

MILADIN ŽIVOTIĆ

# AKSILOGIJA

Ovaj rukopis je urađen u Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu u okviru studijskog projekta »Savremeni aksiološki problemi« koji finansira Republička zajednica za nauku SR Srbije.



ZAGREB 1986

Enciklopedija filozofskih disciplina



Uređivački odbor  
Branko Bošnjak, Milan Kangrga, Ivan Kovačić,  
Gajo Petrović, Predrag Vranicki, Antun Žvan

Urednici  
Branko Bošnjak  
Gvozden Flego

1.

## ŠTA JE FILOZOFIJA VREDNOSTI

Čovek je jedino biće na svetu koje *treba da* bude čovečno, *treba da* bude ono što je bitno određenje njegova roda. Ovo *treba da* u odredbi čoveka sadrži problematiku kojom ćemo se baviti.

Čovek je jedino biće koje živi humano i nehumano; u rasponu i sukobu između svog empirijskog bivstvovanja i svoje biti, između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, stvarnosti i mogućnosti, slobode i nužnosti.

Čovek može da deluje prema vlastitim principima, može sam sebi da postavlja ciljeve i norme svoje delatnosti, ali on se istovremeno sukobljava sa svetom koji je stvorio kao sa preprekom svoje slobode i svog samoodređivanja. Čovek nema, kao što to imaju prirodne vrste, datu prirodu; on je rodno biće koje povesnom praksom svoju rodnu prirodu stvara. On jedini živi u svetu koji sam stvara. Stvaranje tog sveta je povesni proces samostvaranja čoveka. To je proces u kojem se odvija neprestani sukob između njegove rodne biti i postojećih realizovanih sadržaja i oblika ljudske realnosti.

Čovek je biće koje ima ne samo znanje o svetu u kojem živi (i životinja zna mnoge okolnosti i uslove svoga postojanja), već i svest o sebi. Jedino čovek može i treba da određuje uslove svog opstanka. I jedino on može te uslove da iskaže. Jezikom, govorom, on iskazuje uvek dve strane svoje ljudske realnosti: bivstvuje i ono što može i treba da bude prema meri čoveka.

Svaka kopula suda («je» u iskazu S je P) je proces konstituisanja odnosa koje uspostavlja čovek. Odnosi

u svetu se uspostavljaju preko odnosa čoveka prema sebi samom.

Svaki iskaz da nešto jeste moguć je zato što postoji jedno izvorno razumevanje biti bivstvovanja i u tom razumevanju leži mogućnost distance čoveka prema svemu postojećem, prema svetu i prema sebi onakvom kakav se realizuje u datom svetu.

Zadatak teorije o ljudskoj realnosti je da ovu distancu objasni i objasni uslove i mogućnosti istinitog samorazumevanja čoveka.

Samo čovek poseduje razumevajući odnos prema sebi samom i ta samosvest je ono što omogućava da se iskaže da nešto uopšte jeste, da se pojavi značenje i smisao. To samorazumevanje, međutim, nije uvek prisutno u procesu saznanja i delanja. Razvoj samosvesti je protivrečan proces gubitka i nalaženja, skrivenosti i otkrivanja čovekove samosvesti.

Bit čovekova je uvek u mogućnostima prevazilaženja postojećeg, a ne u sadržajima i formama realnosti u kojoj živi i kojom je uslovljen.

Čovek iskazuje svoj svet kao nešto što jeste, ali on sam nikada nije isto što i to »jeste«, to postojeće. Svojim govorom iskazuje i ono što može i treba da bude. U njegovom govoru postoje dve osnovne vrste iskaza — iskazi o činjenicama i iskazi vrednosti.

Ova druga vrsta iskaza u sebi samoj sadrži dvostranost — sama vrednost se pokazuje i kao činjenica društvenog života, kao važeća pozitivna norma i kao projekat izmene postojećeg, kao vrednost-projekcija.

U svetu vrednosti odvija se stalni sukob vladajućih normi i vrednosti-projekata moguće budućnosti.

Čovekov odnos prema sebi samom je za njega najveći i najsloženiji problem. Čovek se prema sebi može odnositi postvareno — zaboravom svoje biti, izgubljen u svetu stvarnih odnosa i procesa koji se dešavaju van njegovog uticaja, i može se odnositi samosvesno i aktivno, praksom kojom menja postojeće okolnosti.

Svet pozitivnih, društveno važećih vrednosti, sastoji se iz sistema normi koje obezbeđuju reprodukciju postojeće društvene realnosti, obezbeđuju socijalizaciju jedinki i njihovu društvenu integraciju. Kultura je sistem vrednosti sačinjen od normi, institucija, i sim-

boličkih sadržaja svih procesa praktične objektivacije čoveka u kojem se odvija stalni sukob između zavisnosti čoveka od sveta kojeg stvara i projekata izmene toga sveta. Vrednost je način postojanja ljudske realnosti, ona je sama i činjenica ljudskog života i kriterij izbora u postavljanju ciljeva ljudske prakse. Preko vrednosti se izražava naš odnos prema prirodi, društvu i sebi samima.

Ljudska praktična delatnost usmerena je na saznanje-stvaranje sveta objektivnih činjenica, na saznanje-stvaranje intersubjektivnih društvenih odnosa i na saznanje-stvaranje naše vlastitosti.

Praksa je proces objektivizacije, komunikacije i ekspresije. U tom procesu, sve što je čovek stvorio je neka vrednost.

Ljudska praktična delatnost sadrži u sebi komplekse ciljeva, pravila i norme koji izražavaju odnose čoveka prema postojećoj činjeničkoj realnosti, prema drugim ljudima i društvu kao celini, prema prošlosti, tradiciji, prema budućnosti i prema sebi.

Preko sveta vrednosti ispoljava se očovečena priroda, naš društveni život i naša subjektivnost. Vrednost je rezultat opredmećivanja čoveka, izgradnje objektivne realnosti, društvenih uslova tog opredmećivanja i ekspresija onoga što je čovek od sebe stvorio u tom procesu.

Samorazumevanje čoveka, svest čoveka o sebi dešava se uvek kao hermeneutički krug: smisao sveta koji je stvorio razumeva se preko razumevanja ljudske subjektivnosti i, obratno, ljudska priroda se može razumeti samo preko načina na koji se ona stvara u povesnoj ljudskoj praksi. Kad je to samorazumevanje ideološki blokirano i onemogućeno, postojeća realnost se nameće kao suština čoveka. Postvarenje se može javiti i u obliku bekstva od tog sveta u izolovanu i nedelatnu subjektivnost.

Istinито samorazumevanje nosi u sebi uvek svest o razlici između postojećeg i ljudskog bivstvovanja, koje se ne može redukovati na postojeće oblike objektivacije čoveka. Tu razliku nazivamo ontološkom razlikom. Kad nema istinitog samorazumevanja, razlika između postojećeg i biti sveta i čoveka ne nestaje, ali se ona shvata

kao razlika između postojećeg i »suština« koje su skrivene iza činjenica (ili se izražavaju preko činjenica), kao nezavisne od čoveka samoposebične realnosti. Istorija filozofije kao metafizike je istorija ovako shvaćene ontološke razlike. Metafizika je teorijski izraz one društvene svesti u kojoj se zavisnost čoveka od realnosti razumeva i tumači razdvajanjem biti sveta od čoveka i prenošenjem te biti u posebne sfere suština nezavisnih od čoveka.

U samom svetu vrednosti odvija se proces nastajanja tih samoposedničkih suština i proces oslobađanja čoveka od zavisnosti prema tom transcendentnom svetu kulture. U svetu vrednosti postoje one vrednosti koje izražavaju zavisnost i potčinjenost čoveka svetu u kojem živi i vrednosti-projekti oslobađanja od te zavisnosti.

Čovek je jedino biće koje se pita o sebi samom i sebi samom je najupitnije. I tek sa tim pitanjima, njemu se otvara mogućnost saznanja biti sveta i njegove vlastite biti, jer bit čoveka nije metafizički entitet, već mogućnost čoveka da sebe i svet u kojem živi učini čovečnim.

Bit se saznaje preko spoznaje mogućnosti čovečnog bivstvovanja. Vrednosti koje je čovek stvorio mogu biti ideološke i humane. U ideologijama čovek opravdava postojeće i održava svoju zavisnost od društvenih sila koje njime vladaju. Humanim vrednostima izražava mogućnost realizacije sveta u kojem on može da stvara na osnovu samoodređenja, može da gradi svet koji je izraz autonomije i slobode.

Da bi se razumeo svet postojećih vrednosti, neophodan je uvid u bitne mogućnosti ljudskog bivstvovanja koje nisu zasnovane ni na postojećim pozitivnim važećim i vladajućim vrednostima, ni na parcijalnim projektima izmene određenih segmenata stvarnosti (parcijalnim vrednosnim projektima). Da bi se razumeo svet vrednosti, neophodan je uvid u prirodu i sadržaje tzv. fundamentalnih, univerzalnih, radikalnih vrednosti. Priroda ovih vrednosti se bitno razlikuje od prirode pozitivnih, važećih vrednosti.

Samosvest se ne izvodi iz znanja o postojećem. U svakom znanju o činjenicama zapretno je i skriveno

izvorište smisla i do tog izvorišta se može doći samo ispitivanjem rodnih mogućnosti čoveka. A te, fundamentalne i univerzalne, rodne mogućnosti su mogućnosti radikalne emancipacije čoveka.

Sve postojeće pozitivne vrednosti čine čoveka raspoloživim za ostvarivanje ciljeva koji nastaju nezavisno od njega, ciljeva koji se postavljaju bez njegovog neposrednog izbora i odlučivanja. Te vrednosti instrumentalizuju čoveka u onoj realnosti i za onu realnost u kojoj neslobodno živi.

Kad u njegovoj svesti preovlađuje proces internalizacije tih vrednosti, njegova svest odražava i prihvata postojeće. Kad sebe postavi kao cilj, kad realizaciju svojih mogućnosti ima kao samosvrhu, čovek stiže kritičku svest o granicama postojećeg i mogućnoj humanoj budućnosti.

Kritička svest je moguća samo preko jasne svesti čoveka o sebi samom i svojim bitnim mogućnostima.

Samosvest i kritička svest izražavaju se preko razumevanja fundamentalnih vrednosti — radikalnih mogućnosti čoveka da realizuje sebe kao samosvrhu.

Fundamentalne mogućnosti čoveka su da bude samosvesno, samodelatno, samoodređujuće, samorealizujuće, slobodno biće, cilj za sebe i biće za sebe. Ove fundamentalne opštečovečanske (rodne) i radikalne mogućnosti nazivamo fundamentalnim, univerzalnim i radikalnim vrednostima. Te vrednosti su vrednosti koje izražavaju mogućnost opštečovečanske emancipacije. Biti radikaln za Marxa znači »zahvatiti stvar u korenu, a koren za čoveka je sam čovek«.<sup>1</sup>

Nosilac te »emancipacije je onaj ko više ne traži nikakvo posebno pravo... ko se više ne može pozivati na istorijsko nego samo na čovečansko pravo«.<sup>2</sup>

Ove opštečovečanske fundamentalne vrednosti izražavaju mogućnosti realizacije radikalnih potreba. Marx tim imenom naziva potrebe samorealizacije čoveka:

<sup>1</sup> Marks — Engels: *Dela*, izdanje Instituta društvenih nauka u Beogradu, tom 3, str. 156. (Ovo izdanje biće dalje označavano sa MED.)

<sup>2</sup> MED, tom 3, str. 157.

»...Radikalna revolucija može biti samo revolucija radikalnih potreba.«<sup>3</sup>

Sloboda je po, Marxu, ... »razvitak ljudskih proizvodnih snaga, dakle razvitak bogatstva ljudske prirode kao samosvrhe.«<sup>4</sup> Sloboda je ... »kultivisanje svih svojstava društvenog čoveka i njegove proizvodnje kao što bogatijeg svojstvima i odnosima, a stoga i potrebama.«<sup>5</sup>

Samosvest je spoznaja bitnih mogućnosti čoveka. Samosvest je spoznaja fundamentalnih vrednosti života. Tim vrednostima se ne fiksira nikakav unapred određeni konkretni sadržaj života. Kad se budućnost određuje preko konkretnih sadržaja života, ona se ne shvata kao fundamentalna mogućnost oslobođenja čoveka. Time se samo fiksira neki drugi (bolji ili gori) poredak zavisnosti čoveka od društvenih sila dominacije nad njim. Svi ovakvi parcijalni projekti izmene postojećeg, kojima se planira sadržaj budućeg života, ako se i kad se realizuju, pretvaraju se u norme koje ponovo instrumentalizuju čoveka za ciljeve novog poretka. Poredak slobode je moguć samo ako svaki čovek sam određuje sadržaje života, kad se ne mešaju uslovi slobode i sadržaji slobode.

Radikalne vrednosti izražavaju samo osnovni smisao i osnovne uslove slobode, a ne i pozitivne konkretne sadržaje budućnosti.

Sloboda je moguća samo kao realizacija uma. A umni poredak je moguć samo preko univerzalno važećih normi koje regulišu društvene odnose i koje se mogu racionalno opravdavati, koje su rezultat slobodnog, argumentovanog usaglašavanja ljudi.

Umni poredak je moguć samo kad se u tako organizovanoj zajednici javi novi način proizvodnje života, proizvodnje zasnovane na samodelatnosti čiji je cilj ispoljavanje duhovnog bogatstva individualne ljudske prirode.

Umna realnost je izraz za novi oblik društvenosti. U dosadašnjoj istoriji, društvene institucije i vladajuće društvene norme određivale su ne samo uslove, već i

<sup>3</sup> MED, tom 3, str. 193.

<sup>4</sup> MED, tom 25, str. 92.

<sup>5</sup> MED, tom 19, str. 260.



sadržaje ljudskog života. Kultura je bila sociocentrička — u njoj su prevladivale vrednosti koje treba pojedinca da prilagode postojećem društvu. U poretku slobode društvenost izrasta iz one delatnosti pojedinaca kojoj je cilj realizacija personalnih mogućnosti, društvenost počiva na razvoju pojedinca. Nova društvenost je antropocentrička, jer je u njoj cilj društvene prakse sam čovek, razvoj njegovih individualnih sposobnosti. Ta nova društvenost kao proces razvoja ljudskog bogatstva, stvaralačkih dispozicija kao samociljeva, nema nikakva unapred data merila, »osim«, kaže Marx, »prethodnog istorijskog razvitka koji čini ovaj totalitet razvitka mogućim, koji čini mogućni totalitet ovih snaga koje se ne mogu izmeriti jednim prethodno datim merilom«. <sup>6</sup> Ne postoji prethodno dato merilo u smislu pozitivne vrednosti — cilja kojim se određuje konkretni sadržaj tog »totaliteta ljudskih snaga«.

»Prethodni istorijski razvitak koji čini taj totalitet mogućim« jeste za Marxa jedino merilo vrednovanja postojećih vrednosti, a taj istorijski razvitak se mora povесnim mišljenjem razumeti i osmisliti.

Povesno mišljenje nije kauzalno objašnjavanje istorijskih događaja već razumevanje biti povesti — razumevanje onih procesa preko kojih su se ostvarivale rodne, bitne mogućnosti čoveka.

Bitna mogućnost čoveka je da bude sam sebi svrha. Ta bitna mogućnost je univerzalna vrednost ljudskog postojanja. Univerzalne vrednosti su vrednosti za sebe, za razliku od pozitivnih posebnih vrednosti koje su uvek vrednosti za postizanje neke druge parcijalne vrednosti, koje su instrumentalne prirode. Kad je ljudska praksa motivisana univerzalnim vrednostima, ljudsko ponašanje je vođeno takvim izborima ciljeva, koji su usmereni na radikalnu kritiku i radikalnu izmenu postojećeg. Kad je praksa vođena postojećim vladajućim pozitivnim vrednostima, njen cilj je očuvanje postojećeg. Kad je vođena parcijalnim projektima, njen cilj je poboljšavanje uslova života u okvirima globalne strukture postojećeg sveta.

<sup>6</sup> K. Marx: *Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie*, »Dietz Verlag«, 1983, S. 388.

Univerzalne vrednosti izražavaju mogućnosti da autonomija i sloboda ljudske individue postanu opšte merilo istinitosti ljudskog bivstvovanja. U društvenoj realnosti, koja bi se zasnivala na ovakvoj praksi u kojoj je razvoj čoveka cilj, nastali bi novi oblici vrednosti — one vrednosti koje omogućavaju razvoj pojedinca i one koje su izraz toga razvoja. Prve nastaju praksom slobodnog i racionalnog konsenzusa, druge izražavaju neponovljive sadržaje ličnog stvaranja. Ni uslovi ni sadržaji slobodnog života, ne mogu se unapred određivati. Šta su umni uslovi mogu da odrede samo ljudi u slobodnom dogovoru, a šta su sadržaji slobode mogu izraziti samo ljudi u vlastitoj ekspresiji svojih mogućnosti.

Smisao i granice postojećih sistema vrednosti u sferi nauke, tehnike, običaja, morala, politike, prava, religije, mogu se otkriti samo mišljenjem koje razumeva ove bitne mogućnosti ljudskog opstanka. Sve postojeće pozitivne vrednosti u sebi nose i sobom izražavaju istovremeno i napor čovekov da se samorealizuje, ali i istorijske procese padanja čoveka pod vlast institucija, odnosa i vrednosti koje je stvorio.

Vrednovanje postojećih vrednosti moguće je samo sa stanovišta uvida u temeljne mogućnosti slobode. Razumevanje fundamentalnih vrednosti je ono stanovište koje omogućava razumevanje i prevrednovanje svih postojećih pozitivnih društvenih vrednosti.

U istoriji filozofije dosada se tragalo za stanovištem vrednovanja postojećih vrednosti na metafizički način — određivanjem etičke norme najvišeg dobra, onih ciljeva koje pojedinac treba da realizuje da bi ostvario smislen i human život. Kao najviše dobro, javljali su se dužnost, vrlina, sreća, zadovoljstvo, lična ili opštedruštvena korist, itd. Sve te najviše norme su morale, po prirodi etičkog određenja smisla života, biti jednostrane. Dužnost je isključivala sreću, vrlina zadovoljstvo, korist (individualna ili opšta) — dužnost, itd. Istorija etike je istorija sukoba hedonizma, eudajmonizma, etike dužnosti, etike vrline, utilitarizma i dr.

Celovitu odredbu najvišeg dobra nije moguće dati zbog toga što se celovitost življenja ne može unapred normirati. Integritet življenja se ne može postići dela-

njem na osnovu jedne najviše norme koja određuje kako treba živeti, koja određuje sadržaje života.

Postizanje integriteta života može se misliti samo na način radikalne kritike postojećeg — preko koje se otkrivaju uslovi mogućnosti jedne nove ljudske realnosti u kojoj će sami ljudi moći da realizuju integralne sadržaje svoje slobode. U okvirima etike misli se izmena svesti bez izmene temelja postojeće realnosti i to je osnovna karakteristika svakog etičkog i moralnog razumevanja čoveka i njegovog sveta.

Kad god je neka pozitivna vrednost stanovište razumevanja ljudskog sveta, to razumevanje se zapliće u nerazrešiva protivrečja, koja izviru iz nereflektovanih, nesaznatih uslova mogućnosti istinitog ljudskog bivstvovanja. Istinito saznanje o čoveku je moguće samo preko spoznaje biti ljudske prakse.

Ljudska praksa je proces samopostvaranja čoveka preko izmene sveta i, obratno, proces izmene sveta preko samorealizacije čoveka.

Svaka moralna svest svojim sistemima vrednosti izražava raspon između jeste i treba, ali u okvirima postojećeg. Etička odredba najvišeg dobra zasnovana je na preuzimanju ove bitne odredbe morala.

Moralno stanovište zato nije stanovište razumevanja istine postojećih sistema vrednosti. To nije nijedna druga parcijalna vrednost — ni politička, ni pravna, ni religiozna...

To stanovište može da bude samo istinita samosvest čoveka — koja sadrži u sebi svest o bitnim mogućnostima oslobađanja čoveka od uslova zavisnosti koje mu nameće postojeća realnost.

\* \* \*

pozitivna naučna istraživanja vrednosti kakva postoje u savremenoj sociologiji vrednosti ili kulturnoj antropologiji, istražuju uslove nastanka i načine funkcionisanja postojećih sistema vrednosti. Kada je u pitanju razumevanje i objašnjavanje prirode vrednosti, ova istraživanja karakteriše uvek jedno redukcionističko tumačenje. U odeljku »Savremena filozofija i problemi

vrednosti« biće detaljnije objašnjena priroda tog redukcionizma. Za uvođenje u problematiku filozofije vrednosti, neophodno je razumeti problematiku tzv. utemeljenja spoznaje vrednosti.

Problemi utemeljenja spoznaje nameću se kao osnovno stanovište kritičke analize postojećih teorija o vrednostima. Posebno-naučne teorije o vrednostima zane- maruju ovaj problem i zato su redukcionističke. Poka- zaćemo to na primeru tzv. »kulturne antropologije« koja se razvila preko radova Franza Boasa, Margareth Mead, Leslie Whitea, Ruth Benedikt, P. Lindsaya i dr.

U »kulturnim antropologijama« se tumačenju kultur- nih vrednosti prilazi sa stanovišta pitanja šta je i ka- kva je kultura kao celina vrednosti, a odbacuje pitanje šta je čovek i kakav je on u tim sistemima vrednosti. Pitanje (samo)razumevanja čoveka i njegove ljudske prirode odstranjeno je, a empirijsko istraživanje vred- nosti svedeno na ispitivanje nastanka, promena, struk- ture i funkcionisanja kulturnih sistema. Uklanjanjem filozofske antropologije — filozofskih pitanja o čoveku — želi se stanovište objektivnosti u proučavanju kul- ture. Predmet kulturne antropologije je vrednost kao društvena činjenica. Prema ovim teoretičarima, filozof- ska antropologija polazi od ideje o ljudskoj prirodi i ljudskoj suštini, a ljudska priroda je samo ono što se javlja u obliku postojećih kulturnih sistema. Ništa iza toga ne postoji kao ljudska priroda. Sve što možemo reći o čoveku samo su tragovi koje kultura ostavlja za sobom. »Ljudska priroda« je kaleidoskop sastavljen iz prošlih i postojećih kultura.<sup>7</sup>

Bit čoveka je ono što je uobličeno postojećim kul- turnim vrednostima. Ovakvom odredbom čoveka, kul- turna antropologija se zaplela u zamke apsolutnog rela- tivizma. Istoriju kulture ova antropologija pretvara u apstraktno nizanje različitih kultura, dijahroniju tako svodi na sinhroniju te previđa činjenice uzajamnih uti- caja kultura i tendencije univerzalizacije kultura. Ova- kvo shvatanje kulture, previđa takođe da su konstitu- tivni elementi objašnjavanja kulture naši pojmovi koji

<sup>7</sup> Uporedi: na primer, Rut Benedikt: *Obrasci kulture*, »Prosveta«, Beograd, 1976.

se ne mogu izvesti induktivno, generalizacijom iz empirijskih činjenica, već imaju svoje poreklo, kako je to pokazao Kant, u transcendentnim uslovima njihova važenja.

Naša pojmovna svest ima poreklo u samorefleksiji, u saznanju uslova mogućnosti svake spoznaje. Pojmovna svest ne izražava samo empirijsku realnost, već i ljudsku prirodu i tek zato su pojmovi osnova za tumačenje empirijske realnosti, za tipologiju i morfologiju kulture..

Odsustvo ove samorefleksije o uslovima saznanja vodi u iluziju da je izvor smisla činjenica u njima samim.

Jean Piaget je u svojoj generativnoj psihologiji pokazao kako nastaju »kognitivne sheme«, kao utemeljujuće strukture svake spoznaje. Te sheme nisu ni puki odrazi objekata u našem opažanju, ni urođena moć saznanja. One nastaju u procesu razvitka ljudske ličnosti, razvoja njihovih generičkih ljudskih dispozicija, na kojima počiva moć uopštavanja empirije.<sup>8</sup>

Tek razumevanjem svesti i njenih rodničkih dispozicija, može se objasniti kako nastaje sam predmet spoznaje. Zato je razumevanje samog procesa saznanja uslov razumevanja smisla činjenica. Odnos čoveka i sveta — i u tom odnosu odnos subjekta i objekta, svesti i predmeta — mora se misliti kao povesno događanje samoprodukcije čoveka u kojoj se razvijaju rodne odlike čoveka. Kad se tako ne misli, spoznaja empirije onemogućava da se otkriju njihove bitne karakteristike, granice i mogućnosti.

Vrednost je ljudsko delo. I ona se može razumeti i objasniti samo razumevanjem onoga ko to delo stvara. Ako se čovek svodi na ono što je on u okvirima i sadržajima postojećih kultura, otkrivaju se samo funkcije vrednosti u postojećim društvima, ali ne i njihova ljudska bit.

Pitanje utemeljenja spoznaje vrednosti kao činjenica ljudske realnosti nije pitanje utvrđivanja određenih metodoloških pravila naučne procedure u spoznaji ak-

<sup>8</sup> Žan Pijaže, *Psihologija inteligencije*, »Sazvežđa«, »Nolit«, Beograd.

tuelno datih osobina vrednosti, već je pre svega pitanje razumevanja onoga ko vrednosti stvara — samog čoveka, razumevanja bivstvene osnove samog stvaraoca vrednosti. Svako saznanje empirije i objašnjenje pretpostavlja izvorno razumevanje ljudske realnosti kao celine, razumevanje bivstvene osnove subjekta spoznaje. Tek kad se ovo izvorno razumevanje dovede do samosvesti, teorija o činjenicama postaje teorijski utemeljena, svesna svoje bivstvene osnove.

Mogućnost utemeljenja saznanja i obrazloženja opštih principa na kojima se gradi teorijsko tumačenje sveta ne nalazi se ni u samoočevidnim principima svesti, niti se izvodi iz činjenica, već se nalazi u razumevanju transcendentálnih uslova svakog bivstvovanja i saznanja.

Utemeljenje svakog teorijskog tumačenja sveta mora biti oslobođeno od identifikovanja čoveka sa sistemima vrednosti u kojima živi. Jer, zadatak opšte teorije vrednosti nije da pokaže kako vrednosti kao činjenice društvenog života deluju, već kakve su one u odnosu na čoveka, da li se čovek u njima izgubio u samozaboravu ili se preko njih otvorio prema sebi samom.

Vrednosti mogu biti čovečne i nečovečne. I to ne samo u tom smislu da svaka pozitivna vrednost ima svoj korelat u negativnoj vrednosti, dobro u zlu, lepo u ružnom, istinito u laži, pravedno u nepravednom, napredno u nazadnom, itd., već u jednom bitnijem smislu, da važeće norme dobra, pravednosti i naprednosti preko postojećih sistema pozitivnih vrednosti mogu da znače prepreku za smišleno, tj. slobodno ljudsko bivstvovanje.

Pozitivizam u nauci o vrednosti je najtešnje povezan sa moralizmom. Prema pozitivistički shvaćenoj nauci o vrednosti, zadatak teorije je da odredi metodološke operacije kojima objašnjava vrednosti kao činjenice, da odgovori na pitanje kakav društveni život jeste, a pitanje o tome kakav život treba da bude je, za pozitivizam, vanteorijsko pitanje. Određivanje čovečnih okvira i uslova delanja ovde je shvaćeno kao nezavisno od spoznaje činjeničke stvarnosti. Ali, tek kad se u samim iskazima o činjenicama pronađe onaj (transcendentální) osnov iz kojeg proističe sama svest, postaje moguće da se dualizam vrednosno neutralnog opisivanja činjenica i teorijski neutemeljenog određivanja hu-

manih oiljeva prevaziđe, da se u samim činjenicama otkriva tvorac njihovog smisla.

Zasnivanje teorije vrednosti na filozofskoj antropologiji, na teoriji o ljudskoj prirodi kao rodnim mogućnostima humanog življenja, koje čovek svojom poveću protivrečno stvara u stalnom sukobu sa rezultatima svoga rada, društvenom realnošću i društvenom svešću pruža mogućnost da tumačenje vrednosti bude istovremeno i uviđanje emancipatorskih potencijala i istorijskih granica postojećih vrednosti, da filozofija vrednosti bude teorijsko utemeljenje humanizma.

Svaka spoznaja kao konstitucija smisla, značenja, proističe iz bivstvene osnove čoveka, koju teorija mora da osmisli. Kad to čini ona saznaje i granice postojećeg i mogućnosti prekoračenja postojećeg.

Zadatak filozofske teorije o vrednosti nije da se opišu načini postojanja i funkcionisanja postojećih vrednosti, već da se spozna kako da svet vrednosti razvije iz sebe sadržaje i odnose koji bi ukinuli vlast nad čovekom, ukinuli represivne forme i sadržaje kulture, koji su opšti uslovi nastanka umnog poretka ljudske realnosti. Pozitivizam traži racionalnost teorije u metodološkim procedurama posebno naučnih istraživanja, a racionalnost stvarnosti u uslovima efikasnog funkcionisanja društvenih sistema. Ali, pitanja istine, pravednosti i autentičnosti života ne mogu se rešavati u izolovanim sferama kulture, posebno nauci, ili, posebno u sferama društvenih vrednosti — moralu, politici, ekonomiji, itd. Pitanje istine i nauke i svih sfera društvenih vrednosti ide preko granice važenja postojećih vrednosti u kojima je nauka usmerena na tehnički upotrebljivo znanje, a svet pozitivnih društvenih vrednosti na održanje postojećeg klasnog društva. Pitanje istine i nauke i morala, običaja, prava, politike, ide preko granica važenja postojećih institucionalizovanih sadržaja naučne prakse i društvenih odnosa koji su regulisani pozitivnim vrednostima usmerenim na funkcionisanje postojećih sistema dominacije nad čovekom.

Filozofija vrednosti mora da bude teorija koja pokazuje kako je između nauke i postojećih društvenih vrednosti moguće posredovanje koje vodi ka oslobađanju emancipatorskih potencijala savremene kulture.

Danas je i naučna i društvena praksa vođena interesima osvajanja prirode i raspolaganja rezultatima naučnog i proizvodnog rada radi jačanja materijalne moći i moći vladanja nad čovekom. Ovi interesi potiskuju emancipatorske interese i samoosvešćivanje čoveka. Tamo gde preovlađuju interesi za moći, vladanjem, razumevanje ljudske realnosti se dešava pod dominacijom tehničkih znanja kojima se saznaje kako se može raspolagati stvarima i čovekom radi ciljeva te vladavine. Ta znanja su upletena u ideologije kojima se opravdavaju iracionalni ciljevi u sferi proizvodnje, društvenog života i naučnog istraživanja, ciljevi usmereni na jačanje postojećeg sveta represije. Tu empirijska znanja nisu osmišljena svešću čoveka o svome položaju i svojim mogućnostima u postojećem svetu. Tu je samosvest zamjenjena ideologijom. U tom svetu koegzistencije tehničke umešnosti i iracionalnih ideologija, i nauka i društvene vrednosti služe za učvršćivanje efikasnosti funkcionisanja postojećih sistema vladavine.

Filozofija vrednosti istražuje pretpostavke važenja postojećih vrednosti i otkriva ih u fenomenu samootuđenja čoveka, koji nastaje u uslovima u kojima rezultati rada, društveni odnosi i sama svest proizvode svet u kojem je čovek sredstvo realizacije ciljeva rasta društvenog bogatstva kao kapitala, jačanja društvenih institucija kao instrumenata vlasti nad čovekom i ideologije kao društvene svesti koja opravdava takvu realnost.

Razumevanje fenomena otuđenja moguće je tek sa stanovišta samosvesti, svesti čoveka o onim mogućnostima koje sobom nosi i koje su date u rezultatima njegovog istorijskog razvoja i zapretene u procesima postvarenja.

Teorija vrednosti može da razumeva postojeći svet vrednosti, ako pruži teorijsko utemeljenje mogućnosti opštečovečanske emancipacije, ako je teorija koja otkriva uslove i mogućnosti sveta u kojem je čovek cilj svoje praktične delatnosti.

Ovakav pristup tumačenju vrednosti određuje sadržaj i strukturu izlaganja u ovoj knjizi. U njoj će biti prvo objašnjeno ono što je u savremenoj filozofiji relevantno za razumevanje vrednosti, zatim će biti data analiza posebnih sfera vrednosti, objašnjena njihova ideološka



priroda i ono što omogućava samorealizaciju čoveka i racionalnost (umnost) života, da bi se odredila suština humanizma kao procesa »prevrednovanja vrednosti«, da bi se odredile teorijske pretpostavke zasnivanja humanizma kao uvida u mogućnosti i uslove opštečovečanske emancipacije.

21

17

SAVREMENA FILOZOFIJA I  
PROBLEM VREDNOSTI

Za razumevanje fenomena vrednosti od najvećeg značaja su istraživanja koja se tiču fundamentalnih problema ljudskog bivstvovanja, istraživanja uslova i mogućnosti samorazumevanja čoveka. Tek preko razumevanja povesnog procesa ljudskog bivstvovanja moguće je razumevati i tumačiti ljudsku realnost koja se ispoljava preko kulturnih vrednosti. Teorija vrednosti, koja se konstituiše kao posebna disciplina — aksiologija, sadrži u sebi uvek, implicitno ili eksplicitno stav prema fundamentalnim filozofskim problemima — pitanjima o načinu konstituisanja smisla ljudske realnosti kao i smisla ljudskog bivstvovanja. Ispitivanje istorije aksiologije bez ulaženja u analizu ovih pitanja daje male rezultate pre svega zato što postojanje aksiologije kao posebne discipline po ugledu na posebne nauke, nezavisne od teorijskog razumevanja čoveka i njegove povodne prakse ima svoje izvorište u — metafizici koja se mora prevladati da se može razumeti osnovni fenomen ljudske realnosti — ljudske vrednosti.

Svaka opšta odredba vrednosti davana u istoriji aksiologije, svako rešenje osnovnih aksioloških problema, problema odnosa između činjenica i vrednosti, nauke i sveta života, svako tumačenje posebnih sfera vrednosti — morala, običaja, prava, politike, igre, umetnosti, tumačenje kulture i ideologije, itd. — počiva na određenom razumevanju osnovnih, bitnih pitanja filozofije — pitanja smisla ljudskog bivstvovanja, iako to razumevanje ne mora da bude eksplicitno teorijski izraženo. To razumevanje određuje domete i granice aksioloških teorija i mora se kritički preispitivati da bi se razumelo

samo postojanje raznovrsnih i često sukobljenih aksioloških teorija.

Ime aksiologija potiče od grčkih reči aksios — vredan i logos — nauka. Aksiologija je teorija koja ispituje opšte karakteristike svih oblika vrednosti: ekonomskih, običajnih, moralnih, pravnih, političkih, religioznih, umetničkih, i dr., njihove uzajamne odnose, uslove nastanka, forme i sadržaje stvaranja vrednosti, uslove važenja i promene sadržaja vrednosti, kao i procenu samih vrednosti.

O mnogim bitnim problemima vrednosti raspravljalo se od samih početaka evropske filozofije, od sofista i Sokrata, ali sistematski razrađene teorije vrednosti javljaju se tek u XIX stoleću.

Aksiologija kao sistematski razvijena teorija vrednosti pripada savremenoj filozofiji. Vrsta aksioloških teorija je onoliko koliko je pravaca u savremenoj filozofiji. Da bi se aksiološka teorija mogla razumeti, savremena filozofija se ne može tumačiti kao niz međusobno nezavisnih, monoloških sistema mišljenja, već kao celina u kojoj se preko dijaloga vrše uzajamni uticaji tih sistema. Najčešći dogmatizam u filozofiji nastaje onda kad se teorijsko mišljenje ograniči na jednu orijentaciju i s tog stanovišta u ostalim orijentacijama odbacuju i opšte teorijske osnove njihove, kao i rešenja posebnih filozofskih problema. Kada se bez uvida u temelje samih filozofskih pravaca preuzimaju ta posebna rešenja, to se čini eklektički, bez razumevanja izvora iz kojih ona niču.

Pozitivistički orijentisani pravci u savremenoj filozofiji nastoje da fenomen vrednosti tumače kao od čoveka i njegove biti nezavisnu društvenu, kulturnu, jezičku činjenicu. Vrednosti se mogu tumačiti kao činjenice društvenog života, kulture, simboličkih sistema, mogu se ispitivati činjeničke veze u tim sistemima, njihov način funkcionisanja, itd., ali se do biti vrednosti ne može doći bez razumevanja povesne prakse onoga ko vrednostima daje smisao — samog čoveka.

U svakom pozitivističkom pristupu ostaju neproblematizovani i neosmišljeni procesi saznavanja i bivstvovanja preko kojih se stvaraju značenja u ljudskoj realnosti. Ispitivanje uslova saznavanja, Kantovo stanovište

kritike saznanja koje istražuje transcendentalne uslove spoznaje i ispitivanje načina na koji se ti uslovi realizuju u povesnoj praksi objektivacija čoveka, koja započinje sa Hegelovom dijalektikom, dva su nerazdvojna izvora razumevanja ljudske realnosti. Savremena obnova problematike sadržane u Kantovim *Kritikama čistog i praktičnog uma*, problematike utvrđivanja uslova mogućnosti saznanja, mora da bude povezana sa istraživanjem načina na koji se ti uslovi mogućnosti realizuju u ljudskoj realnosti, mora da postane kritičko razumevanje povesnog procesa opredmećivanja čoveka.

Savremena filozofija je, u celini, svojim orijentacijama napor da se osmisli ljudsko bivstvovanje i da se preko toga razume ljudska realnost, ono što se u činjenicama kao odnosima dešava.

Ljudsko bivstvovanje se ne može misliti samo u horizontu odnosa svesti i empirijske predmetne stvarnosti već preko svih odnosa čoveka i njegove realnosti, preko razumevanja svih oblika povesne prakse kojom se stvara ljudski svet.

Već je Aristotel rekao da je najviša sposobnost uma samorefleksija (noesis noesos),<sup>1</sup> a samorefleksija se mora odnositi na celokupno svesno-praktično bivstvovanje. Tek preko samosvesti čovek može da istinito sagledava svoju realnost, njene granice i njene mogućnosti, njenu bit.

Nas ovde interesuje kako se preko savremenih filozofskih teorija omogućava razumevanje fenomena vrednosti, kako se vršilo teorijsko probijanje kroz pozitivitet vrednosti kao činjenica života, njihove datosti kao socio-kulturnih elemenata društvenih sistema, do njihovog razumevanja kao ljudskog dela, kao proizvoda ljudske prakse.

Interesuje nas kako se savremena filozofija probija kroz metafizičko tumačenje i sveta i čoveka. Metafizika shvata predmetnu stvarnost kao stvarnost nezavisnu od čoveka i ljudsku subjektivnost kao realnosti nezavisne od objektivnog sveta. Prevladavanje metafizike je prvi uslov za razumevanje biti vrednosti. Jer, samo objektivno postojanje vrednosti kao činjenica života može se

<sup>1</sup> Aristotel, *Metafizika*, XII, 7, 1072 b.

razumeti samo kad se razume kako je ta činjenica nastala, kad se razumeju uslovi i sadržaji ljudske prakse u kojoj vrednosti niču. Život vrednosti ima svoje izvore i temelje u ljudskom bivstvovanju kao praktičnoj delatnosti.

Uslovi važenja vrednosti se ne mogu naći samo u objektivnim strukturama društva ili društvene svesti, same te strukture se mogu razumevati samo iz procesa ljudske praktične delatnosti. Ne samo postojanje vrednosti (njihov nastanak, važenje i nestanak), već i procena vrednosti može se razumeti samo preko razumevanja onoga ko tu procenu vrši, preko razumevanja čoveka.

U svetu života ta procena se vrši tako što se jedna parcijalna sfera vrednosti meri drugom posebnom sferom vrednosti: politika, pravo, religija — moralom ili moral — politikom ili svi oni — religijskim vrednostima, itd. Ovakva vrednovanja samo izražavaju jedan određeni oblik čovekovog bivstvovanja — onaj u kojem čovekova svest ne može da izađe iz položaja u kojem postoje samo posebna merila vrednosti, u kojem »... svaka sfera postavlja meni drugo i suprotno merilo: moral drugo, politička ekonomija drugo, itd., jer je svaka od njih određeno otuđenje čoveka i svaka fiksira poseban krug otuđene delatnosti bića, svaka se otuđeno odnosi prema drugom otuđenju«.<sup>2</sup>

Kad se ovakvi oblici procene vrednosti iz ideoloških oblika društvene svesti čija je bitna odlika parcijalizacija svesti prenesu u oblast teorijskog mišljenja, filozofsko-antropološka i ontološka osnova razumevanja i tumačenja vrednosti se najčešće zamenjuje etičkim tumačenjem bivstva i etičkom procenom vrednosti.

Moralna svest i samosvest nisu isto.<sup>3</sup> Ostvarenje biti morala se ne dešava kao proces *moralnog* bivstvovanja čoveka, razvoja savesti, već kao proces ostvarenja biti svih ostalih sfera vrednosti, koji je moguć ne preko moralnog samoosvešćenja, već preko celovitog samoosvešćenja koje se dešava kao praktični čin ukidanja

<sup>2</sup> K. Marx, *Rani radovi*, Zagreb, 1953, str. 242.

<sup>3</sup> Uporedi: Gl. 4, Odeljak o moralu.

samoootuđenja čoveka i prelazak iz zavisnog u slobodno bivstvovanje.

Čovek ne može preko postojećih sistema vrednosti da stekne samosvest i da se realizuje kao slobodno biće, već to može samo praktičnom kritikom ideoloških osnova i sadržaja vrednosti i realizacijom onih mogućnosti humanog življenja koje oni sobom nose.

Procena (vrednovanje) vrednosti nije proces koji nastaje nezavisno od razumevanja i objašnjavanja prirode vrednosti, već je konstitutivni elemenat samog razumevanja i objašnjenja. I razumevanje i objašnjenje i procena su oblici otkrivanja biti vrednosti.

\* \* \*

Savremenu filozofiju karakteriše dvostrani proces: obnova klasičnih filozofskih problema i teorija i kritika metafizičkih osnova istorije filozofije.

Obnova je otkrivanje neiskorišćenih mogućnosti novih saznanja koje jedna teorija pruža, kritika metafizike je kritika temelja iz kojih proističu istorijske granice teorijskog samoosveščivanja čoveka.

Čovek je biće čija je najvlastitija osobina da razlikuje bit i pojavu, bitak i bivstvujuće. U svakom svom odnosu prema postojećem i prema sebi samom, u svakoj svojoj svesnoj delatnosti čovek sve postojeće i sebe sama razumeva u ovoj razlici. Bit je ono po čemu nešto jeste, postoji.

Metafizika tu bit tumači kao od čoveka nezavisan temelj i izvor postojećeg. Taj temelj se određuje različito kao ideja, supstancija, bog, kao suština koja postoji po sebi nezavisno od sveta pojava i od čoveka. Istorija metafizike počinje sa Platonom. Sve što je bitno za čoveka i za svet je, po Platonu, s one strane pojavnog u svetu ideja. Sve bivstvjuće se razumeva prema takvoj transcendentnoj suštini. Saznanje i delanje je proces usaglašavanja sa tim svetom samoposebičnih ideja.

Biće konačnih stvari se odnosi prema idejama tako što podražava svet ideja. Ideje su uzori a sve pojedinačno samo privid, senka, slika tih uzora.<sup>4</sup> Pojedinačno

<sup>4</sup> Uporedi: npr., Platonovu *Državu*, knjiga VI.

može da učestvuje u idejama preko prihvatanja svrha koje one postavljaju. Podražavanje i učestvovanje (mimesis i methexis) je uvek nepotpuno. Ideja ostaje uvek mera kojom se određuje nesavršenost postojećeg realnog sveta, veći razmak između biti i postojećeg.

Bit sveta je od svega postojećeg nezavisni poredak smisla koji treba podražavati i odražavati, u kojem treba učestvovati.

Cilj saznanja je otkrivanje tog racionalnog poretka koji postoji nezavisno od sveta pojedinačnih stvari i od čoveka. Istina je odražavanje tog poretka. Najviša među tim idejama je, po Platonu, ideja dobra. Osnova moralnosti je racionalno saznanje ideje. Zadatak čovekov je da se usavršava prema merilima tog univerzalnog sveta suština koje su čoveku zadate.

Metafizičko shvatanje odnosa pojave i suštine usmereno je na tumačenje i obrazlaganje heteronomije kao osnove morala. Vrednosti su preegzistentne i obavezne norme ljudskog života.

I ispravnost mišljenja — predstavljanja svega postojećeg prema idejama i ispravnost procene — merenja svega prema vrednostima, mogući su samo preko prihvatanja heteronomne prirode biti sveta i biti čoveka i usaglašavanja saznanja i ponašanja prema toj biti. Istinito i dobro je samo ono što je prepoznatljivo prema unapred datom poretku istine i pravde.

I saznanje i delanje su mogući samo kao imitacija (odražavanje) tog poretka i saučestvovanje — delovanje prema njegovim zakonima.

Racionalni poredak sveta postoji kao heteronomni sistem istina i vrednosti i ta heteronomnost je osnova razumevanja smisla ljudskog bivstvovanja. Iz metafizičke slike sveta niču autoritarni modeli ljudske zajednice. Najviša vrlina dobrog života u zajednici je pravda — a pravda je samo mera skladnog funkcionisanja društvenog sistema prema unapred utvrđenom modelu ljudske zajednice.

Metafizika otuđenje uzima za osnov razumevanja čoveka i njegovog sveta i otuđenom svetu pripisuje nezavisnu suštinu kojom se meri sve bivstvjuće i čovek sam.

Kritika metafizike je moguća samo kao kritika sadržaja, uslova i osnova otuđenja.

Kritika metafizike je proces samoosvešćivanja čoveka, saznanja onih temelja iz kojih niče postojanje samoposebičnog sveta ideja i vrednosti koji se nameću kao mere čoveku.

*Aristotel* je jedan od prvih kritičara metafizike. Aristotelova kritika Platonove teorije o idejama usmerena je na to da se pokaže da sve bivstvjuće ima svoju bit u vlastitim svrhama. Pojedinačno, prvo bivstvjuće (prote ousia) ima bit u drugom bivstvu. »Kao druga bivstva pokazuju se ona u kojima kao svrhama jesu prva bivstva«.<sup>5</sup>

Svet prvog bivstva je svet energetske mogućnosti, a drugog-bivstva su svrhe (eidosi). Sve bivstvjuće je svrhovito, a ta svrhovitost je uvek pretvaranje mogućnosti prvog bivstva u realnost. Onda kad odnos mogućnosti i svrhovitosti objašnjava preko praktične delatnosti čoveka, *Aristotel* bitne mogućnosti postojećeg izvodi iz bitnih odredaba čoveka i time razgrađuje temelje metafizike. Onda kad razdvaja teorijsko mišljenje i praktičnu delatnost i teorijsko mišljenje tumači kao spoznaju božanske osnove sveta, *Aristotel* ostaje u okvirima metafizike.

Svojim učenjem o praktičnoj mudrosti, *Aristotel* daje veoma značajne podsticaje za kritiku i prevazilaženje metafizike.

Kod *Aristotela* se nalaze mnogi značajni uvidi u prirodu vrednosti.

Njegova praktična filozofija (teorija ekonomije, politike, etika) usmerena je na istraživanje racionalnih osnova ljudskog delanja. Ljudsku delatnost *Aristotel* deli na praxis, umeće (tehne) i stvaranje (poiesis). Praxis je ona slobodna delatnost koja svoju svrhu nalazi u samom činu delanja, a ne u predmetu delanja, što je karakteristika umeća. Praksa je usmerena na realizaciju srećnog života. U osnovi praktičnog delanja je ljudska sloboda — čin izbora u kojem je čovek odgovoran samo pred samim sobom. Slobodnim *Aristotel* naziva »čoveka

<sup>5</sup> *Aristotel*, *Kategorije*, V, 2a



koji živi radi sebe sama, a ne radi nekog drugog«. <sup>6</sup> Čovek je potčinjen samo sebi samom. Sloboda u društvu može biti izvedena samo iz samoodređenja čoveka. Najviša svrha ljudske zajednice i političke delatnosti je da građani mogu da realizuju svoju slobodu.

Sve ljudske delatnosti koje se ne vrše radi njih samih dobijaju svoju valjanost od one delatnosti koja je radi sebe same, a to je delatnost usmerena na ostvarenje smisla ljudskog života. Egzoteričke delatnosti usmerene na posebne svrhe mogu odvratiti čoveka od osnovnog cilja njegova života. Svrha egzoteričke delatnosti je logos i um. <sup>7</sup> Praktična mudrost se sastoji u sposobnosti takvog izbora posebnih ciljeva preko kojih se može realizovati uman život.

Delatnost koja ima svrhu u sebi je usmerena na realizaciju najvišeg dobra. Sva bića imaju svoju svrhu, pa je ima i čovek. Kad deluje iz vlastitih uzroka i prema vlastitim svrhama, čovek deluje umno. Delatnost koja teži za spoljnim svrhama — zadovoljstvu, ugodi, koristi — mora biti vođena težnjom za mudrim životom kao osnovnom svrhom.

Žudnja kao osećaj nedostatka može se realizovati samo delatnošću prema najvišem dobru. A najviše dobro nije ideja dobra, niti je naša delatnost participacija u toj ideji. Najviše dobro se postiže odgovornošću čoveka pred sobom samim, izborom ciljeva zasnovanim na umovanju, usmerenom na realizaciju vlastitih mogućnosti čoveka.

Političke zakone stvara čovek ne prema onostranim idejama pravde, već prema uvidu u prirodu zajedništva. Ljudska zajednica može počivati samo na pred zakonom jednakim pravima svih (komutativna pravda) čime se određuje mera na osnovu koje ljudi mogu da stiču materijalna dobra i društvena odličja prema ličnoj zasluzi. Ova mera se određuje principima distributivne pravde. Pravednost je identična sa opštim dobrom. Zadatak politike je da određuje pravednost na osnovu onoga što dolikuje ljudskoj prirodi. Svaka praktična delatnost mora biti vođena razboritošću, a razboritost

<sup>6</sup> *Metafizika*, 982 b.

<sup>7</sup> Uporedi: Aristotel, *Politika*, 1334 b.

(phronesis) je »ispravno razudiivanje... o onome što je za čoveka dobro i prikladno, i to ne u nekom specijalnom pogledu, na primer u pogledu zdravlja ili telesne snage, nego uopšte, u svemu što vodi pravilnom načinu življenja«.<sup>8</sup>

Zadatak praktične filozofije je traganje za takvim principima delanja i organizacije ljudske zajednice u kojima se traži primerenost svega biti čoveka. Metoda praktične filozofije je — po Aristotelu hipotetička. Hipotesis znači nadovezivanje.<sup>9</sup> Praktična mudrost se stiče nadovezivanjem teorijskog mišljenja o praktičnom životu na zdrav razum koji se formira u praksi svakodnevnog života, da bi se jasno odredile praktične vrline (razboritost, pronicljivost, rasudljivost, dovitljivost, uzdržljivost, samosavladljivost i dr.), koje vode umnom životu.

Pored praktičnog, postoji i teorijski um čija je svrha ne dobar život, već istina o biću. Teorijski um je saznanje o onome što jeste i što ne može drugačije biti, a praktični um saznanje onoga što može drugačije biti i što treba da bude. Teorija je upoznavanje bivstvujućeg u njegovoj opštosti, traženje temelja i prvog početka sveta kao i najviše svrhe sveta koja ne zavisi od čoveka. Taj temelj, prvi početak i najvišu svrhu, Aristotel naziva — božanstvom. Teorijsko mišljenje vodi životu koji je u skladu s božanskim.

Praktična mudrost je »sposobnost delanja s pravilnim rasudiivanjem o onome što je za čoveka dobro ili zlo«.<sup>10</sup> ... »Predmet praktične mudrosti su ljudske stvari ono o čemu može da se odlučuje«.<sup>11</sup>

Teorijski um je misaono posmatranje koje se tiče »najuzvišenijih stvari« i razlikuje se od praktične mudrosti po tome što čovek tu samo posmatra stvarnost koju ne može da menja.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 1140 a.

<sup>9</sup> Uporedi: H. P. *Hermeneutička aktuelnost Aristotela*, str. 345—358.

<sup>10</sup> *Nikomahova etika*, 1140 b.

<sup>11</sup> Isto, 1141 b.

<sup>12</sup> Uporedi: *Nikomahova etika*, 1139 a.

Theoria je odvojena od delatnog promišljanja. Praktično saznanje nastaje kao osmišljavanje naše delatnosti u kojoj učestvuje ceo čovek, ne samo razumom već i voljom, žudnjom, potrebama i težnjama. Zadatak praktične filozofije je čovek, cilj njen je da pokaže kako se nerazumni deo ljudske duše može voditi razumom.

Jer, samo ona delatnost koja je vođena težnjom za samosaznanjem čoveka je izvorna ljudska delatnost. Delanje vođeno samo tehničkim pravilima je prosto umeće, koje je karakteristično za neslobodni rad robova.

Delatnost slobodnih ljudi je vođena saznanjem o osnovnom cilju ljudskog života — realizaciji ljudske sreće putem vrline zasnovane na mudrosti.

Praktična filozofija o ljudskoj zajednici (politika) je učenje o dobrom i pravednom životu, usmerena je na realizaciju ljudskih umnih mogućnosti. Ona je suprotna težnji da se odrede samo tehnička pravila vladanja ljudima.

Predmet teorijskog saznanja je nepromenljivo i večnomno biće — bog kao racionalna osnova sveta.

Teorija je delatnost u dokolici. Ta delatnost je vođena posebnim od praktičnih (etičkih) različitim, dianoetičkim (saznavalačkim) vrlinama. Saznavalačke vrline su znanje i um. Znanje se stiče sposobnošću dokazivanja iz opštih principa mišljenja, a um je sposobnost saznanja tih najopštijih principa, koji su pretpostavke svakog znanja i teorijske mudrosti.<sup>13</sup>

»Teorijsko mišljenje je najdragocenije i najbolje«<sup>14</sup>

Ovo razdvajanje teorijskog i praktičnog mišljenja je jedno od bitnih izvorišta metafizike. Jer, na toj osnovi i počiva Platonovo učenje o idejama kao samoposedničkim suštinama koje čovek može samo da posmatra, odražava i podražava. Spoznaja praktične biti teorije pripada klasičnoj nemačkoj filozofiji, Kantu i Hegelu.

<sup>13</sup> *Nikomahova etika*, 1139 b, 1140 b, 1141 a.

<sup>14</sup> *Metafizika*, 1072 b.

Osnovne pretpostavke za razumevanje vrednosti nalazimo u delu Immanuela Kanta. Sa Kantom počinje ono, savremeno, filozofsko mišljenje koje sve postojeće razumeva iz perspektive samorazumevanja čoveka, koje smisao stvarnosti izvodi iz razumevanja samodelatnosti svesti. Kantovo istraživanje uslova mogućnosti saznanja, uslova konstitucije predmetnosti, Kantovo učenje o umu kao sjedinjujućoj celini sazajnih moći i učenje o primatu praktičnog uma, temelji su za savremena filozofska istraživanja saznanja i prakse, i, preko toga, nezaobilazna polazišta za razumevanje vrednosti.

Već je Descartes tvrdio da je u osnovi svakog saznanja realnosti subjekt koji postavlja svoj predmet time što sebe samog postavlja kao misaonu supstanciju. Descartes je odredio subjekt kao supstanciju — kao jedinstvenu realnost koja postoji po sebi i ima mogućnost da putem samorefleksije otkriva samoočevidne i samoizvesne istine. Ljudski svet je u ovoj dekartovskoj metafizici razdeljen na dva nezavisna dela: na svet stvari (res extensa) i svet misli (res cogitans). Kant je prvi započeo kritičko prevladavanje ove metafizike proučavanjem saznanja kao procesa aktivnog, delatnog osmišljavanja stvarnosti, čija je mogućnost data u apriornoj strukturi svesti koja je osnova jedinstva svesti. Čovek kao misleće biće ima sposobnost konstituisanja smisla, taj smisao nije dat bez aktivnog procesa saznanja kao sinteze pojavnog, bez ljudskih mogućnosti sadržanih u apriornoj strukturi svesti. Kartezijanska metafizika je shvatila subjekt kao sistem logičnih pravila i saznanje kao konstituisanje smisla prema tim pravilima. Kant je tvorac kritičke teorije saznanja po kojoj samorefleksija otkriva samo uslove mogućnosti saznanja. To otkrivanje uslova mogućnosti spoznaje, Kant naziva transcendentalnom analizom svesti. »Ja nazivam transcendentalnom svaku spoznaju koja se ne bavi predmetima, nego načinom spoznavanja predmeta ukoliko ona (spoznaja) treba da je moguća apriori.«<sup>15</sup> Svaka kritička teorija saznanja i prakse mora da pro-

<sup>15</sup> I. Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, 1932, str. 32.

istekne iz ovog programa transcendentale filozofije — programa otkrivanja apriornih osnova svesti kao mogućnosti svakog osmišljavanja sveta.

Metafizika počiva na odsustvu ili destrukciji ovakve samorefleksije — ona ne misli izvor i poreklo smisla ljudskog sveta. A kritički misliti o svetu znači, pre svega, misliti o temelju smisla sveta — o neuslovljenom, slobodnom ljudskom subjektivitetu i njegovoj (apriornoj) prirodi kao izvoristu svakog mogućeg saznanja i delanja.

U osnovi »transcendentale apercepcije« — izvornog jedinstva svesti — je sposobnost spontane produktivnosti, koju Kant naziva transcendentalom imaginacijom.

Osmišljavanje sveta je omogućeno sposobnošću svesti da se zamisli jedinstvo raznovrsnih opažaja — jedinstvo koje omogućava sintezu opažaja. Ova sposobnost je sposobnost projekcije mogućeg objekta.

Sposobnost uspostavljanja veza među objektima Kant naziva *razumom*. Uspostavljanje veza nije moguće preko čulnog iskustva, veza je moguća samo kao rezultat delatnosti sintetičke moći razuma. Ništa ne možemo predstaviti kao spojeno u objektu, a da ga nismo sami spojili; veza ne može biti data pomoću objekta. ... »Nju može uspostaviti samo subjekt, budući da je ona jedan actus njegove spontanosti«.<sup>16</sup>

Racionalnost sveta (sistem veza i odnosa u pojavama) je rezultat ljudske delatnosti. To osmišljavanje se vrši kategorijama razuma koje postoje kao izrazi apriorne strukture razuma. Ovom izvornom moći sinteze, razum stvara i obistinjuje objektivni svet.

Descartesov pojam *Ego cogito* mora se razumeti kao ona samosvest u kojoj se otkrivaju mogućnosti osmišljavanja veza i odnosa u objektivnom svetu.

Transcendentalna sintetička moć razuma, moć osmišljavanja sveta, izraz je slobode, slobodnog odnosa čoveka prema svetu, izraz čovekovih mogućnosti.

Tako je za Kanta utvrđivanje činjenica ljudske realnosti (*questio facti*) najtešnje povezano sa pokazivanjem izvora važenja iskaza o činjenicama (*questio iuris*). Do-

<sup>16</sup> Isto, str. 90.

kazivanje izvorišta i temelja važenja (transcendentalna dedukcija kategorija) je istraživanje naših moći saznanja (i delanja).

Čovek sobom nosi mogućnosti humanizacije sveta i svako dokazivanje važenja iskaza o svetu zahteva upućivanje na poslednju instancu tog važenja — samosvest.

...»Mogućnost iskustva jeste ono što svim našim saznanjima a priori daje objektivni realitet«.<sup>17</sup>

Uslov mogućnosti iskustva je samosvesna delatnost (izvorna sintetička moć čistog razuma). Čisto mišljenje je ono što omogućava svako saznanje, a čisto mišljenje je mogućnost opažanja, bez prisustva predmeta, i mogućnost uspostavljanja veza koje ne opažamo u predmetima.

Moć imaginacije je moć proizvođenja smisla ljudskog sveta. Kategorije razuma su delovi, elementi »čiste sinteze« i transcendentalne uobrazilje kojom se stvaraju pojmovi i sudovi o realnosti.

Pravila mišljenja nisu izvedena iz iskustva, već iz delatnosti čistog razuma — iz procesa osmišljavanja sveta. Otkriće aktivnog imaginacijskog karaktera čistog mišljenja je osnova za razumevanje suštine racionalnog mišljenja. Tako se već preko Kantovog tumačenja apriornih uslova saznanja empirijske realnosti kao transcendentalne imaginativne moći sinteze pojava u racionalno strukturirani svet veza i odnosa nalazi osnova za razumevanje svake spoznaje kao — aktivne praktične delatnosti osmišljavanja sveta.

To što Kant sam ne doseže do pune jasnoće ove veze teorijskog mišljenja i praktičnog uma nije bitno, jer se praktični karakter svakog saznanja može razumeti samo iz Kantove analize aktivizma ljudske svesti.

Razum je, po Kantu, spoznaja predmetnog sveta. Razumom se, po Kantu, otkriva samo fenomenalni, empirijski svet, a svet ljudske slobode se nalazi u, od teorijskog razuma nezavisnom, praktičnom umu. Praktični um je izraz spontaniteta i slobode, neuslovljenosti ljudske praktične delatnosti, i on ne izvire iz racionalnih osnova saznanja, već iz moralnih principa koji izražavaju autonomiju čoveka kao praktično-delatnog bića.

<sup>17</sup> Isto, str. 212.

Ali, već transcendentalnom dedukcijom kategorija razuma, Kant pokazuje kako je taj svet autonomije i slobode u osnovi ne samo praktično-moralnog delanja, već i saznanja. Iz toga sledi da se razum može osvetliti samo umom, da je u osnovi razuma praktični um. O tome Heidegger kaže: »Svaka čista sinteza i sinteza uopšte, ukoliko je spontanitet, mora pripasti onoj moći koja je slobodna u pravom smislu tj. mora pripasti delatnom umu«. <sup>18</sup>

Zato i transcendentalna dedukcija kategorija, učenje o aktivnoj sintetičkoj moći razuma i učenje o primatu praktičnog uma izražavaju jedan jedinstveni stav o aktivizmu našeg svesno-praktičnog odnosa prema svetu.

Zato će i istraživanje problema konstitucije smisla i istraživanje autonomije i slobode, kao osnove moralno-odgovorne praktične delatnosti, značajno uticati na prevazilaženje metafizičkih granica teorije saznanja i teorije praktičnog delanja.

Sa Kantom je započet proces prevazilaženja solipsističkog tumačenja svesti i saznanja — tumačenje saznanja kao odnosa svesti pojedinca i realnog sveta. Istraživanje transcendentalnih pretpostavki saznanja i prakse vodi u savremenoj filozofiji do otkrivanja i objašnjavanja uslova koji se nalaze u intersubjektivnoj prirodi svesti i prakse. Sa razumevanjem intersubjektiviteta, teorija saznanja postaje kritička teorija društvenih uslova spoznaje, kritika onih interesa koji sprečavaju racionalne uslove i emancipatorske sadržaje ljudskog bivstvovanja. Svaka teorija saznanja, koja je usmerena na otkrivanje izvornih mogućnosti spoznaje, tako postaje teorija o bivstvenim mogućnostima čoveka.

Iz Kantovih analiza uma sledili su najveći podsticaji za ona istraživanja koja vode razumevanju uslova razvoja samosvesti. Problematika transcendentalne analize svesti i praktično-moralnog delanja razvila se u savremena istraživanja uslova mogućnosti emancipacije čoveka, mogućnosti umnog i slobodnog bivstvovanja.

Kantova analiza biti moralne svesti ima poseban značaj za razumevanje vrednosti.

<sup>18</sup> M. Hajdeger, *Kant i problem metafizike*, biblioteka »Ideje«, Beograd, 1979, str. 110.

Moralno, po Kantu, je ono delanje koje je opštevažće i nužno. To delanje ne proistiće iz empirijskih sadržaja (društvene) svesti, iz sklonosti, želja, interesa i potreba, već iz slobodnih voljnih odluka kojima je svrha sam čovek. Osnova moralnosti je svest o dužnosti, a tu svest ima samo ona volja koja je određena iz umnih načela. To su apriorna načela delanja, jer ona ne postavljaju nikakvu konkretnu svrhu, već određuju uslove u kojima čovek može biti svrha sebi samom.

Saznanje ovih apriornih principa moralnog činjenja je oblik samosvesti — oblik saznanja odnosa u kojima čovek može da se realizuje. To su oni odnosi u kojima principi ljudske volje važe kao opšta pravila koja su slobodno izabrana. Tek takva opšta pravila omogućavaju delanje koje za cilj ima realizaciju slobode, to su pravila koja »važe za volju svakog umnog bića«.<sup>19</sup>

Bit morala — realizacija slobode je nezavisna od empirijskih uslova i oblika ljudskog delanja.

Moralnost zavisi od sposobnosti volje da odredi uslove delovanja prema moralnom zakonu, a to su oni uslovi koji omogućavaju da »sloboda svakog pojedinca može postojati zajedno sa slobodom svih drugih ljudi«.<sup>20</sup> Takav zakonodavac je čisti praktični um. Praktični um nije zasnovan na prohtevima, žudnji, želji, već na umnoj volji. Samo na umnom htenju, mogući su humani odnosi među ljudima. »Volja nije dobra po onome što postiže ili izvršava, ne po svojoj sposobnosti za potignuće bilo kakvog postavljenog cilja, već samo po htenju, tj. po sebi.«<sup>21</sup>

Bit moralnosti ne proistiće iz posledica ljudskih radnji, već iz karaktera i načina delatnosti. Bit morala je u autonomiji subjekta praktične delatnosti. Da bi se mogla realizovati ljudska sloboda, neophodno je stvoriti uslove da autonomno odlučivanje bude osnova načina delovanja. Postojeći empirijski ciljevi ljudske delatnosti se moraju procenjivati time koliko su oni izraz auto-

<sup>19</sup> I. Kant, *Kritika praktičnog uma*, »Naprijed«, Zagreb, 1974, str. 49.

<sup>20</sup> I. Kant, *Kritika čistog uma*, isto izdanje, str. 196.

<sup>21</sup> I. Kant, *Osnovi metafizike čudoređa*, »Kultura«, Zagreb, 1953, str. 156



nomije čoveka i da li oni mogu da imaju opšte važenje. Jer, tek preko slobode odlučivanja i opšteg važenja principa delovanja, čovek može da sebe postavi kao svrhu. »Prosvećenost je, piše Kant, izlazak čovekov iz stanja samoskrivljene nezrelosti. Nezrelost je nemoć da se svoj razum upotrebljava bez vodstva nekog drugog. Ta je nezrelost samoskrivljena onda kad njezin uzrok ne leži u nedostatku razuma, nego u pomanjkanju odlučnosti i hrabrosti da se njime služi bez tuđeg rukovođenja. Sapere aude. Imaj hrabrosti da se služiš vlastitim razumom — to je dakle logika prosvećenosti.«<sup>22</sup>

Kritika saznanja je za Kanta akt provere vrednosti saznanja vođen samorefleksijom. Samorefleksija je moć uma, a um svest čoveka o sebi samom, o uslovima mogućnosti spoznaje stvarnosti i mogućnosti slobodnog, moralnog delovanja. Bit svega bivstvujućeg se može otkriti samo razumevanjem temeljnih ljudskih mogućnosti koje ne pripadaju iskustvu, ni empirijskom znanju, ni empirijskim ciljevima praktičnog delanja, već izvornim mogućnostima ljudskog subjektiviteta koji se mogu osvetliti samorefleksijom — samorazumevanjem čoveka. Ovi osnovni zaključci Kantovih *Kritika čistog i praktičnog uma* imaju fundamentalan značaj za razumevanje vrednosti. Ako vrednost tumačimo samo kao socio-kulturnu činjenicu, ako samo objašnjavamo društveno-istorijske uslove njihovog nastanka, važenja i promena, ako eliminišemo samorefleksiju — istraživanje njihovog ishodišta u čoveku, ostajemo na opisivanju i objašnjavanju vrednosti bez uvida u pravi izvor i prave osnove važenja i time eliminišemo misaona i teorijska sredstva za kritičko poimanje postojećeg sveta. Jer, cilj saznavanja stvarnosti nije nikada samo u tome da se objasni jedna empirijska pojava u okvirima njenih empirijskih veza i odnosa, već da se ona razume posredstvom spoznaje načina na koji su te veze uspostavljene — posredstvom razumevanja ljudske prakse, čovekovog odnosa prema svetu. A razumevanje ljudske prakse moguće je tek rasvetljavanjem odnosa čoveka prema sebi samom. Tek kad se empirijska realnost (priroda, društvo, kultura) rasvetli kao oblik realizacije čoveka,

<sup>22</sup> I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd, 1974, »Ideje«, str. 43.

moguće je shvatiti ontološku bit pojava. Svi deskriptivni pojmovi koji opisuju bivstvjuće, empirijske veze i odnose, moraju biti osvetljeni pojmovima samorefleksije. I to što se saznanje ograničava na empirijske, deskriptivne pojmove, ima svoje poreklo u onome što se sa izvornim ljudskim mogućnostima dešava, ima poreklo u određenim bivstvenim uslovima koji utiču na gubitak samorazumevajućeg saznanja.

Smisao svake pojave je ljudsko delo i zato razumevanje smisla bivstvjućih fenomena moguće je samo preko razumevanja načina na koji se taj smisao tvori. Istina o realnosti nije u empirijskim znanjima koja nisu osvetljena samorefleksijom, samorazumevanjem čoveka. Smisao sveta se stvara u povesnoj praksi u kojoj se na određeni način ispoljavaju ljudske mogućnosti i zato se tek razumevanjem uslova mogućnosti te prakse stvara mogućnost razumevanja biti pojavnog sveta.

Empirijsko znanje, ograničeno na sebe samo, ostaje u okvirima pojavnog, bez mogućnosti da otkrije temelje tog pojavnog sveta i bez mogućnosti da utemelji objašnjavanje tog sveta. Temelji i pojave empirijskog znanja su u čoveku. Temelji pojava su u ljudskoj praksi, a empirijskog znanja u razumevajućem saznanju. Samorefleksija je ono mišljenje koje čini razumljivim te transcendentalne pretpostavke saznanja i delanja.

Saznanje i delanje bez ovog osvetljenja samorefleksijom o njihovim uslovima i mogućnostima je nekritičko. Saznanje je nekritičko kad se ne pita za izvorište smisla fenomena, delanje je nekritičko kad se ne pita za uslove mogućnosti slobodnog ljudskog čina.

U svojim *Kritikama* Kant se pita za sam odnos čoveka i sveta, za subjekta tog odnosa, ne uzima predmetnost, fenomenalnost sveta kao naprosto danu, niti uzima postojeće ciljeve ljudske prakse kao onu datost iz koje se može razumeti sama bit moralnog, humanog delanja i bivstvovanja.

Kant je pokazao u čemu se sastoji zadatak utemeljenja i spoznaje i humanizma. On se sastoji u spoznaji nužnih uslova samorazumevanja čoveka. To utemeljenje je osnova kritike postojećeg sveta — ono vodi ka istraživanju mogućnosti realizacije istinitog saznanja i delanja. Transcendentalna dedukcija čistog razuma i či-

stog praktičnog uma je i uslov razumevanja sveta i čoveka i projekt njihove humanizacije. Transcendentalna filozofija kao kritika saznanja i delanja je teorija o mogućnostima realizacije transcendentalnih mogućnosti čoveka. To su mogućnosti samosvesti i samorealizacije.

\* \* \*

Kantova kritika usmerena na istraživanje uslova mogućnosti saznanja može biti razvijana samo preko (kritičke) recepcije Hegelove teorije o povesnom mišljenju. Epohalni uticaj na savremeno razumevanje sveta i čoveka ima Hegelova filozofija, ona je neponovljivi napor da se svet i svest shvate kao proizvod povesnog razvoja misleće-delatnog čoveka. Bit sveta, po Hegelu, nije iza ili s one strane pojava, ona je data preko pojavnog, ali ta bit je povest nastojanja i razvoja, povest stvaranja ljudskog sveta.

Kantov pojam kritike proističe iz samorefleksije o uslovima važenja, uslovima istinitosti saznanja i legitimnosti delanja. Hegelovo shvatanje kritike proističe iz spoznaje načina na koji se čovek svojom povesnom praksom opredmetio u objektivnom svetu. Hegelov pojam kritike nosi u sebi zahtev za prevazilaženjem onih granica postojećeg sveta koje su prepreka za razvoj čoveka. Samosvest je po Hegelu moguća samo kao povesni proces realizacije ljudskih mogućnosti i kao razumevanje tog procesa. Kritika je za Hegela proces prevazilaženja granica postojeće realnosti. Samosvest je, po Kantu, samoizvesnost subjekta koja prati sve predstave i sve iskaze o realnosti, a samosvest se, po Hegelu, stvara u procesu praktičnog odnošenja svesti prema predmetu i preko tog opredmećivanja odnošenja prema sebi samoj.

Hegel razvija one mogućnosti samorefleksije koje su u Kantovoj kritičkoj filozofiji date, a ostale nerazvijene.

Filozofijom povesnog mišljenja Hegel prevazilazi Kantovo shvatanje moralnosti time što pokazuje da je sloboda moguća, ne kao oblik autonomnog odlučivanja, već kao oblik društvenog bivstvovanja, da je sloboda realizacija autonomije u slobodnoj ljudskoj zajednici.

Razvoj samosvesti je moguć samo putem povesne realizacije generičkog potencijala čoveka. Filozofija je svest o tom razvoju i ta svest sprečava redukciju povesnog na istorijski relativizam — na tumačenje proteklih zbivanja bez razumevanja procesa samorazvoja čoveka. Razumevanje povesnog nije moguće na osnovu generalizacija empirijskog istorijskog dešavanja, misaonih ekstrapolacija zajedničkih osobina konkretnih istorijskih događaja. Povesno mišljenje je razumevanje onih procesa u kojima se dešava konstituisanje generičkih sadržaja i oblika ljudske realnosti.

Povesni razvoj je proces posredovanja subjekta i objekta, proces opredmećivanja subjekta u objektu, proces proizvođenja sveta i samoproizvođenja čoveka kao rodnog bića. Taj proces opredmećivanja je ljudski rad, on je osnova razvoja svesti i samosvesti. Subjekt se putem rada opredmećuje i supstancijalizuje u povesnim oblicima ljudske realnosti. Rad je medijum konstitucije roda, rad je opredmećivanje čoveka u ljudsku prirodu, ljudsku zajednicu i oblike društvene svesti (moral, pravo, običajnost, religiju). Spekulativno mišljenje (filozofija) je spoznaja istorije kao procesa tog opredmećivanja.

Rad je u osnovi procesa pretvaranje svesti u samo-svest i ljudskih zajednica u čovečanstvo (rod). Rad je proizvođenje civilizacijskog i kulturnog napretka i osnova samoosveščivanja roda. Rad je osnova uspostavljanja racionalnosti stvarnosti, racionalnog odnosa čoveka i sveta.

Povesno objektiviranje generičkih potencijala javlja se u formi prelaženja subjektivnog duha u objektivni i apsolutni duh. Objektivni duh je proces proizvođenja racionalno ustrojene ljudske zajednice. Racionalnost života u zajednici je moguća samo kad moral zasnovan na opštim i nužnim principima subjektivne volje biva opredmećen kao umni poredak, kao objektivni moralitet, običajnost (Sittlichkeit). Taj umni poredak ljudske realnosti izražen je u državi građanskog društva. Sve institucije građanskog društva konstituisanog kao država — pravo, religija i dr. — oblici su objektivnog duha — umnog poretka sveta.



Hegel je svoju filozofiju povesti, kao teoriju procesa opredmećenja subjekta u objektu, zasnovao na shvatanju proizvodnje u klasičnoj građanskoj političkoj ekonomiji (Ricardo, Smith i dr.) koja izjednačava proizvodnju i rad.

Zato se kod Hegela otuđenje javlja kao svako opredmećivanje, kao suština svake proizvodnje. Subjektivitet se kod Hegela otuđuje time što se opredmećuje. Ovakvo shvatanje otuđenja zasnovano je na izjednačavanju rada i proizvodnje uopšte, na tome »što se rad ne razmatra kao odnos radnika i proizvodnje«.<sup>23</sup>

»U načinu životne delatnosti leži celokupni karakter vrste, njen rodni karakter«.<sup>24</sup> Rad kao životna delatnost nije samo proizvodnja predmetnog sveta već i društvenih odnosa. A ti odnosi u pravnoj državi građanskog društva nisu odnosi slobode čoveka. Građanske političke, pravne, religiozne i dr. slobode nisu izraz oslobođanja čoveka kao čoveka, nisu izraz opštečovečanske emancipacije. I građanska nacionalna ekonomija i Hegelova filozofija polaze od vlasništva kao pretpostavke slobode. Bitni elementi tzv. »Apstraktnog prava« kojim su određeni osnovni strukturni momenti svakog zajedništva su, po Hegelu, posed, vlasništvo i ugovor među posednicima. Posed je uslov nastanka pravne osobe. Po Hegelu, kaže Marx, ... »svaki čovek mora biti zemljovlasnik da bi se ostvario kao ličnost«.<sup>25</sup>

Klasična građanska nacionalna ekonomija, kaže Marx, objašnjava kako se proizvodi pod datim okolnostima, a »ne objašnjava kako se proizvode sami ovi odnosi, tj. istorijsko kretanje koje ih rađa«.<sup>26</sup>

Identičnost Hegelove filozofije i građanske političke ekonomije izražena je u Hegelovom shvatanju građanskog društva kao najvišeg mogućeg oblika racionalnosti društvenih odnosa. Pojam samosvesti je kod Hegela vezan za teorijsko mišljenje koje prevladava protiv-

<sup>23</sup> Uporedi: *Rani radovi*, nav. izdanje, str. 248.

<sup>24</sup> K. Marx, navedeno delo, str. 251.

<sup>25</sup> *Kapital*, »Kultura«, Beograd, 1964, III, str. 569.

<sup>26</sup> K. Marx, navedeno delo, str. 246.

rečja stvarnosti time što saznaje kako ljudska suština: — duh »prepoznaje predmet kao sebe samog«. <sup>27</sup>

Ljudska duhovna suština se kod Hegela javlja kao totalitet bivstvjuće stvarnosti. Razvitak kao prevazi- laženje granica se u predmetnom svetu završava sa objektivnim duhom građanskog društva izraženim u formi pravnog poretka, a razvoj samosvesti je moguć samo preko ukidanja tuđosti predmeta u odnosu na svest. Zato »samo je u mišljenju, kaže Hegel, sva tuđost providna, iščezla, duh je u njemu slobodan na apsolutan način.« <sup>28</sup> Ukidanje tuđosti se, po Hegelu, dešava kad je stvarnost primerena pojmu. Ali, kad je pojam samo primeren postojećoj stvarnosti, samo njen odraz, razumevanje stvarnosti se zatvara, jer se ne vide nove mogućnosti razvoja. Samosvest nije samo znanje o postojećem već je uvek i akt projektovanja budućnosti.

Hegelov napor da filozofiju izgradi kao nauku (Wissenschaft), koja pruža znanje o povosnom razvoju i postojećoj realnosti, imalo je za posledicu nerazumevanje bitnih ograničenosti postojećeg. Jer, ako se razumevanje ljudskog duha (subjektivnosti) svodi na znanje o načinima na koja je taj duh objektiviran gube se prave dimenzije samorazumevanja čoveka koje je uvek i transcendiranje postojećeg, projektovanje novih mogućnosti.

Marxova kritika Hegelove filozofije usmerena je pre svega na to da se pokažu realni osnovi otuđenja u klasnoj osnovi rada, da se pokaže kako se otuđenje ispoljava u odnosu radnika prema uslovima i rezultatima njegove delatnosti. Razumevanje bitnih granica Hegelove filozofije kod Marxa je najtešnje povezano sa uviđanjem osnovnih granica građanskog društva koje u sebi nosi mogućnost novog načina proizvodnje, proizvodnje s one strane sveta rada zasnovanog na upotrebi ljudske radne snage. Ukidanje rada znači i ukidanje onih društvenih odnosa koji se radom proizvode i koji su rezultat klasne vladavine nad proizvođačem. Marxova kritika Hegelove filozofije usmerena je na poka-

<sup>27</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, »Kultura«, Beograd, 1970, str. 454.

<sup>28</sup> Hegel, *Istorija filozofije*, »Kultura«, Beograd, 1970, I, str. 27.

zivanje onih sadržaja slobode i uma koji proističu iz novog načina proizvodnje života, slobode koja u sebi nosi i jednakost i ljudsku solidarnost, slobode kao načina života svake ljudske jedinice u zajednici u kojoj je »čovjek najviše biće za čoveka.«<sup>29</sup>

Međutim, postoji jedan aspekt Marxove kritike Hegelove filozofije koji je usmeren na odbacivanje i ukidanje samog spekulativnog mišljenja, spekulativne refleksije kao metode saznanja i tumačenja stvarnosti. Ovom kritikom Marx ne pogađa samo metafizičke ograničenosti Hegelove metode, ograničenosti koje se ispoljavaju u Hegelovom izjednačavanju biti i pojave, već se ona odnosi i na svako spekulativno mišljenje kao takvo.

Marxova kritika Hegelove spekulativne metode usmerena je protiv teorije o identitetu bića i mišljenja kojom se ukida razlika između logičkog i povesnog, protiv pozitivizma u Hegelovoj filozofiji koji se sastoji u tome da se postojeće diže na rang ideje, umne stvarnosti. Marxova destrukcija pozitivistički shvaćenog totaliteta u Hegelovoj filozofiji je teorijska uporišna tačka Marxove kritike građanskog društva.

Ali, Marx često sa stanovišta pozitivizma XIX veka kritikuje svako stanovište samosvesti. Marx kritikuje ono shvatanje samosvesti po kojem »samosvest je jednakost čoveka sa samim sobom u čistom mišljenju«,<sup>30</sup> zato što tako shvaćena samosvest »odvaja predmetnu suštinu čoveka kao nešto što je čoveku spoljašnje, materijalno. Ona (samosvest — M. Ž.) ne uzima kao sadržaj čoveka njegovu pravu zbilju.«<sup>31</sup>

Takvo shvatanje samosvesti, koje izjednačuje kretanje refleksije unutar misli sa procesom emancipacije od otuđene zbilje, vodi ideološkim mistifikacijama, jer počiva na izolaciji pojedinačne svesti iz totaliteta ljudske realnosti. Takva filozofija samosvesti »stvarne, objektivne, izvan mene postojeće lance... pretvara u čisto idealne, čisto subjektivne, samo u meni postojeće lan-

<sup>29</sup> *Rani radovi*, str. 99.

<sup>30</sup> *Sveta porodica*, MED, V. str. 34.

<sup>31</sup> K. Marx, *Kritika Hegelove filozofije prava*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1960, str. 122.

ce«, i ... »otuda sve spoljašnje, čulne borbe pretvara u čisto misaone borbe«.<sup>32</sup>

Marx zahteva filozofsku refleksiju o strukturi same stvarnosti, da spekulacija ne bi bila teorija iluzornog izmirenja čoveka i stvarnosti.

Sam Marx stoji na stanovištu samosvesti kao stanovištu kritike. Samosvest je praktično osvešćenje onog emancipatorskog potencijala koji se razvija unutar građanskog društva, a samosvesni subjektivitet je za Marxa osnova praktične negacije granica tog društva.

Ali, Marx često kritikuje Hegelovo stanovište samosvesti suprotstavljajući mu teoriju o objektivnoj logici istorijskog kretanja i teoriju o objektivnoj dijalektici ekonomskih kapital-odnosa, kao jedino legitimno naučno stanovište suprotno spekulaciji.

Marx, na primer, kaže da njegova »analitička metoda ne polazi od čoveka nego od ekonomski datog perioda društva«.<sup>33</sup>

Marx kaže da su »religija, porodica, država, pravo, moral, nauka, umetnosti samo... posebni načini (materijalne) proizvodnje i da padaju pod njen opšti zakon«.<sup>34</sup> Za Marxa je razumevanje proizvodnje *materijalnog* života uslov za razumevanje i postojećih oblika realnosti i budućnosti. Marx često »način proizvodnje« proglašava ključem za rekonstrukciju ljudske istorije, a u takvom ključu sadržana je teza o dominaciji proizvodnih snaga nad proizvodnim odnosima. »Sredstva za rad ne samo da su merilo za stupnjeve razvitka čovekove radne snage, već nam otkrivaju i društvene odnose u kojima se rad obavlja«.<sup>35</sup>

Kad razmatra istoriju samo kao proces razvoja immanentne logike odnosa proizvodnih snaga i produkcionih odnosa, Marx zanemaruje antropološko stanovište razumevanja istorije kao procesa razvoja rodni mogućnosti čoveka, zanemaruje one odnose posredovanja subjekta i objekta iz kojih tek niče sve bogatstvo ljudske stvarnosti, i redukcionistički izvodi celokupni sadržaj

<sup>32</sup> MED, V, str. 73.

<sup>33</sup> MED, VII, str. 127.

<sup>34</sup> *Rani radovi*, str. 276.

<sup>35</sup> *Kapital*, navedeno izdanje, 1—2, str. 189.



stvarnosti iz stepena razvoja proizvodnih snaga. Ovaj redukcionizam je vidan i kad spekulaciji suprotstavlja analizu imanentne logike kapitala kao samoprodukujućeg totaliteta.

Pošto je roba ćelija građanskog društva, iz strukture robnih odnosa mogu se, po Marxu, otkriti svi oblici i sadržaji toga društva. Sa ovog stanovišta Marx tvrdi da »celokupno revolucionarno kretanje nalazi kako svoju empirijsku tako i teorijsku bazu u kretanju privatnog vlasništva«. Jer je celokupno ropstvo involvirano u odnosu radnika prema proizvodnji.<sup>36</sup>

Spekulativna refleksija u osnovi svojoj znači stanovište koje ljudsku realnost ne izvodi iz imanentne logike objektivnih odnosa i kretanja, već iz procesa oposredovanosti tih odnosa ljudskom svešću. Istorijska granica određene stvarnosti se ne može videti u objektivnoj logici unutaršnjeg kretanja po sebi svrhovite realnosti, već u procesu nastojanja samosvesnog subjektiviteta koji tek preko saznanja svog položaja u svetu i svojih mogućnosti može da razume protivrečja te realnosti.

Sam pojam *speculatio* vezan je u klasičnoj nemačkoj filozofiji za »čisto mišljenje«, za um, za razliku između uma i razumskih znanja o svetu. Spekulacija je samorefleksija svesti o sebi samoj, vlastitim osnovama i izvorima.

Stanovište samosvesti je stanovište spekulativnog mišljenja. Kritika metode spekulativnog mišljenja u Hegelovoj filozofiji mora da bude kritika metafizičkog shvatanja subjektiviteta, a ne odbacivanje samorefleksije kao osnove razumevanja ljudske realnosti.

Metafizički se subjektivitet shvata kad se svodi na postojeće empirijske sadržaje svesti, na forme njenih objektivacija, kad se ne ispituje kao u odnosu na postojeću empiriju uvek transcendentalna, kao svest koja omogućava svako saznanje. Kad se ljudska praksa ne tumači kao praksa subjekta koji se ne može nikada svesti na postojeće oblike svoje opredmećenosti — objašnjava se redukcionistički. Kritika metafizički shvaćenog subjektiviteta ne može da bude kritika samog sta-

<sup>36</sup> *Rani radovi*, str. 276, 256.

novišta samorefleksije (spekulativnog mišljenja) kao osnove za razumevanje totaliteta ljudske realnosti.

Razumevanje ljudskog subjektiviteta kao izvorišta i osnove smisla ljudske realnosti je ono stanovište koje onemogućava da se svaki konkretni životni proces, stvaranje društvenih odnosa, institucija i vrednosti shvati kao granica, shvati kritički. Pojmovi kojima objašnjavamo stvarnost nisu »rezime najopštijih rezultata koji se mogu apstrahovati iz posmatranja istorijskog razvitka ljudi«. <sup>37</sup> Sâmo »posmatranje« je veoma složen proces iza kojeg stoje određene apriorne strukture svesti koje treba razumeti da bi rezultati tog posmatranja mogli da važe kao istiniti. Tumačenje konkretnih istorijskih procesa bez uvida u ove fundamentalne osnove našeg svesnog bivstvovanja vodi ili u metafizičku teoriju o imanentnoj logici istorije ili u svođenje spoznaje istorije na pseudokonkretnost, na uske segmente događaja koji se objašnjavaju »logikom konkretnih situacija«, kao što se to čini u savremenim »anti-istoricističkim« teorijama (kod Karla Poppera, na primer).

Hegel prevladava takvo tumačenje stvarnosti, kritikujući stanovište u sebi zatvorene subjektivnosti i stanovište samoposebične, bezsubjektne objektivnosti. Njegova filozofija je teorija koja stvarnost tumači kao povesni proces odnosa subjekta i objekta u kojem je saznanje stvarnosti moguće samo preko samosaznanja čoveka. Povest je proces stvaranja ljudskog sveta. Istorija je fakticitet koji nastaje iz tog procesa. Istorija se može razumeti samo preko razumevanja povesnog procesa stvaranja tog fakticiteta.

Povesno mišljenje je osnova razumevanja sveta vrednosti. Vrednosti su rezultat povesne prakse i bez razumevanja biti tog praktičnog odnosa čoveka prema svetu vrednosti se ne mogu razumeti.

Do pravog razumevanja vrednosti se dolazi samo preko istinitog samorazumevanja onoga ko ih stvara — čoveka. Spoznaja konkretnih društveno-istorijskih uslova nastanka vrednosti, moguća je samo preko razumevanja totaliteta ispoljavanja ljudske prakse, prakse

<sup>37</sup> MED, VI, c 84.

kao povesnog procesa. Konkretno istorijske socio-kulturne specifičnosti se ne mogu razumeti u okvirima »situacionih logika«, već samo u okvirima onih totaliteta u okviru kojih oni i mogu da se jave kao posebni svetovi vrednosti.

\* \* \*

Reč vrednost dolazi od latinske reči *valeo*, što znači krepak, jak, zdrav, valjan. Vrednost je termin kojim se u svakodnevnom govoru označava ono što je dobro, istinito, lepo, pravedno, napredno, itd. Vrednost je opšte ime za sadržaje morala, umetnosti, prava, običaja, politike, i drugih formi društvene svesti.

Osnovne teorijske kontroverze u određivanju pojma vrednosti kretale su se oko problema — da li su vrednosti izvodljive iz socijalnih i psiholoških karakteristika ljudskog bivstvovanja — iz potreba, interesa, namera, želja, osećanja, društvene korisnosti i drugih empirijskih sadržaja ljudske realnosti, ili su one izraz jedne, od ovih sadržaja, nezavisne, autonomne realnosti.

Velik je broj teorija koje vrednosti objašnjavaju ovim empirijskim psihološkim i socijalnim karakteristikama. Tako, npr., vrednost se definiše kao »ono što je poželjno, ono što treba želeti, ono što utiče na selektivno ponašanje. Vrednosti regulišu impulse zadovoljenja u saglasnosti sa celom oblašću hijerarhijskih i trajnih sadržaja ličnosti, zahteve ličnosti i sociokulturnih sistema za redom, potrebu za poštovanjem interesa drugih i grupe kao celine u društvenom životu«. <sup>38</sup>

Vrednosti prema ovim odredbama izražavaju stavove, potrebe, interese, osećanja, davanje prednosti (preferencije), motive, dispozicije. Po jednim one proizlaze iz sadržaja pojedinačne svesti, po drugima iz celine motivacionih sistema koji se formiraju u društvu; društvo vrednostima daje snagu koja je relativno nezavisna od

<sup>38</sup> Clyde Kluckhohn, *Value and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification*, u knjizi Parson T., Shils E. ed., *Toward General Theory of Action*, Cambridge, »Harvard Univ. Press«, 1951, p. 399.

pojedinačnog motiva, ono usmerava pojedinačne motive tako da ih čini funkcijom celovitog motivacionog sistema.

Međutim, već Kant insistira na neizvodljivosti vrednosti iz ovih empirijskih, psiholoških i socijalnih činjenica, insistira na tome da je vrednosni svet stvarnost sui generis, da izvire iz uslova koji postoje pre i nezavisno od bilo kojeg konkretnog procesa procenivanja.

Razrešenje ove teorijske kontroverze je bitno za razumevanje prirode vrednosti. Ove kontroverze su nametnute postojanjem dve bitno različite vrste vrednosti — jedne deluju kao društveno važeći regulativi poželjnog ponašanja. To su, tzv. pozitivne društvene vrednosti koje se odnose na interese, obaveze, dužnosti, preferencije i druge modalitete društvenog ponašanja, to su merila koja određuju opšte orijentacije ponašanja u društvenoj praksi. Ove vrednosti izražavaju individualno i društveno korisne forme izbora, ono biranje koje je usmereno na praktične efekte, na usaglašavanje pojedinačnog ponašanja sa društvenom celinom. Ove vrednosti izvire iz psihološko-socijalnih karakteristika naše prakse i uslovljavaju tu praksu.

Ali, postoje i one vrednosti preko kojih se izražava jedna drugačija realnost, realnost ljudske autonomije i slobode. Ove vrednosti su izraz samoodređenja ljudske aktivnosti i usmerene su na otkrivanje mogućnosti realizacije ljudske slobode. Ove druge vrednosti su vrednosti koje izražavaju sadržaje samodeterminacije čoveka.

U ovu vrstu spadaju vrednosti kojima se formira autonomna svest i one vrednosti koje izvire iz usaglašavanja autonomnih projekata. I autonomne i heteronomne vrednosti imaju kao zajedničko to da su regulatori izbora različitih mogućnosti, da su merila izbora ciljeva. Opšta odredba svih vrednosti može da sadrži samo one karakteristike koje se tiču izbora ciljeva i alternativa.

Vrednost je merilo koje stvara određene orijentacije u ljudskom ponašanju i delanju. Vrednost nije ni objektivno svojstvo stvari, ni svojstvo subjekta, već svojstvo odnosa. Vrednost je merilo koje ukazuje na to šta treba

izabrati, a šta izbegavati. Vrednost je ono prema čemu se orijentiše naš izbor.

Kako postoje dve vrste izbora, izbora nametnutih heteronomno i autonomnih izbora, postoje i dve osnovne vrste vrednosti — one preko kojih se izražava što je poželjno za dato društvo i one koje izražavaju projekte oslobađanja pojedinca od zavisnosti od spoljašnjih određenja, izražavaju svet autonomije. U prvom slučaju vrednosti izražavaju društvenim interesima uslovljene izbore i orijentacije ponašanja, u drugom slučaju izražavaju još ne postojeću realnost samodeterminacije i slobode. Tako se vrednosti javljaju kao društvene norme i kao autonomni projekti.

Vrednosti — društvene norme su pravila kojima se reguliše odnos prema društvenoj proizvodnji, prirodi, drugom čoveku, institucijama društva i sebi samom, tako da se postigne društveno poželjna opšta orijentacija u ponašanju. Ove vrednosti usmeravaju, koordiniraju, funkcionalno usaglašavaju pojedinačno ponašanje sa interesima celine društva, one su pravila, propisi, imperativi, zapovesti i zabrane koje društvo nameće pojedincu. One su izvodljive iz socijalno-psiholoških osobina date ljudske realnosti, one su izraz te realnosti.

Autonomne vrednosti su usmerene na transcendiranje postojećeg, na formiranje kritičke svesti, na destrukciju postojećeg u ime realnosti koja će biti izraz samoodređenja čoveka, u kojem će čovek autonomno određivati sadržaje i oblike svog društvenog ponašanja.

Ljudska praksa se odvija kao proces sukoba heteronomnih i autonomnih vrednosti. Zato što izražavaju izbore, opredeljenja čovekov~~a~~ za određene mogućnosti i alternative, vrednosti mogu biti pozitivne i negativne, instrumentalne i one kojima se ističu najopštiji ciljevi ljudske prakse (vrednosti za sebe), posebne i opšte, itd.

Vrednosti postoje u okvirima određenih celina, kao posebne forme društvene svesti — moral, običaj, pravo, religija, politika, itd. Sve ove posebne sfere vrednosti deluju u okviru određene celine — ideologije i kulture, celine koja ima za svako doba određene konkretne karakteristike, celine koja izražava opšti duh jednog doba.

U okviru ovih celina odvija se proces uzajamnog uslovljavanja i sukoba među različitim sferama vred-

nosti — moralom, politikom, naukom, itd. Preko ovih sukoba izražava se osnovno, bitno protivrečje ljudske prakse — da čovek izgrađuje i stvara jedan svet u kojem postaje zavisan od proizvoda svoga rada, drugog čoveka, društvenih ustanova koje ne može da stavi pod svoju kontrolu i koje vladaju njime kao slepe sile.

Preko sukoba vrednosti izražava se napor čovekov da taj svet stavi pod svoju kontrolu i proizvodnju svih vrednosti usmeri ka oslobađanju čoveka od potčinjenosti proizvodima svoga rada i uslovima društvenog života.

Društvena svest se sastoji od ideoloških vrednosti, onih kojima se ta zavisnost čovekova izražava, opravdava i potvrđuje i emancipatorskih, onih kojima se nastoji da praktično kritički ta zavisnost prevlada.

U svetu vrednosti, u okviru određenih ideologija i kultura postoje tzv. dominantne vrednosti — one vrednosti kojima se formiraju i određuju opšte vrednosne orijentacije (političke, religiozne, tehnološke, i dr.).

Najopštije vrednosne orijentacije su, pre svega, autonomna i heteronomna orijentacija. U prvoj postoji opšta usmerenost ka oslobađanju čoveka i sadržajima tog oslobađanja — samoodređenju čoveka; u drugoj postoji usmerenost na održavanje zavisnosti čoveka od spoljnog sveta.

U autonomnoj orijentaciji načinom vrednovanja se izražava kritički odnos prema postojećem, razvija svest o mogućnostima prevazilaženja postojećeg, razvija težnja za prevrednovanjem postojećih vrednosti.

U heteronomnom načinu vrednovanja preovlađuje jedna ustaljena hijerarhija vrednosti, utvrđena nezavisno od pojedinca, hijerarhija koju pojedinac treba i mora da prihvati. Ovakvo vrednovanje postaje obaveza prihvatanja važećih vladajućih pozitivnih vrednosti.

Preko autonomnih vrednosti, čovek stiče samosvest, svest o vlastitim mogućnostima i tek preko tih vrednosti čovek postaje mera sveta u kojem živi.

Razvitak autonomije, razvoj samosvesti je osnovni uslov kritičkog prevladavanja heteronomnih vrednosti koje su izraz potčinjenosti čovekove svetu u kojem živi.

Razvoj autonomije znači proces nastanka nove racionalnosti u svetu vrednosti — racionalnosti koja je izraz

slobode, a ne vlasti otuđenih sila koje deluju vlastitom snagom koju čovek ne može da kontroliše. Svi sistemi vrednosti nose u sebi potencijale za razvoj autonomije i slobode istovremeno izražavajući vlast otuđenih sila društva nad čovekom.

Odnos autonomije i heteronomije u svetu vrednosti nije odnos koegzistencije dve nezavisne realnosti. U svetu heteronomije se javljaju mogućnosti za autonomiju.

Autonomija je moguća samo preko praktično-kritičkog prevazilaženja heteronomnog sveta vrednosti.

Autonomija nije carstvo za sebe koje može da opstane u okvirima heteronomne realnosti, već oblik života i delanja koji čovek može izboriti prevladavanjem onih objektivnih društvenih sila dominacije koje su osnova i izvor autoritarnih vrednosti.

Odvijanje ovog sukoba autonomije i heteronomije se može razumeti samo preko razumevanja totaliteta povesnog procesa u kojem se odvija borba čoveka da ostvari sebe kao slobodno biće.

Sukob autonomije i heteronomije u svetu vrednosti se odvija samo zato što je sloboda bitna odredba čoveka kao »bića svoje vrste«, što je čovek »osuđen da bude slobodan« (Sartre), što je sloboda izvorište svakog procesa osmišljavanja i humanizacije sveta, ali to je sloboda in nuce; to je klica slobode koja se može razviti samo u borbi čovekovoju da ovlada uslovima svoga bivstvovanja. Ova sloboda je mogućnost koja se može realizovati prevladavanjem postojećeg sveta u kojem je čovek od spoljnih sila zavisno biće.

Samorefleksija, samosvest je spoznaja slobode u oba ova smisla — slobode kao izvorne mogućnosti i mogućnosti realizacije njene biti. Kant je svojom transcendentnom analizom svesti objašnjavao ovu izvornu slobodu, Hegel je svojom filozofijom povesti kao procesa samorealizacije i samoosvešćenja objašnjavao proces realizacije ove izvorne, bitne mogućnosti čoveka.

Razumevanje povesnog procesa je uvek dvostrano: ono se kreće od iskona ka utoposu, od razumevanja generičkih mogućnosti čoveka ka razumevanju uslova realizacije tih mogućnosti. Povesno mišljenje je zato moguće samo kad razumevanje povesti ne izgubi dimenzije

utopijskog traganja za uslovima realizacije biti čoveka. U filozofiji vrednosti traganje za tim uslovima je uslov vrednovanja postojećih vrednosti.

\* \* \*

Teorija vrednosti u društvenim naukama XIX i XX stoleća zasnovana je na ispitivanju vrednosti kao društvenih činjenica. Vrednosti se tu objašnjavaju određenim svojstvima društva. Istražuje se odnos vrednosti i društvenih potreba, ispituju se faktori društva — oblici socijalnog ponašanja, tradicije, svojstva društvenih grupa, socijalna dinamika, sukobi interesa i dr. kao determinante nastanka i važenja vrednosti. Određuju se strukturalne i funkcionalne determinante delovanja vrednosti. Strukturalne determinante se odnose na uticaj društva kao celine, funkcionalne su one koje su povezane sa delatnošću pojedinih aktera i podrazumevaju određeno lično iskustvo.

Vrednosti se razmatraju kao norme-standardi preko kojih se organizuju određeni sistemi aktivnosti u kojima se ispituje uzajamna uslovljenost društvene strukture i funkcije kulture. Vrednosti se razmatraju kao oblici ispoljavanja društvenih interesa, sredstava i ciljeva realizacije tih interesa. Ispituje se kako društvo kao celina funkcioniše preko sistema vrednosti i kako pojedinci svojim delanjem utiču na formiranje tih sistema.

Značenje vrednosti se traži u funkcijama koje vrše u sistemu socijalnih odnosa i procesa. Ovakvo proučavanje vrednosti nalazimo u delima B. Malinowskog, E. Durkheima, Redcliff-Browna i dr. Vrednosti su izrazi i sredstva borbe čovekove da zadovolji svoje potrebe i izražavaju napore čoveka da uspostavi kontrolu nad prirodnom i društvenom stihijom. U ovakvim istraživanjima nema kritičke ocene društvene realnosti u kojoj vrednosti funkcionišu, niti ispitivanja saznajnih uslova nastanka vrednosti i teorijsko-saznajnih pretpostavki istraživanja vrednosti.

Objašnjavanje vrednosti se tu vrši bez razumevanja ontološke razlike u tumačenju društvene stvarnosti. Postojeće društvo se uzima kao neizmenjiva činjenica,



realnost u kojoj se ne mogu otkrivati ni povesne ograničenosti, ni mogućnosti izmene. Zato posebno naučnim istraživanjima vrednosti nedostaje razumevanje *ideološke* prirode funkcija vrednosti, onih funkcija u kojima je skrivena njihova povesno nastala zavisnost od načina proizvodnje života na kojem počivaju i struktura društva i sistem vrednosti toga društva.

U posebno naučnim istraživanjima vrednosti odvojeni su objašnjenje vrednosti od razumevanja vrednosti. Sva detaljnija objašnjenja vrednosti kao društvene činjenice ne mogu dovesti do boljeg razumevanja vrednosti bez ispitivanja onih pretpostavki koje se nalaze u osnovi svakog znanja, bez razumevanja uslova mogućnosti svakog saznanja i delanja.

U posebno naučnim istraživanjima vrednosti razumevanje je potisnuto kauzalno-generičkim istraživanjem vrednosti kao činjenica društvenog života.

Ovakvo ispitivanje daje sistematizacije činjenica zasnovane na induktivnim generalizacijama u kojima je skriveno jedno razumevanje sveta iz kojeg niče određeni oblik orijentacije saznanja i istraživanja.

U empirijskim istraživanjima vrednosti sama spoznaja se nastoji utemeljiti u objektivitetu svog predmeta. A takvo utemeljenje nosi u sebi velike zamke. Nema objašnjavanja koje ne izvire iz određenog razumevanja. Problematika razumevanja stvarnosti je u osnovi svojoj problematika samorazumevanja čoveka. O tome ćemo kasnije detaljnije raspravljati.

Filozofija vrednosti u tumačenju polazi od te veze objašnjenja, razumevanja i samorazumevanja. Ona polazi od ispitivanja odnosa objašnjenja i razumevanja. Objašnjenje bez razumevanja je orijentisano na spoznaju čiji je cilj efikasna kontrola objektivnih procesa. Filozofska teorija polazi od fundamentalno različitog interesa, njen je cilj da ispita kakav je oblik i sadržaj bivstvovanja i samorazumevanja čoveka dat u postojećim sistemima vrednosti. Zato je filozofija vrednosti zainteresovana, pre svega, da otkrije ideološku prirodu postojećih sistema vrednosti i njihove emancipatorske potencijale.

Zadatak filozofije vrednosti nije da ovakvim saznanjima dopuni pozitivno naučna znanja o vrednostima, već

da bude osnova rekonstrukcije istraživanja vrednosti u posebnim naukama. Njen je cilj da objašnjenje vrednosti kao činjenica dovede u odnos prema razumevanju ljudske realnosti i da u istraživanje empirijskih činjenica te realnosti otkrije procese postvarenja i one interese i orijentacije saznanja koji izviru iz tih procesa, da pokaže kakav je oblik bivstvovanja čoveka sadržan u tim orijentacijama. U pozitivno-naučnim istraživanjima se ne pravi adekvatna razlika između pojave i biti. A ona filozofija koja opravdava ovakva istraživanja kao jedino legitimna tu razliku objašnjava metafizički: u tim objašnjenjima nije riječ o čoveku koji čini mogućim ovaj ili onaj tip društva, već samo o postojećem društvu koje čini mogućim čoveka. Tu nije reč o subjektu saznanja.

Kad se pretpostavke svakog saznanja dovedu do samosvesti, kad se teorijski osmisli i destruiira metafizička osnova postojećih orijentacija istraživanja u posebnim naukama, postaju jasni ideološki razlozi koji izazivaju samu podelu istraživanja vrednosti na posebno naučno objašnjenje vrednosti kao društvenih činjenica i na filozofiju vrednosti.

Svako objašnjenje društvenih činjenica se mora dovesti do svesti o onome ko te činjenice stvara, do svesti o čoveku, do nivoa filozofsko-antropološkog i ontološkog utemeljenja teorija o činjenicama stvarnosti.

#### *Neokantovska teorija vrednosti*

Učenje o vrednostima je postalo posebna oblast filozofskih istraživanja u drugoj polovini XIX veka. Začetnik ovog procesa je Hermann Lotze, koji filozofiju, nasuprot nauci, određuje kao učenje o vrednostima.

Nauka, po Lotzeu, ne može ništa da kaže o krajnjoj osnovi, početku i cilju sveta. Nauka saznaje empirijsku realnost, a »zaboravlja konačno da njene vlastite osnove, naše predstave o silama nisu konačno tkivo konača koji se pletu u realnosti«.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> H. Lotze, *Mikrokosmos*, Leipzig, 1923, I, S. XXX, 418.

Nauka, kaže Lotze, otkriva uzroke i traži racionalne, logičke razloge pojavama u stvarnosti. Ona ne može da objasni svrhe, a one su primarne u odnosu na uzroke i razloge. Svet empirijskih uzroka i racionalnih razloga podređen je svetu ciljeva. Taj svet ciljeva je svet vrednosti. Ciljevi se javljaju kao nešto što je vredno. Oni ne postoje na isti način na koji postoje realni uzroci i logički razlozi. Za vrednosti se ne može reći da jesu, one važe. Njihovo važenje je idealno, apsolutno i bezvremeno, nezavisno i od subjekta i od objekta. Oni se samo preko subjekta i objekta ispoljavaju.

Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Max Scheler, Nicolai Hartmann i dr. će ove stavove detaljno obrazložiti. Svet nauke je, po njima, svet realnih uzroka i logičkih razloga, a oblast filozofije je oblast ciljeva kojima se postavlja nešto što treba da bude, postavlja vrednost. Postavljanje ciljeva koji upravljaju našom akcijom izraz je jedne posebne vrste realnosti, potpuno odvojene od sveta činjenica.

Realne stvari egzistiraju, vrednosti važe. Važenje je bitna odredba vrednosti. Vrednosti važe pre nezavisno od činjenica. »Trebanje i biće, vrednost i stvarnost moraju biti različiti. Ako bi se norme i stvarnosti poklopile, onda bi prestalo svako cenjenje.«<sup>40</sup>

»Vrednosti čine jedno carstvo za sebe koje leži s one strane i subjekta i objekta.«<sup>41</sup>

Neokantovci polaze od Kantove kritike spekulativne metafizike, od stava da je nemoguće racionalno saznanje celine sveta i da ideje uma nisu konstitutivni zakoni sveta već regulativni principi naše praktične delatnosti.

Spekulativno-metafizički problem celine sveta se zamenjuje problemima ispitivanja osnova naše praktične delatnosti koje Kant formuliše sa tri pitanja — šta mogu znati, čemu se imam nadati i šta treba da činim. Kantovo razlikovanje pitanja činjenica (*questio facti*) i pitanja važenja (*questio iuris*) znači, po njima, zahtev za odvajanje razumevanja osnova naše delatnosti od na-

<sup>40</sup> W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1923, S. 425.

<sup>41</sup> H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, Tübingen, 1910, S. 12.

učnog saznanja stvarnosti koje je ograničeno na fenomenalnu (empirijsku) stvarnost.

Neokantovci ne uviđaju da u samoj Kantovoj filozofiji postoji mogućnost da se ovaj dualizam znanja i praktičnog delanja prevaziđe, ako se samorefleksijom o uslovima spoznaje jasno pokaže primat praktičnog uma, praktična osnova svakog saznanja i smisla ljudskog sveta.

Neokantovci nisu ovu mogućnost u Kantovoj filozofiji razvili. Oni su razvijali dualizam teorije i prakse, odvojili teorijsko znanje od praktičnog života i oblast praktičnih ciljeva proglasili za jedinu oblast u kojoj se ispoljavaju vrednosti.

Windelband pravi razliku između suđenja (Urteilung) i procenjivanja (Beurteilungen) i tvrdi da su to dva potpuno nezavisna procesa. Nauka je oblast suđenja o činjenicama, i filozofija oblast procenjivanja. Ona se pita o važenju vrednosti. »Filozofija je nauka o principima apsolutnog procenjivanja.«<sup>42</sup>

Procenjivanje je moguće samo zato što vrednosti važe nezavisno od samog procesa procene. Ispravno cenjenje u svim oblastima vrednosti, u svim moralnim, običajnim i dr. sistemima, moguće je zato što postoji procenjivanje cenjenja (Wertung des Wertens), a osnova ove mogućnosti je u fundamentalnim principima procene čije važenje se mora pretpostaviti da bi ma kakvo vrednosno iskustvo bilo moguće. Postoje dva nivoa opštosti važenja vrednosti — opštost važenja u određenom društvu i određenom vremenu i univerzalno — ljudska opštost važenja. Opštost važenja o kojoj neokantovci govore je univerzalno ljudska, ona opštost koja ima izvišće u fundamentalnim principima procene svih posebnih sistema vrednosti.

Isto tako kao što moramo pretpostaviti kategoriju uzročnosti kao apriorni uslov istraživanja uzročnih veza u empirijskom iskustvu, moramo, po neokantovcima, pretpostaviti apriorno važenje vrednosnih principa. Apriornost je osnova opštosti i nužnosti važenja i ona se ne izvodi iz iskustva, već omogućuje iskustvo.

<sup>42</sup> W. Windelband, *Präludien*, Tübingen, 1924, I, S. 46.

Nikakvo istorijsko, sociološko ili psihološko istraživanje vrednosnog iskustva ne omogućava dokazivanje opštosti i nužnosti važenja ovih fundamentalnih normi procenjivanja. One se ispoljavaju preko praktičnog iskustva, ali ne zavise od njega, jer je ono, kao empirijsko-saznajno iskustvo, pojedinačno i slučajno. Izvor opštosti je s one strane pojedinačnog iskustva.

Opšte važenje normi... »nije činjeničko, već idealno, ono nije stvarno, već jedno važenje koje treba da bude.«<sup>43</sup>

Izvor opšteg i nužnog važenja vrednosti je — opšta normativna svest. Svaka norma izražava raspon između onoga što jeste i onoga što treba da bude. »Trebanje i biće, vrednost i stvarnost moraju biti različiti. Ako bi se norma i stvarnost podudarile nestalo bi svake procene.«<sup>44</sup>

Heinrich Rickert će pojam celine stvarnosti odrediti, sa stanovišta ovakve podele saznanja stvarnosti, na činjeničko i vrednosno. Celine sveta je vrednost karaktera. Filozofija je saznanje celine.<sup>45</sup> Samo filozofija može da raspravlja o smislu svetske celine. Ona je tokom svoje istorije neprestano tražila taj smisao i »ne sme ga nikada napustiti ako neće da prestane biti filozofija.«<sup>46</sup> Ali celine nije data stvarnost, već zadata, ona je ideal.<sup>47</sup> Smisao celine je u najopštijim idealima koji određuju osnovne ciljeve ljudskog života. Ovakvo određenje smisla celine Rickert preuzima od Kanta.

Ideali, po Kantu, kao čisti pojmovi uma koji određuju totalitet uslova sinteze saznanja su »zadaci u kojima se zahteva da se jedinstvo razuma produži po mogućstvu do onoga što je neuslovljeno, te imaju osnova u prirodi ljudskog uma« ...<sup>48</sup>

Ideje uma određuju razumu, kaže Kant, jedan pravac u kojem je njegova upotreba proširena van mogu-

<sup>43</sup> Isto delo, I, S. 42.

<sup>44</sup> W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1923, S. 425.

<sup>45</sup> H. Rickert, *System der Philosophie*, I Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen, 1921, S. 17.

<sup>46</sup> Na istom mestu.

<sup>47</sup> Navedeno delo, S. 177.

<sup>48</sup> I. Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, 1933, str. 1932.

ćih granica saznanja, te one nisu osnovi sinteze saznanja strukture sveta, već se njima određuju ciljevi ljudske delatnosti.

Ontološku strukturu stvarnosti neokantovci razlažu na prostorno-vremenski svet, fizičku i psihofizičku realnost, logičko-matematičke principe i vrednosti. Fizičko-psihički svet egzistira realno, matematičko-logički zakoni i principi — idealno, vrednosti ne egzistiraju, već samo važe. Njihovo važenje je apsolutno, apriorno i vanvremensko.

Vrednosti mogu biti teorijske i ateorijske. Prve važe u sferi nauke, druge u svetu života — moralu, religiji, umetnosti.

Postoje, po Nicolaiu Hartmannu, dva osnovna modaliteta bića — idealitet i realitet. Realno je biće pojedinačnih konkretnih prirodnih i duhovnih pojava koje imaju određeno vremensko trajanje. Idealno je van prostora i vremena, večno i nepromenljivo. Ono uslovljava realno iskustvo, ali se tu ne može otkriti. »Vrednosti se ne mogu otkriti u čovekovom delanju. Mora se, naprotiv, već za njih znati da bismo mogli razlikovati da li je to delanje vredno ili suprotno vrednosti.«<sup>49</sup>

»Subjekt može svojim učestvovanjem, u izvesnim granicama stvoriti određeni sadržaj, ali on ne može ništa izmeniti u tome što je takav jedan sadržaj vrednosni ili protivan vrednosti... O vrednosnim karakterima važi, dakle, stav da vrednosti imaju biće po sebi.«<sup>50</sup>

Mnogi marksisti su osnovnu pogrešku neokantovske aksiologije videli u tome što ona ne izvodi vrednosti iz empirijskog iskustva.<sup>51</sup>

Međutim, Kant je s pravom odbacio utilitarističko učenje o izvodljivosti biti vrednosti iz interesa. Bit dobrog nije, po Kantu, empirijsko svojstvo ljudske delatnosti, već proizilazi iz umnih osnova te delatnosti. Pozitivne vrednosti izražavaju određene socijalno-psiholo-

<sup>49</sup> N. Hartmann, *Ethik*, Berlin, 1935, Kap. 6, f.

<sup>50</sup> Isto delo, Kap. 16, a.

<sup>51</sup> Vidi: npr., »Problema cennosti v filosofii« Akademia Nauk SSSR, V. Pavičević, »Odnos vrijednosti i stvarnosti u modernoj njemačkoj idealističkoj aksiologiji«, Beograd, »Kultura«, 1958.

loški motivirane ciljeve, ali se njihova bit ne svodi na to. Jer, tada bi vrednosti važile samo donde dok traje proces realizacije tih ciljeva. One imaju opštije važenje, zato što se priroda njihove biti ne može svesti na iskustvo.

Postoje dva izvora važenja vrednosti: važenje pozitivnih društvenih vrednosti zavisi od socijalnih uslova, a važenje univerzalnih vrednosti je moguće samo u onoj praksi koja je usmerena na realizaciju fundamentalnih ljudskih mogućnosti. Ovu razliku neokantovci ne prave.

Bit vrednosti se ne može izvesti iz empirijskog iskustva, ona se može izvesti iz onoga što uslovljava to iskustvo, iz apriornih uslova saznanja i delanja, iz onih osobina saznavno-praktične delatnosti koje uslovljavaju svaku ljudsku delatnost, jer se ta opšta svojstva ljudske prirode ne iscrpljuju u posebnim ciljevima i parcijalnim uslovima realizacije tih ciljeva.

Bitna granica novokantovske teorije vrednosti nije u učenju o neizvodljivosti univerzalnog važenja vrednosti i konkretnih sadržaja, konkretnih ciljeva praktičnog iskustva i delanja. Bitna granica je u tome što se problem ove opštosti važenja vrednosti ne rešava preko razumevanja i tumačenja opštih osobina ljudske subjektivnosti koja se ispoljava preko konkretnih praktičnih ciljeva. Neokantovskoj aksiologiji nedostaje filozofsko-antropološko utemeljenje učenja o neizvodljivosti univerzalnosti važenja iz empirijskog iskustva, nedostaje joj razumevanje biti ljudske povesne prirode.

Subjekt procene kod neokantovaca je subjekt tradicionalne teorije saznanja — to je pojedinačna svest koja u sebi ne nosi nikakve opšte odlike roda, već tu opštost prima izvana. Subjekt saznanja i delanja je lišen atributa opštosti i zato je dobija iz posebnog od njega nezavisnog carstva vrednosti. Ako ta opštost nije dana u formama i sadržajima njegovog saznanja i delanja, ona je data u onim odlikama njegove prirode koji čine da se čovek ne može nikada identifikovati sa oblicima i sadržajima postojeće realnosti.

Osnova opšteg važenja vrednosti je univerzalna sposobnost ljudske prirode da uvek transcendiru konkretne sadržaje stvarnosti i omogućava stalnu otvorenost čoveka i sveta. Ako se bit vrednosti ne može izvoditi iz

konkretnih ciljeva delanja, može i mora se izvoditi iz ove biti ljudskog bivstvovanja.

Apriornost je odredba povesnog karaktera pojma *biti*. Razumevanje apriornosti mora da vodi u razumevanje povesnog postojanja čoveka, a ne u otkrivanje samoposebičnog carstva važenja. Celokupna povesna praksa čovekova sačuvala je u sebi neke osnovne ideale slobode, pravde, jednakosti i dr. zato što je opšta odlika ljudske prirode težnja čoveka da realizuje te svoje osnovne mogućnosti.

Osnovna granica novokantovske aksiologije je odvojenost analize bitnih obeležja vrednosti (apriornosti, opštosti, nužnosti) od analize onih sadržaja koji nastaju u procesu konkretizacije tih osobina u povesnoj praksi stvaranja vrednosti. U toj praksi idealne vrednosti bivaju povezivane sa empirijskim, socijalnim, psihološkim i dr. sadržajima ljudske realnosti, sa konkretnim interesima, željama, namerama i ciljevima i u njima nastaje sukob onoga što je izraz autonomno ljudskog i heteronomnih sadržaja konkretno date ljudske realnosti.

Osnovni zadatak opšte teorije vrednosti je da ispituje ove procese sukobljavanja autonomnog i heteronomnog u svetu vrednosti. Zadatak teorije vrednosti je da ispituje ova protivrečja u procesima opredmećivanja generičkih potencijala čoveka.

Kad se autonomija čoveka dovede u vezu sa usvajanjem od čoveka nezavisnog carstva vrednosti, čovek se ne shvata kao delatno biće, već kao primalac poruka iz heteronomnog sveta.

Razumevanje onih odredaba vrednosti kojima se konstatuje njihova nezavisnost od empirije može proistići samo iz razumevanja autonomije i slobode samog čoveka koji postoje, ne samo kao ideali, već i kao bitne mogućnosti, rodni potencijali čoveka.

Zadatak opšte teorije vrednosti je da misli uslove pod kojima je moguće ukidanje procesa otuđenja u svetu vrednosti, procesa prevladavanja heteronomije nad autonomijom, da misli uslove realizacije biti vrednosti, da misli kako je moguće da se važenje za spoljne svrhe pretvori u »važenje za sebe«, u realizovanu ljudsku slobodu. Kad misli ove probleme, opšta teorija vrednosti mora da uključi u sebe razumevanje povesnih mo-



gućnosti čoveka kao teorijsku osno. u tumačenja vrednosti.

Izvor vrednosti i osnova njihovih važenja nije u činjenicama, već u praksi opredmećivanja ljudskih mogućnosti. Neokantovci su problematiku važenja vrednosti usko sveli na gnoseološke procese procene stvarnosti. A vrednosti ne postoje samo kao principi procene. Vrednosti čovek ne samo saznaje, već i stvara, njima se stvara ljudska realnost, one imaju ne samo saznanjnu već i ontološki status.

Vrednosti u odnosu na empirijske činjenice izražavaju ontološke mogućnosti očovečivanja sveta. Pre procesa stvaranja vrednosti ne postoji nikakva opšta normativna svest kao sistem principa i pravila vrednovanja, već postoje samo rodni potencijali humanizacije sveta.

Razumevanje vrednosti neokantovci su hteli postići istraživanjem procesa procene, nezavisno od razumevanja praktične delatnosti u kojem se ta procena dešava. Tu granicu svoje teorije neokantovci nasleđuju od Kanta po kojem je samorefleksija uma pre svega sagledavanje mogućnosti i granica racionalnog saznanja.

Bitne odredbe uma nisu samo ovako shvaćena samorefleksija, već samorefleksija kao samoodređenje i samorealizacija. Samorefleksije uma i nema ako je ona čisto teorijska, ako nije istovremeno i samodelatnost. Čovek je umno biće ne kad ima svest o fakticitetu procesa saznanja i posebnih oblika delovanja, tj. kad ima svest o sebi kakav on realno jeste, kako faktički misli i dela. Čovek je umno, samosvesno biće samo ako je ta samosvest istovremeno delatna svest kojom on realizuje svoje bitne mogućnosti.

Samosvest je realno moguća jedino kao samodelatnost preko koje se postiže samoodređenje i samorealizacija čoveka. Kad se ovako shvati Kantov pojam uma kao samorefleksije, dolazi se do bitno drugačijeg tumačenja onih odredaba vrednosti na kojima insistiraju neokantovci — odredaba opštosti i nužnosti važenja.

Da bi se shvatila bit vrednosti, mora se prevazići ona filozofija koja o čoveku i njegovom svetu zaključuje iz jednostrane ravni epistemologije. Čovek je socijalno biće zato što je praktično, delatno biće koje stvara svet u kojem živi. U tom procesu stvaranja on ispoljava, ne

samo svoju empirijsku svest usmerenu na spoznaju-realizaciju konkretnih predmeta i ciljeva, već i svoju opštu fundamentalnu usmerenost na samoostvarenje.

Zato jednostrani teorijsko-saznajni pristup vrednostima mora biti prevaziđen ontološkim utemeljenjem — razumevanjem saznanja kao procesa praktičnog očevočivanja sveta i razumevanjem sveta kao procesa opredmečivanja saznajno-praktičnih moći čoveka. Kad se napusti jednostrani teorijsko-saznajni pristup vrednostima, pokazuje se da se smisao i sveta prirode, fizičkih objekata i sveta idealnih vrednosti ne može razumeti ako se posmatraju kao apsolutno razdvojeni.

I svet vrednosti i svet empirijskih činjenica imaju svoje jedinstveno izвориšte u fundamentalnim obeležjima ljudske prakse kao načina saznanja.

### *Fenomenološka istraživanja vrednosti*

Filozofija mora, prema E. Husserlu, da zauzme radikalno kritički stav prema svim činjenicama iskustva, prema svemu što je dato kao i prema tradiciji. Iz ovog kritičkog odnosa prema stvarnosti treba da se izgradi nova racionalnost, nova sinteza svih saznanja, univerzalna ljudska nauka i životna praksa.

Svoja fenomenološka istraživanja Husserl započinje sa ciljem da prevlada krizu nauke koja se ograničila na parcijalna istraživanja i izgubila sposobnost samorefleksije. Subjekt naučnog istraživanja mora, veli Husserl, da bude načisto sa samim sobom pre nego što se uputi u naučnu praksu. Filozofija ne može empirijsko iskustvo da uzima kao osnovu saznanja, već mora da se pita o pretpostavkama konstitucije smisla tog iskustva. Filozofija mora da eliminiše dogmatski stav prema svetu koji se sastoji u rasuđivanju o stvarnosti bez samorefleksije o uslovima spoznaje, u nekritičkom usvajanju iskustva, u objektivističkom fizikalizmu.

Fenomenološka analiza počinje stavljanjem iskustva, postojećih teorija i tradicionalnih ideja u zagrade. Stavljanje svega u zagrade je prvi uslov da se filozofija uputi na kritičko samopromišljanje o ljudskom subjektivitetu.

Neophodno je odvojiti faktički doživljeno iskustvo od istraživanja fenomena značenja. Pomoću fenomenološke metode svjetlost se ne ukida, ne obezvređuje, niti menja, već samo bolje razume, kaže Husserl. Fenomenologiju je Husserl shvatio, pre svega, kao deskriptivnu metodu — ona treba da opiše ono što jeste upućivanjem na njegovu bit, a ne da ukaže na to šta bi moglo ili trebalo biti. Tražanje za biti nema za cilj da ukaže na razliku između stvarnosti i mogućnosti, već da bolje spozna postojeću realnost. Fenomenologija, međutim, ukoliko želi da bude kritičko razumevanje postojećeg mora da pređe iz ovog stava deskripcije saznajne delatnosti mislećeg subjekta na kritiku postojećeg sa stanovišta uvida u bitne mogućnosti ljudske subjektivnosti da menja svet.

Fenomenologija se sve više razvijala u pravcu teorije saznanja. Fenomenološka dedukcija »prirodnog stava prema svetu«, svih nekritičkih verovanja i sudova karakterističnih za svet iskustva i za nauku koja istinu traži u sferi objektiviteta predmeta, vrši se da bi se istražila delatnost transcendentale svesti i dokučio izvor smisla pojavnog sveta.

Pitanje o biti pojavnog u Husserlovoj fenomenologiji se rešava ispitivanjem one delatnosti subjekta kojom se stvara smisao sveta. To je intencionalna delatnost čiste svesti. Ta čista svest ima vlastiti intencionalni objekat koji je nosilac značenja. Opštost značenja ne dolazi iz generalizacije čulnog iskustva, već od intencionalne aktivnosti čiste svesti. Ispitivanjem te aktivnosti saznajemo kako je smisao postojećeg sveta nastao. Fenomenološki shvatiti svet znači shvatiti izvorišta njegovog smisla u delatnosti čiste svesti. Fenomenološka filozofija menja samo način razumevanja postojećeg. Idealna značenja, sadržana u intencionalnim objektima, osnova su smisla, a razumevanje te osnove uslov istinitog samorazumevanja. Bit bivstvujućeg je u diskurzivnim sadržajima naše svesti. I ovom svojom stranom, Husserlova fenomenologija promašuje cilj koji je postavila. Husserlova fenomenologija polazi od stava da naučna metoda nije paradigma filozofskog mišljenja, da ta paradigma nije metodsko-apstraktivno znanje, a u rezultatu fenomenološke ejetike, koja iskazuje intencionalni

sadržaj čiste svesti, dobija se taj isti, na diskurzivno mišljenje svedeni sadržaj, kojim se izražava jednostrana orijentacija svesti na znanje o postojećem.

Husserl je svoja fenomenološka istraživanja započeo kartezijanskim programom *mathesis universalis*, da filozofiju učini univerzalnom naukom. Njen osnovni cilj je da sazna šta je temelj naučnog znanja. Za nju ostaje neosporno da je jedino legitimno tle istine — naučno, pojmovno, diskurzivno saznanje.

Kad se istraživanje transcendentale subjektivnosti svede na ove okvire diskurzivnog saznanja sveta ono ostaje u okvirima metafizike. Fenomenologija se u okviru ovog programa utemeljenja racionalnog saznanja pokazuje kao teorija o metafizičkoj slici sveta u kojoj je racionalnost (konstitucija smisla ljudskog sveta) svedena na jednostrano razumevanje saznanja kao naučnog mišljenja i jednostrano svedenje subjekta na njegovu razumsko-diskurzivnu svest. Tako se naučno tehnički svet preko ejdetske čiste svesti pojavljuje kao jedina realnost koja može biti racionalna. Cilj je tu samo da se pokaže veza između naučnih procedura i čistih suština. Ovakva orijentacija fenomenologije, izražena u Husserlovim »Idejama za čistu fenomenologiju i fenomenološku filozofiju« i »Logičkim istraživanjima«, imala je još jedan bitni nedostatak koji je Husserl bezuspešno nastojao da prevaziđe. Husserl nije mogao da odgovori na pitanje kako se čista svest konstituiše kao intersubjektivnost. Postojanje subjektivnosti kao »policentričke intersubjektivnosti« (Husserlov izraz) se ne može otkriti istraživanjem izolovane, pojedinačne svesti transcendentnog *Ja*.

Subjekt saznanja nije monološki subjekt. Intersubjektivitet se ne može izvesti iz ovako shvaćenog subjekta. »Drugo ja« je, za Husserla, noematski predikat čiste pojedinačne svesti. Ovaj odnos se mora preokrenuti. Intersubjektivitet nije izvedeni pojam, već ono primarno izvorno iskustvo iz kojeg se formira i pojedinačna svest.

Sa Husserlovim delima »Kartezijanske meditacije« i »Kriza evropske nauke i transcendentna filozofija«, fenomenološka istraživanja se usmeravaju u pravcu prevazilaženja kartezijanski shvaćenog subjektiviteta.

Subjektivitet se traži kao osnova smisla sveta života. Svet života (Lebenswelt) je svet naše svakodnevice, svet društvene prakse i društveno-kulturnih vrednosti. Zasnivanje filozofije se i ovde shvata kao put ka izvorima čistog subjektiviteta, ali je taj subjektivitet radikalno promenjen — to je čovek u sveukupnosti njegovih životnih manifestacija. Razumeti čoveka moguće je tragajući za načinom na koji on proizvodi smisao tog celovitog sveta života. Ovo proširenje proučavanja subjektiviteta je bilo od presudnog značaja za dalji razvoj fenomenologije.

Fenomenološka redukcija i ejdetska institucija se usmeravaju na otkrivanje izvornog prerefleksivnog iskustva i prerefleksivnih značenjskih struktura. U tom prerefleksivnom subjektivitetu sadržana je celina našeg odnosa prema svetu koje se iz društvenih razloga, zbog društvene podele rada, razdelilo na posebne sfere saznanja i delanja.

Razumevanje ljudske realnosti zato nije moguće ako se ne »stavi u zagrade«, isključi ova parcijalnost svesti i bivstvovanja i ne potraže izvorišta razumevanja celine bivstvovanja. Fenomenološkom metodom se uspostavlja jedan hermeneutički krug između eksplicitnih značenjskih struktura u svim posebnim oblastima života i izvornog predrazumevanja sveta koje se otkriva kao primarno iskustvo o svetu i životu kao celini. U tumačenju sveta života Husserl je ponovio bitne ograničenosti svoje metode — zadatak fenomenologije nije da taj svet menja, već da pokaže izvorište njegova smisla.

Fenomenološka metoda ima istorijski značaj pre svega u tome što je ukazivala na pravi put istraživanja ljudske realnosti na samorefleksiju o svesnoj delatnosti kao osnovi razumevanja te realnosti.

Pozitivizam XIX i XX stoleća, u svim njegovim varijantama fizikalizma, psihologizma i istorizma, karakteriše se »ontičkom redukcijom« — bivstvjuće pojave, prirodni procesi, jezik, nauka, religija, sistemi društvenih odnosa i institucija, itd. — objašnjavaju se uticajima drugih ontičkih činjenica na njihov nastanak, formu i sadržaj.

Kant je načinio prvi pokušaj da se činjenice razumevaju preko razumevanja onoga ko ih stvara — aktiv-

nog delatnog subjekta. Fenomenologija je obnovila ovaj pravac istraživanja. Pozitivno-naučna znanja, su tumačenje sveta svela na objašnjenje uzroka, iz tumačenja isključila razumevanje činjenica kao proizvoda ljudske prakse. Postojanje ciljeva tumačeno je na osnovu utvrđivanja uticaja činjenica na svest, svrhe su objašnjavane kao transformacija spoznatih objektivnih zakona u pravila delovanja. Time se, u stvari, sve ljudske svrhe objašnjavaju po obrascu tehnološke racionalnosti — svrhovito je spoznaja načina da se ovlada objektivnim procesima na osnovu saznanja njihovih činjeničkih veza i odnosa. Time je otkrivanje izvornog smisla logosa, koji vlada u tim činjeničkim vezama, ostalo zatvoreno. Samo težnja da se nauka i svet života objašnjavaju sa stanovišta razumevanja procesa konstituisanja značenja, otvara pravi put u tumačenju ljudske realnosti. To izvorište značenja se otkriva samo ako je put samorefleksije — kritika postojećeg sveta. Redukcija postojećeg koja ostavlja sve što postoji, tako kako postoji i hoće da razume samo gdje su osnove značenja toga sveta ne vodi do prave samorefleksije.

Redukcija postojećeg je uvek kritika svega postojećeg. Odnos samosvesti i takve kritike je odnos kružnog kretanja, uzajamnog dejstva koje se konstituiše kao proces praktične izmene sveta. Svoje izvorne mogućnosti čovek mora da izražava u praksi prevazilaženja postojećeg da bi mogao da ih sagleda i tako vidi granice postojećeg koje treba da prevlada. Odvajanje »sagledavanja ejdetskih suština« od ljudske praktične delatnosti menjanja sveta vodi ka ponovnom uspostavljanju postojećeg sveta i njegovom nekritičkom dizanju na rang racionalnog smisla sveta.

Odnos kritičke »redukcije« postojećeg i samoosvešćivanja čoveka je moguć samo kao povesni proces praktične borbe čovekove da stvori uslove za realizaciju svojih subjektivnih mogućnosti. Jer, Wesensanschauung se odnosi na sagledavanje mogućnosti samorealizacije čoveka. Samorefleksija je moguća samo kao projektivno mišljenje, mišljenje budućnosti. Pozitivističke ograničenosti fenomenološke metode će u recepciji te metode u mnogim pravcima savremene filozofije biti prevladane.

Fenomenološka metoda je učinila vidnim ono stanovište koje tek omogućava objašnjavanje i razumevanje sveta vrednosti.

Postojeće pozitivne vrednosti nisu merilo čovečnosti. Iz objašnjavanja tih vrednosti se ne može zaključivati o biti čoveka i humanizma. Tek sa stanovišta samorazumevanja čoveka, otkriva se bit humaniteta i time merilo istinitosti postojećih vrednosti. Postojeći ontički nivo opštosti važenja vrednosti koji je uzrokovan društvenim činocima nije nivo na kojem se može raspravljati o pravoj opštosti — univerzalno ljudskom važenju vrednosti. A ta univerzalno ljudska opštost se može razumeti samo razumevanjem onoga u čoveku što uslovljava svaki realni sistem konstituisanih značenja vrednosti, a što nije nikada identično sa tim važećim značenjima vrednostima, to jest razumevanjem izvornog ljudskog subjektiviteta.

\* \* \*

Teoriju vrednosti sa stanovišta fenomenološke metode izgradio je *Max Scheler*, nastojeći da izvrši sintezu fenomenologije, neokantovske aksiologije i personalizma.

U svom glavnom etičkom spisu »Formalizam u etici i materijalistička etika vrednosti«, Scheler postavlja kao osnovni zadatak prevladavanje Kantovog formalizma u etici.

Formalizam, kaže Scheler previđa konkretnu prirodu akta procenjivanja. Suštinu vrednosti (dobra) i važenje Kant izvodi iz kategoričkog imperativa, koji određuje samo formu delanja, a ne i sadržaj ljudske aktivnosti. Svaka etika koja bi dobro izvodila iz empirijskih ciljeva ili psiholoških motiva nije u stanju da objasni opštost i nužnost važenja moralnih normi. Scheler nastoji da pokaže kako materijalistička etika može da izbegne relativizam u objašnjavanju vrednosti. Materijalistička teorija vrednosti objašnjava vrednosti na osnovu njihovog sadržaja, a do tog sadržaja dolazi fenomenološkom analizom akta procene i pronalazi kao osnovu vrednosti apriorne uslove tih akata procene.

Ne postoje, po Scheleru, samo apriorne osnove racionalne svesti, već i naših emocija. »Ono na čemu insistiramó...«, piše Scheler, »je apriornost emocionalnog i mi zahtevamo da se pravi razlika između apriorne metode i racionalizma za koje se do sada pogrešno smatralo da su nerazdvojni. Nije uopšte nužno da 'emotivistička' za razliku od 'racionalne' etike bude 'empiricistička' u smislu pokušaja da se moralne vrednosti odrede na osnovu posmatranja i indikcije. Akti osećanja, davanja prednosti i neodobravanja, ljubavi i mržnje, imaju jedan apriorni sadržaj koji je isto tako nezavisan od induktivnog iskustva kao što su to čisti zakoni mišljenja. U oba slučaja je moguć uvid u suštinu akta i njihovog sadržaja, njihovog temelja i njihovih uzajamnih veza. U oba slučaja postoji samoizvesnost i striktna egzaktost u fenomenološkoj deskripciji činjenica.«<sup>52</sup>

Kant izvodi vrednost iz zahteva uma. Um određuje šta treba da se čini. Vrednosti su, po Scheleru, nezavisne od trebanja. Vrednosti su date, a ne zadate. One postoje kao posebne suštine i time postaju osnov trebanja. Vrednosti nisu prinude koje vrši transcendentni subjekt na empirijsko »ja«. Naprotiv, sve norme, zahtevi i imperativi, ako nisu proizvoljne zapovesti, temelje se na jednom samostalnom biću vrednosti. To samostalno biće vrednosti je utemeljeno na apriornim strukturama našeg emocionalnog života. Postoji jedan *Ordre du Coeur* i jedna *Logique du Coeur*, postoji vrednosno iskustvo u osnovi kojeg je jedan apriorni poredak nezavisan od ličnog i istorijskog iskustva, poredak koji nije uslovljen ni subjektom ni objektom.<sup>53</sup> »I emocionalnost duha, osećanje, pretpostavljanje, ljubav, mržnja, htenje, ima jednu prvobitnu apriornu sadržinu koja se ne dobija iz mišljenja i koju etika treba da pokaže sasvim nezavisno od logike.«<sup>54</sup>

Fenomenološkom deskripcijom akta cenjenja otkriva se apriorno i idealno biće vrednosti. Samo je egzistencija vrednosti vezana za realnost. Bit njihova je u inten-

<sup>52</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und Materiale Wertethik*, Berlin, 1954, S. 85.

<sup>53</sup> M. Scheler, *Formalismus in der Ethik...*, S. 273.

<sup>54</sup> Isto, str. 59



cionalnim objektima naših emocija. A ti objekti izražavaju opštu i nepromenljivu, apsolutnu i idealnu suštinu vrednosti.

Aprioran je intencionalni sadržaj emocionalnih akata koji se intuitivno sagledava, apriorna je hijerarhija vrednosti, apriorni su vrednosni aksiomi. Ti aksiomi glase — nijedna vrednost ne može biti i pozitivna i negativna, svako nepostojanje negativne vrednosti je pozitivna vrednost, svako nepostojanje pozitivne vrednosti je negativna vrednost, itd.

Hijerarhija vrednosti (postojanje vitalnih, praktičnih, duhovnih vrednosti) proističe, po Scheleru, iz činjenice da je čovek kao *ličnost* izvor i nosilac vrednosti.

Husserlova fenomenologija istražuje bezličnu svest i zato je nepodesna za razumevanje sveta vrednosti. Husserl se bezuspešno borio protiv optužbi za solipsizam kao posledice svojih analiza svesti. Protiv opasnosti od solipsizma može se, po Scheleru, obezbediti samo fenomenologija koja istražuje celovitu svest kako je ona dana u ljudskoj ličnosti.

Ličnost je središte ne samo intelektualne već i emocionalne i voljne aktivnosti. Intersubjektivnost kao osnovna odlika svesti se može razumeti samo ako nije shvaćena kao bezlična opšta svest. Svako iskustvo je odnos među egzistencijama u okviru kojeg se javlja samosvest. Nema svesti o svome »ja« bez zajednice kao primarne činjenice iskustva. Samoposmatranje je uvek posmatranje sebe kao da sam neko drugi. Drugi nije samo objekt moje svesti, već moje vlastito biće, drugi je ugrađen u moj odnos prema svetu. Drugi je deo moje svesti pre svega u obliku socijalnih emocija (ljubavi, simpatija, mržnji i dr.).

Najviše vrednosti se otkrivaju u činu ljubavi, a ne u dužnosti. Dužnost kao trebanje zahteva suspenziju ličnog u ime opšteg.

Osnova vrednog života je u duhovnosti kao najvišoj formi života. A duhovnost može da postoji i da se razvija samo preko razvoja ličnosti.<sup>55</sup>

<sup>55</sup> Uporedi: Maks Seler, *Položaj čoveka u kosmosu*, »V. Masleša« Sarajevo, 1960.

U Schelerovoj teoriji vrednosti veliki napredak je učinjen pokušajem da se razumevanje i tumačenje vrednosti zasnuje na analizi celovite ljudske svesti, koja u sebi ne sadrži samo razumske, već i emocionalne i voljne sadržaje.

Ali Husserlova materijalistička, sadržinska teorija vrednosti shvata vrednosti samo kao regulativne i konstitutivne osnove postojeće ljudske realnosti. Određivanje onoga što treba da bude izvodi se iz te osnove i zato ono što treba da bude kreće se u okvirima postojećeg. Vrednosti izražavaju datu realnost i određuju zadano samo u okvirima te realnosti. Osnova važenja vrednosti je u jednom poretku idealnih suština koje postoje nezavisno odo naše težnje da ozbiljimo i izborimo svoje ljudske mogućnosti. Autoritet vrednosti se tako zasniva na apriornim strukturama metafizički shvaćenih »formi života« u kojima duhovnost zauzima mesto prema unapred utvrđenoj hijerarhiji vrednosti, koja ne izvire iz povesne prakse, već je neizmenljivi princip rangovanja vrednosti.

Promene u stvarnosti se dešavaju samo u smislu uzdizanja čoveka do svoje duhovnosti koja postoji kao bit vrednosti u intencionalnim strukturama ljudske prirode. Humanizacija protivrečne, rastrzane, nečovečne stvarnosti se tako shvata samo kao proces personalizacije duha koji je nezavisan od izmene sveta.

Personalizacija je, po Scheleru, moguća na osnovu najviše vrednosti duha u obliku ideala »svetog«. Kad pojedinac poštuje kao svetu svoju duhovnost, bit svoga postojanja, on čovečno živi. Proces humanizacije se tako shvata kao personalizacija postojećih formi opšte-društvene svesti (religije, pozitivnog moraliteta i dr.). Za društveno-povesne pretpostavke ovog procesa personalizacije, Schelerova teorija vrednosti se ne pita.

#### *Pragmatičko tumačenje vrednosti*

Osnovne ideje pragmatizma formulisao je Charles Sanders Peirce. Za Peircea, pragmatizam je »maksima eksperimentalne prakse« kojom se tvrdi da je značenje

pojmovu u posledicama koje one imaju kao hipoteze za rešavanje određenih problematičnih situacija.

Ako se može, tvrdi Peirce, javno da odredi da neki pojam implicira određene eksperimentalne fenomene, onda ti fenomeni definišu dati pojam i u njemu nema apsolutno ničeg više. »Posmatraj, piše Peirce, kakav efekat našeg pojma možemo zamisliti, kakve su moguće praktične posledice; naš pojam tih efekata je celina pojma toga objekta«.<sup>56</sup>

Pragmatizam je, po Peirceu, metoda utvrđivanja značenja naučnih pojmova, pojmova koji se mogu eksperimentalnom praksom empirijski verifikovati. Pragmatizam utvrđuje značenje samo onih pojmova »u čiju strukturu mogu da se uglobe argumenti koji se odnose na objektivne činjenice«.<sup>57</sup>

Pragmatizam je »maksima logike«, a logika nauka o naučnom istraživanju. Ovim maksimama se, po Peirceu ne poriče da realnost koja se otkriva u posledicama naučne prakse postoji nezavisno od nas. Postoje, po Peirceu, realne stvari čiji je karakter potpuno nezavisan od našeg mišljenja o njima. Karakteristike objekata se ne menjaju kad ih saznajemo.

Međutim, ove maksime pragmatizma su sadržavale mogućnost jedne nove filozofije, nove interpretacije istine, novog rešenja problema odnosa svesti i stvarnosti.

Novu teoriju odnosa subjekta i objekta i istine izveo je William James. Po Jamesu, ljudska realnost, pre i nezavisno od prakse, postoji samo kao neartikulisani tok čulnog iskustva. Smisao ljudske realnosti je neodvojiv od naše praktične delatnosti.

Ovo je prvo proširenje značenja pragmatizma koje je izveo James. Drugo se sastoji u tome da je pragmatizam ne samo maksima logike, ograničen na naučnu praksu, već je to stanovište razumevanja celokupne ljudske delatnosti.

Da bismo razumeli značenje bilo koje naše misli, uči James, treba da odredimo kakvo je ponašanje ona ka-

<sup>56</sup> Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, »Harvard University Press«, 1935, T. V, Part 2.

<sup>57</sup> Isto, tom 5, par. 467.

dra da prouzrokuje. Njeno značenje je potpuno u tim posledicama.

Kriterijumi značenja su za Jamesa i kriterijumi istine. Sva naša misaona aktivnost je samo reakcija na nadražaje spoljnog sveta. Ti nadražaji su bez značenja dok mi našom delatnošću ne unesemo red i poredak u stvarnost. Istinito je ono što je uspešno u toj praksi.

Iz ovih odredaba značenja i istine sledi jedna personalistička teorija realnosti — svaki pojedinac gradi vlastitu realnost, ne postoji nikakva realnost nezavisno od pojedinačne prakse, od realizacije ličnih ciljeva. Svi sporovi oko značenja i istine postaju, tvrdi James, beznačajni ako se ne utvrdi postoje li stvarne razlike koje određena ideja izaziva u pojedinačnom ponašanju.

James ne razmatra praksu kao socijalnu komunikaciju, ne uviđa socijalne dimenzije ljudske aktivnosti.

Na ovu dimenziju praktične delatnosti i na njen značaj za opštu teoriju istine i realnosti, ukazali su američki filozofi George Herbert Mead i John Dewey. Značenje (termina i iskaza, jezika) proističe, po Meadu, iz »socijalnog akta«. Svest i jezik niču u procesu akumulisanja i internalizovanja socijalne komunikacije. U toj komunikaciji se rađa sposobnost čovekova da »igra ulogu drugog«, tj. da razumeva vlastite gestove na osnovu uviđanja i predviđanja posledica koje će ti gestovi izazvati u ponašanju drugih, da razumeva vlastite postupke na osnovu reakcija koje će oni izazvati u ponašanju drugih ljudi.

Kad stekne sposobnost da sebe razume na osnovu reakcije drugog, kad može da vidi sebe kao objekat drugog, čovek stiče svest i samosvest. Sposobnost igranja uloge drugog je u osnovi procesa uopštavanja naših saznanja, procesa nastanka značenja. Opštost značenja je u karakteru socijalne komunikacije preko koje se uspostavlja odnos čoveka i objektivnog sveta. Smisao sveta je stvoren društvenom praksom, koja nije odnos pojedinačne svesti i objektivnih predmeta i procesa, već — interakcija, odnos među ljudima. Sve logičke strukture mišljenja vode poreklo iz strukture socijalnog akta, iz oblika društvene komunikacije.

Sa Meadovim učenjem o socijalnom aktu, pragmatizam je kao filozofska teorija značenja, istine i stvarnosti

dobio nove dimenzije. Suštinu pragmatizma kao filozofske teorije vidi Mead u učenju da je mišljenje — »društveni radni proces«. Mišljenje je proces realizacije društvenih ciljeva, osnova značenja je u odnosu tih ciljeva i sredstava za njihovu realizaciju, a istina u njihovoj uspešnoj realizaciji.

Mead je tvorac socijalnog biheviorizma — učenja koje društvenu praksu svodi na društveno ponašanje koje je nerazdvojno od procesa mišljenja.

Najrazrađeniju formu pragmatizma izgradio je američki filozof John Dewey. Dewey je izvršio svojevrstnu sintezu svih dotadašnjih oblika pragmatističkog učenja. Od Peircea je preuzeo učenje o tome da je pragmatizam teorija koja tumači smisao, sadržaje i strukturu naučne prakse. Tu praksu je Dewey objašnjavao kao takvu »transakciju« (razmenu između čoveka i prirode), koja je moguća samo kao socijalna interakcija (društvena praksa).

Pragmatizam može, učio je Dewey, učiniti samu filozofiju eksperimentalnom i operativnom naukom; naukom koja istražuje zakonitosti ljudske prakse. Filozofija je opšta teorija svih oblika racionalnog delanja.

Racionalnost je moguća samo kao planska, sistematska upotreba oruđa za realizaciju opštih (društvenih) ciljeva. Znanje je moguće samo kao rezultat istraživanja. Istraživanje je transformacija neposrednog, neodređenog i problematičnog čulnog iskustva, putem operacija kojima se uspostavljaju odnosi između ciljeva i sredstava, u rešenu situaciju. Istraživanje je kontrolisana i usmeravana transformacija neodređene i problematične situacije u situaciju koja znači odgovor na naša pitanja, na izazove spoljne sredine, znači realizaciju naših ciljeva.

Racionalna svest, znanje, stiče se praktičnom delatnošću kojom se pronalaze sredstva za realizaciju ciljeva. Mišljenje nije mentalni proces koji se odvija nezavisno od ove praktične delatnosti. Mišljenje je aktivnost rešavanja problema putem invencije i upotrebe oruđa za nameravane ciljeve.

Svaka mentalna i psihička pojava se može razumeti samo u okviru njenih funkcija u procesu ponašanja

koje kvalitete neposrednog iskustva preobražava u realnost koja poseduje racionalne odnose. Čovek svojom društvenom praksom te odnose unosi u stvarnost. U osnovi tih odnosa su odnosi cilj—sredstvo. Svi pojmovi, sudovi, zaključci, zakoni i vrednosti izražavaju ove cilj—sredstvo odnose.

Racionalno znanje o svetu, koje se formuliše određenim sudom, izražava praktično izvedenu transformaciju neodređene situacije u rešenu, u realizaciju ljudskih ciljeva. Istinito je ono što je uspešno u društvenoj praksi. Čovek svojom praksom uspostavlja korespondenciju između sebe i objektivne realnosti. O slaganju, svesti i stvarnosti, po Deweyu, može se govoriti samo u operacionalnom smislu: realnost pre i nezavisno od čoveka je samo izazov, problem koji se ima rešiti. Tek se praksom uspostavljaju logički odnosi između te realnosti kao antecedensa i rezultata prakse kao konsekvensa. Ti odnosi izražavaju vezu između ciljeva i sredstava, a uspešno uspostavljanje te veze znači stvaranje određene strukture objektivne realnosti. Korespondencija između čoveka i sveta je moguća samo kao slaganje ideja, plana operacija sa uspešnim posledicama.

Doslednost (metodičnost) i komunikativnost prakse su osnovni uslovi njihove uspešnosti, a uspešnost osnova racionalnosti sveta u kojem živimo.

Suština vrednosti je, po Johnu Deweyu, izbor onih ciljeva od kojih se očekuju najkorisnije posledice. Vrednosti su rezultat umešnog biranja ciljeva kojim se mogu efikasno rešavati problemi koje stvarnost nameće čoveku.

Vrednovanje je biranje alternative koje ima najplodnije posledice. Ne postoji, nikakvo drugo značenje vrednosti sem onog koje izražava sadržaje izbora u svetu svakodnevnog praktičnog života.

... »(I) Problem vrednovanja uopšte kao i u posebnim slučajevima tiče se stvari koje sadrže u odnosu jedne stvari prema drugoj odnos ciljeva i sredstava; (II) ciljevi su odredljivi samo na osnovu sredstava koja su uključena u njihovu realizaciju; (III) želje i interesi

moraju i sami biti vrednovani kao sredstva u njihovoj interakciji sa spoljnim uslovima okoline«...<sup>58</sup>

Nešto je vredno ne zato što prema njemu zauzimamo neposredno pozitivan ili negativan stav, već zato što je podvrgnuto istraživanju potvrdilo svojim posledicama takav stav.

»Vrednosni stavovi... postoje kad se stvari ocenjuju prema njihovoj pogodnosti i upotrebljivosti kao sredstva«.<sup>59</sup>

Nema cilja koji ne može da bude i sredstvo. Postoje samo relativno formalna sredstva, sredstva za određeni kontekst, određenu situaciju, određeni cilj. Vrednosti imaju saznavnu i normativnu funkciju. Saznavna se odnosi na relaciju cilj—sredstvo, a normativna određuje šta treba uraditi da bi se postigli određeni ciljevi.

»Naučna teorija vrednosti« određuje pravila za upotrebu radi postizanja određenih konkretnih ciljeva.

Pragmatisti ljudsku praksu razmatraju samo u njenoj instrumentalnoj ravni kao proces realizacije konkretnih ciljeva kojima se rešavaju konkretne problematične situacije u postojećoj realnosti. Komunikativne dimenzije prakse ovdje se razmatraju samo u onoj meri u kojoj su one sastavni deo instrumentalne prakse. Dewey je u svojim socijalno političkim spisima izražavao uverenje da se svi društveni problemi mogu rešavati putem naučne, eksperimentalne prakse.

Ovom svojom stranom se filozofija pragmatizma pokazuje kao moderna varijanta metafizike. Metafizika niče na neadekvatnom samorazumevanju čoveka. Događanje istine se, po Deweyu, dešava u sferi naučno-tehničkog delanja čiji je cilj da stvori sistem raspoloživih instrumenata za ljudske ciljeve. U okviru ovakve teorije, koja praksu razmatra samo u instrumentalnoj ravni, procesi nastanka ciljeva su objašnjeni kao tehnološki procesi traženja rešenja za parcijalne probleme koje data stvarnost nameće.

<sup>58</sup> J. Dewey, *Theory of Valuation*, International Encyclopedia of Unified Science, »The University of Chicago Press«, 1960, p. 53.

<sup>59</sup> Isto, str. 51.

U okviru ove teorije se mišljenje o svetu i čoveku od samog početka ograničilo na tehničko-instrumentalno delanje i zato se i društvo shvata samo kao objekat koji se može naučnom tehnikom obrađivati.

Razlika između istine i neistine, bitnog i efemernog se izvodi na osnovu merila efikasnosti naučno-tehnološkog obrađivanja spoljnog sveta kao raspoložive »plastične građe«.

Metafizička teorija ljudske realnosti je ona teorija koja odnos čoveka prema sebi samom razumeva samo preko ove instrumentalne prakse. A ta praksa se mora kritički ispitivati sa stanovišta prethodnog, izvornog samorazumevanja čoveka i njegovih napora da to razumevanje bude osnova procene stvarnosti.

Usaglašavanje među ljudima (socijalna komunikacija) se ne tiče samo njihovog odnosa prema spoljnom svetu, već i njihovog uzajamnog odnosa i odnosa čoveka prema sebi samom. Filozofija može da bude teorija o ljudskoj realnosti samo kad izgradi odgovarajuće metode razumevanja i tumačenja celovite prakse, prakse u kojoj uzajamni odnosi među ljudima nisu redukovani na instrumentalnu ravan.

Filozofska teorija o ljudskoj realnosti je moguća na osnovu metode razumevajućeg saznanja, koja se tiče odnosa među ljudima daleko šire shvaćenih, nego što to pragmatizam čini. Ti odnosi nisu ograničeni na delanje čiji je cilj tehničko ovladavanje objektima spoljnog sveta, koje nije samo sposobnost rukovanja (manipulisanja) oruđima radi realizacije parcijalnih ciljeva u postojećoj realnosti. Kad se praksa svede samo na ovu instrumentalnu ravan, odnosi među ljudima se shvataju i tumače samo kao odnosi potčinjeni operacionalno-tehničkim procesima.

A bit ljudskih uzajamnih odnosa je van te operacionalne ravni. Istina o ljudskoj realnosti nije u rezultatima, posledicama uspešne operacionalno-tehničke delatnosti, nije u procesima koji su usmereni na ovladavanje spoljnim svetom, već u celovitoj praksi koja sa drži ciljeve u kojoj je oslobađanje čoveka samosvrha.

Kad se instrumentalna praksa proglasi za paradigmu celovite prakse i kad se njome hoće da rešavaju svi



ljudski društveni problemi — tehnika postaje naš usud, a čovek postaje objekat stavljen na raspolaganje tehničkom operacionalom mišljenju i delanju.

Ljudska sloboda se gradi u praksi usmerenoj na ciljeve koji se tiču realizacije čoveka kao samosvrhe.

Pragmatizam nije adekvatna osnova za kritiku ideološke svesti i ciljeva koje ideologija nameće. A tek preko kritike te svesti je moguće pravo samorazumevanje čoveka. Oslobođanje ljudskih komunikacija od dominacije klasnih interesa ne vrši se direktno u sferi instrumentalnog delanja, već u onoj društvenoj praksi koja hoće da to instrumentalno delanje stavi pod kontrolu samorealizacije čoveka.

Bitne granice pragmatističkog načina mišljenja sastoj se u izokretanju pravog odnosa između operacionally tehničke i povesne prakse. Po pragmatizmu, tehnička umešnost je ultima ratio, najviše merilo naših mogućnosti humanizacije sveta. A tek povesna praksa usmerena na samorealizaciju čoveka može biti pravo merilo procene karaktera, sadržaja i dometa instrumentalne prakse.

Biheviorizam razumevanje ljudske prakse kao povesnog procesa, zamenjuje tumačenje prakse kao ponašanje u okvirima postojeće realnosti.

Deweyeva teorija racionaliteta u sferi vrednosti je zasnovana na učenju o kontinuitetu ciljeva i sredstava, ali taj kontinuitet znači za Deweya samo to da svaki cilj može biti sredstvo za neki drugi cilj i da ne postoje nikakvi ciljevi koji se ne mogu instrumentalizovati. Praksa vođena ovakvim ciljevima može da se vrši i bez samospoznaje čoveka.

Humanističko utemeljenje prakse zamenjeno je teorijom koja ekspertima, koji isporučuju tehnička pravila ponašanja, daje jedino legitimno pravo racionalizacije postojećeg sveta.

A osnovno pitanje našeg vremena je pitanje kako ograničiti rast scijentističko-tehničkih načina rešavanja ljudskih problema. Iza prevlasti te prakse stoje određeni interesi koji blokiraju emancipatorske potencijale postojeće kulture.

Tumačenje vrednosti u savremenoj analitičkoj filozofiji, filozofiji koja se bavi analizom značenja jezičkih iskaza, iznošeno je u meta-etičkim teorijama u kojima se dokazuje da se racionalno mogu utemeljiti ne same vrednosti, već jedino vrednosno-neutralno opisivanje i objašnjavanje faktičkih važećih normi u vrednosnom jeziku. Savremena meta-etika je vrednosno-neutralno teorijsko opisivanje vrednosnog govora.

Sve teorije koje nastoje da u samim vrednostima pronalaze racionalno-saznajnu osnovu se odbacuju kao teorije koje počivaju na tzv. »naturalističkoj pogrešci« koja se sastoji u izvođenju vrednosnih iskaza iz činjeničkih.

Savremena meta-etika je imala dve glavne faze razvoja, obe pod snažnim uticajem filozofskih shvatanja Wittgensteina. Prvu fazu obeležava uticaj Wittgensteinovog *Logičko-filozofskog traktata* u kojem se mogućnost smislenih stavova ograničava na područje prirodne nauke. »Zato ne mogu postojati nikakvi stavovi etike.«<sup>60</sup>

Jedina oblast racionalne spoznaje je, po Wittgensteinu, oblast prirodne nauke koja počiva na tzv. elementarnim propozicijama. Saznanje je serija propozicija koje su izvedene iz elementarnih. Svi racionalni iskazi o stvarnosti konstruišu se iz elementarnih propozicija posredstvom logičkih i matematičkih relacija. Elementarnim propozicijama se iskazuju tzv. »atomske činjenice«. Atomska činjenica je neposredno čulno iskustvo o određenim međusobno nezavisnim »stanjima stvari«. Sistemi iskaza o stvarnosti su slike atomskih činjenica. Odnos između istinitog iskaza i činjenice je odnos preslikavanja.

Logičko-matematički iskazi su po sebi tautologije, njima se, nezavisno od iskustva, ne izriču istine o stvarnosti. Primenjene na činjenice iskustva one omogućavaju izricanje iskaza koji su odrazi činjenica. Istina iskaza se dokazuje ukazivanjem na činjenice iskustva.

<sup>60</sup> L. Vitgenštajn, *Logičko-filozofski traktat*, Logos, »V. Masleša« Sarajevo, stavovi, 6.41, 6.421, 6.43.

Filozofija je — kritika jezika. Ona treba da same stavove, iskaze, učini jasnim.<sup>61</sup> Poslednji cilj filozofije je da sebe učini suvišnom utvrđivanjem granica smisla i besmisla u jeziku, utvrđivanjem mogućnosti smislenog govora.

Savremena meta-etika polazi od teze o suprotstavljanosti empirijske racionalnosti prirodnih nauka i 'subjektivnosti' sveta života.

Savremene analitičke teorije vrednosti ograničavale su se, uglavnom, na ispitivanje odnosa vrednosti i činjenica i analizu saznanog statusa vrednosnih iskaza.

Najveći broj ovih teorija poriče saznavnu prirodu vrednosnih iskaza, jer procese saznanja usko ograničava samo na empirijske činjenice, a ne na ljudsku realnost u celini.

U savremenim pozitivističkim teorijama vrednost se određuje kao »osećanje« (Bertrand Russell, Alfred Ayer, Charles Stevenson), kao zapovest i voljna odluka (Rudolf Carnap, Hans Reichenbach), kao propis (Richard Hare) itd.

U svim ovim teorijama vrednost se određuje kao izraz iracionalnih strana ljudske prirode i zato im se poriče karakter saznanja stvarnosti. Zato što vrednosti nisu saznanje, već ekspresije emocije, volje, itd., ne mogu se, prema ovim teoretičarima, navoditi nikakvi razlozi na osnovu kojih se usvajaju ili odbacuju.

Logika našeg jezika, tvrde predstavnici analitičke filozofije, dopušta nam samo smislene iskaze o empirijskim činjenicama, o određenim u iskustvu datim »stavnjima stvari«. A neophodno je razumevanje onakvih uslova koji omogućavaju samo to neposredno iskustvo. U svakom iskazu o stvarnosti relacija subjekta i predikata sadrži u sebi, ne samo iskaz o činjenicama, već i odnos prema onome ko tu relaciju uspostavlja. Subjekt saznanja se ne služi samo matematičko-logičkim relacijama da bi izrazio činjeničke odnose, već izražava celinu svoga bića i odnosima prema realnosti.

Sama redukcija saznanja na empirijske činjenice se mora objasniti određenim interesima koji vode saznanje.

<sup>61</sup> Traktatus, 4.112

Saznanje činjenica nije dato bez transcendentalnih pretpostavki. Samo svođenje racionalnosti na okvire empirijskih prirodnih nauka može se objasniti analizom pretpostavki od kojih ta filozofija polazi.

U ovakvom shvatanju saznanja i racionalnosti, čitav domen praktičnog sveta života ostaje neistražen. Istraživanje uslova i mogućnosti racionalnosti toga sveta se proglašava nemogućim. Racionalnost prirodno-naučne prakse, kao jedino moguće, postaje paradigma kojom se meri smislenost svih drugih domena ljudskog bivstvovanja. A zadatak filozofije mora da bude obrnut. Tek razumevanjem uslova racionalnosti celine bivstvovanja može se odrediti karakter, mesto i dometi naučno-tehnološke prakse prirodnih nauka.

Kritika smisla naših iskaza o empirijskim činjenicama ne može biti zasnovana na procesu verifikacije tih iskaza u iskustvu. Pojam verifikacije nije semantički već pragmatički pojam. Sam semantički odnos znak — činjenica uspostavlja se kao pragmatički odnos. Ukazivanje na logičku formu jezika kao uslova izricanja iskaza o činjenicama znači ukazivanje na procese koji se dešavaju u intersubjektivnoj, društvenoj praksi preko koje se verifikacija odvija. Ideja pragmatičke dopune teorije značenja nosi sobom pokušaje dubljeg razumevanja uslova u kojima se značenje stvara. Ovu pragmatičku teoriju jezika izložio je Wittgenstein u drugom svom glavnom delu »*Filozofska istraživanja*«.

Jezik je ovde shvaćen kao instrument. Reči imaju onoliko značenja koliko imaju funkcija.<sup>62</sup> Jezički simboli su operatori. Njihovo značenje je u njihovoj upotrebi kao oruđa.<sup>63</sup> Razumeti reči znači umeti se koristiti njima — umeti vladati tehnikom njihove upotrebe.

Pravila upotrebe jezika su društvene konvencije, kao i pravila igre.<sup>64</sup>

Ono što se nalazi u osnovi svake igre je — tehničko pravilo. Razumeti jezik znači potčiniti se pravilima

<sup>62</sup> L. Vitgenštajn, »*Filozofska istraživanja*«, »Nolit«, Beograd, 1969, § 11.

<sup>63</sup> Isto, § 43.

<sup>64</sup> Isto, § 7.

njegove upotrebe. Razumeti jezik znači vladati tehnikom.<sup>65</sup>

Poreklo tih pravila je u svetu života. »Predstaviti sebi jezik znači predstaviti način života... Gramatika reči 'zna' očigledno tesno je povezana sa rečima 'ume', 'sposoban je', kao i sa rečju 'razume' — vlada tehnikom...«<sup>66</sup>

Filozofija ima i dalje zadatak da bude kritika jezika. Zadatak filozofije je da bude deskripcija postojećih jezičkih igara.<sup>67</sup>

»Vrednosne reči« se, prema ovoj teoriji, upotrebljavaju da izraze ukuse, preferencije, odluke, izbore, da savetuju, upućuju, obećavaju, ubeđuju itd., i sav ovaj vrednosni govor izražava samo slaganje ili neslaganje ljudi u društvenoj komunikaciji.

Zadatak teorije vrednosti nije da otkriva razloge tog slaganja ili neslaganja, već samo da ukaže na »matricu značenja« vrednosnih reči. A ta matrica je, prema P. H. Nowell-Smithu koji sumira ovakva »istraživanja vrednosti, tzv. paradigmatički slučaj« upotrebe, tj. upotreba tih reči u svakodnevnom govoru. Tako se značenje vrednosti izvodi iz sadržaja života u svakodnevnici.<sup>68</sup>

Međutim, sama jezička igra (pravila upotrebe termina i iskaza) se ne može razumeti bez prethodnog razumevanja konstitucije smisla koje je posredovano jezikom. U Wittgensteinovom »Traktatu«, logička forma jezika se određuje kao osnova značenja, u »Filozofskim istraživanjima« osnova značenja je jezička struktura čija je osnova u društvenim konvencionalnim pravilima upotrebe.

Ali, jezik se ne može razumeti bez transcendentale analize, bez ispitivanja uslova mogućnosti govora i mogućnosti predmeta govora.

Uslovi važenja jezičkih igara nisu u konkretnim činjeničkim odredbama društvene realnosti zato što je-

<sup>65</sup> Isto, § 150.

<sup>66</sup> Isto, § 199.

<sup>67</sup> Oksfordska škola logične analize razvila se pod neposrednim uticajem Wittgensteinovih »Filozofskih istraživanja«. Njeni glavni predstavnici su Gilbert Ryle, P. F. Strawson, P. H. Nowell-Smith, J. L. Evans, i dr.

<sup>68</sup> P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Oxford, 1957.

zički smisao univerzalno važi za svako društvo. Univerzalno važenje jezika se ne može objašnjavati konvencionalnom prirodom pravila jezičkih igara. Postoji univerzalno ljudska struktura komunikacije koja je osnova univerzalnog važenja jezika.

Značenje jezičkih simbola ima trodimenzionalnu strukturu: sintaktičku (odnos znaka prema drugim znacima), semantičku (odnos znaka prema označenom predmetu) i pragmatičku (odnos znaka prema interpretatoru, subjektu). Charles Morris je prvi razradio ovu teoriju o trodimenzionalnoj strukturi značenja.<sup>69</sup> Analitičke teorije jezika objašnjavaju fenomen značenja bez uvida u celinu jezičke komunikacije.

U jeziku ne postoji samo logička forma (pravila upotrebe), veći i intencionalni sadržaji mišljenja, koji se ne mogu razumeti samo u okvirima sintakse i semantike, već i odnosom prema subjektu.

Značaj pragmatike za razumevanje jezika naznačio je još Ch. S. Peirce, govoreći o »slaganju zajednice istraživača« kao osnovi naučnih istina. Osnova značenja je »zajednica istraživača«, komunikativna zajednica.

U okvirima filozofije pragmatizma istraživanje te zajednice svedeno je na istraživanje aktualno datog ponašanja ljudi. Biheviorizam nije u stanju da na zadovoljavajući način izvede racionalnost jezičkog diskursa i empirijskih oblika ponašanja iz aktualno datih društvenih, komunikativnih odnosa. Postoji opšta struktura jezika koja se ne može svesti na ove empirijske procese — odnose komunikacije.

Problemi opštosti značenja se ne mogu metodama posebnih nauka, empirijskom sociologijom ili empirijskom psihologijom razumeti i objasniti. Jezik kao komunikacija usmeren je na racionalnu argumentaciju kao osnovu razumevanja među ljudima.

U fenomenu značenja, smisla, sadržani su uvek proces argumentacije, koncensus, razumevanje i samorazumevanje. Sadržani su u većem ili manjem stepenu. Ideološki diskurs, preko kojeg dolaze do izražaja parcijalni društveni interesi, iskrivljena svest o stvarnosti i samo-

<sup>69</sup> Ch. Morris, *Foundations of the Theory of Signs*, International Encyclopedia of Unified Science, Chicago, 1938.

obmane, ne može biti diskurs, jezik, ako ne sadrži intenciju argumentacije i samorazumevanja... U svakom ideološkom govoru postoje elementi racionalnosti. Jezik se zato mora posmatrati ne samo kao proces realnih komunikacija, već i kao osnova za onu argumentaciju i ono usaglašavanje preko kojeg se može realizovati jedna drugačija ljudska realnost — realnost u kojoj samorazumevanje, razumevanje drugog i sporazumevanje nisu u raskoraku. Jezik u svojim strukturama sadrži mogućnost ovakve zajednice i ovakvih komunikacija.

Zato istraživanje realnih značenja mora da se pozove uvek na jednu drugu instancu jezičke strukture — na onu instancu koja omogućava univerzalno-ljudsku racionalnost. Pragmatičko istraživanje odnosa znak — interpretator može da bude teorija komunikacije samo ako, preko onoga što se faktički u odnosima među ljudima dešava, otkriva mogućnosti umno uređenih ljudskih odnosa.

Jezik je izraz univerzalnih mogućnosti ljudskog uma, a ne samo izraz realnih događanja u postojećim komunikacijama među ljudima. Ovu umnu dimenziju jezika ispitivao je Noam Chomski u svojoj »*Generativnoj gramatici*«, a metoda tog ispitivanja nije bihevioristička ili psihološka metoda posebnih nauka, već transcendentalna metoda ispitivanja univerzalnih dimenzija jezika. Bit jezika se ne može svesti na ono što se u jeziku aktualno dešava, jer jezik izražava univerzalno ljudsku, transcendentalnu subjektivnost, i zato sadrži mogućnost novih iskustava i prevazilaženja postojećih sadržaja značenja i postojećih značenjskih struktura.

Jezik, po analitičkoj filozofiji, nije nosilac takvog mogućeg iskustva, već sredstvo izražavanja aktualno datog iskustva. Princip verifikacije smisla se svodi na ukazivanje na to aktualno dato komunikativno iskustvo. Ali, to iskustvo nije jedini konstituent subjekta, već obratno, subjekt je konstituent svakog mogućeg iskustva i zato se iskustvo u povesnoj praksi menja i razvija. Pojam interpretatora se ne može iscrpiti sadržajima datim u empirijskim formama ponašanja. Interpretator je uvek i subjekt, koji u sebi nosi univerzalno-ljudske mogućnosti koje su *ratio essendi* i *ratio cognoscendi* njegove svesti i samosvesti.

Tek ovako shvaćen subjektivitet je osnova mogućnosti prevladavanja posebno naučnih teorija vrednosti, koje vrednost tumače samo kao realnu činjenicu života, čiji se smisao objašnjava samo drugim činjenicama. Utvrđivanje smisla pozitivnih vrednosti vodi pitanju o načinu na koji se taj smisao stvara. Svaka vrednost sadrži u sebi trostrane dimenzije značenja: odnos prema drugim vrednostima, odnos prema realnosti koju izražava i odnos prema interpretatoru. U okviru ove treće pragmatičke dimenzije ispituju se vrednosti kao sredstva komunikacije među ljudima. Analiza vrednosnog govora kao oblika komunikacije mora da se kreće na nivou objašnjavanja realno postojećih procesa, ali i na nivou otkrivanja i razumevanja uslova mogućnosti istinitog, na racionalnim argumentima zasnovanog, diskursa koji omogućava usaglašavanje ljudskih ciljeva i projekata.

Univerzalnost važenja vrednosti je moguća samo na ovim osnovama racionalno zasnovane komunikacijske zajednice. Ove osnove univerzalno-ljudske racionalnosti sadržane su u strukturi jezika. Ta struktura omogućava pojavu istinitog diskursa. Mogućnosti istinitog govora mogu se realizovati, pod uslovom da postoje emancipatorski interesi koji vode saznanje i ljudsko delovanje.

Biheviorističko tumačenje jezičkih igara vodi u teoriji vrednosti u vrednosni relativizam. Ako su pravila upotrebe jezika samo i jednog pravila aktualno datog ponašanja, ona važe samo za određeni kontekst. U ovako shvaćenoj ljudskoj realnosti sve se vrednosti relativizuju. Van konkretno datih društvenih konteksta nema nikakvih univerzalno važećih vrednosti. Kad bi to zaista bilo tako, ljudi ne bi bili u stanju da uspostave racionalni diskurs sa svojom prošlošću, niti bi bio moguć takav diskurs među različitim sistemima kulture. Ono što takve ljudske razgovore sa prošlošću i među različitim kulturama omogućava jesu oni sadržaji saznanja i procenjivanja, koji ne zavise samo od konvencionalnih pravila upotrebe, već i od univerzalno ljudskih osobina svakog govora i svakog sistema kulturnih simbola. U sferi praktičkog diskursa odvija se proces slaganja i neslaganja ljudi oko vrednosti. Ljudi upućuju, preporučuju, poriču, obećavaju, pozivaju na odgovornosti,



prihvataju i opovrgavaju vrednosne iskaze drugih ljudi. U tom praktičnom vrednosnom govoru ljudi traže i objašnjenje i opravdanje vrednosnih stavova.

Vrednosni diskurs nije samo usmeren na indoktrinaciju, ubeđivanje kao nametanje stavova, nije samo ideološki, već je usmeren i na zahteve za racionalnom argumentacijom. Tek kad je ovako usmeren on je osnova razumevanja među ljudima i pravog samorazumevanja učesnika u diskursu. Pitanje važenja vrednosnog govora, koje analitička filozofija rešava metodom ukazivanja na paradigmatički slučaj, na najčešći slučaj upotrebe u svakodnevnom životu, nije jedino pitanje koje se može postaviti. Analitički filozofi smatraju da se pitanje istine postavlja samo u oblasti naučnog istraživanja. A sama ta naučna istina se mora ispitivati sa stanovišta istinitosti celovite ljudske prakse. Pitanje istine vrednosti je pitanje mogućnosti racionalnog, na argumentima zasnovanog vrednosnog govora. To pitanje se rešava kao pitanje mogućnosti realizacije univerzalno-ljudskih vrednosti, kao pitanje mogućnosti humanizacije postojećeg sveta vrednosti.

### *Psihoanalitička teorija kulture*

Tradicionalno je čovek bio definisan kao racionalna životinja (animal rationale) koja svesno prilagođava sredstva razumno odabranim ciljevima i tako stiče sposobnost vladanja uslovima svoga opstanka.

Značaj Freudove psihoanalize za razumevanje vrednosti je pre svega u tome što je on čoveka shvatio mnogo kompleksnije i što je otvorio problem konflikta između čoveka i njegove sredine. Čovek, po Sigmundu Freudu, nije samo racionalno biće, već biće u kojem se odvija stalni sukob između njegovih nagona vođenih težnjom ka zadovoljenju (»principom zadovoljstva«) i društvene sredine koja u obliku sistema normi, obaveza i dužnosti formira u pojedincu »principe realnosti«. Ljudska jedinka je središte sukoba ove dve strane ljudskog bivstvovanja. Osnovni proces tog sukoba je proces potiskivanja i sublimacije zadovoljstva sa stanovišta

cenzure koje društvena realnost (Nad-ja) nameće pojedincu.

»Patnja«, piše Freud, »preti sa tri strane: iz sopstvenog tela predodređenog za raspadanje i nestajanje, pa ne može čak da izbegne signale opomene strah i bol od spoljnog sveta koji premoćnim, nemilosrdnim, razornim snagama može da besni protiv nas, i najzad, iz odnosa sa drugim ljudima. Patnju iz toga izvora doživljavamo možda bolnije od bilo koje druge«. <sup>70</sup> Ljudi su... »pod pritiskom tih mogućnosti patnje postali umereniji u svojim zahtevima za srećom, kao što se i sam princip zadovoljstva tu pod uticajem spoljnog sveta preobratio u skromniji, princip realnosti... Zadatak izbegavanja patnje uopšte je potisnuo u pozadinu postizanje zadovoljstva«. <sup>71</sup>

Osnovne ograničenosti Freudove psihoanalize su u razumevanju i tumačenju čoveka preuzetim iz prirodnih nauka XIX veka. Zato se bazičke kategorije Freudove psihoanalize moraju preformulisati sa stanovišta savremene filozofije. Čovek je, po Freudu, pre svega prirodno biće (homo natura) — biološki organizam sa svojim prirodnim nagonima.

Psiha je mentalni aparat koji u sebi sadrži racionalnu i iracionalnu (podsvesnu) stranu. Racionalni pojmovi su reprezentanti procesa koji se odvijaju u spoljnoj realnosti (prirodi, društvu i ljudskom organizmu).

Sve psihičke pojave se moraju, po Freudu, kauzalno-genetički objašnjavati ukazivanjem na antecedentne fizičke, biološke i socijalne uslove. Neuroze, traume, histerije, snovi, psihopatološke pojave svakodnevnog života, sve psihičke devijacije od normalnog objašnjavaju se ukazivanjem na objektivne uzroke blokada prirodnih želja i potreba. Misli, emocije, želje, ponašanje, uzrokovani su organskim procesima. Svaka duševna bolest je bolest organizma. Te bolesti imaju uzroke u fiziološkim modifikacijama nervnih sistema u cerebralnom korteksu i subkortikalnoj organskoj sferi. Psihički život je sveden na funkcije reprezentanta organskih procesa.

<sup>70</sup> S. Frojd, *Odabrana dela*, »Matica srpska«, 1970, tom 5, str. 278.

<sup>71</sup> Na istom mestu.

Duševne bolesti su anomalije nervnog sistema zasnovane na takvoj distribuciji nadražaja koja je praćena viškom stimulacije koji razara ravnotežu organizma.

Svi psihički procesi imaju svoju topografsku lokaciju u fiziološkim i organskim procesima. Poremećaj normalnih psihičkih procesa proističe iz sukoba *libida* i osujećenog zadovoljenja.

Naša svest nije intencionalna, uslovljena motivom i projektom već silama koje deluju u organizmu. Osnovna biološka sila je libido (seksualni nagon) koji je psihički reprezentant stalno delujućih endosomatskih izvora stimulacije. U ljudskoj jedinki se odvija stalni sukob između seksualnog instinkta i principa realnosti koje nameće društvo određujući pojedincima uslove opstanka.

Ljudska svest je pre svega recipient utisaka iz organizma, prirode i društvene realnosti. To primanje utisaka ima svoju osnovu u neuromuskularnom i senzorno-perceptivnom aparatu ljudskog organizma. Objasniti neki psihički proces znači za Freuda pre svega otkriti simptome u ovoj organskoj sferi.

Nesvesne želje i neuroze se mogu objasniti podsvešću, onim što izvire iz organske sfere i što svet treba da otkrije i dovede do razumevanja da bi se stvorila mogućnost razrešenja konflikta između nesvesnog, podsvesnog i svesnog.

Naše želje, izražene u ciljnim predstavama, sadrže u sebi izvesnu količinu nadražaja koju Freud naziva katektičkom energijom.<sup>72</sup> Kad je ta energija suzbijena, odbačena ili oduzeta, ona može da preuzme kontrolu nad svešću i ponaša se prepuštena samoj sebi i time suzbijena energija deluje bez pristupa u svesti. Tako je želja odvučena u nesvesno i zadatak psihoanalize je da je ponovo vrati u svest. Nijedna teorija, pa ni Freudova, koja shvata čoveka kao prirodno biće, nije u stanju da adekvatno objasni i razume njegovu svest i delatnost. Bolestan nije samo ljudski organizam, raz-

<sup>72</sup> Od grčkog glagola *katehein* — držati, zadržavati, zadržavati, sprečavati.

Uporedi: S. Frojd, *Tumačenje snova*, Odabrana dela, tom 7, str. 244.

boli se čovek. Smisao bolesti se ne može otkriti samo metodom objašnjavanja antecedentnih organskih i socijalnih uzroka, već razumevanjem celovitih uslova egzistiranja čoveka. Prirodno naučni model tumačenja bolesti mora biti zamenjen takvim objašnjenjem u koje je uključeno razumevanje egzistencije čoveka. A osnovna karakteristika ljudskog postojanja je intencionalnost svesti, saznato je samo ono u čemu je objektiviran ljudski cilj: čovek ne poseduje razum kao od prirode datu stvar koja ima određene kvalitete nezavisne od njegovih projekata spojenih u jedinstvo značenja. On od sebe stvara razumno biće i ima razum samo kao aktivno delatno biće.

Samosvest nije moguća samo putem vraćanja u svest potisnutog, već putem osmišljavanja kao realizacije jednog prerefleksivnog otkrivanja sveta i svog bivstvovanja u svetu koje biva kasnije zapretano u konkretnim projektima i konkretnim odnosima prema svetu.

Do svesti treba dovesti ove izvorne univerzalno ljudske mogućnosti razumevanja smisla, a ne samo potisnute posebne želje. Ljudska svest sadrži uvek u sebi autonomiju koja je nesvodiva na uzroke. Svi uslovi ljudskog opstanka javljaju se preko ličnog iskustva, koje je uvek otkrivanje smisla sveta i smisla vlastitog bivstvovanja preko projekcije samorealizacije. Ovaj projekt samorealizacije Sartre naziva fundamentalnim projektom.

»Ne postoji prvo samostalna želja da se bude, a zatim hiljade posebnih osećanja i želja, već želja da se bude postoji i manifestuje se samo i preko posebnih osećanja ljubomore, zavisti, ljubavi, kukavičluka, hrabrosti i hiljade slučajnih empirijskih ekspresija koje uvek uslovljavaju da nam se ljudska realnost uvek javlja kao manifestacija posebnog čoveka, posebne ličnosti.«<sup>73</sup>

»Treba biti svestan da bi birao i treba birati da bi bio svestan.«<sup>74</sup> Neuroze i druga bolesna stanja nastaju kad je onemogućen fundamentalni projekt ličnosti. Sa-

<sup>73</sup> J. P. Sartre, *L'Être et l'Néant*, »Gallimard«, Paris, 1944, p. 652.

<sup>74</sup> Isto, p. 539.

mo preko fundamentalnog projekta moguće je jedinstvo smisla svih posebnih psihičkih procesa.

Same *prepreke* nastaju u sudaru fundamentalnog projekta i uslova njihove realizacije.

Alijenacija je blokada mogućnosti slobodnih izbora vlastitih mogućnosti.

Samo kad se bit čoveka shvati preko razumevanja fundamentalnog projekta može da se odredi šta je normalno a šta nije.

Normalnost nije određiva, ni ukazivanjem na biološko u čoveku, ni ukazivanjem na principe realnosti koje nameće postojeće društvo. Normalno je ono što omogućava samorealizaciju ličnosti.

Svojim učenjem o kulturi, Freud je dao snažne podsticaje savremenim društvenim teorijama.

Civilizacija i kultura nastaju na osnovu potiskivanja agresivnih nagona. Vrednosti su sublimacije nagona, oblici odbrane društva od agresije nagona i strasti u pojedincu. One su oblici prenošenja težnji za ličnim zadovoljstvom u oblike ponašanja i delanja korisnih po društvu celinu. Zato su svi kodeksi vrednosti neusaglašeni sa ljudskom srećom. Njihov je cilj, uči Freud, da osposobe čoveka da funkcioniše u okviru društvene realnosti koja počiva na represiji.

Freud je smatrao da je borba za opstanak večna, da su načela uživanja i načela realnosti u neprestanom sukobu i, stoga, da je nerepresivna civilizacija nemoguća.

»Mogućna je«, piše Freud, »želja da se svet preinači i da se umesto sveta izgradi drugi u kojem će biti odstranjene najnepodnošljivije strane i zamenjene drugima u skladu sa sopstvenim željama. Ko u pobuni očajanja pođe tim putem ka sreći po pravilu neće ništa postići.«<sup>75</sup>

Kultura, kaže Freud, reguliše večne agresivne odnose među ljudima. »Agresiju introjiciramo, internalizujemo, u stvari je vraćamo onamo odakle je potekla, okrećemo je, dakle, protiv sopstvenog ja. Tu nju preuzima jedan deo toga ja koji se u vidu Nad-ja suprotstavlja preostalom delu i kao 'savesť' na njega usremljuje istu onu

<sup>75</sup> S. Frojd, *Odabrana dela*, knj. II, str. 283.

strogu agresivnost koju bi 'Ja' rado zadovoljio na stranoj osobi.<sup>76</sup>

Kultura služi da savlada tu želju za agresijom, da je razoruža, nadzire i kontroliše. Savest nastaje introjektivom Nad-ja u svesti pojedinca.

Svest o krivici je konstitutivni elemenat svake savesti. Između kulturnih vrednosti je u autoritetu sa kojim je Nad-ja izgradilo vrednosti i preko njih istaklo svoje zahteve.

Svaka kultura mora u sebi da nosi ovaj represivni autoritet.

\* \* \*

Carl Jung, H. S. Sullivan, Karen Horney, Clara Thompson i drugi nastavljajući Freudovog učenja, poznati pod imenom neofrojdovske škole<sup>77</sup>, orijentisali su se pre svega na razvijanje psihoanalize kao terapije koja treba da razrešava konflikte pojedinca i sredine. Neofrojdovci ne dovode u pitanje postojeću realnost, postojeću kulturu i postojeće vrednosti. Terapija je ovde usmerena na pomirenje potisnutog i nezadovoljstva koji se javljaju u obliku neuroza sa postojećom zbiljom. Psihoanaliza treba da pomogne pojedincu da živi u okvirima vladajućih principa realnosti bez uklanjanja represivnog karaktera tih principa.

Psihoanaliza treba da pomogne da se potisnute želje sublimiraju u svetu trajno funkcionališućih represivnih principa dominacije i da se tako smanje antagonizmi između »ja« i »nad-ja«. Napetost se tu ublažava prilagođavanjem pojedinca društveno-poželjnom tipu ponašanja. Izvor sukoba pojedinca i sredine se tumači kao devijacija od racionalnog i moralnog ponašanja, a mera racionalnosti i moralnosti preuzimaju iz vladajuće kulture.

Značaj Freudove psihoanalize za razvoj kritičke teorije društva, nasuprot neofrojdovcima, isticali su M. Horkheimer, H. Marcuse, E. Fromm, J. Habermas i dr.

<sup>76</sup> S. Fröjd, *Odabrana dela*, knj. V, str. 332.

<sup>77</sup> Prema: Clara Thompson, *Psychoanalysis: Evolution and Development*, New York, »Hermitage House«, 1951. i Karen Horney, *Neurotična ličnost*, Titograd.

Patološka duševna stanja kritička teorija društva objašnjava sukobom represivne prirode socijalne realnosti, kontrolisanih socijalnih okvira vladavine i spontanosti erotskih potencijala u čoveku. Postojeći principi realnosti i autoritet koji one nameću ne pogoduju razvitku ljudskih snaga, nasilno održavaju sistem represije protivrečan emancipatorskim interesima roda i zato se oslobađanje pojedinca ne može tražiti žrtvovanjem njegovim, njegovim prilagođavanjem postojećoj zbilji. Oslobađanje se u kritičkoj teoriji sagledava kao problem prevazilaženja postojeće civilizacije i kulture koja žrtvuje pojedinca, koja ga je osakatila u ime kolektiviteta koji je potisnuo individuu i prisilno je integrisao u vladajući sistem dominacije. Kritička teorija je usmerena na istraživanje povjesno-socijalnih izvora dominacije.

Vladajuća univerzalnost je ideološka, lažna, ona je potrla autonomiju subjekta. U takvoj realnosti, pojedinac može da opstaje samo ako reprodukuje represivni autoritet.<sup>78</sup>

U savremenom svetu deluju procesi jačanja autoritarnosti društva i kulture. Racionalnost se tu pretvorila u tehniku duhovnog porobljavanja. Nastupila je regresija epohe prosvetiteljstva u ideologiju sveopšte manipulacije. U ovakvom društvu individua živi kao pasivni, zavisni objekat sila manipulacije. Vladavina opštedruštvenih vrednosti se tu obezbeđuje prekomernim lišavanjem.

U oblasti potiskivanja, Marcuse razlikuje — neophodno potiskivanje, višak potiskivanja i načelo izvođenja potiskivanja.

U savremenim oblicima dominacije društva nad pojedincem potiskivanje, kao nužna modifikacija nagona, neophodna za održavanje samog društvenog bića, postaje višak potiskivanja izazvan nasilnim održavanjem klasnih oblika vladavine nad čovekom.

<sup>78</sup> Vidi: npr. Maks Horkhajmer, *Pomračenje uma*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1983; T. Adorno, M. Horkheimer, *Dijalektika prosvetiteljstva*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1974; H. Marcuse, *Eros i civilizacija*, »Naprijed«, Zagreb, 1965.

Način potiskivanja, načelo izvođenja, može da bude sa viškom represivne sublimacije, ali i bez njega. Izvor represivne sublimacije je klasno društvo. Mogućnost pomirenja principa realnosti i principa zadovoljstva je u ukidanju dosadašnjeg načina proizvodnje kao proizvodnje viška vrednosti i stvaranja novog oblika proizvodnje života u kojem će osnovni cilj proizvodnje biti oslobađanje potencija ljudske prirode. Savremena klasna eksploatacija je, po Marcuseu, onaj »princip izvođenja« potiskivanja čijim prevazilaženjem je tek moguće oslobađanje pojedinca.

Psihoanalitička teorija sukoba ida, ega i superega je u kritičkoj teoriji društva osnova za razumevanje represivne prirode postojećeg društva, njegove ideologije i kulture.

Jürgen Habermas je isticao značaj psihoanalize za kritičku rekonstrukciju društvenih nauka, za razumevanje kritičke uloge nauke.

Psihoanaliza se u neofrojdovim interpretacijama redukuje na psihogenetiku i empirijsku psihologiju. Međutim, osnovni problem razumevanja filozofskih osnova psihoanalize je — kako se iz psihoanalitičkog postupka izvode konsekvence za samorazumevanje. »Psihoanaliza je za nas relevantna kao jedini opipljivi primer jedne nauke koja samorefleksiju metodski zahteva. Nastankom psihoanalize otvara se mogućnost metodološkog pristupa — koji je prokrčila sama logika istraživanja — onoj dimenziji koju je pozitivizam zatrpao. Ta mogućnost nije realizovana, pošto je pogrešno dijalektičko samorazumevanje psihoanalize, koju je započeo sam Freud, koji je od početka bio fiziolog, tu mogućnost zatvorilo.«<sup>79</sup>

Tezu da psihoanalitičko saznanje pripada tipu samorefleksije, Habermas izvodi iz analize psihoterapijske tehnike prevođenja nesvesnog u svesno.

»Rad psihoanalitičara«, veli Habermas, »podudara se sa radom istoričara — zadatak mu je da rekonstruiše istoriju pacijenta i tako pokrene samorefleksiju, da

<sup>79</sup> J. Habermas, *Saznanje i interes*, »Nolit«, Beograd, 1975, str. 259—260.





dovede do svesti i raspravi ono što potiskuje. Lekar stupa u komunikaciju kao sagovornik — on sebe samog čini instrumentom saznanja kontrolisanim ulaganjem svoje subjektivnosti.<sup>80</sup> Psihoanalitička metoda je osnova kritike istorijske prakse i kritike ideologije čiji je cilj da sami akteri te prakse dođu do samosvesti i tako uspostave odnos između razumevanja realnosti samozumevanja i objašnjenja.

Ovo hermeneutičko tumačenje psihoanalize je kod Habermasa ključ za kritičku rekonstrukciju teorije društva, ključ koji omogućava rekonstrukciju metoda postojećih društvenih nauka.

Zadatak teorije je da objasni uslove nastanka samozumevanja koje ističe iz ljudske komunikacije, da sebe samu učini sagovornikom koji omogućava to samozumevanje.

### *Strukture vrednosnih sistema i strukturalizam*

Strukturalizam se rađa pod uticajem strukturalne lingvistike koja počinje radovima Ferdinanda de Saussurea, prenošenjem strukturalne metode istraživanja jezika u društvene nauke i filozofiju.

U XIX veku suvereno je vladala metoda istorijskog i evolucionističkog tumačenja pojava. Hegel, Darwin i Marx su radikalno uticali na sve oblasti naučnog istraživanja. XX vek je vek otkrivanja struktura. Teorija relativiteta, genetika, funkcionalistička sociologija, kibernetika, teorija informacija, teorija sistema, zasnovane su na sasvim drugačijem tumačenju stvarnosti.

Činjenice dobijaju značenje tek otkrivanjem njihovog odnosa u sistemu, tek kao elementi kôda — strukture sistema. Razumevanje činjenica je enkodiranje — dešifrovanje načina na koji su činjenice povezane u sistemu. Dijahronija je potpuno potisnuta u ime sinhronije — otkrivanja strukture organizacije činjenica.

Značenje jezičkog znaka i simbola otkriva se, po F. de Saussureu, u vezi tog znaka sa drugim znakovima u sistemu znakova, jeziku koji ima opšta pravila povezi-

<sup>80</sup> Isto, str. 284.



vanja znakova. Govorni jezik (la parole) je beskrajno različit, a jezički sistem (la langue) se nikada ne menja.<sup>81</sup>

Značenje ne zavisi ni od socijalnih, ni psiholoških, ni individualnih faktora žive govorne reči. Samo živi govor se može dijahronijski posmatrati, samo on menja svoje forme, ali te promene ne utiču na sistem, strukturu jezika. Lingvistika opisuje fonološku i morfološku strukturu jezika, ona ne istražuje sadržaje smisla koji su beskonačni. Moguć je beskonačni broj rečenica, ali one su izgrađene na osnovu pravila koja se izvode iz strukture jezika.

U osnovi strukture jezika je, po Noamu Chomskom, struktura generiranja, stvaranja rečenica. Generativna gramatika<sup>82</sup> objašnjava principe po kojima stvaramo rečenice. Chomski strukturu jezika tumači kao sistem pravila stvaranja rečenica. Chomski razlikuje površinsku i dubinsku strukturu jezika. Dubinsku strukturu čine procesi stvaranja rečenica. Pravila generiranja jezičkih iskaza su univerzalno ljudska pravila, ista za sve jezike na svetu. Dubinske strukture su sastavljene od supstanzivnih univerzalija koje izražavaju karakteristike ljudskog duha nezavisno od svih površinskih načina njegovog ispoljavanja.

Osnovne stavove strukturalne lingvistike u oblast istraživanja društvenih pojava prenosi Claude Lévi-Strauss.

U evolucionističkim istraživanjima XIX veka, kultura se razmatrala kao pojava koja se može razumeti u odnosu prema čoveku. Za Lévi-Straussa, kultura ima onu istu objektivnost koju imaju i dubinske strukture jezika. Bilo koja kulturna pojava ima značenje samo odnosom prema drugim pojavama kulture, načinom na koji su one spojene u sistem.

Izučavanjem srodničkih veza u primitivnim društvima, Lévi-Strauss pokazuje kako su te veze izraz jedne logike kombinacija nezavisne od ljudi i od društva. Na osnovu te logike se mogu izvesti srodnički sistemi koji

<sup>81</sup> Uporedi: Ferdinand de Saussure, *Opšta lingvistika*, Sazvežđa, »Nolit«, Beograd, 1969.

<sup>82</sup> Noam Čomski, *Gramatika i um*, Sazvežđa, »Nolit«, Beograd, 1979.

još nisu otkriveni. Postoji, po Lévi-Straussu, jedna univerzalna logika ljudskog duha koja je u osnovi svih kultura. Proučiti kulturu znači otkriti tu logiku koja se ukazuje kao struktura. U društvu se, kaže Lévi-Strauss, vrši razmena reči, dobara i žena na osnovu logike koja je u strukturi jezika, ekonomije i srodničkih odnosa. Kulturu čine ustanove, pravila i modeli kombinovanja elemenata. Ova pravila su proizvod nesvesne aktivnosti duha. Za saučesnike, subjekte u kulturi, važno je samo to da znaju propise koje ta pravila određuju.<sup>83</sup>

Strukture izražavaju realnost koja je spoljašnja u odnosu na svest i delatnost ljudi. One deluju kao faktori oposredovanja i totalizacije, sjedinjavanja u celinu ljudskog ponašanja, ali one ne zavise od ljudske svesti i ljudske prakse. Nije praksa izvor totalizacije, već oblik na koji se faktori totalizacije koji izvire iz objektivnih i od svesne delatnosti ljudi nezavisnih struktura, izražavaju. Strukture su vanvremenske, nepromenljive.<sup>84</sup>

Istorija je samo oblik ispoljavanja jednog totaliteta bezličnog i objektivnog duha koji u sebi sadrži od čoveka nezavisne zakone totalizacije. Dijahronija je način ispoljavanja sinhronije. Totalizacija nije proces stvaranja ljudskog uma, već oblik njegovog ispoljavanja.

U diskusiji sa Sartreom u »Divljoj misli«, Lévi-Strauss odbacuje Sartreovu teoriju totalizacije kao procesa praktičnog stvaranja inteligibilne ljudske realnosti. Dimenzija vremena, veli Strauss, nema nikakav poseban prestiž. Traganje za inteligibilnošću ne vodi do istorije kao krajnje tačke. Istorijsko, hronološko vreme je samo oblik popisivanja elemenata sinhronijskih struktura.

Postoje, po Lévi-Straussu, »topla« i »hladna« društva. Topla su ona u kojima se snažno interioriziraju inteligibilne strukture uma, u kojima se javlja bogatstvo kulturnih izražaja i formi. Hladna su ona u kojima tog bogatstva nema. Zašto društva bivaju »topla« ili »hladna«, ostaje bez odgovora zato što je logika struktura isključila povesno vreme, zato što se povesno tumačenje

<sup>83</sup> Uporedi: Lévi-Strauss, *Strukturalna antropologija*, »Stvarnost«, Zagreb 1977.

<sup>84</sup> Klod Lévi-Stros, *Divlja misao*, Sazvežđa, »Nolit«, Beograd, 1962.

stvarnosti smatra zastarelom »humanističkom ideologijom«.

Iz Freudove psihoanalize Lévi-Strauss je preuzeo pojam nesvesnog i tim pojmom obeležio bitnu prirodu uma. Istorija može samo da beleži moguće permutacije i kombinacije ovog nesvesnog uma. Različite kulture su samo posebni uzorci onog što je opšte i zajedničko za ceo ljudski rod.

Strukturalna antropologija tumači kulturu tako što pojedine sisteme kulturnih vrednosti i tipove kultura objašnjava kao oblike teorijski moguće permutacije elemenata jedne jedinstvene strukture ljudskog duha, kao specifične načine ispoljavanja te strukture. Svesni procesi su oblici ispoljavanja objektivnih struktura duha. Ta struktura je kontinuum koji svest tumači tako što ga klasifikacijom seče na segmente. Svaki taj segment ima oblik binarne apozicije sa međučlanom.<sup>85</sup> Pravila ishrane se mogu objasniti ovom vrstom klasifikacije. Društvenim konvencijama se određuje šta treba jesti. A te konvencije počivaju na objektivnoj logici koja postoji unutar vrsta hrana i načina njihove pripreme za ishranu. To pripremanje se vrši pečenjem, barenjem i dimljenjem. Kombinacije vrste hrane i načina pripreme ne zavise od ekonomske i društvene svrsishodnosti. Totem i tabu ne postoje zato što su funkcionalni i društveno korisni već zato što su izraz opštih strukturalnih karakteristika kombinatorskih sposobnosti ljudskog duha, univerzalnih strukturalnih osnova svake kulture.

Totemizam i mit se objašnjavaju tako što se u totemskim i mitskim sistemima simbola otkrivaju beskrajno raznoliki načini kombinovanja simbola koji su ili paradigmatski (metaforički) ili sintagmatski (metonimijski) sa međučlanom koji nastaje prevladavanjem jednog ili drugog načina kombinovanja.

<sup>85</sup> Ova metoda je preuzeta od Romana Jakobsona. U strukturi jezika primarna suprotnost je binarna suprotnost samoglasnika i suglasnika između kojih stoje zvučni i bezzvučni, napeti i opušteni, nazalni i nenazalni, praskavi i tihi, itd. suglasnici. (Roman Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Saizvežđa, »Nolit«, Beograd)

Paradigma — metafora je zamena jednog sistema drugim. Sintagma — metonimija — je asocijacija, veza dva simbola. Svi totemi i svi mitovi, kombinacije su rituala i fabula po metaforičkim obrascima u kojima sve što se zbiva životinjama ili herojima je varijacija onoga što se može dogoditi ljudima. Svaki posebni oblik mitskih ili totemskih metafora je sintagmatski povezan unutar jednog totalnog sistema u kojem čovek metaforički govori o sebi i onome što se njemu događa. Zadatak strukturalne antropologije nije da istražuje konkretne sadržaje mitova, da pokaže kako ljudi misle o sebi u mitovima, već da pokaže kako mitovi misle sebe u ljudima — kako se oni ispoljavaju, kako mimo čovekovog svešnog napora izražavaju opštu nesvesnu strukturu univerzalnog ljudskog duha.

Istorija kulturnih sistema je popisivanje elemenata te opšte strukture.<sup>86</sup>

\* \* \*

Povezivanje psihoanalize sa strukturalnom lingvistikom u delu Jacquesa Lacana je značajan prodor u proučavanju odnosa nesvesnog i svesnog. Do Lacana psihoanaliza govori o dve potpuno samostalne sfere ljudske realnosti o nagonima, o predsvesnom i podsvesnom, kao sferi nasuprot kojoj stoji svest. Ali, psihoanaliza kao metoda ispitivanja i lečenja može da bude teorija samo ako proučava način na koji subjekt artikuliše svoju nesvesnu žudnju i nagon u obliku govora.

Psihoanalitičko iskustvo o nesvesnom je moguće samo preko otkrivanja jezičke prirode nesvesnog. Freud je nesvesno objasnio kao sistem bioloških nagona, ali čovek nije čisto instinktivno biološko biće. Freudovo otkriće simboličke prirode snova pokazuje da nam se ta nagoniska sfera prikazuje preko sistema simbola i slika, a savremena lingvistika nam omogućava da je objasnimo kao jezičku strukturu. Subjekt govora nije, po Lacanu, ni biološko biće, ali ni ego u Freudovom smislu — osoba kao središte sukoba racionalne svesti koji iz-

<sup>86</sup> Klod Levi-Stros, *Mitologije*, I, Karijatide, »Prosveta«, Beograd.

ražava principe realnosti i biološko-nagonskih žudnji u kojima vlada princip zadovoljstva.

Osnova za povezivanje svesnog i nesvesnog je struktura jezika, a ne *ego*, kako ga Freud tumači.

U tom lancu veza svesnog i nesvesnog, subjekt se javlja samo kao momenat u kojem se taj lanac podvostručuje. Subjekt se javlja samo kad se jezik pojavi kao sredstvo komunikacije »ja« sa »drugim«.

Dete izlazi iz stadijuma infantilnog narcizma kad usvajajući jezik stupi u komunikaciju sa drugim. Razumevanje stvari i predmeta još uvek nije osnova za pojavu subjekta. To je veoma vidno i u psihologiji razvoja deteta i u onim duševnim bolestima (afaziji i šizofreniji) u kojima se poznavanje jednog predmeta ne gubi ali gubi se svest o *ja*.

Subjekt nastaje samo kad poseduje jezik kao oblik komunikacije. Realnost predmetnog sveta postaje subjektova realnost samo kad je predmetna svest prelomljena kroz odnos sa drugim. Subjektivnost je moguća kao razgovor, komunikacija. Dezintegracija subjekta nastaje kao prekid u govoru, komunikaciji. U studiji »Tumačenje snova«, Freud pokazuje simboličku prirodu nesvesnog, ali ne tumači nesvesno kao jezik. Otkriće sistema simbola u nesvesnom pokazuje, po Lacanu, da nesvesno ima strukturu jezika. Ta struktura je metafora ili metonimija. Struktura normalnog govora i govora neurotične osobe je ista. Istina o tom govoru nije u odnosu znak — označeno, nije u denotaciji. Samo odnos među označiteljima (među subjektima govora) je osnova za istraživanje značenja istine govora. Kad se nesvesno proučava kao semiotička (jezička) struktura simboli toga jezika san, slika, žudnja moraju se interpretirati u odnosu na kôd u okviru jezičkog konteksta.

Svaki simbol nesvesnog (san, npr.) je metafora koja dobija smisao kad se poveže u jezički sistem sa drugim simbolima. U osnovi ove metonomijske veze je određeni jezički sistem. Sistem tih metafora je govor nesvesnog. Svaki jezički sistem sadrži u sebi odnos znaka prema znaku, znaka prema označenom predmetu i odnos prema označitelju (subjektu). Psihoanaliza proučava jezik nesvesnog u svim ovim dimenzijama. Otkriće

jezičke strukture nesvesnog omogućava da se sfera nesvesnog tumači kao oblik simboličke komunikacije.

Neofrojdojci su, kaže Lacan, psihoanalizu pretvorili u terapiju prilagođavanja modernom društvu. Oni su bili daleko od toga da preko proučavanja nesvesnog kao jezika otkrivaju smisao realnosti i komunikacija koje su sistemom simbola nesvesnog izražene.

Govor nesvesnog je lanac odnosa znak-označeno-označitelj. Kad u tom lancu subjekt susreće prazninu i manjak u smislenim komunikacijama, nastupaju traume. Subjekt je osoba koja stalno oscilira, nalazi sebe i gubi sebe, u simboličnom lancu znak-označeno-označitelj.

Psihoanalitičar nema zadatak da bude vaspitač koji odgaja pojedinca. Psihoanaliza ima zadatak da, tumačeći govor nesvesnog, otkriva zagonetke smisla ljudske realnosti, istražujući temeljne odnose među ljudima.

»Cilj psihoanalize«, piše Lacan, »ne može biti samo to da omogući uspostavljanje veze (pacijenta) sa zajednicom u kojoj on otuđuje svoju ličnost i da ga pridobije za vladajući konformizam. Svrha lečenja je nešto drugo — to je spasavanje subjektivnosti otkrivanjem njene istine«. »Cilj psihoanalize može biti samo to da omogući pojavu istinitog govora kao i to da subjektu omogući da shvati svoju istoriju kroz njen odnos prema budućnosti«.<sup>87</sup>

Tumačenje nesvesnog kao jezika je vodič koji treba da dovede do jedne »istinske antropologije«.<sup>88</sup> Čovek je samo preko jezika postao čovek, on živi u svetu i razumeva svet jezikom. Njegova realnost i on sam se može razumeti samo preko razumevanja govora. Ljudska realnost se može razumeti otkrićem strukture nesvesnog govora.

Zadatak psihoanalize nije da odredi šta pojedinac treba da izabere kako bi našao sebe već da pokaže kako je uopšte moguće oslobađanje govora nesvesnog i vraćanje »punog govora«.

Otkriće nesvesnog kao jezika i govorne komunikacije značajan je prilog razumevanju ljudske realnosti. Ovo

<sup>87</sup> Jacques Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychoanalyse*, »Ecrits«, Paris, 1966, p. 302.

<sup>88</sup> Isto, p. 284.

je značajno za razumevanje, proučavanje i kritiku ideologije, jer ideološka svest uvek izražava — prikriva potisnute ljudske potrebe, želje, mogućnosti. Ali, istraživanje jezičke strukture nesvesnog samo je deo, momenat tog razumevanja. On se u lingvističkoj analizi govora nesvesnog ne iscrpljuje.

Istraživanje formalnih struktura nesvesnog govora može samo da pomogne da se bolje razumeju egzistencijalni sadržaji i forme ljudske realnosti koji se ne svode na jezičke strukture.

»Psihoanaliza«, kaže Lacan, »može imati za svoj cilj samo napredak istinitog govora i može da doprinese realizaciji njegovoj preko subjekta i njegovog odnosa prema budućnosti«. <sup>89</sup> Za otvorenost prema budućnosti neophodno je razumevanje jezika nesvesnog i prevođenje tog jezika u »puni govor« koji znači razumevanje vlastitog bivstvovanja, vlastitih mogućnosti i potreba.

Ali, za razumevanje tog procesa prevođenja nije dovoljno samo ispitivanje *strukture* jezika nesvesnog. Neophodno je izaći iz okvira analize formalnih struktura jezika da bi se razumeo sadržaj tog prevođenja. Jezik nesvesnog je jezik simptoma koji označavaju ono što je potisnuto u svesti pacijenta. U jeziku nesvesnog postoji struktura — pomeranje značenja simbola i vezivanje jednog simbola za druge, zamena i sažimanje. U osnovi ovog govora je neostvorena želja. Razumeti strukturu tog jezika potisnutih želja nije dovoljno da se razume celina ljudske realnosti.

Nastanak »punog govora«, istinitog samorazumevanja je proces samorazumevanja u kojem je otkrivanje smisla potisnutog samo jedan momenat. U govoru nesvesnog se otkriva represivni karakter kulture. Represivnost kulture počiva na određenom načinu usvajanja i načinu izvođenja principa realnosti koji vodi ka potiskivanju želja i potreba. Razumevanje načina izvođenja potiskivanja je moguće ako se potiskivanje ne shvata samo kao jezička aktivnost. Kad Lacan kaže da se označitelj (subjekt) može da iskaže tek u drugom, on otvara složen

<sup>89</sup> Navedeno prema: Anthony Wilden, *The Language of the Self, The Function of Language in Psychoanalysis*, »John Hopkins Press«, Baltimore, p. 65.



problem razumevanja i tumačenja ljudske realnosti kao intersubjektivnosti.

Želja je nedostatak bivstvovanja. Preko nje subjekt iskazuje nepotpunost i neostvarenost svog bića. A ta nepotpunost se može ispuniti samo kad se odnosi među ljudima razmatraju u svim dimenzijama intersubjektiviteta — razmatraju pre svega kao socijalni odnosi koji imaju svoju realnost nezavisno od strukture jezika.

Nikakvog objektivnog smisla i istine nema, kaže Lacan. Istina se ne nalazi ni u onom što je analizirano ni u analizatoru, ona nema oblik formule.

Čovek je osuđen na večitu oskudicu smisla, na veliku prazninu (béance), koja se stvara između njegove želje i svega i drugog čoveka.

Pojedinac, po Lacanu, mora sam da otkriva smisao jezika nesvesnog i sam postigne istiniti govor. Koji su to neophodni uslovi da pojedinac može da razumeva svoj potisnuti svet, ne otkriva se teorijom koja se ograničila da pokaže kako je struktura jezika nesvesnog osnova za dešifrovanje značenja toga jezika.

Ako je jezik komunikacija, onda se on mora razumeti kao izraz društvenih odnosa. Moraju se razumevati sadržaji toga jezika — sadržaji potiskivanja, cenzura, sublimacija preko kojih se čovek ispoljava kao suzbijano, osujećeno, pokoravano i neurotično društveno biće. Uslovi za prevazilaženje ovog sadržaja moraju se tražiti van sfere jezika u bivstvenim mogućnostima, ne usamljenog pojedinca, već mogućnostima koje čovek stiče preko rezultata svoje društvene prakse.

Uslovi mogućnosti punog govora su u ostvarivanju humanog zajedništva u kojem je tek moguće autentično bivstvovanje pojedinca. A uslovi mogućnosti takve zajednice ne otkrivaju se samo razumevanjem sadržaja potiskivanja i projekcija izraženih u jeziku pojedinca. Oslobađanje potisnutog je moguće samo kao izmena načina zajedničkog života. Jezik je samo sredstvo osmišljavanja uslova te izmene.

\* \* \*

Strukturalnu metodu na proučavanje umetnosti primenio je Roland Barthes. On uči da postoji striktna podjela rada između nauke o umetnosti i kritike.

Nauka proučava umetnost kao jezik koji ima određenu strukturu, a kritičar čita sadržaje toga jezika.<sup>90</sup> Ali, delo nema samo jedan smisao. Kritičar ne može da kaže šta je *pisac* opisao, već da sam iskaže jedan od beskrajno mogućih smislova umetničkog dela. Samo delo je sistem znakova, a čitanje dela je uvek dijalog u kojem se neprestano delo prevodi u konkretna sadržinska značenja. Delo je jezik (la langue) koji ima svoju strukturu. Konkretna značenja te strukture se menjaju. Nauka ispituje umetnost kao jezik, a kritika čita značenje iz te osnove.

Kritika je otkrivanje smisla iz strukture umetničkog dela. Kritičar prevodi strukturu i konkretna sadržinska značenja, on sadržaj izvodi iz forme. Kritika je — anamorfoza, preobražaj strukture u smisao.

Kritičar ne saznaje sadržaje dela, on ih stvara. Struktura dela je nosilac beskrajnog bogatstva značenja.

U umetničkom delu postoje tri elementa — jezik, stil i pismo. Jezik ne zavisi od pisca, on je opšteljudski. Stil je izraz piščevog iskustva, to je način izražavanja i tematika koja se objašnjava biografijom pisca. Između jezika i stila stoji pismo. Pismo je izraz određenog duha vremena, opštih stremljenja određenog doba.

Savremenu umetnost karakteriše »nulti stepen pisma«. Savremena umetnost ne izražava nikakva stremljenja i opredeljenja, ne prenosi poruke. Ona eksperimentiše formom, ispituje tehniku izraza. Umetnost je zanat kojim se postiže tehnika izražavanja. Umetničko delo je sintaktički sistem znakova. Svoja semantička značenja ono dobija tek preko kritike. Savremeni umetnik nema za cilj da iskaže semantička značenja. On ima za cilj samo stvaranje formalne strukture dela.

Raspadanje pisma počinje sa raspadom jedinstvenog duha građanskog društva. U vreme uspona buržoazije književnost ima pismo, ona je izraz svesti te klase. Raspad pisma počinje sa raspadom te klase, sredinom prošlog veka.

»Jezik i stil su«, piše Barthes, »slepe sile, pismo je čin istorijske solidarnosti. Jezik i stil su objekti, pismo

<sup>90</sup> R. Barthes, *Književnost, mitologija, semiologija*, esej »Nulti stepen pisma«, Sazvežđa. »Nolit«, Beograd.

je funkcija: ono je odnos između stvaranja i društva, ono je književni jezik koji je preobrazila njegova društvena namena, ono je forma shvaćena u njenoj ljudskoj usmerenosti i na taj način povezana sa velikim krizama istorije».<sup>91</sup>

U savremenom romanu nestaje fabule. Umetnost se otuđuje od sadržaja života. Poezija je bila do raspada pisma »kitnjasti vid proze«, danas je ona samo »verbalna tehnika izražavanja».<sup>92</sup>

... »Lišen drugih borbi, pisac danas ima jedinu strast dovoljnu da ga opravda — stvaranje forme».<sup>93</sup>

Sama umetnost danas je samo sistem znakova. Biće te umetnosti nije u poruci, već u tom sistemu.

Nauka o umetnosti je prevashodno strukturalistička delatnost koja ima za cilj da pokaže strukturu umetničkog dela. Otkrivanjem strukture obelodanjuje se ono što je neposredno nevidljivo u delu.

Kritika »nije pregled rezultata ili zbornik sudova ona je, u suštini delatnost, to jest niz intelektualnih činova duboko uključenih u neposrednu i subjektivnu (što je isto) egzistenciju onoga ko je vrši, tj. preuzima».<sup>94</sup> Nauka proučava formalnu strukturu dela koja po sebi nije ni istinita ni lažna, ona je valjana ili nije samo ako je ili nije koherentni sistem znakova. Smisao tog sistema se može beskrajno odgonetati. Svaki govor o sistemu je polifoničan.

Nauka proučava samo osnovu smisla, a kritika se na vlastitu odgovornost odlučuje za određeni mogući smisao. Nauka o umetnosti se ne bavi pitanjem zašto se određeni smisao prihvata, već pitanjem zbog čega je on moguć. Stvaraoci umetničkih dela danas ne proizvode jedan određeni smisao dela, pa se ne treba obraćati umetniku u traganju za značenjem.

Nauka o umetnosti opisuje logiku na osnovu koje je moguće proizvesti određeni smisao, ona briše piščev potpis i ne posmatra delo kao rezultat uticaja stvarnosti

<sup>91</sup> Navedeno delo, str. 40.

<sup>92</sup> Isto, str. 57.

<sup>93</sup> Isto, str. 75.

<sup>94</sup> Isto, str. 194.

na pisca. Kritičar dešifruje jedno od mogućih značenja dela. Odnos kritičara prema delu je odnos ironije. Ironija je svest o tome da je određeno viđenje dela uvek moguće zameniti drugim viđenjem. Struktura umetničkog jezika nosi sobom polifonijska značenja. Umetnost je proizvodnja jedne nove stvarnosti i ona se može čitati beskrajno raznoliko.

Osnovni problem koji Barthes za sobom ostavlja je da li je moguća apsolutna podela rada između nauke o umetnosti i kritike.

Šta se dobija naukom orijentisanom samo na objašnjenje formalne strukture umetničkog dela? Je li ta nauka bez vlastitih pretpostavki koje bi trebalo dovesti do samorefleksije? Ovakva podela rada između nauke o strukturi umetničkog dela i kritičkog tumačenja dela, tumačenje koje je bez dna, mimoilazi bit umetnosti kao proizvodnje nove ljudske realnosti. Umetnik ne proizvodi umetničko delo kao tehnički objekat. On proizvodi jednu novu ljudsku realnost, a ne samo sistem znakova koji ima značenje.

U ovoj Barthesovoj podeli rada između nauke i kritike, nauka samo objašnjava strukturu bez značenja, a kritika razumeva i stvara ta značenja.

Nulti stepen pisma, kao dijagnoza stanja savremene umetnosti, služi Barthesu kao oslonac za ovu podelu rada. Međutim, umetničko stvaranje ne znači svođenje umetničke proizvodnje na tehniku. Kad je to slučaj, umetnosti i nema. Savremena umetnost ne izražava poruke i opredeljenja u okvirima postojeće realnosti, ali umetničko stvaranje nije tehničko proizvođenje formalnih struktura. Objašnjenje proizvodnje umetničkih dela je neodvojivo od razumevanja tog procesa proizvodnje. U toj proizvodnji ne učestvuje samo racionalna diskurzivna svest usmerena samo na krojenje, oblikovanje formi, traženje novih tehnika izražavanja — u umetničkom delu se objektivira ceo čovek, sve njegove potencije. Proizvodnja umetničkog dela se ne može objašnjavati kao tehnički čin, već se mora razumevati kao proizvodnja ljudskih moći i mogućnosti, kao osnovni oblik proizvodnje smisla ljudske realnosti. Umetnička pro-

izvodnja nije nikada usmerena samo na stvaranje formalnih struktura, već na izražavanje bogatstva ljudskog subjektiviteta, bogatstva ljudske prirode.

\* \* \*

U tumačenju stvarnosti i samorazumevanju svoje vlastite metode, strukturalisti prave grešku redukcije. Ta redukcija se sastoji u tome što se odvaja objašnjavanje od razumevanja. Objašnjenje struktura nije odvojivo od rasvetljavanja značenjskih struktura koje one nose. Odvajanje objašnjenja od razumevanja ima svoj teorijski izvor u odvajanju istorije i strukture. Strukture u ljudskoj stvarnosti nisu nepromenljivi sistemi. Strukture u sistemima kulturnih vrednosti nisu večno važeći modeli, već sistemi koji postoje u određenom vremenu. Strukturalizam kao metoda istraživanja orijentisan je na večne, van vremena sinhronijske strukture. Roland Barthes je u tekstu »Strukturalistička aktivnost« s pravom strukturalizam povezao sa razlikovanjem sinhronije od dijahronije. Strukturalizam isključuje svaku dijahroniju u tumačenju struktura. Time on, u stvari, pojam strukture pretvara u jedini operativni model tumačenja stvarnosti, model koji zatim nekritički ontologizira, svodeći svu raznolikost procesa u stvarnosti na oblike ispoljavanja homolognih struktura društvenog života. Formalna struktura jezika proglašava se za jedini osnov smisla stvarnosti.

Sve teškoće strukturalizma kao metode proučavanja ljudske realnosti proističu iz nekritičkog prenošenja strukturalne lingvistike na ispitivanje kulture. Ta nekritičnost je izražena u izjednačavanju strukture jezika i strukture stvarnosti. Kad je struktura jezika jedini model shvatanja i tumačenja stvarnosti, traga se samo za univerzalnim kôdom svih posebnih sistema koji predstavlja garanciju važenja tog modela. Model se neprimetno pretvorio u stvarnost. Opravdanje ovog pretvaranja modela u ontološki pojam vrši se nepovesnim spekulacijama o ljudskom duhu koji u sebi nosi neizmenljivu arhitektoniku. Razumevanje ljudske subjektivnosti se tako redukuje na jedan elemenat — na strukturu jezika. To je subjekt bez svojih transcendentalnih

moći saznanja i stvaranja smisla sveta. Nosilac smisla je ono što je nesvesno i nepovesno u ljudskom duhu. »Sa tom idejom o ljudskom duhu kao osnovi koja određuje svako kulturno ponašanje Lévi-Strauss je svet kulture preveo u svet prirode.«<sup>95</sup>

Strukturalizam je istraživanje usmereno samo ka jednom cilju: da svaki kulturni sistem objasni prastrukturu koja se nalazi u univerzalnom ljudskom duhu. Ovaj jedini cilj pretvara pojam strukture u metafizički pojam. Ako su sve strukture stvarnosti svodive na tu univerzalnu strukturu za tumačenje stvarnosti, nije potrebno razumevanje čoveka i njegove povesti. Takvo tumačenje stvarnosti bez razumevanja načina na koji se ona stvara — povesnom praksom — metafizičko je tumačenje.

U strukturalističkim istraživanjima čovek je biće koje je nestalo. Stvarnost nije rezultat njegove delatnosti i njegove reči. Čovek nije nosilac reči. Sama stvarnost sadrži u sebi strukture smisla. Umesto istraživanja procesa opredmećivanja čoveka kao izvora stvaranja određenih struktura kulturnih vrednosti, strukturalisti tražaju za vanvremenskim i od čoveka nezavisnim univerzalnim strukturama kao osnovama smisla vrednosti. Postoje, međutim, univerzalne i posebne, sekundarne strukture. Sekundarne se ne mogu bez ostatka svoditi na univerzalne.

Postoje dijahronijske varijacije univerzalnih ljudskih mogućnosti. Zato se tumačenje ljudske realnosti ne može usmeriti u pravcu svođenja istorijski nastale raznovrsnosti na uniformnu strukturu jezika.

... »Ova namera«, piše U. Eco, »osuđena je na propast u onom trenutku kad se racionalnost istorije, koja bi trebalo da zagaranjuje mogućnost višestrukog događaja i tumačenja, pretvara u racionalnost kao objektivnu logiku koja predodređuje činjenice i naš način da im damo određenu formu.«<sup>96</sup>

Naša racionalna svest ne sadrži samo sistem pravila koja izviru iz strukture jezika, već i sistem pravila

<sup>95</sup> Umberto Eko, *Kultura, informacija, komunikacija*, »Nolit«, Beograd, 1973.

<sup>96</sup> Isto, str. 344.

stvorenih i stečenih primenom inteligencije kao moći saznanja na predmetni svet. Ona su proizvod praktičnog odnosa čoveka i sveta u kojem je spoljni svet samo građa čijom obradom intelekt stiče svoju logičku organizaciju. Logika našeg razuma i struktura jezika nisu isto. Isto im je samo poreklo. G. H. Mead je tumačenje porekla jezika usmerio u pravcu istraživanja komunikacijskih praktičnih odnosa i pokazao uticaj tih odnosa na formiranje strukture simbola. I univerzalna struktura ljudskog duha se može izvesti iz praktičnog odnosa prema svetu. Jezik kojim govorimo nastao je iz komunikacije gestovima. Čovek je taj koji je osmislio svoj svet da bi govor o svetu mogao da bude sredstvo osmišljavanja njega samoga. Po strukturalistima, ovaj odnos čoveka i govora je jednostrani odnos — formalne strukture jezika osmišljavaju čoveka.

Isključivši razumevanje ljudske prakse kao osnove stvaranja kulturnih struktura, strukturalizam nije u stanju da reši glavni problem koji postavlja kao cilj teorije — da nesvesno pretvori u svesno.

Glavni cilj strukturalizma preuzet je iz Freudove psihoanalitičke devize *Wo Es War Soll Ich Werden*. Pretvaranje nesvesnih struktura u svest je proces samoosvešćivanja čoveka, a ne eksplikacija od čoveka nezavisnih struktura. Povest je izvorište razumevanja struktura a ne obratno.

#### *Filozofija egzistencije i ontološko utemeljenje teorije vrednosti*

Osnovni nedostatak fenomenologije, M. Heidegger vidi u nedostatku ontološkog utemeljenja transcendentnog subjektiviteta. Temelj razumevanja sveta nije čisti cogito i ejdetska intuicija, već razumevanje apriornih uslova bivstvovanja i pitanje o biti bivstvovanja.

Razumevanje ljudske realnosti je proces transcencije, a ne sagledavanje ejdetskih sadržaja čiste svesti. Bit svega postojećeg se ne razumeva objašnjavanjem bivstvujućih pojava, odnosa i procesa. Metafizička ontologija postulira bivstvujuće kao osnovni uzrok i temelj smisla i zato razumevanje sveta svodi na znanje koje

je orijentisano na traženje uzročno-posledičnih veza i odnosa u pojavnom. Svakom znanju prethodi jedno izvorno razumevanje biti. Ovo razumevanje nije naknadno, iskustvom izazvani doživljaj ljudske realnosti, već svakom iskustvu i znanju unapred dato. Kantov koper-nikanski obrat u tumačenju saznanja, Heidegger radi-kalizuje i proširuje tražeći apriorne temelje, ne samo znanja o objektivnom, pojavnom svetu, već temelje saz-nanja celokupne ljudske realnosti koje u sebi sadrži i znanje i razumevanje i samorazumevanje.

Bit svega postojećeg se ne može shvatiti preko racio-nalnog znanja usmerenog na to da se bivstvjuće učini raspoloživim, usmerenog na ciljeve vladanja i kontrole nad bivstvjućim.

Bit bivstvjućeg se ne otkriva znanjem, ona se osvet-ljava preko bivstvovanja. Razumevanje biti je primarno u odnosu na znanje. Ništa se ne može iskazati kao činjenica ako prethodno nije shvaćeno s obzirom na sa-mo bivstvovanje, u perspektivi razumevanja smisla biti bivstvovanja.

Saznanje bivstvjućeg, činjeničkog ima svoje uteme-ljenje u razumevanju biti bivstvovanja. Svaka kopula («je») u iskazu o činjenicama iskazuje da je bitak u osnovi svega bivstvjućeg. Ali, bitak se ne može racio-nalnim iskazom izraziti. Bitak se otkriva razumeva-njem bivstvovanja. U osnovi tog razumevanja je apri-orno predrasumevanje bitka. Svet je za čoveka već kon-stituisan u strukturi predrasumevanja. To predrasume-vanje je dato kao briga, kao određena nastrojenost biv-stvovanja usmerena na problem identiteta čoveka sa samim sobom.

To predrasumevanje je Kant shvatio kao transcen-dentalnu moć uobrazilje usmerenu na interpretaciju os-nova znanja o svetu. Ovo je vodilo ka sužavanju filozo-fije na teoriju saznanja i logiku nauke, teoriju koja nije u stanju da se bavi fundamentalnim pitanjem — temelj-nim strukturama bivstvovanja. Sadržaj transcendent-alne samorefleksije Heidegger proširuje na razumevanje celine bivstvovanja.

Filozofija istražuje strukture stalno upitnog razume-vanja biti bivstvovanja i, preko toga razumevanja biti bivstvjućeg, činjeničkog sveta. Razumevanje temeljnih



mogućnosti čoveka i njegovog sveta nije rezultat iskustva, već pripada jednom izvornom osvetljenju u kojem je ljudski opstanak otvoren sebi samom.

Tumačenjem sveta utilitarnih svrha ne možemo razumeti smisao ljudske realnosti. Samo tumačenjem izvornog predrazumevanja usmerenog na samorefleksiju o biti samog opstanka dobija se misaoni temelj za poimanje sveta.

Pozitivističke filozofije traže celovito znanje o svetu tako što istraživanje pojavnog koje se određuje deskriptivnim pojmovima uzimaju za polaznu osnovu mišljenja o svetu i čoveku.

A svako znanje o svetu se mora osvetliti sa stanovišta razumevanja ljudskog opstanka koje je otvoreno sebi samom. Tek kad se bivstvovanje razumeva, moguće je razumovati i pojavni svet. To razumevanje samog bivstvovanja je osnova otvorenosti smisla bivstvjućeg. Čovek je biće u svetu koje egzistira u ekstatičkom, otvorenom odnosu prema svetu. Razumevanje svega postojećeg ima temelj u razumevanju samog ljudskog opstanka.

Kantov pojam subjektiviteta se mora shvatiti u njegovoj sveobuhvatnosti kao otvorenost čoveka prema svemu bivstvjućem i prema sebi samom.

»Samo kad celina bivstvjućeg biva bivstvjuće na način kojim se tvori vreme opstanka, samo tada je moguće da bivstvjuće stupa u svet i samo kad se ova prapovest, transcendencija dešava (tj. kad bivstvjuće s karakterom bića u svetu prodire u bivstvjuće) postoji mogućnost da se bivstvjuće otvori«.<sup>97</sup>

Predrazumevanje je moguće kao izvorna otvorenost opstanka bivstvovanja prema svetu i sebi samom. U njemu je osnova jedinstvenog obuhvata biti bezgraničnog sadržaja iskustva. Ova otvorenost ljudskog opstanka ne pripada uvek i nužno čoveku, već je prisutna samo onda kad čovek egzistira u ekstatičkom odnosu prema svetu koji je dat preko brige.

Bit sveta i čoveka ne izriče se u empirijski proverljivim stavovima. Samo bivstvjuće, koje je predmet

<sup>97</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1955, S. 28.

empirijskih iskaza, javlja se u ljudskim projektima sveta, ljudskom otvaranju prema svetu. A to projektivno bivstvovanje nije shvatljivo u diskurzivnim kategorijalnim odredbama iskustva. Metafizičko tumačenje sveta i čoveka znači pre svega redukciju u tumačenju ljudskog projekta sveta na racionalnu ideju. U takvom tumačenju sveta javlja se, po Heideggeru, i tumačenje sveta preko vrednosti.

»Sam bitak i to u određenom tumačenju kao ideja nosi sobom odnošenje prema onome što je uzorno i što treba... U onoj meri u kojoj se sam bitak (Sein) učvršćuje u pogledu svog idejnog ustrojstva, on navlaže na to da uništavanje bitka koje se time dešava ponovo izravna. Ali to sada može uspevati samo još tako što se nešto postavlja iznad bitka, što bitak još nije, ali svagda treba da bude«. <sup>98</sup>

»Tek gdje je biće postalo predmetom predstavljanja, biće na određeni način gubi bitak. Ovaj gubitak se nejasno i nesigurno osjeća i na odgovarajući način brzo nadomješta time što se predmetu i tako izloženom biću pripisuje vrijednost te se biće uopće mjeri prema vrijednostima, a same se vrijednosti postavljaju za cilj svakog djelovanja i skrbljenja«. <sup>99</sup>

»Vrijednost je opredmećenje ciljeva za potrebe predstavljanja u svijetu kao slici«. <sup>100</sup>

»Vrijednost služi samoosiguranju čoveka kao subjektuma«. <sup>101</sup>

Vrednosti su... »snage lišene i tanašnog prekrivanja predmetnosti bića što je postalo plitko i bestemeljno«. <sup>102</sup>

»Vrijednosti i ono što se daje vrednovati postaje pozitivističkim nadomjestkom za metafizičko«. <sup>103</sup>

Prevrednovanje vrednosti kao kulturni čin je zaplitanje u istom.

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Uvod u metafiziku*, »Vuk Karadžić«, Beograd, 1976, str. 206.

<sup>99</sup> M. Heidegger, *Doba slike svijeta*, Zagreb, 1969, str. 34.

<sup>100</sup> Na istom mestu.

<sup>101</sup> Isto, str. 74.

<sup>102</sup> Na istom mestu.

<sup>103</sup> Isto, str. 67.

Sâmo razdvajanje bića i trebanja, sam nastanak vrednosti, vezan je, po Heideggeru, za bit metafizičkog načina bivstvovanja i mišljenja koje se karakteriše »propalošću među stvari«, postvarenjem, opstankom koji je proizvod spoljnih determinacija. Metafizičko mišljenje je ono mišljenje koje čoveka svodi na svet opredmećenih odnosa, ono razumevanje biti čoveka koje se izvodi samo iz procesa opredmećenja, iz delatnosti u kojoj čovek ostvaruje ciljeve ovladavanja predmetnim svetom.

Istina o ljudskom bivstvovanju se, po Heideggeru, ne nalazi u tom svetu koji ima za cilj da stvari, predmete i pojave spoljnog sveta učini raspoloživim kao oruđa, već u otkrivanju vlastitih mogućnosti. Postojeći svet vrednosti izražava samozaborav biti ljudskog bivstvovanja.

Savremene vrednosti su usmerene samo na vladanje spoljnim svetom. Takva usmerenost vodi ka nihilizmu — ka prestajanju važenja, gubitku smisla svih dosadašnjih vrednosti.

Nihilizam je, po Heideggeru, svetsko-istorijsko kretanje naroda vođenih voljom za moć. A ta »volja ne teži za onim što hoće kao za nečim što ona još ne posjeduje. Volja već posjeduje ono što hoće... Volja hoće sebe samu«. <sup>104</sup> Ovakva usmerenost kulture je nihilistička jer samo ljudsko bivstvovanje gubi smisao. Živimo u vremenu nihilizma u kojem preovlađuje volja za moć i samozaborav čoveka. Čovek se tu ne pita za smisao bivstvovanja već samo za što efikasnije ovladavanje i kontrolu nad svim bivstvujućim.

Istinito, smisleno ljudsko bivstvovanje moguće je samo suspenzijom volje za moć u ime otkrivanja vlastitih mogućnosti čoveka. U onoj meri, uči Heidegger, u kojoj pada u zaborav problem biti vlastitog bivstvovanja nastaje potreba da se taj zaborav biti nadoknadi i izravna projekcijom jednog »treba da«, vrednošću.

U istinitom bivstvovanju, kao stalnoj otvorenosti, stalnom projektovanju vlastitih mogućnosti, ne postoji projektovanje ovog »treba da«, vrednosti kao cilja akcija. Ono se javlja samo u području jednog mišljenja

<sup>104</sup> Navedeno delo, str. 75.

jamnog uslovljavanja. Tamo gde nema ovog kruga u razumevanju, tamo gde se izvorne ljudske mogućnosti misle neposredovano povesnom praksom i tamo gde se povesna praksa misli »bez ikakvih pretpostavki«, na delu je metafizika subjektiviteta i metafizika objektiviteta.

Ontologija i povest su međusobno inkompatibilni<sup>108</sup>, kaže M. Kangrga. Ovaj stav ostavlja nerešenim Kantov problem zasnivanja apriornih uslova razumevanja povesti. Ovaj problem utemeljenja povesnog mišljenja se može rešavati samo kao problem ontološke analize apriornih bivstvenih osnova povesne prakse.

Bez ovog utemeljenja nije moguće odvojiti sam pojam povesnog čina od pojma ljudskog praktičnog ponašanja uopšte.

Ontološko mišljenje nije »sagledavanje... procesa kao zbivanja prošlog«,<sup>109</sup> jer ontologija govori o bivstvenim osnovama i mogućnostima povesnog.

Heideggerova fundamentalna ontologija je ostala na analizi ovih mogućnosti i tu su njene granice.

Razumevanje izvornih bivstvenih mogućnosti mora biti oposredovano razumevanjem povesne prakse, ali i obratno. Tek ovim procesom hermeneutičkog oposredovanja prevazilazi se metafizičko-redukcionističko shvatanje ljudske subjektivnosti, njeno svodenje na rezultate objektivacije i na metafizičko shvatanje objektivnih procesa kao procesa bez čoveka.

Ljudska subjektivnost se ne izvodi iz rezultata povesne prakse, već iz razumevanja te prakse kao procesa realizacije rodnihi mogućnosti ljudskog bivstvovanja, izvornih mogućnosti otvorenog bivstvovanja, izvorne vremenitosti.

Čovek se prvo mora razumeti kao ono što već jeste tu, kao tu-bitak (Dasein) sa svojim bivstvenim mogućnostima, da razumevanje njegove povesne prakse ne bi bilo redukovano na objašnjavanje i opisivanje socijalnih činjenica prošlosti.

Ali, takvo pred-razumevanje je samo uslov za razvijeno, oposredovano razumevanje bivstvenih mogućno-

<sup>108</sup> Isto delo, str. 312.

<sup>109</sup> Isto delo, str. 310.

Sâmo razdvajanje bića i trebanja, sam nastanak vrednosti, vezan je, po Heideggeru, za bit metafizičkog načina bivstvovanja i mišljenja koje se karakteriše »propalošću među stvari«, postvarenjem, opstankom koji je proizvod spoljnih determinacija. Metafizičko mišljenje je ono mišljenje koje čoveka svodi na svet opredmećenih odnosa, ono razumevanje biti čoveka koje se izvodi samo iz procesa opredmećenja, iz delatnosti u kojoj čovek ostvaruje ciljeve ovladavanja predmetnim svetom.

Istina o ljudskom bivstvovanju se, po Heideggeru, ne nalazi u tom svetu koji ima za cilj da stvari, predmete i pojave spoljnog sveta učini raspoloživim kao oruđa, već u otkrivanju vlastitih mogućnosti. Postojeći svet vrednosti izražava samozaborav biti ljudskog bivstvovanja.

Savremene vrednosti su usmerene samo na vladanje spoljnim svetom. Takva usmerenost vodi ka nihilizmu — ka prestajanju važenja, gubitku smisla svih dosadašnjih vrednosti.

Nihilizam je, po Heideggeru, svetsko-istorijsko kretanje naroda vođenih voljom za moć. A ta »volja ne teži za onim što hoće kao za nečim što ona još ne posjeduje. Volja već posjeduje ono što hoće... Volja hoće sebe samu«. <sup>104</sup> Ovakva usmerenost kulture je nihilistička jer samo ljudsko bivstvovanje gubi smisao. Živimo u vremenu nihilizma u kojem preovlađuje volja za moć i samozaborav čoveka. Čovek se tu ne pita za smisao bivstvovanja već samo za što efikasnije ovladavanje i kontrolu nad svim bivstvujućim.

Istinito, smisljeno ljudsko bivstvovanje moguće je samo suspenzijom volje za moć u ime otkrivanja vlastitih mogućnosti čoveka. U onoj meri, uči Heidegger, u kojoj pada u zaborav problem biti vlastitog bivstvovanja nastaje potreba da se taj zaborav biti nadoknadi i izravna projekcijom jednog »treba da«, vrednošću.

U istinitom bivstvovanju, kao stalnoj otvorenosti, stalnom projektovanju vlastitih mogućnosti, ne postoji projektovanje ovog »treba da«, vrednosti kao cilja akcija. Ono se javlja samo u području jednog mišljenja

<sup>104</sup> Navedeno delo, str. 75.

ograničenog na tehničko-instrumentalno pravljenje raspoloživim svega bivstvujućeg, koje i čoveka čini raspoloživim za spoljne ciljeve i pretvara u sredstvo.

Heidegger vrednovanje vezuje samo za ono projektovanje ciljeva koje vrši čovek sveden na bivstvenu osnovu samozaborava, sveden na sredstvo.

Postojeći sistemi vrednosti izrastaju iz takvog načina proizvodnje ljudskog sveta u kojem se dešava samozaborav čoveka kao proces samootuđenja čoveka. Postojeći sistemi vrednosti jesu zamena za izgubljenu mogućnost samorealizacije čoveka. Ali, čovek ne može steći svest o sebi, svojim vlastitim mogućnostima, niti realizovati te svoje mogućnosti, ako ne stane na stanovište povesnog mišljenja, tj. ako u svetu stvorenom njegovom povesnom praksom ne otkrije protivrečni karakter toga sveta. Samo na rezultatima svoje povesne prakse on može da ostvaruje sebe. Prevrednovanje postojećih vrednosti jeste kretanje u istom, ako se za osnovu tog vrednovanja uzme bilo koja od postojećih kulturnih vrednosti, ako je nauka ili moral, ili politika, itd. osnova tog prevrednovanja.

Ali, ni traganje za vlastitim identitetom nije moguće bez traganja za onim mogućnostima koje su, preko postojećeg sistema vrednosti u kojima je čovek determiniran spoljnim uslovima i sveden na sredstvo, povesne osnove samorealizacije.

Čovek je otvoren prema sebi, po Heideggeru, samo zato što je vremenito biće, a ne zato što je povesno biće. Mogućnost vremenitog, stvarnog odnosa prema svetu, prema tome, nije rezultat povesne prakse već je ono u temelju ljudskog opstanka. Ali, ono je u tom temelju samo kao ljudska mogućnost, koja se može realizovati samo praktično-kritičkim prevladavanjem granica bivstvujućeg i granica postojećeg načina bivstvovanja.

... »Biće je vremenito«, piše Heidegger, »ne zato što stoji u povijesti, nego ono, obratno povijesno egzistira i može egzistirati samo zato što je ono vremenito u temelju svoga bitka«.<sup>105</sup>

<sup>105</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, S. 376.

Međutim, vremenitost i povesnost su u međusobno-uzajamnoj uslovljenosti. Vremenitost van povesne prakse postoji samo kao ljudska mogućnost koja se može realizovati samo u toj praksi kao povesnom procesu.

Kritikujući Heideggerovu »ontološku ekspoziciju povijesnosti iz vremenitosti«, Milan Kangrga Heideggerovu tezu da je biće povesno zato što je vremenito okreće u stav da je čovek vremenito biće zato što je povesno-praktično biće.<sup>106</sup>

Tim okretanjem se zanemaruje problem — kako i čime je delatno praktično i refleksivno-saznajno posredovanje uslovljeno i kako je moguće.

Heideggerovo shvatanje vremenitosti odnosi se na onu vrednost-koja je uslov i mogućnost povesnog čina. Vremenitost kao ontološka odredba bivstvovanja mora biti data kao apriorna, prepovesna mogućnost koja se povešću realizuje.

Kad Heidegger vremenitost izvodi iz konačnosti bivstvovanja (Dasein-a), on određuje jedan od bitnih izvora povesne vremenitosti. On vremenitost dalje ne razmatra kao povesni proces samorealizacije roda i tu su granice njegove fundamentalne ontologije. Međutim, iz tih ograničenja se ne može izvesti zaključak da povesno ne može biti predmet ontološkog mišljenja, jer je to mišljenje u biti nepovesno.<sup>107</sup>

Ontološko mišljenje je okrenuto ka otkrivanju fundamentalnih struktura bivstvovanja i otkrivanju bivstvenih mogućnosti koje se projektuju u povesnoj praksi. Razumevanje povesti zahteva razumevanje onih izvornih bivstvenih mogućnosti koje prethode i uslovljavaju svaki povesni čin. Ljudsko bivstvovanje se ne može razumovati samo na osnovu rezultata praktične prelaznosti, već se sami rezultati te delatnosti mogu razumovati preko razumevanja izvornih mogućnosti ljudskog bivstvovanja.

Odnos predrazumevanja izvornih ljudskih mogućnosti i razumevanja rezultata povesne prakse je odnos uza-

<sup>106</sup> M. Kangrga, *Praksa, vrijeme, svijet*, »Nolit«, Beograd, str. 242—250.

<sup>107</sup> Uporedi: M. Kangrga, isto delo, str. 266.

jamnog uslovljavanja. Tamo gde nema ovog kruga u razumevanju, tamo gde se izvorne ljudske mogućnosti misle neposredovano povesnom praksom i tamo gde se povesna praksa misli »bez ikakvih pretpostavki«, na delu je metafizika subjektiviteta i metafizika objektiviteta.

Ontologija i povest su međusobno inkompatibilni<sup>108</sup>, kaže M. Kangrga. Ovaj stav ostavlja nerešenim Kantov problem zasnivanja apriornih uslova razumevanja povesti. Ovaj problem utemeljenja povesnog mišljenja se može rešavati samo kao problem ontološke analize apriornih bivstvenih osnova povesne prakse.

Bez ovog utemeljenja nije moguće odvojiti sam pojam povesnog čina od pojma ljudskog praktičnog ponašanja uopšte.

Ontološko mišljenje nije »sagledavanje... procesa kao zbivanja prošlog«,<sup>109</sup> jer ontologija govori o bivstvenim osnovama i mogućnostima povesnog.

Heideggerova fundamentalna ontologija je ostala na analizi ovih mogućnosti i tu su njene granice.

Razumevanje izvornih bivstvenih mogućnosti mora biti oposredovano razumevanjem povesne prakse, ali i obratno. Tek ovim procesom hermeneutičkog oposredovanja prevazilazi se metafizičko-redukcionističko shvatanje ljudske subjektivnosti, njeno svodenje na rezultate objektivacije i na metafizičko shvatanje objektivnih procesa kao procesa bez čoveka.

Ljudska subjektivnost se ne izvodi iz rezultata povesne prakse, već iz razumevanja te prakse kao procesa realizacije rodnihi mogućnosti ljudskog bivstvovanja, izvornih mogućnosti otvorenog bivstvovanja, izvorne vremenitosti.

Čovek se prvo mora razumeti kao ono što već jeste tu, kao tu-bitak (Dasein) sa svojim bivstvenim mogućnostima, da razumevanje njegove povesne prakse ne bi bilo redukovano na objašnjavanje i opisivanje socijalnih činjenica prošlosti.

Ali, takvo pred-razumevanje je samo uslov za razvijeno, oposredovano razumevanje bivstvenih mogućno-

<sup>108</sup> Isto delo, str. 312.

<sup>109</sup> Isto delo, str. 310.



sti koje su skrivene, »propale« u procesu samootuđenja. Proces samorealizacije čoveka je moguć ako se prevaziđe samozaborava čoveka, otkrivanje bivstvenih mogućnosti i povratak čoveka sebi samom pronalaze u procesima povodne prakse. Taj proces povratka čoveka sebi samom je proces otkrivanja biti svih postojećih rezultata ljudske kulture.

U svakom odnosu čoveka prema svetu, i u odnosu koji znači otvaranje čoveka prema mogućnostima samorealizacije, kao i u realizaciji posebnih svrha u kojima se čovek postvario, sadržani su određeni projekti koji sobom nose jedno »treba da« (vrednost). U projektima samorealizacije, u otvaranju čoveka prema vlastitim bivstvenim mogućnostima postoji »treba da« koje se odnosi ni fundamentalne, radikalne, univerzalne projekte samorealizacije čoveka.

Umesto, kao što to čini Heidegger, da odbacujemo samo stanovište vrednovanja kao neautentično, moramo razlikovati ono vrednovanje stvarnosti koje proističe iz mogućnosti samoosvešćenja čoveka, od onih vrednovanja koja postavljaju »treba« za potrebe i interese vladajućih društvenih sistema.

Autentičnost bivstvovanja se ne postiže projektima pojedinačne egzistencije. Zajedništvo (Mit-sein) kao ontološka odredba bivstvovanja ostala je kod Heideggera nedovoljno određena. Problem autentičnosti bivstvovanja razmatra on u ravni suočavanja pojedinačne egzistencije sa prolaznošću, sa smrću kao sa »mogućnom nemogućnosti vlastite egzistencije«.<sup>110</sup>

Osmišljavanje bivstvovanja je kod Heideggera pre svega proces koji se dešava u svesti pojedinačne egzistencije, u njenom razumevanju strepnje kao načina bivstvovanja. Otvorenost bivstvovanja je, po Heideggeru, osnova i merilo istinitog bivstvovanja. Međutim, otvorenost ka vlastitim mogućnostima nije sama istina. Ona je uslov mogućnosti istine. Nema istine o bivstvovanju ako se ono ne razmatra kao bivstvovanje u zajednici. Heidegger je potpuno zanemario problematiku razumevanja onih opštih uslova u kojima se egzistencijalna istina postiže. Egzistencijalne istine se ne postižu

<sup>110</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, S. 266.

slobodom pojedinačnog odlučivanja već u procesu komunikacije ljudskih projekata u zajednici. Problem konstitucije smisla egzistencijalnih istina se ne može odvojiti od problematike suočavanja egzistencijalnih projekata. Heidegger je problem istine ograničio na pitanje uslova i mogućnosti razumevanja bivstvovanja, a zanemario problem otvorenosti zajednice u kojoj se ~~razumevanje i samorazumevanje događa.~~

~~Otkrivanje smisla bivstvovanja i bivstvenih osnova~~ naše svesne delatnosti je proces razumevanja vlastitog položaja u svetu, razumevanja drugog, sporazumevanja sa drugim i samorazumevanja. Ovi elementi »zbivanja smisla« su nerazdvojni.

Zato što je problem konstitucije smisla razmatrao u ravni osvetljenja pojedinačne egzistencije, Heidegger je stvorio teoriju nepodesnu za kritiku ideološke svesti. Teorija koja razumevanje bivstvenih mogućnosti tumači kao pojedinačni projekt nije u stanju da otkrije uslove prevladavanja tehnološkog racionalizma, političkog pragmatizma, i dr., jer nije proces osvetljenja egzistiranja razmatrala kao proces otkrivanja uslova za umno usaglašavanje ljudskih projekata.

Samoosvešćivanje bivstvovanja se mora shvatiti kao proces samoosvešćivanja i nauke, i sveta, i života, i pojedinca, kao prevladavanje ideoloških osnova vladajućih normi društvenog života. Samoosvešćivanje je moguće samo preko razumevanja uslova mogućnosti istinite zajednice, istinitih odnosa među ljudima.

Heideggerovo shvatanje ekstatičkog bivstvovanja nije problematiziralo svu složenost prakse kao načina bivstvovanja. Projektovanje vlastitih mogućnosti je intersubjektivna delatnost. Razvijanje pitanja o istini bivstvovanja povezano je sa pitanjem mogućnosti racionalnih odnosa među pojedinačnim egzistencijama.

Sama analiza brige i vremenitosti, koja se završava analizom konačnosti, zahteva da se uključi u širi kontekst analize povesnog karaktera egzistiranja i povesnih uslova za autentičnu ljudsku zajednicu.

Otvoreno egzistiranje ne vodi ka napuštanju onog načina egzistencije u kojem se mogućnosti postavljaju kao trebanje (vrednost). Bit bivstvovanja, po Heideggeru, ne može se realizovati jer je čovek konačno biće.

Analiza vremenitosti bivstvovanja izvedena je iz konačnosti individualnog tu-bitka. Čovek kao rodno biće nije predmet analize ljudskog bivstvovanja. Međutim, nije individualni projekt već povesna praksa proizvodnje smisla bivstvovanja. A u procesu povesne proizvodnje smisla, otkriva se u postojećim sistemima vrednosti njihov dvostruki karakter — emancipatorski potencijal i heteronomni karakter njihovog važenja.

Otkriće ove dvostrukosti je moguće samo preko delanja koje projektuje mogućnosti realizacije istinite i slobodne zajednice kao osnove smislenog egzistiranja. Zajednica je rodno tle aktivnosti pojedinca, otkrivanje ontološke strukture bivstvovanja je otkrivanje načina bivstvovanja pojedinca u zajednici, načina bivstvovanja same zajednice kao osnove ljudskog sveta. Heidegger u »Uvodu u metafiziku« kaže: ... »Pošto čovek kao istorijski sam jeste, mora se ispitivanje njegovog sopstvenog bića menjati iz forme 'šta je čovek?' u formu 'ko je čovek?'«. <sup>111</sup> »To znači da se odabiranje i razaznavanje čoveka mora vršiti unutar pitanja o biti čoveka, mora se izvorno osnivati, utemeljivati i obrazlagati. Čovek je u sebi stvoreno tu-biće u svetu.« <sup>112</sup> Čovekove bivstvene mogućnosti preko njegovog dela postaju osnova vremena njegovog trajanja. Antropologija — nauka o čoveku se pita šta je čovek i predstavlja ga kao objekt ispitivanja putem racionalnog mišljenja i hoće znanje o čoveku bez razumevanja njegovih bivstvenih temelja i mogućnosti.

»Čitavo zapadnjačko shvatanje bića i tradicija, i shodno tome danas još vladajući osnovni odnos prema biću sažima se u naslovu Biće i mišljenje«. <sup>113</sup>

Razumevanje bivstvenih mogućnosti nije isto što i transcendentálna analiza uslova znanja o svetu. U takvoj analizi svest se razmatra samo iz aspekta znanja o pozitivitetu.

Heideggerova ontologija je značajna zato što je okvire transcendentálne analize proširila na istraživanje uslova razumevanja celine bivstvovanja. Ljudska svest nije sa-

<sup>111</sup> M. Hajdeger, *Uvod u metafiziku*, str. 156.

<sup>112</sup> Isto, str. 112.

<sup>113</sup> Na istom mestu.

mo znanje o objektivnom svetu, već je i razumevanje i samorazumevanje. Svi ovi procesi saznanja, svesne delatnosti su međusobno zavisni i uslovljeni.

Zato pitanje ko je čovek, okrenuto ka razumevanju njegovih bivstvenih mogućnosti, nije odvojilo od pitanja šta je čovek — koje je usmereno na znanje o onim sadržajima i oblicima realnog sveta u kojem on postoji. Zadatak filozofije je da pronade uslove takvog posredovanja svih oblika saznanja i delanja koji omogućavaju otvaranje čoveka prema sebi samom.

Traganje čoveka za samim sobom ima izvorište u »dešavanju nezavičajnosti«, stranosti, strahu.<sup>14</sup> Put izlaska iz tog stanja je ponovno traženje i nalaženje, obnavljanje početka našeg povesno duhovnog postojanja radi jednog novog početka.<sup>15</sup> Ali, to traganje za izvornim mogućnostima mora biti povezano sa kritičkim prevladavanjem svih granica postojećeg sveta u kojem je čovek postvareno biće. Zato je i traganje za iskonom samo polazište praktične kritike postojećeg sveta.

»Kulturne vrednosti«, piše Heidegger, »osiguravaju sebi u celini neke kulture značenja samo time što se ograničavaju na svoje samovaženje: poezija radi poezije, umetnost radi umetnosti, nauka radi nauke.«<sup>16</sup> Nauka je u ovom svetu parcijalizovanih delatnosti svedena na tehničko-praktično stručno znanje, a ovaj proces je određen »prazninom napuštenosti bića«...<sup>17</sup>

Ali, smisao bivstvovanje može postići samo onda ako se tehničko-praktično usmerenje i upotreba nauke i znanje rastureno u parcijalnim disciplinama prevaziđe praksom nauke koja postaje izraz čovekove odlučnosti za samorealizaciju. Ova odlučnost ne može biti ništa drugo do ona samorefleksija koja menja tehničku racionalnost nauke u umnu praksu nauke.

Izvojevanje neskrivenosti biti bivstvovanja dešava se u delu koje je praktično kritičko osvetljenje, osvešći-

<sup>14</sup> Isto delo, str. 178.

<sup>15</sup> Isto delo, str. 54.

<sup>16</sup> Isto delo, str. 62.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Pevanje i mišljenje*, »Nolite«, Beograd, str. 31.

vanje svih oblika ljudskog bivstvovanja i nauke i sveta društvenog života i umetnosti.

U tom osveščivanju javlja se uvek i ono »treba da« koje je izraz »fundamentalnog projekta« samorealizacije čoveka.

### *Hermeneutika i problem razumevanja vrednosti*

Hermeneutika je nastala u staroj Grčkoj kao veština interpretacije Homerovih tekstova i tekstova drugih pesnika. Ime potiče od grčke reči hermenuein — objasniti, razložiti, učiniti razumljivim. U filološkim i retoričkim spisima stare grčke filozofije postepeno se formulišu kanoni — pravila te veštine, zasnovana na uvidima u strukturu i značenja analogije, metafore, alegorije i drugih oblika jezika.

Proučavanje *Starog Zaveta* dalo je nov podstrek kanoniziranju hermeneutičke veštine. U doba renesanse ta kanonika se rastače razvojem gramatičkih, istorijskih i dr. istraživanja. Javlja se zahtev da se novozavetni tekstovi tumače odnosom prema istorijskim činjenicama.

Prvi sistematski pokušaj utvrđivanja zajedničke osnove filološkog i istorijskog tumačenja tekstova dat je u delu Friedricha Schleiermachersa. Ta osnova, po Schleiermacheru, je u razumevanju. Tumačenje svih tekstova zasnovano je na izgrađivanju veštine razumevanja. Razumevanje se odnosi na celokupni život, na govor i pisanu reč. Postupak tumačenja ima dve strane: gramatičku i psihološku. Gramatička je zasnovana na uvidu u povezanost delova u celini teksta, a psihološka na reprodukciji duha autora, na obnavljanju duha autora u duhu interpretatora.

Svaka misaona tvorevina je samo jedan momenat u duhovnom stvaranju autora. I ona se može razumeti iz razumevanja celine psihološkog razvoja stvaraoaca. Krajnji cilj hermeneutičke interpretacije je da se autor razume bolje nego što on sam sebe razume. Ova nadmoć

interpretatora proizilazi iz shvatanja stvaralaštva kao nesvesnog stvaranja.<sup>118</sup>

Hermeneutika kod Diltheya ima značenje zasnivanja posebne, od prirodnih nauka različite metode duhovnih nauka. Predmet hermeneutike nije književni tekst, već univerzalna ljudska istorija. »Sigurnost ovih nauka isto tako kao i istorije zavisi od toga da li će razumevanje singularnog biti podignuto do opštosti.«<sup>119</sup> Razumevanje je pretpostavka ne samo interpretacije teksta, već i svekolikog ljudskog delovanja, razumevanje je sposobnost prenošenja individualnog iskustva u ljudske tvorevine. Na osnovu razumevanja moguće je tumačenje tih tvorevina tako da ono »u sebi ima prezentnu celu prošlost čovečanstva.«<sup>120</sup> Postupci razumevanja i tumačenja su osnova izgradnje duhovnih istorijskih nauka. Razlika između duhovnih i prirodnih nauka je u različitoj prezentnosti njihovih predmeta. Duhovne nauke imaju za svoj predmet individualno iskustvo. Kako nam je druga individualnost uvek data spolja, preko čula, neophodan je postupak koji vodi do unutrašnjeg individualnog iskustva — a taj postupak je prenošenje vlastitog doživljenog iskustva u drugo. Taj postupak je razumevanje.<sup>121</sup> Čulni podaci o drugom su samo znaci objektivacije individualnog duhovnog iskustva čiji smisao se otkriva razumevanjem. Osnova razumevanja je jedinstveni ljudski duh kao oblik ispoljavanja života, jedinstveni duh ljudske zajednice. Ova jedinstvenost se ispoljava u istovetnosti duha kroz sve objektivacije života. Ova osobina duha ispoljava se preko jedinstvenih međuzavisnih struktura duhovnih tvorevina kojima su u osnovi jedinstveni interesi, intelekt, osećanja i volja.

Hermeneutika se bavi interpretacijom tih živih duhovnih sklopova. Svet života je sastavljen od individualnog iskustva povezanog u širu međuzavisnost duhov-

<sup>118</sup> Prema V. Diltaj, *Zasnivanje duhovnih nauka*, »BIGZ«, Beograd, str. 109.

<sup>119</sup> V. Diltaj, isto delo, str. 94.

<sup>120</sup> Na istom mestu.

<sup>121</sup> Isto delo, str. 95.

nih sklopova. Znanje duha o samom sebi ispoljava se u jedinstvenoj svesti.

Umetnost, religija, filozofija su izražajne forme jedinstvenosti duhovnog života izraženog u obliku »pogleda na svet«. Osnovni zadatak hermeneutike kao metode duhovnih nauka je utemeljenje opštevažeće interpretacije duhovnog sveta života. Osnovno pitanje te metode je — kako saznanje singularnog dovodi do saznanja opštih struktura i opštevažećih saznanja. To pitanje Dilthey rešava metodom eksplikacije duhovnog iskustva kao razumljenog doživljanja. Razumevanje je uživljavanje u iskustvo drugog. Ovo uživljavanje, prenošenje vlastitog iskustva u iskustvo drugog je psihološko-saznajni proces iz kojeg se grade i sva teorijska uopštavanja o celinama duhovnih sadržaja života.

Ovakav proces saznanja je osnova nekritičkog odnosa prema duhovnom svetu. Metoda razumevanja, kao transpozicije vlastitih doživljaja u drugi, zanemaruje fundamentalne pretpostavke saznanja — univerzalno-ljudske apriorne uslove svakog saznanja. Nije psihološki shvaćeni subjektivitet osnova saznanja koje može dovesti do opšteg važenja. Teorija mora da eksplicira apriorne uslove opšteg važenja kao polazište u tumačenju sveta. Dilthey pretpostavlja da je subjekt razumevanja samom sebi razumljiv. Opštost važenja naših saznanja nije proizvod razumevanja i tumačenja koji ide od psihološkog doživljanja ka opštem. Logos hermeneutike se ne može otkriti bez razumevanja opštih transcendentalnih uslova svakog razumevanja.

Istorijske celine duhovnog života se mogu razumevati samo razumevanjem primarnog smisla same povesnosti duhovnog života, razumevanjem ontoloških osnova povesnosti. Hermeneutika kao metoda istraživanja mora biti zasnovana na transcendentalnoj interpretaciji uslova i mogućnosti razumevanja. U ovom pravcu je hermeneutiku razvio H. G. Gadamer. Osnovno pitanje filozofske hermeneutike je pitanje uslova mogućnosti razumevanja uopšte. Ovo pitanje prethodi razumevajućoj praksi i metodskim postupcima nauka koje se bave istraživanjem razumevanja kao načina bivstvovanja čoveka u svetu. Zadatak filozofske hermeneutike nije da se ispita šta činimo, niti šta bi trebalo da činimo, da bi

razumeli već ono što se nama dešava dok razumevamo, van našeg htenja i čina.<sup>122</sup>

Razumevanje nije samo problem metodologije duhovnih nauka. Ono je način bivstvovanja, ono obuhvata celokupno naše iskustvo. Hermeneutika ne proučava razumevanje kao umešnost tumačenja, već kao iskustvo istine, koje se ne nalazi u predmetnom, naučnom saznanju. Ovo »iskustvo istine« prethodi logici naučnog istraživanja.

Hermeneutika ima za cilj da dovrši zadatak koji se postavlja kao zahtev refleksivnog samoobrazlaganja u transcendentalnoj filozofiji Kanta, Hegela, Husserla.

Hermeneutičkim iskustvom se otkrivaju ontološke pretpostavke svakog znanja. A to iskustvo se zasniva na razumevanju jezičkog ustrojstva svakog iskustva. U jeziku bitak dolazi do reči. »Jezik je bitak koji se može razumeti. Svoj vlastiti univerzalitet hermeneutički fenomen ovde istovremeno prebacuje na dejstvo bitka razumljenog, time što ovo u jednom univerzalnom smislu određuje kao jezik, a svoj odnos prema bivstvujućem kao interpretaciju.«<sup>123</sup> Hermeneutika je univerzalni aspekt filozofije, a ne samo metoda nauka. Hermeneutika je razumevanje bitka preko razumevanja jezika. Razumevanje nije reprodukcija iskustva već produkcija smisla, čije uslove mogućnosti treba hermeneutika da pokaže. Razumevanje je »egzistencijal« — odredba načina bivstvovanja, zato kad se razumeva uvek se izvorno proizvodi smisao. Razumevanje nije bolje znanje zahvaljujući jasnijim tumačenjima, nije primena znanja i umešnosti, već svest o zbilji vlastitog bitka onog koji saznaje i dela.

Heideggerovo otkriće predstrukture razumevanja je put koji, po Gadameru, omogućuje otkrivanje uslova svakog razumevanja.

Postoji pred-rasuda, pred-razumevanje kao osnovni horizont tumačenja. Razumevanje nije empatičko uživanje jednog individualiteta u drugi, već uzdizanje do jedne opštosti koja prevazilazi i sopstveni partiku-

<sup>122</sup> H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, Logos, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1978, str. 10.

<sup>123</sup> Isto delo, str. 512.



laritet i partikularitet tog drugog. Ono je dato u strukturi pred-rasude kao horizonta u okviru kojeg se otkriva povjesna dubina naše samosvesti. U nama deluju tradicijom prihvaćena predanja čijih implikacija moramo biti svesni.

U predrasudi baštinjeno iskustvo se javlja uvek u novom horizontu. Svaka upitnost o prošlosti nosi sobom vremensku distancu kao produktivni kontinuitet.

Prosvetiteljstvo je insistiralo na apsolutnoj suprotnosti između tradicije i refleksije. Takva suprotnost je uvek dogmatična. Nije mogućan apsolutan povesni razvoj koji ukida svaku tradiciju. U ljudskoj komunikaciji, u iskustvu pojedinca i društvenoj svesti, u religiji, u politici, pravu, umetnosti, filozofiji, odvija se proces posredovanja predaje i projekcije, tradicije i inovacije sadržane u strukturi pred-rasude.

\* \* \*

Pouzdanost interpretacije duhovnog iskustva Dilthey je izvodio iz teze o jedinstvenosti ljudske prirode koja se u istoriji pojavljuje u obliku gradirane diferenciranosti.

Heideggerovo povezivanje hermeneutike sa fundamentalnom ontologijom je omogućilo pravi uvid u fenomen razumevanja. Hermeneutika je pretpostavljena svakoj drugoj znanosti, jer ona razmatra razumevanje kao pitanje smisla bitka. Svakom pitanju o tome šta je bivstvjuće prethodi pitanje o biti bivstvovanja, jer se čovek kao biće u svetu već nalazi u predrazumevanju biti bivstvjućeg. Epistemologija problem utemeljenja saznanja rešava analizom fenomena čiste svesti, a fundamentalna ontologija taj problem proširuje na razumevanje samog bivstvovanja. Odnos čoveka i realnosti epistemologija vidi kao odnos svesti i fakticiteta predmetnog sveta i pitanje istine postavlja kao pitanje istinitog znanja o svetu. Ontologija taj odnos sagledava kao odnos bivstvovanja i sveta i pitanje istine sagledava kao odnos svega bivstvjućeg prema smislu bivstvovanja. U epistemološkoj ravni razumevanje se pojavljuje kao problem veštine tumačenja fakticiteta duhovnog života.

U ontologiji ono je osnovno pitanje otkrivanja smisla ljudskog bivstvovanja.

Tek u ontološkoj dimenziji je moguće otkriće metafizičkih pretpostavki naučno-tehničkog znanja i proširenje pitanja o istini na vannaučno područje bivstvjućeg, na svet života, na polje kulture i svih kulturnih vrednosti.

Hermeneutika je u ontološkoj interpretaciji preuzela zadatak ispitivanja uslova svakog iskustva i osporila naučnom znanju pretendovanje na isključivo posedovanje istine. Tradicionalna epistemologija je iskustvo tumačila kao prezenciju pojedinačnog u svesti. Taj epistemološki pojam iskustva je u osnovi Diltheyevog pokušaja da zasnuje novu metodu duhovnih nauka. Razumevanje je, po Diltheyu, iskustveni doživljaj sačuvan u sećanju. Akumulacija iskustva je osnova procesa uopštavanja kojim se dolazi do znanja. Ovakvo shvatanje iskustva je jednostrano jer ne uzima u obzir »unutrašnju povesnost iskustva«.<sup>124</sup>

Prema tradicionalnoj epistemologiji, između iskustva o prirodnim objektima i iskustva o čoveku i njegovoj istoriji nema bitne razlike. Oba su sastavljena od čulnih podataka. U toj ravni se čovek ispituje kao i svaki drugi objekt. Epistemologija je metafizičko opravdanje postojeće usmerenosti saznanja u kojem se realnost ispituje samo putem naučno-objektivnog istraživanja.

Prema epistemološkom tumačenju saznanja, objekti duhovnog iskustva su nam dati preko sopstvenog u kojem su prisutne primarne činjenice duhovnog života. Deskripcija doživljaja kao psihološkog procesa je osnova za objašnjenje celine ljudskog duhovnog sveta. Svaka opštost saznanja se izvodi indukcijom kojom se povezuju delovi čulno prezentnih pojedinačnih podataka. Iskustvo je akumulacija znanja.

Hermeneutika ispituje onu opštost koja je uslov za svako iskustvo, koja nije u čulnom iskustvu već u predstrukturi našeg odnosa prema svetu, prema drugom čoveku i sebi samima.

Epistemologija tumačenje stvarnosti reducira samo na objašnjenje kauzalno-genetičkih veza u činjenicama

<sup>124</sup> Isto delo, str. 38.

iskustva. Jedino na objašnjenju zasnovano saznanje daje opštevažeće znanje.

Epistemologija razumevanje reducira na objašnjenje. Takvu redukciju vrši i G. H. Wright u svom delu »Objašnjenje i razumevanje«. Postoje, po Wrightu, dva oblika objašnjenja — uzročno i teleološko, kao i dva oblika razumevanja — jedno koje izvire iz objašnjenja pojedinačnih faktičkih veza i drugo iz psiholoških zakona. Osnovnom tezom o neodvojivosti razumevanja od objašnjenja, Wright sužava polje saznanja na onu realnost koja je određena uvek uzrokovanim ciljevima. A tek neteleološka svest i delatnost otkrivaju sferu slobode.<sup>125</sup>

Dilthey je potpuno odvojio objašnjenje i razumevanje, metodu prirodnih nauka od metode duhovnih.

Savremena hermeneutika pokazuje da je u osnovi svakog saznanja proces razumevanja kao primarna moć saznanja. Razumevanje je način čovekovog opstanka i izraz je otvorenosti prema vlastitim mogućnostima.

Hermeneutika povezana sa kritičkom teorijom društva u analizi predrasumevanja otkriva momente zajedništva koji su utkani u naš prvobitni odnos prema svetu. Društvo nije samo objekat saznanja, već i subjekat koji preko interesa utiče na orijentacije, sadržaje i domete saznanja.

Razumevanje je proces »događanja smisla« u kojem se obrazuje opšta osnova smisla svih pojedinačnih iskaza u svim područjima našeg iskustva. Razumevanje je — događanje primarnog otvaranja čoveka prema svetu i sebi samom, kao osnovne odlike ljudskog bivanja. Zato je razumevanje u osnovi svakog objašnjavanja činjeničkih veza i odnosa. Pozitivistička teorija nauke je svedena na epistemološko opisivanje aktualno datih naučnih procedura i zato nije u mogućnosti da pokaže izvor svakog posebnog znanja zasnovanog na objašnjenju u prethodnom razumevanju. Po Johnu Deweyu na primer, prvobitno, čulno iskustvo je difuzno, neodređeno i bez značenja. Ono je samo »problematička situacija«. Značenje podataka tog iskustva dolazi

<sup>125</sup> G. H. Riht, *Objašnjenje i razumevanje*, »Nolit«, Beograd, 1975.

tek kao rezultat procesa istraživanja u kojem se ispoljavaju relacije cilj—sredstvo. Otuda je osnova svakog saznanja u naučnoj praksi istraživanja, a logos te prakse je merilo istine celokupne ljudske svesne delatnosti.

Razotkrivajući samorazumljivost prvobitnog iskustva, hermeneutika je pružila osnove za takvo tumačenje sveta u kojem je moguće tragati za jedinstvenim smislom svih posebnih sfera saznanja i delanja — i nauke, i sveta društvenih vrednosti, i umetnosti, itd.

Pitanje razumevanja i interpretacije smisla celine bivstvovanja se pokazuje kao pitanje razumevanja tzv. »hermeneutičkog kruga«. Kružna struktura razumevanja istaknuta je u najranijim hermeneutičkim teorijama o razumevanju kao »veštini interpretacije«.

»Iz pojedinih reči i njihovih veza treba da se razume celina jednog dela, dok, međutim, razumevanje pojedinačnog već pretpostavlja razumevanje celine«. <sup>126</sup>

Centralni problem razumevanja istorijskog preko razumevanja individualnog iskustva je problem kruga — razumevanje individualnog nije moguće bez razumevanja celine i obratno.

Za epistemologiju i logiku, ograničenu na ispitivanje strukture naučne prakse i kauzalnog, objašnjavanje objektivnih pojava i procesa, svako kružno kretanje u tumačenju je — *circulus vitiosus*, greška u saznanju koja se mora izbeći.

Ali, u saznanju smisla celine ljudske realnosti ova »logička greška« ne postoji — jer to saznanje nije samo objašnjavanje objekata, već i samosaznanje koje počiva na samorazumevanju čoveka. Postojanje prvobitnog iskustva razumevanja čoveka kao »bića svoje vrste«, razumevanja njegovih vlastitih mogućnosti, osnova je za razumevanje smisla celine sveta koji je rezultat svih oblika njegove praktične delatnosti.

Smisao celine ne bi bio moguć samo na uopštavanju rezultata te prakse kad ne bi postojala prvobitna svest čoveka o sebi samom. Smisao celine je moguć samo preko samorefleksije koja je prvobitno data kao predrazumevanje i koja polazi od tog predrazumevanja da

<sup>126</sup> V. Diltaj, *Zasnivanje duhovnih nauka*, navedeno izdanje, str. 108.

bi razumela i protumačila rezultate njegove povesne prakse. Zato je tumačenje ljudske realnosti kružni put u kojem se činjeničko razumeva na osnovu samorazumevanja datog u prerefleksivnom, prvobitnom iskustvu i to se iskustvo naknadno, reflektivno i kritički-posredovno sagledava na osnovu saznanja činjenica zbilje. Krug u razumevanju je u ontološkoj strukturi ljudskog bivstvovanja u kojem je svaka projekcija i anticipacija smisla moguća samo kao projekcija onog bića koje ima prethodnu svest o sebi i svojim mogućnostima i koje svoje mogućnosti ponovo reflektuje na osnovu eksplicitiranog, na rezultatima, posledicama zasnovanog razumevanja svoje praktične delatnosti.

Hermeneutički krug Gadamer opisuje kao odnos razumevanja onog što je pred-dato i interpretacije. Tumačenje je, anticipacija smisla onoga što razumevamo, određeno vezom koja postoji između tumača i tradicije.

Predrazumevanje, stalno prisustvo pred-rasude u svesti, je osnova kruga u razumevanju. Delovanje tog kruga u tumačenju ima za posledicu određivanje smisla koje ne zavisi samo od interpretatora već i od istorijske situacije u kojoj se on nalazi. Međutim, ova uloga predrasude ne isključuje i drugu stranu tog kružnog kretanja. Ono uključuje mogućnost anticipativnog načina mišljenja, razumevanja sa stanovišta budućnosti. Svaka ljudska situacija nije određena samo tradicijom, već i otvorenošću pred budućim. Razumevanje je uvek kružni, uzajamno uslovljavajući odnos tradicije i inovacije, prošlosti i budućnosti.

Gadamer je to kružno kretanje u strukturi razumevanja tumačio pre svega u dimenziji uticaja tradicije što vodi u konzervativnu interpretaciju povesti, interpretaciju koja našuprot kritici postojećeg, razumeva postojeće samo tradicijom.

Svako razumevanje postojećeg je posredovano kritikom ideologije u kojoj je sadržan i odnos prema budućnosti, još ne realizovanim, ali mogućim sadržajima, koji prevazilaze postojeće.

Kada se izlaganje strukture razumevanja dovede do kraja, pokazuje se da je razumevanje smisla proces uzajamnog odnosa ljudi, proces sporazumevanja. Sporazumevanje je osnova važenja svake spoznaje. Kad se

opiše ono što se događa u procesu razumevanja, otkri-  
vaju se dimenzije zajedništva, sporazumevanje kao izvo-  
rište razumevanja. Dovedena do ovih granica istraživa-  
nja, hermeneutika se spaja sa kritičkom teorijom dru-  
štva.

Za Gadamera »bitak koji se može razumeti jeste je-  
zik«. <sup>127</sup> Istina nam se otvara u jeziku. Jezik nije otkri-  
vanje nečeg što je dato kao nepromenljivo, dolaženje  
do reči je ispoljavanje celine smisla. Čovekov odnos  
prema svetu je jezički i kao takav jedino razumljiv. Fi-  
lozofija jezika danas zahteva ono mesto koje je nekada  
imala klasična, metafizička ontologija. Jezik je ovde  
shvaćen kao poslednja osnova smisla sveta. Ali, u je-  
ziku dolazi do izražaja jedna druga realnost — realnost  
ljudskog bivstvovanja kao povesne prakse. Jezik je iz-  
raz napora čovekovog da osmisli sebe i humanizira svet,  
ali je i izraz i medij dominacije društvenih sila. Zato  
svaka analiza jezika mora da ide na analizu onih uslova  
realnosti koje jezik izražava. Jezik nije poslednja mo-  
guća instanca utemeljenja za teoriju koja interpretira  
ljudsku realnost.

Društveni procesi i jezička komunikacija su jedno na  
drugo nesvodivi oblici ljudske praktične delatnosti.

Razumevanje je uvek intersubjektivno posredovano  
sporazumevanjem u okviru zajednice u kojem stalno  
deluje suprotnost između realno postojećih, na intere-  
sima zasnovanih, regulativnih principa sporazumevanja  
i težnje za sporazumevanjem zasnovanim na racionalnoj  
argumentaciji. Hermeneutika zato istražuje uslove mo-  
gućnosti takvog racionalnog sporazumevanja da bi se  
mogli ukinuti realno postojeći uslovi dominacije parci-  
jalnih interesa u saznanju i delanju. Svaki govor kao  
argumentovani diskurs pretpostavlja razumevanje, a  
razumevanje se javlja u procesu komunikacije usmere-  
ne na sporazumevanje. <sup>128</sup>

<sup>127</sup> H. G. Gadamer, *Istina i metoda*, Logos, »V. Masleša«, Sarajevo, 1978, str. 17.

<sup>128</sup> Uporedi: Karl Oto Apel, *Transformacija filozofije*, Lo-  
gos, »V. Masleša«, Sarajevo, 1980.

Filozofska hermeneutika daje teorijsku osnovu za razumevanje i tumačenje vrednosti.

Ona, pre svega, omogućava rešenje Humeovog problema odnosa činjenica i vrednosti, neodrživosti distinkcije između vrednosno slobodnog objektiviteta racionalnog znanja i nekognitivnog subjektiviteta vrednosti.

Hume je tvrdio da se iz činjeničkih iskaza ne mogu izvoditi vrednosti. I to je tačno.<sup>129</sup> Ali, svaki iskaz izvire iz intersubjektivnih procesa komunikacije i ima intersubjektivne uslove važenja. Hermeneutika ispituje proces konstitucije svih iskaza i ulazi u analizu odnosa interesa i spoznaje. Iza vrednosno slobodnih iskaza nauka, ona otkriva vrednosno određeni spoznajni interes.

Empirijsko analitička nauka se zasniva na interesu za tehničkim raspolaganjem popredmećenih procesa, na interesu koji garantuje vezu između naučnih znanja i tehničkog iskorišćavanja tih znanja.

Čovekov odnos prema prirodi, istoriji, društvu, konstituiše se preko tehničkih i praktičnih interesa koji utiču na procese saznanja, koji orijentišu saznanje u određenom jednostranom smeru — tehničkoj efikasnosti, efikasnosti vladanja društvenim procesima i odnosima.

Hermeneutika, kao istraživanje uslova sporazumevanja, kritika je nauke i društvenih vrednosti, sa stanovišta emancipatorskih interesa koji nameću zahtev za umno-racionalnim sporazumevanjem.

Sa stanovišta hermeneutičkih istraživanja svet pozitivnih društvenih vrednosti se pokazuje kao izraz određenih vrsta društvenih odnosa. Analizirati smisao vrednosti znači otkrivati kako se preko njih ispoljava razumevanje postojeće realnosti, sporazumevanje među ljudima i samorazumevanje subjekata u procesima komunikacija.

Analiza vrednosnog govora mora da sadrži dva nivoa: istraživanje realno datih oblika odnosa koji se uspostavljaju i izražavaju postojećim društveno važećim vred-

<sup>129</sup> Vidi o tome u odeljku 2. ove knjige.

nosnim regulativima i istraživanje uslova koji omogućavaju komunikaciju u kojoj se uspostavljaju nepri- nudni, slobodni, racionalni odnosi — uslovi slobodnog razvoja svih subjekata ljudske zajednice. Regulativi ra- cionalnih i slobodnih odnosa među ljudima ne mogu se propisivati i unapred na izvanjski način određivati. Do njih dolaze sami učesnici u komunikaciji. Filozofska hermeneutika usmerena je na istraživanje najopštijih uslova koji omogućavaju takav racionalni odnos i govor među ljudima.

### *Nietzscheov zahtev za prevrednovanjem vrednosti*

Kod Nietzschea su kao bujica nastajale nesistematično, često protivrečno i nedorečeno ili samo naslućeno, nove nislji o fenomenu vrednosti, značajni uvidi u bit toga fenomena.

U svoj raznovrsnosti odredaba, kritika, traganja, vi- dan je osnovni Nietzscheov cilj — izvršiti radikalno prevrednovanje svih vrednosti. Zašto i kako?

U osnovi svih vrednosti nalaze se, po Nietzscheu, van- vrednosni fenomeni. U osnovi vrednosti je volja za moć. To je univerzalna karakteristika svih vrednosti. »Tu je zadatak«, piše Nietzsche, »da moralne vrednosti, koje su prividno postale nezavisne i neprirodne, vratim nji- hovoj pravoj prirodi — to jest, nemoralnosti«. <sup>130</sup>

»U svoj dosadašnjoj nauci o moralu nedostajao je, ma kako to čudnovato zvučalo, problem morala samog. Nedostajala je sumnja o tome nije li baš tu posredi nešto problematično«. <sup>131</sup> Nema, po Nietzscheu, moral- nih fenomena, već samo moralnog tumačenja fenome- na. Sva sredstva kojima se čovečanstvo htelo učiniti moralnim bila su nemoralna.

Volja za moć je u osnovi svake naše težnje da sredi- mo haos čulnog iskustva i usmerimo svest i ponašanje ka zadovoljenju naših osnovnih potreba. Ovakva volja sprečava naše najdublje životne porive i instinkte da

<sup>130</sup> F. Niče, *Volja za moć*, aforizam 298.

<sup>131</sup> F. Niče, *S one strane dobra i zla*, »Grafos«, Beograd, 1980, str. 144.



dođu do izražaja. Ovakva volja za moć dovodi do prevlasti logike nad životom, znači gubitak iskonskog jedinstva uma i života.

Logika je volja da se ovlada, zagospodari haosom čulnih utisaka, da bi se svet učinio sračunljivim i podesnim za manipulisanje stvarima.<sup>132</sup> Temelji svih vrednosti — morala, religije, svih ideala i svih metafizičkih filozofskih pojmova su isti — volja za moć. Ali, ovaj temelj je u svim vrednostima skriven. Vrednosti su preružena volja za moć, ona volja koja je usmerena na moć kao vlast nad prirodom, društvom i čovekom, a ne na moć kao ljudsku sposobnost stvaralaštva. Podela sveta na ovostrani i onostrani, odricanje od života, potčinjavanje heteronomnim normama življenja, izraz su volje za moći kao volje za vladanjem. Takva osnova vrednosti lišava pojedinca uslova samosvesnog htenja i uništava pretpostavke za pravo saznanje i život.

Zato je propadanje vrednosti logički završetak važnja postojećih vrednosti. Sudbina svih postojećih vrednosti je njihovo obezvređivanje. Nihilizam je ime za taj proces propadanja vrednosti, kojima se postavljao onostrani svet, svet heteronomije, kao uslov i regulativ života.

Nihilizam je vreme »smrti boga«, nestanka izvorišta svih postojećih vrednosti kojima je čovek bio vođen, podređen, sputan i neslobodan. Smrt boga je kraj podele sveta na ovostrani i onostrani, kraj vlasti onostranih ideja, ideala i normi nad čovekom, oblik samoosveščivanja čoveka koji mora sam pronaći svoje ciljeve, sam odlučivati i sam izboriti svoju slobodu, steći vlastitu volju za moć, postići suverenu individualnost, ponositu svest o vlastitim snagama, privilegiju vlastite odgovornosti, izvesnost za vlastitu budućnost. Nihilizam je ime za dijagnozu krize — propadanja svih postojećih vrednosti, ali i »ideal najveće mogućnosti duha«.<sup>133</sup>

Postojeće vrednosti prikrivaju spoznaju onih temelja iz kojih niče potčinjeni, ropski položaj čoveka prema tom svetu morala, ideala, boga, metafizičkih ideja, itd. One su izraz izgubljene moći samoodređenja čoveka. A

<sup>132</sup> *Volja za moć*, aforizam 534.

<sup>133</sup> Navedeno delo, aforizam 14.

ta izgubljena moć je osnova skrivenosti pravih temelja vrednosti.

Prevrednovanje vrednosti je moguće samo kao dovršeni nihilizam, kao dovršeno propadanje postojećih vrednosti. Prevrednovanje je proces samoosvešćivanja čoveka, vraćanja na izvor njegovog postanka — stvaralačke sile života u njemu, ukidanje pervertovanja volje za moći u volju za vladanjem.

Pravi život je borba u svetu u kojem nema ni boga, ni države, ni morala. Tamo gde prestaju da važe heteronomne vrednosti »počinje čovek koji nije suvišan«, kaže Nietzscheov Zaratustra.

Postojeće vrednosti potiru u nama naše vlastite moći, obezličavaju nas i naše bivstvovanje čine neslobodnim. One nas okreću stalno ka prošlosti i sadašnjosti, ali ne i ka budućnosti. A »čast ljudska se ne ogleda u tome odakle je čovek došao, već kuda ide«, veli Zaratustra. Zato se moramo osloboditi morala, religije, države, koji krote čoveka, a ne uzgajaju u njemu »smelost za vlastitu prirodu«. Otkrivanje temelja postojećih vrednosti znači takvo ukidanje religije, morala, metafizike, koje vodi ka promeni načina bivstvovanja čoveka, vraćanju čoveka svojim izvornim moćima.

Kad odbaci ono što ga tlači, kroti, sužava, određuje izvana, čovek zadobija slobodu za neobuzdanu igru svojim stvaralačkim moćima. Ovaj oslobođeni čovek je iznad postojećeg, on je natčovek. Natčovek je novi čovek nastao iz spoznaje temelja postojećih vrednosti, razloga smrti boga, pravog smisla volje za moći.

Sve postojeće vrednosti su izraz usahlog, silazećeg života, izraz jačanja sila postojećeg sveta s one strane zbiljskih moći čovekovih, znak poništavanja i ozloglašavanja stvaralačkih snaga u čoveku. Volja za moć kao sila stvaranja je osnovni princip novog postavljanja vrednosti.

U Heideggerovom tumačenju Nietzscheovog shvatanja volje za moć jednostrano se insistira na pojmu moći kao moći vladanja.<sup>134</sup> Samo stanovište volje za moći, kao osnove razumevanja smisla vrednosti i osnovnog principa prevrednovanje svih vrednosti, može poprimiti,

<sup>134</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, »Neske«, 1961.

po Heideggeru, samo sadržaje težnje za vladanjem. To nije volja za napredovanjem, punim životom, već volja za vladanjem. A takva volja za moć je, po Heideggeru, princip vrednosnog mišljenja koje izražava suštinu savremene kulture, njenih metafizičkih osnova samozaborava biti ljudskog bivstvovanja, njenu usmerenost na kontrolu i ovladavanje objektivnim svetom, pa je zato Nietzscheova filozofija, prema Heideggeru, poslednja reč metafizike.

Mnogim svojim stavovima o moći kao stvaralačkoj sili, Nietzsche se suprotstavlja ovakvom tumačenju.

U spisu o Nietzscheu, Danko Grlić nastoji da se suprotstavi svim tumačima Nietzscheovog pojma volje za moć, kao volje za vladanjem, i ističe da nju Nietzsche ... »ipak ne proglašava temeljnim principom svoje filozofije, već je degradira na nešto što je izvedeno iz općijeg, primjernijeg, fundamentalnijeg...«<sup>135</sup> Grlić nastoji da pokaže da je jedan drugi pojam fundamentalan, pojam večnog vraćanja istog. »Čovjek je čovjek u svom totalitetu«, piše Grlić, »čovjek je natčovjek onda kad se kao umjetnik slobodno igra iskazujući i otkrivajući istovremeno time bitak bića univerzuma: vječno vraćanje istog. Samo tako vječno vraćanje istog postaje i vječno vraćanje istinski ljudskog, tj. umjetničkog«.<sup>136</sup>

Međutim, teško je odrediti u širini Nietzscheovih tema osnovnu temu, u raznovrsnosti principa osnovni princip. I volja za moć, i smrt boga, i večno vraćanje istog, i natčovjek, itd. jednako su značajne teme i principi Nietzscheove filozofije. Tek celinom njihova smisla moguće je razumevanje Nietzscheove filozofije.

Osnovna nit vodilja u svim ovim temama je Nietzscheova misao o samoodređenju čoveka kao osnovnog smisla njegovog života. Nakon smrti boga, čovek se okreće sebi samom, nihilizam je proces propadanja vrednosti zato što su one izgubile značenje za samoodređenje čoveka, volja za moć je u izvornom smislu volja za samoodređenjem. Natčovjek je svoj vlastiti gospodar, igra je njegov osnovni oblik delanja. Volja za moć se

<sup>135</sup> Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Liber, Zagreb, 1981, str. 84.

<sup>136</sup> Isto delo, str. 146.

realizuje kao igranje svojim vlastitim mogućnostima, kao »stvaralačko samonadilaženje slobodno trajućeg čoveka«. <sup>137</sup>

\* \* \*

Nietzscheova filozofija je zov čoveku da se vrati sebi samom. »Ja bih želeo«, kaže Nietzsche, »da čovek počne time što bi ukazivao poštovanje samome sebi: sve ostalo dolazi samo po sebi«. <sup>138</sup>

Nietzsche je pokrenuo mnoge teme kojima se savremena filozofija bavi. Ali, svoje vlastito stanovište ostavio je bez teorijskog utemeljenja. Njegova misao izražava jedan skeptičko-ironični odnos prema svetu koji Nietzsche u »Veseloj nauci« ovako formuliše:

»Pred nas iskrsava jedan drugi ideal, čudnovat, zavodljiv, pun opasnosti, ideal za koji nikom ne bismo hteli da priznamo pravo na njega: ideal jednog duha koji se naivno, što znači nevoljno i iz prepunog obilja i moći igra svim što je do sada važno kao sveto, dobro, neprikosnoveno, božansko, za koga bi ono najviše u čemu narod s pravom vidi svoje merilo vrednosti značilo isto što i opasnost, propadanje, poniženje, ili bar otpočinak, slepilo, privremeni samozaborav, ideal jednog ljudsko-nadljudskog zdravlja i dobrog osećanja, koji će se dovoljno često pojavljivati kao neljudski, na primer, kad se pored sve dosadašnje zemaljske ozbiljnosti, pored svakovrsne svečanosti u izrazu, reči, zvuku, pogledu, moralu i zadatku postavi kao njihova najživotnija i ne-dragovoljna parodija, i s kojim, uprkos svemu, možda tek počinje velika ozbiljnost, tek se postavlja istinski znak pitanja, menja sudbina duše, pomera skazaljka, počinje tragedija« ... <sup>139</sup>

Nietzscheova filozofija stoji između racionalnog mišljenja i umetnosti. To je misao koja ne postavlja sebi zahteve da odredi uslove istinitosti. I sama ona je izraz igre duha, igre koja govori mnoge istine o svetu, koja

<sup>137</sup> Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, »Znaci«, Zagreb, 1981, str. 90.

<sup>138</sup> F. Niče, *Volja za moć*, »Kosmos«, Beograd, 1937, str. 527.

<sup>139</sup> F. Niče, *Vesela nauka*, »Grafos«, Beograd, str. 302.

120

rastače sve postojeće vrednosti, igre koja ne želi da bude ni sistematična ni teorijski zasnovana. Ona hoće samo da bude izraz svesti o propadljivosti i nepostojanosti svih istina, stalni napor rušenja i gradnje novog smisla, sa svešću o nedostižnoj biti bivstvovanja. Ona nije usmerena na otkrivanje uslova samoodređenja čoveka, ona je pesnički nadahnuta propoved slobode, samosvesti i duhovne smelosti za novim i još neiskusanim. Taj slobodni svet nema svrhe, on je izraz delatnosti bez svrha, izvor igre duha i može se razumeti i graditi mudrošću kao igrom duha.

Potrebna nam je, kaže Nietzsche, umetnost da ne bismo propali od istine... »Umetnost vredni više od istine«. <sup>140</sup> Nietzscheova filozofska misao sledi ovu maksimu. »Definitivno je«, kaže on, »samo ono što nema istoriju«. <sup>141</sup> Reč je ovde, ne o onoj antikvornoj istoriji koja čuva sve što je u tradiciji, ni kritičkoj koja sadašnjost čini merilom prošlog, već onoj fundamentalnoj koja budućnost čini merilom prošlosti i sadašnjosti. A ta budućnost pripada igri natčoveka. »Mrtvi su svi bogovi«, kaže Nietzscheov Zaratustra, »sad hoćemo da živi natčovek — to neka jednom u veliko podne bude naša poslednja volja«. <sup>142</sup>

Nietzscheova misao propoveda dolazak slobodnog čoveka, ali je daleko od toga da se bavi razumevanjem uslova — mogućnosti tog dolaska.

Nietzscheova misao je prevrednovanje svih postojećih vrednosti bez razumevanja ontoloških, saznavnih i dr. uslova samorealizacije čoveka.

To je ona »ozbiljnost« koju je Nietzsche ostavio za sobom kao zadatak.

#### *Da li je marksistička aksiologija moguća?*

Marxova teorijska misao je usmerena na istraživanje mogućnosti opštečovečanske emancipacije. Savremenost Marxove filozofije sastoji se u sposobnosti da se stvarnost razumeva i tumači sa stanovišta mogućnosti radi-

<sup>140</sup> F. Niče, *Volja za moć*, afor. 853.

<sup>141</sup> F. Niče, *Genealogija morala*, »Grafos«, Beograd, II, 13.

<sup>142</sup> *Tako govoraše Zaratustra*, I deo, završetak.

kalne izmene sveta, nastanka novog načina proizvodnje života u kojem je samorealizacija čoveka cilj. Marx je aktuelan i savremen svojim analizama različitih oblika samootuđenja čoveka u radu, društvenim odnosima i institucijama, društvenoj svesti. Marxova metoda na delu je kompleksna metoda povesnog mišljenja u kojem se otkrivaju istorijski nastale mogućnosti revolucionarne izmene sveta u pravcu oslobađanja od svih oblika heteronomnih determinacija ljudske prakse.

Ali, Marx nije mogao u uslovima XIX veka da pruži zadovoljavajuće teorijsko utemeljenje svoje teorijske delatnosti. Samorazumevanje vlastite metode kreće se od snažnih prodora u pravcu savremenog filozofskog mišljenja do padanja u zavisnost od tada vladajućeg pozitivističkog duha.

Filozofija je teorija koja ima zadatak da eksplicira opšte uslove istinitog saznanja i ona zato stalno od Kanta do savremene hermeneutike proširuje istraživanje i razumevanje tih uslova. Mnogi rezultati tih savremenih istraživanja su neophodni za adekvatno samorazumevanje Marxove metode revolucionarne kritike postojećeg, sa stanovišta socijalne revolucije. Ti rezultati dati u fenomenološkoj analizi internacionalnosti naše svesti u teoriji razumevajućeg saznanja, u ontološkoj analizi bivstvovanja, u kritici metafizike, u hermeneutičkoj analizi društva kao komunikacijske zajednice, u analizi odnosa objašnjenja i razumevanja ljudske realnosti itd., neophodni su uslovi za utemeljenje metode koja objašnjava, razumeva i kritikuje postojeći svet kao otuđeni svet. Ovih rezultata u Marxovo vreme nije bilo. Zato Marx nije ni mogao da obavi zadatak koji je sebi postavio. U pismu Engelsu od 14. I (1858) Marx izražava... »veliku želju da na dva ili tri štampana tabaka učini pristupačnim zdravom ljudskom razumu ono racionalno u metodi koju je Hegel otkrio, ali u isti mah mistifikovao.<sup>143</sup> Očigledno je ovde da Marx nije svestan težine tog zadatka. Prevladavanje metafizičkih ograničenja Hegelove filozofije vršeno je u savremenoj filozofiji tokom čitavog stoleća.

<sup>143</sup> Marks-Engels, *Prepiska*, »Kultura«, Beograd, 1959, str. 489.

Marx je dao najdublje podsticaje savremenoj filozofiji, a rezultati razvoja te filozofije, ako se ona kritički razumeva u celini svojih istraživanja, a ne na osnovu jednog pravca, pružaju mogućnost rekonstrukcije Marxove teorije u kojoj njena polazišta i osnove bivaju tek adekvatno obrazloženi.

Ne može se samo savremena filozofija meriti time koliko je ona bliska ili daleka Marxovoj teoriji socijalne revolucije, koliko je na tragu Marxovih istraživanja uslova slobode. Sama Marxova misao mora biti osavremenjena rezultatima razvoja savremenog filozofskog mišljenja.

Neke Marxove analize građanskog društva su zastarele i neprikladne za razumevanje savremenog kapitalizma. Mnoge konkretne prognoze bile su netačne, mnoge ocene konkretnih istorijskih i savremenih mu zbivanja zahtevaju kritičko preocenjivanje. Ali, tu nije bitni problem osavremenjavanja Marxove misli. Bitni problem te rekonstrukcije tiče se sukoba antimetafizičkih osnova njegove metode mišljenja i jakih ostataka metafizičkog samorazumevanja te metode. Iz ovog protivrečja niču mnoge bitne ograničenosti u operacionalizaciji fundamentalnih sadržaja pojmova slobode i socijalizma kao procesa realizacije te slobode.

Pod uticajem tada vladajućeg duha pozitivizma Marx će često teorijsko mišljenje o ljudskoj realnosti shvatiti kao mišljenje koje otkriva objektivne, od čoveka nezavisne zakone kretanja i razvoja, totalitet ljudske realnosti shvatati kao totalitet objektivnih društvenih odnosa. Metodom svojih analiza Marx pokazuje da je saznanje transcendiranje činjenica, uviđanje njihove povesne biti. U njegovoj metodi, činjenica se poima u vezi sa određenim povesnim tendencijama koje su usmerene na drugi, viši oblik zbiljnosti. Povesni, emancipatorski interes je uglobljen u poimanje postojećeg. Činjenice se mere njihovim realnim mogućnostima i otkrivaju kao privid. Bit činjenica se ne ispoljava preko fenomena objektivnog sveta, niti je skrivena iza tih fenomena u metafizički shvaćenom temelju kao realnosti nezavisnoj od čoveka. Bit se stvara i pojavljuje samo preko povesne prakse i razumeva samo povesnim miš-

ljenjem kojim čovek otkriva svoje bivstvene mogućnosti.

Marx je svojom metodom razbio okvire klasičnog epistemološkog tumačenja saznanja kao statičkog odnosa svesti i pojavnog sveta u kojem se bit traži kao ljudski neutralna realnost zakona istorije, objektivne teleologije same stvarnosti, i sl. Iza ove metode stoji razumevanje čoveka kao bića koje nije slobodno i umno nasuprot slučajnim pojavama realnosti, već je umno i slobodno samo zato što stvara uslove svog života i svoju ljudsku realnost može da učini umnom.

Sve je ovo često u suprotnosti sa Marxovim scijentističkim tumačenjem vlastite metode.

Otkrivanje fetiškog karaktera objektivacije, opredmećenja ljudske delatnosti znači kritiku shvatanja zakona te proizvodnje kao od čoveka nezavisnih zakona i podrazumeva kritiku svesti, ideologije, kritiku koja je moguća sa stanovišta interesa za racionalne uslove saznanja i delanja, interesa iniciranog Kantovom transcendentnom filozofijom.

Marx je među prvima rušio pretenzije filozofije da pruža fundamentalna znanja o budućnosti. Filozofska teorija ne nameće projekte budućnosti u obliku određivanja sadržaja života. Ona otkriva ljudima samo uslove samosvesti i mogućnosti da sami određuju sadržaje svoga života. Njegova kritika utopijskog socijalizma usmerena je pre svega na odbacivanje onih »prčvarnica budućnosti«, koje planiraju sadržaje života u komunističkim zajednicama.

Ova kritika fundamentalističkih pretenzija filozofske teorije, nameće zahtev za takvim kritičkim dijalogom sa savremenima koji ukida isključivost prema onima koji su na istom putu tražili mogućnosti oslobođenja čoveka. A Marx je često bio isključiv prema takvim savremenima. Nije se slagao sa njima i tamo gde se morao složiti. Davao je često primer one isključivosti koja onemogućava dijaloške, otvorene procese mišljenja koji su jedina osnova za ljudsku istinu.

Ta isključivost se javljala najčešće u oblasti praktično-političke angažovanosti.

Marx je posebno značajan kao teoretičar i kritičar ideološke svesti. On otkriva klasne, partikularne interese



kao suštinu ideologije. Iza vladajućih opštedruštvenih interesa otkriva volju i interese vladajuće klase. On pokazuje kako je radnička klasa jedina klasa u istoriji koja ne može da bude »vladajuća klasa«, koja ne može da se bori za svoje posebne interese, jer su njeni interesi emancipatorski, opštečovečanski interesi, jer se ona može osloboditi samo ukidanjem svake dominacije, oslobođenjem svih. Ali, na terenu praktično-političke strategije, Marx govori o mogućnosti nasilnog ubrzanja ovog procesa preko diktature proletarijata. »To znači, dok postoje druge klase, posebno kapitalistička i dok se proletarijat bori s njom (jer dolaskom proletarijata na vlast još nisu iščezli njegovi neprijatelji i stara organizacija društva) on mora primenjivati nasilne mere, otuda mere vladavine; dok je on sam još klasa i dok još nisu iščezli ekonomski uslovi na kojima se zasniva klasna borba i postojanje klase, oni se moraju nasilno otkloniti i preobraziti, a proces njihovog preobražaja mora biti nasilno ubrzan«. <sup>144</sup> Tako je Marx ostavio za sobom dve međusobno nesaglasne koncepcije mogućnosti socijalizma. Po jednoj, socijalizam je moguć na osnovu onog načina proizvodnje koji ukida upotrebu ljudske radne snage, oslobađa od rada, po drugoj, socijalizam je rezultat političke borbe radničke klase za vlast, primene nasilnih metoda borbe, nasilnog ubrzanja procesa ukidanja klasne vladavine. Marx, s jedne strane, govori o tome da je opštečovečanska emancipacija do kraja dovedena realizacijom građanskih prava, a kada brani ideju diktature proletarijata on zastupa one metode borbe za socijalizam koje znače suspenziju tih prava u ime interesa radničke klase. Ova protivrečja su se pokazala sudbonosnim za razumevanje suštine socijalizma. »Diktatura proletarijata« može da dovede samo do monopola vlasti jednog posebnog sloja društva koji nastupa »u ime proletarijata«. Diktatura je nekontrolisana vlast. A takva vlast je samovoljna. Umesto prakse univerzalizacije političkih građanskih prava ona donosi suspenziju tih prava. U praktično-političkom angažmanu ideja diktature proletarijata dovodi do jačanja političkih sredstava vladavine, umesto do prakse koja počiva

<sup>144</sup> MED, str. 515.

na uvidu u bit politike. Ovakvom praksom se ne mogu stvarati horizonti socijalne revolucije. Socijalizam nije novi oblik političke vlasti. Kad se tako misli svi postojeći oblici postvarenja se hoće ukinuti planerskim predočavanjem onoga što se hoće nasilno realizovati i za što se imaju nasilno upotrebiti drugi ljudi. Dolazi do opšte instrumentalizacije ljudi za ciljeve koje sami nisu izabrali. U ljudskim odnosima se doktrinarno nameću stavovi i angažovanje ljudi potčinjava potrebama realizacije planova koji nisu izrasli na osnovu slobodno izabranih i slobodno dogovorenih vrednosti-ciljeva.

Marxov praktičko-politički angažman, vođen idejom diktature proletarijata, više je uticao na teoriju i praksu boljševika od Marxovih shvatanja suštine slobode kao opštečovečanske emancipacije, koja nastaje oslobođanjem svih članova društva.

U »Konceptu Bakunjinove državnosti i anarhije«, Marx ne odgovara jasno na Bakunjinovo pitanje — ako proletarijat postane vladajuća klasa, ko će nad kim vladati? On veli da radnici neće prestati da budu radnici time što postaju »opštinski savetnici«. Ali, radnička klasa ne može vladati nad ukinutim eksploatorima, jer bivši kapitalista nije više kapitalist.

U *Grundrisse*, Marx vidi mogućnost socijalizma kao novog načina proizvodnje koji nastaje ukidanjem rada kao načina kapitalističke proizvodnje. Ukidanje rada nije moguće političkim sredstvima. To nije ni samo tehnološki proces. Revolucionarne nade se ne mogu vezivati samo za rast tehnologije. A tog tehnološkog optimizma ima i kod Marxa kad govori o tome da tehnološke inovacije revolucionišu društvo.

»Para, elektricitet, automatska predilica bili su revolucionari mnogo opasnijeg karaktera nego građani Barbes, Raspaj i Blanki« ...<sup>145</sup>

Rad je, po Marxu, proizvodnja tehničke moći, izvor naučno-tehničkog procesa, ali i proizvodnja klasnih društvenih odnosa. Socijalizam kao slobodno društvo postaje moguć onda kad se proizvodnja društvenih odnosa oslobodi zavisnosti od rada kao načina proizvodnje, kad

<sup>145</sup> K. Marks, *Govor na jubileju lista »People's Paper«*, Izabrana dela, »Kultura«, Zagreb, str. 332.

ta proizvodnja ukida ideološku i institucionalnu represiju koju tehnologija sama po sebi ne može da ukine.

Socijalizam je progres u racionalizaciji ljudskih odnosa koji omogućavaju slobodu svakog čoveka tj. pojedinca. Razvijanje slobodne individue je indikator progressa. Marx vidi dvostruku, ambivalentnu ulogu tehnološkog progressa koji može da vodi ka totalnoj kontroli čoveka i ka oslobađanju čoveka od rada i stvaranju nove slobodne zajednice. Ovi uvidi zahtevaju jasna razlikovanja vrste delatnosti sadržane u pojmu prakse. To razlikovanje se odnosi, pre svega, na ciljno-racionalnu delatnost u okvirima postojeće realnosti i na onu delatnost kojoj je cilj samorealizacija čoveka. Postojeći oblici tehnološke racionalnosti nisu ciljno-racionalni sa stanovišta proizvođača, a oni nameću instrumentalnu racionalnost kao paradigmu svake racionalnosti. Praksa kao oblik samorealizacije čoveka nije instrumentalno racionalna praksa. Politika kao oblik društvene prakse usmerene na osvajanje vlasti znači preuzimanje instrumentalne racionalnosti kao osnove društvene delatnosti, osnove izgradnje društvenih odnosa.

Ljudska sloboda znači pre svega nov oblik prakse, one prakse kojoj je cilj ukidanje vladavine ciljeva koji instrumentalizuju čoveka. Ta praksa nije instrumentalno-racionalna već usmerena na racionalizaciju ljudskih odnosa. Tek je ova racionalnost pravi metar za merenje stepena slobode. Ova praksa je novi oblik proizvodnje života, jer znači razvoj ljudske prirode. Čovek razvija svoju ljudsku prirodu samo kad razvija svoju od oskudice i prisile oslobođenu društvenost. Ovakvo shvatanje novog načina proizvodnje sadržano je u Marxovim analizama temelja slobode. Ali, ono je u Marxovom praktičnom angažmanu nekad tako operacionalizovano preko teorije o klasnoj borbi, kao putu u socijalizam, da je tu instrumentalno shvaćena racionalnost zamenila umnu racionalnost slobodnog društva.

Kad Marx izdvaja jednu posebnu klasu čijom delatnošću protiv drugih klasa može biti zadobijena sloboda — on inauguriše praksu koja nije usmerena ka novom tipu oslobođene društvenosti. Samo ona društvena praksa koja je usmerena na sve veće uključivanje članova društva u slobodnu komunikaciju i procese donošenja

odluka ukida političku instrumentalizaciju ljudi za njima tuđe, neizabrane, nametnute ciljeve. Kad se jedna posebna društvena grupa proglasi jedinim subjektom istorijskog procesa, kad se tvrdi da samo jedna klasa može da realizuje istinsko jedinstvo subjekta i objekta istorije, onda ovo stanovište posebnog subjekta istorijskog procesa može da bude operacionalizovano samo kao politička praksa klasne borbe u kojoj se partikularne društvene grupe nameću drugima. Kad je ta klasa, nametanjem svoga političkog programa osvajanja vlasti, došla na vlast, ona pod tu vlast podvodi celo društvo. To je bit političkih revolucija. Tom praksom se klasa proizvođača nije mogla osloboditi.

Za Marxa socijalizam nije ukidanje privatne svojine kao političkog akta, već ukidanje političke sfere uopšte. Ali kad govori o organizaciji radničkog pokreta, on je na stanovištu političkog prisvajanja proizvodnih snaga (sredstava za proizvodnju) od strane radničke klase. To političko prisvajanje sredstava za proizvodnju, međutim, može da znači samo promenu vlasnika, smenu jedne vlasti drugom.

Jürgen Habermas u nizu svojih spisa<sup>146</sup> neosnovano tvrdi da je Marx redukovao akt samoproizvođenja ljudskog roda na rad.<sup>147</sup> Marx, kaže Habermas, istoriju roda shvata kategorijama materijalne delatnosti, prakse kao instrumentalnog delanja; rad je za Marxa osnova sinteze subjekta i objekta, osnova obrazovanja revolucionarne svesti, prevladavanje otuđenja je »prisvajanje onih suštinskih snaga kojih se čovek lišava u obradi nekog materijala«. <sup>148</sup> Zato je neophodno, kaže Habermas, da se razdvoji čovekov odnos prema prirodi koji se zbiva kao instrumentalna delatnost od komunikacijske, moralno-političke delatnosti, vezane za izgradnju društvenih odnosa.

<sup>146</sup> *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1974, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968, i dr.

<sup>147</sup> Uporedi: *Saznanje i interes*, »Nolit«, Beograd, str. 73.

<sup>148</sup> Isto, str. 75.

Iz ovakvog shvatanja rada kao procesa samoproizvođenja čoveka proističe kod Marxa, kaže Habermas, teorija emancipacije opterećena balastom metafizičke filozofije istorije, tumačenjem istorije kao teleološkog procesa, kao progressa koji teče nezavisno od napora ljudi da racionalno urede svoje odnose.

Ali, kod Marxa se jasno razlikuju pojmovi proizvodnje i rada. Kad Habermas tumači Marxov pojam proizvodnje kao ciljno-instrumentalne delatnosti, on sam vrši jednu redukciju koja se ne može pripisati Marxu. Jer Marxovo shvatanje proizvodnje počiva na razumevanju jedinstvenog procesa interakcije čoveka i prirode i čoveka i drugog čoveka.

Rad nije samo instrumentalna delatnost koja se vrši u uslovima ideološke represije, već i je i proizvodnja ideoloških, otuđenih društvenih odnosa. Rad za Marxa nije samo tehnički proces već određeni istorijski dati oblik proizvodnje, a proizvodnja je totalni proces stvaranja odnosa prema prirodi i odnosa u društvu: Zato Marx nije tražio »temelje slobode« u racionalizaciji društvenih odnosa u okvirima sveta rada, već u ukidanju rada i pojavi novog načina proizvodnje. U tome je neprevaziđena aktuelnost Marxove teorije.

Ali, kod Marxa, ne u analizi rada i mogućnosti ukidanja rada kao načina proizvodnje, već u teorijskim pretpostavkama njegovog političkog angažmana, mogu se naći stavovi koji protivreče ovako shvaćenim »temeljima slobode«. Kad Marx misli socijalnu revoluciju kao politički čin, onda je u tom htenju implicitno sadržano drugačije shvatanje uslova i mogućnosti slobode. Onda se u okvirima postojećeg načina proizvodnje sloboda traži kao novi politički društveni odnos odvojen od novog načina proizvodnje. Implicitno se tada rad svodi na dimenzije čisto instrumentalne delatnosti.

Ovakvo shvatanje rada je karakteristično za sve saviremene ideologije o socijalizmu u kojima se socijalizam shvata kao razvoj proizvodnih snaga rukovođen »vlašću radničke klase«. U takvom shvatanju socijalizma »ideologija rada« zauzima počasno mesto. To je ideologija rasta proizvodnje, zasnovana na radu kao načinu proizvodnje. Da se radom proizvode i novi klasni odnosi, to ideologija rada prikriva razumevanjem rada

samo kao procesa ovladavanja prirodom. Teorija diktature proletarijata kao oblika izgradnje socijalizma počiva na ovim nemišljenim ali odlučujućim osnovama razumevanja procesa oslobađanja čoveka kao procesa političke klasne borbe, a rada kao čisto instrumentalne delatnosti.

U osnovama Marxove teorije opštečovečanske emancipacije nalazi se istraživanje uslova mogućnosti novog načina proizvodnje, nalaze se drugačije pretpostavke razumevanja uslova slobode.

Opštečovečanska emancipacija je i proces realizacije onih mogućnosti građanske demokratije koje su izraz zahteva za slobodom svih ljudi, slobodom koja je sprečena vladavinom sebičnih interesa. »Sve takozvane građanske slobode i svi organi napretka nastaju i ugrožavaju klasnu vladavinu (buržoazije) u isti mah u nekoj društvenoj bazi i na političkom vrhu, pa su prema tome postali 'socijalistički'«. <sup>149</sup>

Socijalizam kao novi oblik proizvodnje života je moguć samo do kraja realizovanim »građanskim pravilima« koja znače, u osnovi, pravo na samoupravljanje, pravo svih na odlučivanje. Socijalizam kao oblik »klasne vladavine« ne može da postoji, jer ne može da razvije ta prava.

Marxov angažman za osvajanje političke vlasti radničke klase pretpostavljao je mogućnost da preko te vlasti jačaju demokratski procesi. Međutim, ovde su ciljevi i sredstva morali ostati u raskoraku. Jačanje bilo koje vlasti i nasilno ubrzanje procesa razvoja ne mogu, po prirodi stvari, da budu istovremeno i procesi razvoja demokratskih sloboda. Marxovo shvatanje političkog angažmana sadržavalo je pretpostavke koje su u raskoraku sa njegovom filozofskom teorijom opštečovečanske emancipacije. Zato se osnovi za emancipatorsku praksu mogu tražiti danas pre svega u Marxovim teorijskim shvatanjima i analizama fenomena otuđenja.

U Marxovoj teoriji otuđenja su ostale nedovoljno eksplicirane ontološke i antropološke osnove njegove metode razumevanja i tumačenja postojećeg otuđenog sve-

<sup>149</sup> K. Marx, *Klasne borbe u Francuskoj*, »Naprijed«, Zagreb, 1983, str. 187.

ta. Zbog toga su ostala nedovoljno vidljiva protivrečja u njegovoj teorijsko-praktičnoj delatnosti u celini uzetoj.

Rekonstrukcija Marxove filozofije mora da znači, pre svega, obnovu njegove teorije opštečovečanske emancipacije, ali i potrebu da se ta teorija utemelji na rezultatima savremenih ontološko-antropoloških saznanja.

Marxova teorija krize kapitalizma danas je mnogim svojim izvodima zastarela. Marx je imao pred sobom industrijsko društvo u počecima njegovog razvoja. Mi danas živimo u postindustrijskom društvu u kojem se racionalizacijom sistema nastoji da se nasilno održe odnosi dominacije, eksploatacije i vlasti.

Putevi prevazilaženja postojećeg sistema vladavine ne mogu se tražiti u načinima na koje je Marx određivao strateške ciljeve političke borbe u svoje vreme. Ali, oni se ne mogu tražiti ni bez Marxovog doprinosa razumevanju biti kapitalističkog društva kao represivnog društva.

Danas se sve više konstitutivni elementi društvenih sistema ne pokazuju kao proizvodi rada, već kao proizvodi ideološki uspostavljenih odnosa dominacije. Danas je zato sve više ukidanje ovih odnosa uslov ukidanja rada kao načina proizvodnje. Zato je danas strategija emancipacije moguća kao strategija razvoja sve slobodnijih i otvorenijih ljudskih odnosa. Teorija o jednoj posebnoj klasi kao nosiocu progresa, o diktaturi te klase kao putu oslobađanja celine društva, danas jest samo konzervativna ideologija nove politbirokratske klase.

\* \* \*

Nikakva marksistička teorija vrednosti kao posebna disciplina nije moguća, pre svega zato što je Marx razdvajanje spoznaje na posebne nauke razumeo kao oblik uticaja ideologije na saznanje.

Predmet »marksističke aksiologije« u savremenoj sovjetskoj filozofiji određen je kao zadatak objektivno

naučnog istraživanja prirode vrednosti i postojećih sistema socijalističkih vrednosti.<sup>150</sup>

Marksistička teorija vrednosti je moguća samo kao teorija opštečovečanske emancipacije i socijalne revolucije.

Socijalna revolucija je oblik realizacije čoveka i ona ističe slobodnu ličnost kao osnovu novih oblika zajednice.

Iz Marxove teorije opštečovečanske emancipacije nastaje mogućnost razumevanja postojećih sistema vrednosti i razumevanje uslova njihovog prevrednovanja.

Osnova Marxovog mišljenja o socijalnoj revoluciji je mišljenje o mogućnostima realizacije individualnih ljudskih sposobnosti kao osnove razvoja celine društva, o mogućnostima takve ljudske zajednice koja bi počivala na društvenim odnosima u kojima je razvoj ličnosti osnovni cilj, kojem se podređuju svi oblici organizacije društva.

O ovome se detaljnije raspravlja u poglavljima koji slede.

<sup>150</sup> Uporedi: npr. B. A. Čagin, *Problema i ocenki v svete trudov K. Marksa, F. Engeljsa i V. I. Lenina*, u knjizi *Problema cennosti v filosofii*, Akademija nauk SSSR, Moskva, 1966.



## ČINJENICE I VREDNOSTI

Odnos činjenica i vrednosti je jedna od najviše raspravljanih tema u savremenoj filozofiji. Problem je postavio David Hume kada je tvrdio da se iz iskaza o činjenicama ne mogu izvoditi normativni, vrednosni iskazi, kada je kritikovao »vulgarne sisteme morala« koji nastaju neprimernim i neodrživim zamenjivanjem »jeste« iskaza sa »treba da« iskazima.<sup>1</sup>

G. E. Moore u svojim »Principima etike«<sup>2</sup> ovo izvođenje vrednosnih iskaza iz činjeničkih, naziva naturalističkom greškom i tvrdi da kada bi »dobro« po definiciji bilo empirijsko svojstvo ili relacija tada bi odgovor na pitanje da li je »x« dobro bio tautološki (da li je »x« — »x«), tj. samo pitanje bi bilo besmisleno. Pitanje šta je dobro nije, po Mooreu, besmisleno zato što vrednosti nisu izvodljive iz činjenica, već imaju nekognitivna svojstva.

Ovo stanovište je u savremenoj filozofiji prihvaćeno kao neopovrgljivo.

Svi pokušaji da se iz iskaza o činjenicama izvedu vrednosni iskazi nisu bili održivi.

Jedan takav pokušaj, koji je izazvao velike reakcije, bio je tekst J. R. Searlea »Kako izvesti 'treba' iz 'jeste'«. <sup>3</sup> Ovaj pokušaj se zasniva na tvrdnji da postoje

<sup>1</sup> D. Hume, *Treatise of Human Nature*, »Oxford University Press«, 1978, knj. III of *Morals*, p. 469—470.

<sup>2</sup> Dž. E. Mur, *Principi etike*, »Nolit«, Beograd, 1963, II rasprave o naturalističkoj grešci.

<sup>3</sup> J. R. Searle, *How to Derive 'Ought' from 'Is'*, u knjizi W. D. Hudson, *The Is — Ought Question*, »McMillan«, London, 1969, p. 120—134.

»institucionalne činjenice«. Elementarne činjenice čulnog iskustva, kaže Searle, retko se javljaju izolovano, one postoje u određenim kontekstima, zajedno sa »institucionalnim činjenicama«. »Institucije« su tvorevine kulture, one sadrže određena konstitutivna pravila svog funkcionisanja. Ta pravila su konvencije i mogu biti deskriptivna i preskriptivna (normativna). To su sistemi pravila kojima se određuje ljudska aktivnost.

Činjenice su pre svega izraz neposrednog opažanja, a zatim su iskaz o tim opažanjima koji može biti verifikovan kao istinit ili neistinit. Svako objašnjenje činjenica elementarnog iskustva sadrži upućivanje na njihovu vezu sa institucionalnim činjenicama. Jezik sa svojim pravilima je osnovna institucionalna činjenica.<sup>4</sup> U svakom jeziku postoje tri tipa govornih akata. Govorni akt je uvek proizvođenje nekog stava pod određenim uslovima. Lokutivni govorni akt je — iskaz o nečemu; elokutivni akt je — vrednosni iskaz, kao zapovest, obećanje, molba, upozorenje; perlokutivni akt je — proizvođenje određenog efekta na slušaoca.

U svakom govoru, kaže Searle, treba razlikovati akt ispoljenja u kojem deluju pravila povezivanja reči i stavova od elokutivne snage govora. Različiti elokutivni akti mogu biti svojstveni istim propozicijama. U svakom elokutivnom aktu treba razlikovati njegov propozicionalni sadržaj i elokutivnu snagu. Vrednosni iskaz, elokutivni akt, može logički da sledi iz deskriptivnog iskaza o institucionalnoj činjenici. Taj argument izvođenja iskaza »treba da« iz »institucionalnih činjenica« izgleda ovako: (1) Jones je izgovorio reči »ovim obećavam da ću tebi, Smithe, platiti 5 dolara«, (2) Jones je obećao da će platiti Smithu 5 dolara, (3) Jones se obavezao da plati Smithu 5 dolara, (4) Jones je pod obavezom da plati Smithu 5 dolara, (5) Jones treba da plati Smithu 5 dolara, (1), (2), (3), (4) su deskriptivni iskazi o institucionalnim činjenicama, (5) je vrednosni (elokutivni) iskaz.

Kad se utvrdi, kaže Searle, da je dedukcija zaključka iz iskaza o institucionalnim činjenicama ispravna, može

<sup>4</sup> J. L. Austin, *How to do Things with Words*, ed. by I. O. Urmson, Oxford, 1962, p. 101—102.

se tvrditi da je zaključak važeći. Normativni iskaz se izvodi iz sistema iskaza o institucionalnim činjenicama.

Greška ove Searleove teze nalazi se, pre svega, u interpretaciji pojma institucionalne činjenice. Iskazi o »treba da« se ne mogu izvesti iz empirijskih činjenica. A u samom značenju pojma »institucionalna činjenica«, sadržana je vrednost. Institucionalne činjenice ne mogu da postoje bez normativnog, vrednosnog karaktera njihovog važenja.

Deskriptivni sadržaji u institucionalnim činjenicama određeni su društvenim vrednosnim faktorima.

U ljudskom govoru lokutivni (propozicionalni) i elokutivni akti su spojivi preko pravila komunikacije koja su uvek društvenog vrednosnog karaktera. Zato se činjenice mogu izvoditi iz vrednosti, ali ne i obratno — vrednosti iz činjenica.

Svaka metoda objašnjavanja činjenica ima svoje izvoriste u određenim vrednosnim sadržajima ljudske zajednice u kojoj se odvijaju govorni akti kao oblici intersubjektivnih komunikacija. Pravila produkcije jezičkog akta su pravila koja određuju uslove mogućnosti svakog govora i ona izvire iz »pragmatičkih struktura jezičke komunikacije«,<sup>5</sup> ona su vrednosnog karaktera.

U jeziku treba razlikovati sintaktička pravila jezika i pravila jezika kao govornog akta. Prva ne zavise od društvenih uslova, ista su za sve jezike. Druga su »institucionalne činjenice« kojima se određuju pravila upotrebe jezika i pravila koja se odnose na pragmatičke dimenzije govora — na govor kao oblik komunikacije.

Generativna sintaksa N. Chomskog pronalazi u strukturi jezika — principe formiranja rečenica koji se nalaze u osnovama svih jezika. Generativna gramatika odbacuje učenje o sintaksi kao sistemu tehničkih pravila stvaranja iskaza. Pravila sintakse su pravila formiranja rečenica i ona se nalaze u univerzalnoj strukturi koja je svojstvena ljudskom jeziku kao takvom. Jezik ima sintaktičku strukturu koja se ne može nazvati »konvencio-

<sup>5</sup> Uporedi: K. O. Appel, *Sprachtheorie und Transzendente Sprachhermeneutik*, Zur Frage etischer Normen, »Suhrkamp«, Frankfurt, 1976, S. 86.

nalnom«, jer ona ne zavisi, ni od pojedinaca, ni od društva, ona je nezavisna od njenog pojavljivanja u bilo kom posebnom jeziku. To su »substantivne univerzalne jezika«. (N. Chomski)

Semantička i pragmatička pravila upotrebe govornog jezika su »institucionalne činjenice« koje u sebi sadrže društvene normative upotrebe jezika kao govornog akta. Pokušaji da se iz sintaktičkog, činjeničkog dela jezika izvedu značenja govornog jezika dati su i u onim savremenim teorijama informacija, koje jezik tumače kao formalni sistem koji je sposoban da prenosi poruke. Inženjeri, stručnjaci su jezik pretvorili u sistem signala koji šalju poruke, a količina informacija preko signala se meri statističkim proučavanjem učestalosti njihovog pojavljivanja, uticajem te učestalosti na informisanost. Zakoni te učestalosti su istoga reda kao i zakoni termodinamike gasova. Tu je primalac poruka i uticaj signala na primaoca isključen. Ali, taj jezik informacija nema vrednosnu, elokutivnu snagu, ne sadrži u sebi vrednosni govor.

Nedostatak pragmatičke dimenzije procesa informisanja bitna je granica savremenih tehnoloških sistema informacija. Ta granica pokazuje da se iz činjeničkih struktura formalnih jezika (koje ne zavise od čoveka) mogu izvesti samo one informacije koje su neutralne u odnosu na čoveka, da se iz njih ne mogu izvoditi ona značenja koja su vrednosnog karaktera, jer su ta značenja oblik komunikacije čoveka kao društvenog subjekta i unose u sebe pravila svoje društvene upotrebe. Čisto deskriptivna pravila jezika se odnose samo na sintaktičku strukturu — na formalnu strukturu signala i simbola, a ne na govorne akte. Institucionalne činjenice govornih akata su društveni regulativi vrednosnog karaktera, to su vrednosti koje su postale činjenička pravila pragmatičke prirode, pravila upotrebe, komunikacije.

Ne postoji mogućnost izvođenja vrednosnog iskaza iz iskaza činjenica, ali postoji ono što izražava njihovo zajedničko poreklo, postoji njihova zajednička osnova. Za objašnjenje, razumevanje i tumačenje ljudske realnosti jedino je relevantan jezik kao ljudski govor, kao govorni akt. A iskazi o činjenicama u govornim aktima

su uslovljeni strukturom bivstvovanja čoveka. Pravila govora kao oblika komunikacije utiču na ljudski smisao činjenica. Formalna struktura jezika se može razmatrati kao prirodna činjenica života, ali jezik kao ljudski govor nije takva činjenica.

Govor je određen institucionalnim pravilima komunikacije. Govor ima semantičke i pragmatičke dimenzije čiji smisao je u intersubjektivnoj delatnosti ljudi. Elokutivni govorni akti — preuzimanje obaveza, obećanja, zapovesti, ne proističu iz sintaktičke, gramatičke strukture jezika, već iz pragmatičkih struktura govora kao oblika ljudskih odnosa.

Argumentacija u govoru ima poreklo iz pravila komunikacije. Ako se argumentacija nalazi u monološkom tipu govora, ona je tu zato što svako zaključivanje ima izvorište u pragmatičkim pravilima jezika kao opštenja među ljudima. Postoje univerzalno-pragmatički uslovi komunikacije koji se moraju učiniti vidljivim istraživanjem uslova mogućnosti racionalnog diskursa.<sup>6</sup> Institucionalna pravila jezičkih akata, govornog jezika nisu samo sintaktično-semantičke prirode nego i pragmatička pravila, standardi zajedništva u kojima se govornim aktima određuje ljudski smisao realnog sveta. To su vrednosni principi. I među njima treba razlikovati dve vrste pravila govornih akata — ona koja izvire iz postojeće realne zajednice i ona koja izražavaju mogućnosti jedne »idealne komunikacijske zajednice« u kojoj su mogući na racionalnoj argumentaciji zasnovani konsenzusi.

Svaka logika argumentacije pretpostavlja postojanje ovih vrednosnih pravila komuniciranja. »Logičko važenje argumenata ne može se preispitati«, piše Appel, »a da se pri tom u principu ne pretpostavi zajednica mislilaca koji su sposobni za intersubjektivno sporazumevanje i stvaranje konsenzusa. Sam faktički usamljeni mislilac može svoju argumentaciju samo utoliko eksplicitirati i preispitati, ukoliko je u stanju da u kritičkom razgovoru sa samim sobom' (Platon) internalizuje dijalog potencijalne argumentacione zajednice. Time se

<sup>6</sup> K. O. Apel, *Transformacija filozofije*, Logos, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1980, odeljak »Apriori komunikacijske zajednice i načela etike«, str. 481 i dalje.

pokazuje da je važenje samotnog mišljenja principijelno zavisno od opravdavanja jezičkih iskaza u aktuelnoj argumentacionoj zajednici.<sup>7</sup>

Praizvorna evidencija smisla za kojom je tragao Husserl pokazuje u krajnjoj instanci svoj izvor važenja u apriornim strukturama komunikacijske zajednice.

Analitička filozofija jezika je problem racionalnosti i merila istine, kao što smo već istakli u prethodnom odeljku, razmatrala kao problem verifikacije iskaza o činjenicama stvarnosti. Ona je racionalnost vezivala samo za sferu deskriptivnih govornih akata, a vrednosni govor, elokutivni akti su proglašavali za oblast iracionalnosti.

Preuzimajući Austinovu i Searleovu teoriju jezika kao govornih akata, Jürgen Habermas pokazuje kako je analizom elokutivnih govornih akata moguće pokazati racionalne osnove celokupnog jezika, pokazuje kako je promišljanje uslova važenja vrednosnog govora osnova za promišljanje drugih oblika govornih akata i drugih oblika delovanja.

Sve jezički govorni akti (pa i oni usmereni na objašnjavanje činjenica stvarnosti) izrastaju iz određenih struktura jezika kao oblika komunikacije u čijoj je osnovi zahtev za važenjem. Nauka kao sistem iskaza o činjenicama je govor koji racionalno argumentisanu osnovu važenja ima u konsenzusu »zajednice istraživača«.

»Zaključujući, može se reći, da radnje regulisane normama, ekspresivni samoprikazi i evaluativni izrazi, dopunjavaju konstativne govorne radnje prema komunikativnoj praksi, koja se u pozadini sveta života zasniva na obrazovanju, očuvanju i obnovi konsenzusa i to takvog konsenzusa koji počiva na intersubjektivnom priznavanju zahteva važenja, koji se mogu kritikovati. Racionalnost koja prebiva u ovoj praksi pokazuje se u tome što se komunikativno postignuti sporazum konačno mora svesti na razloge. I racionalnost onih koji učestvuju u ovoj komunikativnoj praksi se odmerava prema tome da li će oni moći da utemelje svoje iskaze pod

<sup>7</sup> K. O. Apel, *Transformacija filozofije*, str. 520—521.

pogodnim okolnostima.«<sup>8</sup> Svako saznanje pa i saznanje činjenica mora se svesti na razloge važenja. A ovi razlozi se nalaze u procesu sporazumevanja koje je ispravno ako se do njega dolazi na osnovu racionalno vođene argumentacije.

»Argumentacijom zovemo tip govora u kojem učesnici tematizuju sporne zahteve važenja i pokušavaju da ih razreše argumentima ili da ih kritikuju. Argument sadrži razloge koji su na sistematski način povezani sa zahtevom važenja nekog problematizovanog iskaza. Snaga nekog argumenta se odmerava u datom kontekstu na osnovanosti razloga; ovo se pokazuje, između ostalog u tome da li argument ubeđuje učesnika nekog diskursa, tj. da li ga može motivisati za prihvatanje dotičnog važenja.«<sup>9</sup>

Elokutivni akt izražava »komunikativno iskustvo«. Elokutivni oblik govornog akta je proizvođenje nekog interpersonalnog odnosa. A »elokutivna snaga« govora ne počiva na sugestivnoj snazi ubeđivanja, već na *racionalnoj osnovi*. »...Govorno-delatne obaveze su povezane sa zahtevima važenja koji se mogu naknadno dokazivati; to znači da recipročne veze imaju racionalnu osnovu. Angažovani govornik na normalan način povezuje specifični smisao u kome bi hteo da preuzme interpersonalni odnos sa nekim tematski sadržanim zahtevom važenja — i time bira određeni modus komunikacije.«<sup>10</sup>

Jezik nije samo *sistem* iskaza, nego je oblik odnosa među ljudima. Pravila jezičkih akata nisu konvencije i empirijski opisive institucionalne činjenice, već su pravila koja izražavaju uslove mogućnosti svake argumentacije koji se moraju pretpostaviti kao uslovi važenja svih iskaza, i empirijskih (činjeničkih) i normativnih (vrednosnih).

Propozicionalni deo govornog akta služi za objašnjenje činjenica.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, »Suhrkamp«, Frankfurt, 1981, I, S. 37.

<sup>9</sup> Isto delo, I, str. 38.

<sup>10</sup> Isto delo, str. 375—376.

Institucionalni regulativi u elokutivnim govornim aktima formulišu normativnu ispravnost svakog govora.

Perlokutivni govorni akti služe da izraze *namere* govornika.<sup>11</sup>

Sve su to oblici ispoljenja govornog jezika koji traže utemeljenje, opravdavanje i dokazivanje koje se može izvoditi samo kao proces intersubjektivne komunikacije koja je preko argumentacije usmerena na konsenzus.

Propozicionalni, lokutivni iskaz postaje razumljiv tek ako postoji zahtev za istinom koji se u diskursu može dovesti u pitanje. Argumentacija u diskursu i konsenzus su poslednja osnova važenja svakog objašnjenja činjenica u lokutivnim govornim aktima. Razumevanje i sporazumevanje među ljudima je osnovni uslov istine iskaza o činjenicama.

Postoje dve vrste jezičkih pravila koja izviru iz univerzalne ljudske sposobnosti govora. Na njima počiva sposobnost koju Chomski naziva »govornom kompetencijom«. Ljudski govor nije zasnovan samo na generativnoj gramatici — dubinskim pravilima generiranja rečenica, već na pravilima razumevanja i sporazumevanja ljudi u komunikaciji. Izvođenje govornih akata se mora shvatiti preko osobina i svojstava »pragmatičke dimenzije govora« — koju Habermas naziva »komunikativnom kompetencijom«.

Govorna kompetencija je ona univerzalno-ljudska mogućnost govora koja se realizuje preko komunikativne kompetencije — preko moći primene jezičkih iskaza u procesu sporazumevanja ljudi. Već je američki pragmatist G. H. Mead, kao što smo istakli, sposobnost govora izvodio iz strukture interakcije među ljudima u kojoj čovek ističe sposobnost razumevanja gestova drugog čoveka i preko toga sposobnost da »igra ulogu drugog«. Ova sposobnost čoveka koji postaje »životinja koja igra ulogu drugog« (»role-taking animal«) je u temelju razumevanja svakog smisla ljudske realnosti. Habermas je ovu pragmatičku teoriju jezika kao komunikacije dalje razradio i utemeljio savremenijim uvidom u govor kao oblik sporazumevanja.

<sup>11</sup> Isto delo, I, str. 436.



Iza »institucionalnih činjenica« koja određuju pravila upotrebe govornih akata stoji, po Habermasu, jedno transcendentarno jezgro svakog mišljenja i govora, to jezgro je univerzalno-pragmatički uslov važenja svakog govornog akta.

Analitička filozofija istinu vezuje samo za sferu iskaza o činjenicama, a vrednosnom govoru odriče kognitivni status. Zato ona istinu o ljudskoj realnosti redukuje na jednu dimenziju istine — istinu naučnih iskaza, a osnove te istine redukuje na proceduru empirijske verifikacije tih iskaza. Obe ove redukcije su za problem samorazumevanja nauke i naučne prakse sudbonosne. Njima se nameće tehnološki racionalitet nauka kao mero svake istine. U takvoj redukciji kognitivnom ispitivanju podleže samo procedura ostvarivanja ciljeva, a ne i ciljevi sami, ne postoji mogućnost racionalnog zasni- vanja valjanosti samih ciljeva naučne prakse.

Habermasova istraživanja jezika kao oblika komunikacije i transcendentálnih uslova važenja ovih iskaza jezika kao oblika komunikacije pokazuje da je racionalnost ljudskog bivstvovanja u celini (racionalnost koja ima svoju osnovu u razumevanju i sporazumevanju ljudi) osnova i za racionalnost naučne prakse koja je usmerena na objašnjavanje činjenica. Tek je razumevanje uslova mogućnosti racionalnog komuniciranja osnova za pravu samorefleksiju nauke. Bez ove samorefleksije naučna praksa može ostvarivati samo »sistemsku racionalnost« — bolje funkcionisanje elemenata i delova postojećeg sveta, ali ne može biti usmerena na transcendiranje postojećeg sveta. Nauka koja objašnjava činjenice postojećeg mora u kritičko preispitivanje da uzme i osnovne ciljeve svoje prakse, svoju usmerenost na rast tehnološke moći.

Preispitivanje ovih ciljeva bitno utiče na samu proceduru naučne prakse, menja osnovne paradigme te prakse.

Značaj Humeove teze o neizvodljivosti iskaza o vrednosti iz iskaza o činjenicama je pre svega u tome što je ona vodila ka istraživanju dubinskih struktura celokupnog jezika i govora.

Diskrepancija između onoga što jeste i onoga što treba da bude je centralna poluga saznanja i osnovna odlika bivstvovanja. Preko suodnošenja onoga što jeste i onoga što treba da bude, čovek postiže svest o svojim vlastitim mogućnostima, preko toga razumeva mogućnost prelaženja preko granica postojećeg.

Sama razdvojenost ljudske realnosti na činjenice i vrednosti proističe iz antagonističkog karaktera društvenog života. Ona izražava antagonizme u svim sferama života. Ona je osnova razlikovanja istine od ideologije. Ona izvire iz dva načina pojavljivanja fenomena ljudske realnosti. Prvi način je osamostaljenje uslova ljudske praktične delatnosti prema subjektima te delatnosti što je osnova skrivenosti biti činjenica i ideološkog izokretanja odnosa subjekta i objekta. Drugi način pojavljivanja fenomena ljudske realnosti je onaj u kojem čovek preko činjenica sveta i rezultata svoje prakse saznaje sebe samog, svoje mogućnosti i svoje temelje. Svet činjenica se tu ne pokazuje nezavisnim od čoveka, kao realnost koja je suprotstavljena ciljevima njegove samorealizacije. Ova druga praksa, praksa samorealizacije, osnova je samoosvešćivanja čoveka. Teorija (filozofija) koja istražuje uslove tog samoosvešćivanja dolazi do zaključka da je osnova istine o činjenicama ljudske realnosti u fundamentalnim procesima ljudskog života, u istinitom razumevanju, samorazumevanju i sporazumevanju.

Bit istine je u onoj povesnoj praksi koja je izraz brige čovekove za istinu i opšte važenje svakog oblika govora i delanja. A legitimiranje te istine je moguće samo preko saglasnosti koja se postiže u slobodnoj komunikaciji među ljudima. Ona teorija koja istinu saznanja i govora traži samo preko verifikacije u empirijskom iskustvu, naučnoj praksi ili praksi svakodnevnog života, odvaja problem objašnjavanja činjenica od razumevanja njihove ljudske biti, odvaja objašnjenje objektivnih veza i odnosa od razumevanja same prakse u kojoj se ti odnosi stvaraju. Ljudska praktična delatnost je izvoriste svakog smisla, ona je oblik pretvaranja prirode, koja bez čoveka nema značenje, u ljudsku realnost. Praksa je proces odnosa prema prirodi preko in-

terakcije ljudi, preko društvenih osnova osmišljavanja sveta. Razumevanje izvora smisla svih iskaza o činjenicama je u razumevanju tih društvenih osnova prakse. Sama redukcija saznanja sa činjenica i istine na empirijsku verifikaciju, sâmo proglašavanje vrednosnog sveta društvenog života za sferu iracionalnosti ima svoje društveno poreklo u postvarenju čoveka. 157

Tradicionalna teorija saznanja nastoji da objasni saznanje kao metodu, put (methodos znači put) kojim subjekt pristupa objektu. Saznanje je subjekt-objekt odnos. Taj odnos se tumači kao odnos u kojem ljudska svest sređuje, prerađuje, uopštava podatke čulnog iskustva. Procedure tog uopštavanja su u tradicionalnoj epistemologiji osnova za razumevanje procesa saznanja.

Savremena pozitivistička filozofija nauke orijentisana je na objašnjavanje onoga što se faktički dešava u metodskim procedurama naučnog istraživanja i ne pita se za smisao naučne prakse u okviru totaliteta ljudskog bivstvovanja.

Saznajni odnos nije u tradicionalnoj teoriji shvaćen kao odnos posredovan praktičnim suodnošenjima u svetu društvenog života, interakcijom među ljudima. Taj odnos je redukovan na odnos svesti i predmeta, a sve ono što oposreduje taj odnos ostalo je van vidnog polja epistemologije.

Osnove važenja i istine ovako shvaćenog saznanja tražene su u procesu verifikacije koji je shvaćen kao oblik uspešne primene naučnih procedura istraživanja u praksi istraživanja.

Pitanje o uslovima važenja saznanja je, međutim, daleko kompleksniji problem. Kada je u savremenoj filozofiji ponovo otkriveno pozitivističkim duhom XIX veka zanemareno iskustvo refleksije uslova saznanja i obnovljena Kantova problematika kritike saznanja, dovedena je, pre svega, u pitanje scijentistička redukcija saznanja na racionalne procedure obrade materije čul-

nog iskustva u kojem se kao objektivno pokazuje samo ono što se može uspešno (tehnički) kontrolisati.

Sami procesi naučnih istraživanja, u kojima se objektivacija vrši sa stanovišta zahteva za mogućnošću efektivne kontrole objektivnih procesa, proističu iz određenih bivstvenih osnova koji se moraju razotkriti. Problematizacija tih osnova je velika tema savremene filozofije. Nije moguće objektivno naučno znanje o nauci sa stanovišta opisivanja i objašnjavanja samo onoga što se faktički kao proces naučnog istraživanja dešava. Mora se otkriti smisao toga što se dešava u odnosu na konkretni totalitet ljudskog bivstvovanja.

Saznanje o procesima saznanja u nauci uključuje u sebe, ne samo spoznaju aktualnih procedura naučnog istraživanja, već i svih uslova u kojima se to istraživanje događa. Kad se pitamo o tim uslovima ne možemo društvo u kojem se ti uslovi nalaze učiniti objektom vrednosno neutralnog istraživanja. Rasuđivanje o saznajnoj vrednosti naučnog znanja tada bi se svelo na tehnološko-pragmatična merila efikasnosti funkcionisanja tih znanja u okvirima postojećih sistema. Utemeljenje teorije o nauci mora da ide drugim putem.

Nauka je delatnost i saznanje u kojoj se ne postavlja pitanje osmišljavanja samih ciljeva te delatnosti. Tom praksom se ostvaruje systemska integracija u okvirima ideoloških ciljeva dominacije i moći vladanja, upravljanja objektivnim procesima. Savremena nauka igra protivrečnu ulogu, ona jača tu moć vladavine objektivnom stvarnošću i, istovremeno, jača i produbljuje instrumentalizaciju čoveka za one ideološke ciljeve u kojima je čovek proizvodna snaga kapitala. Nauka stvara uslove da se taj svet, razvojem proizvodnih snaga prevaziđe, jer nauka sve više oslobađa rad, upotrebu ljudske radne snage kao sredstva za proizvodnju.

U govoru povodom proslave godišnjice lista »People's Paper«, Marx o tome kaže: »U naše doba svaka je stvar bremenita svojom suprotnošću... čak i jasna svetlost znanosti, izgleda, može sjati samo na tamnoj pozadini neznanja, izgleda da sva naša otkrića i naš napredak završavaju na tome da se materijalne snage obdaruju duhovnim životom, a ljudska egzistencija da otupljuje na materijalnu silu. Ovaj antagonizam između industrije

ti znanosti s jedne, i moderne bede i propadanja, s druge strane, činjenica je opipljiva, prevladajuća i neosporna».<sup>1</sup>

»Moderna beda« je danas pre svega duhovna beda, koja nastaje time što je nauka oruđe »kolonizacije duha«, uspostavljanja represivne dominacije nad ljudskim duhom, nauka je sredstvo kontrole ljudske svesti i ponašanja.

Savremena naučna istraživanja se kreću u okvirima vladajućih paradigmi. »Paradigma je ono što članovi jedne naučne zajednice dele i, obratno, jedna naučna zajednica se sastoji od ljudi koji dele jednu paradigmu.«<sup>2</sup> To što »naučnici dele« sastoji se ne samo od teorijskih pretpostavki, već i od opšteg društvenog konteksta u kojem nauka postoji. Paradigmu čine naučna i opštekulturna tradicija, savremeno iskustvo, nivo teorije, zajednička verovanja, sistemi vrednosti koji utiču na izbor ciljeva istraživanja, određeni uzori stečeni u naučnom obrazovanju, vladajuće društvene norme, itd. Paradigma sadrži vrednosti koje određuju proces produkcije određenog oblika naučnog saznanja u okviru konkretne društvene celine. Oblici i sadržaji uticaja te celine na usmerenost i sadržaje naučnih ciljeva ispituju se preko uticaja paradigmi na procese naučnih saznanja.

Paradigma nosi u sebi ne samo uticaje istorije nauka i naučnih uzora, već i uticaje celine društva. Društvo nije samo objekat saznanja već i subjekt saznanja. Paradigme koje posreduju naučno saznanje imaju izvor i u praktičnom iskustvu društvene zajednice. Svako saznanje je posredovano iskustvima sadržanim u svetu života. Razumevanje paradigmi se ne iscrpljuje odnosom konkretne prakse postojeće »normalne nauke« prema istoriji nauke i naučnom iskustvu. Paradigma sadrži i odnos prema društvenom interesu koji određuje kako ona treba da ispunjava svoju društvenu ulogu. Paradigma sadrži i meta-naučne, meta-teorijske vrednosti kao svoje konstitutivne elemente. Postojeća merila objek-

<sup>1</sup> K. Marx *Izabrana dela*, »Kultura«, Zagreb, I. str. 334.

<sup>2</sup> Tomas Kun, *Struktura naučnih revolucija*, »Nolit«, Beograd, 1974, str. 240.

tivnosti naučnog iskustva izviru iz određene vrste interpersonalnih, društvenih odnosa, a ne samo iz diskursa u okviru stručne »zajednice istraživača«. Insistiranje na »objektivnosti metode nauke« znači, pre svega, implicitno prihvatanje postojeće tehnološke racionalnosti i postojeće nauke kao sadržaja pojma objektivnosti.

Važenje postojećih paradigmi nauke ne zavisi samo od nivoa znanja koje ona daje, već i od društvene relevantnosti tih znanja, od razloga zbog kojih su ta znanja prihvaćena u društvu. To šta nauka ima kao svoj predmet takođe je posredovano društvenim faktorima.

Pozitivistička filozofija nauke se ne bavi kritičkom refleksijom o ovim, u društvenim osnovama naučne prakse sadržanim, pretpostavkama koje određuju smer, predmet i metode nauke.

Tek kad se pokaže ontološka, bivstvena osnova u strukturi paradigme, omogućava se razumevanje uslova važenja rezultata nauke u datom društvu. A otkrivanje te osnove vodi refleksiju o ontološkim pretpostavkama naučne prakse do kritičkog preispitivanja, do zahteva da se ta praksa usmeri u pravcu samorealizacije čoveka.

Postoje dva osnovna stava o odnosu nauke i emancipacije. Po jednom, otuđenje u nauci se odnosi samo na način upotrebe naučnih rezultata (predstavnici ovog shvatanja su brojni, naročito u filozofiji zemalja »realnog socijalizma«), po drugom, otuđenje se ispoljava u samom logosu naučne metode i prakse. Glavni predstavnici ovog gledišta su iz kruga »kritičke teorije društva« (Marcuse, Horkheimer, Adorno i dr.), svojim učenjem o tehnološkom umu nauke. Ona promena paradigme naučne prakse koja bi bila vođena emancipatorskim interesima ne bi značila samo promenu načina upotrebe rezultata nauke, već izmenu ciljeva istraživanja, odnosa prema prirodi, društvu i čoveku, pa time i metoda istraživanja.

Savremena naučna praksa se upravlja prema postojećim procesima društvenih sistema i uklapa u njih. Metode nauke povezane su sa jačanjem moći dominacije i kontrole. Kad se savremeno društvo u čijoj se funkciji nauka nalazi učini problematičnim, problematičnim se pokazuju i vladajuće paradigme naučnog istraživanja.

Nauka je danas, pre svega, parcijalizovana praksa istraživanja. Svi programi izgradnje jedne »jedinствене науке«, kad ne dopiru do razumevanja bivstvenih osnova vladajućih paradigmi, usmereni su na etabliranje postojećih praksa posebnih nauka u celovit sistem.

Jedinstvo nauke nije moguće postići na osnovu traženja zajedničkih osobina postojeće naučne prakse u obliku strukture jezika, matematičko-kibernetičkih sistema informacija, itd. Mogućnost jedinствене науке javlja se samo preko instance emancipatorskog interesa.

Prevladavanje vladajućih tehničkih interesa, koji nauku usmeravaju na otkrivanje onoga što je tehnološki moguće, blokira onaj emancipatorski interes koji traži odgovor na pitanje čemu služi tako usmerena naučna praksa. Praktično legitimiranje odnosa dominacije i vladavine, koje se vrši tehnološkom racionalnošću postojeće naučne prakse, ne može se ukinuti samo nanknadnom, nezavisno od promene paradigmi te prakse, refleksijom o načinu upotrebe nauke. Prodor prema racionalnosti koja je slobodna od uticaja ideologije na paradigme naučne prakse mora se vršiti promenom same naučne prakse.

Pozitivističke teorije o nauci svode se na izlaganje znanja o postojećoj nauci. A sam taj pristup i takvo znanje treba učiniti problematičnim, jer u takvom tumačenju nauke ostaje u pozadini ono razumevanje koje dopire do egzistencijalnih uslova koji sadrže vladajuće paradigme naučne prakse.

Kriza savremene nauke se ispoljava u svođenju nauke na tehniku. Nauka proizvodi objektivitet koji redukuje ljudsku realnost na univerzum matematički proračunljivih procesa. Sveobuhvatni matematički pojmovni univerzum savremene nauke usmeren je na proizvođenje i kontrolu objektivnih procesa u kojima se izgubio čovek. U savremenoj nauci iščezava čovek i zamenjuju ga strukture sistema. »Sloboda i dostojanstvo«, piše B. F. Skinner, »...su svojstva autonomnog čoveka i tradicionalne teorije, i suštinske su za praksu u kojoj ličnost preuzima odgovornost za svoje ponašanje i ima zasluge za svoja dostignuća. Naučna analiza prebacuje i odgovornost i dostignuća na sredinu. Nauka o čoveku je



moguća samo kao tehnologija ponašanja (technology of behavior).<sup>3</sup> Savremena tehnološka proizvodnja je beskonačni proces stvaranja onoga što je tehnički izvodljivo, proces u kojem tehnika postaje način života, u kojem je gospodarenje nad prirodom istovremeno gospodarenje nad čovekom. Čovjek gubi moć samoodređenja i postaje objekat manipulacije bihevioralne tehnologije. Tehnologija neutrališe autonomna ponašanja. Tehnološki sistemi informacija usmereni su na »poruke« u kojima se dijahronijsko, povesno otvaranje ka revolucionarnim inovacijama u društvenom životu isključuje kao iracionalni antisistemski faktor. Dijahronijski procesi nemaju veze sa logikom »sistemske racionalnosti«. Čovjek tu postoji samo kao objekat u funkciji te racionalnosti. Ovakva nauka kao tehnologija svodi kulturu na civilizaciju. Tu je pravljenje oruđa za upravljanje procesima, poništilo sve druge svrhe i duhovno bogatstvo kulture svelo na težnju za tehnološkim egzaktnim znanjima, futurološkim programiranjem daljeg rasta tehničke moći, razvojem »intelektualne tehnologije« koja je usmerena na optimalizaciju efikasnosti upravljanja ljudima. Formalna racionalnost postojećih naučnih metoda pokazuje se kao prividno nezavisna od vrednosti sveta života, nezavisna od društvenih interesa. A iza ove prividne vrednosne neutralnosti tehnoloških proračunavanja deluje »račun kapitala«.

... »Glavna je funkcija istraživanja i inovacija«, tačno primećuje André Gorz, »suprotstavljanje tendenciji opadanja profitnih stopa i stvaranje novih mogućnosti rentabilnog investiranja«.<sup>4</sup> Tehnološki optimizam počiva na zabludi da je moguće sam društveni život tehnološkim racionaliziranjem učiniti boljim i tako prevazići nemoć »humanističke ideologije«. A kad tehnološka racionalnost postane način mišljenja, nastupa opšta instrumentalizacija ljudi za nametnute im ciljeve. Tehnološki regulisani društveni odnosi stvaraju svet duhovnog osiromašenja. Nestaje prostora za spontanitet,

<sup>3</sup> B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1972, p. 25.

<sup>4</sup> A. Gorz, *Zbogom proletarijatu*, »Globus«, Zagreb, 1983, str. 149.

imaginaciju, igru, stvaralaštvo. Nestaje prostora za slobodno, individualno udruživanje ljudi.

Tehnološka racionalnost nas je dovela u graničnu situaciju koju karakteriše opasnost od gubitka autonomije i slobode. Tu situaciju karakteriše i upropašćivanje prirode koja je objekat eksploatacije za ciljeve dominacije i vlasti. Proizvodnja koja ne bi bila usmerena na rast tehnološke moći, već na realizaciju mogućnosti slobodnog i humanog života značila bi i nov odnos prema prirodi. Takva proizvodnja bi bila usmerena na očuvanje onih izvornih snaga prirode koje su neophodni uslov humanog života. Očovečena priroda, u Marxovom smislu, nije tehnologijom raubovana priroda u kojoj su razoreni njeni vlastiti biološki, životni potencijali, već ona priroda koja te potencije čuva za razvoj ljudske prirode.

Nametanje tehnološkog racionaliteta kao najvišeg smisla i cilja proizvodnje ima značenje za društvene odnose samo kao »social engineering«, kao tehnika upravljanja ljudima. U tom svetu socijalnog inženjerstva, nauka i ideologija uspešno koegzistiraju. Racionalnost koju inženjeri društvenosti života stvaraju je racionalnost koja postojeću razdrobljenost života na moral, običaj, pravo, politiku, religiju, itd. ujedinjuje tako što u njima potire njihove emancipatorske potencijale i što u njih unosi samo logiku proračuna usmerenu na efikasnu adaptaciju jedinke u funkcionisanje sistemskih celina. Socijalizacija koja se ovako dobija je u osnovi autoritarna, u službi totalne kontrole nad životom društva i njegovih članova. Sve ono što je izraz stvaralačke ekspresije ljudske duhovnosti nije podesno za sistemsku racionalizaciju. Tu sve više nestaje autonomija moralne savesti individua. Prirodno-pravna tradicija, usmerena na odbranu ljudskog dostojanstva i odbranu slobode udruživanja i prava na kontrolu vlasti, zamenjuje se logikom socijalnog inženjerstva koja je usmerena samo na zaštitu vladajućih normi. Samoinicijativa u sferi političkog života ustupa mesto političkoj praksi partija, usmerenoj na onemogućavanje delatnosti alternativnih političkih pokreta, usmerena na to da na javnoj sceni društvenog života održi samo partije status quo-a i na margine društvenog života potisne spontano udru-

živanje koje hoće da se izmakne kontroli. I umetnost postaje tehnika, u onom smislu u kojem ju je razumeo strukturalist Roland Barthes.

Ideologija »realnog socijalizma« je ideologija prihvatanja tehnološke racionalnosti za ciljeve jačanja političke vlasti. Po toj ideologiji, razvoj društva zavisi od društvenih, moralnih, političkih i dr. vrednosti koje treba da usmeravaju upotrebu postojeće tehnologije u svrhe »izgradnje socijalizma«.

Ova koegzistencija tehnologije i ideologije onemogućava one procese u kojima je moguće realizovanje biti tehnike. Bit tehnike je da je ona sredstvo oslobađanja rada i, preko toga, oslobađanje čoveka za ciljeve njegove samorealizacije.

Tehnologija koja je postala cilj za sebe ne pruža rezultate koji se mogu prosto preuzeti za humane svrhe. Kad emancipatorske društvene vrednosti nisu sadržane u paradigama koje određuju sadržaje naučne prakse, one mogu biti samo apsorbovane tehnologijom usmerenom na moć vladavine nad čovekom. To se u ideologiji »realnog socijalizma« i dešava. Tu sloboda autonomnog odlučivanja sve više biva potiskivana, a tehnokratski modeli upravljanja društvom postaju sve više osnove političke prakse.

Tehnološki racionalizam ne potire samovolju političkog voluntarizma vladajućih centara moći. Jer, ta se samovolja ogleda u, od društva nekontrolisanim, procesima odlučivanja o osnovnim strateškim ciljevima razvoja društva. »Tehnologija vlasti« ne ukida samovolju vlasti. Samovolja vladajućih centara moći u savremenoj tehnologiji samo dobija snažno sredstvo za svoje održanje i jačanje.

Razlika između kapitalizma i socijalizma biva irelevantna onda kad »socijalizam« preuzme tehnološki duh kapitalizma kao sredstvo razvoja društva.

\* \* \*

Humanizacija tehnologije pretpostavlja razumevanje onih izvora iz kojih je nikla nauka kao tehnološka praksa, i razumevanje osnovnih pretpostavki *fundamentalnih*

naučnih istraživanja. Ideološko utemeljenje naučne prakse je osnova pretvaranja nauke u tehniku.

Nasuprot pozitivističkoj teoriji o komplementarnosti objektiviteta nauke i vrednosne svesti, filozofija nauke mora da traži ljudske osnove naučne prakse, one regulativne principe, preko kojih se nauka javlja kao oblik »humanizacije prirode i naturalizacije čoveka« (Marx).

Humanizacija nauke nije moguća preko izgradnje jedne etike naučne prakse u koju ulaze vladajuće pozitivne norme morala. U takvim pokušajima se postojećim oblicima i sadržajima prakse nameću norme odgovornosti koje se uzimaju iz sfere postojećeg pozitivnog moraliteta.

Program humanizacije nauke mora da počiva na uvidima u transcendentalne osnove svakog saznanja. Zadatak je da se iz tih osnova pronađu uslovi adekvatnog samorazumevanja nauke, a ne da se naknadno, post festum, naučnoj praksi odrede etičke norme upotrebe njenih rezultata. Jer, tada ideološke osnove vladajućih paradigmi naučne prakse ostaju važeće.

»Jedna baza za život a druga za znanost, to je«, kaže Marx, »otpočetka laž ... Sama je historija zbiljski dio istorije prirode, pretvaranje prirode u čovjeka. Prirodna će znanost isto tako kasnije biti znanost o čovjeku, kao što će znanost o čovjeku sebi podrediti prirodnu znanost: to će biti jedna znanost«. Ova »jedinstvena znanost«, tj. znanost u kojoj će humanizacija prirode biti oblik realizacije ljudske prirode, moguća je na realizaciji onih fundamentalnih ontoloških pretpostavki koje se nalaze u osnovi mogućnosti svakog saznanja.

Fundamentalna naučna istraživanja su slobodna od zahteva za tehnološkom operacionalizacijom i upotrebljivošću. Ona su usmerena na saznanje radi saznanja. Razvoj ovih fundamentalnih naučnih istraživanja je prvi uslov oslobađanja naučnog istraživanja od uticaja ciljeva koje nameće savremena tehnološka upotreba nauke.

Promena vladajućih paradigmi naučnog istraživanja može biti izazvana oslobađanjem uticaja tehnoloških interesa nad fundamentalnim istraživanjima, a to oslobađanje je moguće samo kao elemenat celovitog osloba-

<sup>5</sup> K. Marks, *Rani radovi*, str. 235.

62

đanja čoveka i društva od dominacije klasnih interesa nad svešću i delanjem.

Naučna revolucija, koja bi izmenila postojeću praksu nauke i pretvorila nauku u sredstvo emancipacije čoveka, moguća je samo kao deo opšte socijalne revolucije koja stvara objektivne društvene uslove emancipatorske naučne prakse. Odgovornost se u toj praksi postiže samo preko racionalnih ljudskih društvenih odnosa u kojima se ciljevi razvoja celine društva podređuju razvoju svih članova društva.

Izvor svih naučnih znanja je opšteljudska moć saznanja, ljudskog osmišljavanja sveta, očovečivanja sveta. Ta moć se pretvara u moć vladavine kad se u apriorne uslove naučne prakse unose kao determinante klasni interesi. Nauka se može realizovati kao moć humanizacije sveta samo kad ti uslovi budu određivani kao uslovi emancipacije čoveka. Takvo određivanje uslova pretpostavlja onu promenu društva koja ekspertima oduzima pravo odlučivanja o ciljevima razvoja društva. Mogućnost humanizacije naučne prakse i prave društvene odgovornosti prema rezultatima te prakse, nastaje sa ukidanjem »organizovane neodgovornosti« (W. Mills) vladajućih klasa koja je u osnovi savremene »tehnološke revolucije«.

167

163

MATERIJALNA DOBRA I KAPITALISTIČKI  
NAČIN PROIZVODNJE

Dobra su, ljudskom delatnošću stvorene stvari, predmeti ili institucije koje postaju sredstva održanja života pojedinca i društva.

Dobra nose u sebi uvek dinamičke sukobe između njihove upotrebne vrednosti i onih faktora koji određuju društvene načine te upotrebe.

Biti i imati su dva osnovna modeliteta ljudskog života. Materijalno dobro je bitni uslov i sredstvo opstanaka. Odnos između biti i imati zavisi od načina proizvodnje života i javlja se kao društveno posredovani odnos. Posedovanje materijalnih dobara je uslov postojanja čoveka, ali je oblik i način posedovanja određen stepenom razvoja proizvodnih moći i društvenim odnosima.

U kapitalističkom načinu proizvodnje odnos bivstvovanja i imanja (posedovanja) materijalnih dobara ima formu pervertiranog odnosa — klasni način posedovanja je tu cilj, a proizvodnja upotrebne vrednosti dobara sredstvo.

Kapitalistički način proizvodnje temelji se na proizvodnji materijalnih dobara kao robe. Roba kao ekonomska vrednost preokreće odnos ciljeva i sredstava proizvodnje. Proizvođač robâ ne uspostavlja odnos svojih potreba prema upotrebnoj vrednosti robe.

Rad je sredstvo proizvodnje društvenog bogatstva za druge, za vlasnike kapitala. Cilj proizvodnje je oplodavanje kapitala, podmirivanje potreba je sredstvo razvoja kapitala.

Robe su dobra zato što su vezana za vladajuće sebične interese, za klasno prisvajanje društvenog bogatstva.

Odvajanje radnika od sredstava za proizvodnju — istovremeno je proces osamostaljivanja kapitala. »A čim kapitalistička proizvodnja jednom stane na sopstvene noge, ona, kaže Marx, ne samo što održava ovu podvojenost, već je i reprodukuje u sve većem razmeru.«<sup>1</sup>

... »sam je radnik apsolutno ravnodušan prema određenosti svoga rada, rad kao određeni rad nije od interesa za njega već samo ukoliko je on uopšte rad i kao takav upotrebna vrednost za kapital. Stoga se ekonomski karakter radnika sastoji u tome što je nosilac rada kao takvog tj. rada kao upotrebne vrednosti za kapital; on je radnik u suprotnosti prema kapitalisti.«<sup>2</sup> Vrednost rada se meri društveno-potrebnim radnim vremenom za proizvodnju robe. Ovo apstraktno vreme ne uzima u obzir kvalitet rada, već njegov kvantitet. Ovo apstraktno radno vreme kao mera vrednosti rada zanemaruje sve individualno-konkretne kvalitete delatnosti.

Između čoveka i rezultata njegove delatnosti kao opredmećenja njegovih proizvodnih snaga posreduje privatno vlasništvo, kapital. Kao društveno priznata vrednost proizvodnje pojavljuje se samo ono što se može meriti apstraktnim radom — društveno potrebnim radnim vremenom.

Irelevantnim za ovu proizvodnju javlja se sve ono što se ne može kvantifikovati. Novac se javlja kao najviši oblik ovakve mere vrednosti rada. Ovako meren proizvod rada je razmenska vrednost.

Cilj proizvodnje nije upotrebna vrednost već roba-razmenska vrednost. Cilj proizvodnje je van procesa proizvodnje u sferi razmene.

»Razmena robe je onaj proces u kome je društvena izmena materije, to jest, razmena posebnih proizvoda privatnih individua u isti mah stvaranje društvenih odnosa u koje individue ulaze u društvenoj izmeni materije.«<sup>3</sup>

Rad, u kojem su uslovi i ciljevi proizvodnje odvojeni od proizvođača je najamni rad — sredstvo za proizvodnju kapitala.

<sup>1</sup> MED, tom 21, str. 631.

<sup>2</sup> MED, tom 19, str. 170.

<sup>3</sup> MED, tom 20, str. 356.

Marx kaže: »Proces rada, kako smo ga prikazali u njegovim jednostavnim i apstraktnim momentima, svrsishodna je delatnost radi izgrađivanja upotrebni vrednosti, radi prisvajanja prirodnih stvari za ljudske potrebe, opšti uslov za razmenu materije između čoveka i prirode, večiti prirodni uslov ljudskog života i zato nezavisan od ma kojeg oblika toga života, šta više podjednako svojstven svim oblicima ljudskog društva«. <sup>4</sup> Ovde je rad određen kao delatnost uopšte, kao proizvodnja uopšte. Međutim, rad se javlja kao određeni oblik proizvodnje u kojem upotrebna vrednost proizvoda ne određuje oblike, sadržaje i ciljeve proizvodnje. Proizvodnja upotrebni vrednosti nije cilj pojedinačnog rada, već sredstvo da bi se realizovao egoistički interes. Konstituisanje opšteg interesa se dešava nezavisno od proizvođača. Proizvođači su zavisni od razmene, razmena je nezavisna od njih.

Iza procesa razmene, »iza prometa se zbiva nešto što se u samom njemu ne vidi«. <sup>5</sup>

Aktom prisvajanja radne snage kao upotrebne vrednosti kapital proizvodi višak vrednosti. Radna snaga je sastavni deo kapitala ona postaje prometna vrednost. Upotrebnu vrednost te snage kapital pretvara u prometnu vrednost. To je proces razdvajanja rada od uslova i ciljeva rada. Rad je specifični oblik proizvodnje, proizvodnje kao otuđenja. Rast proizvodnih snaga je proces postepenog ukidanja upotrebne vrednosti radne snage i relativnog (u odnosu na rastuće bogatstvo kapitala) smanjivanja prometne vrednosti radne snage.

»Unutrašnji nagon i stalna tendencija kapitala jeste da povećava proizvodnu snagu rada kako bi robu učinio jeftinijom i kako bi pojeftinivši robu učinio jeftinijim i radnika.« <sup>6</sup>

Povećanje proizvodne snage rada — kao povećanje moći kapitala pokazuje se kao sve veća moć minulog, mrtvog opredmećenog rada nad živim radom. <sup>7</sup>

<sup>4</sup> MED, tom 21, str. 168.

<sup>5</sup> *Kapital* (4—2), »Kultura«, Beograd, 1964, str. 174.

<sup>6</sup> *Kapital* (3—4), »Kultura«, Beograd, 1964, str. 15.

<sup>7</sup> *Kapital*, navedeno izdanje, 3—4, str. 277.



Proces kapitalističke reprodukcije ima svoje granice — u padu profitne stope i u sve manjoj potrebi za ljudskom radnom snagom.

Transformacija nauke i tehnologije u osnovnu produktivnu snagu postepeno ukida upotrebu ljudske radne snage. Automatizacija radnog procesa donosi kvalitativne promene u načinu stvaranja viška vrednosti — višak vrednosti ne pristiže samo iz radne snage, već iz proizvodne snage automatizovane proizvodnje. Otuda tendencija pada profitne stope. Savremeni kapitalizam nastoji da spreči tu tendenciju, kad uvećanje produktivnosti, koje je praćeno uvođenjem sredstava koja oslobađaju rad, nasilno održava u obliku sve veće proizvodnje robe. Profitna stopa je odnos viška vrednosti prema uloženom kapitalu. U procesu razvoja proizvodnih snaga profitna stopa raste sporije u odnosu na rast viška vrednosti. Tendenciju pada profitne stope savremeni kapitalizam nastoji da spreči politizacijom ekonomije, promenama u odnosu političkih i ekonomskih sistema. Politički sistem postaje sredstvo nasilnog održavanja kapitalističkog načina proizvodnje i klasnog prisvajanja.

Najbolji izraz ovog novog odnosa političkog i ekonomskog sistema je pojava potrošačkog društva. To je društvo koje podstiče i razvija masovnu potrošnju, u kojem preovlađuje proizvodnja potrošnih dobara; društvo koje favorizuje potrošačku psihologiju i razvija prekomerne potrebe za potrošnjom.

Potrošačko društvo je poslednja faza kapitalističkog načina proizvodnje. Usmerenost na prekomernu potrošnju je savremeni način ispoljavanja temeljne karakteristike kapitalističkog načina proizvodnje — proizvodnje radi uvećavanja kapitala.

Favorizovanje proizvodnje sredstava za proizvodnju i psihologija sticanja, posedovanja, bila je karakteristika perioda razvoja industrijskog društva i akumulacije industrijskog kapitala. Proizvodnja usmerena na razvoj sredstava za proizvodnju ima karakteristike koje vremenom onemogućavaju dalju akumulaciju kapitala. Te karakteristike su proizvodnja robe dugog trajanja, psihologija sticanja je tu usmerena na održavanje i čuvanje materijalnih dobara. Ova proizvodnja materijalnih dobara favorizuje robu koja zadovoljava pri-

marne materijalne potrebe opstanka. Kad dostigne određeni stepen razvoja proizvodnih moći, kapitalizam može da se reprodukuje samo ako proizvodnju usmeri ka masovnoj potrošnji. Posle drugog svetskog rata došlo je do promene, do pojave potrošačkog kapitalizma.

Na savremenom stepenu razvoja kapitalističkog načina proizvodnje ova proizvodnja se održava prinudom i rasipništvom.

O tome je Marx pisao: »On (kapitalizam — M. Ž.) umanjuje radno vreme u njegovom nužnom obliku da bi ga uvećao u njegovom suvišnom obliku, on dakle u sve većoj meri postavlja suvišno kao uslov nužnog. S jedne strane, dakle, on podstiče sve snage nauke i prirode, kao i kombinacije društvenih odnosa, da bi stvaranje bogatstva učinio relativno nezavisnim od radnog vremena koje je u njemu utrošeno; s druge strane, on prema radnom vremenu želi meriti divovske snage koje je tako stvorio i zatvorio ih na taj način u dostignute granice kako bi kao vrednost očuvao već stvorenu vrednost.«<sup>3</sup>

Održavajući postojeće okvire kapitalističkog načina proizvodnje kapitalizam troši ogromna sredstva za proizvodnju potrošnih dobara i podstiče potrebe za sve većom potrošnjom. Stvaraju se institucije koje favorizuju potrošnju, javljaju se fiktivne potrebe. Proizvodnja fiktivnih potreba je proizvodnja suvišne potrošnje. Proizvodi se roba sa uplaniranim kratkim trajanjem, upotrebna vrednost robe se namerno sve više smanjuje, jer roba trajnije upotrebne vrednosti ometa razvoj prometa i rast profita. Proizvodi se fiktivno nova roba. Posedovanje fiktivno novog postaje statusni simbol.

Proizvodnja potrošačke psihologije je moguća preko ujedinjavanja industrijske i ideološke propagande. Troše se ogromna sredstva za održavanje aparata ideološke manipulacije.

Potrošačko društvo je jedan od izraza vladavine tehnološke racionalnosti u savremenom društvu i sredstvo održavanja te racionalnosti. Rast tehnologije treba da služi očuvanju kapitalističkog načina proizvodnje. Tehnički razvitak savremenog kapitalističkog društva i raz-

<sup>3</sup> K. Marx, *Grundrisse*, Dietz, 1963, S. 596.

voj sredstava za manipulaciju doveli su do toga da ideologija postane inkorporirana u sam proces proizvodnje. Potrošačko društvo je društvo rasipne ekonomije održavane represivnim političkim institucijama.

Individualne i društvene potrebe se nameću prikrivenim silama represije. Vladajuće ideološke sile programiraju rast potreba potrošnje i potrošnju suvišnog.

Potrošačka psihologija razvija i održava ideološke iluzije o ljudskoj sreći i slobodi. Kad je proizvodnja dobara unapred programirana, kad se ne može uticati na izbor ciljeva same proizvodnje, izbor potrošnih dobara je samo lažni doživljaj slobode.

Savremena potrošačka ideologija vlast kapitala obezbeđuje na nov način. Savremeno potrošačko društvo masovno nameće iluziju o identičnosti ciljeva proizvodnje i individualnih ciljeva, iluziju potčinjenosti tih ciljeva individualnim potrebama. Proces prilagođavanja proizvodnje i individualnih potreba je ideološki programiran. Dolazi do »apsorbovanja ideologije u sam proces proizvodnje«.<sup>9</sup> U potrošačkom društvu se menja način na koji društvo uspostavlja kontrolu nad pojedincem. Sile kontrole su ukotvljene u same potrebe. To je društvo programiranja ljudskih potreba.

»Kad ovi beneficijalni proizvodi (proizvodi masovne potrošnje — M. Ž.) postaju pristupačni sve većem broju ljudi u sve više slojeva, tad indoktrinacija koju oni nose prestaje biti publicitet; ona postaje način života. To je dobar način — mnogo bolji nego prije — i, kao takav, on se protivi kvalitativnoj promeni. Tako nastaje model jednodimenzionalne misli i ponašanja u kome su odbijene, ili reducirane na određenja univerzuma postojećeg, one ideje, aspiracije i objektivne mogućnosti koje, po svom sadržaju, transcendiraju postojeći svijet rasuđivanja i akcije. One su redefinirane racionalitetom danog sistema i kvantitativnog rasta«.<sup>10</sup>

Proizvodnja materijalnih dobara za sve veći broj ljudi ide uz sve veću nemogućnost ljudi da budu aktivni

<sup>9</sup> T. Adorno, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt, 1966, S. 24.

<sup>10</sup> Herbert Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1968, str. 30.

stvaraoci uslova svoga opstanka i sadržaja vlastitog života.

Najviše dobro potrošačkog društva — komforni život — plaća se sve većim odricanjem od vlastitih sadržaja života.

Granice rasta potrošačkog društva su opšte granice rasta samog kapitalizma. Te granice su vidne u pobunama protiv »društva izobilja«.

Proizvodnja koja ima za svoj osnovni cilj samoreprodukciju kapital-odnosa i koja tu samoreprodukciju održava rasipnom privredom izazvala je veliko upropašćivanje prirodne sredine. Ova ekološka kriza se ne može rešavati samo savremenim tehnološkim sredstvima, već, pre svega, redefiniranjem opštih ciljeva proizvodnje, pojavom novog načina proizvodnje o čijim će ciljevima odlučivati sami proizvođači i potčinjavanjem ciljeva proizvodnje razvoju čoveka. Potrošačko društvo je, pored ekološke krize, izazvalo i sve veće duhovno osiromašavanje ljudi. Materijalno izobilje u savremenom potrošačkom društvu ide uz duhovno osiromašenje ljudske prirode.

\* \* \*

U savremenom kapitalističkom društvu se vrši represija nad proizvodnim snagama i subjektima proizvodnje.

Opisujući pojavne oblike produkcije i reprodukcije kapitala, Marx je otkrio unutrašnju logiku postojećeg načina proizvodnje — logiku oplodnje kapitala u okviru koje deluju klasno-antagonistički odnosi najamnog rada i kapitala.

Dva su, po Marxu, bitna uslova mogućnosti prevazi- laženja kapitalističkog načina proizvodnje — pojava samosvesnog društvenog subjekta promene i — takav stepen razvoja proizvodnih snaga koji omogućava ukidanje upotrebe radne snage kao osnovne snage proizvodnje.

Marx je pokazao vezu koja postoji između načina proizvodnje i načina na koji čovek gubi kontrolu nad procesom proizvodnje. Proizvedeći kapital-odnose, društvo proizvodi i ideologiju tih odnosa. Fetišizam robne proizvodnje, prikazivanje odnosa među ljudima kao odnosa među stvarima, jedan je od oblika te ideološke

svesti. Proizvodnjom ovog privida, čovek biva sve ugroženiji zato što time proizvodi i uzroke opstanka kapitalističke eksploatacije čija logika rasta vodi ka sve većem ugrožavanju slobode. Kapitalistička proizvodnja nosi u sebi dve tendencije — oslobađanje od rada, mogućnost pojave novog oblika društvenog bogatstva, novog načina proizvodnje i istovremeno tendenciju totalne kontrole nad čovekom i sve veće akumulacije kapitala.

Oslobađanje od rada stvara višak vremena, oslobođeno vreme i mogućnost takve delatnosti koja je usmerena na samodelatnost. »Bogatstvo je vreme kojim se raspolaze i ništa više«. <sup>11</sup> Skraćivanje potrebnog radnog vremena i pojava oslobođenog vremena omogućavaju pojavu novih potreba, tzv. »fundamentalnih potreba«, potreba samorealizacije.

»Slobodan razvitak individualnog, i stoga, ne reprodukovanje potrebnog radnog vremena da bi se stvorio višak rada, već, uopšte, redukcija potrebnog rada na minimum, čemu tada odgovara umetničko, naučno, i tako dalje, razvijanje individua zahvaljujući za sve njih oslobođenom vremenu i stvorenim sredstvima«. <sup>12</sup>

U savremenom kapitalizmu ideološkim sredstvima se i višak vremena potčinjava održavanju kapitalističkog načina proizvodnje. Potrošačka i masovna kultura su glavni oblici te represije kojima se želi postići fiksacija čoveka za okvire postojećih društvenih odnosa.

Zahtevi za novim načinom proizvodnje javljaju se u dva smera — kao zahtevi za društvenom kontrolom, kontrolom proizvođača nad sredstvima za proizvodnju i programima razvoja proizvodnje i kao zahtevi za novim oblicima života. Tek zajedništvo kao oblik samouprave može da obezbedi društvenu kontrolu nad sredstvima za proizvodnju i omogući da oslobođeno vreme bude vreme smislenog i sadržajnog življenja.

Savremeni kapitalizam je usmeren, pre svega, na blokiranje ovih mogućnosti. Savremeni državni kapitalizam je stavio pod represivnu kontrolu ne samo proces proizvodnje, već celo društvo. Zato osnovna, bitna protivrečja savremenog kapitalizma nisu samo u sferi sukoba

<sup>11</sup> MED, tom 26, str. 197.

<sup>12</sup> MED, tom 20, str. 73.

proizvodnih snaga i produkcionih odnosa, u sferi ekonomije, već su u sukobu celokupnog postojećeg društvenog sistema i novih mogućnosti života koji se javljaju u društvenoj svesti.

Savremeni oblici pobune protiv postojećeg društva nisu više oblici borbe klase industrijskog radništva protiv klase kapitalista, već borbe svih delova društva protiv represivnog sistema u celini. Stari pojmovi »proletarijata« i »klasne borbe«, pojmovi koji obeležavaju društvena protivrečja industrijskog kapitalizma, prestaju da važe. Ti pojmovi dobijaju novo, šire značenje.

Ugroženim delom društva postali su svi oni koji žive ispod nivoa mogućnosti koje nove proizvodne snage društva stvaraju. Novi društveni pokreti sadrže u sebi sukobe sa postojećim silama dominacije i utoliko nose u sebi sadržaje klasnog sukoba. Ali ti oblici sukoba nemaju druga zajednička obeležja sa sadržajima klasne borbe u doba industrijskog kapitalizma. Novi društveni pokreti protiv kapitalističkog sistema imaju u svom sadržaju izrazitu težnju da se ukine politički (klasni) način regulisanja društvenih odnosa i zameni samoupravnom regulacijom.

Savremeni fenomeni otuđenja ne javljaju se samo u sferi materijalne proizvodnje, već u sferi celokupnog života nad kojim je uspostavljena represivna kontrola. Procesi otuđenja nisu vezani samo za ekonomski odnos najamnog rada i kapitala, već na sve društvene odnose u sistemu, na odnose dominacije koje uspostavlja politički organizovanu moć vladajuće klase preko birokratije i tehnokratije.

Društveni odnosi i društvena svest nisu više proizvod odnosa u ekonomskoj sferi, već odnosi koje uspostavljaju nosioci moći vladanja kao dominantne odnose u sistemu.

Kritika savremenog kapitalističkog društva nije više usmerena na ekonomsku bazu, čijim ukidanjem se stvaraju mogućnosti prekoračenja preko granica i okvira toga društva, već je usmerena na sistem u celini, na sve odnose političke dominacije nad društvom. A ti odnosi dominacije se mogu ukinuti samo oslobađanjem celine društva. Temelji slobode su ne u sferi postojeće eko-

nomije već u mogućnosti stvaranja slobodne ljudske zajednice.

Nosioci moći dominacije nad društvom nastoje da planiranjem društvenog života obezbede trajanje kapitalističkog načina proizvodnje, akumulacije kapitala. Ova nastojanja su obeležena sukobom politike i kulture, težnjom da se u kulturi razviju sredstva prilagođavanja postojećim oblicima društvenosti.

Ali, u kulturi uvek postoji i druga strana — emancipatorski potencijali, oni potencijali koji se ne mogu instrumentalizovati za ciljeve održanja postojećeg. Savremena borba protiv klasne dominacije je moguća samo oslobađanjem i razvojem ovih potencijala. Kriza savremenog kapitalizma nije samo ekonomska kriza, već, pre svega, kriza racionalnosti sistema. Ta racionalnost ugrožava osnovne uslove ljudskog opstanka.

Savremeno društvo je društvo totalne političke ekonomije, tj. političkim sredstvima održanih kapitalističkih proizvodnih odnosa. To je svet u kojem se dešava »pretvaranje svih društvenih potencija u proizvodne snage kapitala«. <sup>13</sup> U tom procesu proizvodi kapitalističkog načina proizvodnje pretvaraju se u sredstva političke dominacije. Ali to pretvaranje nikada ne može da bude totalno. U moralnoj, pravnoj, religioznoj i političkoj svesti ostaju kao rezidui — emancipatorski potencijali samoosvešćenja čoveka. Granice sveta političke ekonomije se nalaze u njegovom prisilnom karakteru. Taj svet se može samo nasilno, represijom održavati. A svaka represija ima kao svoju reakciju — pobunu čoveka na neljudske uslove njegovog života.

\* \* \*

Socijalizam je društvo koje ukida i prevazilazi robnu proizvodnju. Ali, robna proizvodnja se može ukinuti samo na pretpostavkama do kraja dovedenih mogućnosti razvoja kapitalističkog načina proizvodnje. Ta do kraja dovedena mogućnost je ukidanje upotrebe ljudske radne snage ili svođenje te upotrebe na objektivno nužni minimum.

<sup>13</sup> MED, tom 24, str. 297.

Osnovno pitanje mogućnosti izgradnje socijalizma u zemljama koje nisu dostigle taj nivo je pitanje — kako se robna proizvodnja može ukidati iz sebe same? Da li je moguć takav razvoj robne proizvodnje koji u sebi nosi pretpostavke svoga ukidanja, razvoj koji ne doводи do onih posledica koje danas vladaju u kapitalističkom društvu — do totalne političke ekonomije i sistema koji je u sukobu sa emancipatorskim potencijalima savremene tehnologije.

Tragična su iskustva nastojanja da se sredstvima političkog voluntarizma prevaziđe robna proizvodnja. Ideologija »realnog socijalizma« počiva na ideji ukidanja robne proizvodnje *planskom privredom*. Subjekt tog planiranja je politička birokratija, nova klasa koja je uspostavila apsolutnu kontrolu nad privredom i društvom kao celinom. Planskom privredom je obezbeđen rast proizvodnje, ali su stvoreni novi klasni oblici vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, novi oblici klasnog prisvajanja viška rada.

Ideologija »realnog socijalizma« zasnovana je na uverenju da se političkim sredstvima može ukinuti delovanje zakona vrednosti. »Socijalistička država« uspostavlja monopol u privredi i zakon vrednosti zamenjuje »zakonom planiranja«. Političkim sredstvima nasilno izvršena eksproprijacija privatne svojine, politika razvoja usmerena na razvoj sredstava za proizvodnju, ukidanje tržišta i »politika cena«, osnovni su sadržaji tog »zakona planiranja«.

Rezultat takve prakse je pojava nove klase koja ima moć prisvajanja viška vrednosti.

»Naš zadatak nije«, piše sovjetski ekonomist Strumilin, »da izučavamo privredu, već da je menjamo. Nijakvi zakoni nas ne ograničavaju. Nema tih tvrdava koje boljševici ne mogu da osvoje. Ljudi odlučuju o problemu tempa privrednog razvoja.«<sup>14</sup>

Planom se određuje šta je upotrebna vrednost proizvodnje pre procesa proizvodnje i pre razmene. Plan nastoji da ukine razmenu kao objektivni odnos inherentan

<sup>14</sup> S. G. Strumilin, *Na planovom fronte*, Moskva, 1980, navedeno prema V. Gligorov, *Gledišta i sporovi o industrijalizaciji u socijalizmu*, Beograd, 1984, str. 115.



proizvodnji zasnovanoj na radu. Plan nastoji da ukine logiku kapitalističkog načina proizvodnje time što prometnu vrednost ne određuje potrebnim radnim vremenom, već politički dirigovanom raspodelom i akumulacijom. Akumulacija društvenog bogatstva u zemljama realnog socijalizma započeta je prisilnim radom, viškom neplaćenog rada radnika, a nastavljena pojavom nove klase koja prisvaja plodove te akumulacije.

Planirana proizvodnje je stvorila uslove reprodukcija vladajuće klase, klasnog prisvajanja viška rada. Ona je to postigla, pre svega, diktaturom nad potrebama.<sup>15</sup>

Planirane potrebe koje se prikazuju kao opšte društvene potrebe, su izraz interesa vladajućih grupa. Planiranje potreba proističe iz interesa dominacije politbirokratske klase nad društvom, interesa obezbeđenja uslova reprodukcije vladajućih društvenih odnosa. Planiranje ljudskih potreba znači u ovim odnosima, pre svega, njihovo sužavanje i odlaganje za vreme »ostvarenog komunizma«. Kao višak potreba javlja se sve ono što nije u funkciji razvoja sredstava za proizvodnju, a tako usmeren razvoj znači, u sferi proizvodnje društvenih odnosa, sve veću moć vladajuće klase. Planiranje potreba je u funkciji samoreprodukcije sistema vlasti politbirokratije.

Socijalizacija sredstava za proizvodnju tu nije izvršena, jer tu ne postoji mogućnost uticaja proizvođača na planiranje, tu su sredstva za proizvodnju pod kontrolom politbirokratije.

Planskom privredom je uspostavljeno jedinstvo političke vlasti, njenog ideološkog monopola i ekonomske moći. U tom sistemu je odvojeno pravo na upravljanje od prava na rad. Osnovna protivrečnost toga društva je protivrečnost između političke moći i stvarnih interesa proizvođača. Ovakva planska privreda ne može da postoji bez sredstava totalne kontrole i one ideologije koja vrši takvu kontrolu. Zato je ideologija vladajuće

<sup>15</sup> Uporedi: *Dictatorship over Needs*, by Ferenc Feher, Agnes Heller, György Markus, Basil Blackwell, Oxford, 1983, posebno odeljak III, 9, »Why is Dictatorship over Need not Socialism?«, str. 221—237.

klase u realnom socijalizmu ideologija monolitizma, totalne isključivosti i netrpeljivosti prema svemu što izmiče kontroli koju vlast uspostavlja. Odsustvo društvene kontrole same vlasti čini da »zakon planske privrede« bude osnova voluntarizma vladajuće klase. Pod plaštom »naučnog planiranja« pojavljuje se samo kontrola nad radnom snagom, ali i nekontrolisana samovolja te klase.

Isključivo planom se ne može utvrditi onaj odnos između potrebnog rada i viška rada koji bi omogućavao nastanak socijalističkih obeležja proizvodnje. Mogućnost socijalizacije robne proizvodnje nije u »planskoj privredi« realnog socijalizma. Ta mogućnost je data u stvaranju onih društvenih odnosa u kojima se razvija sve veći uticaj proizvođača na društveno planiranje i sve veća mogućnost kontrole vlasti od strane celine društva

Prometna vrednost se u ekonomiji zemalja »realnog socijalizma« ne može ukinuti. Planska privreda može samo prividno da potisne zakone tržišta. Ti zakoni se javljaju u obliku skrivene moći prisvajanja viška rada.

Putem neprestane borbe protiv »uravnilovke«, vladajuća klasa vrši stalni pritisak da se akumulirano ekonomsko bogatstvo pusti u legalni razmenski proces i time u proces akumulacije. Zahtevi za liberalizacijom privrede potčinjene totalnoj kontroli plana su neprestano prisutni u zemljama »realnog socijalizma« i oni znače pre svega težnju za pretvaranjem privatnih mrtvih kapitala u kapital koji se samooplođuje.

Nedostatak tržišta, kao onog mesta gde se ispoljava bit proizvodnje zasnovane na eksploataciji ljudske radne snage, ne može da se večito održava. Tržište se u »planskim privredama« javlja najpre u sve većoj ulozi proizvoda ličnog rada za zadovoljenje potisnutih potreba, a zatim u sve većem pritisku koji te potrebe vrše na postojeću kontrolu raspodele.

Sve veći pritisak društva na tu kontrolu javlja se kao »potrošački sindrom«, koji se sve teže može suzbijati. A taj sindrom se može razrešiti samo restauracijom tržišta. Ta restauracija tržišta ne može da bude bez slabljenja ideološkog, političkog i ekonomskog monopola vladajuće klase, bez liberalizacije društvenih odnosa.

Otpori društva postojećoj političkoj kontroli proizvodnje su nužne posledice totalnog planiranja, oni so-

bom nose zahteve za slobodnom razmenom dobara i liberalizacijom društvenih odnosa.

Ovo su zahtevi za povratkom na one pretpostavke društvenog života bez kojih socijalizam nema nikakve šanse. Ali, ti zahtevi nisu po sebi socijalistički. Socijalistički su zahtevi za demokratizacijom društvenog života. Demokratizacija znači proces sve većeg uticaja proizvođača na procese odlučivanja.

Robna proizvodnja može da vodi ka izgradnji socijalizma ako je kontrolisana odlukama i planiranjem razvoja u kojoj neposredno učestvuju sami proizvođači. Te odluke se odnose pre svega na kontrolu birokratije i tehnokratije koji su nužna posledica robne proizvodnje. Voluntarizmu vladajuće klase može da se suprotstave samo od države nezavisno organizovani i udruženi proizvođači. Prvi uslov tog samoorganizovanja radničke klase je razvitak onih prava i sloboda koje se nasleđuje iz građanskog društva.

Sukob interesa proizvođača da stave pod svoju kontrolu uslove privređivanja i interesa birokratije da očuva svoj monopol je onaj demokratski proces koji u sebi nosi mogućnost da robna proizvodnja iz sebe same stvori uslove svoje socijalističke negacije.

181

177

## VREDNOSTI KAO NORME DRUŠTVENOG ŽIVOTA

*Običaj*

Običajne norme društvenog života, nastaju u društvu u kojem odnosi među ljudima nisu posredovani razmenschom vrednošću, gde društveni odnosi nisu oposredovani postvarenim odnosima između delatnosti i rezultata delanja, između samih ljudi u procesu delanja. To društvo je prvobitna zajednica u kojoj postoje samo upotrebne vrednosti i neposredni odnosi među ljudima. Marx piše: »Što manju društvenu snagu poseduje sredstvo razmene, što je više ono povezano sa prirodom neposrednog proizvoda rada i sa neposrednim potrebama onih koji razmenjuju, to veća mora biti snaga zajednice koja povezuje individue« ...<sup>1</sup>

Običaj je navikom stvorena norma koja obezbeđuje uslove opstanka zajednice u kojoj nema mogućnosti odvajanja pojedinca od kolektiva. Na običajnim normama počiva samonikla zajednica koja u obliku kolektivne svesti određuje okvire delatnosti i odnose među svojim članovima..

Članovi te zajednice nisu individue koje uspostavljaju vlastiti odnos prema uslovima opstanka. Taj odnos individua zatiče kao stihijno uspostavljeni sistem normi koje regulišu njen odnos prema prirodi, drugom čoveku i kolektivu. Ta normativna pravila ponašanja karakteriše mitska svest o svrsi i razlozima njihovog postojanja. Ta mitska svest se javlja u obliku animizma, kulta i magije. Animizam počiva na tzv. predstavnom mišlje-

<sup>1</sup> MED, tom 19, str. 62.

nju. Mišljenje čoveka prvobitne zajednice je predstavno mišljenje. Predstave se međusobno udružuju na osnovu onih principa koje su strukturalisti označili kao metaforu i metonimiju. Ove principe James Fraser naziva principima homeopatije i simpatije.<sup>2</sup> Metafora ili princip homeopatije zasnovana je na asocijaciji predstava po sličnosti, a metonimija ili simpatija na asocijaciji predstava po dodiru u vremenu.

Običajna norma je navika ponašanja formirana na osnovu ovih principa. Ritual igre u prvobitnoj zajednici je oblik imitacije, podražavanja određenih procesa. Igra je oblik metaforičke imitacije prirodnih ili proizvodnih procesa.

Kad primitivni čovek očekuje posle oblaka kišu ili posle sunca toplo vreme, to očekivanje je zasnovano na navici vezivanja predstava po dodiru u vremenu. Na ovom principu počiva njegova magijska praksa pospešivanja ili sprečavanja određenih pojava. Animizam, kult i magija su oblici ponašanja stvoreni spregom homeopatsko-simpatičke (metaforičko-metonimijske) strukture mišljenja. Animizam, kult i magija kao osnovne mitske svesti su mišljenje po analogiji. Čovek razumeva svet i sebe tražeći sličnosti i dodire između sebe i sveta. To traženje sličnosti i dodira ima formu oduhovljenja celokupne realnosti. Svet je stanište duhova. Kulturna praksa žrtvovanja, molitava i zaveta je zato osnovna forma odnosa čoveka i sveta.

U takvom odnosu, običajna norma se javlja kao norma u kojoj se ne mogu razlikovati tehnička pravila delanja, pravila igre i pravila društvenog ponašanja.

Tabu je pravilo koje reguliše i čovekov odnos prema prirodi i prema društvu.

Totemizam ima iste odlike. Totem je simbol zaštite društva, ali i oblik regulisanja odnosa čoveka prema životinjama od kojeg mu zavisi opstanak. Iz totemizma proističu tabui — zabrane. Iz animističke osnovne običajnih normi proističe način važenja tih normi, način procene motiva i posledica ponašanja kojim se krše norme.

<sup>2</sup> Džems Frezer, *Zlatna grana*, »Kosmos«, Beograd, 1937, str. 27—71.

Tamo gde je običajna norma osnova regulisanja društvenog života, nemoguće je praviti razliku između namernog i nenamernog prekršaja. Strogost kojom prvobitna zajednica kažnjava svaki prekršaj proističe iz uverenja da će prekršaj izazvati promene u samoj prirodi. Kazna je iskupljenje i napor da se ponovo uspostavi narušeni poredak.

Smisao pojedinih običajnih normi može se shvatiti samo u okvirima celine tog sistema. I u tom sistemu vlada logika odnosa paradigmi i sintagmi, koja je relativno nezavisna od funkcionalnosti i korisnosti tih normi.

Funkcionalističko tumačenje običajnih normi, poreklo, sadržaj i smisao normi izvodi iz njene uloge u okvirima društvene celine, iz socijalnih činilaca. Međutim, tek unutarnja logika simboličkog sistema mitske svesti može da pokaže zašto i kako određene norme deluju kao regulatori ljudskog ponašanja.

Sistem verovanja i normi u običajnoj svesti ima svoj sopstveni život. Taj sistem kao celina ima svoju socijalnu ulogu. Ali društvena uloga pojedinih normi nije »matrica značenja« tih normi.

Za funkcionaliste postaviti sebi pitanje kakvu funkciju ima određena društvena pojava »znači tražiti kojoj potrebi ona odgovara«. <sup>3</sup> Funkcija običaja je u efektima koje običaji proizvode na društvo i procese društvenog života. »Jer funkcija«, kaže B. Malinowski, »ne može nikako drugačije da se definiše nego kao zadovoljenje potrebe kroz aktivnost u kojoj ljudska bića saraduju, upotrebljavaju veštačke tvorevine i traže dobra«. <sup>4</sup> U funkcionalističkim teorijama ponašanje regulisano običajnim normama se objašnjava kao socijalno svrsishodno delanje, čije značenje se iscrpljuje ukazivanjem na društvene ciljeve koji se preko njih postižu.

Međutim, tek saznanje unutarnje logike mitske svesti može da objasni zašto određene običajne norme postoje.

<sup>3</sup> E. Dirken, *O normi društvenog rada*, »Prosveta«, Beograd, 1972, str. 93.

<sup>4</sup> B. Malinowski, »Naučna teorija kulture« u knjizi *Manje nauke i religija*, »Prosveta«, Beograd, 1971, str. 293.

Struktura te svesti se ne izvodi iz socijalnih činilaca niti se svodi na njih. Sistem običajnih normi ima ulogu regulatora društvenog života, ali ta uloga nije izvor ni uzrok nastanka toga sistema.

\* \* \*

Tokom povesnog razvoja društva, običaji se menjaju. Običajna norma može da dobije druga značenja i da ima druge društvene uloge. Tokom razvoja, običaj je sve više gubio karakter regulatora prirodnih procesa i sve više dobijao karakter regulatora društvenih odnosa. Nastankom države i prava običajne norme su se sve više ograničavale na regulisanje mikro-socijalnih odnosa.

Običaj može da izgubi karakter norme i da se sačuva u obliku folklor. Iz ritualnih obrednih kultova i ceremonija, koji su imali karakter obaveznog, normativno regulisanog društvenog ponašanja, nastao je folklor. Važenje neke običajne norme može da se svede na propise pristojnosti u ponašanju.

Raslojavanjem patrijarhalnih zajednica, običaji prestaju da budu osnovne norme društvenog života. Te norme se tada sve više povlače u mikro-socijalnu sferu. Makro sferu regulišu norme prava i politike. Običaji ostaju norme regulisanja porodičnih, rodbinskih odnosa, odnosa između manjih društvenih grupa. Nestajanjem patrijarhalnih zajednica počinje proces oslobađanja pojedinca od stega običajnih normi.

Ovaj proces je opisan u književnosti našeg ranog realizma. Osnovna tema ove književnosti je sukob pojedinca sa probuđenom svešću o vlastitim potrebama i interesima i patrijarhalnih normi života koje su izražavale »organske« spone pojedinca i zajednice.

U kolektivnoj svesti patrijarhalne zajednice ljudski postupci se procenjuju samo sa stanovišta procene posledica koje ponašanje pojedinca izazove. Procena motiva ponašanja pripada moralnoj svesti i postaje oblik vrednovanja ljudskog ponašanja, kad se moral izdvoji iz kolektivne svesti u kojoj su difuzno spojeni svi posebni oblici društvene svesti i tehničke norme, i moral, i religija, i umetnost, itd.

Važenje običajnih normi je vezano samo za jedno pleme. Odnos prema ljudima drugog plemena nije regulisan obavezama koje pravila ponašanja u okviru plemena nameću.

Univerzalizacija važenja običaja na one društvene celine koje nastaju u okvirima države nije bila moguća u klasnom društvu. U tom društvu nastaje njihovo raslojavanje, povlačenje u mikro-socijalne sfere ili preobražavanje u igru.

Oni procesi koji, na kraju istorije klasnog društva, nastaju kao pokušaji alternativnog života u okvirima opšte anonimnosti javnog života, nose sobom i projekte stvaranja nove običajnosti. Nova običajnost se traži kao zamena za pravne, političke, tehnološke i dr. norme postojećeg života; traže se regulativi koji bi izražavali nove oblike neposrednijih veza među ljudima i nove oblike zajedništva, čije bi norme življenja stvarali sami članovi zajednice. Nova običajnost se traži kao oblik života bez potčinjavanja individue društvenim ciljevima nezavisnim od njenih potreba i društvenim sistemima čiji je cilj dominacija nad čovekom.

Nova običajnost se traži kao stil života koji nije usmeren sociocentrički na funkcionisanje celine društva, koja je otuđena od pojedinca, već je usmeren antropocentrički ka mogućnosti realizacije ličnih ciljeva i potreba. Novi oblici zajedništva koje bi počivalo na takvom usmerenju doneli bi i novu običajnost. Pravila zajedništva u toj novoj običajnosti imala bi sa starim običajima samo jednu zajedničku karakteristiku — nastajala bi spontano samom praksom življenja. Druge odlike starih običajnih normi pripadaju nepovratno prošlosti.

Nova običajnost niče iz grupne dinamike društvenog života i odnosi se na one norme življenja koje se ne tiču regulisanja osnovnih makro-socijalnih odnosa. Ovi drugi odnosi se regulišu racionalno donetim odlukama. Kako se te odluke, kad su racionalne, tiču samo uslova humanog življenja a ne i sadržaja toga života, nova običajnost bi nastala kao izraz onih sadržaja zajedništva koja spontano grade ljudi u slobodnoj zajednici.



## Moral

Moral kao posebna sfera društvene svesti postoji u obliku sistema normi dužnosti i vrlina koji imaju opšte važenje u datom društvu, sistema koji se ispoljava u obliku savesti. Svest je internalizovani sistem važećih normi kojima se određuje šta je dobro a šta zlo za pojedinca, drugog čoveka, dato društvo i ljudski rod. Preko razvoja savesti obavljaju se procesi socijalizacije pojedinca i, istovremeno, njegovog samoosvešćivanja. Proces personalizacije i socijalizacije pojedinca sadrže u sebi sukobljavanja heteronomije i autonomije.

Moralna svest počiva na autonomiji, na svesti pojedinca o ličnoj vlastitoj odgovornosti za svoje postupke, svoj odnos prema svetu, drugom čoveku, društvu u celini. Iz ove svesti nastaje onaj oblik odnosa čoveka prema drugom čoveku koji nazivamo poštovanjem drugog. Čovek može da voli i stvari i životinje, ali može da poštuje samo drugog čoveka (i sebe sama).

Kant je izvore ovakvog odnosa pronašao u »čistoj dobroj volji« čiji je sadržaj poštovanje moralnog zakona koji nalaže da se dela tako da maksime, pravila te delatnosti mogu da važe kao pravila za sve ljude. Tek takvim delanjem uspostavlja se, po Kantu, onaj odnos prema čoveku u kojem čovek nije samo sredstvo drugog čoveka, već i cilj. Bit morala Kant pronalazi u svesti o dužnosti, a dužnost je oblik poštovanja moralnog zakona. Dužnost koja proističe iz poštovanja moralnog zakona, koji važi za sve ljude, izraz je autonomije — slobode odlučivanja i osnova delanja u kojem se mogu realizovati čovečni ljudski odnosi.

U osnovi svojoj moralna svest je svest o vlastitim, na autonomnim odlukama zasnovanim, dužnostima kao uslovu delanja. Ova bit moralne svesti u sferi pozitivnog moraliteta je u stalnom sukobu sa onim sadržajima moralne svesti koji izražavaju pritisak heteronomnog autoriteta društva na pojedinca.

Sukob autonomije i heteronomije u moralnoj svesti se odvija kao sukob lične odgovornosti i identifikacije sa autoritetom, kao sukob ličnih ciljeva i ciljeva društva, kao oblik inhibicije i pobune.

Sistemom društveno važećih normi dobra i zla, vrlina

i dužnosti vrši se stalni pritisak na privatnu, ličnu savest, lična osećanja i odluke. U moralu, kao društveno važećem sistemu dužnosti i vrlina, postoji stalni sukob između društvenih prisila i lične savesti. Sfera javnih prisila se ne može održati ako ne dobije podršku u savesti članova društva. Ovo traženje podrške se naziva zahtevom za legitimitetom javnosti. Legitimitet se stiče prihvatanjem društveno određenih obaveza i dužnosti preko savesti pojedinca. Ne postoji nijedna vlast koja može samo tehnologijom upravljanja vladati.

Savremeni »socijal engineering« može u mnogome proces donošenja odluka da oslobodi od subjektivne motivacije, ali ne može da obezbedi trajno važenje tih odluka bez legitimiteta. Procesi organizacije savremenih društava sve više poprimaju oblik primene tehno-kratskih sistema vladavine u kojem se gube lični odnosi među ljudima kao i lični odnos nosilaca moći prema onima kojima se vlada. Ali, moderna tehnika vladanja ne može bez legitimiteta, bez bilo kakvog pristanka ljudi, dugo optimalno da funkcioniše. Ovakav sistem vladavine ima protiv sebe impulse otpora koji proističu iz moralnih nemirenja sa gubitkom ličnog integriteta i gubitkom ličnih veza među ljudima. Moral se u savremenim uslovima koncentriše na mikropodručja ljudskog života, na sferu intimnih odnosa (porodica, seksualni život, rodbina, itd.). Ali moral ostaje i izvorište pobuna protiv autoritarnih društava, izraz težnje za slobodom i solidarnošću među ljudima. Isključivanje moralnih motivacija iz tehnologije upravljanja društvom znači isključivanje životnih interesa članova društva.

Moralno indiferentna tehnologija vladanja ostavlja danas donošenje odluka malom broju eksperata. Ovo stanje stavlja danas ljude pred izazov da preuzmu solidarnu odgovornost za oblike i sadržaje vlastitog života. Ovi izazovi se javljaju kao moralna svest. Ali, oni se ne mogu realizovati samo putem razvoja morala. Jačanje autonomnosti u sferi morala je samo uslov humanog življenja, ali ne i osnovno sredstvo.

Ljudi ne mogu racionalno delovati ako izbor ciljeva ne proističe iz autonomije savesti, ali autonomija izbora ciljeva je samo jedan od uslova te racionalnosti.

Moralizam je ono ideološko stanovište u kojem se humanizacija ljudske realnosti vidi samo kao proces razvoja moralne svesti. Moralizam je neprestano apelovanje na savest. Humanizam je teorijski zasnovana svest o uslovima mogućnosti emancipacije i slobode, i razlikuje se od moralizma po tome što traži izmenu sveta, a ne samo svesti, što izmenu svesti shvata kao integralni deo praktične izmene sveta. U sferi savesti stalno deluju dva sukobljena sadržaja — oni koji proističu iz prihvatanja i internalizacije heteronomno važećih obaveza dužnosti i vrlina i oni koji proističu iz autonomije, samosvesti i samoodređenja. Ovaj sukob se samo moralnom savešću ne može razrešiti, tačnije, on se razrešava samo takvom svešću koja je sastavni deo praktičnog čina izmene postojećeg.

Moralna svest je svest o onome što čovek treba da čini da bi bio čovek. Ovo »treba da« ima dva često suprotstavljena sadržaja: jedan koji proističe iz prihvatanja postojećeg sistema društvenih normi i drugi koji je usmeren na vlastito traganje za uslovima i sadržajima života. Samo u praksi menjanja sveta, koja je uvek društvena zajednička delatnost, a ne individualni čin, čovek stiče merila čovečnosti i odgovornosti.

Teorijsko tumačenje morala najčešće nije vezano za razumevanje totaliteta ljudskog opstanka. Moral je jedan od oblika ispoljavanja ljudskog života i može se razumeti samo u okviru celine životnih manifestacija. Merila humanog življenja se ne mogu redukovati ni na jednu posebnu sferu vrednosti. Humanitet se ne može meriti samo moralom, samo sadržajima moralne svesti. Ali, nema nijedne revolucije koja može da traži svako isključivanje moralnih merila njenog smisla, koja može da bude indiferentna prema savesti ljudi.

U Lukácsevoj teoriji revolucije ističe se pravo na revoluciju kao nasilnu humanizaciju. Partija ne treba, po Lukácsu, da rizikuje čekajući da većina želi novi poredak i ima pravo da istupi protiv njihove volje. Revolucionari ne treba da čekaju da čovečanstvo postane

svesno onoga čega su oni već svesni, o čemu znaju kao o jedinom mogućem rešenju.<sup>5</sup>

Marcuseova razlika »čiste tolerancije« koja je represivna i oslobodilačke tolerancije neodrživa je zbog implikacija prava na nasilje kao oblika socijalne emancipacije. Ovu razliku Marcuse pravi s obzirom na ciljeve političke prakse. Revolucionarna tolerancija sadrži u sebi netrpeljivost prema reakcionarnim grupama i sistemima i zagovornicima status quo-a, pravo da se na njihovo nasilje odgovori nasiljem.<sup>6</sup>

Mogu li sredstva nasilja voditi ka realizaciji oslobodilačkih ciljeva? Socijalna revolucija pretpostavlja postojanje masovnih procesa samoosvešćivanja ljudi koji postaju osnove društvenih promena. Savremeno nasilje sve više dobija formu bezlične tehnologije vlasti kojoj se može suprotstaviti samo ona praksa u kojoj ciljevi i sredstva nisu u raskoraku, u kojoj sredstva pobune ne potiru ciljeve oslobođenja čoveka. Nasilje kao odgovor na nasilje je sredstvo političke borbe. Mogućnosti socijalne revolucije se javljaju samo tamo gde nasilje može da ustupi mesto onoj praksi koja stvara nove alternativne sadržaje života. Ta praksa je nenasilnička, zasnovana na moralnom samoosvešćivanju ljudi i težnji ka zajedništvu. Proces emancipacije su mogući samo izgradnjom novih sadržaja života. Politički sukobi u kojima se nasiljem odgovara na nasilje sve manje su sredstva emancipacije.

Socijalna revolucija je ona promena koja vodi oslobađanju emancipatorskog potencijala kulture. A u taj emancipatorski potencijal spada i razvitak sposobnosti ljudi da preuzimaju vlastitu odgovornost u odlučivanju, u izboru ciljeva kojima organizuju uslove zajedničkog i ličnog života. Razvitak sposobnosti autonomnog odlučivanja je moguć samo u uslovima deideologizacije društvene svesti, u procesima u kojima se ukida idejna isključivost, nametanje stavova, prozelitizam, indoktrina-

<sup>5</sup> Uporedi: *III program Radio Beograda*, br. 50/1981, str. 426.

<sup>6</sup> H. Markuze: *Represivna tolerancija*, *Kultura* 4/1969, str. 38 i dalje.

cija, manipulisanje ljudima, i zamenjuje sposobnošću preuzimanja vlastite odgovornosti i na tome zasnovanog razumevanja među ljudima.

\* \* \*

Dosadašnje etičke teorije zasnovane su na metodi tumačenja moralne svesti preuzetoj iz klasične epistemologije koja ne doseže do ontološkog i povեսno-antropološkog razumevanja morala. U dosadašnjim etičkim teorijama morala nisu ispitivani oni povесni uslovi koji su doveli do toga da se ljudska svest pojavi u obliku posebnih međusobno suprotstavljenih sfera vrednosti. Samo postojanje morala kao posebnog oblika svesti nije shvaćeno kao problem.

Zadatak etičkih teorija je bio da se na osnovu ispitivanja moralne svesti odredi osnovni smisao moralnosti preko norme najvišeg dobra. Etika najvišeg dobra određivala je bit morala kao težnju za srećom (eudajmonizam), kao delanje usmereno ka usaglašavanju ličnih interesa sa opštim (utilitarizam), kao svest o dužnosti (Kantova etika), kao usavršavanje ličnosti (perfekcionizam), itd. Dobar život se tražio preko razvoja morala kao težnje za srećom, opštim dobrom, usaglašavanjem opšteg i ličnog dobra, razvojem svesti o dužnosti, samopožrtvovanjem, razvojem ličnih vrlina, itd. I u tim traženjima protivrečja i sukobi između težnje za srećom i svesti o dužnostima, između individualnog i opšteg dobra, moralnog samousavršavanja i socijalizacije, rešavani su zauzimanjem jednostranog stanovišta. Etičke teorije o moralnim osnovama srećnog života bile su u sukobu sa etičkim teorijama o dužnostima kao osnovi morala. Sukobi između težnje za srećom i svesti o dužnostima ne mogu se sredstvima morala razrešavati. Njihov izvor je u onim protivrečjima društvenog bića iz kojih moral kao posebna forma društvene svesti i niče.

Moralna svest nije isto što i samosvest. Samoosvešćivanje uključuje u sebe razumevanje mogućnosti prevazilaženja onih bivstvenih osnova ljudske realnosti zbog kojih se u moralnoj svesti stalno sukobljavaju vrline usmerene na opšte dobro sa vrlinama usmerenim na realizaciju ličnog dobra.

Ova protivrečja etike najvišeg dobra, pokušava da razreši deontološka etika. Deontološka etika se zasniva na stanovištu da je najviši princip moralnog života — pravednost i racionalnost koja stoji iza tog principa. Sve moralne vrednosti života su određene principom pravednosti. Osnova moralnog delovanja je »promišljena racionalnost«. Ta racionalnost nije zasnovana ni na računu interesa, ni na vrlini ili dužnosti, ili težnji za srećom, već na uvidu u racionalne osnove dobrog života. O tome John Rawls, u svojoj knjizi »Teorija pravednosti«, piše: »Prvi cilj ove teorije je da nas snabde merilom dobrog života za pojedinca. Ovo merilo je određivo uglavnom odnosom prema racionalnom planu koji se bira kao potpuno promišljena racionalnost«. <sup>7</sup> Dobro je »uspešno ostvarivanje racionalnog plana života«. <sup>8</sup>

Racionalna ličnost je ona koja »ima koherentan sistem preferencija za izbore koji joj se otvaraju... ona sledi plan koji će zadovoljiti optimum njenih želja i koji ima optimalne šanse da bude i realizovan«. <sup>9</sup>

Osnovni stav ove teorije je da je procena moralnih vrednosti moguća samo sa stanovišta njihove racionalnosti. U osnovi dobra je racionalni izbor koji treba da bude koherentan sistem ciljeva. Samo racionalnost izbora čini individuu svesnom i integralnom ličnošću. Ta racionalnost se tiče pravednog života u društvu, pa su principi društvene pravde osnova za »racionalno promišljanje«.

Dobro je samo ono što je pravedno. U deontološkoj etici se ne ističe određena norma najvišeg dobra kao osnova moralnog života, već »promišljena racionalnost« (deliberative rationality). Nije, dakle, usavršavanje moralnih vrлина i dužnosti osnova dobrog života, već ona racionalna merila kojima se ustanovljuje pravedan život. Kad deontološka etika tu racionalnost vidi kao delovanje koje se može postići »racionalnim promišljanjem« pojedinca i pri tom ne ispituje društveno-povesne uslove mogućnosti tog promišljanja, ona ostaje u okvi-

<sup>7</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, »Harvard University Press«, Cambridge-Massachusetts, 1971, str. 423.

<sup>8</sup> Isto, str. 433.

<sup>9</sup> Isto delo, str. 143.



rima metafizike koja razdvaja subjektivne uslove slobode od objektivnih.

U ovoj etici se tačno ističe da se ispravnost moralnih normi može meriti ne moralnim već racionalnim merilima. A mogućnost tih racionalnih merila nije u sposobnosti individualnog promišljenog izbora, već u novom obliku društvenih odnosa. Sposobnost promišljanja racionalnosti se gradi samo u onoj praksi u kojoj se prevazilaze objektivni izvori iracionalnog izbora. Ta sposobnost pretpostavlja pojavu novog oblika društvenosti. Promišljena racionalnost može postojati kao osobina društvene prakse u kojoj se planiranje uslova života postiže preko zajedničkog odlučivanja o uslovima života. Uslovi za racionalnost zajedničkog odlučivanja dati su samo preko prakse prevazilaženja postojećeg sveta vrednosti u kojem je racionalno promišljanje blokirano društvenim i ideološkim silama dominacije.

Deontološki principi pravednosti, kao osnove za procenjivanje ispravnosti moralne svesti, nalaze se u mogućnosti izgradnje racionalne zajednice.

\* \* \*

»U borbi protiv kapitalista«, kaže Trocki, »dozvoljena su sva sredstva koja ujedinjuju revolucionarni proletarijat, ispunjavaju srca proletera nepomirljivošću ili neprijateljstvom prema ugnjetaču, uče ih preziru prema oficijelnom moralu i njegovim demokratskim odjecima, prožima ih svešću o njihovoj istorijskoj misiji, razvija njihovu hrabrost i duh samopožrtvovanja u borbi«.<sup>10</sup>

Boljševičko shvatanje morala počiva na tezi da je svaki moral samo oblik »klasne svesti« i da on uvek izražava i opravdava klasne interese. Zato se klasnom moralu buržoazije mora suprotstaviti klasni moral proletarijata. Ne postoji, prema ovakvom shvatanju morala, ništa što je izraz opštečovečanskih vrednosti. Novi proleterski moral ne zastupa norme univerzalne filantropije, već razvija klasnu svest o pravima ugnjetenih, koja se mogu realizovati samo netrpeljivošću prema

<sup>10</sup> L. Trotsky, *Their Moral and Ours*, New York, 1973, p. 49.

svemu što je eksploatatorsko društvo preko svog morala izrazilo.

Ovakvo shvatanje morala imalo je tragične posledice po samu partiju boljševika. Ono je vodilo takvom kodeksu ponašanja koji je nalagao stalni obračun sa »nesigurnim saputnicima« i učvršćivao takav monolitizam koji je isključivao svaku autonomiju pojedinca. Tako konstituisanu partiju na vlasti, ovaj »moral« može da vodi samo u unutarnje obračune. »Sada je vlast uzeta, održana, učvršćena u rukama jedne partije, partije proletarijata, čak i bez 'nesigurnih saputnika'«, pisao je Lenjin. »Govoriti sada o sporazumaštvu kad nema, niti čak može biti govora o delenju vlasti i odricanju od diktature proletarijata protiv buržoazije, znači naprosto ponavljati kao papiga napamet naučene ali ne-shvaćene reči«. <sup>11</sup>

Boljševičko shvatanje morala vodilo je netrpeljivosti, isključivosti, uklanjanju iz javnog života svake, pa i socijalističke opozicije izvršnoj vlasti. Novu ekonomsku politiku (NEP) je Lenjin sam tumačio kao nužne ustupke nasleđenim ostacima kapitalizma, ali on odbacuje mogućnost svake kritike NEP-a. »On (Bauer — M. Ž.) sada kaže: 'Oni, dakle odstupaju kapitalizmu; mi smo uvek govorili: to je buržoaska revolucija'. I menjševici i eseri koji propovedaju takve stvari, čude se kad kažemo da ćemo za takve stvari streljati«. <sup>12</sup>

»Teror je bespomoćan — i to samo u 'krajnjem rezultatu' — ako ga primjenjuje reakcija protiv klase koja se nalazi u povjesnom usponu. Ali teror može biti veoma delotvoran protiv reakcionarne klase koja ne želi sići sa scene. Zastrašivanje je snažno sredstvo i međunarodne i unutrašnje politike«. <sup>13</sup>

Na ovim, i sličnim primerima, pokazuju se posledice shvatanja »klasne prirode morala«. Moral koji nameće apsolutnu isključivost i neprijateljstvo prema svemu što nije »klasno proletersko«, određeno politikom par-

<sup>11</sup> V. I. Lenjin, *Dela*, tom 28, str. 435.

<sup>12</sup> Lenjin, *Dela*, tom 35, str. 162.

<sup>13</sup> L. Trocki, »Terorizam i komunizam«, u knjizi »Iz Revolucije«, »Otokar Keršovani«, Rijeka, 1971, str. 179.



tije, imao je za svoju tragičnu posledicu učutkivanje same te partije. »Ni jedna država«, veli Deutscher, »ne može biti devet desetina nema, a jednu desetinu glasna. Pošto je nametnula šutnju neboljševičkoj Rusiji, Lenjinova je partija napokon morala nametnuti šutnju i samoj sebi«. <sup>14</sup>

Ne postoji ni jedan moral koji u sebi ne nosi opštečovečanske elemente, niti je moguće graditi novo društvo moralom koji te elemente i ne usvaja. »Klasni proleterski moral« u boljševičkoj interpretaciji je moral netrpeljivosti prema svakom drugom moralu. Ovako shvaćeni moral, de facto prestaje da bude moral.

Ona politička praksa koja proklamuje pravo na upotrebu nasilja radi realizacije humanih ciljeva može da dovede samo do nemoralnih, nehumanih uslova života. Nema nikakvog morala ako on u sebi ne nosi poštovanje minimuma autonomije u drugom čoveku i na osnovu toga poštovanje prava na različite procene sredstava za iste ciljeve. Tek kad se ovaj opštečovečanski element morala razvije do toga da postaje način suodnošenja među ljudima, postaje moguće racionalno zasnovano zajedništvo. Ova opštečovečanska bit morala u svim dosadašnjim sistemima pozitivnog moraliteta bivala je blokirana heteronomnim sadržajima nastalim u procesu socijalizacije pojedinca u društvu u kojem se vlada nad ljudima.

Razvijanje biti morala je isto što i razvijanje mogućnosti slobodnog odlučivanja koje su date samo u slobodnoj zajednici. Sredstva izgrađivanja slobodne zajednice ne mogu zanemarivati onaj minimum moralnih zahteva koji se odnosi na drugačije procenjivanje.

Kad se *revolucija* proglasi onom praksom koja je s one strane svake moralne procene, takva revolucija može da dovede samo do novih oblika neslobode. Sva sredstva revolucije se moraju procenjivati sa stanovišta *biti* morala — da li ona razvijaju ili sprečavaju autonomiju bez koje nema nikakvog humanizma.

Realizacija autonomije kao biti morala je oblik prevazilaženja moralne svesti kao posebne forme društvene

<sup>14</sup> I. Deutscher, *Trocki, razoružani prorok*, tom II, »Liber«, Zagreb, 1976, str. 18.

svesti i pretvaranje moralnog kodeksa vrlina i dužnosti u ona pravila racionalnog zajedništva koja nastaju praksom slobodnog odlučivanja svih. U dosadašnjim teorijama o vrednostima etika se bavila pitanjem razvoja moralnih vrlina, a pravno-politička teorija pitanjima pravde. Vrlina se, međutim, ne može realizovati isključivo sredstvima morala, kao što se pravda ne može realizovati isključivo pravno-političkim sredstvima. Sama deoba društvene svesti na izolovane sfere morala, politike, prava, ima svoja izvorišta u onom načinu proizvodnje društvenog života u kojem se proizvode sredstva vladavine nad čovekom.

Realizacija emancipatorskih, opštečovečanskih osnova svake posebne forme društvene svesti moguća je samo preko takve društvenosti u kojoj proizvodnja društvenih vrednosti znači razvoj autonomije i slobode.

Revolucija je moguća samo kao oblik proizvodnje humanih odnosa.

Proizvodnja odnosa netrpeljivosti, isključivosti, neprijateljstva, stalnih sukoba među ljudima, može da jača samo nove klasne sadržaje morala, prava, politike i ostalih vrednosti.

### *Pravo*

Postoje tri elementa kapitalističkog načina proizvodnje, o kojima Marx piše: ... »tri momenta koji su samo formalno različita; subjekti odnosa, razmenjivači postavljeni u istom određenju; predmet njihove razmene, razmenske vrednosti, ekvivalenti koji su ne samo jednaki nego izričito treba da budu jednaki i postavljeni su kao jednaki; najzad sam akt razmene, posredovanje kojim se upravo subjekti i objekti postavljaju kao jednaki... Subjekti su u razmeni jedan za drugog samo preko ekvivalenata jednako vredni i potvrđuju se kao takvi izmenom predmetnosti u kojoj jesu jedan za drugog. Budući da su oni jedan za drugog jednako vredni samo tako, kao posrednici ekvivalenata i realizaciji te ekvivalentnosti u razmeni — oni su kao jednako vredni u istim ravnodušni jedan prema drugom; njihova ostala individualna razlika ih se ne tiče. Oni su ravnodušni

prema svim svojim ostalim individualnim osobitostima«. <sup>15</sup>

»Ta razmena ekvivalenata čini, odnosno, jeste samo površinski sloj proizvodnje koja počiva na prisvajanju tuđeg rada bez razmene ali pod prividom razmene«. <sup>16</sup>

Višak vrednosti je direktno protivrečan ovoj ekvivalentnoj razmeni, jer počiva na eksploataciji najamnog rada, ali se preko nje javlja. Prisvajanje viška vrednosti je *pravo* građanskog društva, pravo koje odgovara ovom načinu proizvodnje. To pravo počiva na objektivnom odnosu ekvivalentne razmene. Pošto se iza tog odnosa nalaze procesi neekvivalentne razmene, prisvajanje viška vrednosti, pravo može postojati samo kao oblik državne regulacije društvenih odnosa.

Država je formalno — nadklasni opštedruštveni instrument regulisanja klasnih društvenih odnosa. Pravni zakoni se pojavljuju kao od vladajućih klasnih interesa relativno nezavisne norme regulisanja društvenih odnosa. Pravo reguliše sve one odnose u kojima postoje klasni antagonizmi. Takvi odnosi su bitni za funkcionisanje društva kao celine.

Bez državne prinude mogu da se regulišu odnosi unutar jedne društvene grupe sa istim interesima, gde se interesima društvene celine ne suprotstavlja čitava društvena grupa ili klasa, već samo pojedinac. Pojedinačna odstupanja od interesa celine mogu se regulisati bez države, ali, ako je društvo pocepano na nepomirljive protivrečne delove, klase, tada odstupanje od interesa celine može da savlada samo država.

Pravne norme regulišu odnose vladajuće klase prema potčinjenim klasama. Pravne norme koje primenjuje država su izraz istovremeno i opštedruštvenih i parcijalnih klasnih interesa. Država istupa kao nosilac interesa celine, a takvi interesi celine nisu jedinstveni društveni interesi. Pravne norme izražavaju interese vladajuće klase u čijim se rukama nalazi državni aparat, ali na način koji ne zavisi od samovolje te klase.

Pravna norma postoji kao osnovni društveni regulator dokle god postoji robna proizvodnja. Pravo u kapitaliz-

<sup>15</sup> MED, tom 19, str. 129.

<sup>16</sup> MED, tom 19, str. 341.

mu ima za cilj da obezbedi poredak jednakosti ljudi pred zakonom, da bi obezbedio razmenu jednakih robnih vrednosti. Vrednost proizvoda rada prestaje da bude prometna vrednost, tj. proizvod rada prestaje da bude roba, ako uslove razmene određuje neko ko bi stajao iznad zakona tržišta. Pravo reguliše objektivno postojeće klasne odnose, koji dolaze do izražaja putem razmene kao osnovnog društvenog odnosa.

Država u građanskom društvu nije izvršni organ volje vladajuće klase. Interese te klase država štiti regulisanjem odnosa ekvivalentne razmene robe, regulisanjem odnosa u proizvodnji u kojoj postoji klasno prisvajanje viška vrednosti. Buržoaski poredak se ne može zato prevazići samo rušenjem države (i uspostavljanjem »države radničke klase«), već samo prevazilaženjem onog načina proizvodnje iz kojeg ona niče. Pravo postoji, pre svega, u obliku pozitivnog prava — sistema normi, zakona koje propisuje i čije važenje obezbeđuje država.

Prvi uslov važenja pozitivne pravne norme jeste njena opštost. Taj atribut zakona Jean Jacques Rousseau ovako određuje: »Kad kažem da je predmet zakona uvek opšti, pod tim podrazumevam da zakon posmatra podanike kao jednu celinu, a radnje uzima apstraktno; nikad ne gleda na čoveka kao pojedinca niti na radnju kao pojedinačnu, konkretnu radnju. Tako, na primer, zakon može da utvrdi da će biti privilegija, ali ne može da ih daje poimenice nikome; zakon može da stvori više klasa građana, čak da odredi i osobine koje daju pravo na te klase, ali ne može da poimenice ovoga ili onoga uvrsti u njih; on može da ustanovi monarhijski oblik vladavine i nasledno pravo na presto, ali ne može da izabere kralja, niti da imenuje kraljevsku dinastiju; jednom reči, ne spada u funkciju zakonodavne vlasti ništa što se odnosi na pojedinačni predmet«.<sup>17</sup>

Vladavinom opštih zakona se isključuje individualna samovolja, isključuje potčinjavanje bilo čijoj pojedinačnoj volji. Bitnost važenja pravnih normi moguća je samo u uslovima nezavisnosti zakonodavne vlasti od iz-

<sup>17</sup> Ž. Ž. Ruso, *Društveni ugovor*, »Prosveta«, Beograd, 1949, str. 33.

vršne vlasti i nezavisnosti sudstva. Samo od izvršne vlasti nezavisno sudstvo može da sudi po zakonu.

Zakoni moraju biti tako određeni da sud koji ih tumači ne može proizvoljno da ih tumači. Opštost važenja pravnih zakona se obezbeđuje preciznošću zakonskih odredaba koja isključuje mogućnost arbitrarnog tumačenja zakona.

Zakonom se određuje sfera slobode građana — granice do kojih građani mogu ostvarivati svoje lične interese i ciljeve. Ta određenja mogu da pravno važe samo ako se zakonom određuju i granice kompetencija vlasti u regulisanju društvenih odnosa. Zakonom se donose propisi o ograničenju vlasti. Zakon postoji da obezbedi ona prava građana koja oni nisu preneli na državu i obavezu vlasti da ta prava poštuje.

Zakon određuje granice privatne i javne sfere života građana i štiti neprikosnovenost privatnog života.

Opštost građanskih normi je formalna.

Pravo ne može normirati nikakve pojedinačne obaveze građana. Ono ne nameće određene radnje već ih samo dopušta ili brani.

U okviru ovakvih normi pravo dopušta pojedincu da primenom nekažnjivih, dozvoljenih sredstava sledi i ostvaruje svoje posebne interese.

Legalne aktivnosti treba da omogućе što šire područje privatnih aktivnosti u koje se pravo ne meša.

Pravo postoji tamo gde se sudi po zakonu, gde zakon nije samo ruho u koje se odeva bilo čija samovolja. Pravno se sudi na taj način što se posledice određenog ljudskog ponašanja podvode pod odgovarajuću normu koja određuje pravila tog ponašanja. Pravno stanovište je — Non sub homine sed sub lege. Pravo zahteva od pojedinca da svoje postupke, u onoj oblasti delanja koja se regulišu kao značajna za društvo kao celinu, dovede u sklad sa obaveznom normom. Procenu nekog dela pravo vrši pre svega sa stanovišta društvene opasnosti i socijalne svrsishodnosti toga dela, tj. sa stanovišta interesa celine. Pravo uzima u obzir i moralni kriterij procene ljudskog postupka — motive ponašanja ličnosti (vinost), ali problem vinosti se pokazuje drugostepenim ako dođe u sukob sa državnopravnim normama i interesima koji stoje iza njih. Posledicu koju pravo smatra

štetnom može da izazove i ličnost bez namere da bilo kome nanese štete. Pravni sud je sud, pre svega, o objektivnom odnosu nekog postupka prema društvu.

Uvođenjem pojma vinosti u krivično pravo, uveden je moralni aspekt procene ljudskog ponašanja (u moralnoj proceni su značajniji motivi od posledica), ali ne kao primarni. Pravo prosuđuje pre svega posledice ponašanja.

Zato čisto pravnim putem se ne može postići ne samo pravedna procena nekih ljudskih postupaka, nego ni poštovanje i izvršenje pozitivno-pravnih propisa. Ako ne postoji uverenje o potrebi izvršenja (ili izbegavanja) neke radnje, ako nedostaje poštovanje zakona tj. subjektivna moralna podloga, nastupa ili borba za uništenjem postojećeg pravnog poretka ili izigravanje zakona.

Pozitivna pravna radnja može da potiče iz motiva koji su moralno indiferentni a da bude sa pravnog gledišta ispravna. Moralno indiferentna, nevažna je ona radnja koja se vrši iz osećanja straha pred kaznom.

Pozitivno pravo zahteva samo »legalitet« — tj. spoljašnju saglasnost ponašanja sa utvrđenim normama, a ne »moralitet« — tj. unutrašnju saglasnost ličnosti sa primljenim obavezama.

Zato nije sve što se javlja moralno obaveznim uvek i pravno obavezno.

Pravo je pretežno negativno, ono se sastoji uglavnom iz sistema negativnih normi, zabrana. Pravo određuje samo granicu slobode. Pitanjem šta čovek treba u tim granicama da radi, pravo se ne bavi. Zato je činjenica da je nešto pravno zabranjeno (ili dopušteno) daleko od toga da ima istovremeno i moralnu vrednost. Nije moralno dopušteno ostvariti svako svoje pravo.

Hipertrofija pravnih propisa u jednom društvu kojim se hoće regulisati celokupno ponašanje ljudi uvek je znak krize toga društva. »Jedan stari Kinez reče da je čuo da su carstva propadala zato što su imala previše zakona«.<sup>18</sup>

Pravo je zatvoren sistem normi. Dokle god postoji, pravni zakon povlači za sobom odgovarajuće sankcije, bez obzira na to da li on izražava ili ne izražava stvarne

<sup>18</sup> F. Niče, *Volja za moć*, § 745.

opšte društvene interese i potrebe. Osnovni princip delovanja pozitivno-pravnih sistema je stav *Dura lex, sed lex*.

Sve ove odlike prava su izrazi klasne prirode građanskog društva. Pravni sistem nije »carstvo ostvarene slobode«, kao što su to mislili Kant i Hegel.

On je onaj oblik regulisanja društvenih odnosa u kojima građani nisu mogli da ostvare ono što je u velikim građanskim revolucijama obećano — jednakost, slobodu i bratstvo. Pravna jednakost je jednakost pred zakonom, sloboda je sloboda u okvirima državne regulacije društvenih odnosa, odnosi među ljudima su odnosi sukoba sebičnih interesa.

Zato je odnos pozitivnog prava i pravednosti bio i ostao centralni problem filozofije prava. Pozitivno-pravni sistemi traže legalitet procesom opravdavanja koji se poziva na pravdu.

O tome Montesquieu kaže: »Reći da nema pravednog ili nepravednog sem onog što je naloženo ili zabranjeno pozitivnim zakonom — je isto što i reći pre opisivanja kruga da svi radijusi nisu jednaki. Mi moramo prema tome saznati odnose pravednosti pre pozitivnog zakona kojima su ti zakoni utvrđeni...«<sup>19</sup>

O problemu legitimacije vlasti Max Weber piše: ... »nijedna vlast se ne zadovoljava samo materijalnim ili samo afektivnim ili samo vrednosno-racionalnim motivima kao šansama svog opstanka. Šta više, svaka vlast nastoji pobuditi i održavati veru u svoju legitimnost« ... »Postoji potreba svake vlasti pa i svake životne mogućnosti uopšte za samoopravdavanjem« ...<sup>20</sup>, postoji »vlastita pretenzija na legitimitet svake vlasti i ta pretenzija utiče na njeno ustrojstvo i izbor sredstava vladavine«.<sup>21</sup>

J. Habermas kaže: »Legalnost može stvoriti legitimnost samo i jedino onda ako je moguće navesti razloge

<sup>19</sup> Montesquieu Ch., *L'Esprit des Lois*, »Garnier Fieres«, Paris, p. 1.

<sup>20</sup> Maks Veber, *Privreda i društvo*, »Prosveta«, Beograd, sv. I, str. 157.

<sup>21</sup> Isto delo, sv. I, str. 158

za to da određeni formalni postupci pod određenim institucionalnim rubnim uvjetima ispunjavaju materijalne pretenzije na pravednost<sup>22</sup>

Atribut pravedan — nepravedan se primenjuje na pojedince, društvene grupe, institucije, društveni sistem u celini. Pojedinaac, grupa, institucija, sistem moraju da daju opravdanje za svoje ponašanje. Opravdanje je dokazivanje pravednosti ponašanja, zakona, političkih programa, društvenog sistema u celini. Tim dokazivanjem se nastoji postići saglasnost građana za ciljeve koji se žele ostvariti.

Postoje veoma različiti oblici opravdavanja državno-pravnih sistema.

Pozitivistička filozofija prava principe opravdavanja sistema pozitivnih pravnih normi traži u formalnoj ispravnosti toga sistema, a ne u posledicama koje njegovo delovanje ima na svet života, praktične društvene odnose, na kulturu i njene vrednosti, na ljudske interese i potrebe.

Zbog toga što se sam kapitalistički način proizvodnje obezbeđuje sve više ideološkim sredstvima, savremeno građansko društvo legitimaciju svog sistema vladavine nastoji da obezbedi putem tehnološki programirane totalne integracije pojedinaca i grupa u sistem. Planski vođenom indoktrinacijom društvene svesti uspostavljenu javnost Habermas naziva »legitimacijski negativno uspostavljena javnost<sup>23</sup>«. Ovakvo osiguravanje kontinuiteta sistema i identiteta građana sa sistemom izaziva krizu legitimacije u savremenom građanskom društvu.

Izgrađivanje ideoloških tehnika manipulisanja predrasudama ljudi da bi oni dobrovoljno prihvatili, u osnovi represivni sistem vladavine, vodi ka sve većoj manipulaciji svim područjima života i stvara osiromašeni javni život u kojem sve više nestaje uslova za slobodna opredeljenja. Tehnika ideološke manipulacije je usmerena pre svega na isključivanje svakog alternativnog tipa mišljenja i ponašanja i nastoji da izgradi lojalnost

<sup>22</sup> J. Habermas, *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, »Naprijed«, Zagreb, str. 122.

<sup>23</sup> J. Habermas, navedeno delo, str. 88.



preko pasivnosti građana. Pritiskom na svest ljudi da se sankcionišu i prihvate vladajući političko-pravni sistemi, nastoji se da se potre suprotnost između privatne sfere moralnih uverenja i javno proklamisanih obrazloženja razloga postojanja postojeće države i njenog pozitivno-pravnog sistema.

Sloboda kao bitni uslov pravde postoji ovde samo kao pravo da se bira u okviru unapred određenih kvazi-alternativa. Višepartijski sistemi građanske demokratije su sve više dvopartijski sistemi u kojima se nebitno razlikuju politički programi partija koje se smenjuju na vlasti.

Jednako pravo odlučivanja o ciljevima globalnog razvoja društva zamenjeno je programiranim »izborima«.

Osnovni sadržaji pravednosti su sloboda, jednakost i solidarnost. Ni jedan od ovih momenata pravednog života ne može da postoji bez ostalih.

Sloboda je moguća samo preko jednakih prava ljudi u odlučivanju i preko solidarnih odnosa među ljudima. Jednakosti nema bez slobode, solidarnosti bez jednakih mogućnosti realizacije vlastitih potreba, itd. Ova tri principa određuju osnovne uslove umno-racionalnog života.

Težnja za pravdom kao slobodom, jednakošću i bratstvom večita je ljudska težnja.

Jednakost nije prirodno stanje čoveka. Samo društvo može da obezbeđuje da ljudi budu jednako slobodni. Jednakost se tiče, pre svega, jednakih mogućnosti slobode. Jednakost se odnosi na jednaka prava, ne samo pred zakonom, nego i u pogledu mogućnosti realizacije ljudskih potreba. Harold Laski određuje pravdu kao jednaku mogućnost za samorealizaciju.<sup>24</sup> Pravda implicira jednakost zato što »moja realizacija najboljih vlastitih mogućnosti sadrži kao svoju logičku posledicu realizaciju najboljih mogućnosti drugih.«<sup>25</sup> Ovako shvaćena pravednost se može realizovati samo neposrednim učešćem svih članova društva u donošenju odluka značajnih za zajednički život.

<sup>24</sup> N. I. Laski, *A Grammar of Politics*, »Allen and Unwin«, London, 1928, p. 275.

<sup>25</sup> Isto delo, str. 153.

Pravednost se poziva na »prirodna prava« čoveka. Teorija o »prirodnim pravima«, koja je služila kao osnova kritike pozitivnog prava, upisala je u »prirodna prava« ideale pravde koje treba realizovati da bi čovek bio slobodno biće. Mogućnost realizacije tih ideala data je samo u rezultatima povesne prakse.

Pravni poredak građanskog društva nosi sobom one elemente koji se mogu razviti u univerzalna prava čoveka, ali nosi i prepreke toj realizaciji, kad zakonom štiti vlast sebičnih interesa

Na pravdi zasnovano društvo je moguće samo kada se proklamovana politička građanska prava izbora, kontrole vlasti, opozicije, slobodnog udruživanja, preobrazu u pravo na neposredno odlučivanje. Realizacija pravde je moguća do kraja dovedenom »političkom emancipacijom« izvedenom u građanskom društvu. Sadržaj »političke emancipacije« su građanska prava u okvirima vladavine sebičnih interesa buržoazije. Ta prava nose u sebi mogućnosti realizacije pravde. Bitna osnova tih prava je pravo svakog čoveka da odlučuje o načinu organizacije zajednice u kojoj živi. U osnovi političkih građanskih prava je pravo na samoupravljanje koje se može realizovati ukidanjem klasnih interesa.

Borba za pravdu kao jednakost nije borba za pravednu raspodelu u okvirima postojećeg načina proizvodnje, već za takav oblik proizvodnje koji isključuje mogućnost sebičnog prisvajanja društvenog bogatstva. Savremeno građansko pravo tu mogućnost sebičnog prisvajanja štiti, ali u okviru važenja tog prava mora da postoji izboreni prostor slobode u kojem je moguća društvena praksa usmerena na dovršenja političke emancipacije — na realizaciju zahteva za pravdom kao jednakošću, bratstvom i slobodom.

Taj legalni prostor slobodnog delovanja u okvirima postojećeg, savremeni sistemi pozitivnih prava sve više sužavaju. On se može zadobiti samo neprestanim osvajanjem.

»Čovek«, piše Marcuse, »ne može poznavati slobodu, a da je ne poseduje: on mora biti slobodan, da bi bio

slobodan. Sloboda nije jednostavno položaj (stanje) što ga on ima, nego delatnost koje on prihvata kao samosvestan subjekt».<sup>26</sup>

\* \* \*

Boljševička teorija »klasne pravde« ukida bitne pretpostavke važenja prava. Pravna norma ima važenje tamo gde postoji nezavisnost zakonodavne i sudske od izvršne vlasti. Samo tu postoje društvene garancije građanskih prava. Tamo gde je pravo instrument politike izvršne vlasti, ono postoji samo kao odora samovolje. Pravo mora da garantuje određene forme kontrole izvršne vlasti od strane zakonodavca, sudstva i birača. Kad je izvršna vlast jedini subjekt prava, društveni odnosi se pretvaraju u potčinjavanje samovolji te vlasti. Takvu apsolutnu zavisnost prava od »revolucionarne volje« partije na vlasti zagovarali su boljševici. Trocki je pisao: ... »Mi se nikada nismo bavili kantijansko-popovskim, vegetarijansko-kvekerskim brbljarijama o 'svetosti ljudskog života'. Bili smo revolucionari u opoziciji, ostali smo to i na vlasti. Da bi se ličnost učinila svetom treba uništiti društveni poredak koji je raspinje. A taj se zadatak može izvršiti samo gvoždem i krvlju«.<sup>27</sup> ... »Zastrašivanje je strašno sredstvo i međunarodne i unutrašnje politike... Isto tako postupa i revolucija: ona ubija pojedince zastrašujući tisuće«.<sup>28</sup>

»Diktatura je«, kaže Lenjin, »vlast koja se oslanja neposredno na nasilje, koja nije vezana nikakvim zakonima. Revolucionarna diktatura proletarijata jeste vlast koja je izvojevana i koja se održava nasiljem proletarijata nad buržoazijom, vlast koja nije vezana nikakvim zakonima«.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> H. Markuze, *Um i revolucija*, Sarajevo, 1966, str. 173—174.

<sup>27</sup> L. Trocki, *Terorizam i komunizam. Iz revolucije*, Otokar Keršovani, Rijeka, 1971, str. 184.

<sup>28</sup> L. Trocki, navedeno delo, str. 179.

<sup>29</sup> Lenjin, *Proleterska revolucija i renegat Kaucki*, »Kultura«, Beograd, 1960, tom 12, str. 362.

»Neograničena, nezasnovana na zakonu, koja se oslanja na silu u najbukvalnijem smislu te reči, vlast — to i jeste diktatura.«<sup>30</sup>

»Sud ne treba da isključi teror; obećati to bila bi samoobmana ili obmana, već ga treba obrazložiti i ozakoniti principijelno, jasno, bez laži i ulepšavanja.«<sup>31</sup>

Ovako shvaćeno pravo postaje instrument tekuće politike i same političke ciljeve i sredstva čini voluntarističkim, nepredvidljivim. Voluntaristička politika, politika nekontrolisane samovolje izvršne vlasti unosi bezakonje u društvene odnose, održava permanentni rat (»jačanje klasne borbe«) kao oblik »izgradnje društva«.

»Ima dve vrste pokvarenosti«, kaže Montesquieu, »jedna, kad se narod ne pokorava zakonima, i druga, kad ga kvare sami zakoni; ovo zlo je neizlečivo, jer je u samom leku.«<sup>32</sup>

Bezakonje »klasne pravde« opravdavano je ciljevima revolucije i pravom avangarde koja je proglašena za jedini subjekt revolucionarnih promena.

Svaka nekontrolisana vlast se uvek bavi proizvodnjom neprijatelja kao osnovom za legitimisanje svojih prava na neograničenu vlast. Svako drugačije mišljenje ovakva vlast može proglasiti za neprijateljsko delovanje.

... »Revolucija«, kaže Trocki, »traži od revolucionarne klase da ona ostvari svoj cilj svim sredstvima koja su joj na raspolaganju: ako je potrebno — oružanim ustankom, ako nema druge — terorom. Revolucionarna klasa, koja je s oružjem u rukama osvojila vlast, dužna je, i svakako će, s oružjem u rukama gušiti sve pokušaje da joj se ona preotme iz ruku.«<sup>33</sup>

Kritika »formalne demokratije« u ideologiji boljševika ukazivala je na klasnu prirodu buržoaske države i prava. Ali ona je zanemarivala ona dostignuća građanskog društva bez kojih nema nikakvog napretka u razvoju društva. »Formalna« nezavisnost prava od volje

<sup>30</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom 14, str. 49.

<sup>31</sup> Lenjin, *Dela*, Beograd, 1976, tom 35, str. 231.

<sup>32</sup> Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Paris, »Garnier Frères« s. a., knj. VI, XII, p. 82.

<sup>33</sup> L. Trocki, navedeno delo, str. 179.

buržoazije nosi sobom one sadržaje građanskog prava koji su osnova svakog legaliteta i brana samovolji. Ova »formalna« nezavisnost prava izvire iz principa nezavisnosti zakonodavstva i sudstva od izvršne vlasti, iz neophodnosti kontrole svake vlasti. Koncentracija moći u rukama izvršne vlasti koja je sebi potčinila i donošenje zakona i suđenje na osnovu tih zakona je izbor one samovolje koja je podjednaka opasnost i za moćnike i za žrtve. Jer, u društvu bezakonja svaki moćnik može bez krivice postati žrtva. Tu ne postoje nikakva objektivna merila o tome šta je prestup koji se zakonima, kao oblikom zaštite interesa društva, ima kažnjavati. U društvu gde vlada samovolja nekontrolisane političke moći svi mogu bez krivice postati prestupnici.

Socijalizam se ne može graditi rušenjem buržoaskog prava već prevazilaženjem onih uslova građanskog društva iz kojih niče klasni karakter toga prava — prevazilaženjem robne proizvodnje.

Prevazilaženje robne proizvodnje je moguće samo na rezultatima do kraja dovedenih mogućnosti razvoja kapitalizma, onim rezultatima razvoja proizvodnje koji ukidaju upotrebu ljudske radne snage. Pošto sami rezultati naučno-tehničkog napretka ne znače i oblike humanizacije društva, neophodan je onaj prostor slobode koji je omogućen građanskim pravnim poretkom da bi ljudi mogli da se organizuju protiv intencije vlasti da neprestano održava status quo svoje dominacije. Tek građanska prava na opoziciono, alternativno mišljenje i ponašanje pružaju mogućnost izgradnje novih društvenih odnosa. Boljševici su »opoziciju« u teoriji proglašavali za univerzalni zakon razvoja prirode društva i ljudskog mišljenja. Nema ni jedne pojave koja u sebi ne nosi jedinstvo suprotnosti pozicije i opozicije, pozitivnog i negativnog, akcije i reakcije, teze i antiteze. U svojoj političkoj praksi oni su delovanje ovog »zakona« proglašavali za najveću opasnost po socijalizam.

### *Politika*

Politika je ukupnost procesa, odnosa institucija i prakse preko kojih se obavljaju i rešavaju klasni konflikti u društvu. Politički odnosi, institucije i delatnosti su ob-

lici borbe za vlast. Politika je delatnost kojom se određuju ciljevi i sredstva za postizanje i održavanje vlasti. Preko političkih programa i institucija određene društvene grupe nastoje da svoje interese nametnu celom društvu, da organizuju društvo radi zaštite svojih interesa. Politička delatnost je usmerena na težnju da se odredi sistem globalnog društva koji odgovara interesima određenih društvenih grupa. Politička borba za vlast je ona borba koja se vodi legalnim sredstvima.

U jednom društvu postoje političke institucije (partije) i politička praksa samo kad postoji pravo na slobodu udruživanja, opredeljivanja, štampe, zborova, javnog okupljanja, pripadnosti određenim grupama, opozicionog delovanja. U klasnom društvu (državi) ljudi »konkurišu jedni drugima kao sistemi koji se izoluju«. <sup>34</sup> Pravila te konkurencije određena su zakonima građanskog društva.

Politička filozofija je prirodu politike određivala na dva različita načina. Te razlike su vidne već u klasičnoj grčkoj filozofiji. Platon politiku određuje kao veštinu govora i delanje u cilju jačanja države i uticaja državnika na svest i ponašanje ljudi. Politika je tehnika vladanja.

Sredstvo tehnike vladanja je i »plemenita laž«. »Ako ikome onda onima koji vladaju priliči da lažu i obmanjuju kako neprijatelje svoje tako i same građane, i to u interesu države. Svi ostali, međutim, ne treba da imaju nikakve veze s tim ... I ako bi vladar uhvatio bilo koga drugog u laži on će ga kazniti zbog uvođenja jedne prakse koja ... ugrožava državu«. <sup>35</sup>

Po Aristotelu, zadatak političke teorije i prakse je da pronađe formu društvene organizacije koja najviše odgovara prirodi čoveka. Politika je kod Aristotela povezana sa razumevanjem osnova dobrog i pravednog života. Ona treba da bude usmerena na kultivisanje ljudi, a ne na tehniku vladanja ljudima. Ona u sebi mora da sadrži etička načela pravednosti. Pravda je moguća samo kao zakonitost koja omogućava određene

<sup>34</sup> Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd, 1974, str. 265.

<sup>35</sup> Platon, *Država*, knjiga III, V.

oblike jednakosti ljudi i određuje šta je ispravno u ljudskim postupcima.<sup>36</sup>

Sloboda je moguća samo u društvu kreposnih građana, jer tek u takvom društvu je moguća pravednost.

Pravednost se javlja na dva načina: kao pravda razdeobe (distributivna pravda) i pravda jednakosti (komutativna ili korektivna pravda). Jedna dopunjuje drugu. U osnovi prve je princip »svakome prema zaslugi«, a druga zahteva jednakost u pravima koja nastaju iz ugovora (dogovora) o zakonima koji treba da vladaju. Ova pravda znači jednako tretiranje svih pred zakonom.

Uzajamnost ljudi, zajedništvo može počivati samo na jednakim pravima koja omogućavaju meru u načinu na koji ljudi stižu odličja prema zaslugi.

Cilj politike, po Aristotelu, je da se uspostavi zakonska pravda koja proističe iz prirode zajedništva među ljudima.

U doba nastanka građanskog društva ove kontroverzne odredbe politike dobile su novi oblik i sadržaj.

John Locke određuje politiku kao praksu koja se mora pokoravati prirodnim zakonima razuma. Prirodni zakoni uče da treba poštovati nepovredivost tuđeg života, zdravlja, slobode i svojine. Pozitivni državni zakoni naređuju i iznuđuju pokornost prisilno, bez obzira na to da li građani taj zakon smatraju dobrim ili zlim.<sup>37</sup> Politička praksa mora se osloniti na autoritet razuma, ona mora biti usmerena na izgradnju takve vlade koja odgovara zakonima ljudske prirode.

Sa Machiavellijem počinje moderno shvatanje politike kao tehnologije vlasti. Machiavelli je u delu »*Vladalac*« porekao onu klasičnu političku filozofiju u kojoj se određuju principi mudrog života, u kojoj se traži oslonac politike na moralne vrline kao sredstvo za postizanje pravednog društva. Njegova »realistička« politička filozofija polazi od realnog stanja stalnog rata izazvanog sebičnošću ljudi. Zato je njegova osnovna deviza da u politici ne postoji prestup i greh, već samo neznanje. Znanje kojim se može postići pravedan po-

<sup>36</sup> Aristotel, *Nikomahova etika*, 1129a.

<sup>37</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, »Peter Laslett ed.« Cambridge, 1960, sec. 6.

redak vlasti ne može biti zasnovano na moralnim načelima. Pravednost je moguća tek kad se društveni poredak uspostavi. Sva sredstva koja vode ka tom cilju su dozvoljena. Politika je veština postizanja ciljeva zasnovana na poznavanju tehnike vladanja.

Samo ona politička teorija i praksa koja nije svedena na čistu tehniku vladanja, sadrži u sebi elemente prevazilaženja politike kao društvene prakse usmerene na osvajanje vlasti, samo ona u sebi nosi elemente iz kojih mogu da se pojave nepolitički oblici društvene dinamike zasnovani na ravnopravnoj participaciji svih građana.

... »Politička revolucija«, piše Marx, »rastvara građanski život na njegove sastavne delove, a da ne revolucionira same te sastavne delove i da ih ne podvrgava kritici. Ona se odnosi prema građanskom društvu, prema svetu potreba, rada, privatnih interesa, privatnog prava, kao prema osnovi svog postojanja, kao pretpostavci koja ne podleže daljem obrazlaganju, i stoga kao prema svojoj prirodnoj bazi«.<sup>38</sup>

Savremena politička teorija i praksa se sve više svode na tehniku vladanja. O tome J. Habermas kaže: »Demokracija se više ne određuje sadržajem nekog životnog oblika koji izražava poopćive interese svakog pojedinca; ona vrijedi još samo kao metoda izbora vođa i vodećih garnitura. Pod demokracijom se više ne podrazumijevaju uvjeti u kojima se mogu ispuniti svi legitimni interesi na putu ozbiljenja fundamentalnog interesa u vezi sa samoodređenjem i participacijom; ona sada znači samo još ključ za raspodjelu moći sistemski konformnih obeštećenja, tj. regulator za zadovoljavanje privatnih interesa; ta demokracija omogućava blagostanje bez slobode. Demokracija se više ne povezuje s političkom jednakošću u smislu jednake raspodjele političke moći, tj. mogućnosti vršenja moći; politička jednakost znači samo još formalno pravo na istu mogućnost dolaženja do moći, tj. 'jednaku mogućnost izbora za pozicije moći'. Demokracija nije više cilj racionalizacije vlasti uz sudjelovanje građana u *diskurzivnim* procesima obrazovanja volje, ona, prije svega, treba omogućava-

<sup>38</sup> Marks, *Rani radovi*, str. 64.



vati *kompromise* između vladajućih elita. Time se, naposljetku, napušta i supstancija klasične teorije demokracije.<sup>39</sup>

\* \* \*

Lenjin i boljševici su u teškim uslovima svetskog imperijalističkog rata vodili borbu za stvarne interese radničkih i seljačkih masa. Sredstva u toj borbi namešana su surovim uslovima rata.

Kritika lenjinizma se ovde ne odnosi na tu praksu borbe u uslovima rata. Ona se odnosi na one sadržaje boljševičke teorije i prakse »izgradnje socijalizma« koji su postali paradigma savremenog boljševizma.

Ključ za razumevanje Lenjinove filozofije politike nalazi se u njegovom spisu »*Šta da se radi?*« To delo govori o tome da je moguće izmeniti ljudsko društvo time što će se stvoriti jedna grupa revolucionara koja ima jasnu svest o tome kako se može ovladati društvenim procesima, koja može da stavi pod svoju vlastitu kontrolu, koja, dakle, može da ostvari politički program izmene sveta i čoveka.

Po ovoj teoriji, društvo se može graditi na isti onaj način na koji se gradi industrijski pogon. Za to samo treba imati plan, treba imati jaku volju, treba znati šta se hoće, treba nastojati da se društveni procesi stave pod vlastitu kontrolu, ovladati njima i — imaćemo slobodno društvo. »Treba«, pisao je Lenjin, »s jakobinskom nemilosrdnošću zbrisati sve staro i preporoditi Rusiju«.<sup>40</sup> Ovakva bezgranična odlučnost i energija da se društveni procesi stave pod kontrolu političke volje može da dovede samo do novih oblika klasnog društva. Iz ove metafizike je nikla nova vlast.

Najviše do čega se može političkim voluntarizmom doći je paternalistička organizacija društva. Političkim voluntarizmom se stvara paternalistička vlast, koja je, po Kantu, najgora moguća vrsta vlasti, jer je to vlast koja ne dozvoljava ljudima da sazru, koja ih uvek drži u stanju infantilnosti, koja stalno određuje ljudima šta

<sup>39</sup> J. Habermas, *Problem legitimacije u kasnom kapitalizmu*, str. 150.

<sup>40</sup> Lenjin, *Dela*, tom 27, str. 92.

treba i kako treba da rade, koja ne dozvoljava da se ljudi osposobe da sami odlučuju šta je njihova ljudska potreba i interes.

Lenjinovo shvatanje revolucije i socijalizma počiva na uverenju da se političkim osvajanjem vlasti može socijalizam ostvariti. Kad je političko osvajanje vlasti cilj revolucije, onda važe procene po kojima što gori uslovi opstanka to bolje šanse za revoluciju. Na ovoj proceni Lenjin je gradio teoriju o mogućnosti pobeđe revolucije u zemlji koja je »najslabija karika u lancu imperijalističkih zemalja«. Veća beda masa može da znači veću šansu za obaranje jednog tipa vlasti i nastanak nove.

Socijalistička revolucija je, po Lenjinu, borba za vlast radničke klase. Učenje o klasnoj borbi »... neizbežno dovodi do priznanja političke vladavine proletarijata, njegove diktature, tj. vlasti koja se neposredno oslanja na oružanu snagu masa. Obaranje buržoazije ostvarivo je samo pretvaranjem proletarijata u vladajuću klasu koja je sposobna da uguši neizbežni, očajnički otpor buržoazije i da organizuje sve radne i eksploatisane mase za izgradnju novog privrednog sistema«.<sup>41</sup>

»Marksist je samo onaj ko proširuje priznavanje klasne borbe do priznavanja diktature proletarijata«.<sup>42</sup> Diktatura proletarijata je »vlast koja je izvojevana i koja se održava nasiljem proletarijata nad buržoazijom, vlast koja nije vezana nikakvim zakonima«.<sup>43</sup>

»Neoborivo iskustvo istorije govori da je u istoriji revolucionarnih pokreta diktatura pojedinca bila izraz, noseći sprovodnik diktature revolucionarnih klasa«.<sup>44</sup>

Lenjinova shvatanja kontrole vlasti su se pokazala neefikasnim. Postoje, po Lenjinu, tri načina kontrole vlasti. To su: kritika i samokritika, kontrola vlasti preko institucije radničko seljačke inspekcije i direktna kontrola od strane masa. Liberalnu teoriju kontrole vlasti Lenjin je žestoko kritikovao i odbacio. Kad ga je Kropotkin upozoravao na to da nekontrolisana vlast ko-

<sup>41</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom XI, str. 199.

<sup>42</sup> Isto, str. 206.

<sup>43</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom XII, str. 362.

<sup>44</sup> Isto, XII, str. 213.

rumpira ljude na vlasti, Lenjin odgovara: »Ove drugove ćemo slati nazad na rad u mase«.<sup>45</sup>

A o kontroli vlasti od strane masa Lenjin je pisao: »Kad većina naroda počne da vrši samostalno i svuda takvu evidenciju, takvu kontrolu nad kapitalistima (sada pretvorenim u službenike) i nad gospodom intelektualcima koji su sačuvali kapitalističke navike, tada će ta kontrola postati doista univerzalna, opšta, svenarodna, tada joj se niko neće moći ukloniti, neće se imati kuda denuti«.<sup>46</sup>

Ta kontrola masa neophodna je radi toga što država mora da jača. »Revolucija je nedavno slomila najstarije, najčvršće, najteže okove kojima su se mase potčinjavale pod batinom. To je bilo juče, a danas ta ista revolucija, i upravo u interesu svog razvitka i učvršćivanja i upravo u interesu socijalizma, zahteva bezuslovno potčinjavanje masa jedinstvenoj volji rukovodilaca jednog procesa. Jasno je da se taj prelaz ne može ostvariti odmah. On se može ostvariti samo po cenu vrlo jakih udaraca, potresa, vraćanja na staro, ogromnog napreznja energije proleterske avangarde koja vodi narod ka novom«.<sup>47</sup>

Diktatura proletarijata je, po Lenjinu, diktatura »države koja priznaje potčinjavanje manjine većini tj. organizacije za sistematsko nasilje jedne klase nad drugom, jednog dela stanovništva nad drugim«.<sup>48</sup>

Tako je umesto prakse koja je usmerena ka sve većem učešću ljudi u političkom životu uvedena takva praksa »klasne borbe« u kojoj profesionalni revolucionari isključuju iz javnog života svaku kritiku tekuće političke prakse.

»Ali gdje su vam garancije — pitaju nas neki mudraci — da upravo vaša partija izražava interese povjesnog razvitka? Uništivši ili bacivši u ilegalnost druge stranke, vi ste time ukinuli njihovo političko nadmetanje s vama i, prema tome, lišili ste sebe mogućnosti da proverite svoju liniju. Ovaj stav je, piše Trocki, proiza-

<sup>45</sup> Vidi: »Delo«, maj 1981, str. 120 i dalje.

<sup>46</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom XI, str. 258.

<sup>47</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom XII, str. 214.

<sup>48</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom XI, str. 243.

šao iz čisto liberalnih pojmova o toku revolucije. U doba kada svi antagonizmi poprimaju otvoreno značenje, a politička borba brzo prelazi u građanski rat, vladajuća partija ima za proveru svoje linije dovoljno materijalnih kriterija... Noske razbija komuniste, ali njihov broj raste. Mi smo gušili menjševike i esere, a oni su gotovo nestali. Nama je taj kriterij dovoljan».<sup>49</sup>

A onemogućivši slobodu u društvu, partija boljševika je i sebe osudila na neslobodu. Posle X kongresa u partiji boljševika je zabranjen demokratski dijalog.

Organizacija partije se mora, po Lenjinu, potčiniti pre svega zahtevu za efikasnošću realizacije programa izmene sveta. Za Lenjina i boljševike, važno je samo imati jasne ciljeve, a oni se mogu i moraju ostvarivati i represivnim sredstvima.

Vojna organizacija je za Lenjina zato uzor političke organizacije: »Uzmimo savremenu vojsku. To je jedan od dobrih uzora organizacije. A ta organizacija je dobra samo zato što je ona gipka i uz to je u stanju da milionima ljudi dade jedinstvenu volju... Kada milioni ljudi u ime jednog cilja, zadojeni jednom voljom, menjaju oblike svoga opštenja i svoje akcije, menjaju mesto i načine delatnosti, menjaju oruđa i oružja u skladu sa okolnostima i zahtevima borbi koje se menjaju — eto to se naziva organizacijom. Isto to se odnosi na borbu radničke klase protiv buržoazije...»<sup>50</sup>

Dobro je poznata ona objektivna logika kojom se ova kva aktivna grupa pretvara u vladajuću klasu čija je politika orijentisana pre svega na očuvanje svojih posebnih interesa i poretka njene vlasti.

Lenjinističke principe političke prakse izgradnje socijalizma eksplicirao je György Lukács. Dokle god je proletarijat, prema Lukácsu, delovao u okvirima stranačkog sistema — ... »poprište, vrsta i okvir djelovanja spustili su se na razinu partijskih borbi, dakle na nivo koji je sa sobom donosio nesigurnost, kompromise i oportunitizam. Kao nužna posljedica djelovanja unutar organizacionih okvira partije ono je nadalje značilo i to da je partija proletarijata bila prisiljena priznati formu kapi-

<sup>49</sup> L. Trocki, *Iz Revolucije*, navedeno izdanje, str. 225.

<sup>50</sup> Lenjin, *Sabrana dela*, tom XX, str. 363.

talističkog društva. Ona je uzalud riječju i djelom kritizirala tu formu, jer je sudjelovala na izborima i u parlamentarnom životu. Ona je stvarno priznala kapitalističko društvo. Tako je nastao onaj duboki ponor između riječi i djela koji zadnjih godina karakterizira pokret».<sup>51</sup>

»Socijal-demokratska partija izgrađena je na hipotezi da sâm proletarijat nije još u stanju osvojiti vlast i cjelini društva nametnuti svoju volju. Stoga je socijal-demokratska partija bila partija među drugim partijama. S činjenicom diktature proletarijata uništen je čitav onaj svijet u kojem je socijal-demokratska stranka djelovala kao jedna među mnogima».<sup>52</sup>

»Partije su prestale postojati — sada postoji jedinstveni proletarijat: to je odlučno teoretsko značenje toga ujedinjenja. Ako se to novo ujedinjenje naziva partijom, riječ partija izražava posve drugi smisao nego prije... Napokon je dokrajčena ona kriza socijalizma koja se očitovala i dijalektičkim suprotnostima stranačkih pokreta. Proleterski pokret stupio je napokon u novu fazu: fazu svoje vlasti».<sup>53</sup>

Kad je ovakva politika jedina na društvenoj sceni, trajno je prisutno jačanje političke moći umesto emancipacije. »Borbena« isključivost te moći se primenjuje na sve koji se ne slažu sa nedemokratski utvrđenim programima »izgradnje socijalizma«.

Proletarijat, pisao je Lenjin, »... ne zna ni za kakav jaram i ni za kakvu drugu vlast nad sobom osim vlasti svoje organizacije, svoje vlastite svesnije, smelije, jedinstvenije, revolucionarnije, doslednije avangarde».<sup>54</sup> Izdvajanje avangarde iznad društva znači formiranje njene samovolje, samovolja se javlja kao jedini oblik regulisanja društvenih odnosa.

U sve ustave zemalja »realnog socijalizma« ušle su odredbe kojima se ova samovolja uvodi kao osnovni regulativ društvenog života. Deklaracije o ljudskim slobodama

<sup>51</sup> Georg Lukács, *Etika i politika*, »Liber«, Zagreb, 1972, str. 56.

<sup>52</sup> Isto, str. 59.

<sup>53</sup> Isto, str. 60.

<sup>54</sup> Lenjin, *Izabrana dela*, tom XIII, str. 199.

dama se u tim ustavima dopunjuju stavovima kojima se ta sloboda ograničava ako šteti interesima socijalizma, a pravo da određuje šta šteti tim interesima ima posebna društvena grupa — avangarda. Tako se »u ime radničke klase« konstituiše vlast nad tom klasom, obezbeđuje i jača vlast novih gospodara, koji legitimnost traže u permanentnoj »klasnoj borbi« kao obliku jačanja svog uticaja.

U ovakvom političkom praksom formiranom društvu politički monopol je osnova reprodukovanja postojećih društvenih odnosa. Jedinstvo društva se obezbeđuje stalnom aktivnošću centara političke moći koji odbacuju svaku mogućnost da samo društvo preuzme odgovornost za praksu izgradnje socijalizma.

Politička odgovornost ovde gubi dimenzije etičke odgovornosti. Politička odgovornost je odgovornost za autoritet vlasti, održavanje i jačanje tog autoriteta. Društvo se priznaje samo kao objekt delovanja vladajuće svesti, ali ne i kao mogući subjekt delanja.

Problem opstanka i reprodukcije vladajuće klase rešen je tzv. nomenklaturom.<sup>55</sup> Nomenklatura je izraz svođenja politike na tehnologiju vlasti. Njom se određuju i politički uslovi stupanja u vladajuću klasu. Nomenklaturom se obezbeđuje da se politički život odvija kao stalna reprodukcija vladajućih odnosa. Ta reprodukcija se vrši preko umnožavanja političkih funkcija i preko sve veće segmentacije društva.

Dok kapitalizam nastoji da razdvoji vlasništvo od upravljanja, savremeni realni socijalizam ga sve više spaja. Politika nomenklature je oblik toga procesa, njome se određuju uslovi bivanja u hijerarhiji klase.

Kadrovska politika po propisima nomenklature usmerena je na spajanje vlasti i privilegija nove klase.

### *Religija*

Religija je ona posebna sfera društvene svesti koja, u uslovima otuđenja, u uslovima parcijalizacije svesti na posebne sfere morala, prava, politike, ima funkciju in-

<sup>55</sup> A. Voslensky, *La Nomenclatura. Les privilegie en USSR*, »P. Belfont«, Paris, 1980.

tegrativne svesti, svesti koja daje upute o poslednjim metafizičkim osnovama sveta, o osnovnom smislu ljudskog bivstvovanja, određuje najviše ciljeve života, određuje osnove sjedinjavanja čoveka i prirode, čoveka i društva.

Religio, religere — znači povezivati, sjedinjavati. Religija nastaje prvobitno kao populističko shvatanje smisla života, kao ona svest koja osmišljava osnove postojanja i osnove vrednosti života. Ona u sebi nosi difuzno spojeno i znanje, i moral, i norme odnosa prema prirodi i društvu, i razumevanje poslednjih osnova stvarnosti.

Eklezijalna religija je ovaj složeni sistem vrednosti kojim se određuje celovit odnos čoveka prema svetu pretvorila u dogmatsko ispovedanje vere koje ima funkciju integralnog »pogleda na svet« i integralnog sistema normi.

Pod imenom religija pojavljuju se najrazličitiji oblici i sadržaji — vera u vrhovno biće koje je stvorilo svet i dalo čoveku propise za opstanak, osećanje zavisnosti čoveka od onoga što doživljava kao granicu svoje slobode, norme ponašanja i delanja, institucionalizovana teorija vere (teologija).

Religija ne izvire samo iz doživljaja osujećenosti i zavisnosti, već iz želja za vrednostima koje pružaju drugačiji smisao života od postojećeg. L. Feuerbach je osnovno jezgro vere i osnovni razlog postojanja religiozne svesti objašnjavao zavisnošću čoveka od prirodnih sila. Marx religiju izvodi iz zavisnosti čoveka od društvenih sila. Religija je za Marxa ideološka iluzija čoveka o sebi samom koja izvire iz stanja kojem su te iluzije potrebne, iz stanja samoootuđenja čoveka.

Religija niče iz svesti i osećanja nesavršenosti ljudske prirode, nedostatka koji ima potrebu za autoritetom, vezivanjem za onostrana uporišta vlastitog života.

Osnovni sadržaji vere — izvorni greh, čistilište, raj i pakao, uskrснуće, zagrobni život, spasitelj, sveto trojstvo, besmrtnost duše, egzistencija boga, izražavaju svest o grešnosti čoveka, težnju za spasenjem i sjedinjavanjem sa supstancom sveta, bogom, Osećanje nedostatka praćeno je težnjom da se taj nedostatak prevaziđe. Vera u sebi nosi uvek protivrečna osećanja greha i spasenja,

očajanja i nade, tuđosti sveta i vezanosti za vrhovno biće kao izvorište smisla sveta.

Religioznost se javlja u tri osnovna oblika: kao institucionalizovana religija, kao populistička i kao lična vera.

Religija je nastala kao populistička ideologija spase-nja, institucionalizovala se kao crkvom određivani sistem dogmi kojima su formulisane osnovne norme društvenog života, ali postojala je uvek i kao lična potreba pojedinca suočenog sa osujećenjima vlastitog života da traži onostrana uporišta svoga bivstvovanja.

Svi sadržaji religiozne svesti kao populističke ideologije i lične vere se mogu objasniti i kao oblici čovekovog prihvatanja i kao oblici odbijanja postojećeg sveta. U religiji postoji stalni sukob između onih sadržaja kojima čovek prihvata uslove svoga opstanka i onih u kojima se buni protiv tih uslova i traži izlazak iz njih. Vera u boga nije samo osnova pomirenja sa svetom, već i izvor nade u drugačiji, bolji svet.

Spasitelj nije samo učitelj pomirenja sa neizmenjivom i neumitnom suštinom, supstancijom sveta, vrhovnim zakonodavcem koji je jednom zauvek odredio osnovne propise života, već je i vođa koji ukazuje put u nove oblike i sadržaje življenja. Put do boga je i put u još nepostojeće carstvo oslobođenja.

Eklezijalna religija je ove sadržaje nemirenja sa svetom poništavala tako što ih je proglašavala za nagradu koju čovek može da stekne na onom svetu ako ispunjava norme postojećeg sveta, ako prihvati postojeći svet kao objavu božje volje. Religija kao institucionalizovana ideologija poništavala je u njoj nadu kao projekat boljeg života, poništavala i ljubav kao težnju za neposrednim oblicima ljudskih odnosa i pretvarala je u normu odanosti autoritetu, pretvarala je vrhovno biće u autoritarnog zakonodavca koji zahteva poštovanje postojećeg poretka sveta.

Crkva je postala institucija ideološke indoktrinacije za ciljeve održanja postojećih društvenih poredaka.

I zato se u okvirima religiozne svesti odvijao i odvija stalni sukob između populističkih vidova religije i lične vere sa religijom kao crkvenom teološkom dogmatikom.



Teologija određuje sadržaje božjih poruka tako da čoveka prinudi da bude pokorno biće. Njena osnovna norma je *Extra ecclesiam nulla salus*.

Populističke religije (koje se javljaju kao verske sekte ili milenijaristički pokreti) nastaju na osnovu slobodnog, dobrovoljnog udruživanja vernika, a sadržaji te religije su najčešće projekti novog života, laičko propovedanje ljubavi prema bližnjem, jednakosti u siromaštvu, odbacivanje crkvenih rituala. Crkva je institucija sa hijerarhijom, disciplinom, dogmama, ritualom, autoritetom, simbolima koji nameću važeće vrednosti kao rukovodna načela za život. Laičke religije su religije u sebe zatvorenih grupa sa ekskluzivnim mentalitetom i moralom kojima se brane od oficijelnih dogmi crkvene ortodoksije. Kad se pojave kao masovni, populistički pokreti teže da izmene postojeći društveni sistem i njegovu oficijelnu religiju. Narodne religije nose sobom želju za novim oblicima svetkovanja, novim kultovima i ritualima, koji izražavaju protestne, alternativne forme ponašanja, suprotne objavljenoj religiji i crkveno propisanoj praksi obreda.

Profetistički karakter narodne religije okrenut je ka budućnosti koja se traži za ovaj život i ovaj svet.

U toj religiji lični odnos prema bogu nije bitno obeležje vere. Ličnost je tu potčinjena kolektivu ekskluzivne grupe u kojoj pojedinac traži identitet sa zajednicom nastojeći da izbegne socijalne, rasne, duhovne frustracije koje mu organizovano društvo nameće. Populističku religiju karakteriše pre svega težnja za neposrednim odnosima kao oblikom društvenog života protiv autoritarnih bezličnih odnosa koje nameću institucije globalnog društva.

Lična vera je oblik ličnog razumevanja i tumačenja egzistencijalnih sadržaja religije. Ona izvire iz drame ljudske intime suočene sa povećanjem teskobe, grešnosti, krivice, patnje, pada, odgovornosti, tragike prolaznosti, otuđenosti od drugog čoveka i društva kao celine, ličnog nemirenja sa demonijama stradanja čoveka, društvenim kataklizmama, masovnim uništenjima, ratovima, itd.

Lični odnos prema bogu nosi u sebi težnju da se razreše intimni sukobi vlastite teskobe i nade, nemoći i ne-

mirenja sa postojećim svetom. Ta vera je lično traganje za epifanijom, pojavljivanjem spasitelja i ličnim oblicima epitimije — kažnjavanja sebe samog za osećanje krivice.

U ličnoj veri čovek je sam sebi i svedok i tužitelj i sudija. Egzistencijalni sadržaji ovog religioznog subjektiviteta nikada nisu osnova mogućnosti da čovek bira sebe kao mogućnost.

Kierkegaard, koji je dublje od svih razumevao i tumačio ove sadržaje lične vere, izgradio je teoriju o ličnoj veri kao obliku samorealizacije čoveka. Lična vera je, po Kierkegaardu, traganje za vlastitim identitetom koje je osnova humanog života. Kierkegaard ličnu veru objašnjava kao napor pojedinca da sam sebi bude spasitelj, da sam iznova zadobije svoju vlastitost, da se sam pronade u svetu u koji je bačen. Lična vera nastaje kad čovek ne bira određene ciljeve u kojima gubi sebe, već bira sebe samog, bira svoje vlastite mogućnosti.

Ti sadržaji lične vere su, po Kierkegaardu osnova za autentični smisao religioznog predanja, za kritičko prevođenje jezika dogmatske tradicije u jezik kojim čovek osmišljava i razumeva vlastitu egzistenciju. Ovaj proces demitologizacije i desakralizacije religije kao ideologije je, po Kierkegaardu, osnova nove čovečnosti — da čovek sam za sebe stvori osnove humanog bivstvovanja.

Nikakve reforme religije kao ideologije koju propoveda crkva nisu osnova za pronalaženje vlastitog smisla života. To je, po Kierkegaardu, moguće samo preko ličnog traganja za smislom boga kao apsolutne realnosti.

Lična vera nastaje kao izraz težnje čovekove da sam bude apsolut. Bog je apsolut, večnost, sloboda. Pojedinačna egzistencija je konačnost, nesavršenost, slučajnost, koji se doživljavaju kao strah, strepnja, očajanje. Birati boga znači težiti da se sam bude univerzalno, apsolutno večno i slobodno biće, znači odrediti uporišnu tačku smislenog života u unutaršnjim prostorijama svoje duhovnosti. Takav izbor za Kierkegarda znači napor koji se mora stalno obnavljati da se izdrži sudbina stalnog suočavanja sa odsustvom smisla ljudskog života, sudbina besmisla života.

Izvor lične vere je u kritičkom odnosu prema stvarnosti, u svesti da ne postoji nikakav objektivni osnov umnosti, svesti i života, ali izvor ove vere je i u snazi duha da se hrve sa tim neprestanim besmislom. Samo pojedinac, kaže Kierkegaard, individua može da ličnom verom ostvari taj cilj. Lična vera je »skakanje u ambis« objektivnog besmisla življenja da bi se pronašao lični način opstanka.<sup>56</sup>

Religija kao teologija objave boga ima zadatak da, pokazujući grešnost čovekove prirode, njegovu nesavršenost i ograničenost, otkrije misteriju njegovog iskona i pruži obećanje, iskupljenje pod uslovom poštovanja propisanih normi življenja. U takvoj religiji autoritarno stilizovana prošlost i opravdavana i branjena sadašnjost potire svaku otvorenost prema budućnosti.

Populističke religije su novi oblici nade koji u razumevanje iskona i obećanje ispunjenja unose projektenovih sadržaja života.

Lična vera je težnja za vlastitim razjašnjenjima večnog sukoba čoveka sa prolaznošću, stalnim osećanjem lišenosti i stalnim osujećenjima koje pojedinac doživljava u sudaru sa svetom u kojem živi.

Religija kao crkvena ideologija je napor uspostavljanja reda i poretka, napor socijalizacije pojedinaca, njihovog urazumljivanja autoritetom boga kao vrhovnog zakonodavca i sudije koji propisuje obavezne norme života.

Narodne religije su uvek oblik pobune protiv tog reda, protiv crkvenog monopola tumačenja sadržaja božjih objava. Njihova pojava je znak da se granice prilagođavanja čoveka postojećem svetu ne mogu izdržati, da se te granice ne prihvataju. Postojanje laičkih religija je izraz krize adaptacije na postojeći svet koji zvanična religija zahteva i sprovodi.

Lična vera je lično razumevanje čovekove zavisnosti od sila koje su izvor njegovih osujećenja i lični napor

<sup>56</sup> Detaljnije o Kierkegaardovom shvatanju vere vidi u mojoj knjizi »Egzistencija, realnost i sloboda«, »Velika edicija Ideja«, Beograd, 1972.

da se izdrže ta osujećenja. Lična vera je uvek oblik one vezanosti za boga koja je izraz nemoći čovekove u sukobu sa svetom u kojem je osuđen na večitu borbu sa obesmišljavanjem njegovih napora za smislom vlastitog bivstvovanja.

Savremenu religioznu svest karakterišu dva osnovna procesa koja teku paralelno — laizacija vere, demitologizacija teologije i napori dogmatizovane crkvene teologije da se prilagodi novim društvenim sistemima.

Kriza crkve kao institucije vere nameće zahteve samoj crkvi da osnovne sadržaje religioznosti preformuliše tako da pruži mogućnosti terapije u okvirima postojećeg sveta. Ona nastoji da u sve većoj privatizaciji i usamljivanju u savremenim bezličnim tehnološkim sistemima regulisanja društvenih odnosa i sve većoj ideologizaciji kulture pruži ljudima rezervate ličnijeg života da bi u tim rezervatima sačuvala svoj vlastiti uticaj.

Ateizacija je veoma složen proces koji sobom nosi protivrečne i divergentne sadržaje.

U uvodu za »Prilog kritici Hegelove filozofije prava« Marx je napisao: »Religijska bijeda je jednim dijelom izraz zbiljske bijede, a jednim dijelom protest protiv zbiljske bijede. Religija je uzdah potlačenog stvorenja, duša svijeta bez srca i duh svijeta bez duha. Ona je opijum naroda.«<sup>57</sup>

Savremeni politički programirani procesi ateizacije nastoje da se iskoreni ovaj »opijum naroda« ideološkim sredstvima borbe, ne samo protiv religije kao crkvene ortodoksije, već i protiv svih populističkih oblika religiozne svesti i protiv lične vere. Ovakav, političkim sredstvima nametnuti, ateizam nije mogao da iskoreni religiju pre svega zato što religioznost nije samo »opijum«, već ona nosi u sebi sve osnovne egzistencijale ljudskog bivstvovanja — osećanje strepnje, teskobe, osujećenosti, nadu, ljubav kao potrebu za drugim čovekom, itd.

<sup>57</sup> MED, tom 3, Beograd, 1972, str. 150.

Ernst Bloch kaže: »Samo ateist može biti dobar hrišćanin, a isto tako: samo hrišćanin može biti dobar ateist...«<sup>58</sup>

Bit revolucionarnog hrišćanstva, po Blochu, je nada. Osnova prave ateizacije je deteokratizacija vere, oslobađanje od transcendencije, od dogmom određenih sadržaja vezanosti za boga, takvo osmišljavanje ljudske realnosti koje znači ispunjenje religioznog zahteva za bogočovekom, za čovekom koji je postao vlastiti sudija i zakonodavac.

Ateizam je moguć samo kao ukinuti egoizam. Ateizam je ostvarena bit religioznosti: vraćanje eshatološke onostranosti u njeno ishodište — u ljudsku potrebu da pojedinac sam određuje sebi uslove svog opstanka. Osnov ateizacije nije razvoj znanja o svetu, već razvoj samorazumevanja čoveka, spoznaja njegovih vlastitih moći. Prosvetiteljstvo je porušilo pretenzije teologije na znanje, ali nije moglo da ukine religiju zato što izvor religije nije u neznanju već u težnji čovekovo da u okvirima otuđenja traži osnove smisla svog bivstvovanja.

Ateizam nije ideološko sredstvo za »izgradnju socijalizma«, već je cilj koji se postiže realizacijom onih sadržaja vere u koje je čovek unosio svoje strepnje i nadanja, svoju zavisnost i težnju za »ispunjenjem«, za prevazilaženjem »grešnosti«, ograničenosti svoje prirode.

»Naučni ateizam« je danas u zemljama realnog socijalizma stanovište kritike religije. Ovo stanovište je osnova one prakse kritike religije koje često ispoljava varvarsku netrpeljivost prema ličnoj veri, koje sredstvima političke ideološke indoktrinacije nastoji da ukine one oblike vere koji izrastaju iz intimne sfere pojedinca koji ima potrebu za transcendentnim uporištima u vlastitom sudaru sa granicama života koje mu se javljaju kao nesavladive prepreke.

Ateizacija ima humanog smisla samo ako je rezultat sve većih mogućnosti samorealizacije. Bez toga ateizacija unosi vakuum u kulturu, ona znači još veće obezličanje čoveka u sistemu tehnološki-racionalno uređenog

<sup>58</sup> E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, »Suhrkamp Verlag«, F/M, 1968, S 98.

društvenog života u kojem je sve manje mogućnosti za aktivnu participaciju, smisljeni lični život i zajedništvo kao izraz ljudske potrebe za drugim čovekom.

Religija je ona forma društvene svesti koja u sebi nosi sve druge posebne sfere vrednosti: i moralne, i običajne, i norme pravednosti, itd. Ona se pojavljuje kao poseban sistem normi, samo kao institucionalizovana vera. Ideološke sadržaje tih posebnih religioznih normi, dogmi ruši savremeni život u celini.

Ali, savremeni život ne ruši religiju kao onu svest kojom čovek preko vere u onostrane temelje života nastoji da rešava probleme vlastitog života. To traženje transcendentnih uporišta, ta vezanost za onostranost, ta osnova religiozne vere se može prevazići samo njenim »povratkom« u ovostranost, u imanentne sadržaje i projekte ljudske prakse. Kad ljudska praksa bude osnova izgradnje ovostranog, imanentnog logosa života, religija, realizujući svoju bit, prestaje da postoji kao posebna forma društvene svesti.

224

## STVARALAŠTVO I VREDNOSTI

*Igra*

Običaj, moral, pravo, politika, religija su forme društvene svesti koje sadrže društveno važeće norme kojima se regulišu društveni odnosi. U sadržajima tih normi su njihove ideološke funkcije i emancipatorski potencijal. To su norme kojima se određuju i uslovi i sadržaji života članova društvene zajednice. One nastaju nezavisno od volje pojedinca i izražavaju zahteve koje društvo nameće pojedincu. Njihovo važenje ne zavisi od saglasnosti onoga ko ih vrši. Iza tih normi stoje određeni oblici prinude. U tom svetu prinude odvija se stalni sukob između ljudi i normi. Taj sukob izražava težnju da se uslovi društvenog života stave pod kontrolu članova društva.

Ljudski život, regulisan pozitivnim propisima — normama, treba da bude predvidiv, da može da se kontroliše i usmerava, da odgovara interesima koji dominiraju kao opštedruštveni interesi. Te norme su svrhovite, njima se određuju ciljevi koje pojedinac mora da sledi. Ti ciljevi su društveno korisni. Delatnost ljudi regulisana društvenim normama je svrsishodna, društveno korisna delatnost.

Ali, čovek se nikada ne može bez ostatka svesti na ovakvu sveukupnost društvenih odnosa. Njegova delatnost nije samo teleološka, društveno korisna. Čovek je i ličnost i svojom aktivnošću nastoji da ispolji svoje vlastite mogućnosti.

Kad je ljudsko bivstvovanje regulisano društvenim normama, sfera individualne ljudske slobode postoji pre svega u igri i umetnosti.

Igra je oblik stvaralaštva. Pravila igre se bitno razlikuju od pravila svrsishodnog društvenog delanja. Pravila igre imaju za cilj da omoguće slobodu, spontanitet, samoinicijativu, imaginaciju, nepredvidljivost ishoda delanja, stalno okušavanje inventivnosti, mogućnost obnavljanja propuštenog, stalnu otvorenost za novo. Cilj igre je u njoj samoj. Nikakvi ciljevi korisnosti ne uzrokuju sadržaje igara.

Postupci u igri se ne mogu objašnjavati na osnovu spoljašnjih motiva, cilj igre je iskušavanje vlastitih intelektualnih, duhovnih snaga i moći igrača.

Igra je s one strane svake društvene regulacije. Ona je odnos čoveka prema vlastitim mogućnostima. Besciljna i beskonačna, ona je samoprikazivanje individualne inventivnosti u kojoj se potvrđuju tvoračke snage života.

Njeno postojanje kazuje da se ljudska delatnost ne može svesti na teleološko delanje. U igri je jedini cilj da se ispolje duhovne sposobnosti. Igrač uvek zadržava distancu prema rezultatima onoga što čini, za igru nije bitan rezultat, već proces stalnog iskušavanja novih mogućnosti.

Pravila igre su ona pravila koja u sebi nose mogućnost tvoraštva. Tu tehne nije odvojeno od poiesisa. Igra je takav oblik interakcije koji pretpostavlja slobodnu samoodređujuću delatnost saigrača. Zajedništvo u igri je oblik »borbe u ljubavi«, da upotrebimo izraz Karla Jaspersa. U toj borbi, ponašanje pojedinca je usmereno na to da pobudi saigrača da izrazi vlastite mogućnosti.

U kulturama u kojima preovlađuju društveno-korisne svrhe, igra se tumači kao zabava, opuštanje, oporavljajuća pauza, terapijsko sredstvo pripreme za novi rad, kao i pripreme dece za život, kao razbibriga i dokolica. Cilj igre je odmor, kao što je govorio još Aristotel.<sup>1</sup>

Friedrich Schiller je među prvima isticao značaj igre za kulturu. U *Pismima o estetskom vaspitanju čoveka* on kaže: »Jednom zauvek konačno čovek se igra samo tamo gde je čovek u punom smislu, potpun je čovek samo tamo gde se igra«.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Aristotel, *Politika*, VIII, 2, 1337 b

<sup>2</sup> F. Šiler, *O lepom*, »Kultura«, Beograd, 1967, str. 168.



Značaj igre za kulturu nije samo u tome što igra unosi u postojeću kulturu nove dimenzije stvaralaštva, već što pokazuje mogućnost jednog drugačijeg bivstvovanja čoveka.

Igra je u postojećoj kulturi dopuna za izgubljeni spontanitet i slobodu. Mnogi istraživači fenomena *igre* uzimali su je kao sredstvo korigovanja postojećeg sveta. Tako, npr. Ch. Fourier govori o mogućnostima »privlačnog rada«, o mogućem ugodnom radu u industriji, o radu koji omogućava individualnu inicijativu. Takav rad može biti samo onaj koji je ograničen na »četvrtinu vremena što ga društveni čovek može upotrebiti za rad«.<sup>3</sup> Privlačnost se postiže pauzama u radu, takmičenjem, promenom radnog mesta, itd.

Međutim, rad nikada ne može da postane igra. Bit igre nije ni »pravo na lenjost«, koje čovek mora da ima da bi mogao da bude društveno korisni radnik.<sup>4</sup>

Igra pokazuje mogućnosti bivstvovanja s one strane rada.

Bit igre nije instrumentalna vrednost za nešto drugo. Igra je lišena spoljnih svrha. Njena svrha je u njoj samoj. Igra je vrednost za sebe i po sebi. Ona je oblik samodelatnosti koji u sebi nosi osnove jednog drugačijeg bivstvovanja lišenog spolja određenih svrha i krajnjih svrha. Igra je takav odnos prema svetu u kojem je cilj iskušavanje vlastitih životnih snaga.

Igra je temeljna mogućnost stvaralaštva i oblik ljudskog zajedništva koji pretpostavlja i zahteva individualnu slobodu. Igra je oblik stvaralačkog bivstvovanja.

Igra je delatnost određena pravilima čija je jedina svrha da podstaknu imaginaciju sudeonika. Ta pravila ne postavljaju obaveze, zadatke, projekte koji se imaju realizovati, ona ne sadrže u sebi delatnost radi buduće sreće, već sreću sadrže u sebi.

<sup>3</sup> Ch. Fourier, *Civilizacije i novi socijetarni svijet*, »Školska knjiga«, Zagreb, 1980, str. 164.

<sup>4</sup> Paul Lafargue, *Pravo na lijenost*. Izbor iz djela, »Kultura«, Zagreb, 1957, str. 355—391.

Igra je svetkovina, životna svečanost. »Svečanost je pojava koja stoji sama za sebe i ništa je drugo ne može zameniti.«<sup>5</sup>

Igra je odnos prema stvarnosti određen razumevanjem vlastitih mogućnosti. Igra je spoj neposrednosti življenja i samorefleksije.<sup>6</sup>

Razumevanje biti igre je osnova za svako mišljenje o budućnosti.<sup>7</sup>

U igri svet nije prisutan u obliku definitivnih činjenica kojima se određuje polje realnosti. U igri je svet stalno otvoreno polje mogućeg iskustva. Pošto razumevanje ljudske prirode nikada nije rezultat iskustva, već je oblik predrasumevanja izvornih ljudskih mogućnosti, to je ono tle na kojem te mogućnosti nisu ograničavane činjenicama i normama realnog života osnova za razumevanje biti čoveka. Razumevanje biti igre je isto što i razumevanje bitnih mogućnosti realizacije čoveka.

Smisao bivstvovanja se može postići samo onom praksom koja je rezultat odnosa čoveka prema sebi samom, a ne prema spoljnim svrhama. Igra je takav odnos čoveka prema sebi samom. Čovek se igra zbog potrebe da iskuša svoje mogućnosti i mogućnosti drugog čoveka. Ona isključuje borbu za vlastitu dominaciju. Borba za premoć u igri je borba koja podstiče saigrača. Zajedništvo u igri je zasnovano na potrebi za stvaralačkom imaginacijom drugog.

U savremenom svetu igra je potisnuta na margine života. Tamo gde je ona sastavni deo javnog života njen agon je izopačen u takmičenju radi društvenog prestiža.

Igra kao radost samopotvrđivanja i iskušavanja mogućnosti, kao zanos, zadovoljstvo i želja za novim izazovima, kao težnja za ekstatičkim bivstvovanjem i oblik zajedništva koji razvija solidarnost koja podstiče ličnu

<sup>5</sup> Johan Huizinga, *Homo ludens*, »Matica hrvatska«, Zagreb, 1970, str. 35.

<sup>6</sup> Uporedi: Eugen Fink, *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, »Nolit«, Beograd, 1984, str. 317 i dalje.

<sup>7</sup> K. Axelos, *Uvod u buduću* Zagreb, 1972,

originalnost saigrača, pretvorena je u mukotrpnu borbu za postizanje rekorda. Postizanje rekorda je u savremenom društvu društveno korisna delatnost.

Igra radi nje same sjedinjuje igrače i posmatrače. Posmatrač razumeva igru samo ako sudeluje u njoj kao avanturi, ako vlastitom imaginacijom otkriva mogućnosti interakcija među suigračima.

Igra radi društvenog prestiža posmatrača degradira na publiku kojoj je bitan, pre svega, krajnji ishod, rezultat igre, rekord. Igra degradirana na takmičenje radi rekorda je delatnost čiji je cilj nametnut spolja. Ovakva degradacija pretvara igru kao »slobodno vreme« u društvenim ciljevima potčinjeno vreme. »Samo igra ima slobodno vreme«.<sup>8</sup> »Ona ga odvodi iz stanja koja su utvrđena kroz neopozive odluke u slobodu jednog postojanja koje uopšte nije fiksirano, gdje je sve još moguće«.<sup>9</sup>

Imaginativna spontana smišljenost igre se degradira ako je igra potčinjena bilo kakvim svrhama van nje. Igra ne sadrži u sebi vrednosti koje treba da se ispune. Ona u sebi ne nosi nikakvu obaveznost. Igra je sama za sebe vrednost.

Čovek se ne može igrati ako unapred racionalno utvrdi plan svoje aktivnosti, igra je imaginativna delatnost.

Sama igra je fundamentalna vrednost, ona vrednost koja je izraz fundamentalnih mogućnosti čoveka. Ovakve vrednosti se ne mogu procenjivati nikakvim drugim vrednostima.

Svi oblici ljudske delatnosti sadrže u sebi elemente igre, zato što se norme delatnosti mogu izvršavati samo ako ih svaki pojedinac primenjuje na svoj način. Svako sudenje, moralno, pravno, političko, sadrži u sebi element imaginacije. Ne postoji primena pravila normi u sudskim procesima koja isključuje vlastito uverenje sudije. Sudska presuda uključuje u sebe elemente stvaralačke primene zakona naročito kad su u pitanju tzv. presedani.

<sup>8</sup> Eugen Fink, navedeno delo, str. 336.

<sup>9</sup> Isto delo, str. 339.

Imaginaciju je, kao što smo videli, već Kant odredio kao onu sposobnost ljudskog duha koja je u osnovi mogućnosti svakog osmišljavanja iskustva.

Nauka bi uvek bila samo tehnika primene određenih proceduralnih pravila istraživanja, ne bi bila praksa otkrića kad u njoj ne bi bilo imaginacije. Samo ona politička praksa koja je svedena na tehniku vlasti ne sadrži u sebi imaginaciju. Politika kao borba za nove društvene institucije i sisteme je nemoguća bez elemenata imaginacije.

Moralna svest nije nikada samo introvertovana društvena norma, već i oblik ponašanja i procene po vlastitoj savesti. A vlastita savest sadrži uvek sposobnost razumevanja novog, sposobnost koja nije zasnovana ni na kakvim propisima i normama.

Igra kao način bivstvovanja je oslobođeno vreme. Igra u slobodnom vremenu koje postoji u svetu nužnih determinacija ljudskog ponašanja je društveno korisno opuštanje, dokolica i zabava. Zato se ono što je njen smisao, u igri koja postoji na marginama društvenog života, shvata kao nestvarno. To nestvarno igre se ne vidi kao objava smisla ljudskog života, ne vidi se da igra objavljuje bit ljudskog bivstvovanja — ljudsku slobodu i stvaralaštvo.

Kao dokolica, stešnena svetom u kojem vladaju norme dominacije nad čovekom, igra se sve više gubi. Savremena masovna kultura uništava svaku igru.

Masovna kultura se stvara prema standardima masovne industrijske proizvodnje i širi sredstvima masovnih komunikacija radi zadovoljavanja potreba masovnog društva. Reč masovan označava specifičan sadržaj savremene kulture: masovno ne znači samo široko rasprostranjeno, već i označava ono društvo, kulturu i pojedinca u kojem ne postoji mogućnost razvijanja individualnih ličnih odlika, već postoje samo opšte, tipske, standardne odlike.

Reč masa u fizici znači količinu materije koja se protiv promeni prvobitnog stanja tela. Primenjena na društvo i njegove procese, ova reč označava stanje društva i one kulture u kojem su potisnute snage imaginacije u kojem postoje samo one institucije i svest koji

održavaju pasivno-inertne odnose među ljudima, odnose koji su spolja dirigovani i u kojima ljudi žive bez ličnih opredelenja.

Masovna kultura je ona kultura koja sredstvima savremene industrije proizvodi vrednosti kao robu dostupnu svima. Odredba masovnosti se odnosi ne samo na ovaj fenomen široke rasprostranjenosti i dostupnosti kulturnih dobara, već i na određeni sadržaj tako stvorene kulture. Masovnost označava takvu »demokratizaciju« kulture čija je bitna odlika vulgarizacija i depersonalizacija. Masovna kultura se proizvodi prema klišeima i standardima savremene industrije i savremenih sredstava komunikacija usmerenih na manipulaciju ljudima.

Ona u sebi nosi stereotipne sadržaje preko kojih se ispoljavaju bitne odlike toga društva — potiskivanje u društvenoj svesti svega što je lično i samosvojno i isticanje proseka i standarda.

Osnovni ciljevi te kulture su laka razonoda i takvo obrazovanje masovne svesti kojom ljudi postaju pasivni primaoci određenih poruka.

Osnovne teme masovne kulture su: opsesija ličnim uspehom u društvu, sredstvima koje to društvo ističe i favorizuje.

U masovnoj kulturi dominiraju vrednosti vladajuće ideologije. Masovna kultura ima ulogu identifikacije pojedinačne svesti sa vladajućim vrednostima, što se postiže homogenizacijom svih htenja i ciljeva. Integracija pojedinca u vladajuće »principe realnosti« vrši se preko fiktivnog oslobađanja ličnih želja i potreba.

Ovaj proces fiktivnog oslobađanja je najvidniji kad se posmatra način na koji se u masovnoj kulturi »oslobađa« libido. Ljubav je velika opsesija ove kulture, ali teme ljubavi su tako razrađivane da oslobađanje potisnutog postaje potvrđivanje vladajućih odnosa u privatnom i javnom životu. U tim odnosima oslobađanje čula se podvrgava vladajućim normama i standardima u kojima je komercijalizacija društvenih odnosa bitna karakteristika. »Oslobađanje libida« se dešava kao stavljanje ljudskog tela na raspolaganje u okviru vladajućih društvenih odnosa. Uključivanje libida u ovu

kulturu ima funkciju terapije u opštem stanju osujećivanja.

Traganje za ličnom srećom i slobodom se u masovnoj kulturi dešava kao proces »institucionalizovane sublimacije« — prihvatanje postojeće realnosti i pomirenje čoveka sa položajem objekta kojim upravljaju instrumenti dominacije.

Funkcija masovne kulture je da izmiri antagonističke sukobe pojedinca i društva tako da sačuva postojeće stanje. U njoj se dešavaju protivrečni procesi osporavanja date realnosti u okvirima vladajuće društvene svesti, ali tako da se homogenizuju lična htenja i svode na standard i prosek.

Masovna kultura ima za cilj da programira ljudski život u dokolici tako da se slobodno vreme pretvori u vreme društveno korisne rasonode. Društveno korisna rasonoda u postojećim klasnim društvima je ona rasonoda u kojoj se ne oslobađaju lične snage i talenti, ne razvija kritičko mišljenje i lično traganje za smislom života, već se misao i ponašanje pojedinca drži pod vlašću vladajuće ideologije, potčinjava vladajućim sistemima vrednosti.

Kultura je tokom svog istorijskog razvoja nosila u sebi dvostruki karakter — ona je bila sredstvo vladanja nad ljudima i ideološko opravdanje te vlasti, ali su se u njoj javljale i intencije negacije i prevazilaženja postojećeg. U masovnoj kulturi nestaju ovi sadržaji negacije i kritičke projekcije jednog drugačijeg sadržaja života. Masovna kultura postoji da bi ukinula suprotnost između ideologije i lične svesti. Masovna kultura je antiideološka na fiktivan način. U njoj su teme i sadržaji ideološki programirane javnosti potisnuti u ime privatnosti i razbibrige koji postaju procesi identifikacije sa vladajućim sistemima vrednosti.

Traganje za ličnom srećom u svetu privatnosti pod dominacijom vladajuće ideologije vrši se kao bekstvo van postojećeg u fantazmogorični prostor i vreme, identifikacijom sa »zvezdama« kao simbolima uspeha. Ovi »uzori« sreće pokazuju hipnotični pseudo-racionalni smisao tog bekstva od postojeće realnosti, nemogućnost za pravu emancipaciju ljudskog duha od vladajućih

normi i praktično-inertnog življenja u okvirima postojećeg represivnog društva.

Vladajuća ideologija je nametnula vladajući ideal sreće po kojem je svakome otvoren i dostupan put uspeha i sve zavisi samo od lične dovrtljivosti i umešnosti, legalnim ili ilegalnim putem. Prekršioc zakona su kao i »zvezde« glavni simboli masovne kulture.

Sreća je ideal u okvirima vladajuće realnosti, ona nije sadržaj realizacije ljudskih mogućnosti, ona je u materijalnom blagostanju, masovnoj potrošnji i čulnom uživanju.

To su one vrednosti preko kojih se vrši pomirenje pojedinca sa postojećim i njegovo obezličjenje, gubitak kritičke distance i opozicije prema postojećem. Opesija ličnom srećom se završava podređivanjem postojećoj realnosti i slabljenjem ličnih otpora depersonalizaciji. Masovna kultura je kič — izveštačeno, konvencionalno, banalno, ukalupljeno, maniheističko proizvođenje sredstava za razonodu, koje potpuno isključuje svaku stvaralačku imaginaciju. Zbog toga je masovna kultura opasnost za svaku igru.

### *Umetnost*

Umetnost je proizvodnja nove ljudske realnosti i zato se umetnost ne može procenjivati nijednim merilima vrednosti koja važe za postojeću realnost. Umetnost je najviši oblik igre. To je proizvodnja ljudske realnosti kao rezultat stvaralačke igre duha. Umetnost je, kao i igra, vrednost za sebe i po sebi i van sebe ona nema nikakve vrednosti. Ona nije vrednost za bilo koju drugu spoljnu svrhu. Svaki pokušaj instrumentalizacije umetnosti u svrhe morala ili politike negira bit umetnosti.

Ne postoje nikakva unapred utvrđena pravila objašnjavanja, razumevanja i tumačenja umetničkog dela. Estetika kao teorija o umetnosti je rezultat metafizičkog tumačenja umetnosti. Estetika se temelji na stavu da je umetnost odraz ili slika postojećeg sveta. Ona prikazuje stvarnost koja je van umetničkog dela i kritičar ili teoretičar umetnosti može procenjivati domete i granice tog prikazivanja. Umetničko delo proglašeno

za odraz stvarnosti se meri istinom koja je metafizički shvaćena kao *adequatio intellectus et rei*.

Ako je umetničko delo izraz, odraz, prikaz stvarnosti koja postoji van nje, ona se može meriti time koliko odražava ili ne, pomaže ili ne, moralne, političke i dr. tendencije napretka i razvoja, koliko kao posebna forma proizvodnje »umetnički lepog« nosi u sebi realne sadržaje postojećeg sveta života.

Sa stanovišta ovakvog shvatanja umetnosti njoj se postavljaju zahtevi da bude što istinitiji izraz onih sadržaja života koje pozitivne norme u sebi nose, da ima vaspitnu funkciju, da bude oblik moralnog ili političkog osveščivanja ljudi, da bude oblik angažovanja za ciljeve postojećeg praktičnog života. A umetnost kao oblik proizvodnje nove stvarnosti jeste ona istina kojom se procenjuju sve druge, postojeće vrednosti. Ona pokazuje mogućnost jednog drugačijeg života, ona je opredmećenje stvaralačkih snaga ljudskog duha, oblik samorealizacije čoveka.

Razumevanje umetnosti zato pripada sposobnosti čoveka da u dijalogu sa umetničkim delom otkriva sebe samog. Umetničko delo je oblik realizacije fundamentalnih mogućnosti ljudskog opstanka. Umetničko delo je oslobođeno od pozitivnih vrednosti. Destrukcija predmetnosti, forme, iščezavanje fabule, jedinstva prostorno-vremenskog prikazivanja, itd., usmereni su onom cilju koji je proklamovala fenomenologija kao put ka sagledavanju istine. Umetnost stavlja postojeći svet u zgrade da bi pokazala ljudsku bit sveta. Destrukcija reproduktivnih funkcija u umetnosti ima za cilj opredmećenje jednog novog sveta kao izraza fundamentalnih mogućnosti imaginacije. Osnova umetnosti je ona imaginacija koja osmišljava svet radi samog ljudskog smisla bivstvovanja. Imaginacija u sferi racionalne svesti je izvor osmišljavanja koje je vođeno određenim saznajnim interesima. Imaginacija u oblasti umetnosti je bezinteresno saznanje. Umetnost je danas samo segment, sektor kulturnog života koji koegzistira sa ostalim pozitivnim društvenim vrednostima. Napor umetnika usmeren je na očuvanje autonomije umetničkog stvaranja, čime se neutrališu uticaji ostalih sfera života na proizvodnju umetničkog dela. Ali, ova sfera autonomije



otkriva puni smisao ljudskog postojanja. U tom »sektoru« nalaze se prava merila istine o čoveku i njegovoj realnosti. Istina o umetnosti se ne može dobiti merilima uzetim iz ostalih sektora postojeće kulture. Umetničko stvaranje nema pravila. To je ničim spolja neuslovljena proizvodnja ljudske realnosti.

Kada se procena umetničkog dela vrši uporedbom »umetničkih kvaliteta« sa drugim vrstama vrednosti, ta procena služi ideološkim ciljevima praktičnog života, a ne razumevanju biti umetničkog. Umetnost je uvek oblik prekoračenja, transcendiranja postojećeg. Njen smisao je s one strane postojećih pozitivnih vrednosti. Umetnost nije proizvodnja jednog posebnog »carstva vrednosti« — lepote. Savremena umetnost je veoma daleko od lepote. Umetnost je nov oblik proizvodnje celovitog života.

Za klasičnu estetiku karakteristična je greška redukcije umetnosti na jednu posebnu vrstu saznanja i delanja. Estetika hoće umetnost da objašnjava i tumači diskurzivnim pojmovima stare teorije saznanja. Estetika meri kvalitete proizvodnje lepog preko tumačenja odnosa forme i sadržaja, preko toga koliko je umetničko delo uspešno realizovalo racionalno odredljive uslove proizvodnje tzv. estetskih vrednosti lepog, ljupkog, savršenog, i sl.

Ne postoje nikakve estetske vrednosti kao posebna vrsta vrednosti u istom onom smislu u kojem postoje vitalne, saznajne, društveno-praktične vrednosti. Svako umetničko delo je neponovljivo. Ako to nije, ne može biti umetničko. Roman Ingarden je u spisu *Doživljaj, umetničko delo i vrednost* naveo veoma opširan spisak estetskih kvaliteta umetničkog dela.<sup>10</sup> Ti kvaliteti se, po Ingardenu, izvode s obzirom na umetničko delo kao predmet i s obzirom na posmatrača. Prvi su formalni kvaliteti: povezanost, kompaktnost, razbijenost, opširnost, raznolikost, prikladnost, sređenost, itd.<sup>11</sup> S obzirom na posmatrača, umetničko delo može imati estetske kvalitete: preciznost, jasnoću, razgovetnost, izražaj-

<sup>10</sup> R. Ingarden, *Doživljaj, umetničko delo i vrednost*, »Nolit«, Beograd, 1975.

<sup>11</sup> Navedeno delo, str. 221.

nost, odmerenost, dinamičnost, prijatnost, plemenitost, prostotu, itd. S obzirom na odnos dela prema celini kulture, njegovi kvaliteti se pokazuju kao: stvarni, lepi, zreli, sirovi, itd. Ovako izvedeni estetski kvaliteti su osobine umetničkog dela shvaćenog kao ontička realnost. Umetničko delo je ovde shvaćeno kao realni predmet koji u ljudima može da izazove određene doživljaje čije je poreklo u objektivnim kvalitetima umetničkog dela.

Osnovni problem razumevanja biti umetnosti sastoji se u tome da se razumevanje umetnosti oslobodi stare epistemologije koja svako saznanje tumači kao odnos svesti, subjekta i predmeta, objekta. Tumačenje umetnosti preko ove epistemološke relacije sprečava razumevanje biti umetnosti. Ingardenova estetika je rezultat onih osnovnih ograničenja fenomenološke metode o kojoj smo već govorili. Fenomenološka redukcija je usmerena na isključivanje »prirodnog stava« prema svetu, ali ona je usmerena na ponovno konstituisanje tog istog sveta, viđenog iznova iz perspektive ejdetske intuicije. Odnos čoveka i sveta je ponovo shvaćen na način klasične epistemologije kao odnos svesti i predmeta. Smisao umetnosti se ovako tumačen redukuje na proizvodnju predmeta koji ima »estetske kvalitete«.

Martin Heidegger je na pravom putu razumevanja umetnosti kad je određuje kao oblik realizacije i osvetljenja biti ljudskog bivstvovanja, na događanje istine bivstvovanja u delu.<sup>12</sup>

Kad se pitanje istine razmatra kao pitanje biti bivstvovanja, onda se kao merila istine umetničkog dela ne mogu uzimati merila van sfere umetnosti, jer je umetnost »u delo postavljena istina«. Umetnost otvara vidike prema nečemu što nije vidljivo, što je iza logosa postojećeg sveta, što je zarobljeno u simboličkim strukturama postojeće kulture, što nije prevodivo na diskurzivni jezik i racionalne pojmove. O tome M. M. Ponty piše: »Ono što je nezamenljivo u umetničkom delu, ono što ga čini mnogo višim od sredstva za zadovoljstvo — organom duha čiji se analogan izraz nalazi u svakoj filozofiji ili političkoj misli ako je ona produktivna,

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Pevanje i mišljenje*, »Nolit«, Beograd.

jeste to što ono sadrži, više nego ideje, *kolevke ideja*, što baš ono snabdeva simbolima čiji smisao nikada nismo prestali da razvijamo, što nas, upravo zato smešta u jedan svet čiji ključ nemamo, uči da vidimo i, najzad, priprema nas da mislimo, kako to ne može učiniti nijedno analitičko delo, pošto analiza nalazi u predmetu samo ono što smo mi sami u njega stavili.<sup>13</sup>

Umetnost prodire do nepojmovne biti realnog sveta, dovodi do svesti ono što je uslov mogućnosti svake spoznaje, a što se u jeziku pojmova gubi; ona snagom metafore stalno iskušava istinske mogućnosti tvoračke imaginacije, izražava prerefleksivne sadržaje razumevanja biti postojećeg, nastoji da izrazi ono što je pojmovima neizrecivo. Umetničko stvaranje nije opredmećenje određenih vizija sveta na temelju kojih nastaje delo, već je otelovljenje načina na koji svet postaje vidljiv za nas. Tek kad je stvorio umetničko delo, umetnik je u stanju da razume šta je to što je stvorio.

Ono što je niklo iz ovakve prakse u kojoj je sam način proizvođenja osnova za otkrivanje smisla sveta zahteva da mu se priđe putem koji nije ničim unapred određen i osiguran.

Umetničko delo je stalna otvorena mogućnost novog viđenja sveta. Ono deluje kao zov da krenemo vlastitim putem i na vlastiti način iskusimo izvorne istine. Ontološka bit umetnosti nije u estetskim kvalitetima umetničkih predmeta već u onim osobinama umetničkog stvaranja koje nam otvaraju dotle skrivene i zapretene vidike razumevanja ljudske realnosti i samoosvešćivanja.

Bit umetničkog dela je u onome što se ne može do kraja objasniti jezikom racionalnih pojmova niti procenjivati sa stanovišta postojećih vrednosti. Umetnost nije oblikovanje vrednosti, već takvo delo slobode čiju tajnu otkrivamo kad razumemo ono što nam postaje preko njega tek vidljivo.

Tajnu umetnosti promašuju sve društvene vrednosti i svi opšti pojmovi.

<sup>13</sup> M. M. Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, Signes, Paris, 1960, »Gallimard«, pp. 96, 97.

Umetnost je najmanje udaljena od biti bivstvovanja i upravo zato nju nije moguće razumeti i spoznati racionalnim pojmovima i postojećim vrednostima. Umetnost je utopija na delu. Ona proizvodi još nepostojeću realnost. Zato se ona ne može razumevati iz oničkog aspekta, iz sveta praktičnih svrha i interesa, iz sistema diskurzivnih pojmova usmerenih na realizaciju tih svrha, već se ljudska granica toga sveta sagledava samo iz onih novih viđenja koje pruža umetnost.

Kad se pesnički jezik tumači sudovima preuzetim iz svakidašnjice, postojeće životne prakse i njenih važećih vrednosti, kad se tumači kao sistem iskaza čije se značenje traži na isti način na koji se otkriva značenje u činjeničkom sudu ili vrednosnom iskazu, tada pesnički jezik ne otkriva svoj pravi smisao. Ono otkrivanje istine ljudskog bivstvovanja koje je u pesništvu na delu ostaje za ovakvo tumačenje umetnosti blokirano. Umetnička imaginacija nije usmerena na otkrivanje smisla postojeće realnosti već na ekspresiju novog još nepostojećeg smisla sveta.

Umetnost nije angažman za nove vrednosti, već oblik jedino vrednog života, život kao umetnost je jedini cilj umetnosti. Tumačenje umetničkog dela na osnovu onih »sudova ukusa« koji pripadaju našoj navici da sudimo na osnovu postojećih merila vrednosti, uvek previđa ontološke »kvalitete« kojima se umetnost pokazuje kao novi oblik proizvodnje života. Samo onda kad i sami izađemo iz kolotečine življenja određenog normama opšteg važenja, kad se isključimo iz sveta u kojem se sve prevodi u tipove, vrste i norme, otkriva nam se preko umetničkog dela sam život i otkrivamo nas same u novom osvetljenju ličnog viđenja sveta.

Umetnost je takvo proizvođenje novog sveta koje omogućava imaginativno otvaranje čoveka prema svetu i prema sebi samom. Umetnost razbija onaj naš odnos prema svetu koji je osnova metafizičkog razumevanja sveta i čoveka, to je odnos uronjenosti u postojeći svet. Umetnost razara ona značenja koja izviru iz tog odnosa. Ona ne nosi u sebi značenja koja imaju svoj korelat u stvarnosti van umetničkih simbola. Značenje umetničkih simbola je u onoj mogućnosti razumevanja sveta i samorazumevanja koje je uvek upitno, nikad završeno,

uvek otvoreno za nove uvide i nova iskušavanja uvek neutemeljene biti našeg bivstvovanja.

U umetnosti nema napretka i razvoja. Svako u njoj iznova počinje svoj vlastiti put stvaranja. I nijedno umetničko delo nije »bolje« ili »gore«, progresivnije ili regresivnije od drugog. »Jer ako ni u slikarstvu pa ni drugdje ne možemo da zasnujemo hijerarhiju civilizacija, niti da govorimo o progresu, to nije zato što nas neka sudbina zadržava otpozadi, već bi se prije moglo reći da je već prvo slikarstvo išlo do dna budućnosti«, kaže M. M. Ponty.<sup>14</sup>

239

IDEOLOŠKO I EMANCIPATORSKO  
U DRUŠTVENIM VREDNOSTIMA

Bit svih pozitivnih društvenih vrednosti je u njihovim emancipatorskim potencijalima. Svi sistemi pozitivnih vrednosti nose u sebi određene, povesnim razvojem stečene, mogućnosti opšte-ljudske emancipacije, mogućnosti realizacije fundamentalnih vrednosti života. Te mogućnosti su nastajale u procesu samootuđenja čoveka, pa su emancipatorski potencijali društvenih vrednosti bili skriveni iza njihovih ideoloških sadržaja i funkcija. Ideološkim sadržajima društvenih vrednosti vršen je proces socijalizacije pojedinca i grupa u okvirima klasnog društva.

Društvene vrednosti su regulatori tog procesa. Ali, ne postoji nijedan sistem koji u sebi ne nosi opštečovečanske sadržaje. Ljudska priroda se nikada nije svodila na one sadržaje života koji nastaju normama — regulativima društvenih zajednica klasnog društva.

Društvene vrednosti su imale zadatak da uzgajaju, neguju, vaspitavaju i obrazuju društveno biće čoveka za one ciljeve života koji obezbeđuju integritet zajednice u kojoj postoje permanentne klasne suprotnosti. Kultura u tom društvu ima funkciju odgajanja čoveka.

Sam termin »kultura« potiče od latinskog glagola *colere*, što znači uzgajati, negovati.

Kultura je kompleksna celina koja se sastoji od znanja, umetnosti, pravila ponašanja, rezultata rada, svih oblika društveno nasleđenih iskustava, jezika, rituala, običaja, morala, prava, politike, umetnosti, religije itd.

Kulturu čine individualna i društvena svest kojom se stvara društvena sredina. Kultura sadrži sve oblike i sadržaje čovekovog odnosa prema prirodi, njegovih

društvenih odnosa i sve forme samorazumevanja čoveka, odnosa prema sebi samom. Kultura je istorijski konkretna i promenljiva, strukturisana celina svih ovih sadržaja društvenog života.

Kultura je celokupna ljudska svest, delatnost i sredina koju je stvorio čovek. Ona uključuje oblike i sadržaje te delatnosti, rezultate i načine prenošenja tih sadržaja na nova pokoljenja.

Kultura je uvek određena materijalno-duhovna celina. Sve duhovne i materijalne vrednosti postoje u okvirima određenih tipova kulture koji izražavaju određeni način mišljenja, osnovne orijentacije ljudske prakse, oblike socijalizacije pojedinca, oblike odnosa među ljudima i određene načine samorazumevanja čoveka.

Kultura je uvek jedna celina koja dinamički funkcioniše i ne može se svoditi na zbir svojih delova.

Do sada su davane vrlo različite odredbe kulture. Među njima se mogu razlikovati deskriptivne, genetičke i strukturalne.

Deskriptivnim definicijama se određuju osnovni konstitutivni elementi kulture. Tako kulturu određuje B. Malinowski: »A. Kultura je u suštini jedan instrumentalni aparat pomoću kojeg se čovek nalazi u položaju da se uspešnije bori sa specifičnim konkretnim problemima s kojima se suočava u svojoj sredini u toku zadovoljenja svojih potreba. B. Ona je sistem predmeta, aktivnosti i stavova u kojoj su razni elementi uzajamno zavisni. C. Takve aktivnosti, stavovi i predmeti se organizuju oko važnih životnih zadataka u institucije kao što su porodica, klan, lokalna zajednica, pleme i timovi organizovani radi ekonomske saradnje, političke, pravne i vaspitne aktivnosti.«<sup>1</sup>

Genetičke definicije insistiraju na izvoru i poreklu kulture. Takva je, npr. odredba kulture Pitrima Sorokina: »U najširem smislu kultura može da znači skup svega što je stvoreno ili oblikovano svesnom i nesvesnom aktivnošću jedne ili više individua koje uzajamno

<sup>1</sup> B. Malinovski, *Magija, nauka i religija*, »Prosveta«, Beograd, 1971, str. 363.

deluju jedna na drugu ili uslovljavaju jedna drugoj ponašanje».<sup>2</sup>

Strukturalnim definicijama se određuje ono što kulturu čini određenom vrstom celine, određuju se ona distinktivna obeležja svih elemenata kulture koji uslovljavaju određen, za svaku epohu specifičan, način života, način učenja i nasleđivanja, način mišljenja i prenošenja iskustva, itd. Takva vrsta definicije je:

»Materijalne i nematerijalne osobine, organizovane oko zadovoljenja osnovnih ljudskih potreba zajedno daju naše socijalne institucije koje čine srž kulture. Institucije kulture su međusobno povezane tako da čine obrazac koji je jedinstven za svako društvo».<sup>3</sup>

U strukturalnim definicijama se najčešće pre naglašavaju neka od tih distinktivnih obeležja, pa se dobijaju psihologističke, sociologističke i dr. odredbe kulture.

Celovita odredba kulture mora da uključi i deskriptivnu i genetičku i strukturalnu dimenziju kulture. Ali se time razumevanje fenomena kulture ne iscrpljuje. Kad se kultura određuje kao ljudsko delo mora se u analizu kulture ući sa stanovišta razumevanja istorijski uslovljenog protivrečja između opredmećenja i otuđenja, kad se govori o strukturalnim obeležjima kulture mora se ući u analizu istorijski uslovljenih sukoba pojedinca i društvenih struktura.

Kultura nije ni delo pojedinca ni od njega apsolutno nezavisni entitet. Po nekim odredbama... »kultura postoji samo u individuama koje čine jedno društvo. Ona dobija svoje kvalitete od ličnosti i interakcija ovih ličnosti».<sup>4</sup>

Po drugima, kultura je »organska celina« koja ima od pojedinca nezavisne sadržaje i zakone kretanja. Kultura je za Emila Durkheima »kolektivna svest« kojom se određuju način mišljenja, osećanja i delanja svih članova društva.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Navedeno prema: A. L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, »Vintage Books«, New York, 1963, p. 126.

<sup>3</sup> N. Ogburn, prema nav. delu, str. 118.

<sup>4</sup> R. Linton, *The Study of Man*, New York, 1936, p. 464.

<sup>5</sup> Emil Durkheim, *Moral Education*, New York, 1961, p. 65.



Tako određuju kulturu, kao »organsku celinu« nezavisnu od pojedinca, i Oswald Spengler. Arnold Toynbee i dr.

U okviru ovih kontroverzi u shvatanju kulture, javlja se jedan od najbitnijih problema razumevanja i tumačenja kulture — kako i zašto kultura, koja nastaje kao ljudsko delo, postaje realnost nezavisna od čoveka, realnost u kojoj se izražava čovekova zavisnost od proizvoda kulture.

Dosadašnja kultura je sobom nosila protivrečne sadržaje humanizacije stvarnosti — čovek je tokom istorije proizvodio ljudsku stvarnost tako da su se proizvodi njegove delatnosti osamostaljivali i delovali kao od pojedinca nezavisni i njemu suprotstavljeni svet. Kultura je činila čoveka bićem zavisnim od vrednosti koje je stvorio. Ovaj istorijski nastao odnos stvarao i dela je bitan za odredbu kulture.

Kultura je čin i rezultat čovekovog napora da svesno ovlada uslovima vlastitog života i znači proces očovečivanja sveta. Ali, proizvodnja sredstava opstanka značila je u celokupnoj dosadašnjoj istoriji i proizvodnju sredstava vlasti nad čovekom.

Prva i osnovna funkcija kulture je — proizvodnja sredstava fizičkog opstanka i sredstava socijalizacije pojedinca. Kultura se javlja kao materijalna i duhovna proizvodnja. I jedna i druga znače takvu proizvodnju sredstava opstanka u kojoj proizvodi vladaju čovekom.

Kultura niče kao forma kontrole društva nad pojedincom. Društvena vrednost proizvoda ljudskog rada (materijalna ili duhovna) je vrednost koja svodi čoveka na sredstvo.

U kulturi se dešavaju dva protivrečna procesa — jedan koji ima za cilj izgradnju i afirmaciju društvenosti koja se nameće pojedincu i drugi — kojim se teži da se takva društvenost prevazilazi.

Prva kultura je — ideološka kultura kojom se čovek uči da dela i radi u okvirima društva koje postoji kao od pojedinca nezavisna i otuđena realnost ekonomskih, moralnih, političkih i dr. vrednosti.

U okviru te ideološke kulture postoji jedan »ideološki višak« (izraz je Ernsta Blocha) kojim kultura biva ispoljavanje radikalno drugačijih potreba koje izražavaju

nezavisnost stvaraoaca u odnosu na svoje delo, u kojima delo izražava oslobađanje čovekovih mogućnosti. U užem smislu, kultura je poseban oblik čovekove delatnosti — duhovna proizvodnja koja nastaje odvajanjem od materijalne. Ova dvoznačnost u značenju pojma »kultura« sadrži u sebi složenu problematiku odnosa materijalne i duhovne proizvodnje. Klasnom podelom rada nastaje odvajanje materijalne od duhovne proizvodnje. Svaka dosadašnja kultura izražava tu podvojenost.

U takvoj, na klasnoj podeli rada zasnovanoj kulturi, proizvodnja materijalnih dobara znači istovremeno i proizvodnju bogatstva otuđenog od proizvođača, znači proizvodnju klasnih odnosa. Duhovna proizvodnja zato dobija ideološku funkciju — da proizvede i opravdava takvu svest, takve vrednosti i odnose koji obezbeđuju klasnu suštinu postojećeg načina materijalne proizvodnje.

Ideološka kultura proizvodi svet duhovnih vrednosti kojima se čovek socijalizuje tako da se potčinjava vladajućim društvenim odnosima.

Materijalna kultura je usmerena na zadovoljenje (klasnih) interesa, a duhovna na stvaranje normi, propisa i pravila ponašanja, kojima se pojedinac funkcionalno uklapa u institucije prinude. Cilj te kulture je obrazovanje korisnog mišljenja i delanja. Ta kultura je posrednik između opšte društvenih i ličnih ciljeva. U njoj se odnos čoveka prema sebi samom, samosvest formira kao introjekcija vladajućih heteronomnih vrednosti. Ova kultura ima za cilj da afirmiše i opravdava društvenu realnost klasnog društva, ona nameće principe realnosti postojećeg sveta i rada i postojećih odnosa. Ona afirmiše društvene uslove koji vladaju u društvu klasne podele rada. Kultura se tu javlja kao kompleks moralnih, religioznih, običajnih, političkih i dr. vrednosti kojima društvo, nastalo na klasnoj podeli rada živi i izražava realnost svoga načina proizvodnje i svojih društvenih odnosa. Zadatak te kulture je da formira i odneguje onu svest koja obezbeđuje funkcionisanje postojeće društvene zajednice. Ta kultura izražava primat ideologije nad samosvešću, heteronomije nad autonomijom, celine društva nad pojedincem.

Ali, kultura nosi u sebi i emancipatorsku funkciju, onaj »ideološki višak« kojim utopijski prevazilazi svako postojeće stanje. Preko tog stvaralačkog i emancipatorskog potencijala u kulturi vrši se prodor u novu ljudsku realnost, otkrivaju se nove ljudske mogućnosti, oslobađaju lične energije čoveka.

Ukidanje ideologije moguće je tek kad ovaj stvaralački potencijal kulture postane osnova jednog novog načina proizvodnje života.

Kultura je napor da se ovlada uslovima proizvodnje života da bi se ti uslovi stavili u službu čoveka. U dosadašnjoj istoriji taj napor je davao protivrečne rezultate — čovek je razvijao svoje proizvodne moći, ali i dolazio pod vlast sila koje su upravljale tom proizvodnjom, koje su delovale nezavisno od njega.

U tim uslovima, kultura je bila pre svega proces vaspitanja, čiji je cilj delovanja u okvirima date otuđene realnosti. Kultivisanje je protivrečna humanizacija. Ona je značila pre svega socijalizaciju kao prilagođavanje datoj realnosti. Ovu socijalizujuću funkciju kulture pratile su ostale — kultura je imala i kompenzatorsku ulogu, značila je formiranje vrednosti koje su bile zamene za neostvarene ljudske težnje. Kultura je imala i funkciju terapije — sublimacije neostvarenih ciljeva i težnji.

Razvoj kulture sa ovim funkcijama ima svoje istorijske granice. To su granice sveta zasnovanog na klasnoj podeli rada. Kultura kao posebna sfera proizvodnje ideoloških vrednosti, čiji je cilj odgoj za postojeću represivnu zbilju, dolazi u sve veći konflikt sa emancipatorskim potencijalom koji je usmeren ka izgradnji sveta i u kojem je razvoj pojedinca uslov i mera razvoja celine društva.

Ovaj sukob se ne može rešiti u sferi dosadašnje kulture, već ukidanjem dosadašnjeg klasnog načina proizvodnje iz kojeg niče postojeća kultura kao posebna sfera ideološke proizvodnje.

U razvoju kulture postoje takve faze u kojima inercija postojećih sistema vrednosti potiskuje samodelatnost i spontani aktivitet, ali postoje i faze stvaranja novih vrednosti kojima se probijaju okviri postojećeg. Ova prva faza se u teoriji kulture naziva civilizacijskom.

Pretvaranje kulture u civilizaciju nastaje kad u postojećoj kulturi sredstva blokiraju ciljeve, kad dođe do takvog prevladavanja »principa realnosti« da on zakoči svaki proces transcendiranja postojećeg, projektivnost u društvenoj svesti, kad postojeći svet vrednosti sprečava dalji razvoj.

Savremeni oblici blokiranja stvaralačkih potencijala u kulturi dešavaju se zbog kulturnih jačanja ideoloških funkcija sistema koji onemogućavaju u odnosu na zvaničnu ideologiju alternativno i kritičko ponašanje, zbog vlasti tehnološke racionalnosti u kojoj tehnološki rast postaje samocilj, u kojem se dešava sve veća fragmentacija svesti i sve veći gubitak samodelatnosti i spontaniteta u ljudskom ponašanju.

Savremeni čovek sve više postaje objekat posebno naučnih, analitičkih, strukturalnih, funkcionalnih i dr. istraživanja. Postojeća tehnologija nameće takve oblike samorazumevanja u kojem čovek samu tehnologiju uzima za meru svojih ljudskih mogućnosti. Javlja se proces zaborava smisla ljudskog bivstvovanja, a razvitak društva se sagledava samo u ravni mogućnosti sve većeg rasta tehnološke moći. U ovakvoj kulturi dolazi do sve veće sprege ideologije i stručnjaka-specijalista. Ideolozi određuju opšte ciljeve društvenog kretanja, a tehnolozi, stručnjaci omogućavaju efikasnost funkcionisanja postojeće zbilje.

Logika efikasnosti, na kojoj počiva savremena tehnologija i njenom razvoju potčinjena nauka, ima svoje poslednje izvore u kapitalističkom načinu proizvodnje. Za taj način proizvodnje je bitno stalno povećanje bogatstva u obliku kapitala radi njega samoga. Ovaj »račun kapitala« se održava time što se razvitak stvarnosti svodi na tehnološki rast. Klasna podela rada čini da se programiranje tehnološkog rasta osamostaljuje kao posebna privilegija stručnjaka. Iza takvog rasta stoji trajna potčinjenost tehnološke racionalnosti logosu samoreprodukcije kapitala.

Savremena kultura izražava, pre svega, koegzistenciju autoritarnih ideologija i tehnološke racionalnosti.

U savremenoj kulturi se odvija sukob između ideoloških funkcija kulture i emancipatorskih težnji za izmenom sveta, kojima čovek treba da sebi potčini postojeću

tehnološku moć i ukine represivnu moć postojeće kulture.

Svojim ideološkim sadržajima i normama, savremena kultura izražava težnju da se sve pojedinačno stavi pod planski programiranu kontrolu, radi što efektnijeg upravljanja ljudima. Ali, u savremenoj kulturi se izražava i težnja da se celokupni svet stavi pod kontrolu čoveka radi njegovog slobodnog razvoja.

Vrednovanje stvarnosti može da bude dvostrano — na osnovu postojećih kulturnih vrednosti ono je samo izbor iz mnoštva postojećih faktičnosti, izbor kojim se ne prekoračuje data stvarnost, već se prisvaja, potvrđuje ili sublimira. Vrednovanje kao humanistička kritika postojećeg je projekcija jednog novog sveta slobode.

Humanizam je zahtev za obratom u odnosu čoveka i sveta postojećih kulturnih vrednosti: nisu postojeće kulturne vrednosti merila čoveka već je »totalitet razvoja ljudske prirode u pojedincu«, »apsolutni razvitak stvaralačkih dispozicija kao samocilj« (Marx) mera istine o postojećoj kulturi.

Razumevanje biti ljudskog opstanka nije moguće usvajanjem celokupne postojeće kulture. Suština čovekova nije u tome da je on proizvođač kulturnih vrednosti. Suština čovekova je u njegovoj stalnoj otvorenosti prema vlastitim mogućnostima.

Realizacija čovekove autonomije i slobode moguća je samo preko ukidanja postojeće ideološke kulture i one proizvodnje iz koje ta kultura niče.

Dosadašnji način čovekovog bivstvovanja određivan je onim vrednostima koje se postavljaju kao opšti uslovi koje treba slediti radi ciljeva koji nisu proizlazili iz ličnih ciljeva. Preko kulturnih vrednosti određivano je ono što treba da bude u obliku obaveznih društvenih normi. Ljudsko ponašanje se regulisalo prema opšte važećim društvenim vrednostima koje su izražavale ciljeve opstanka društvene celine nezavisne od pojedinca.

Kad razumeva sebe preko ovih vrednosti, čovek svoje bivstvovanje svodi na ispunjenje zadataka koji mu se spolja nameću. Ljudsko bivstvovanje se svodi na uloge koje čovek treba da izvršava radi ciljeva koji ne zavise od pojedinca. Razliku između »jeste« i »treba«, društvene vrednosti izražavaju tako da ono »treba« znači zahtev

da se u okvirima postojeće zbilje poštuju važeće društvene norme. Trebanje kao emancipatorski zahtev pri pada drugom tipu vrednosti, vrednostima kao fundamentalnim projektima.

Čovek je, oblikovan postojećim društveno važećim vrednostima pre svega radnik, i podanik. Ali, čovek je i igrač i tvorac umetničkih dela i biće sa potrebama za drugim čovekom. Uključen u život određen parcijalnim svrhama, čovek postojeći svet dovodi u odnos prema sebi samome jedino lišavanjem ličnih projekata, gubitkom samosvojnosti.

Čovek je smrtno biće i sve postojeće u ljudskoj realnosti mu se mora pokazati kao prolazno. Jedino je čovek svestan svoje prolaznosti i ova svest je najveći izazov čovekov da sve postojeće razumeva iz odnosa prema sebi samom. Svest o prolaznosti je osnova samo-svesti čoveka. Ideologije ne znaju za prolaznost. Ideologijama se može uništavati čovek, ali ideologije znaju samo za večnu sadašnjost.

Postojeće društvene vrednosti nisu osnova za istinito odnošenje čoveka prema sebi samom. Njima se odnos čoveka prema sebi samom artikuliše kao odnos vrlina i dužnosti, prava i obaveza, pred kojima intimna sfera življenja mora da se povuče u zatvorenu subjektivnost.

Struktura intersubjektivnosti u svetu u kojem važe postojeće društvene vrednosti određena je zahtevima za ciljno racionalnim odnosima među ljudima u kojoj se odvijaju strateški programirani odnosi. Značenje reči strategija (strategema) je — lukavstvo. Strateški regulisani odnosi među ljudima su odnosi upotrebe ljudi za njima tuđe ciljeve.

Ideološki sadržaji u postojećoj kulturi onemogućavaju da na sceni društvenog života zauzmu primarno mesto oni odnosi koji izrastaju iz spontanih potreba udruživanja i međusobnog opštenja.

Ideologija je način bivstvovanja. Ideologija nije oblik naknadnog saznanja i razumevanja nečega što se dešava u objektivnim procesima života, ona je oblik života. Ona ne skriva od svesti »realne odnose«, ona stvara neistinite društvene odnose. Ideologija nije samo opravdavanje postojećih odnosa, već proizvodnja tih odnosa u koje prodiru odnosi dominacije nad ljudima.

Nasilno nametanje klasnih proizvodnih odnosa je izvor proizvodnje celokupnog nasilja. Kad sila postane proizvodni odnos, država proizvodi sve društvene odnose. Ideologija postaje proizvodnja sile.

Savremena ideologija proizvodi prinudno zajedništvo. Solidarna odgovornost ljudi je jedina osnova pravog zajedništva. Savremene institucije i norme regulisanja društvenih odnosa imaju snagu prinudne obaveznosti i zato nemaju legitimnost. Sve veće gubljenje legitimiteta je istovremeno proces sve većeg samoosvešćivanja čoveka koji traži one uslove života u kojima neće više biti podanik i radnik, uslove koji će omogućiti njegov život kao ekspresiju njegovih tvoračkih moći, a njegovu društvenost kao izraz slobodnog udruživanja. 249

USLOVI I OSNOVE RACIONALNOSTI  
DRUŠTVENOG ŽIVOTA

U okvirima društvenih vrednosti izražavaju se vladajući interesi i regulišu vladajući odnosi u društvu, ali u njima je uvek prisutan i zahtev za opravdavanjem, legitimitetom, koji u sebi nosi zahtev za dokazivanjem ispravnosti sistema društvenih normi.

U strukturi jezika postoji zahtev za ispravnošću svih iskaza koji se može racionalno postići. Svako saznanje i praktično delovanje posredovani su interesima. Pored parcijalnih klasnih interesa uvek deluje i interes za emancipacijom.

Ovaj interes je u osnovi zahtev za ispravnošću sistema društvenih normi, ispravnošću koja se mora racionalnom argumentacijom izvesti da bi se te norme priznale kao važeće.

Pored ideološkog opravdavanja uvek je prisutan i zahtev za racionalnim argumentima zasnovanim dokazivanjem ispravnosti normi.

Emancipatorski interesi usmereni su na obuzdavanje tehnologije kao načina mišljenja i delanja. Dokazivanje ispravnosti sistema normi se ne može postići ukazivanjem na onu racionalnost koja znači dobro funkcionisanje sistema.

Ispravnost sistema se zahteva s obzirom na uslove mogućnosti za realizaciju novih sadržaja života i novih odnosa.

Dokazivanje ispravnosti određenih vrednosnih sistema je uvek traganje za umnom zajednicom.

Svaki zahtev za važenjem je podložan kritici sa stanovišta koliko je on na racionalnim argumentima zasnovan.



Prihvatljivost argumenata se meri stepenom intersubjektivnog priznavanja, stepenom slobodne saglasnosti.

»Za određivanje prihvatljivosti treba«, kaže Habermas, »znati uslove pod kojima se nešto može ispuniti i uslove saglasnosti«.<sup>1</sup>

Vrednosni govor, govor zasnovan na praktičnim vrednostima ne utemeljuje svoju ispravnost na osnovu logičke argumentacije koja važi za iskaze o činjenicama. U svetu praktičnog života postoje specifični zahtevi za važenjem i ispravnošću. Te osnove racionalnosti u svetu društvenih vrednosti J. Habermas vidi u — na argumentima zasnovanom konsenzusu.

»Argumentacijom«, piše Habermas, »zovemo tip govora u kojem učesnici tematizuju sporne zahteve važenja i pokušavaju da ih razreše dokazima ili da ih kritikuju. Argument sadrži razloge, koji su na sistematski način povezani sa zahtevom važenja nekog problematizovanog iskaza. 'Snaga' nekog argumenta se odmerava u datom kontekstu na osnovanosti razloga. Ovo se pokazuje, između ostaloga, u tome, da li argument ubeđuje učesnika nekog diskursa, tj. da li ga može motivisati za prihvatanje dotičnog zahteva važenja«.<sup>2</sup>

U osnovi našeg jezika je prisutan zahtev za racionalnim, na argumentima zasnovanim, vrednosnim govorom, koji Habermas naziva »interes za punoletstvo«.

»Sa prvom rečenicom razgovetno je izražena intencija jednog opšteg i neiznuđenog konsenzusa«.<sup>3</sup>

Ideološki govor je vođen »računom uspeha«, racionalni govor u praktičnom životu je usmeren na sporazumevanje, na sporazumu zasnovano intersubjektivno priznavanje važenja.<sup>4</sup>

»Pojam sporazumevanja ukazuje na neki racionalno motivisan sporazum na koji ciljaju učesnici, koji se odmerava zahtevima važenja koji se mogu kritikovati.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, navedeno izdanje, tom I, S. 403.

<sup>2</sup> Navedeno delo, I, 38.

<sup>3</sup> J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968, S. 163.

<sup>4</sup> J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, I, S. 385.

Zahtevi važenja (propozicionalna istina, normativna ispravnost i subjektivna iskrenost) označavaju različite kategorije jednog znanja koje simbolički biva otelovljeno u iskazima. Ovi iskazi mogu bliže da se analiziraju i to, s jedne strane, s aspekta kako se oni mogu utemeljiti, a s druge strane, s aspekta kako se delatnici s njima odnose na nešto u svetu.<sup>5</sup>

Uslov za racionalnost u sferi vrednosnog govora je diskurs oslobođen prinude, stalno otvorena slobodna argumentacija. Jedina prinuda, dopuštena u diskursu je, kaže Habermas, prinuda boljeg argumenta. Jedina svrha diskursa je — na argumentima utemeljeni konsenzus. Ovakav slobodni diskurs Habermas i Appel nazivaju »idealnom govornom situacijom«. To je ona situacija u kojoj svi učesnici imaju podjednake prilike da pokreću pitanja, tvrde, objašnjavaju, opravdavaju, preporučuju, opovrgavaju, izraze svoje stavove i namere, iste prilike da se suprotstavljaju, polažu račune i pozivaju na odgovornost.

Ispravnost vrednosti se u ideološkom govoru ne može postići zbog blokada koje postoje za slobodni diskurs. Tu se stavovi nameću. Zadatak društvene teorije je da bude kritika ideologije po uzoru na psihoanalizu — da pokaže uslove koji omogućavaju ljudima da dođu do istine o sebi samome i svetu u kojem žive.

Sva praktična pitanja života su »sposobna za istinu«, o svim praktičnim pitanjima se može argumentovano govoriti. Ideologija je nametanje »rešenja«. Zadatak socijalne teorije nije da ta rešenja problema zameni drugim rešenjima, već da objasni uslove i proceduru koja može da garantuje istinito suđenje o praktičnim problemima života.

Racionalnost u svetu praktičnog života je vezana za procese sporazumevanja. »Neka tvrdnja se sme samo onda nazvati racionalnom, ako govornik ispunjava uslove koji su nužni za doseganje elokutivnog cilja, da se najmanje jednim daljnim učesnikom u komunikaciji sporazume o nečemu u svetu.«<sup>6</sup> Punoletstvo, zrelost se stiže samo u procesu sporazumevanja.

<sup>5</sup> J. Habermas, navedeno delo, I, S. 114.

<sup>6</sup> Navedeno delo, I, 29.

Konsenzus ... »počiva na intersubjektivnom priznavanju zahteva važenja, koji se mogu kritikovati. Racionalnost koja postoji u ovoj praksi pokazuje se u tome što se komunikativno postignuti sporazum mora svesti na razloge. I racionalnost onih koji učestvuju u ovoj komunikativnoj praksi se odmerava prema tome, da li će ovi moći da utemelje svoje iskaze pod pogodnim okolnostima«. <sup>7</sup>

Sporazumevanje nije moguće u svetu vladajućih interesa. U tom svetu vladaju pravila strateškog delovanja koje sobom nosi instrumentalizaciju diskursa, nametanje ciljeva i programiranje odnosa među ljudima.

Ali, u sferi praktičnog života, ljudi uvek sebe stavljaju u obavezu da odrede vrednosti koje se razlikuju od normi tehničko-strateškog delovanja. To su one norme koje bi imale univerzalno važenje. Univerzalnost važenja normi u ideološkom diskursu se ne može postići. Univerzalno važeće norme društvenog života se postižu pojavom emancipatorskih interesa, slobodnim komunikacijama i argumentovanim sporazumevanjima.

Habermasova (i Appelova) teorija istine u sferi praktičnog diskursa izaziva žive polemike. Toj teoriji se zamera, pre svega, što mogućnost »komunikativne racionalnosti« ne vezuje za nove oblike proizvodnje života već za »idealnu govornu situaciju«. Pojam komunikativne racionalnosti, kaže Habermas, »može se razviti samo na sprovedenoj niti jezičkog sporazumevanja«. <sup>8</sup> Međutim, jezičko sporazumevanje je uvek izraz određenih bivstvenih odnosa i nemoguće je bez izmene tih odnosa. Idealna govorna situacija je moguća samo kao novi oblik bivstvenih odnosa koji se ne mogu postići samo argumentovanom komunikacijom.

Traganje za istinitim bivstvovanjem zahteva da se pređe preko granice diskursa u analizu bivstvenih osnova svake komunikacije. Traganje za novim oblicima života ima uvek karakter praktične negacije postojećeg, koji zahteva praktični angažman. Snaga negacije postojećih ideologija nije argumentovani diskurs. Samo u

<sup>7</sup> Isto, I, 37.

<sup>8</sup> Isto delo, I, 114.

praktičnom društvenom angažmanu moguće je prevazilaženje realnih antagonizama života. Idealna govorna situacija se mora izboriti praktičnim angažmanima protiv sila dominacije. Moraju postojati društvene snage koje mogu da ukinu te sile dominacije. Izvor emancipatorskih interesa nije samo kriza sistema, već i ljudi koji doživljavaju tu krizu, osmišljavaju je i posreduju u njoj. Teorija o racionalnosti sveta života mora da traži subjekte emancipacije, one snage koje izražavaju zahteve za promenom.

»Idealna govorna situacija« se mora tražiti u činu »radikalnog diskursa«. A radikalni diskurs je revolucionarna praktična pobuna protiv postojećeg.

Sukobi međusobno oprečnih interesa ne mogu se razrešiti donde dok se pobunom protiv postojećeg ne stvore uslovi za racionalni diskurs. Pobuna nosi u sebi snagu ukidanja prinude, oslobađanja »dijaloške intersubjektivnosti, snagu negacije.

Danas je napušten mit o jednom jedinom subjektu promene preko kojeg sama ljudska povest doseže do samosvesti. Društvene promene su danas moguće samo u praksi u kojoj učestvuju svi društveni subjekti. Ali, među društvenim subjektima postoje i oni koji se protive svakoj promeni, pa je usaglašavanje sa njima nemoguće. Procesi sporazumevanja su mogući samo među društvenim grupama usmerenim na prevazilaženje postojećeg, samo su oni nosioci »radikalnog diskursa« preko kojeg se tek može uspostaviti idealna govorna situacija.

Racionalni diskurs nije usmeren na sve sadržaje slobode, već, pre svega, na stvaranje društvenih uslova za slobodnu ekspresiju ljudske prirode. O tome Agnes Heller, kritikujući Habermasa, piše: »'Spremnost' na racionalnu argumentaciju o vrednostima i teorijama pretpostavlja uključivanje ljudskog duha kao celovitog, kao bića potrebe, želje, osećanja. Sistem potreba je identičan sa formom života. Ako usvajamo pluralitet načina života moramo takođe usvojiti i pluralitet teorija. Konsenzus koji se odnosi na jednu teoriju bi

značio konsenzus u samo jednom načinu života. Zameniti pluralizam za konsenzus bila bi to loša pogodba...<sup>9</sup>

Human život se ne sastoji samo iz racionalnih komunikacija. Zato se teorija o opštečovečanskoj emancipaciji ne može svesti na teoriju racionalnog diskursa. Ona mora da razmatra i pitanje kako se u taj diskurs uključuju ljudi kao celovita ljudska bića sa svim svojim motivima i potrebama. Racionalizacija normi društvenog života je samo uslov za ispunjenje smisla života, nije sav sadržaj toga smisla. U sferi ekspresije ljudskih potreba i duhovnih moći nema poopštavanja i obaveze racionalnog usaglašavanja.

Racionalni diskurs nije sporazumevanje koje može da uopštava ljudske potrebe. Puna zrelost ljudi se postiže samo onim neuopštivim sadržajima samorealizacije koji postaju mogući na temelju racionalnog sporazumevanja o uslovima zajedništva.

Zato je racionalizacija komunikativne prakse samo jedan od konstitutivnih elemenata emancipacije. Sadržaji emancipacije se mogu ostvarivati samo novim načinom proizvodnje života, nesputanom ekspresijom individualnih duhovnih sposobnosti i duhovnih potreba.

Čovek ne ispoljava svoju umnost samo u racionalnom diskursu, već u ekspresiji svojih individualnih moći. Racionalni diskurs se tiče samo uslova koji treba da mu omogući to ispoljenje.

Sposobnost za argumentaciju je samo deo ljudskih moći. Sposobnost za ekspresiju (stvaralaštvo) se realizuje kao neponovljivi proces opredmećivanja duhovnih snaga. Pravo na ovu ekspresiju nije zavisno od toga da li je ono usaglašeno ili racionalno objašnjeno. Autentičnost življenja dolazi do izražaja u onoj ekspresivnoj delatnosti u kojoj se ne postavljaju zahtevi za opštim važenjem.

Zajednički sadržaji života su samo deo života. Kad su ti sadržaji racionalno utemeljeni, omogućeno je oslobađanje ljudske prirode koje se izražava na neuopštivi način.

<sup>9</sup> J. Habermas. *Critical Debate*, ed. by I. Thompson and D. Held, »Macmillan Press«, London, 1982, p. 31.

Važenje društvenih normi ne može biti utemeljeno u okviru klasnog društva, već samo u onim emancipatorskim procesima u kojima se solidarno obrazuje zajednička volja. Mogućnost obrazovanja opšte volje sporazumima u okvirima postojećeg društva je zaključak liberalne teorije usaglašavanja kao kompromisa. Ideja racionalnosti društvenog života bitno se razlikuje od ove liberalne ideje o kompromisu kao osnovi te racionalnosti.

U dosadašnjoj ljudskoj istoriji bilo je uvek nekih sloboda i sloboda za nekoga. Građansko društvo je ostvarilo određene posebne vidove slobode (nacionalne, grupne, slobodu razmene, itd.), ali nije ostvarilo — slobodu čoveka. U dosadašnjoj istoriji bilo je uvek određenih vidova racionalnosti (racionalnost u organizaciji određenih delatnosti, racionalnost u upravljanju posebnim, naročito tehnološkim procesima, itd.), ali nije bilo one racionalnosti koja je rezultat oslobođenja čoveka. Racionalnost ljudskog bivstvovanja i sloboda su jedno.

Socijalizam, koji pre svega znači proces emancipacije čoveka od sila dominacije nad njim, moguć je samo izgradnjom racionalnih društvenih odnosa. A ta racionalnost je moguća samo onom društvenom praksom koja istovremeno znači usaglašavanje ljudskih projekata i oslobađanje čoveka.

U klasnom društvu posebne društvene grupe slobodu koriste kao privilegiju i moć da onemoguće drugog da bude slobodan. Socijalizam je proces izgradnje slobode za sve. Da bi se moglo graditi društvo slobode, neophodno je da društvene vrednosti — regulativi društvenih odnosa nastaju kao rezultat saglasnosti svih članova društva. Ta univerzalnost vrednosti se može postići samo praksom usmerenom na dogovaranje. Ali, o kakvom je usaglašavanju u socijalizmu reč? Velika je iluzija klasičnog liberalizma da se harmonično društvo može graditi kompromisom, nagodbom klasnih interesa. U takvoj nagodbi partikularni, sebični interesi se ne menjaju, u kompromisu jači nastavlja da tlači slabijeg. Takvim nagodbama se potiskuju emancipatorski interesi koji tek omogućavaju oslobađanje od klasne domi-

nacije, stvaranje jednakih uslova života i razvoj solidarnosti među ljudima. Kad bi liberalistički shvaćeno sporazumevanje kao nagodba među sebičnim interesima bilo osnova racionalno organizovanog društva sama ideja socijalizma bi bila bespredmetna. U savremenom građanskom društvu vladaju sebični interesi i dominacija tih interesa nad onima koji proizvode društveno bogatstvo. Ljudski odnosi tu poprimaju oblik udruživanja u interesne grupe. To je svet sukoba partikularnih interesa. Svaki kompromis je tu vođen težnjom za očuvanjem tih interesa.

Socijalizam je, pre svega, izgradnja novih oblika društvenih odnosa. Izgradnja tih odnosa je moguća samo takvim sporazumevanjima koja blokiraju jačanje partikularnih interesa i težnju za dominacijom, a oslobađaju emancipatorske interese, tj. interese onih koje proizvode društveno bogatstvo. Socijalističko sporazumevanje je moguće samo uz istovremeno onemogućavanje jačanja posebnih interesa birokratije i tehnokratije. Kad način proizvodnje ne može bez onih koji se bave upravljanjem proizvođačem, proizvodnjom i društvom, perspektive socijalizma su moguće samo uspostavljanjem sigurnih brana jačanju sebičnih interesa tih upravljača.

Te brane su moguće, pre svega, stalnim razvijanjem samodelatnosti proizvođača i efikasnom društvenom kontrolom nad birokratskim upravljačima. Moralistička kritika birokratije je manir same birokratije, upravo zato što se takvom kritikom prikrivaju pravi izvori jačanja njenih interesa i pravi načini njihovog suzbijanja.

Kontrola birokratije je moguća samo u određenim strukturalnim i institucionalnim uslovima globalnog društva. Među te uslove spada, pre svega, mogućnost kontrole vlasti. Borba protiv birokratske manipulacije izborima, demokratičnost izbornog sistema, pravo izbora više kandidata, pravo svih da učestvuju u kandidovanju, pravo opoziva predstavnika u zakonodavnim i izvršnim institucijama su bitni uslovi kontrole birokratije. Tek tako izabrani predstavnici društva mogu da budu nosioci interesa celine društva. U takvim izborima se ostvaruje mogućnost uticaja emancipatorskih interesa proizvođača na zakonodavstvo. Proizvođači dru-

štvenog bogatstva mogu da ispolje partikularne interese samo kad su im nametnuti okviri sukoba partikularnih interesa, kad je uticaj proizvođača ograničen na vrlo uske domete, kad je njihov uticaj na nivou globalnog društva onemogućen. Kad mogu da ispolje inicijativu u neposrednom donošenju odluka na nivou globalnog društva interesi proizvođača se pokazuju uvek interesima celine društva. Objektivni interesi klase proizvođača ne mogu da budu ništa drugo nego interesi oslobađanja od svega sebičnog i partikularnog. Tek ovi interesi mogu biti osnova racionalnog sporazumevanja. Tamo gde postoji manipulacija nad objektivnim interesima proizvođača sporazumi postaju odora birokratske samovolje, sebičnih interesa onih koji sprečavaju procese samoorganizovanja društva.

Bitni uslov racionalnosti koja se postiže u procesu sporazumevanja je onemogućavanje jačanja materijalnih privilegija. Marx, Engels i Lenjin su uporno isticali kao osnovu borbe protiv tih privilegija »princip Pariske komune« po kojem je najbolje plaćeni proizvodni radnik granica do koje može da ide nagrađivanje van sfere neposredne proizvodnje. Taj princip nijedno društvo koje je proklamovalo izgradnju socijalizma do sada nije pokušalo da primeni. Razume se, to nije jedini princip. Neophodno je onemogućiti pretvaranje birokratije u vladajuću klasu koje se odvija putem preliivanja društvenog bogatstva u privatno, privatizacijom društvenog bogatstva. Taj proces privatizacije najčešće ima formu zakona. Mnogim zakonima se obezbeđuje birokratska eksproprijacija opštedruštvene imovine.

Glavna prepreka izdvajanja birokratije u vladajuću klasu je ukidanje političkog funkcionerstva kao stalnog zanimanja. Izvršni organi vlasti moraju biti putem slobodnih izbora dostupni svim članovima društva.

Socijalizam je društvo koje jedino može da ukine »organizovanu neodgovornost« privilegovanih klasa prema interesima celine. Ukidanje te neodgovornosti je moguće samo ukidanjem monopola nad sferom izvršne političke vlasti koja se, kad se birokratizuje, koristi da bi se pod kontrolu birokratskih interesa stavilo celo društvo, njegovo zakonodavstvo, privreda, kultura...



Samo je onemogućavanjem jačanja birokratskih interesa moguće razvijati pravu odgovornost prema celini društva. U birokratskom govoru reč odgovornost zauzima najistaknutije mesto. Ali, ta reč je uvek upućena nadole. Birokratija stalno ukazuje na krivce koji su uvek van njene sredine. I gradi javni ili tajni spisak onih podobnih »vrlina« koje jedino omogućavaju pristup centrima moći. Da bi mogla da se održi kao vladajuća klasa, birokratija mora da vodi stalni rat protiv neprijatelja, mora da »proizvodi neprijatelje«. Ti neprijatelji su svi oni koji su javno protiv njenih interesa. Merila o tome ko su neprijatelji određuje ona sama.

Karakteristično je za sve vidove »realnog socijalizma« da se tu žestoko napadaju sve ideje liberalizma, pre svega tamo gde se preko tih napada želi da spreči komunikacija ideja. Antiliberalistički etos birokratije usmeren je pre svega na duhovnu sferu, sferu kulture. U sferi materijalne proizvodnje, ona se danas sve više ponaša po principima klasičnog liberalizma — reži za takvom organizacijom društvenih odnosa koja je zasnovana na nagodbi postojećih partikularnih interesa u okviru vladajuće klase. Način na koji savremene birokratije u »realnom socijalizmu« hoće da se legitimiraju je sve manje gola sila vladanja. Ideja društvenog dogovaranja dolazi sve više do izražaja. Tu ideju savremena birokratija shvata, pre svega, kao nagodbu kojom treba da sačuva svoje posebne interese.

Socijalističko sporazumevanje i dogovaranje moguće je samo kad se omogući da na scenu stupe interesi celine društva, preko stvarnih, objektivnih interesa proizvođača. Interes celine nije kompromis među postojećim partikularnim interesima. Opšti interes se ne dobija nagodbama među postojećim sebičnim interesima. Opšti interes može da postane samo emancipatorski interes kojim se zahteva pravedno društvo. A pravde nema ako nema procesa oslobađanja od klasnih privilegija, ako nema sve veće jednakosti u pogledu društvene moći svih članova društva.

Sporazumevanje među autarhičnim birokratijama je uvek takva nagodba koja omogućava jačanje birokratskih interesa. Proces dogovaranja koji sprovode od birokratskog tutorstva oslobođeni proizvođači može, zbog

prirode samih njihovih objektivnih interesa da vodi samo do opštečovečanske emancipacije. Zato je pravo pitanje osnovnih uslova racionalnog dogovaranja isto što i pitanje neposrednog uticaja proizvođača na oblike, sadržaje i rezultate dogovora. To je pitanje razvoja njihove samodelatnosti. Ulogu avangarde može da igra samo ona grupa koja omogućava tu samodelatnost i time vodi do društva u kojem avangardnost više nije potrebna.

Bit birokratije je samovolja. »Idejna diferencijacija« koju ta samovolja stalno nameće je najveća opasnost za društveni razvoj, jer se takvom diferencijacijom iz društvenog života potiskuje sve ono što je usmereno protiv jačanja birokratskih interesa. Diferencijacija zasnovana na slobodnom konsenzusu, postignutom u procesu u kojem učestvuje većina društva, usmerena je, pre svega, protiv sebičnih i partikularnih interesa, protiv privilegija, protiv svega što onemogućava oslobađanje čoveka, humanizaciju i univerzalizaciju regulativa društvenog života i stvaranje uslova za razvoj svih članova društva.

Svet slobode može da nikne samo razvojem samoupravljanja. Samoupravljanje ne znači ništa drugo do samodelatnost onih koji stvaraju društvene vrednosti. Glavne prepreke nastanku tog sveta slobode su idejni i politički monolitizam koji nameće savremena birokratija u zemljama »realnog socijalizma« i kvazi-pluralizam vladajućih partija koje se smenjuju na vlasti u savremenim građanskim društvima. Sukobi i nagodbe u takvom pluralizmu znače samo oblik očuvanja interesa vladajućih klasa.

Mogućnost prave opozicije klasnim interesima postoji samo kad postoji društveni angažman onih koji ne mogu ni da dođu do svesti o svojim pravim interesima kad se ne bore protiv klasne sebičnosti. Mogućnost prave opozicije klasnom društvu je u samoorganizovanju i samodelatnosti proizvođača društvenog bogatstva. Ta samodelatnost uključuje u sebe različite oblike organizovanja socijalne dinamike, mogućnost postojanja društvenih grupa i organizacija koje predlažu različita rešenja društvenih problema i u argumentovanom diskursu traže zajednički projekt.

TEORIJA DRUŠTVA I PROBLEM  
VREDNOSTI

Društvo je objekt naučne spoznaje, ali i subjekt te spoznaje. U savremenim društvenim naukama društvo nije realni samosvesni subjekt saznanja.

Društvo se adekvatno saznaje samo ako se uspostavi takav odnos subjekta i objekta u kojem ljudi kao društvena bića dolaze do svesti o granicama postojećeg i mogućnostima humanijeg zajedništva. U savremenim društvenim naukama društvo se proučava pre svega kao objektivna kvazi zakonomerna realnost kojom se može tehnološki upravljati. Takvo proučavanje društva karakteristično je za »vrednosno neutralnu« nauku o društvu. U takvom proučavanju društvena realnost se redukuje na sistem činjeničkih odnosa. Najviši cilj ovakvog pristupa u proučavanju društva je da se nad društvom uspostavi ista moć vladavine kao nad prirodom.

Napredak u ovakvoj spoznaji društva uvek je značio i napredak u vladavini nad čovekom, jer je ovakva spoznaja vodila ka razvoju naučno-tehničkih sredstava kontrole nad društvenim procesima.

Suprotno ovakvom apsolutizovanju naučno-tehničkog racionaliteta u »vrednosno neutralnoj« nauci o društvu stoji vrednosno angažovana društvena teorija za ciljeve političkog voluntarizma. To je ona društvena teorija kojoj zadatke postavljaju centri političke moći i koja treba da se uključi u realizaciju konkretnih političkih programa.

Naizgled radikalna, razlika između ovih društvenih nauka nije bitna. Prva, u sebi nosi, iza privida vrednosne neutralnosti onu vrednosnu orijentaciju koju karakteriše interes za vladanjem nad društvom i čovekom. Dru-

ga, uključena u realizaciju političkih normi služi se sve više metodama naučno-tehnološkog racionaliteta.

U okvirima »filozofije nauke« u zemljama realnog socijalizma preovlađuje teza o komplementarnosti nauke i etike. Ta komplementarnost znači koegzistenciju društvene tehnologije sa programiranim ciljevima razvoja društva. Osnovne naučne kategorije u ovim društvenim teorijama su različne kategorije društvene strukture, društvene integracije, socijalne dinamike kao društvenim sistemom determinisanih procesa, organizacija društva, itd.

Funkcionalistička teorija društva i teorija sistema se danas povezuju u jedinstveno proučavanje društva. Društvo se istražuje kao niz funkcija jedinstvenog sistema. Funkcionalne analize imaju za cilj rešavanje problema stabilnosti sistema. Sistemi mogu da učvršćuju svoju strukturu samo ako se programiraju funkcije u sistemu. U osnovi teorije sistema je stvaranje modela programiranja društvenih procesa. Osnovni cilj je rešavanje onih problema koje sistem mora da reši da bi mogao da opstane.

U »vrednosno neutralnoj« nauci o društvu, ideološki karakter programiranja optimalizacije sistema je prikriven. U »vrednosno angažovanoj« društvenoj nauci u zemljama realnog socijalizma, on je vidljiv. Tu ideologija direktno utiče na programiranje upravljanja društvom.

Društvena nauka danas vrši i opravdava redukovanje složenosti ljudske realnosti na funkciju i sistem. Društveno-tehnološki usmerena analiza zamenjuje aktivno učešće građana u raspravama o pitanjima njihovog života. Svaka ovakva rasprava je proglašava nesposobnom za istinitost. Procese demokratizacije društva zamenjuju programi efikasnog funkcionisanja sistema.

Odbacivanje ideologije u ovoj »vrednosno neutralnoj« nauci je u službi tehnološke racionalizacije funkcija koju ideologija vrši. Lična odgovornost i ubeđenje, lični motivi članova društva, ne uzimaju se u obzir u političko-tehnološkom programiranju funkcionisanja sistema. Pojmovi pravičnosti i savesti se šalju u muzej istorijskih starina.

Programiranje oslobođeno uticaja subjektivnih sadržaja ljudskih motivacija, nezavisno od osobina članova društva, daje najveći mogući stepen predvidljivosti i informacije. Ta predvidljivost biva veća ukoliko je društvena tehnologija više uništila šansu za neposredno odlučivanje ljudi o uslovima i formama zajedničkog života.

Objekat istraživanja je ovde »čovjek bez svojstava« a subjekt istraživanja moć bezdruštvene kontrole.

Osnovno pitanje koje kritička teorije društva rešava je kako se znanja o društvenim pojavama i procesima mogu povezati sa pitanjem pravednog društvenog života.

Ovo pitanje kritička teorija društva razmatra i promišlja kao pitanje mogućnosti socijalne revolucije. Humano društvo može da bude samo ono društvo koje počiva na odgovornosti slobodnih ljudi. Kritička teorija društva istražuje one uslove u kojima je moguće na solidarnoj odgovornosti graditi društvene odnose.

Nikakav beg u intimnu sferu ličnog života ne može da obezbedi integritet ljudskog života. Ovakvo traženje ličnog integriteta samo pomaže razmahu »vrednosno-neutralne« moći vladanja. Egzistencijalno područje našeg intimnog života stalno je podvrgnuto uticajima sila dominacije i manipulacije.

Kad Sören Kierkegaard i njegovi sledbenici tvrde da je izvor istine samo »subjektivitet« odvojen od objektiviteta i da je istina vezana samo za lične odluke, oni slede istu logiku koju sledi i vrednosno-neutralna nauka, samo sa obrnutim predznakom. To je logika nezavisnosti i apsolutne podvojenosti znanja i vrednosti. »Vrednosno-neutralna« nauka ističe objektivitet znanja nasuprot subjektivitetu vrednosti. Filozofija egzistencije kjerkegorovskog smera ističe subjektivitet nasuprot uvek neistinitom objektivitetu.

Racionalnost dobijena društvenim inženjersvom je oblik političke dominacije. Emancipacija od ove dominacije nije moguća na osnovu povratka u subjektivitet u okvirima postojećeg društva.

Elektronska tehnologija je danas snažno sredstvo represivne integracije svesti. Ovaj tehnološki um svakodnevno i masovno uobličava čula i svest ljudi. A progra-

miranje delovanja tog tehnološkog uma pripada malom broju onih koji odlučuju. Njime se razaraju emancipatorski potencijali sadržani u društvenim vrednostima, jer se ukidaju uslovi za uticaj svih subjekata društva na društveni život.

U tom svetu ostaju zapretene i blokirane težnje ljudi da se domognu humanijih društvenih uslova svoga života, ostaju blokirane težnje za pravednošću, zasnovanoj na solidarnosti, jednakosti i slobodi odlučivanja.

Zadatak kritike teorije društva je da pokaže kako je moguće osloboditi ove emancipatorske potencijale povesnog razvoja i kulture.

Zadatak kritičke teorije društva je da oslobodi teoriju društva od potpune zavisnosti društvene nauke od tehnološke koncepcije racionalno uređenog društva.

Kritička teorija društva ima za predmet proučavanje povesno stečenog iskustva ljudi sadržanog u svesti društvenih grupa i pojedinaca, da razloži ideološke sadržaje tog iskustva i pokaže koji su to uslovi koji omogućavaju ljudima da izidu iz stanja osujećenosti, parcijalizacije života, te sukoba između autoritarnih sadržaja u društvenim vrednostima sa ličnim potrebama. Zadatak kritičke teorije društva je da pokaže one prepreke u društvenim sistemima koje su osnova sve većeg gubljenja autonomnih i ličnih sadržaja u savremenoj kulturi, sve manjih mogućnosti produktivnih orijentacija čoveka prema svetu, drugima i sebi.

Kritička teorija društva tumači i razumeva strukturne dimenzije postojećeg društva kao produkte određenog tipa društvene prakse. Zato njihovu funkciju represije nad ljudima ne smatra neizmenjivom činjenicom. Ona ukazuje na puteve oslobađanja ljudi od sistema u kojima su svedeni na funkcije kojima se obezbeđuje efektivno funkcionisanje postojeće društvene celine.

Kritička teorija istražuje uslove izmene te celine. Ona je teorija o uslovima oslobađanja čoveka, teorija o mogućnostima ljudske emancipacije. Orijeentisana na istraživanje mogućnosti zajednice koja bi počivala na racionalnom sporazumevanju ljudi o svojim vlastitim potrebama i ciljevima, kritička teorija društva nije vrednosno-neutralna teorija, ali nije ni vrednosno-angažovana

u tom smislu da traženje istine podvrgava bilo kojoj  
postojećoj i važećoj normi-vrednosti društvenog života.

Ona je vrednosno-angažovana u smislu traganja za  
mogućnostima realizacije fundamentalne i univerzalne  
vrednosti života — samorealizacije čoveka.

165

161

FILOZOFIJA, METAFIZIKA I PROBLEM  
VREDNOSTI

Živimo u svetu parcijalizovanom, razdvojenom na međusobno sukobljene segmente života. Nauka, moral, politika, umetnost postoje kao odvojeni momenti ljudskog delanja. Filozofija u takvoj realnosti dugo ostaje zaobljena metafizičkom tradicijom i metafizičkim pretenzijama da bude fundamentalno znanje o svetu i čoveku. Ona je čuvala i nosila u sebi večni ljudski zahtev za umnošću, za celovitim saznanjem, ali ga je izražavala preko pretenzije da bude celovito znanje, da otkrije um kao supstanciju sveta i čoveka, da ujedini sva posebno naučna i praktično-životna saznanja u celovitu sliku sveta.

Filozofija kao metafizika ima pretenzije da pokaže opšte osnove iskustva, delanja i govora i da ih odredi na način na koji to čini nauka, da odredi najviše dobro života i osnovne sadržaje pravda. Ona je htela da pruži ono što se može odrediti samo svesnom delatnošću svih ljudi u njihovom traganju za smislom vlastitog bivstvovanja.

Filozofi su gradili velike teorije o sadržajima, suštinama sveta, društva i čoveka. Filozofi su imali pretenzije da budu veliki popravljajući sveta, profete, veliki majstori istine. A njihove monološke, metafizičke teorije su upravo ovim fundamentalističkim pretenzijama imale autoritarne implikacije za praktični život. Jer, svuda tamo gde postoji subjekt apsolutnog znanja i gde se izriče znanje o tome šta je svet, čovek, osnovni cilj života, vrhunaska vrednost, u odnose među ljudima unose se odnosi dominacije, nametanja tih »istina« kao sadržaja koji se imaju realizovati.



Fundamentalistička filozofija je teorijska osnova za autoritarnu svest i društvenu praksu.

Fundamentalistička filozofija nastoji ovom svojom metafizičkom usmerenošću na znanje o osnovama, celini sveta i ciljevima života da ispuni prazninu koju stvaraju parcijalizovane nauke o prirodi, društvu i čoveku. Nauke se razvijaju bez posredovanja filozofije ili sa takvim »posredovanjem« koje jača njihovu podvojenost.

Fundamentalistička filozofija hoće da bude apsolutno znanje. Odricanje od ovih fundamentalističkih pretenzija u nekim tokovima savremene filozofije dovelo je do svođenja filozofije na teoriju saznanja, a ova se teorija pod uticajem duha vremena u kojem živimo pretvorila u teoriju nauke, teoriju koja ne reflektuje ontološke i saznavne uslove i pretpostavke naučnih znanja, već izvodi zaključke o naučnom saznanju na osnovu proučavanja postojećih oblika i sadržaja naučne prakse. Kritička refleksija o pretpostavkama i uslovima svakog znanja zamenjena je težnjom da se filozofija nauke izgradi kao nauka o nauci. Primenom ove iste metode nastaje i proces pretvaranja klasične praktične filozofije u društvenu teoriju kao nauku koja ispituje društveni sistem koji čini ekonomija, pravo, politika. Nastao je proces prevođenja društvene teorije u društvenu tehnologiju. Takva teorija se odrekla »metafizičkih« pretenzija za fundamentalnim znanjima o osnovama društva i zajedništva, »istoricističkih« konstrukcija o objektivnoj teleologiji istorije i sa kritikom metafizičkih konstrukcija uma odrekla se istraživanja svih pretpostavki umnosti i društvo pretvorila u objekt scijentističkog istraživanja. Odrekla se svih zahteva za utemeljenjem saznanja (razumevanjem uslova saznanja) društvenog realiteta.

Metafizičku filozofiju karakteriše fundamentalistička pretenzija konstruisanja uma. Savremenu filozofiju društva karakteriše odsustvo svake pretenzije da se odgovori na pitanje da li je i kako moguće postići umnost u svetu života u realnoj praktičnoj delatnosti ljudi.

Razumevanje uslova ljudske emancipacije u oba ova slučaja nije moguće.

Veliki predstavnici metafizičke tradicije bili su »eksperti« za određivanje sadržaja i smisla života, uma. Konstitucija uma pripisivana je genijalnosti filozofa. Ali, genijalnost nije izvor teorijske istine, genijalnost je snaga umetničke ekspresivnosti. Neki metafizički sistemi sadrže u sebi tu snagu umetničke ekspresivnosti i mogu se razmatrati više kao dela umetnosti nego kao teorije.

Monološke metafizičke teorije o konačnim istinama o svetu kao celini sadržavale su u sebi autoritarnu kritiku svega postojećeg, jer su ljudsku praksu određivale kao zatvoreni tip delanja, kao delanje usmereno na realizaciju ideje o tome šta je prava stvarnost. Svaka praksa usmerena na ispunjenje jednog unapred određenog sadržaja »umnog života« rađa isključivost, indoktrinaciju, nametanje »istine«, netrpeljivost prema svemu što odstupa od puta realizacije ideje, rađa dominaciju. Svaka pretenzija da se izriču iskazi o stvarnosti u obliku znanja o sadržajima ideje uma stvara osnove za neistinito bivstvovanje, jer negira dijalošku, komunikativnu bit uma. Umnost se može postići samo u otvorenom kooperativnom naporu svih ljudi da izgrade čovečne uslove svoga života.

Metafizički pojam uma je uvod u praksu borbe za moć nad ljudima. Tako shvaćeni um razara osnove humaniteta, jer blokira otvorenu dijalošku kooperativnu praksu kao osnovu iz koje se humanitet rađa.

Filozofija može da bude teorija opštečovečanske emancipacije samo kad preko kritike metafizike otkrije sopstvene uslove i mogućnosti važenja njenih istina.

Zadatak filozofije je da pokaže uslove mogućnosti umnosti, a ne da konstruiše sadržaje uma kao racionalne ideje. Određivanje uslova umnosti moguće je samo kao kritičko posredovanje u razdvojenim i razdijeljenim sferama bivstvovanja, prakse i saznanja. Određivanje uslova umnog života zahteva istraživanje emancipatorskih potencijala u svim oblastima života — u oblasti svakodnevnog iskustva, morala, politike, tradicije, prirodnih i društvenih nauka, itd.

Filozofija je usmerena, pre svega, na otkrivanje uslova samorazumevanja čoveka. Njen cilj je da pokaže kako je moguće da u postojećem svetu otuđenih vrednosti

čovjek nađe uporišne tačke za vlastitu realizaciju. Zadatak filozofije je, pre svega, da otkriva koje su to prepreke razumevanja, sporazumevanja i samorazumevanja. Filozofija je, pre svega, kritika ideologije kao načina bivstvovanja, kritičko razumevanje izvora čovekovih samoobmana.

Postojeća diferencijacija i parcijalizacija saznanja i orijentacija saznanja na znanje bez razumevanja i samorazumevanja, ne ugrožava samo saznanje, već i ljudski opstanak. Vlast formalnog tehnološkog racionaliteta nad svim sadržajima ljudskog života ugrožava slobodu bez koje nema ni ljudskog opstanka. Filozofija je zato moguća samo kao mišljenje izmene sveta, ali tu izmenu ona ne može misliti kao program realizacije određene racionalne ideje uma. Ona može da aktivira emancipatorske potencijale kulture samo kad pokaže uslove mogućnosti samoosvešćivanja ljudi, kad pokaže izvore rasparčavanja njihovog života i izvore represivnosti postojećih sistema vrednosti i prepusti samim ljudima da grade sadržaje slobodnog života.

Da bi filozofija mogla da oposreduje sva naučna znanja, sve oblike intersubjektivnog iskustva, sve forme društvene svesti, ona sama mora biti vođena interesom za emancipacijom čoveka. Filozofija može da bude nosilac zahteva za univerzalnim saznanjima samo u tom smislu što može da pokaže koji su to uslovi koji omogućavaju takvu društvenu praksu u kojoj se rasparčani ljudski realitet može celovito osmisliti. Celovito osmišljavanje razdvojenih delova ljudske stvarnosti je moguće samo u onoj praksi u kojoj sredstva ne potiru ciljeve, u kojoj čovek nije instrumentalizovan, pretvoren u sredstvo za realizaciju tuđih mu ciljeva.

Osiromašeni život naše svakodnevice i parcijalnih znanja specijalizovanih nauka ne može se prevazići nikakvim novim segmentom autentičnog života. U savremenoj filozofiji je prisutno apstraktno suprotstavljanje umetnosti ili igre sistemima instrumentalizovanog ljudskog života. Heidegger i Adorno u jeziku pesnika vide mogućnost izlaska iz sfere instrumentalnog uma i umetnost proglašavaju za »organon filozofije«. Zadaci filozofije ovim nisu ni ispunjeni ni rešeni. Filozofija mora da traga za osnovama uma u celokupnoj otuđenoj stvar-

nosti, u svim oblicima čovekovog odnosa prema svetu, u svim sferama kulture.

Osvetljenje biti umetnosti i igre ima značenje otkrivanja smisla autentičkog bivstvovanja, ali mogućnosti tog bivstvovanja i njegovi uslovi se mogu osvetliti i razumeti samo teorijskom praksom oposredovanja svih oblika saznanja i delanja. Takvo oposredovanje je jedini kraj metafizičkih pretenzija za fundamentalnim znanjima. Ono znači razumevanje celine sveta sa stanovišta razumevanja mogućnosti celovitog življenja. Ono znači otkrivanje umnih potencijala i shvatanje umnosti kao procesa emancipacije.

U kooperaciji sa svetom svakodnevnog života u kojem vladaju i važe društvene norme-vrednosti, filozofija rekonstruiše one pretpostavke praktičnog života, koje su sadržane i zapretane u izvornom predrazumevanju biti bivstvovanja koje je osnova svakog ljudskog iskustva, iako nije eksplicitno izraženo u postojećim formama tog iskustva.

U kooperaciji sa naukama, filozofija vrši rekonstrukciju naučnih znanja, otkriva uzroke dominacije određenih interesa na ciljeve i paradigme naučnog istraživanja i pokazuje uslove prevazilaženja tehnološke prakse nauke u praksu uključenu u procese emancipacije čoveka.

Sve navedene oblasti života, i oblast praktičnog društvenog života, i oblast nauke, i oblast umetničke ekspresije, moraju biti dovedene u odnos koji omogućava razumevanje mogućnosti čovekove emancipacije i time mogućnosti samorazumevanja.

Između sveta praktičnog života, nauke i umetnosti nema hijerarhije u pogledu njihovog značaja za ljudski život. Filozofija mora da stupi u dijalog sa svim ovim sferama života, ona mora da poveže razumevanje i tumačenje nauke sa praktično-moralnim problemima i njih zajedno sa razumevanjem imaginativnih, ekspresivnih moći koje se ispoljavaju u igri i umetnosti.

Metafizička filozofija je tragala za identitetom uma sub speciae aeternitatis, preko određivanje istine kao svesti o večnim suštinama sveta i čoveka, koje postoje pre i nezavisno od njegove praktične delatnosti.

Filozofija kao teorija emancipacije u savremenoj kulturi traži one emancipatorske osnove koji joj omogućavaju da bude posrednik između teorije i prakse.

Mogućnost posredovanja između teorije i prakse nije čisto teorijske prirode, ona je data u razumevanju emancipatorskog potencijala savremene kulture. To posredovanje je moguće samo kao »rukovodstvo za akciju«, kao ukazivanje mogućnosti praktično-realnog prevladavanja podele ljudske realnosti na međusobno nezavisne segmente života. Značaj filozofije za savremenog čoveka zavisi od njenog vlastitog samoosvešćivanja od razumevanja njene prave uloge.

Filozofija se mora odreći onog shvatanja totaliteta koje je upućuje na normativno konstruisanje veza između postojećih oblika života.

Filozofija može da bude radikalna misao i radikalni projekt izmene sveta samo ako pokaže uslove radikalne prakse.

Filozofija vrši »prevrednovanje svih vrednosti« samo sa stanovišta razumevanja biti fundamentalne vrednosti života. Fundamentalna vrednost života je da čovek sam u slobodnoj zajednici može da realizuje svoje mogućnosti.

Filozofija je oblik »radikalne samorefleksije« kad pokaže uslove koje u praksi života mogu nasuprot stereotipima svakodnevlja otvoriti vidike nesputanih odnosa među ljudima, kad nasuprot postojećim praksama nauke, politike i dr. usmerene na efikasno funkcionisanje postojećih sistema otkriva mogućnosti prakse vođene paradigmom emancipacije.

Transformacija filozofije u teoriju emancipacije započeta je Kantom, Hegelom, Marxom. Kantove kritike teorijskog i praktičnog uma nose u sebi program rekonstrukcije filozofije, oslobađanja od metafizičke tradicije. Kantov pojam kritike sadrži zahtev da se svako saznanje posreduje samorefleksijom. Ovako orijentisana filozofija može da osvetli sadržaje života i otkrije bit postojećeg sveta kad pokaže uslove samoosvešćivanja čoveka. Istina o svetu i čoveku nije u slaganju svesti sa objektivnim realitetom i nije u ideji totaliteta kao ideji koja određuje um kao unum, bonum i verum pre i nezavisno od ljudske prakse. Sad pojam ljudske prak-

se metafizika jednostrano određuje, odvaja ga od teorije i svodi na postojeće aktualno date oblike ponašanja u sferi praktičnog života i sferi nauke. A ljudska praksa sadrži u sebi tri bitna elementa — odnos prema objektivnom svetu, odnos prema drugom čoveku i zajednici kao celini, i odnos čoveka prema sebi samom.

U postojećim oblicima ljudskog ponašanja odnos prema objektivnoj stvarnosti onemogućava izražavanje sadržaja koje ostale dimenzije prakse u sebi nose.

Filozofija nije individualna moć konstrukcije totaliteta, ne počiva na subjektivnoj inventivnosti otkrivanja sadržaja autentičnog življenja, nije mudrost zasnovana na ličnoj sposobnosti saznanja istine i ideala, niti je enciklopedijsko znanje koje nastaje uopštavanjem posebnih znanja dobijenih u prirodnim, društvenim naukama i naukama o čoveku.

Filozofija je ona teorija i praksa oposredovanja svih znanja koja omogućava svakoj posebnoj nauci da dođe do adekvatnog samorazumevanja vlastite prakse i do izmene paradigmi te prakse. Metafizika hoće da rekonstruiše svet i čoveka bez razumevanja povesnih pretpostavki te rekonstrukcije. Filozofija je hermeneutika ljudskog iskustva. Ona nije znanje o praksi u smislu konstituisanja pravila koja bi trebalo da usavrše tu praksu. Ona se pita za uslove mogućnosti svakog razumevanja i otkriva te uslove u onom samorazumevanju koje izvire iz prakse oslobođenih društvenih komunikacija. Otkrivajući vezu između objašnjavanja, razumevanja i sporazumevanja, filozofija pokazuje da subjekt saznanja nije izolovana svest pojedinca, već ona svest koja izvire iz njegovog društvenog bića. Samo izolovanje pojedinca ima karakter društvenog procesa.

Kao teorija koja traga, preko procesa oposredovanja svih sfera saznanja i delanja, za uslovima slobode, filozofija pojam uma ne može da gradi romantičarskim odbacivanjem nauke kao sfere tehničke racionalnosti i pozivanjem na umetničku imaginaciju kao jedinu uporišnu tačku umnosti. Ovakvim jednostranim traganjem za uporištima uma filozofija samo doprinosi održavanju ideološke koegzistencije između tehnike i stvaralačkih potencija kulture. Jedinstvo uma može se postići samo u kooperaciji svih oblika ljudskog delanja i imaginacije

Imaginacija je ne samo sposobnost umetničke ekspresije, već sposobnost osmišljavanja svega bivstvjućeg. Transcendentalna imaginacija je, kao što je pokazao Kant, osnova svakog saznanja. Nauka vođenja imaginacijom prestaje da bude tehnika.

Bit čoveka se ne može odrediti samo iz njegovog odnosa prema bivstvjućem (predmetnom objektivnom svetu), ali se odnos čoveka prema sebi samom ne može odrediti bez kritičke refleksije o bivstvjućem. Temelji slobode nisu u odnosu čoveka prema sebi samom, koji koji se otvara u unutarnjim prostorima izolovanog subjektiviteta, već su u kritičkom razumevanju emancipatorskih potencijala svih rezultata njegove povesne prakse.

Filozofija je traganje za odgovorom na pitanje o biti ljudskog opstanka. Ali, to pitanje biti se ne rešava nezavisno od otkrivanja biti svih njegovih objektivacija u svetu.

Bit svih postojećih kulturnih vrednosti je u njihovom emancipatorskom potencijalu koji se može otkriti samo sa stanovišta razumevanja uslova ljudske emancipacije. To razumevanje uslova je razumevanje onog još nepostojećeg, ali objektivno mogućeg sadržaja slobodnog života.

Sve povesne mogućnosti ljudskog subjektiviteta date su samo kao objektivne povesnom praksom stvorene mogućnosti.

U delu »*Filozofija i ogledalo prirode*»<sup>1</sup> Richard Rorthy tvrdi nemogućnost zasnivanja filozofije kao saznanja o temeljima svih saznanja.

Otkriti temelje saznanja znači, kaže Rorthy znati šta je um, a znati šta je um može se samo ako se on shvati ka »ogledalo prirode«, kako je um shvatan u metafizičkoj tradiciji.

Filozofija se mora osloboditi pretenzija na utemeljenje saznanja i može da bude samo terapija a ne konstrukcija uma.

Nemoguće je znanje o umu. Ono proističe iz naše težnje za izvesnošću i apodiktičkim istinama, karakteri-

<sup>1</sup> Richard Rorthy, *Philosophy and the Mirror of Nature*, »Princeton University Press«, Princeton, New Jersey, 1979.

stične za filozofiju kao metafiziku. Savremena hermeneutika biva zarobljena ovom epistemološkom tradicijom kad hoće da bude i teorija razumevajućeg saznanja koja se reflektuje na istraživanje uslova racionalnog umnog diskursa. Matrica razumevanja ljudske realnosti je, po Rorthyju — normalni diskurs. »Hermeneutika je studija abnormalnog diskursa sa tačke gledišta jednog normalnog diskursa«.<sup>2</sup> Traganje za uslovima umne komunikacije je, po Rorthyju, prenošenje starih zabluda metafizičke epistemologije u hermeneutiku. Teorija istine kao konsenzusa u idealnoj govornoj situaciji pokazuje, kaže Rorthy, uticaj metafizičkog shvatanja racionalnosti. Metafizička je zabluda, kaže Rorthy, da moramo imati neku vrstu teorije da bismo utemeljili istinitu komunikaciju. To je samo nova forma metafizičke pretenzije filozofije da oplemenjuje svet.

Uspeh komunikacije među ljudima počiva na jednostavnim moralnim vrlinama — na spremnosti da se razgovara, da se sluša drugi i ispituje uticaj naših akcija na druge. Te vrline su osnova normalnog diskursa. Svaki pokušaj da hermeneutika razumeva bolje od učesnika u diskursu — metafizička je zabluda.

Rorthyjeva hermeneutika delimično obnavlja osnovne intencije analitičke filozofije po kojoj teorija ne može da poboljšava značenja sadržana u svakodnevnom govoru. Odbacivanje metafizičkih pretenzija za umom znači ovde odbacivanje svakog pokušaja da izađemo iz sveta onih značenja koja su sadržana u postojećim oblicima komunikacije.

Humanizam je kod Rorthyja shvaćen kao izraz za sokratovske vrline dijaloga. Ali Rorthy nije razvio svoj odgovor na pitanje kako se one mogu postići. One se, po Rorthyju mogu postići razvijanjem »osećanja zajedništva«. Ali, ako se ovaj uslov osmisli do kraja, on ide protiv osnovne intencije Rorthyjevog napada na pretenzije filozofije da bude teorija utemeljenja istinitog diskursa.

Jer, osećanje zajedništva je moguće samo kao praktična mudrost stečena u oblicima prakse koja nije zarobljena postojećim ideološkim sadržajima i formama.

<sup>2</sup> R. Rorthy, navedeno delo, p. 320.



Bez razumevanja uslova prevazilaženja tih sadržaja i  
formi ne mogu se razumeti ni uslovi razvoja smisla za  
zajedništvom. Zahtevi za utemeljenjem istinitog sazna-  
nja nisu zahtevi za samoočevidnim istinama uma koji  
do njih dolazi posmatranjem sebe sama kao u ogledalu.  
Zahtev za utemeljenjem se postavlja kao pitanje odre-  
đivanja socijalnih i sazajnih uslova koji omogućavaju  
da slobodni diskurs vođen smislom za zajedništvo mo-  
že da postane normalni diskurs.

275

## O HUMANIZMU

Kritika humanizma u savremenoj filozofiji započeta je poznatim Heideggerovim »*Pismom o humanizmu*«. »Svaki humanizam se ili temelji u nekoj metafizici ili sebe sam čini temeljem neke metafizike. Svako određenje biti čoveka, koje već pretpostavlja tumačenje bivstvujućeg bez pitanja o istini bivstvovanja, bilo to svesno ili nesvesno, jeste metafizičko. Zato se pokazuje, i to s obzirom na način kako se određuje bit čoveka da je svakoj metafizici svojstveno da je 'humanistička'. Prema tome svaki humanizam ostaje metafizički. Humanizam pri određenju čovečnosti čoveka ne samo da ne pita o odnosu bivstvovanja prema čovečnosti, humanizam, čak, sprečava to pitanje, jer ga zbog porekla iz metafizike ne poznaje i ne razume«.<sup>1</sup>

Kritika humanizma je tema i analitičke filozofije i strukturalizma.

U savremenoj analitičkoj filozofiji metafizika se određuje pre svega kao teorija koja traži racionalnost u svetu vrednosti. Vrednosti su izrazi emocija, zapo-vesti, velikih odluka ili težnji koji se racionalno ne mogu opravdavati. Ne mogu se navoditi racionalni razlozi zašto se oni usvajaju ili odbijaju. Zato, racionalno zasnivanje humanizma nije moguće.

Svaki pokušaj, kaže Michel Foucault, predstavnik filozofije strukturalizma, da se iza pojavnog sveta odredi

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den »Humanismus*«, Bern, 1954, S. 64.

subjekt kao osnova sinteze pojavnog sveta, vezan je za pitanje šta je čovek, a na to pitanje odgovora nema.<sup>2</sup>

Sva saznanja o čoveku su, po Foucaultu, moguća samo kao znanja o svetlu koji ga okružuje, znanja o prirodi njegovog života, o proizvodnji, jeziku. Iza ovih pozitivnih znanja se ne nalazi subjekt za kojim traga filozofska spekulacija. Savremena nauka ga objašnjava kao objekt. Istraživanje od objekta nezavisnog subjektiviteta pripada istoriji metafizike.

Heideggerova kritika humanizma jednim svojim delom pogađa bitne ograničenosti shvatanja humanizma u mnogim savremenim građanskim filozofijama i ideologijama. Humanizam je u tim shvatanjima drugo ime za mišljenje i delanje, teoriju i praksu usmerenu na proizvodnju i razvoj kulturnih vrednosti.

Metafizička priroda ovakvog humanizma jeste u identifikaciji čovečnosti sa postojećim kulturnim vrednostima.

Ali, termin humanizam označava i onu teorijsku misao i ono usmerenje ljudske prakse u kojem se traže uslovi ljudske emancipacije.

Čovek je biće potreba, potreba je izraz nebića u njegovom biću. Zadovoljenje potreba je osnova njegove povesne prakse. Tokom svoje istorije čovek je svoje potrebe zadovoljavao u oskudici. Oskudica uslovljava nejednakost i borbu među ljudima. Uzajamnost među ljudima u društvu oskudice je antagonistička uzajamnost. Ovi antagonistički odnosi su uzroci pretvaranja društvenog angažovanja za prevazilaženje datog stanja u nove forme vlasti.

O tome J. P. Sartre piše: »Grupa nosi u sebi sudbinu serijalnosti u samom momentu praktične totalizacije... Grupa ostaje obeležena serijom... ona postaje neka stvarnost u sredini slobode, serija je određena... samo proizvodnjom grupe«.<sup>3</sup>

Serijalni poredak je poredak vlasti koji nastaje prenošenjem suvereniteta grupe na otuđeni autoritet koji sprečava nekontrolisanu delatnost članova grupe.

<sup>2</sup> M. Fuko, *Reči i stvari*, »Nolit«, Beograd, str. 374.

<sup>3</sup> Ž. P. Sartr, *Kritika dijalektičkog uma*, »Nolit«, Beograd, knj. II, str. 628.

U »Kritici dijalektičkog uma«, Sartre govori o tome da je sukob među ljudima oblik razvoja društva. »Borba je jedina ljudska praksa koja ostvaruje . . . odnos svakog sa svojim objekt-bićem«. <sup>4</sup> »Razumeti u borbi znači shvatiti praxis drugog u imanenciji kroz njegovu vlastitu objektivnost« . . . <sup>5</sup> Do smisla istorije se, po Sartreu dolazi preko razumevanja kontinuiteta ovog procesa totalizacije kroz sukobe.

Sartre svoje delo »Kritika dijalektičkog uma« nije završio. Na kraju tog dela on piše: »Pokušali smo, do sada, da se uspemo do elementarnih i formalnih struktura i — istim udarcem — fiksirali smo osnove jedne strukturalne antropologije. Treba za sada pustiti ove strukture da žive slobodno, da se suprotstavljaju i prožimaju međusobno: reflektivno iskustvo ove još formalne avanture predstavljaće predmet našeg drugog toma. Ako istina mora da bude jedna u svom rastućem razgranjavanju unutrašnjosti, odgovarajući na krajnje pitanje postavljeno reflektivnim iskustvom, otkrićemo značenje Istorije i dijalektičke racionalnosti.« <sup>6</sup> Sartre ovo značenje dijalektičke racionalnosti nije nikada izložio.

Sartre nije mogao da pokaže kako se to kroz sukobe među ljudima može graditi »dijalektička racionalnost«.

Oskudica je tokom dosadašnje istorije bila izvor neprijateljstva među ljudima. Danas sve više neprijateljstvo među ljudima proizvodi oskudicu. Kad se najveći deo društvenog bogatstva ne bi ulagao u stvaranje sredstava za ratove i razaranja osnovni problemi materijalne oskudice na ovoj planeti bili bi rešeni.

Neprijateljstva među ljudima danas imaju svoj izvor, pre svega u ideologijama i u težnji da se nasilno održi kapitalistički način proizvodnje i poredak vlasti, a ne u oskudici. Antagonističke sukobe među ljudima danas nameću, pre svega, snage dominacije i nekontrolisana politička moć. Ali permanentnim sukobima se ne može ta moć ukinuti i postići racionalnost života.

<sup>4</sup> Isto delo, tom II, str. 730.

<sup>5</sup> Isto delo, tom II, str. 736.

<sup>6</sup> Isto delo, tom II, str. 738.

Sukob kao odnos među ljudima je osnovna karakteristika političkih revolucija. Socijalna revolucija, čiji je sadržaj oslobađanje čoveka, ne može biti realizovana permanentnim sukobima.

Teorija o permanentnoj revoluciji ima u delu Trockog značenje permanentne klasne borbe protiv eksploatatora. Međutim, dokle god društvena angažovanost za ciljeve slobode ima karakter borbe protiv neprijatelja, ciljevi oslobađanja čoveka su potisnuti. Politička revolucija može da pređe u socijalnu kad prestane rat među ljudima.

Staljin je proklamovao »jačanje klasne borbe« kao oblik izgradnje socijalizma. Ovom praksom je stvoreno novo klasno društvo u kojem su suspendovana i ona građanska prava koja su osvojena u građanskim revolucijama.

Marx kaže: ... »Privatna svojina se može ukinuti samo pod uslovom da postoji svestrani razvoj individua, zato što su baš zatečeno poštenje i zatečene proizvodne snage svestrani i zato što ih mogu prisvojiti samo individue koje se svestrano razvijaju«. <sup>7</sup> To se permanentnim sukobima ne može postići.

»Borba za socijalizam« je napor izgradnje humanih odnosa među ljudima, zajedništva zasnovanog na međusobnom razumevanju ljudi. Humaniji odnosi među ljudima se ne grade samo promenom u produkcionim odnosima, već i promenom u svesti ljudi. Duboko u nasleđenoj tradiciji metafizičkog načina mišljenja nalaze se idejni, ideološki izvori neprijateljstva među ljudima.

Mnoga savremena neprijateljstva niču iz metafizičke i ideološke svesti koja nameće programe ponašanja, stavove, mišljenja, norme drugom čoveku, koja hoće da čoveka upotrebi za realizaciju ideja. Nametnuta »istina« nije nikakva istina o ljudskoj realnosti.

Teorijski humanizam je osnova razumevanja uslova i smisla slobode, istine, pravednosti. Humanizam je orijentacija i stav prema svetu i čoveku koji usmerava ljude da sami grade racionalne uslove svoga života. Praktični humanizam je angažman za te uslove i moguć je danas preko otpora onoj ideološkoj svesti koja neguje

<sup>7</sup> MED, tom VI, str. 360.

»vrline« isključivosti, dogmatske čistote, profetskih želja da se ljudima kroji sudbina i nameće budućnost.

Racionalitet i sloboda su jedno. Praktični humanizam je praksa stvaranja pravednih odnosa među ljudima. Teorijski humanizam je moguć i delotvoran samo ako nije propoved normi koje ljudi treba da slede da bi bili čovečni, već ako izvire iz teorijski osmišljenih uvida u temelje slobode. Temelji slobode i temelji pravde su u onom zajedništvu koje stvaraju sami ljudi usaglašavanjem svojih projekata.

Nijedan oblik opozicije klasnoj vlasti koji u sebi nosi autoritarne strukture odnosa među ljudima i isključivost u shvatanju ciljeva i sredstava angažmana ne može da dovede do oslobađanja društva.

Nikakva posebna grupa ne može da nameće projekte prave zajednice drugima. Osnovni problem vremena u kojem živimo nije problem ekonomije, već ideologije kao izvora vlasti. Ukidanje autoritarnih ideologija etabliranih u proizvodne odnose, ideologije koje proizvode odnose dominacije je uslov ukidanja klasne ekonomije. Alternativa svetu dominacije je samo praksa slobode, samo praksa u kojoj se ne razilaze ciljevi slobode i sredstva za njeno postizanje.

Borba protiv klasne dominacije i težnja za sporazumevanjem se uzajamno ne isključuju.

Struktura vladavine nije danas samo u institucijama i ekonomskim odnosima, već i u metafizičkom i ideološkom načinu mišljenja.

Osnova za bolje društvo nije samo odlučna volja, već i jasna svest o tome kako je to društvo moguće. György Lukács piše: »Samo i jedino jedinstvena volja proletarijata može srušiti staro i izgraditi novo društvo. Uslovi za uništenje kapitalizma bili su zreli kada se u svesti proletarijata probudila odlučna volja.«<sup>8</sup>

Teorijski humanizam je svest o uslovima mogućnosti slobode. Praktični humanizam koji izrasta iz te svesti je razvijanje sposobnosti da se vrednost vlastitih projekata sagledava preko usaglašavanja sa projektima drugog.

<sup>8</sup> Đerđ Lukač, *Etika i politika*, navedeno izdanje, str. 58.

Humanizam je moguć samo preko razvoja ličnosti. Humanost je oblik odnosa prema drugom, ona ne može nastati u svetu izdvojene subjektivnosti koja se ophodi sa samom sobom. Humana ličnost može nastati samo preko razumevajućeg odnosa sa drugim.

Celovita ličnost se može biti samo u slobodnom društvu. Postojanje ličnosti je velika smetnja za sistemsku racionalnost koja vlada u savremenom društvu. Tu je ličnost prepreka za predvidljivost rezultata koji se očekuju programiranjem. Zato ta racionalnost redukuje sve što je lično, uniformiše i osiromašuje ljudske odnose i ljudsko ponašanje, uokviruje ih u standarde.

U savremenim kulturama preovlađuju sistemi stereotipnih i stabilizovanih navika. Trajanje institucije se osigurava ponašanjem koje se zasniva na programiranim navikama. Savremeno društvo izdiže institucije do vrednosti samocilja. Institucije se opravdavaju i brane metafizičkim, ideološkim idejama.

Ljudi su u ovom veku najviše iskusili posledice one društvene prakse u kojoj je jačanje institucija bio osnovni cilj.

Humanizam je, pre svega, pitanje o biti bivstvovanja i time osnova kritike svega postojećeg, osnova kritike postojeće kulture i njenih vrednosti i osnova razumevanja čovečnog življenja sadržanog kao mogućnost u toj kulturi. Umesto da se sa stanovišta pitanja o biti bivstvovanja odbacuje humanizam, kao što to Heidegger čini, mora se, sa stanovišta tog pitanja, otkriti bit humanizma i kritički osvetliti postojeća ideološka tumačenja humanizma.

Reč humanizam znači čovečnost. Humanizam postoji tamo gde je na delu briga za čoveka, uslove realizacije smisla njegovog opstanka i uslove njegove slobode. Humanizam je teorija i praksa emancipacije.

281

211

IZABRANA BIBLIOGRAFIJA  
navođenih i korišćenih radova

- Adler M., Mehring F., Schmidt K., Staudinger F., Vorländer K. i dr., *Socijalizam i etika*, »Globus«, Zagreb, 1979.
- Adorno T., Horkhajmer M., *Dijalektika prosvetiteljstva*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1974.
- Akademia Nauk SSSR, *Problema cennosti v filosofii*, Moskva, 1966.
- Apel, K. O., *Transformacija filozofije*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1980.
- Aristotel, *Metafizika*, »Kultura«, Beograd, 1971.
- Aristotel, *Nikomahova etika*, »Beogradski grafički zavod«, Beograd, 1980.
- Aschenbrenner K., *The Concept of Value*, Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1971.
- Axelos K., *Uvod u buduće mišljenje. Na putu ka planetarnom mišljenju*, »Stvarnost«, Zagreb, 1972.
- Bart R., *Književnost, mitologija, semiologija*, »Nolit«, Beograd, 1971.
- Bernstein J. R., *Praxis and Action*, »University of Pennsylvania Press«, Philadelphia, 1971.
- Bloh, E., *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, »Komunist«, Beograd, 1977.
- Bloh E., *Duh utopije*, »Beogradski grafički zavod«, Beograd, 1982.
- Chomsky N., *Gramatika i um*, »Nolit«, Beograd, 1979.
- Dewey I., *Theory of Valuation*, Encyclopedia of Unified Science, Chicago, University Press, 1960.
- Dilthey W., *Zasnivanje duhovnih nauka*, »Beogradski grafički zavod«, Beograd, 1978.
- Dilthey W., *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, »Beogradski grafički zavod«, Beograd, 1980.
- Dirkheim E., *O podeli društvenog rada*, »Karijatide«, »Prosveta«, Beograd, 1972.



- Eko U., *Kultura, informacija, komunikacija*, »Nolit«, Beograd, 1973.
- Ewing A. C., *Value and Reality*, »George Allen and Unwin«, London, 1973.
- Feibleman J. K., *The Theory of Human Culture*, New York, 1968.
- Findley J. N., *Axiological Ethics*, »MacMillan«, London, 1970.
- Findley I. M., *Language, Mind and Value*, »George Allen and Unwin«, London, 1963.
- Findley I. M., *Value and Intentions*, »George Allen«, London, 1961.
- Fink E., *Nietzscheova filozofija*, »Centar za kulturnu djelatnost«, Zagreb, 1981.
- Fink E., *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, »Nolit«, Beograd, 1984.
- Foot Ph., *Theories of Ethics*, »Oxford University Press«, Oxford, 1970.
- Frezer Dž., *Zlatna grana*, »Kosmos«, Beograd, 1937.
- Frojd S., *Nelagodnost u kulturi*, Odabrana dela Sigmunda Frojda, 1—8, »Matica Srpska«, Novi Sad, 1970, tom 5.
- Frojd S., *Tumačenje snova*, Odabrana dela Sigmunda Frojda 1—8, »Matica Srpska«, Novi Sad, 1970, tom 6—7.
- Frojd S., *Totem i tabu*, Odabrana dela Sigmunda Frojda, 1—8, »Matica Srpska«, Novi Sad, 1970, tom 4.
- Fromm E., Horney K., Sullivan H. St., *Psychoanalysis. Evolution and Development*, ed. by C. Thompson, »Hermitage House«, New York, 1951.
- Fuko M., *Reči i stvari*, »Nolit«, Beograd, 1971.
- Gadamer H. G., *Istina i metoda*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1978.
- Gehlen A., *Čovjek*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1974.
- Grić D., *Friedrich Nietzsche*, »Liber«, Zagreb, 1981.
- Grić D., *Estetika I—IV*, »Naprijed«, Zagreb
- Habermas J., *Saznanje i interes*, »Nolit«, Beograd, 1975.
- Habermas J., *Theorie des Kommunikativen Handelns*, 1—2, »Suhrkamp«, Frankfurt, 1981.
- Habermas J., *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, »Naprijed«, Zagreb, 1982.
- Habermas J., *Teorija i praksa*, »Beogradski grafički zavod«, Beograd, 1980.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, »Kultura«, Zagreb, 1955. II izdanje, »Beogradski grafički zavod«, Beograd, 1979.
- Hegel G. W. F., *Istorija filozofije*, I—III, »Kultura«, Beograd, 1970.

- Heidegger M., *Sein und Zeit*, »Max Niemeyer«, Tübingen, 1960. Naš prevod: *Bitak i vrijeme*, »Naprijed«, Zagreb, 1985.
- Heidegger M., *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, 1954.
- Heidegger M., *Nietzsche*, I, II, »Gunter Neske«, 1961.
- Hajdeger M., *Mišljenje i pevanje*, »Nolit«, Beograd, 1982.
- Hajdeger M., *Uvod u metafiziku*, »Vuk Karadžić«, Beograd, 1976.
- Hajdeger M., *Kant i problem metafizike*, Velika edicija »Ideja«, Beograd, 1979.
- Heler A., *Vrednosti i potrebe*, »Nolit«, Beograd, 1981.
- Heller A., Feher F., Markus G., *Dictatorship over Needs*, »Basil Blackwell«, Oxford, 1983.
- Horkhajmer M., *Pomračenje uma*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1973.
- Horney K., *Neurotična ličnost našeg doba*, »Grafički zavod«, Titograd, 1964.
- Hudson W. D. ed., *The Is — Ought Questions*, »McMillan«, London, 1969.
- Huizinga J., *Homo ludens*, »Matica Hrvatska«, Zagreb, 1970.
- Ingarden R., *Doživljaj, umetničko delo i vrednost*, »Nolit«, Beograd, 1973.
- Kajoa P., *Igre i ljudi*, »Nolit«, Beograd, 1965, 1979.
- Kangrga M., *Etika ili revolucija*, »Sazvežđa«, »Nolit«, Beograd
- Kangrga M., *Praksa, vrijeme, svijet*, »Sazvežđa«, »Nolit«, Beograd, 1984.
- Kant E., *Kritika čistog uma*, I izdanje, Beograd, 1932, II izdanje, »BIGZ«, Beograd,
- Kant E., *Kritika praktičnog uma*, I izdanje, »Naprijed«, Zagreb, 1974. II izdanje, »BIGZ«, Beograd,
- Kant E., *Um i sloboda*, Velika edicija »Ideja«, Beograd, 1974.
- Kant E., *Metafizika čudoređa*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1967.
- Kant E., *Osnov metafizike čudoređa*, u knjizi *Dvije rasprave*, »Matica Hrvatska« Zagreb, 1953.
- Kroeber A. L., Cluckhohn C., *Culture. A Critical Review of Conceptions and Definitions*, »Vintage Books«, New York, 1963.
- Kun T., *Struktura naučnih revolucija*, »Nolit«, Beograd, 1974.
- Lacan J., *Ecrits*, Paris, »Editions du Seuil«, 1966.
- Lacan J., *Spisi*, »Prosveta«, Beograd, 1983.
- Lavelle L., *Traité des Valeurs*. T. I Théorie générale de la Valeur; T. II Le Système des différentes Valeurs. »Presses Universitaires de France«, Paris, 1951.

- Lenjin V. I., *Sta da se radi*, Sabrana dela  
 Lenjin V. I.; *Država i revolucija*  
 Lenjin V. I., *Proleterska revolucija i renegat Kaucki*,  
 Lepley R. ed., *Value. A Cooperative Inquiry*. »Columbia  
 University Press«, New York, 1949.  
 Lévi-Strauss C., *Strukturalna antropologija*, »Stvarnost«  
 Zagreb, 1977.  
 Levi-Stros K., *Divlja misao*, »Nolit«, Beograd, 1962.  
 Levi-Stros K., *Mitologike*, »Prosveta«, Beograd,  
 Locke J., *Two Treates of Government*, »Peter Laslett«, Cam-  
 bridge, 1960.  
 Naš prevod: *Dve rasprave o vladi*, »Mladost«, Beograd, 1973.  
 Lotze H., *Mikrokosmos*, »S. Hirzel«, Leipzig, 1923.  
 Lukács G., *Etika i politika*, »Liber«, Zagreb, 1972.  
 Malinovski B., *Magija, nauka i religija*, »Prosveta«, Beograd,  
 1971.  
 Marks K., *Sveta porodica*, »Kultura« Beograd, 1959, Marks-  
 -Engels: »Dela«, »Institut za međunarodni radnički po-  
 kret«, Beograd, tom V.  
 Marks K., *Rani radovi*, I izdanje »Naprijed«, Zagreb, 1953.  
 II izdanje 1961.  
 Marks K., *Kapital I—III*, »Kultura«, Beograd, 1969.  
 Marx K., *Grundrisse zur Kritik der Politischen Oekonomie*,  
 »Dietz Verlag«, 1963.  
 Naš prevod: *Temelji slobode. Osnovi kritike političke eko-  
 nomije*, »Naprijed«, Zagreb, 1974.  
 Marx K., *Klasne borbe u Francuskoj*, »Naprijed«, Zagreb,  
 1983.  
 Marks K., *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, »V.  
 Masleša«, Sarajevo, 1960.  
 Markuze H., *Kultura i društvo*, »BIGZ«, Beograd, 1977.  
 Markuze H., *Um i revolucija*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1966.  
 Markuze H., *Čovjek jedne dimenzije*, »V. Masleša«, Sara-  
 jevo, 1968.  
 Marcuse H., *Eros i civilizacija*, »Naprijed«, Zagreb, 1965.  
 Merleau Ponty M., *Le Science de l'Homme et la phenome-  
 nologie*, »Centre de documentation universitaires«, Pa-  
 ris, 1975.  
 Merlo-Ponti M., *Oko i duh*, »Vuk Karadžić«, Beograd, 1968.  
 Moren E., *Duh vremena*, »Kultura«, Beograd, 1967.  
 Morris Ch., *Foundations of the Theory of Signs*, »Encyclo-  
 pedia of Unified Science«, Chicago, 1938.  
 Mur Dž. E., *Principi etike*, »Nolit«, Beograd, 1963.  
 Niče F., *Volja za moć*, I izdanje »Kosmos«, Beograd, 1937.  
 II izdanje »Prosveta«, Beograd, 1972.  
 Niče F., *Vesela nauka* »Grafos«, Beograd, 1984.

- Niče F., *S one strane dobra i zla*, »Grafos«, Beograd, 1980.
- Niče F., *Genealogija morala*, »Grafos«, Beograd, 1983.
- Nowell-Smith P. H., *Ethics*, »Oxford University Press«, Oxford, 1957.
- Ossowska M., *Psihologija morala*, »Zavod za izdavanje udžbenika«, Beograd, 1971.
- Pavičević V., *Odnos vrijednosti i stvarnosti u modernoj njemačkoj aksiologiji*, »Kultura«, Beograd, 1958.
- Peirce Ch., *How to make our ideas clear*, *Collected Papers*, »Harvard University Press«, 1935, Tom V.
- Perelman Ch., *Concerning Justice*, u knjizi: *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, »Humanity Press«, New York, 1963.
- Perelman Ch., *On Justice*, »Random House«, New York, 1967.
- Perry R. B., *General Theory of Value*, 1—2, »Harvard University Press«, Cambridge (Mass.) 1954.
- Platon, *Država*, »Kultura«, Beograd, 1957.
- Rawls J., *A Theory of Justice*, »The Belknap Press of Harvard University Press«, Cambridge, Massachusetts, 1971.
- Rejk B., Edkok K., *Vrednosti, stavovi i promena ponašanja*, »Psihološka biblioteka«, Beograd, 1978.
- Rescher N., *Introduction to Value Theory*, »Englewood Cliffs« Prentice Hall, 1969.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, »Princeton University Press«, Princeton, New Jersey, 1979.
- Rickert H., *System der Philosophie*, Tübingen, 1921.
- Ruso Ž. Ž., *O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima i društveni ugovor*, »Prosveta«, Beograd, 1949.
- Sartr Ž. P., *Kritika dijalektičkog uma*, Izabrana dela Ž. P. Sartra, »Nolit«, Beograd tom 11—12.
- Sartr Ž. P., *Biće i ništavilo*, Izabrana dela Ž. P. Sartra, »Nolit«, Beograd, tom 9—10.
- Scheler M., *Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Halle, 1927.
- Scheler M., *Položaj čoveka u kosmosu*, »V. Masleša«, Sarajevo, 1960.
- Skinner B. F., *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1972.
- Sullivan H. S., *Conceptions of Modern Psychiatry*, »W. A. White Psychiatric Foundation«, Washington, 1947.
- Siler F., *O lepoti*, »Kultura«, Beograd, 1967.
- Thompson I., Held D., *Habermas. Critical Debate*, »MacMillan Co.«, London, 1982.
- Trocki L. D., *Permanentna revolucija*, Otokar Keršovani«, Rijeka, 1972.
- Trocki L. D., *Terorizam i komunizam*, u knjizi *Iz revolucije*, Otokar Keršovani«, Rijeka, 1961.

- Trocki L. D., *Novi kurs, O Lenjinu, Izobličena revolucija*,  
»Otokar Keršovani«, Rijeka, 1971.
- Weber M., *Privreda i društvo*, 1—2, »Prosveta«, Beograd,  
1976.
- Windelband W., *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen,  
1923.
- Wittgenstein L., *Logičko-filozofski traktat*, »V. Masleša«,  
Sarajevo, 1960.
- Wittgenstein L., *Filozofska istraživanja*, »Nolit«, Beograd,  
1969.
- Wright G. H., *Norm and Action*, »Routledge and Kegan  
Paul«, London, 1963.
- Wright G. H., *Objašnjenje i razumevanje*, »Nolit« Beo-  
grad, 1975.
- Životić M., *Covek i vrednosti*, »Prosveta«, Beograd, 1966.

288

## KAZALO IMENA

- |   |   |
|---|---|
| <p>Adorno, Theodor 91, 161,<br/>173(b), 269</p> <p>Appel, Karl Otto 128(b),<br/>149(b), 151 i (b), 152(b),<br/>252, 253</p> <p>Aristotel 24 i (b), 28 i (b),<br/>29(b), 30 i (b), 208, 209 i<br/>(b), 226 i (b)</p> <p>Austin, J. L. 148(b), 152</p> <p>Axelos, Kostas 228(b)</p> <p>Ayer, Alfred 79</p> <p>Bakunjin, M. A. 140</p> <p>Barthes, Roland 101, 102 i<br/>(b), 104, 105, 165</p> <p>Benedikt, Ruth 16 i (b)</p> <p>Blackwell, Basil 179(b)</p> <p>Bloch, Ernst 223 i (b), 243</p> <p>Boas, Franz 16</p> <p>Carnap, Rudolf 79</p> <p>Chomski, Noam 83, 94 i (b),<br/>149, 150, 154</p> <p>Čagin, B. A. 146(b)</p> <p>Darwin, Charles 93</p> <p>Descartes, René 32, 33</p> <p>Deutscher, J. 195 i (b)</p> <p>Dewey, John 72—74, 75 i<br/>(b), 77, 125</p> | <p>Dilthey, Wilhelm 120 i (b),<br/>121—125, 126(b)</p> <p>Durkheim, Emil 52, 184(b),<br/>242 i (b)</p> <p>Eco, Umberto 106 i (b)</p> <p>Engels, Friedrich 133(b), 136,<br/>258</p> <p>Evans, J. L. 81(b)</p> <p>Feher, Ferenc 179(b)</p> <p>Feuerbach, Ludwig 217</p> <p>Fink, Eugen 134(b), 228(b),<br/>229(b)</p> <p>Foucault, Michel 276, 277 i<br/>(b)</p> <p>Fourier, Charles 227 i (b)</p> <p>Fraser, James 183 i (b)</p> <p>Freud, Sigmund 85, 86 i (b),<br/>87 i (b), 89 i (b), 90 i (b),<br/>97, 98, 107</p> <p>Fromm, Erich 90</p> <p>Gadamer, H. G. 121, 122 i<br/>(b), 127, 128 i (b)</p> <p>Gligorov, V. 178 (b)</p> <p>Gorz, André 163 i (b)</p> <p>Grlić, Danko 133 i (b)</p> <p>Habermas, Jürgen 90, 92 i<br/>(b), 93, 142, 143, 152, 153</p> |
|---|---|

- (b), 154, 155, 201, 202 i (b),  
210, 211(b), 251 i (b), 252  
i (b), 253, 254, 255(b)
- Hare Richard 79
- Hartmann, Nicolai 55, 58 i  
(b)
- Hegel, G. W. F. 24, 31, 39,  
41, 42 i (b), 43 i (b), 44,  
46, 51, 93, 122, 136, 208(b),  
222, 271
- Heidegger, Martin 35 i (b),  
107, 108, 109(b), 110 i (b),  
111, 112 i (b), 113, 114, 115  
i (b), 116, 117 i (b), 118 i  
(b), 122, 123, 132 i (b), 133,  
236 i (b), 269, 276 i (b),  
277, 281
- Heller, Agnes 179(b), 254
- Homer 119
- Horney, Karen 90 i (b)
- Horkheimer, Max 90, 91(b),  
161
- Hudson, W. D. 147(b)
- Huizinga, Johan 228(b)
- Hume, David 129, 147 i (b),  
155
- Husserl, Edmund 62—65, 69,  
70, 122, 152
- Ingarden, Roman 235 i (b),  
236
- Jakobson, Roman 96(b)
- James, William 71, 72
- Jasper, Karl 226
- Jung, Carl 90
- Kangrga, Milan 113 i (b), 114
- Kant, Immanuel 17, 23, 24,  
31, 32 i (b), 33—35, 36 i  
(b), 37 i (b), 38, 39, 48, 51,  
55, 56, 57 i (b), 58, 61, 65,  
67, 68, 108, 109, 114, 122,  
138, 158, 187, 191, 201, 211,  
230, 271
- Kierkegaard, Sören 220, 221  
i (b), 263
- Kluckhohn, Clyde 47(b),  
242(b)
- Kroeber, A. L. 242(b)
- Kuhn, Thomas Samuel 160  
(b)
- Lacan, Jacques 97, 98, 99 i  
(b), 100, 101
- Lafargue, Paul 227(b)
- Laski, Harold 203 i (b)
- Lenjin, Vladimir Iljič 194 i  
(b), 195, 205, i (b), 211 i  
(b), 212 i (b), 213 i (b),  
214 i (b), 215 i (b), 258
- Lévi-Strauss, Claude 94, 95  
i (b), 96, 97(b), 106
- Lindsay, P. 16
- Linton, R. 242(b)
- Locke, John 209 i (b)
- Lotze, Hermann 54 i (b), 55
- Lukács, György 189, 214,  
215(b), 280 i (b)
- Machiavelli, N. 209
- Malinowski, B. 52, 184 i (b),  
241 i (b)
- Marcuse, Herbert 90, 91 i  
(b), 161, 173(b), 190 i (b),  
204, 205 (b)
- Markus, György 179(b)
- Marx, Karl 11 i (b), 12, 13  
i (b), 25(b), 41 i (b), 42,  
43 i (b), 44, 45, 93, 133(b),  
135—139, 140 i (b), 141—143,  
144 i (b), 145, 146, 159,

160(b), 164, 166, 169, 170.  
 172 i (b), 174, 182, 196, 210  
 i (b), 217, 222, 247, 258, 271,  
 279  
 Mead, George Herbert 72, 73,  
 107, 154  
 Mead, Margareth 16  
 Mills, W. 167  
 Montesquieu, Charles 201 i  
 (b), 206 i (b)  
 Moore, G. E. 147 i (b)  
 Morris, Charles 82 i (b)  
  
 Nietzsche, Friedrich 130 i  
 (b), 132, 133 i (b), 134 i  
 (b), 135 i (b), 200(b)  
 Nowell-Smith, P. H. 81 i (b)  
  
 Ogburn, N. 242(b)  
  
 Pavićević, V. 58(b)  
 Peirce, Charles Sanders 70,  
 71 i (b), 73, 82  
 Piaget, Jean 17 i (b)  
 Platon 26 i (b), 28, 31, 151,  
 208 i (b)  
 Ponti, M. M. 236, 237(b), 239  
 i (b)  
 Popper, Karl 46  
  
 Rawls, John 192 i (b)  
 Redcliff-Brown 52  
 Reichenbach, Hans 79  
 Ricardo, David 41  
 Rickert, Heinrich 55 i (b),  
 57 i (b)  
 Rorty, Richard 273 i (b),  
 274 i (b)  
 Rousseau, Jean Jacques 198  
 i (b)  
 Russell, Bertrand 79  
  
 Ryle, Gilbert 81(b)  
  
 Sartre, Jean Paul 51, 88(b)  
 95, 277 i (b), 278  
 Saussure, Ferdinand de 93,  
 94(b)  
 Scheler, Max 55, 67, 68 i (b),  
 69 i (b), 70  
 Schiller, Friedrich 226 i (b)  
 Schleiermacher, Friedrich  
 119  
 Searle, J. R. 147 i (b), 148,  
 149, 152  
 Skinner, B. F. 162, 163(b)  
 Smith, Adam 41  
 Sokrat 23  
 Sorokin, Pitrim 241  
 Spengler, Oswald 243  
 Staljin, Josif 279  
 Stevenson, Charles 79  
 Strawson, P. F. 81(b)  
 Strumilin, S. G. 178 i (b)  
 Sullivan, H. S. 90  
  
 Thompson, Clara 90 i (b)  
 Toynobee, Arnold 243  
 Trocki, Lev 193 i (b), 194(b),  
 205 i (b), 206 i (b), 213,  
 214(b), 279  
  
 Voslensky, A. 216(b)  
  
 Weber, Max 201 i (b)  
 Whithe, Leslie 16  
 Wilden, Anthony 100(b)  
 Windelband, Wilhelm 55 i  
 (b), 56 i (b), 57(b)  
 Wittgenstein, Ludwig 78 i  
 (b), 80 i (b), 81 i (b)  
 Wright, G. H. 125 i (b)



## SADRŽAJ

1. STA JE FILOZOFIJA VREDNOSTI . . . . .	7
2. SAVREMENA FILOZOFIJA I PROBLEMI VREDNOSTI . . . . .	22
— Neokantovska teorija vrednosti . . . . .	51
— Fenomenološka istraživanja vrednosti . . . . .	62
— Pragmatičko tumačenje vrednosti . . . . .	70
— Shvatanje vrednosti u analitičkoj filozofiji . . . . .	78
— Psihoanalitička teorija kulture . . . . .	85
— Strukture vrednosnih sistema i strukturalizam . . . . .	93
— Filozofija egzistencije i ontološko utemeljenje teorije vrednosti . . . . .	107
— Hermeneutika i problem razumevanja vrednosti . . . . .	119
— Nietzscheov zahtev za prevrednovanjem vrednosti . . . . .	130
— Da li je marksistička aksiologija moguća? . . . . .	135
3. ČINJENICE I VREDNOSTI . . . . .	147
4. NAUKA, TEHNOLOGIJA I VREDNOSTI . . . . .	158
5. MATERIJALNA DOBRA I KAPITALISTIČKI NAČIN PROIZVODNJE . . . . .	168
6. VREDNOSTI KAO NORME DRUŠTVENOG ŽIVOTA . . . . .	182
— Običaj . . . . .	182
— Moral . . . . .	187
— Pravo . . . . .	196
— Politika . . . . .	207
— Religija . . . . .	216
	293 .

001

7. STVARALASTVO I VREDNOSTI . . . . .	225
— Igra . . . . .	225
— Umetnost . . . . .	233
8. IDEOLOŠKO I EMANCIPATORSKO U DRUŠTVENIM VREDNOSTIMA . . . . .	240
9. USLOVI I OSNOVE RACIONALNOSTI DRUŠTVENOG ŽIVOTA . . . . .	250
10. TEORIJA DRUŠTVA I PROBLEM VREDNOSTI	261
11. FILOZOFIJA, METAFIZIKA I PROBLEM VREDNOSTI . . . . .	266
12. O HUMANIZMU . . . . .	276
Izabrana bibliografija . . . . .	282
Kazalo imena . . . . .	289

K	R	S
21	21	21

900