

MA
RK
SIZ
AM
U S
VE
TU

Intelektualci i
radnički
pokret

Friedrich Tomberg
Od kritičke teorije
do naučnog pogleda
na svet

Lucio Colletti
Politički i filozofski
intervju

broj

januar

februar

1977.

1.2

MARKSIZAM U SVETU, časopis
prevoda iz strane periodike i knji-
ga

Uređivački odbor

Nijaz Dizdarević (*predsednik*), Da-
vid Atlagić (*glavni i odgovorni uređ-
nik*), Vladimir Bovan, Ivan Cifrić,
Nikola Čingo, Zvonimir Damjano-
vić, Ali Dida, Kiro Hadži-Vasiljev
Milan Kučan, Milan Mali, Simo
Nenezić, Miloš Nikolić, Najdan Pa-
šić, Ivan Perić, Olga Perović, Vojo
Rakić, Budislav Šoškić, August Vr-
tar, Janez Zahrastnik.

Redakcija

David Atlagić, Petre Georgievski,
Ukšini Hoti, Ivan Hvala, dr Miros-
lav Pečujlić, Ivan Salečić, dr Vanja
Sutlić, dr Arif Tanović

Glavni i odgovorni urednik

Miloš Nikolić

Urednik

Aljoša Mimica

Sekretar redakcije

Stanislava Petrović

Oprema i tehničko uređenje

Vladana Mrkonja

Izdavač: NIP „Komunist“, Izdavač-
ki centar „Komunist“, Trg Marksa
i Engelsa 11, 11000 Beograd. Tel.
335-061/795

Časopis izlazi mesečno. Cena poje-
dinom primerku 35 dinara. Dvobroj
100 dinara. Godišnja pretplata 320
din. — za inostranstvo USA dol. 20.
Ziro račun: 60801-601-3385.

Štampa: Štamparsko preduzeće „Bu-
dućnost“, Šumadijska 12 / Novi Sad,
1977.

MA
RK
SIZ
AM
U|S
VE
TU

SADRŽAJ

INTELEKTUALCI I
RADNICKI POKRET

Arif Tanović
INTELEKTUALCI I RAD-
NICKI POKRET V

Jean-Paul Sartre
FUNKCIJA INTELEK-
TUALACA 1

Jean-Paul Sartre
O ULOZI INTELEKTU-
ALACA U REVOLUCIO-
NARNOM POKRETU 14

Gavi, Sartre, Victor
REVOLUCIONARNI IN-
TELEKTUALAC 28

Carlo Simoni
SARTRE, INTELEKTUA-
LAC, ORGANIZACIJA 42

Georges Lapassade
RUSO I ENCIKLOPEDI-
STI 54

Edgar Morin
INTELEKTUALCI: KRI-
TIKA MITA I MIT KRI-
TIKE 68

Pierre Fougeyorollas
REC INTELEKTUALAC 79

*Frederic Bon i
Michel-Antoine Burnier*
NOVI INTELEKTUALCI 85

Noam Chomsky
ODGOVORNOST INTE-
LEKTUALACA 105

Charles Frankel
MUKE HUMANISTIČ-
KOG INTELEKTUALCA 138

Michel Mazzola
OD INTELEKTUALCA
KOD MARXA DO MAR-
KSIZMA INTELEKTU-
ALACA 150

ČASOPIS PREVODA IZ
STRANE PERIODIKE I
KNJIGA

GODINA IV 1977.

Broj 1-2

<i>Alvin Gouldner</i> UVOD U TEORIJU REVOLUCIONARNIH INTELEKTUALACA . . .	159
<i>Rossana Rossanda</i> REVOLUCIONARNI INTELEKTUALCI I SOVJETSKI SAVEZ . . .	203
<i>Isaac Deutscher</i> SAVEST BIVSEG KOMUNISTE	233
<i>David Caute</i> KOMUNIZAM I FRANCUSKI INTELEKTUALCI 1914—1966.	244
<i>Michel-Antoine Burnier</i> INTELIGENCIJA I RADNIČKI POKRET	288
<i>Rob Burns</i> ZAPADNONEMAČKI INTELEKTUALCI I IDEOLOGIJA	319
<i>Irwin Unger</i> KRAJ POKRETA NOVE LEVICE U SAD 1969—1972.	339
<i>Herbert Marcuse</i> PORAZ NOVE LEVICE	371
<i>Micheline Luccioni</i> UKLJUČIVANJE MLADIH GRADSKIH INTELEKTUALACA U KINE-SKO SELO	382

POLEMIKA

<i>Friedrich Tomberg</i> OD KRITICKE TEORIJE DO NAUČNOG POGLEDA NA SVET . . .	421
<i>Wolfgang Fritz Haug</i> SOCIJALISTIČKOM KOLEKTIVU POTREBNE SU INDIVIDUE KOJE MISLE I OBAVEZNOST KOJU OMOGUĆAVA SAZNANJE	508

INTERVJU

<i>Lucio Colletti</i> POLITIČKI I FILOZOFSKI INTERVJU	533
--	-----

PRIKAZI

<i>INTELEKTUALCI I RADNIČKA KLASA: M. A. Macciocchi: Za Gramšija. — Angelo Bolaffi: Nemački intelektualci, evrokomunizam i Italija</i>	569
<i>MARKSIZAM O SEBI: Dominique Lecourt: Lisenko. Stvarna istorija jedne „proleterske nauke“. — Michel Henry: Marx (2 toma). — István Mészáros: Marxova teorija otuđenja. — Gerhard Armanski: Nastajanje naučnog socijalizma. — R. Guastini: Marx: od filozofije prava do nauke o društvu. —</i>	582

intelektualci i radnički pokret

Arif Tanović

INTELEKTUALCI I RADNIČKI POKRET

Tema *Intelektualci i radnički pokret* izgleda trajno otvorena i uvijek iznova aktuelna; ona privlači pažnju kako intelektualaca tako i revolucionara u pokretu, kao i izvanjskih posmatrača. Još na samom izvoru marksizma kao teorije revolucionarne prakse diskutovan je problem mjesta i uloge inteligencije u radničkom pokretu i u društvu uopće.

Rasprave o ulozi inteligencije kretale su se od potcjenjivanja, odnosno negiranja njenog značaja za radnički pokret, što je poprimalo formu antiintelektualizma, do precjenjivanja mjesta i uloge inteligencije u vidu shvatanja da je ona odlučujuća, i to ne samo u pogledu unošenja svijesti u radničku klasu, nego i po praktičnom uticaju u avangardi klase u revolucionarnoj borbi, a poslije pobjede revolucije, na vlasti.

U sociološkoj analizi inteligencija se tretira kao dio jedne klase, kao međusloj, ili čak kao nova klasa. U svakom od ovih koncepata inteligencija se ne smatra homogenom grupacijom, nego se razlikuje humanistička i tehnička inteligencija, i to po kvalifikovanosti, opštoj društvenoj usmjerenosti i ulozi u društvu i u pokretu.

Nastojanja da se pojmovno i sadržinski odredi inteligencija prolaze od fundamentalne podjele na umni i fizički rad. Ali odmah nastaje pitanje: da li svako ko se bavi umnim radom pripada inteligenciji. Ako je to tako, da li to važi za savremenu podjelu rada i savremeni način proizvodnje, koji sve više postaje istovremeno umni i fizički. Zatim, ako ta podjela na fizički i umni

rad historijski odumire, ne znači li to da inteligencija gubi historijsku perspektivu?

Zato na posebno interesovanje nailaze razmatranja koja polaze od toga da inteligenciju treba odrediti ne samo na osnovi podjele rada a prema profesiji, nego prema društveno-političkoj ulozi. Jer, egzaktni naučnik, inženjer, ljekar itd. koji obavlja profesionalni rad, intelektualni je radnik i kao takav pripada inteligenciji. Ali, tek kada istupa u javnom životu o pitanjima od opšteg značaja, njegova stručna kompetentnost daje mu u toj djelatnosti kvalitet intelektualca. Tako i Gramsci određuje intelektualce prema položaju, ulozi i funkciji u društvu, ne u smislu profesije nego u smislu društvene uloge, kao jedan organski dio određene društvene grupe koji joj pruža svijest o samoj sebi. Prema Mariji Graziji Meriggi, „definicije intelektualaca koje daje Gramsci pokrivaju široku ljestvicu značenja, od tradicionalnog — neovisnog proizvođača kulture i službenog pripadnika ideoloških aparata, do tehničara. No, taj termin uključuje, osim deskriptivne funkcije, i teorijsku valenciju: intelektualac je *homo sapiens* nasuprot *homo faberu*, a predstavlja momenat projekta, kreativno-subjektivne djelatnosti na području radnog procesa. Ne postoji ljudska fizička djelatnost koja ne implicira intelektualni momenat”.

Međutim, bitnu ulogu intelektualci imaju u pokretanju i organizovanju političke borbe i u formiranju ideologije klase, kao i njene etike i opće svijesti. U ulozi „kolektivnog intelektualca” u Partiji oni razvijaju teorijsku i kritičku svijest avangarde i klase. Kao organski dio klase intelektualci imaju veliki značaj. No, i pored ovih imaginativnih odredaba, pojam inteligencije ostaje nedovoljno precizan. Možda ga i ne treba strogo definirati, jer to nije jednom za svagda dato stanje, nego proces sa raznovrsnim ispoljavanjima, sa svojim negativnim i pozitivnim funkcijama i ulogama.

Postavljeno je takođe pitanje da li inteligencija ima svoj posebni interes ili ona samo izražava interes neke društvene klase. U okviru ovog sklopa pitanja dolazi i problem distinkcije *intelektualac* i *inteligencija*. Neki autori zastupaju mišljenje da ove kategorije nemaju isto značenje. Svi intelektualci, naime, pripadaju inteligenciji, ali inteligencija nije sastavljena samo od intelektualaca. Intelektualci su malobrojni i kreativni, inteligencija mnogobrojna i aplikativna: intelektualci formulišu ideje, inteligencija ih razrađuje. Tako Alvin Gouldner smatra da „možemo razlikovati intelektualce i inteligenciju: inteligenciju čine stručnjaci koji kulturu revolucionišu tako

što istražuju unutrašnji prostor neke utvrđene paradigme, prečišćavajući je, stalno je podešavajući, proširujući njene utvrđene principe na nova polja ili nalazeći nove mogućnosti proširenja kontrola, praktično upotrebljivih nad sredinom. Intelektualci su, međutim, oni koji u okviru neke kulturne sfere normalnu nauku ne uzimaju kao datu. Oni, dakle, ne odbacuju znanje kao takvo, već samo *normalno* znanje. Iz ove perspektive, intelektualci nisu samo oni koji se *protive* staroj intelektualnoj paradigmi, već su to oni koji su nekako *otvoreniji* prema njenoj stalno rastućoj krizi. Prema tome, bitnu razliku između intelektualaca i inteligencije treba napraviti prema njihovom ponašanju u odnosu na *granicu*.”

Međutim, ako bismo prethodnu distinkciju i prihvatili, ipak nismo načisto s tim ko su intelektualci. Prva pomisao okrenuta je ka filozofima. Georges Lapassade zastupa tezu da filozofi nisu intelektualci: „Kritika postojeće *inteligencije*, zajedno sa neposrednim podacima saznanja, uvijek predstavlja polaznu tačku filozofskog razmišljanja. Filozof prije svega preispituje sebe u svojoj aktivnosti intelektualca, u svom učestvovanju u stvaranju i širenju kulture.” Hoćemo li pored književnika i publicista u intelektualce ubrojiti naučnike, i da li sve ili bar one iz oblasti humanističkih nauka? Jesu li teolozi intelektualci, zatim neakademski mislioci? Jedan je naš intelektualac nedavno među intelektualce svrstao i dvorske lude! Opet se vraćamo na pitanje opravdanosti podjele intelektualci — inteligencija. Osim relacije pojedinačno i opšte, tj. jedinka i društvena skupina, možda je održiva ova distinkcija u smislu kvaliteta, nivoa refleksije i dubine misli. Ali, na svim nivoima društvene strukture moguće je razlikovati intelektualne i druge radnike, na primjer učitelja u seoskoj školi i akademika u metropoli, mislioca čije ideje djeluju u lokalnoj sredini i onoga na svjetskom planu.

U traženju odgovora i razmatranju pojma inteligencije u savremenim uslovima potrebno je da se podsjetimo na osnovne misli klasika marksizma o tome. Oni su u raznim situacijama ukazivali na razne aspekte fenomena inteligencije, pretežno u vezi sa ideologijom i idejnom nadgradnjom, ali i u smislu klasne borbe i revolucije, što je njihova primarna preokupacija. U *Njemačkoj ideologiji* Marx i Engels su rasvijetlili otuđeni karakter ideološke svijesti inteligencije i iluzornost filozofije samosvijesti. Pokazali su da je društvena svijest determinisana društvenim bićem i da je bitno klasnog karaktera, da su vladajuće misli uvijek misli vladajuće klase. Jedan dio klase sačinjavaju mislioci te klase, čija je funkcija da

idealizuju klasne interese kao da su opštedruštveni. Intelektualac svoj hljeb zarađuje uglavnom usavršavajući iluziju toj klasi o njoj samoj, iluziju o tome da su njeni interesi isto što i zajednički interesi svih članova društva, samo u idealnom obliku. Zapravo, ideolozi, bili toga svjesni ili ne, samo formulišu interese određene klase, izokrećući sliku stvarnosti, gradeći privid vladavine principa i ideja, iskazujući partikularno kao da je univerzalno, idealno kao važeće.

Sagledajući svjetskoistorijski sukob radničke klase i buržoazije, inteligencija dobija šansu epohalnog opredjeljenja na strani radničke klase. U *Manifestu Komunističke partije* iz 1848. godine Marx i Engels su pisali: „Naposljetku, u vrijeme kada se klasna borba približava rješenju, proces raspadanja u okviru vladajuće klase, u okviru cijelog starog društva, uzima tako žestok, tako oštar karakter da se jedan mali dio vladajuće klase odriče nje i priključuje revolucionarnoj klasi, klasi koja u svojim rukama nosi budućnost. I zato, kao što je nekad jedan dio plemstva prešao na stranu buržoazije, tako sada jedan dio buržoazije prelazi na stranu proletarijata, a naročito jedan dio buržuja-ideologa, koji su se izdigli do teoretskog razumijevanja cjelokupnog historijskog kretanja.” To su učinili i najistaknutiji intelektualci iz redova građanske klase. Takva opredjeljenja upućuju i na pravac razmišljanja o značenju, mjestu i ulozu inteligencije u savremenom društvu. Društveni tok razvoja je potvrdio marksističku tezu da ona nije samostalna snaga, „međuklasa” ili „međusloj”, nego dio klase u njenoj historijskoj funkciji. U tom smislu Lenjin je kategoričan tvrdeći da „... inteligencija koja se ne povezuje sa klasom nije ništa...” On ukazuje na potrebu da se u socijalizmu radi na „obrazovanju, obučavanju i pripremanju *svestrano razvijenih i svestrano pripremljenih* ljudi koji znaju da rade sve”. Pa i kada u djelu *Šta da se radi?* ističe poseban značaj inteligencije i njenu ulogu u unošenju svijesti u klasu i u razvijanju teorijske misli, on je dosljedan u stavu i zahtjevu za uključivanjem inteligencije u radničku klasu, srastanju s njenim interesima. Pri tome ne misli na vulgarno svodenje intelektualaca na fizičke radnike, umnog na manuelni rad, nego naprotiv, njihovo povezivanje, i na kraju uzdizanje svakog rada na nivo umnog rada. Time se, dakle, ne negira nego pretpostavlja specifičnost intelektualnog rada, specifičnost umne proizvodnje, ali i specifičnost intelektualne alijenacije u klasnom društvu, kao i mogućnost njene dezalijenacije upravo na planu historijske borbe radničke klase.

U tom smislu Marx govori o povezanosti filozofije i proletarijata: filozofija se ostvaruje sa oslobođenjem proletarijata, a proletarijat se oslobađajući ukida sa oživotvorenjem filozofije. Isto važi i za savez filozofije i politike u radničkom pokretu, u kome i filozofija i ideologija i politika, kao i intelektualci i inteligencija uopće gube status samostalne, izdvojene sfere duha i prakse, postajući samo razni oblici jedinstvene revolucionarne prakse. Polazeći od tog stanovišta, Edgar Morin kaže: „Zato *intelektualac* marksista u pravom smislu riječi ne postoji. Marksista prestaje da bude intelektualac šireći polje svoje intelektualnosti jer istovremeno postaje praktičar i mislilac, borac i naučnik.”

No, očito je da se radi o viziji, o perspektivi koja ne označava realnost odnosa u pokretu i u društvu koje je izvršilo političku revoluciju. U novim društvenim uslovima nastali su i novi problemi, vezani za ulogu inteligencije: birokratizacija intelektualnog života, tehnokratsko-funkcionalističke tendencije, kao i radikalizam lijeve kritike, koji vode novim oblicima otuđenja, ponovnog rađanja „nesretne svijesti”, podvojenih ličnosti, nezadovoljnika i disidenata raznih vrsta. To su pojedinačni pojavnici oblici, koji nisu bez osnove, i koji izražavaju nešto od suštinskih odnosa u konkretnom društvu. S druge strane, potvrđuje se marksistička postavka da se socijalizam realno ostvaruje kada počinje da živi i razvija se udruženi rad, u kome počinju da se brišu podjele na fizički i umni rad, jer tada svaki postaje istovremeno i umni i fizički. Intelektualni rad prestaje biti privilegija, ali istovremeno postaje ravnopravan proizvodni rad kao i svaki drugi ljudski, materijalni ili duhovni rad. U realizaciji koncepcije udruženog rada — asocijacije slobodnih proizvođača, izrastajući kao „organski sloj” radničke klase, inteligencija ulazi u ukupnu podjelu društvenog rada. To je teorijska i već otvorena praktična perspektiva.

Vratimo se na razmatranje savremene situacije klasnih protivrječnosti i položaja inteligencije. Evidentno je, naime, da se u realitetu još ne može govoriti o iščezavanju inteligencije, jer je ona i danas organski povezana sa nekom od društvenih klasa i vodi bitku za njene društvene interese, ili pak prelazi s jedne na drugu stranu. Neki intelektualci iz redova buržoazije prilaze proletarijatu, ali i neki razočarani lijevi intelektualci, bivši marksisti ili bivši komunisti, prelaze na pozicije buržoazije i postaju ekstremni zagovornici liberalne buržoaske ideologije, prihvatajući se opozicije komunizmu po svaku cijenu. Ponekad bivši komunist postaje antikomunist, kao

što bivši buržuj postaje antiburžuj. Psihologiju tog preokretanja opisuje Isaac Deutscher, kao i neki drugi autori.

U složenom položaju nalaze se i neki drugi lijevo orijentisani intelektualci na Zapadu. Razočarani staljinizmom, a posebno poslije otkrića na XX kongresu KPSS o staljinističkoj praksi, izgubivši jednu vjeru još ne nalaze drugu, a prvobitnoj se ne mogu povratiti, zaustavljaju se na pola puta, sa podvojenom svijesti, sa nemirnom svijesti, sa neodlučnošću u akciji.

I u našoj zemlji jedan veoma mali broj intelektualaca, pod uticajem tih okolnosti i tog zapadnog lijevog intelektualnog razočaranja, digao je glas bespoštedne kritike samoupravljačke prakse, i to u trenutku kada se socijalističko samoupravljanje bilo pokušalo dovesti u pitanje pod snažnim pritiskom antisamoupravnih tendencija i akcija. Nastojeći ponuditi drugu alternativu samoupravnom socijalizmu, koja se iskazala kao restauratorska, čudna smjesa antidogmatskog dogmatizma i građanskog liberalizma, nuđene su teze starog svijeta, kao što su puna autonomija akademskih sloboda, zadržavanje intelektualnih privilegija u odnosu na radničku klasu i samoupravljanje; istican je zahtjev za sankcionisanjem statusa intelektualne elite i monopola na teoriju i ideologiju, na svijest društva, na „čisti“ marksizam kao kritičku svijest prakse. Tu su i teorije o samostalnosti inteligencije, zapravo njene samozvane elite, njenoj neovisnosti od klase, svojevrsnoj „naddruštvenosti“, sa posebnom prosvjetarskom, ali i „državotvornom“ misijom.

Takva stanovišta i teorije su doprinijeli mistifikaciji i daljnjem otuđivanju intelektualaca od društvenog bića, umjesto da doprinesu sasvim suprotnom cilju; demistifikaciji autonomnosti inteligencije, dokidanju njene odvojenosti od udruženog rada, dokidanju njenih neopravdanih privilegija ili, pak, njenog zapostavljanja u raznim društvenim sredinama. Time su, u stvari, pospješivane političko-birokratske tendencije, tehnokratizam, činovničke strukture i drugi oblici prisvajanja dohotka na osnovi statusa u društvu, a ne na osnovi racionalno organizovane društvene podjele rada, tj. na osnovi rezultata rada.

Pogled unazad na desetak godina bučne publicistike i propagande pokazuje jednu frazu, pozu, reklamu, kritiku, čiji je implicitni sadržaj zahtjev za starim i starinskim vrijednostima i idejama. Gotovo da nema ništa novo i progresivno, a po metodu i tonu uočljivo je ultradogmatsko i krajnje nedemokratsko ponašanje. No, izgleda da nije ni moglo biti drukčije kad se već raskinulo sa istorijskim i konkretnim ciljem radničke klase, kad je nastupila odvojenost od društvenog bića svoje

zemlje. Potpuno razočaranje urodilo je potpunim idejnim i praktičnim promašajem. Ipak, u ovom društvu svako pošten može naći mjesto, pa i bivši komunist može ostati klasični intelektualac, koji objektivno procjenjuje društvene i kulturne procese, ili sam daje doprinose teoriji i kulturi svoje zemlje. To, naravno, nije sretna solucija, ali je moguća solucija „nesretne svijesti“ — svijesti intelektualaca. Jer, kako bi rekao Sartre, njima „nikada nije palo na pamet da sami sebe osporavaju kao intelektualce: oni u nesretnoj svijesti nalaze sretnu svijest...“ I dalje: „Prije svega, treba da se intelektualac — ukine kao intelektualac. Dakle, ono što ja nazivam intelektualcem je nesretna svijest.“ Ove objeckije se, naravno, ne odnose samo na naše prilike, nego na situacije svih iskreno razočaranih, zalutalih ili zbunjenih, onih koji nisu mogli da shvate i izdrže revolucionarnu dramu, a doživjeli su svoju „intelektualnu dramu“ i „dramu svijesti“, koji su tražili rješenja za sebe i za svijet u idealnom a ne u realnom, zaboravljajući da se samo u realitetu odvija revolucionarna mijena, da je samo tu na djelu realni humanizam.

Herbert Marcuse je u svom napisu *Poraz Nove ljevice* rezimirao iskustvo raznih političkih grupa koje su se „postavile lijevo od tradicionalnih komunističkih partija“, ali ostale „izolovane od radničke klase“. Međutim, ovaj „pokret koji ima svoj korjen u samoj strukturi razvijenog kapitalizma“, gdje je odigrao izvjesnu progresivnu ulogu u buđenju svijesti i isprobavanju novih mogućih oblika revolucionarne akcije — mehanički prenesen na jugoslovenske uslove iskazao se kao epigonski, pomoćarski i kompromitantno dezorijentišući prema jednom, mada veoma uskom, krugu mladih.

Kao da su reci u *Manifestu Komunističke partije* iz 1848. pisani za današnje apstraktne humaniste. Tu se kaže: „Značenje kritičko-utopističkog socijalizma i komunizma stoji u obrnutom razmjeru prema istorijskom razvitku. Što se klasna borba više razvija i uobličava, to više ovo fantastično uzdizanje nad njom, ovo fantastično poricanje njeno gubi svaku praktičnu vrijednost, svako teoretsko opravdanje. Stoga, ako su tvorci ovih sistema u mnogom pogledu i bili revolucionarni, njihovi učenici uvijek sačinjavaju reakcionarne sekte. Oni se čvrsto pridržavaju starih pogleda svojih učitelja, nasuprot istorijskom razvitku proletarijata. Stoga oni dosljedno gledaju da opet zatupe klasnu borbu i da izmire suprotnosti.“ Jer, „radikalizacija intelektualaca na Zapadu“ ima, razumije se, svoje istorijsko opravdanje ukoliko suštinski

Takođe, pojam savremena inteligencija ili savremeni intelektualac ne izgleda dostatan bez potrebnog rasčlanjivanja. Jer, društveni položaj i psihološka situacija, muke i dileme zapadnog intelektualca nisu iste kao intelektualca u zemljama u razvoju, nisu iste ni sa položajem inteligencije u socijalističkim zemljama, a i u socijalističkim državama nisu jednaki ekonomski, kulturni, pa ni društveni uslovi. Dovoljno je samo baciti pogled na zemlje državnog socijalizma u srednjoj i istočnoj Evropi pa vidjeti nijansirane razlike; zatim, upoređivanje stanja u SSSR i NR Kini, Vijetnamu, Kubi i Albaniji, a da se ne spominje i različitost puteva u socijalizam kojim kreću razne zemlje Azije i Afrike. Osobnost jugoslovenskog socijalističkog samoupravljanja je poznata i priznata činjenica u svijetu, koja je postala predmet intenzivnog interesovanja mnogih intelektualaca u raznim krajevima svijeta.

Potrebno je takođe razlikovati status inteligencije u raznim periodima radničkog pokreta u Evropi i u drugim dijelovima svijeta. Realnost je da i danas razne komunističke i radničke partije različito određuju ulogu inteligencije u pokretu i u društvu. Tzv. „ljevičari“ i „oportunisti“ u uslovima jedne zemlje ili konkretne situacije imaju drukčije, ako ne i suprotno značenje u drugim uslovima. Što je karakteristično za razvijene, ne mora važiti za nerazvijene zemlje.

Isto tako i smisao angažovanosti i kritike nije sadržinski isti niti je jednoznačan za sve uslove. Sporovi o tim pitanjima iskazuju se čak i u dnevnoj štampi. Naravno, različitost uslova nije uvijek dovoljan opravdavajući razlog za sve stavove i za svaku praksu, kao što ni apriorističko, formalno-logičko zaključivanje i suđenje ne vodi otkrivanju istine i utvrđivanju ispravnosti, bez uzimanja u obzir svih konkretnih uslova revolucionarne prakse i njenih aktera.

Odnos avangarde radničke klase prema inteligenciji svakako predstavlja izuzetno interesantnu i veoma značajnu temu. Istorijska iskustva tog odnosa, plodotvorne saradnje i kobne promašaje trebaće naučno rasvijeliti, a aktuelni značaj tog pitanja manifestuje se danas na mnogo načina i na mnogim mjestima.

Aktueliziranje pitanja inteligencije rodila je sama potreba za teorijskim razvijanjem marksizma, za marksističkom analizom protivrječnosti savremenog svijeta i uslova borbe radničke klase i drugih progresivnih snaga u svim krajevima svijeta — potreba za teorijskom sintezom i vizijom revolucionarnog preobražaja svijeta u

pravcu komunizma. Tema inteligencija i dijalog u radničkom pokretu koji se vodi o putevima društvenog preobražaja, o slobodi stvaralaštva, nisu naprosto nametnuti od strane građanskog liberalizma i jednostavno provocirani od strane antikomunizma. Ne gubeći iz vida klasno-blokovske sukobe, imajmo na umu da je to istinska tema revolucionarnog slobodarskog pokreta radničke klase, koji ima za cilj stalno uvećavanje realnih sloboda ličnosti i stvaralaštva, oslobađanje društva od klasnog ugnjetavanja i svih oblika poniženja i otuđenja čovjeka i društva. Na toj osnovi potrebno je stalno kritičko i samokritičko sagledavanje svake etape pređenog puta radi otvaranja širih prostora slobode i stvaralačkog rada uopće.

U mnogim studijama analizira se protivrječni karakter inteligencije kao indeks protivrječnosti društva. Vidjeli smo da suština te protivrječnosti proizlazi iz činjenice da je inteligencija nosilac znanja koje je univerzalno i interesa jedne klase koji je parcijalan. Intelektualac kao ideolog posebni interes klase idealizuje kao opštedruštveni. Mada otuđen, „izopačeni“ proizvod izopačenog društva, intelektualac je istinski kad je svjestan svoje i opšte protivrječnosti, a lažan kada izbjegava da bude na nivou istoriskog opredjeljenja. Budući da je revolucionarni subjekt koji istinski zastupa univerzalne interese ljudskog društva, zastupnici univerzalnog znanja priključuju se radničkom, socijalističkom i komunističkom revolucionarnom pokretu, jer tu nalaze zajednički cilj — materijalni i duhovni.

Kod pojedinih autora susrećemo se sa gledištem da je intelektualac uvijek sam, jer ni od koga nije dobio mandat za obavljanje njegove društvene uloge. Zapravo, iz nevolje protivrječnosti proizlazi i njegova uloga u društvu. Protivrječnost je, prema nekim analitičarima, i u tome što „potlačene klase ne proizvode organske reprezentante svoje objektivne inteligencije. Organski intelektualac proletarijata jeste tako dugo *contradictio in adiecto* dok revolucija nije izvršena“. I prema tome: „Ukoliko, dakle, malograđanski intelektualci zbog svojih vlastitih protivrječnosti dođu do toga da rade za radničku klasu i služe joj bezuvjetno, oni mogu postati njezinim teoretičarima, no nikako njezinim organskim intelektualcima“.

Sa ovim gledištem se, međutim, ne možemo u cjelini složiti, jer se po sebi razumije da biti teoretičar, znači biti i organski dio klase. Teorijska borba je, po Lenjinu, oblik klasne borbe, a teza o svođenju djelatnosti radničke klase na samo manuelni rad je veoma zastarjela. Sa-

vremena radnička klasa i u kapitalizmu i u socijalizmu sadržinski širi svoj sastav, a njen istorijski i konkretni interes je ono što je za inteligenciju relevantno i, zapravo, bitna dimenzija opredjeljenja.

Intelektualac koji je prišao iskreno i s uvjerenjem radničkom pokretu opredijelio se na trajni revolucionarni angažman, teži da se potpuno identifikuje s pokretom. Kao „izdajnik“ krupne ili srednje buržoazije, on očekuje apsolutno povjerenje proletarijata i njegove avangarde, koja je zaista stvarni posrednik između inteligencije i klase. Neki vjeruju da se intelektualac koji potiče iz drugih klasa nikad ne može sroditi sa radnicima; možda i on u to često povjeruje ili posumnja u smisao svog angažovanja; možda se koleba ili pati što ne vidi radikalne svjetskoistorijske promjene ljudske prirode i društvenih odnosa, što vidi kako se ideal teško realizuje, kako se društvena emancipacija sporo odvija. Za takve individualne padove i uspone, oduševljenja i depresije nije uvijek bilo dovoljno čisto ljudskog a ni društveno-političkog razumijevanja, koje bi značilo bodrenje za plemenitu i stvaralačku djelatnost. Sektaštva intelektualističkog i antiintelektualističkog bilo je i još ima u raznim dijelovima radničkog pokreta. Mi smo već na početku istakli da je, po našem mišljenju, jedini put za razrješenje bitnih, ako ne svih problema i dilema oko inteligencije, u udruženom radu, gdje se intelektualni radnici tretiraju kao i svi drugi proizvodni radnici, dakle kao punopravni pripadnici radničke klase i jednakopravni radni ljudi, samoupraljači društvenim sredstvima proizvodnje, koji zajednički odlučuju o uslovima i rezultatima svoga rada i života.

* * *

Prilozi u ovom broju su raznovrsni i veoma podsticajni; u njima se zastupaju različite teze i pružaju razne vrste argumenata. Mada je ovaj napis djelimično inspirisan prezentiranim radovima, i mada se sa izvjesnim stavovima ne možemo složiti, nismo se ipak upuštali u detaljnu kritičku analizu, dijalog ili polemiku naprosto zato što bi taj zahtjev prelazio svrhu i karakter ovog uvodnog napisa, koji, pak, ima zadatak da samo naznači i ukaže na neke bitne teme i probleme koji se u ovoj prilici razmatraju. I samo prezentiranje ovih tekstova je svojevrsan poziv na dijalog, podsticaj za temeljitije razmatranje uloge inteligencije danas u svijetu i u našem društvu.

Jean-Paul Sartre

FUNKCIJA INTELEKTUALCA

1. Proturječnosti

Intelektualca smo definirali u njegovoj *egzistenciji*. Sada nam valja govoriti o njegovoj funkciji. Zar on uopće ima funkciju? Posve je očito da ni od koga nije dobio mandat za izvršavanje neke funkcije. Vladajuća klasa ga ignorira: ona ga želi poznavati samo kao tehničara praktičkog znanja i malog činovnika nadgradnje. Potprivilegirane klase ne mogu ga proizvesti budući da on može nastati samo iz specijalista za praktičku istinu, a taj nastaje odlukom vladajuće klase o tome koliki će dio viška vrijednosti odvojiti za njega. A što se tiče srednjih klasa — kojima pripada — one pate, doduše, u osnovi zbog one iste rastrgnutosti, realizirajući u samima sebi sukob između buržoazije i proletarijata, no njihove proturječnosti ne proživljavaju se na razini mita i znanja, partikularizma i univerzalnosti: ne može, dakle, od njih dobiti svjestan nalog da kao intelektualac izražava proturječnosti.

Recimo, dakle, da je za njega karakteristično to da ni od koga nema mandata i da ne dobija status ni od kakvog autoriteta. On kao takav nije proizvod neke odluke — kao što su to liječnici, profesori itd., kao agenti vlasti — već je izopačeni proizvod izopačenog društva. Nitko ga ne traži, nitko ga ne priznaje (ni država, niti vladajuća elita, pa ni utjecajne grupe, ni organi eksploatiranih klasa, niti mase); može se imati razumijevanje za ono što *govori*, no ne za njegovu egzistenciju: kada je riječ o nekom liječničkom receptu i uputi za upotre-

bu lijeka govori se sa svojevrsnom uobraženošću: „Moj liječnik mi je to rekao“, no kada neki intelektualčev argument naiđe na odaziv koristit će se po sebi, bez ukazivanja na onog tko ga je prvi pružio. To će biti *anonimno* dokazivanje, dano kao bilo čije dokazivanje. Intelektualac je zatumljen već i samim načinom na koji se koriste njegovi proizvodi (...)

2. Intelektualac i masa

Intelektualac je sam, budući mu nitko nije dao mandat. Jer — a to je jedna od njegovih proturječnosti — on se ne može osloboditi ukoliko se i svi drugi ne oslobode istovremeno. Svaki čovjek ima, naime, svoje vlastite ciljeve koje mu sistem neprestano *krade*; a budući se otuđenje proteže i na vladajuću klasu, i njezini pripadnici rade za neljudske ciljeve koji su im izvanjski, to jest, u osnovi rade za *profit*. Tako intelektualac shvaćajući vlastitu proturječnost kao pojedinačni izraz objektivnih proturječnosti postaje solidarnim sa svakim čovjekom koji za samog sebe i za druge vodi borbu protiv proturječnosti.

Unatoč tomu nije moguće zamišljati da intelektualac izvršuje svoj rad naprosto *proučavanjem* ideologije koju su mu nametali (na primjer time što je pretvara u predmet uobičajenih kritičkih metoda). To je zapravo *njegova* ideologija, ona se očituje istovremeno kao njegov način života (u onoj mjeri u kojoj je on doista pripadnik srednjih klasa) i kao njegov *Weltanschauung*, to jest kao dva filtrirajuća stakalca što ih je stavio na svoj nos i kroz koja promatra svijet. Proturječnost zbog koje pati doživljuje najprije isključivo kao patnju. Da bi je mogao *promatrati* on mora moći *zauzeti distanciju*: to, međutim, ne može bez tuđe pomoći. Ovaj historijski djelatnik, do kraja uvjetovan svojim prilikama, čista je suprotnost nekoj *lebdećoj svijesti*. Ukoliko bi nastojao da se smjesti u budućnost kako bi se upoznao (onako kako možemo proučavati prošla društva), potpuno bi promašio svoju namjeru: on ne poznaje budućnost, a kada bi pogodio neki njezin dio bilo bi to obojeno njegovim vlastitim predrasudama, dakle, upravo onim proturječnostima od kojih se želi odvratiti. Ako pokuša da se, idealno, smjesti izvan društva kako bi sudio o vladajućoj ideologiji, u *najboljem* slučaju nosi proturječnosti sa sobom; u najgorem slučaju on se identificira s krupnom buržoazijom koja je *iznad* srednjih klasa (ekonomijski promatrano) i naginje se nad njih pa

time bez osporavanja prihvaća njezinu ideologiju. Postoji, dakle, samo jedan način na koji intelektualac može razumijeti društvo u kojem živi: mora zauzeti, obzirom na njega, točku zrenja onih kojima je najviše uskraćeno.

Ovi ne predstavljaju nepostojeću univerzalnost već *ogromnu većinu*, oni se izdvajaju zbog potlačivanja i eksploatacije koja ih pretvara u proizvode vlastitih proizvoda, kradući im vlastite ciljeve (upravo kao u primjeru tehničara praktičkog znanja) i čini ih posebnim proizvodnim sredstvima, određenim instrumentima koje proizvode i koji im propisuju zadatke; njihova borba protiv ove apsurdne partikularizacije vodi i njih ka sagledavanju univerzalnosti: ne univerzalnosti buržoazije — iz trenutaka kada se smatrala univerzalnom klasom — već konkretne univerzalnosti s negativnim podrijetlom: rođene iz likvidacije partikularizma i nadolaska besklasnog društva. Jedina realna mogućnost da se zauzme stajalište udaljeno od cjelokupnosti odozgo dekretiranih ideologija jest u tome da se stane na stranu onih koji svojom egzistencijom proturječe ovoj ideologiji. Radnički i seljački proletarijat samom činjenicom svojeg postojanja pokazuje kako su naša društva partikularizirana i klasno strukturirana; egzistencija dviju milijardi pothranjenih od tri milijarde koliko ih ima na ovoj zemlji predstavlja drugu temeljnu istinu naših društava — to, a ne ona glupost koju su izmislili lažni intelektualci (izobilje). Eksploatirane klase — bez obzira na *varijabilnost* njihovog osvješćivanja i na to da mogu biti duboko prožete buržoaskom ideologijom — karakterizirane su svojom *objektivnom inteligencijom*. Ova inteligencija nije neka nadarenost, ona se rađa iz njihove *točke promatranja* društva, jedine koja je radikalna: bez obzira na to kakva je njihova *politika* (ona može biti rezignacija, čast ili reformizam), u onoj mjeri u kojoj je objektivna inteligencija zamagljena susretima s vrijednostima što ih nameće vladajuća klasa. Objektivna točka promatranja nastaje u *narodnoj misli* koja društvo vodi polazeći od fundamentalnog, to jest, od najniže razine, od razine koja je najpodobnija za radikaliziranje, razine sa koje se vladajuća klasa i one klase koje stupaju u savez s njom vide u obratnoj perspektivi, ne kao kulturne elite već kao grupe ogromnih statua čija podnožja čitavom svojom težinom pritišću na klase koje reproduciraju život; to više nije razina ne-nasilja, međusobne zahvalnosti i uljudnosti (kao što to čine buržuji koji se nalaze na istoj visini i gledaju se u oči) već stajalište nasilja koje pritišće, otuđenog rada i elementarnih potreba. Kada bi intelektualac mogao za svoj račun preuzeti

ovu radikalnu i jednostavnu ulogu našao bi se na *pravom mjestu*, samog sebe bi ugledao odozdo na gore, nijekao bi svoju klasu unatoč svojoj dvostrukoj uvjetovanosti njome (budući je iz nje proizašao te ona konstituirala njegov psiho-socijalni *background*, a također postaje ponovno njezinim sastavnim dijelom kao stručnjak-znanstvenik) zbog koje čitavom svojom težinom počiva na pučkim klasama jer su njegovi prihodi, njegova plaća oduzeti višku vrijednosti što ga te klase proizvode. Jasno će spoznati ambivalentnost svoje pozicije, te ako primjeni stroge dijalektičke metode na te fundamentalne istine u tim i pomću tih klasa spoznat će istinu buržoaskog društva pa će se napuštajući ostatke reformističkih iluzija, radikalizirati u revolucionara, shvaćajući da mase nemaju nikakvog drugog izbora nego da sruše idole koji ih tlače. Njegov će se novi zadatak sastojati, dakle, u tomu da se bori protiv stalnog oživljavanja onih ideologija koje sputavaju narod u samome narodu.

No, na toj se razini pojavljuju nove proturječnosti. 1. Prva je proturječnost to da potlačene klase kao takve ne proizvode intelektualce, budući upravo akumulacija kapitala dopušta vladajućim klasama stvaranje i skupljanje *tehničkog kapitala*. Događa se, doduše, da „sistem“ regrutira poneke stručnjake iz eksploatiranih klasa (u Francuskoj 10%); ovi stručnjaci potiču iz naroda, no time nisu ništa manje po svojem radu, plaći i razini života integrirani u *srednje klase*. Drugim riječima, potlačene klase ne proizvode organske reprezentante svoje objektivne inteligencije. Organski intelektualac proletarijata jest tako dugo *contradictio in adiecto* dok revolucija nije izvršena; uostalom, rođen u klasama koje po svojem položaju traže univerzalno, on ni u kojem slučaju ne bi, kada bi mogao egzistirati, bio onaj monstrum što smo ga opisali i koji je definiran svojom nesretnom sviješću. 2. Druga je proturječnost korolarna onoj prvoj: ako zamislimo da intelektualac, budući nije kao takav organski proizveden u potlačenim klasama, na svaki način želi postati dijelom tih klasa da bi asimilirao njihovu objektivnu inteligenciju i da bi svojim egzaktnim metodama dodao principe formulirane u narodnoj misli, očito je da će odmah i *opravdano* naići na nepovjerenje onih kojima se želi priključiti. On doista ne može spriječiti da radnici u njemu vide pripadnika srednjih klasa, to jest onih klasa koje su po definiciji, suučesnici buržoazije. Intelektualac je, dakle, pregradom razdvojen od ljudi čiju točku promatranja želi preuzeti, a ta je točka promatranja univerzalizacija. Vladajuće i srednje klase pomoću svojih plaćenih *lažnih intelektualaca* često

upućuju intelektualcu slijedeći prigovor, slijedeći argument vlasti: kako se vi malograđani, koji ste već u djetinjstvu primili buržoasku kulturu i živite u srednjim klasama, usuđujete tvrditi da predstavljate *objektivni duh* radničkih klasa s kojima nemate kontakt i koje ne žele čuti za vas? Doista se čini da ovdje postoji zatvoreni krug: za borbu protiv partikularizma vladajuće ideologije potrebno je preuzeti stajalište onih koji samom svojom egzistencijom osuđuju ovu ideologiju. No, da bi se zauzelo to stajalište trebalo bi nikada ne biti malograđanin budući nas sve oblikuje naš odgoj. A budući intelektualac nastaje iz proturječnosti između partikularizirajuće ideologije i univerzalizirajućeg znanja, *ne valja biti intelektualac*.

Intelektualci su u punoj mjeri svjesni ove nove proturječnosti: često se sapliću o nju ne nalazeći izlaz. Bilo tako da padaju u *preveliku poniznost* spram eksploatiranih klasa (odatle neprestano iskušenje da se proglašavaju i pretvaraju u proletere), bilo tako da uzrokuju međusobno nepovjerenje (svatko potajno sumnja da su ideje onog drugog prikriveno uvjetovane buržoaskom ideologijom budući je i sam malograđanin u *iskušenju* te u drugima vidi vlastiti odraz), bilo tako da padne u očajanje zbog nepovjerenja kojemu je izložen te nazaduje i ne mogući ponovno postati naprosto stručnjakom postaje *lažnim intelektualcem*.

Drugo je iskušenje u tome da se pristupi nekoj partiji masa, no takav postupak ne riješava problem. Nepovjerenje ostaje; neprestano se nanovo rađaju diskusije o značenju intelektualaca i teoretičara u partiji. To se kod nas često događalo. U Japanu zbivalo se to oko 1930, u razdoblju Fukumoto, kada je komunist Mizuno napustio KP Japana optužujući je da je grupa „za teorijske diskusije u kojima vlada malograđanska ideologija korumpiranih intelektualaca“. No, tko zapravo može potvrditi da je netko predstavnik objektivne inteligencije, a netko drugi puki teoretičar? Zar su u pravu oni koji, na primjer, tvrde da je Meidži-restauracija buržoaska revolucija? Ili oni koji to negiraju? A što onda kada se zbog političkih, to jest praktičkih razloga pravac partije promijeni, što se zbiva s osobnim mnijenjima? Da li će oni koji su malo predugo branili osuđenu teoriju biti tretirani kao *korumpirani intelektualci* — izvjesno, budući je korupcija upravo ono protiv čega ustaje svaki intelektualac, otkrivajući je u sebi. Ukoliko, dakle, malograđanski intelektualci zbog svojih vlastitih proturječnosti dođu do toga da rade za radničku klasu i služe joj bezuvjetno, oni mogu postati njezinim teoretičarima, no

nikada njezinim organskim intelektualcima, te će njihova proturječnost, uza svu svijest i razotkrivenost, ostati sve do kraja: to je dokaz za to da, kao što smo vidjeli, ni od koga ne mogu dobiti mandat.

3. Uloga intelektualca

Ove dvije proturječnosti su nezgodne, ali manje ozbiljne no što bismo mogli pomisliti. Eksploatirane klase zapravo ne trebaju nikakvu *ideologiju* već praktičku istinu o društvu. To jest njima nije potrebno nikakvo mitsko predstavljanje, već im je potrebno poznavanje svijeta kako bi ga mogle promijeniti. To ujedno znači da one traže da ih se *situira* (budući poznavanje jedne klase implicira poznavanje svih drugih i njihovog odnosa snaga) i da se otkriju njihovi *organski ciljevi* i njihova *praksa*, praksa kojom će te ciljeve postići. Ukratko, potrebno im je posjedovanje vlastite praktičke istine, to jest one traže da same sebe shvate kako u svojoj *historijskoj partikularnosti* (onakve kakve su nastale u dvije industrijske revolucije, sa svojim klasnim sjećanjem, to jest s onim što materijalno preživljuje prošle strukture: radnici u Saint-Nazaireu suvremeni su svjedoci zastarjelog oblika proletarijata) tako u *borbi za univerzalizaciju* (to jest protiv eksploatacije, potlačenosti, otuđenja, nejednakosti, žrtvovanja radnika profitu). Dialektički odnos jednog i drugog jest ono što se naziva *klasnom svješću*. To je upravo razina na kojoj intelektualac može služiti narodu — ali ne još u vidu stručnjaka za univerzalno znanje, budući je *situiran* jednako kao što su to i potlačene klase. No upravo po svojoj singularnoj univerzalnosti, budući je kod intelektualaca njihovo dolaženje do svijesti upravo otkrivanje klasne partikularnosti zadatka univerzalnosti, oni svoju partikularnost nadilaze univerzalizacijom partikulariteta, polaze upravo od partikularnoga. I budući radničke klase žele promijeniti svijet polazeći od toga što jesu, i to ne tako da se unaprijed smještaju u univerzalno, postoji paralelizam između intelektualčevog nastojanja za univerzalizacijom i pokreta radničkih klasa. U tom smislu, iako intelektualac nikada ne može biti istinski *situiran* u tim klasama, dobro je što je došao do svijesti o svojoj *situiranosti*, pa i kao pripadnik srednjih klasa. On ne treba da odbaci svoju situaciju već treba da iskoristi svoje iskustvo o njoj u korist radničkih klasa u isto vrijeme u kojem mu univerzalističke tehnike dopuštaju da ovim istim klasama objasni njihove napore u svrhu uni-

verzalizacije. Na toj razini proturječnost koja je proizvela intelektualca dopušta mu da primijeni univerzalističke metode na singularnu povijesnost proletarijata (to su historijske metode, analiza struktura, dijalektika) i da shvati pokušaj univerzalizacije u njegovoj partikularnosti (budući on proizlazi iz singularne povijesti i zadržava ju u onoj mjeri u kojoj zahtijeva *inkarnaciju* revolucije). Intelektualac, određen *dolaženjem do svijesti o svojoj konstitutivnoj proturječnosti*, može promicati proletersko dolaženje do svijesti primjenjujući dijalektičku metodu, shvaćajući partikularno s obzirom na univerzalne zahtjeve i reducirajući univerzalno na pokret nečega singularnog u pravcu univerzalizacije.

Pa ipak, intelektualčeva klasna partikularnost može neprestano izobličavati njegove teorijske napore. Intelektualac uistinu treba neprestano da se bori protiv *ideologije* koja se uvijek nanovo rađa, koja uvijek nanovo uskrsava u novim formama s obzirom na njegov odgoj i izvornu situaciju. Postoje dva sredstva što ih mora neprestano simultano upotrebljavati: 1. *neprestana samokritika* (on ne smije zamjenjivati ono univerzalno što ga koristi kao stručnjak za praktično znanje, $y = f(x)$ — sa singularnim pokretom jedne partikularizirane socijalne grupe spram univerzalizacije: ukoliko si umišlja da je čuvar univerzalnog, on se samim tim pretvara u partikularno, to jest ponovno pada u onu staru buržoasku iluziju koja samu sebe proglašava univerzalnom klasom). On mora neprestano biti svjestan da je malograđanin koji je izabrao izgon, no neprestano ga se poziva na oblikovanje misli vlastite klase. Mora znati da nikada nije zaštićen od univerzalizma (onoga koji sebe smatra da je već dovršen, te kao takav odbacuje različite partikularizme koji smjeraju univerzalnom), rasizma, nacionalizma, imperijalizma itd. (Kod nas se naziva „štovajućom ljevicom” ona ljevica koja *poštuje* vrednote desnice čak i kada je svjesna da ih ne dijeli; takva je bila „naša ljevica” u vrijeme alžirskog rata). Svi ovi stavovi mogu se uvući u intelektualca čak i u samom pokretu u kojem ih razobličuje — stoga američki Crnci s pravom s gađenjem odbacuju paternalizam bijelih antirasista i intelektualaca. Intelektualac se, dakle, ne može pridružiti radnicima izjavljujući naprosto: „Nisam više malograđanin, ja slobodan ulazim u univerzalno.” Naprotiv, on treba da misli ovako: ja sam, dakako, malograđanin; kada sam se, da riješim *svoju* vlastitu proturječnost, svrstao na stranu radnika i seljaka, nisam time prestao biti malograđaninom: ja mogu jedino u neprestanoj samokritici i samoradikalizaciji malo-

-pomalo odbacivati — a to ne zanima nikoga drugog osim mene — svoju malograđansku uvjetovanost. 2. Drugo je sredstvo konkretno i bezrezervno povezivanje s akcijom potlačenih klasa. Teorija nije zapravo ništa drugo nego trenutak *prakse*: to je razmatranje mogućnosti. Stoga je, doduše, istina da ona pojašnjuje praksu, no podjednako je istina da je teorija uvjetovana praksom totalnog i *partikulariziranog* pokušaja, budući se prije no što postavlja samu sebe organski rađa unutar neke akcije koja je *uvijek partikularna*. Intelektualac, dakle, ne mora procjenjivati akciju prije no što je započela, ne mora poticati njezino poduzimanje ili određivati pojedine momente. Naprotiv, on je mora preuzeti pošto je već *krenula*, na razini njezinih elementarnih snaga (divlji štrajk ili takav što su ga *organi* već kanalizirali), mora se integrirati u tu akciju, sudjelovati i fizički u njoj, pustiti da ga ona prožme i ponese i da tek nakon toga, ukoliko postane svjestan kako je to potrebno, pokuša dešifrirati prirodu ove akcije i pokuša da joj razjasni njezin smisao i mogućnosti. U onoj mjeri u kojoj će ga zajednička praksa integrirati u opći pokret proletarijata on će moći u unutrašnjim proturječnostima (akcija je po svojem izvoru partikularna, a po svojim ciljevima univerzalna) shvatiti kako partikularnost tako i univerzaliziranje u tom pokretu, i to kao snagu koja mu je ujedno intimna (intelektualac ima iste ciljeve i preuzima isti riziko) i strana i koja ga je odvela dosta daleko od onoga što je bio, ostajući pri tome *danom i nedohvatljivom*: to su odlični uvjeti za shvaćanja i određivanje partikularnosti i univerzalnih zahtjeva *nekog* proletarijata. Stručnjak za univerzalno upravo će kao nikada asimilirana osoba, kao osoba koja je isključena čak i usred nasilne akcije, kao rastrgnuta svijest koju je nemoguće izniriti, poslužiti narodnom pokretu univerzaliziranja: on nikada neće biti ni posve unutra (pa time izgubljen zbog prevelike blizine klasnih struktura) niti sasvim izvana (budući je na svaki način čim je počeo djelovati izdajnik u očima vladajućih klasa i svoje vlastite klase, jer se protiv njih služi tehničkim znanjem što ga je stekao njihovom pomoću). Prognan iz privilegiranih klasa, sumnjiv u očima potlačenih klasa (upravo zbog kulture što im je stavlja na raspolaganje) — sada može početi svojim radom. A kakav jest točno ovaj njegov rad? Može ga se, mislim, opisati na slijedeći način:

1. Mora se nerpestando boriti protiv ponovnog rađanja ideologije u radničkim klasama. To jest, on mora i iznutra i vanjski razarati svaku ideološku predstavu

koju te klase stvaraju o samima sebi i o svojoj moći („pozitivni junak“, „kult ličnosti“, „veličanje proletarijata“ čine se, na primjer, proizvodima radničke klase, no zapravo su posuđeni od buržoaske ideologije, te ih kao takve valja razoriti).

2. On mora koristiti kapital znanja što mu ga je dala vladajuća klasa da uzdigne narodnu kulturu — to jest, mora položiti temelje jedne univerzalne kulture.

3. Po mogućnosti u *suvremenoj konstelaciji* treba formirati stručnjake za praktičko znanje u potprivilegiranim klasama — budući ih one same ne mogu proizvesti — i pretvoriti ih u organske intelektualce radničke klase, ili bar onakve stručnjake koji se najviše približavaju ovakvim intelektualcima — budući je takve zapravo nemoguće stvoriti.

4. On mora ponovno zadobiti svoj vlastiti cilj (univerzalnost znanja, slobodu misli, istinu) sagledavajući u njemu realni cilj koji *svi* mogu osvojiti u borbi, to jest sagledavajući čovjekovu budućnost.

5. On mora tijekom akcije tu akciju radikalizirati, pokazujući s onu stranu neposrednih namjera daleke ciljeve, to jest univerzalizaciju kao povijesni cilj radničkih klasa.

6. Mora biti *protiv svake vlasti* — pa i političke vlasti koja se i izražava u masovnim partijama i aparatu radničke klase — kao čuvar povijesnih ciljeva mase; budući je cilj zapravo određen cjelinom sredstava, on mora ova sredstva razmotriti u skladu s principom da su sva sredstva koja su efikasna ujedno i dobra — *osim* onih koja mijenjaju cili što smo ga odredili.

Ovaj šesti paragraf iznosi novu poteškoću: intelektualac mora, kada stupa u službu narodnog pokreta, prihvatiti disciplinu, bojeći se da ne oslabi masovnu organizaciju; no u onoj mjeri u kojoj je njegov zadatak objašnjavanje praktičkog odnosa sredstava i ciljeva on nikada ne smije prestati sa izvršavanjem kritike kojom želi sačuvati fundamentalno značenje cilja. No, ovom se proturječnošću ne moramo baviti: *to je njegova stvar*, intelektualac-borac živi upravo tako, u *napetosti*, sa više ili manje sreće. Sve što o tom predmetu možemo reći jest to da je potrebno da u svakoj narodnoj partiji ili organizaciji postoje intelektualci povezani s političkom moći, što znači da preuzimaju maksimum discipline i minimum moguće kritike; no jednako je potrebno i postojanje intelektualaca izvan partije, individualno povezanih s pokretom no ipak izvan njega, što predstavlja minimum discipline i maksimum moguće kritike. Izme-

đu prvih i drugih (recimo, između oportunističara i ljevičara) postoji čitavo polje intelektualaca koji prelaze s jedne pozicije na drugu, postoje disciplinirani nepartijski i takvi koji su, spremni na napuštanje partije, izoštrili svoju kritiku; pomoću njih nastaje nekakve vrste osmoza između antagonizama, u partiju se stupa i izlazi. To nije važno, bez obzira na to da li antagonizmi slabe, neprestane proturječnosti i odstupanja su usud socijalne grupe što je konstituiraju intelektualci — posebno stoga što se među njim uvukao lijepi broj lažnih intelektualaca — oni su, naime, jedini policajci koji su u stanju razumjeti probleme inteligencije. Ova vrema osporavanja koja konstituiraju unutrašnje stanje inteligencije može začuditi samo onoga tko misli da je stigao u razdoblje univerzalnog, a ne u razdoblje napora prema univerzalizaciji. Izvjesno je da misao napreduje posredstvom proturječnosti. Valja istaći da ove divergencije mogu biti tolike da vode čak do dubokog rascjepa među intelektualcima (nakon nekog poraza, neke oseke, poslije XX kongresa ili poslije sovjetske intervencije u Mađarskoj, s obzirom na kinesko-sovjetska razmimoilaženja), te da u tom slučaju prijete da će oslabiti i pokret i misao (uostalom, nju podjednako kao i pokret). Zbog tog razloga intelektualci moraju pokušati između sebe stvoriti, održati ili nanovo sazdati neko antagonističko jedinstvo, to jest, dijalektičku usaglašenost koja će isticati neophodnost proturječnosti i to da je uvijek moguće jedinstveno nadilaženje otpora, da se, dakle, ne radi o tvrdoglavoj riješenosti da se drugog prisili na zauzimanje vlastitog stajališta, već o tome da se stvori dublje razumijevanje dviju teza a time uvjeti nadilaženja i jedne i druge.

Ovim dolazimo do kraja našeg istraživanja. Znamo da je intelektualac agent praktičkog znanja i da ga njegova glavna proturječnost (univerzalizam profesije, partikularizam klase) navodi na to da se priključi univerzalizirajućem pokretu potlačenih klasa budući one u osnovi imaju isti cilj: i njega je vladajuća klasa reducirala na rang sredstva za neki partikularni cilj koji *nije njegov* i što ga sljedstveno tomu nema pravo razmatrati.

Ostaje, međutim, činjenica da, unatoč ovakvom određenju, intelektualac ipak ni od koga ne dobija mandat: radničkoj je klasi sumnjiv, a za vladajuće je klase izdajnik, odbija svoju klasu no nikada je se ne može do kraja osloboditi, on će ove svoje proturječnosti, modificirane i produbljene, naći i u narodnim partijama; ako i uđe u ove partije osjećat će se ujedno i solidarnim i isključenim, budući da ostaje u latentnom konfliktu s političkom moći; nigdje se ne može *asimilirati*. Njegova ga klasa ne

želi ništa više nego što on želi nju, no nikakva mu se druga klasa ne otvara. Zar se, dakle, može govoriti o nekoj funkciji intelektualca, zar nije naprosto *suvišan*, čirasta tvorevina srednjih klasa koja je zbog svoje nesavršenosti prinuđena na to da živi uz rub potlačenih klasa ne priključujući im se nikada do kraja? Danas mnogo ljudi u različitim klasama misli da intelektualac prisvaja sebi funkcije koje ne postoje.

U nekom je smislu to točno. A intelektualac to dobro zna. On ne može ni od koga tražiti da pravno utemelji njegovu „funkciju”, on je usputni proizvod naših društava i proturječnost koja u njemu postoji između istine i vjere, znanja i ideologije, slobodne misli i principa autoriteta, nije proizvod svrhovite prakse već njegova unutrašnja reakcija, to jest, u sintetičnom jedinstvu neke osobe dolazi do odnosa inkompatibilnih struktura.

No, kada se bolje pogleda ove su proturječnosti proturječnosti koje postoje u *svakome* i u svakom društvu. Svima su ciljevi pokradeni, svi su sredstva za ciljeve koji im izmiču i koji su u temelju neljudski, svi su razdvojeni između objektivne misli i ideologije. No, ove proturječnosti ostaju obično na razini življenja, a manifestiraju se nezadovoljenošću elementarnih potreba ili pak nelagodnostima i boljkama (kod namještenika srednje klase) čiji se uzrok ne istražuje. To ne znači da se zbog njih ne pati, naprotiv, od toga se može umrijeti ili poludjeti: u nedostatku egzaktnih tehnika ne dolazi do refleksivne svijesti u tome. A svatko, i kada to ne zna, teži tom dolaženju do svijesti koje će čovjeku dopustiti da ponovno uzme u ruke ovo divlje društvo koje ga pretvara u čudovište i u roba. Intelektualac je zbog svoje vlastite proturječnosti — a ona postaje njegovom *funkcijom* — prinuđen na to da dođe do svijesti, a time i do svijesti *za sve*. U tom je smislu svima sumnjiv, budući da *počinje* osporavanjem, dakle potencijalni je izdajnik, no on ipak izvršava ovo dolaženje do svijesti *za sve*. Razumije se da *nakon* njega to mogu svi. Izvjesno je da je u onoj mjeri u kojoj je on povijestan i situiran razotkrivanje što ga želi postići neprestano ograničeno predrasudama koje se ponovno rađaju i zamjenjivanjem ozbiljne univerzalnosti s univerzalizacijom koja je u tijeku; dodajemo da je to posljedica njegova povijesnog neznanja (nedostatnosti njegovih instrumenata istraživanja). No, on: a) izražava društvo ne onakvo kakvo će ono biti u očima nekog budućeg historičara nego onakvo kakvo može biti *za samo sebe*; i njegov stupanj neznanja predstavlja *minimalno neznanje* koje strukturira njegovo društvo; b) on stoga nije nepogrešiv, na-

protiv, on često griješi, no njegove greške u onoj mjeri u kojoj su neizbježne predstavljaju *minimalni* koeficijent pogrešaka koji u nekoj povijesnoj situaciji ostaje potlačenim klasama.

Posredstvom intelektualčeve borbe protiv vlastitih proturječnosti, u sebi i izvan sebe, povijesno društvo zadobija točku promatranja *samog sebe*, iako je ta točka još uvijek kolebljiva, mutna, uvjetovana izvanjskim okolnostima. Ono pokušava samo sebe *praktički* promisliti, to jest odrediti svoje strukture i svoje ciljeve, ukratko, univerzalizirati samo sebe polazeći od metoda što ih intelektualac usavršuje na osnovi tehnika znanja. Na stanoviti način intelektualac pretvara samog sebe u čuvara *fundamentalnih ciljeva* (emancipacije, univerzalizacije, dakle, humanizacije čovjeka), no moramo se razumjeti: unutar društva stručnjak za praktičko znanje ima kao određeni činovnik nadgradnje stanovitu moć: intelektualac, međutim, koji se rađa iz stručnjaka ostaje bez moći, čak i onda kada je vezan uz vodstvo partije. Ova mu povezanost, naime, na nekoj drugoj razini vraća njegov karakter podređenog činovnika, i unatoč tome što zbog discipline prihvaća ovaj položaj on ipak mora neprestano osporavati i nikada ne smije stati u razotkrivanju odnosa između izabраниh sredstava i organskih ciljeva. U tom smislu njegova se funkcija kreće između svjedočenja i mučeništva: vlast, bez obzira na to kakva je, nastoji koristiti intelektualce za svoju propagandu, no nema povjerenja u njih i svoje čistke uvijek započinje njima. To nije važno: sve dok može pisati i govoriti on će braniti narod od hegemonije vladajuće klase i oportunitizma aparata.

Kada neko društvo nakon nekog velikog preobrata (izgubljenog rata, okupacije zbog neprijateljske pobjede) izgubi svoju ideologiju i svoj sustav vrijednosti, ono često takorekuć bez posebne namjere nalaže intelektualcima da ih likvidiraju i rekonstruiraju. A ovi doista ne čine ono što se od njih očekuje, ne nadomještaju zastarjelu ideologiju nekom drugom, podjednako partikularnom, koja bi dopuštala izgradnju istog društva: oni nastoje napustiti svaku ideologiju i odrediti *povijesne ciljeve* radničkih klasa. Stoga onda kada dođe do toga da se, kao u Japanu oko 1950, vladajuća klasa oporavi, ona predbacuje intelektualcima da su promašili svoj zadatak, to jest, da nisu skrpili staru ideologiju *adaptirajući* je prilikama (da se, dakle, nisu ponašali u skladu s općom predstavom o stručnjacima praktičkog znanja). Moguće je i to da će radničke klase u ovom istom trenutku (bilo zato što životni standard raste, bilo zato što

je vladajuća ideologija još uvijek moćna, bilo zato što ih smatraju odgovornima za svoj neuspjeh, bilo zato što im je potrebna *pauza*) osuditi protekle akcije intelektualaca i prepustiti ih njihovoj samoći. No, ova je usamljenost *njegov usud* budući da proizlazi iz njegove proturječnosti i jednako malo kao što može napustiti ovu proturječnost kada živi u simbiozi s potlačenim klasama ne mogavši biti njihovim *organskim* intelektualcem, može u trenutku neuspjeha da ih napusti u lažljivom i uzaludnom povlačenju, osim ukoliko postane lažnim intelektualcem. Zapravo, kada radi s radničkom klasom prividno jedinstvo ne jamči da je u pravu, kao što ni njegova usamljenost u trenucima oseke ne znači da je bio u krivu. Drugim riječima, broj ne mijenja ništa na stvari. Zadatak je intelektualca da svoju proturječnost živi *za sve* i da ju nadilazi *za sve* pomoću radikalizma (to jest primjenom tehnika istine na iluzije i laži). Po samoj svojoj proturječnosti on postaje čuvar *demokracije*: on osporava apstraktni karakter prava buržoaske demokracije no ne zato što ih želi zatomiti nego zato što ih želi dopuniti konkretnim pravima socijalističke demokracije, zadržavajući u demokraciji *funkcionalnu* istinu slobode.

(Iz Sartreovog teksta *Plaidoyer pour les intellectuels*, koji predstavlja njegova predavanja održana 1965. u Tokiju i Kijoru. Tekst je prvobitno objavljen kao manja knjiga: J. P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, Paris, 1972, odakle je, u skraćenom obliku, i preveden).

Prevela Nadežda Čačinović-Puhovski

O ULOZI INTELEKTUALCA U REVOLUCIONARNOM POKRETU*

Redakcija: Od Maja postoji prelom između tradicionalne koncepcije intelektualca-levičara i jedne nove koncepcije revolucionarnog intelektualca, stvorene na mestu zbivanja, tako da su se mnogi intelektualci, časni još od 1945, našli pred političkom situacijom koja je bila nedostupna njihovom shvatanju. Šta vi mislite o tome?

Sartre: Trebalo bi prvo znati šta je intelektualac. Ima ljudi koji misle da je to tip koji se isključivo bavi nekim intelektualnim radom. Loša definicija: ne postoji rad koji bi bio isključivo intelektualni. A ne postoji ni rad kome inteligencija ne bi bila potrebna. Hirurg, na primer, može da bude intelektualac, iako je njegov rad manuelan. Ne mislim da samo profesija određuje ono što nazivamo intelektualcima. Treba međutim znati u kojim se profesijama oni stvaraju. Rekao bih da se mogu naći u okviru onog što bih nazvao tehnikama praktičnog znanja. U stvari, svako je znanje praktično. Ali to je poznato tek od nedavno: tehničari praktičnog znanja stvaraju ili koriste pomoću egzaktnih nauka jedan skup stvaranja koja u principu teže za opštim dobrom. To znanje, prirodno, teži za univerzalnošću: lekar proučava ljudsko telo *uopšte* da bi mogao, kod bilo koga, da leči neku bolest čije je simptome otkrio i za koju poznaje lekove. Ali tehničar praktičnog znanja može isto tako da bude inženjer, naučnik, pisac, ili profesor. U svim tim sluča-

* Intervju sa Jean-Paul Sartreom, objavljen u časopisu *L'Idiot International*, br. 10, septembra 1970, pod naslovom: *L'ami du peuple (Priatelj naroda)*. Sartrea su intervjuisali Jean-Edern Hallier i Thomas Savignat.

jevima naići ćemo stvarno na istu protivrečnost: celina njihovih znanja je konceptualna, to jest univerzalna, ali nikad ne služi *svim* ljudima; ona služi u svim kapitalističkim zemljama *pre svega* izvesnim kategorijama lica koja pripadaju upravljačkim klasama i njihovim saveznicima. S te tačke gledišta, primena univerzalnog nije nikad univerzalna, ona je posebna, ona se odnosi na *pojedince*. Iz toga proističe još jedna protivrečnost koja se tiče samog tehničara: on je univerzalan u svojim opštim radovima, u svom načinu saznavanja, ali *zapravo* radi za povlašćene, a samim tim stavlja se na njihovu stranu. Ovaj put u pitanju je on sam. Mi još nismo definisali intelektualca: postoje tehničari praktičnog znanja koji se odlučno mire sa svojom protivrečnošću, ili se snalaze kako bi manje zbog nje patili. Ali kad je nekom od njih jasno da *radi univerzalno* kako bi služio pojedincu, onda je svest o toj protivrečnosti — ono što je Hegel nazivao nesrećnom svešću — upravo ono što ga karakteriše kao intelektualca.

Redakcija: Vi smatrate da uprkos Maju 1968 tradicionalna misija intelektualca nije okončana?

Sartre: Ne. Ali treba najpre znati šta je bila ta „misija“, i ko im je nju dao. U stvari, pošto je u isti mah bio univerzalan i pojedinačan, intelektualac je svuda otkrivao posebno korišćenje univerzalnog i pokušavao da u svakoj posebnoj prilici ukaže na principe univerzalne politike, za dobro većine.

Klasični intelektualac je dakle tip koji kaže: pazite, to vam danas predstavljaju kao oblik primene univerzalnog, uzmimo na primer: postoje zakoni, pa vam kažu da se primenjuju zakoni, da su zakoni univerzalni. To, međutim, nije tačno. Zakoni nisu univerzalni iz tog i tog razloga, a s druge strane postoji takav poseban interes, postoji posebna klasa i takva politika koji su prozročili da ovaj ili onaj pojedinac bude uhapšen ili da se ovaj ili onaj rat nastavi. Klasični tip intelektualne akcije videli smo u vreme vijetnamskog rata: izvestan broj intelektualaca pridružio se partijama i organizacijama agitujući protiv rata u Vijetnamu, pa su koristili svoju nauku da bi, na primer, dokazali da je ovaj ili onaj tip otrovnih hemikalija bio prosipan na polja Vijetnama, ili da su razlozi koje su navodili Amerikanci sasvim sporni. Prvi su hemičari, drugi istoričari ili pravници koji su se oslanjali na međunarodno pravo (ukazujući u isti mah na neke njegove osobenosti). Treba ih, međutim, kao što kažete, nazvati „klasičnim intelektualcima“, jer oni pate od svoje protivrečnosti, ali u isto vreme smat-

raju da ih ona čini korisnim za sve ljude, pa prema tome odbijaju da stave svoju ličnost pod sumnju. Međutim, u samoj njihovoj praksi postoji nešto nalik na indikaciju — koju oni od sebe kriju — tog osporavanja: pošto nastoje da izvan sebe samih uklone antagonizam između univerzalnog i posebnog, to nužno podrazumeva potrebu da ga uklone i u sebi; drugim rečima, u univerzalističkom društvu kome oni teže objektivno *nema mesta* za intelektualca.

Redakcija: Da li je u Maju stvarno došlo do preloma? Da li je klasična koncepcija intelektualca još prisutna ili je stvorena jedna nova koncepcija intelektualca?

Sartre: U većini slučajeva, zapravo, nema velikih promena, pa danas nailazimo ponovo na klasičnog intelektualca. Jer on *voli svoju ulogu*: tehničar praktičnog znanja, dobro plaćen, koji s jedne strane predaje, na primer, fiziku, a s druge strane optužuje nasilje na mitinzima, on u *principu* oseća nezadovoljstvo samim sobom i misli da upravo zbog tog nezadovoljstva — koje je svest o njegovoj protivrečnosti — može da bude koristan, s obzirom da je njegova protivrečnost istovetna s protivrečnošću celokupnog društva.

Redakcija: Može se reći da ste vi bili vođa čitave jedne generacije intelektualaca u Francuskoj, a bili ste, međutim, jedan među prvima koji su odjednom shvatili promašaj velikog dela te generacije i danas, jednu novu političku nužnost za intelektualce.

Sartre: Ja svakako ne bih rekao jedan među prvima, jer je to pravo istraživanje zapravo izvršeno na studentskom nivou. Studenti koji su već tehničari praktičnog znanja (i to već od prve godine) smesta su osetili pravi problem: od njih će uprkos svemu napraviti najamne radnike za kapital, ili policajce koji će omogućavati da bude više reda u nekoj kući. Oni koji su to razumeli, rekli su sebi: mi to nećemo, drugim rečima: nećemo da budemo intelektualci, hoćemo da znanje koje stičemo (to je prvi problem, a posle toga dolazi problem samog znanja), koje je univerzalističko znanje, bude upotrebljeno za sve. Tako su, na primer, studenti iz Fabričkih odbora za Vijetnam polako shvatili da činjenica što uče da postanu policajci u službi buržuja nije nikako kompenzovana činjenicom što pripadaju Fabričkom odboru za Vijetnam. Time što će se u tim odborima organizovati manifestacije neće se postići i razbijanje samog jezgra koje čini da je intelektualac u našem društvu ličnost koja ima nekog smisla samo ako je u stalnoj protivreč-

nosti, ako čini suprotno od onog što želi i pomaže da se tlače ljudi čije bi oslobođenje trebalo da želi. Viđam, na primer, profesore koje sam poznavao i koji su još uvek klasični intelektualci. Neki su činili veoma hrabre stvari za vreme alžirskog rata, u njihove su stanove ubacivane plastične bombe, itd. E pa, ti ljudi su kao profesori ostali selekcionisti. Stavili su se dakle potpuno na stranu pojedinca, dok su inače bili potpuno za FLN*, dakle za potpuno oslobođenje Alžira, i u to se unosili univerzalno... u celini. Koristili su svoja poznanstva, svoj način rezonovanja koji je uobličen studijama i svoje praktično znanje; sve su to stavljali na raspolaganje idejama koje su takođe bile univerzalne ideje — na primer, pravo naroda da raspolažu sami sobom — dok su, s druge strane, ostajali selekcionisti i predavali po planu koji je određivao Univerzitet. To su ljudi kojima nikad nije palo na pamet da osporavaju sebe kao intelektualce. Oni su u *rdavoj savesti* nalazili čistu savest kroz ono što su činili, ili mislili da čine, za Alžir, ili za Vijetnam. Klasični intelektualac je tip koji izvlači čistu savest iz svoje nečiste savesti putem dela (koja su najčešće spisi) koje im ova nalaže da učine u drugim oblastima. Ti ljudi, u Maju 1968, nisu uopšte išli istim putem kojim su išli drugi. Svakako, bili su s njima, ali nisu razumeli da je to bio pokret koji ih je osporavao. Videli smo kako su se neki skljkali i kako su uprkos svemu pokazali odbojnost prema Maju, jer su odjednom osetili da ih je Pokret osporio *kao* intelektualce, dok je pre toga intelektualac trebalo da pomaže i da se stavlja na raspolaganje, pa je prirodno sebe zamišljao kao onog koji snabdeva teorijama, idejama.

Redakcija: Ali oni su napadnuti zbog oblika njihovog znanja koje ste maločas nazvali univerzalnim znanjem, a koje Kinezi dosta tačno nazivaju: znanjem možda univerzalnim ali bez sumnje buržoaskim, jer je već u samom svom obliku partikularizovano.

Sartre: Slažemo se, ali to je posle otkriveno. Hoću da kažem da je klasični intelektualac 1950. tip koji misli da je matematika potpuno univerzalno znanje. On ne pravi razliku između jednog načina učenja i korišćenja matematike koji bi sam bio univerzalan, i partikularističkog načina učenja te nauke.

Redakcija: Konačno se, dakle, pravi problem ispoljio u Maju, kad su intelektualci razumeli da su oni sami dovedeni u pitanje u obliku njihovog znanja?

* FLN — Front nacionalnog oslobođenja — *Prim. prev.*

Sartre: U obliku njihovog znanja i u njihovoj stvarnoj egzistenciji. Što znači da ne treba reći: oni su žrtve te protivrečnosti, i u tome je sve. Treba da oni sami osećaju kako tu protivrečnost u njima treba ukinuti. U osnovi, istina je da je njihova protivrečnost istovetna s protivrečnošću društva uopšte, i nema sumnje da je intelektualac najamni radnik, da su njegovi pravi problemi — problemi najamnog radnika: on poseduje znanje i moć koje stavlja na raspolaganje društvu određenog tipa. A tu smo otkrili da su ti dobri ljudi, koji su s jedne strane bili za alžirski FLN, za vijetnamski FLN, koji su zauzimali zaoštrene stavove u svim oblastima, u sebi stajali potpuno u službi jednog stanja stvari koje je činilo da su u suštini sami po sebi bili štetni. Oni nisu naprosto bili nesrećni ljudi koji imaju svoje protivrečnosti, nego su bili štetni upravo u tom smislu što su bili neposredno nadoknadiivi. Ali u Maju nisu prvi počeli svršeni intelektualci, to jest oni koji su položili sve svoje ispite i stvarno primali novac i platu, nego su intelektualci-šegrti shvatili situaciju i sebi rekli: mi nećemo da budemo to.

Redakcija: U Maju, studenti egzaktnih nauka bili su politički levičari, ali se to nikako nije mislono i politički odrazilo na njihovom znanju.

Sartre: To je istina, konstatovao sam to na skupovima gde je bilo neke mešavine paternalizma — jer se pretpostavljalo da je znanje ipak bitni element moći — i, u isti mah uvrijerizma, to jest potpunog napuštanja kulture, a pravi problem bio je retko istican.

Otad, dakle, od Maja, intelektualci-šegrti, mladi, nisu hteli da budu ta ličnost definisana svojom funkcijom i svojom platom, jer konačno to je ono što određuje čoveka: ono što zarađuje, ono što radi. Vi mi kažete da se ne predaje univerzalno u pravom smislu reči, nego buržoasko univerzalno. Slažem se. Ali da su intelektualci to mislili 1968, ne bi stvorili pobunu 1968. Jer mora da su u nekom trenutku imali ideju univerzalnog da bi razumeli da to univerzalno zahteva i univerzalno društvo.

Redakcija: Prilagođavanje društva znanju?

Sartre: Tako je. Ali da su mislili — što je mnogo teža misao — da ne poseduju univerzalno znanje, nego samo njegovu partikularizaciju, kontrast ne bi bio tako žestok. Tamo se međutim postavljalo pitanje: mi posedu-

jemo univerzalno, možemo da ga posedujemo, ali čemu ono služi?

Redakcija: Stvarno se na ulice izišlo s tom prvom analizom, a druga...

Sartre: ... je došla naknadno, slažem se. Ali obe su se nužno povezale i razotkrile, naročito na izvesnom planu, na primer, u psihijatriji (mislim na Goriziu — Gorizia).

Redakcija: Koju je tačku, po vašem mišljenju, dostigao proces prevaspitanja, kako to kažu Kinezi, to jest, nestanak kulturno-političke granice kod intelektualaca? Gde biste vi rekli da se sad nailazi taj proces reedukacije?

Sartre: Na samom početku. Da je pokret potrajao, da je žestoka kontestacija Maja 1968 potrajala, da nije došlo do izdaje i do relativnog poraza u junu, mislim da bi mnogi dospeli do mnogo radikalnijih pozicija od onih koje sada zauzimaju. Jer mnogi su bili pokrenuti.

Redakcija: Imamo, dakle, s jedne strane klasične intelektualce, a s druge, među studentima, ljude koji su potpuno prekinuli (studije) koji su otišli u fabrike da rade, i koji dve ili tri godine kasnije više uopšte nisu govorili istim jezikom. Njihov je jezik postao jednostavniji, njihovi odnosi s proletarijatom postali su stvarni. Oni su postali novi ljudi, kao na primer... zaposleni kod Renaulta (studenti tehnike ili drugi) — njihov se jezik potpuno izmenio. Taj je preobražaj mnogo teži za intelektualce stare 30, 40 ili 50 godina, ali on postoji. Koja bi mogla da bude njihova uloga?

Sartre: E, pa oni među njima koji su se stvarno izmenili treba da shvate da više ne postoji druga mogućnost posedovanja nekog univerzalnog cilja sem neposrednog povezivanja s onim koji zahtevaju univerzalno društvo, to jest s masama. Ali to ne znači da moraju, kao klasični intelektualci, da „govore“ proletarijatu, ukratko, da teoretišu, uz podršku masa u dejstvu. Ta je pozicija potpuno napuštena.

Redakcija: U vezi s tim, šta mislite o neuspehu organizacija pisaca u maju 1968? (*Hôtel de Massa*, Odbor studenata-pisaca).

Sartre: U stvari, svi su oni u Maju videli priliku da ostvare svoje dotadašnje ideje. Ja mislim da su to ljudi koji su bili van koloseka (često su to bili bivši komunisti). Oni su uzalud pokušali da Maj učine sličnim svojoj ranije zamišljenoj shemi.

Redakcija: Vi, dakle mislite da se malo može očekivati od grupa intelektualaca koji su bili manje zreli (ili čak mladi), pre Maja 1968?

Sartre: Da, mislim da je tako.

Redakcija: Njihovo prevaspitanje je nemoguće?

Sartre: Da. Jer ne treba zaboraviti da je intelektualac individualista. Ne svi, ali pisci, na primer, vuku sa sobom uprkos svemu svoj individualizam.

Redakcija: Ne može se, dakle, ništa očekivati od ljudi koji su kulturno proizvodili, ali se može očekivati da je moguće prevaspitanje jednog novog tipa intelektualca, koji još nije ništa kulturno proizvodio.

Sartre: Tako je. Deutscher (Dojčer) je mnogo insistirao na onom što je nazivao „ideološkim interesom”. To znači sledeće: napisali ste, na primer, nekoliko knjiga i one su postale vaš ideološki interes. Drugim rečima, u njima se ne nalaze samo vaše ideje, to su materijalni objekti, stvarni, i oni su vaš interes. To ne znači obavezno da je važan novac koji te knjige donose, ali to je vaša objektivacija. Ona je tu, ona postoji, i vi ste u tom trenutku primorani ili da je poreknete, ili da je okrnjite, ili da je u potpunosti prihvatite, ali se u svakom slučaju nalazite pred tom stvari koja vas čini drukčijim od tipa koji, na primer, buši ceo dan karte za metro. On nema ideološkog interesa. Ja, na primer, istina je, imam za sobom izvestan broj knjiga. Ne slažem se uvek s onim što sam pisao, ali one predstavljaju moj ideološki interes, jer ne prihvatam ideju da budu potpuno poništene, nikako zato što se naročito ponosim njima, nego zato što je to upravo tako. Ljudi su takvi, čovek ima za sobom neku prošlost koje ne može da se odrekne. Čak i ako je se odrekne, on to nikad ne čini potpuno, jer je ona i u vama, kao neki lični kostur. Onda se postavlja problem: šta se može zahtevati od čoveka starog 45 godina koji ima za sobom čitavu jednu proizvodnju?

Redakcija: Konačno, postoje dve vrste intelektualaca: oni koji apsolutno odbijaju da se opredele, i oni o kojima govori Musil u *L'homme sans qualité* (Čovek bez svojstava) „pisci videni s leđa”, oni koji potpisuju sve peticije, koji su svugde politički prisutni, koji vrše korisnu ulogu, ali ne prelaze izvestan prag, ma koliko da su poštteni i savesni.

Sartre: Samo, to je problem današnjice, jer juče gošizam (levičarstvo) nije postojao. Levo od Komunističke partije nije bilo ničega. Godine 1936, 1940—41. postojalo je samo jedno rešenje — stupiti na stranu Partije. Ako nisi hteo u nju da uđeš, jer se uprkos svemu nisi sasvim slagao, bio si saputnik, koračao si uporedo, ali više od

toga nisi mogao da učiniš. U tom trenutku ničemu ne bi služilo da uđeš u neku fabriku. To nije imalo nikakvog smisla.

Redakcija: Kako onda sada sagledavate novu misiju intelektualaca? „Misija” je uostalom nesrećan izraz.

Sartre: On prvo mora da ukine sebe kao intelektualca. Dakle, ono što ja nazivam intelektualnim, to je loša savest. Ono što je uspeo da izvuče iz nauka koje su ga naučile tehnici univerzalnog on mora da stavi neposredno u službu masa. Intelektualci treba da nauče da univerzalno za kojim teže shvate u stvarnosti, u trenutku, u neposrednoj sadašnjosti.

Redakcija: Konkretno univerzalno?

Sartre: Konkretno univerzalno. I obrnuto, učeći jezik masa, oni mogu tehnikama koje poseduju dati izvesno sredstvo izražavanja, ako ga sačuvaju. Mislim, na primer, da bi neki današnji list stvoren za mase morao da obuhvata izvesnu proporciju intelektualaca i izvesnu proporciju radnika i da članke ne bi trebalo da pišu intelektualci, a ni radnici, nego jedni i drugi zajedno. Radnici objašnjavaju šta rade, šta čine, a intelektualci su tu u isti mah da razumeju, da nauče, a isto tako da ponekad celoj stvari pruže izvestan tip uopštenosti.

Redakcija: Po vašem mišljenju, poznavanje jezika masa potpuno preobražava oblik univerzalnog znanja?

Sartre: Ne mislim tako. Bar zasad ne. To je veoma značajan rezultat koji se tiče kulture, a kultura je veoma težak problem.

Redakcija: Taj se problem uvek otklanja u stranu.

Sartre: Da, jer još ne postoje sredstva za njegovu obradu.

Redakcija: Da se vratimo primeru tih novina: dve trećine članaka piše petnaestak lica (novinara, aktivista ili intelektualaca). Međutim, dolazimo uprkos svemu do jednog oblika koji još daje pravo tradicionalnom intelektualcu, kao što ste i vi istakli.

Sartre: Da, nalazimo se u stadijumu učenja jezika masa, i o tome se ne može reći mnogo više.

Redakcija: Jedno lično ili, bolje rečeno, personalizovano pitanje: u kojoj meri je Maj, na primer, vas kulturno preobrazio?

Sartre: Maj to nije učinio odmah, ali njegovi nastavci jesu. Što se tiče Maja, bio sam kao i drugi ljudi, ništa nisam razumeo u trenutku samog događaja. Razumeo sam šta se govorilo, ali ne i duboki smisao toga. U stvari, sledio sam jednu evoluciju koja je otprilike išla od Maja do mog „ulaska“ u redakciju *La Cause du Peuple*. Progresivno sam sebe stavio u pitanje kao intelektualca. U osnovi, bio sam klasičan intelektualac.

A od 1968. nadam se da sam se nešto izmenio, mada nisam imao prilike da mnogo učinim. Uređivati nominalno jedan list, kao što ja to činim, ili čak deliti ga na ulici, to još nije pravi rad, to jest pisanje u uslovima o kojima smo govorili. Problem koji postavljam kad je reč o meni, intelektualcu starom 65 godina, koji već 25—27 godina ima nameru da napiše jednu knjigu o *Flaubertu* (Flober), to jest da koristi poznate, naučne, ako hoćete, metode, u svakom slučaju analitički, itd., da bi proučio jednog čoveka. Nailazi Maj 1968. Ima već petnaest godina kako radim, kako sam utonuo u to. Šta da sad učinim? Da to napustim? To nema smisla, a ipak, ne znam više ko je to rekao, „četrdeset knjiga Lenjina predstavljaju teret za mase“, što možemo verovati na reč, jer mase nemaju ni vremena, ni mogućnosti da sada pristupe toj vrsti saznanja, koje je intelektualno. Šta dakle učiniti? To je problem precizan i praktičan: šta učiniti kad se petnaest godina baviš jednom knjigom, kad si konačno u izvesnoj meri ostao isti, jer se ne napušta celo svoje detinjstvo, itd. Šta učiniti? Odlučio sam da to dovršim, ali samim tim što to dovršavam, ostajem na planu starog intelektualca.

Redakcija: Da dovršite knjigu onako kao što ste predviđali?

Sartre: Pa, da! Drukčije ne bi ni imalo smisla. Ali vidite, to je dobar primer te mešavine: u izvesnom smislu ide se koliko je god moguće dalje, ali u drugom smislu, dovršava se ono što se mora uraditi... Teško mogu zamisliti da od toga odustanem, jer bi to zapravo značilo odreći se napora mnogih godina.

Redakcija: Ali dogodilo vam se, kad ste bili mladi, da odustanete na primer od *Les Chemins de la liberté* (Putevi slobode)* ili od izvesnih dela koja ste bili započeli.

Sartre: Da, ali zato što je bilo unutrašnjih poteškoća.

* Naslov ciklusa Sartreovih romana — *Prim. prev.*

Redakcija: *Les chemins de la liberté* su, međutim, mogli da budu namenjeni masama i da postanu mnogo popularnija literatura no što će to ikada biti vaš *Flaubert*.

Sartre: *Flaubert* to neće biti nikada! Ali to je problem iz kojeg ne uspevam da iziđem. Zar ne bi trebalo da postoji jedan tip istraživanja i kulture koji ne bi bio neposredno dostupan masama, ali koji bi ipak našao posredne puteve da dopre do masa? Zar ipak ne postoji još i sad izvestan tip specijalizacije? Ili, da to produbimo, ima li nekog smisla pisati tog *Flauberta* (ne govorim o njegovoj vrednosti), je li to neko delo obavezno osuđeno da potone, ili je to, naprotiv, rad koji na duži rok može još da posluži? O tome ne znamo ništa. Ja, na primer, ne volim ono što piše ovaj ili onaj, ali ne mogu da tvrdim da taj ili neko drugi neće biti prihvatljiv za mase jednog dana, i to iz razloga koje mi danas ne vidimo. O tome ne znam ništa, kako bih i mogao da znam?

Redakcija: Razume se, kad je i sam Mallarmé (Malarme) u nedeljnom izdanju *Humanitéa* postao drug Mallarmé. Dakle, između Maja 1968. i uređivanja *La Cause...* dogodilo se nešto što vas nije nateralo da prekinete sa svojim *Flaubertom*, nego je...

Sartre: Nego me je radikalizovalo u drugom smislu. Ja sada sebe smatram raspoloživim za sve pravedne političke zadatke koji će mi biti postavljeni. Ali nisam se prihvatio uređivanja *La Cause du Peuple* u smislu zalaganja jednog liberala koji brani slobodu štampe. Ne, nisam to shvatio tako. Činio sam to kao akt koji me je angažovao, pored ljudi koje mnogo volim, sa čijim idejama se izvesno ne slažem u celosti, ali je to jedan angažman koji nije naprosto formalan.

Redakcija: Pre svega, nije tu samo *La Cause du Peuple*. Postoji i Crvena pomoć, čiji ste osnivač, među drugima.

Sartre: Razlika između Crvene pomoći pre rata i današnje Crvene pomoći je značajna i vrlo jasna. Kad je osnovana prva Crvena pomoć, postojala je zaista snažna i revolucionarna partija, KP, van svake sumnje. Ona je od nje stvorila žestok revolucionarni organ. Danas ona ne predstavlja nijednu partiju, postoje samo pojedinci, koji, međutim, svi pripadaju raznim grupama, koje su zasad u apsolutnoj protivrečnosti, što tu i tamo dovodi do inicijativa koje lako mogu odmah biti demantovane. Tu postoji stvarni problem koji treba rešiti. Da li je Crvena pomoć stvarno Crvena pomoć, i treba li u tom slučaju

da zauzima stav prema aktivnostima sindikata i, eventualno, delovanju partija u određenim slučajevima, ili, ako to ne čini, ne rizikuje li da se razbije? Ja već sad naslućujem jedan unutrašnji konflikt.

Redakcija: Kako prevazići taj unutrašnji konflikt? Crvena pomoć je u embrionalnom stadijumu, pa taj unutrašnji konflikt može da bude odličan ako doprinese razjašnjenju njenog delovanja.

Sartre: Postoji kao neka levica i neka desnica. Nazvao bih desnicom one koji kažu: naposljetku, idemo maksimalno u širinu, a to inače podrazumeva da nećemo stvarno ulaziti u politička pitanja. Zatim, postoji levica kojoj i ja pripadam, a koja kaže: ovo sad je nepodnošljiva situacija; treba naprotiv u svakom slučaju proučiti situaciju i reagovati na nju onakvu kakva jeste. Što se mene tiče, to je pravac kojim treba ići, ali postoji opasnost da izgubimo dosta značajne pomagače, mislim na članove KP koji pripadaju Crvenoj pomoći u individualnom svojstvu, a ne bi trebalo da nas napuste.

Redakcija: U početku, to je bila organizacija koja se smatrala pomoćnom, a ne borbenom?

Sartre: Da. Podrška i borba. Stara organizacija je govorila — podrška i borba (...)

Redakcija: Dozvoljavaju li inicijatori Crvene pomoći slobodne inicijative odozdo, iz baze?

Sartre: Svakako. Svaki fabrički komitet odlučivaće o akcijama koje treba povesti povodom otpuštanja ili hapšenja. To izvesno neće prolaziti preko inicijatora ili Upravnog odbora koji je bio imenovan. Moraće da se organizuju dva ili tri mitinga, a zatim zasedanja. Upravni odbor će se povezati sa svim ostalim odborima. Ali, lokalno, svakako će donositi odluke fabrički odbor. Crvena pomoć će biti ono što će baza želeti da ona bude. Mislim da će se stvari odvijati na nacionalnom nivou samo onda kad lokalne inicijative ne budu dovoljne, u slučaju nekog hapšenja ili procesa, na primer; advokate ćemo morati mi sami da odredimo, itd.

Redakcija: Crvena pomoć mora u svakom slučaju da bude revolucionarna, s obzirom da je ilegalan pokret, pošto joj je odbijena registracija?

Sartre: Nije baš sasvim tako. Ono što mi ne smemo da učinimo, to je na primer da napadamo vladu pred

sudovima, ali imamo potpuno pravo da se sastajemo, dok se ne dokaže suprotno. Fabrički odbori za Vijetnam nisu nikad ništa tražili, oni su se konstituisali, i to je sve.

Redakcija: Vi zahtevate pravo da kritikujete KP, je li tako?

Sartre: Ja ne zahtevam pravo da kritikujem KP. Zahtevam pravo da isterujem stvari na čistinu. Neki tip je učorkiran ili je otpušten, — šta se dogodilo? Protiv koga treba nešto preduzeti da bismo ga odbranili?

Što se tiče odbrane, voleli bismo da imamo i advokate-savetnike. To jest, ljude koji bi radnike upoznali s njihovim građanskim pravima. Jer oni ih najčešće ne poznaju. Potreban bi dakle bio neki advokatski kolektiv koji bi ne samo branio, nego i podučavao. To je prva tačka. Druga: pomoći pojedincu na juridičkom planu. Treća: pomagati porodice. Četvrta je najvažnija: celina manifestacija, preciznih i neočekivanih akcija. Ali to je moje lično mišljenje, a isto tako, bez sumnje, i mišljenje ljudi iz bivše G P*. Ne znam, međutim, hoće li celokupna Crvena pomoć da ga usvoji. U svakom slučaju, sve to ima smisla samo ako je tako, ako je stvarno akcija.

Redakcija: Jedan od krupnih problema na jesen biće represija u pogledu štampe: *La Cause du Peuple*, *L'Idiot*, *Humanité-Rouge*... koje su po vašem mišljenju moguće perspektive za našu borbu?

Sartre: Po meni, problema nema: ta štampa mora da se razvija, ona mora neprekidno da povezuje mase svugde gde su u borbi. Ona može da poprimi svakakve oblike. Čak i tajne. Ili bar da se za njih pripremi. S tim što će pre toga da izdrži koliko god je to moguće.

Redakcija: Trebalo bi još da nam nešto kažete o snazi i o slabosti revolucionarne štampe.

Sartre: Pre svega, nigde nije nađen pravi ton. Čak ni u *La Cause du Peuple*. On ima jedan ton, ali nema povezanosti između prakse i teorije.

Redakcija: Problem predstavlja i tip informacije. Sistematsko širenje sitnih informacija je ponekad neopravdano.

Sartre: To je očigledno. Uz to, ja revolucionarnu štampu zamišljam kao štampu koja u isti mah obaveštava o pozitivnim akcijama, ali i o onome što nije pozitivno.

* G P — Proleterska levica — *Prim. prev.*

Dokle god se ne bude tako radilo, ostaćemo na planu *Humanitéa*. To je nešto što bi trebalo izbeći. Postoje stare tehnike obmanjivanja koje ne volim. Reč je naprotiv o tome da se kaže istina, da se, dakle, kaže: ovo je promašeno, a evo i zašto; ili, u ovom ili onom preduzeću stvar je uspjela, a evo i zašto. Uvek više vredi obavješta-
vati o istini; istina je revolucionarna, mase imaju pravo na istinu. A to se nikad nije činilo. Možete li zamisliti kakav je mogao da bude život radnika mojih godina koji je bio staljinista, a jednog je dana brutalno i bez objašnjenja saznao da Staljin nije ništa valjao? I koji je ostao tako, ne dobivši ništa više od toga. Šta je to? Je li to značilo postupati sa njim kao sa čovekom? To je bilo strašno, bacalo je ljude u jednu vrstu očajanja. Postoji još nešto ozbiljnije: buržoaski listovi više kazuju isitnu, čak i kada lažu. Oni manje lažu. Lažu veštije. Udešavaju da omalovaže, ali vodeći računa o činjenicama. Ipak je to strašno kad pomislimo da revolucionarna štampa nije uistinu iznad buržoaske, nego je čak i inferiorna. Ali mi, koji smo u isto vreme masa, treba da se naučimo prihvatanju istine. Revolucionari zapravo ne vole istinu. Bili su zavaravani. Žive u nekoj vrsti snova. Treba stvarati želju za istinom kod svih, pa i kod nas samih.

Redakcija: Želju koju, uostalom, Maj nije pobudio?

Sartre: To je tačno. Maj je svakako nije pobudio. Delom usled nekakvog lirizma, koji, uostalom, ne treba odbacivati.

Redakcija: Sad bi trebalo pokušati s nekom definicijom nove uloge intelektualaca. Jer, u stvari, oni su i dalje igrali samo ulogu podrške, garancije, jednog datog masovnog pokreta (student-radnik). Mislim na zauzimanje CNPF, na primer.

Sartre: Odgovoriću vam samo: to opet znači smatrati ih intelektualcima. Ja to ne volim.

Redakcija: Imate pravo, jer mi u tome grešimo.

Sartre: Da, to je greška. Slušajte, na tom nivou potreban je zajednički rad. A to nedostaje. Ako želite „organsko jedinstvo“ koje je postojalo u XIX veku, organsko jedinstvo intelektualci—radnici, potrebne su mešovite ćelije. Treba prestati s posebnim ćelijama, potpuno međusobno odvojenim. To je i jedini način da se izmene intelektualci. A, s druge strane, to im daje mogućnost da iznutra ponekad istaknu svoje mišljenje na nekom planu koji spada u njihovu praksu. Mislim da oni u tom smislu treba da dejstvuju.

Redakcija: Vi mislite da bi svi intelektualci koji su učestvovali u zaposedanju CNPF-a mogli da nađu neki drukčiji način intervenisanja u masovnim pokretima?

Sartre: To mi izgleda nemoguće. Intelektualci su, znate, veoma teški... Mnogo više mislim na mlade. Kad zamišljam organizacije u kojima su intelektualci i radnici zajedno, mislim na tipove koji imaju 20—30 godina, koji su proizašli iz Maja, eto!

(Du rôle de l'intellectuel dans le mouvement révolutionnaire, Eric Losfeld, Paris 1971).

Prevela Frida Filipović-Mitrović

Gavi, Sartre, Victor REVOLUCIONARNI ČOVEK

Politički intelektualac, kako ga mi zamišljamo, moći će da bude bilo koji radnik.

Victor: Mi sada osporavamo izvesnu podelu uloga između intelektualca i političkog čoveka: intelektualca koji mora da kazuje celu istinu i političkog čoveka koji je cepa na delove, tako da je masa konzumira malo-pomalo. To me je naročito začudilo kod Lip-a: mnogo je ljudi govorilo, ali ja sam konačno upoznao i druge kolektive, gde je još više ljudi uzimalo reč; zapanjujuće je tu bilo što su glavni elementi odnosa snaga periodično bili iznova razmatrani, diskutovani od svih prisutnih. Počev od potpunog uvodnog izlaganja odgovornih, postojala je, na neki način, kontrola kolektiva aktivista nad celom istinom; oni su putovali po celoj Francuskoj, gotovo svugde su diskutovali, sagledavali izbliza odnos snaga i bili u stanju da kontrolišu celinu gledišta odgovornih. Nije tu više postojalo lice političkog čoveka koji uzima na sebe da zadrži u tajnosti važne elemente. Ovo mi se ne čini naprosto rezultat neke sasvim izuzetne borbe, nego mislim da to otkriva stvaranje jednog novog koncepta politike koji, uopšteno govoreći, ponovo stavlja u pitanje tu podelu uloga između, recimo, kritičkog intelektualca, koji ne dopušta da bude obmanjivan, a onda i radničkih organizacija; podelu uloga koja je bila karakteristična za dominaciju KP nad radničkim pokretom. Šta ti o tome misliš? I po tvome mišljenju trebalo bi da kritički intelektualac bude više političar, a političar da bude više kritički intelektualac...

Sartre: Da...

Victor: Mislim da se to pojavljuje i da to treba podržati, a da je sve što vuče ka jednoj staroj koncepciji intelektualca i političkog čoveka potpuno nazadno.

Sartre: Utoliko što se politički čovek, pre svega, više ne prikazuje kao politički vođa, on je bilo ko, pošto je u hipotezi revolucionarnog čoveka, koju mi i dalje imamo za sutra, svaki revolucionarni čovek politički...

Victor: Da...

Sartre: Ne postoji, dakle, više razlika između intelektualca i političkog čoveka, pošto je intelektualac politički čovek, a kao što si maločas napomenuo, i politički ljudi su intelektualci. Oni bi se na kraju razumeli. Danas se događa da se oni ne razumeju kad intelektualac govori o istoj stvari, zato što je intelektualac mnogo više teoretičan, što je njegovo razmišljanje o nekom određenom predmetu mnogo šire; ja ne znam da li je on u pravu u trenucima kada tako razmišlja, to je već drugo pitanje, ali on se u svakom slučaju ne nalazi na istoj ravni s političkim čovekom onakvim kako ga sad definišemo. Intelektualac više nema sopstveni *raison d'être*, sem što stiće znanja koja politički čovek ne može steći ili, tačnije rečeno, nema potrebe da stekne. Intelektualac je, na primer, naveden da proučava nauku u isti mah radi elemenata znanja koje mu ona daje za striktna upoređenja koja on namerava da uspostavi, a politički čovek sve to ne zna. On to može znati, ali on to ne zna obavezno, dok je intelektualac primoran da to zna. Mogao bih, dakle, ako hoćete, da vidim i neku vrstu duboke identifikacije kod svakog između političkog čoveka koji on jeste i intelektualca koji bi trebalo da bude, koji će on biti.

Victor: Ali ta identifikacija se vrši u borbi... hoću da kažem, da izvesni oblici društvene i političke egzistencije intelektualca, koji podrazumevaju tu podelu uloga moraju da budu osporavani, isto kao što i sadašnji oblik političkog čoveka, odvojenog čoveka, čoveka specijalizovanog u veštini upravljanja ljudima, u tehnici dominacije mora da bude osporavan...

Sartre: ... politički čovek koga mi ne poričemo to je bilo koji čovek, to, dakle, nije neko ko vlada tehnikom dominiranja nad ljudima. On vlada samo jednom tehnikom, a to je tehnika ubeđivanja...

Victor: Da, ali ti tu, po mom mišljenju, malo uprošćavaš stvari, jer se mi još ne nalazimo u besklasnom društvu, čak se ne nalazimo ni u široko revolucionisanom društvu. Dakle, svaki čovek, čak i ako proističe iz mase malih, nepoznatih, ako preuzme neku odgovornost postaje politički čovek, i odmah je, samim tim, podvrgnut totalitarnom pritisku sadašnje superstrukture. On, najčešće i ne znajući da to čini, usvaja izvesne stavove koji su stavovi autoritarne vlasti, stavove koje su dominantne

klase znalački i dugo udešavale, što čini da je današnji politički čovek — a rečeno je već da se o čoveku koga je proizvelo revolucionisano društvo može sada govoriti samo na utopijski način, — uvek središte borbe između stavova tradicionalne vlasti koji ga pritiskuju, koji nad njim dominiraju, hteo on to ili ne i zatim, novih demokratskih stavova. Novi politički čovek, to je neko ko je nespokojan; dakle, u odnosu prema slici samouverenog, boljševičkog političkog čoveka to je svakako mala promena. On nije nespokojan u onom smislu da bi uoči učešća u nekoj akciji pipao svoj puls... ne, nego u smislu svoje svesti o činjenici da će u izvesnim trenucima morati doći do prekida s pritisima superstrukture: on će, na primer, odbiti da ga *Franse-Soir* i televizija pretvore u zvezdu; to može, razume se, biti i dublje, on je sve svesniji tokom borbe koja traje da se između njega i kolektiva koji on predstavlja razvijaju odnosi religioznog tipa, on je sve više svestan da sama njegova pozicija predstavlja izvesno otuđenje vlasti kolektiva. On mora to prekinuti! Mora to razbiti! Mora da se snalazi, recept ne postoji, ali to je kao kad bi prekinuo neko rvanje s pozicijom vlasti, da bi stvorio osećanje raskida, koje će, uostalom, uvek biti praćeno strahovanjem u kolektivu koji mu je poverio deo svoje vlasti, koji veruje u njega. Ne može se, dakle, reći: novi politički čovek je onaj koji zna samo za ubeđivanje, koji ne poznaje tradicionalnu tehniku prinude i dominacije; po mom mišljenju, to bi značilo umanjivati i, u stvari, zaobilaziti problem.

Sartre: Ja se s tim potpuno slažem, ali je činjenica da će njemu, ako se odrekne moći superstrukture, preostati samo moć ubeđivanja, i kad ne bi trebalo voditi borbu...

Victor: Ali priznaješ da u odnosu prema neprijateljima...

Sartre: On još ima samo tradicionalnu moć. Danas, međutim, stvarno postoji jedna neprijateljska manjina, ali veoma moćna, protiv čitave jedne klase koja mora da ustane sa žestinom...

Victor: U redu... recimo, većina jedne klase...

Sartre: Ali kad se ponovo nađe u svojoj klasi, taj se politički čovek služi ubeđivanjem...

Victor: Tako je...

Sartre: Pošto ne može da se bori protiv radnika koji ga slušaju, on će naprosto pokušati da ih ubedi, i to ne kao danas, prenoseći im lažne parole, nego objašnjavajući im istinu, pokušavajući da deluje u funkciji te istine. Prema tome, politički čovek, za mene, sve više na-

stoji da se identifikuje s jedne strane s članovima zbora, skupštine, klase koja ga sluša, a zatim teži da se identifikuje i s intelektualcem. Slažem se da kod intelektualca preostaje nešto nesvodljivo na njegovu političku poziciju. Hoću da kažem da se neke krupne sinteze koje su izvršili intelektualno-politički ljudi ne mogu poistovetiti sa današnjim političkim sintezama...

Victor: ... Da...

Sartre: One predstavljaju jednu budućnost; ta budućnost nije tačno poznata; danas ne raspolazemo sa dovoljno elemenata da predvidimo šta će se desiti za dve stotine ili sa sto pedeset godina. Ograničavamo se na postavljanje hipoteza. Bitno je da se politički čovek mora izdići na viši nivo. Većina političkih ljudi III, IV ili V republike, koje su buržoaske, nemaju ničeg intelektualnog, to su čak glupaci, da budemo iskreni. Oni ne znaju ništa drugo nego da čuvaju, da učutkuju veći deo zemlje, s obzirom da je ona puna srdžbe, negodovanja, strahovanja. Za sto godina, za pedeset godina, politički čovek će biti drukčiji. Ja već konstatujem da ste vas dvojica, na izvestan način, dva intelektualca. Ne znam da li biste se protiv toga bunili, ali vi to jeste, a međutim Victor — za Gavijsa ne znam, — ali Victor želi da bude politički čovek na pomalo stari način, pošto je šef, a ne verujem da će u budućoj revolucionarnoj epohi još postojati šef. Dakle, već danas nalazimo političke ljude koji su više intelektualci nego pre pedeset godina. Bilo je već slučajeva te vrste. Jaurès (Žores), na primer. Ja ne cenim previše Jaurèsa, ali je to zaista bio intelektualac koji je postao vođa Socijalističke stranke. Postojao je i Leon Blum, ali ne mnogo drugih. Uglavnom, ako je bilo intelektualca među buržoaskim političkim ljudima, onda su to bili advokati. Ovo ne treba dalje objašnjavati... Politički intelektualac, kako ga mi zamišljamo, moći će da bude bilo koji radnik. On će bolje shvatiti principe na osnovu kojih misli da je ova ili ona ideja pravilna, ova ili ona akcija valjana, a pozivajući se na te principe on će biti intelektualac. Danas, međutim, intelektualac oseća samo prezir prema političkom čoveku, a politički čovek smatra intelektualce nevažnim. Danas smo dotle stigli s tom osobenošću da se čovek-revolucionarni borac rađa iz sinteze političara i intelektualca; ljudi kao što ste vi predstavljaju novi tip čoveka. Vi ste gotovo ilegalni, Victor je u svakom slučaju gotovo ilegalan, on dakle nije obuhvaćen nikakvom političkom formacijom, on ostaje izvan toga, i zato može u sebi da spaja intelektualca s političarom. Nešto me čudi. Ja sam u životu imao mnogo razgovora s političkim ljudi-

ma, a ovo je prvi put da susrećem političkog čoveka koji je intelektualac. Neću time da kažem čoveka koji ume dobro da diskutuje — ima ih i u drugim strankama — hoću da kažem nekoga ko na isti plan stavlja političku akciju u užem smislu reči i intelektualnu akciju; on hoće da politička akcija ima opravdanja, precizne motive, principe. Svaki politički čovek bi morao da bude u isto vreme intelektualac. Svako može da dâ preimućstvo jednom ili drugom stavu; oni su možda u izvesnim slučajevima teško spojivi, ali ja znam da je danas užasno politički raditi s ljudima čiste akcije. Ima radnika koji kažu: „...Ja ne govorim, ne umem da govorim, ja kažem ono što mislim, i to je sve...”, a to su vrlo često najintelektualniji ljudi svoje grupe, po načinu na koji diskutuju, na koji iznose svoje hipoteze, itd. Treba dobro imati u vidu da je rascep između političkog i intelektualnog izazvalo jedno društvo koje je u raskolu sa samim sobom; taj će rascep nestati, čak ako i ostane neka distanca između teorije i prakse. Malo-pomalo doći će do toga da svako bude intelektualac; ljudi koji će delovati biće politički ljudi, a razumeće zašto rade onako kako rade. Biće to, dakle, intelektualci. Njihov način ponašanja neće više biti u suprotnosti s njihovim običnim načinom življenja. Postoji izvesna razlika između načina življenja, tj. načina na koji čovek jeste ono što je, i načina ponašanja, tj. pretvaranja da smo nešto drugo no što jesmo, da bismo postigli neki cilj. Ta dva načina treba da se usaglase.

Gavi: Govori se o načinu življenja; danas se način življenja promenio i taj način proizvodi različite ljudske tipove.

Sartre: Da...

Gavi: Način življenja proizlazi iz sukoba, antagonizama. Svakom diskursu odgovara neki diskurs koji je negacija onog prvog; svakoj tvrdnji odgovara neka suprotna tvrdnja. Onda vidimo da su crkva, organizacije, institucije, ideja o porodici, ideja o religiji, ukratko, svi diskursi koji su sačinjavali misao naših roditelja, danas proizveli jedan suprotan diskurs; pojavilo se nešto: reč, ili bar svest da je reč nešto fundamentalno. U Čileu je čovek stvarno imao utisak da je ubijena reč. U Lipu, imali smo utisak da se rodila jedna reč, a na Srednjem istoku se stoji u mestu jer se ne zna da li je neka reč moguća. „Reč”, to su momenti u kojima ljudi međusobno komuniciraju. Tokom ovih razgovora mi smo, sva trojica, osetili da su malo važna razilaženja ili slaganja, a da je važno govoriti. U tim razgovorima postoji neka vrsta zajedničke reči; niko nije nastojao da razori dru-

gog, ali svako je nastojao, ne da se sučeli sa gledištima, nego da ih suprotstavi. Čini mi se, ako se slažeš, da je to današnji novi način življenja, u suprotnosti sa starijim načinima. U istoriji religije ili marksističko-lenjinstičkoj istoriji nema reči. Postoje samo izlaganja, biblije, ili male crvene knjižice, katehizisi... sve ono što ti nameće jedan diskurs, jednu hijerarhiju, nameće jedno ponašanje, ili jednog vodiča. Treba se zalagati za množenje grupa reči. Na bazi takvih grupa, u jednom naselju, kući, jednoj porodici ili fabrici, mogu da se proizvedu novi politički ljudi koji predstavljaju ceo svet, a ne traže više neku vlast nad drugima. Ako su delegirani, oni će to stvarno biti.

Sartre: Pojam delegacije čini mi se loš. Jer, čim nekog delegirate da predstavlja misao 10.000 lica, on ostaje sam nasuprot drugim ljudima, koji su sami kao i on a predstavljaju takođe po 5000 ili 10.000 lica koja su ih izabrala, pa se onda tu nalazimo suočeni s mišlju koja više nije misao tih ljudi, koja nije misao ljudi koji su ih izabrali, mišlju koja je okoštala, zaustavljena, i na kojoj oni izgrađuju svoju sopstvenu malu kuću, a to konačno ne vodi ničemu. Mislim da bi pojam predstavnštva u jednom istinskom društvu morao da nestane.

Gavi: Postavlja se ceo problem predstavnštva, delegiranja.

Sartre: Da, ali predstavnštvo ne treba da se shvata kao što je danas shvaćeno, to jest da ljudi dolaze odozvana i ne znajući sasvim tačno o čemu je reč. Treba izmisliti neki novi način predstavljanja. Razume se, samo će jedna osoba od njih 5000 dospeti do skupština — sposobna da donosi odluke — ali trebalo bi da ona bude samo tih 5000 ljudi; trebalo bi da nađe mogućnost da ona sama bude tih 5000 ljudi. To se ni u kom slučaju ne događa danas. Glasanje, onakvo kakvo postoji, treba ukinuti. Treba pronaći nova pravila.

Victor: Bojim se izvesne nejasnosti u ovoj raspravi... ja ne govorim o političkom čoveku besklasnog društva iz prostog razloga što sam termin politički čovek, da bi se označilo...

Sartre: ...on će nestati...

Victor: ...To će društvo nestati. Čini mi se da se osnovni problem u vezi sa revolucionarnim političkim čovekom sastoji u sledećem: kako u klasnom društvu kojim dominiraju izvesne prakse vlasti, u jednoj praksi koja se prekida, nagovestiti ono za šta se vredi boriti, tj. jedno novo društvo, oslobođeno tih tradicionalnih odnosa? Teorijsko razmišljanje treba dakle da se usmeri na ono što bih ja nazvao mešavinom između tradicional-

nih pozicija i novih pozicija koje će se ukrstiti i stalno izazivati prekide u ponašanju revolucionarnog čoveka i u njegovom odnosu s ljudima, s kolektivima za koje je vezan. Maločas je rečeno da intelektualac i političar u sadašnje vreme teže da se fuzionišu. To je istina, ali se to događa na bazi osporavanja tradicionalnog oblika intelektualca kao tradicionalnog oblika političkog čoveka. Tradicionalni oblik intelektualca sastoji se u tome što on, u osnovi, raspolaže jednom posebnom vlašću, vlašću koja pripada specijalizovanoj manjini. Intelektualac je čovek od vlasti, u izvesnom smislu, kao i politički čovek, čak iako se, naravno, te vlasti obavezno ne podudaraju. Dalje, čini mi se važno da se sagleda šta otpada od tradicionalnog shvatanja intelektualca, šta otpada od tradicionalnog shvatanja političkog čoveka, a šta se otkriva kao — u tom trenutku — pozitivno postojanje revolucionarnog čoveka. Posebno mislim da izvesni despotski oblici postojanja intelektualca moraju otpasti, a ako ne budu radikalno kritikovani, e pa, onda on ne može da se pojavi kao novi politički čovek. Zapanjen sam činjenicom da je ideološka revolucija neprestano razvijala za poslednjih pet godina stavove ponovnog dovođenja u sumnju izdvojene intelektualne vlasti jedne male manjine. Ako uzmemo poslednji događaj, *Lip**, jedna od važnih karakte-

* Posle smanjenja prodaje 1969. godine, što su radnici pripisivali neefikasnosti uprave, fabrika *Lip* u Bezansonu došla je pod kontrolu Švajcarske internacionalne korporacije Ebauches Inc., pod čijom je kontrolom takođe i fabrika satova Longine. Oko 1970. uprava je počela da otpušta radnike i pokušala da smanji povlastice koje im je dala posle pobuna u maju i junu 1968. godine. Radnici su odgovorili strajkovima i usporavanjem proizvodnje i organizovali Akcioni komitet. Sukob je bio na vrhuncu 12. juna 1973. godine kada se sastao upravni odbor da odluči šta treba da se odluči u pogledu radničkih nemira. Radnici su se dokopali dokumenata iz kojih se videlo da odbor planira dalje otpuštanje radnika i konačno zatvaranje fabrike. Tada su radnici upali na sastanak zahtevajući da rasprave sporna pitanja i ispituju rukovodioce fabrike. Uprava je ovo odbila, a radnici su zauzeli fabriku i zatvorili šefove. Ubrzo je došla policija da oslobodi članove odbora, ali je kontrolu nad fabrikom ostavila radnicima. Rešili su da reorganizuju proizvodnju i da sami proizvode i prodaju satove. Narednih meseci razvili su izrazito demokratski način organizovanja radnih delatnosti i uveli radničku kontrolu — *samoupravljanje*. Pozitivno reagovanje javnog mnjenja sprečilo je francusku vladu da interveniše sve dok nije nastupio period godišnjih odmora u avgustu. Pošto su trupe ponovo zauzele fabriku, radnici *Lipa* su organizovali proizvodnju u susednoj školi i zarekli se da ne odustaju od svojih zahteva u pregovorima sa upravom. Međutim, inicijativa radnika *Lipa* suzbijena je ne samo otvorenim represivnim merama već i njihovom nemogućnošću da sami, izolovani usred kapitalističkog sistema, organizuju nabavku materijala i prodaju gotovih proizvoda. — *Prim. red.*

ristika demokratije sastoji se tamo u tome što je upravo ono što je isključivo bilo u rukama sindikalnih aparata, tj. analizu odnosa snaga na nacionalnom nivou preoteo je radnički kolektiv koji je razbio tu zatvorenost. Radnička zajednica se domogla tih sredstava borbe, ali na nov način: na primer, prosta činjenica da su ljudi iz *Lipa* putovali po celoj Francuskoj dala im je mogućnosti saznanja koje se očigledno ne poklapaju sa tradicionalnim mogućnostima saznanja, kao što je to sindikalna škola! Ta su putovanja formirala radničku klasu, informisala su je i preobrazila. U razgovoru koji će biti objavljen u *Liberation*, jedan član uprave, Chotard (Šotar) priznaje da ga je u *Lipu* najviše uznemirilo to što su se radnici kretali po celoj zemlji. Oni su se stvarno domogli jednog načina saznanja čije je odsustvo, ranije, bilo njihova slabost. Upravljačka klasa prihvata da se borba razvija do izvesne granice: kad neka radnička borba dobije nacionalne razmere, u njoj moraju da odlučuju ljudi koji se razumeju, koji govore istim jezikom. Ljudi iz sindikalne ili političke vlasti... Ja mislim, ako bismo uzeli hroniku pet godina ideološke revolucije, primetili bismo da se veliki postignuti napredak sastoji u zavođenju jednog novog pravila intelektualne i političke egzistencije. Ne dolazi više u obzir da samo i jedino intelektualac pravi sinteze, pa da onda tu nauku unosi u proletarijat. Ta je teza praktično poništena, a trebalo bi da bude poništena i svesno u sadašnjoj ideološkoj revoluciji. Zato je, ako se slažeš, ta revolucija, koja je antikapitalistička u isti mah i antibirokratska, ako se birokratija definiše kao mehanizam oduzimanja reči, na što si ti pokušao da ukazeš u svom istupanju: svi mehanizmi oduzimanja reči mogu provizorno da se svrstaju pod izraz birokratija. Svaki događaj ideološke revolucije za poslednjih pet godina je u isti mah bio antikapitalistički i antibirokratski, a to upravo i karakteriše danas narodnu revoluciju u Francuskoj.

Gavi: Isto onako kao što neki osećaju potrebu da idu kod psihoanalitičara, tako i celokupno društveno telo ima potrebu za nekom vrstom psihoanalize, za tim da se, na divanu, nekom ispoveda. Ovo objašnjava uspeh ispovedaonice ili velikih seansi samokritike... Očigledno, naše je društvo potpuno bolesno zbog nemogućnosti da govori. Sledeće godine možda ćemo imati predsedničke izbore. Imaćemo opet dobri stari problem Saveza levice. Mi govorimo o socijalističkom čoveku, intelektualnom čoveku itd., a naći ćemo se opet dole, na zemlji, pitajući se: šta treba činiti u trenutku glasanja? Moramo da sprovedemo ideološku revoluciju, jedan veliki kul-

turni pokret, a u isti mah se pitamo: nisu li naši stavovi ponekad suviše radikalni, što ih čini neefikasnim, dakle nekorisnim? Bojimo se i obrnutog ekscesa: umerenosti. Uzmi Maj 1968. Naši su ekscesi izazvali prelome, a na osnovu tih preloma nešto se promenilo. Uzmi, na primer, *Libération* — kad bismo sve odjednom promenili, pod pretpostavkom da smo za to sposobni, izgubili bismo možda mnogo čitalaca i list bi propao. Primoran si da vodiš računa o stvarnosti ako hoćeš da proturiš neku ideju. Tako je i novinar iz *Libérationa* ipak primoran da se služi izvesnom tehnikom koja spada u prevaru, jer pisanje je uvek prevara. Zaglavlje lista je prevara. Serijalizacija problema je prevara, intelektualno izlaganje koje često možeš naći u listu *Libération* je prevara. Vratimo se na te izbore, na pravu nevolju. Stanovništvo će biti podeljeno. Ako izidemo sa suviše širokim teorijama, suviše intelektualnim u stilu ... „da, ali važna je samo sloboda, pa nam je sve svejedno!“, ili čak teorijom o „odbijanju glasanja“, — do koga će to dopreti?

Sartre: Za sebe, znam ... ja neću glasati. To je očigledno.

Gavi: Taj stav nije mnogo popularan.

Sartre: On će to biti. Sasvim mi je svejedno da li će se g. Pompidou zadržati na položaju sedam umesto pet godina. Doći će neki drugi Pompidou. To bi trebalo reći u *Libérationu* — postoje problemi koji i nisu problemi. Ceo svet ne mari ni malo da sazna hoće li g. Pompidou 1977. biti predsednik Republike ili neće! Baš ga briga za to. To je jedan zadržigli čovek bez značaja, koji je tu na vlasti, koji predstavlja posebne interese, a očigledno je da nećemo izborom predsednika Republike promeniti bilo šta u strukturi društva.

Victor: Mislim da je problem koji je Gavi postavljao širi; on konačno ukazuje na nešto što je opsedale sve naše razgovore. Kakav treba da bude odnos između političkih pozicija margine društva sa pozicijama većine; kako, recimo, kombinovati subverziju sa poštovanjem tradicije, tekovine?

Gavi: Ne, ne, nije reč o poštovanju tradicije, nego o tome kako pridobiti najveći mogući broj ljudi za tu marginu?

Victor: Tako je. Kad kažem „poštovanje tradicije“... hoću da kažem: voditi računa o činjenici da postoje tradicije.

Gavi: Voditi računa o stvarnosti...

Sartre: Ali to mi ne možemo znati. U svakoj posebnoj prilici biće potrebno da se zauzme neki stav. Mogu, dakle, da znam šta ćemo učiniti u slučaju izbora

za Pompidoua ili protiv Pompidoua tek šest meseci ili četiri meseca pre kampanje, inače, ranije, čemu to služi?

Sada čak nije rešeno hoće li se on zadržati sedam ili pet godina, pošto je odložio rok izbora...

Victor: Što se tiče izbora, videćemo... To zavisi od okolnosti. Ali opšti strateški problem je sledeći: kako jedna manjinska pozicija postaje većinska? *Lip*...

Gavi: Intelektualac!

Victor: Kako?

Gavi: Intelektualci... mudraci... Ti misliš na osnovu gotovih obrazaca... Hajde, nastavi tako! Ta *Lip* će u revolucionarnoj misli sutra postati nešto nepodnošljivo za nove generacije...

Victor: Ja sve češće čujem gledište: „... *Lip*, to je gnjavaža...“

Gavi: E, pa da...

Sartre: Tako je.

Victor: Ali to je zasad suštinska borba! Po mom mišljenju, *Lip* donosi rešenje jednog problema koji nam se postavljao 1970, 1971, 1972, a koji nas je podelio... Pitali smo se kakav odnos postoji između stavova na margini društva, na primer stava jednog zatvorenika, i stavova u centru sistema, na primer stava jednog radnika? Nekad sam imao tendenciju da naglašavam potrebu solidarisanja sa stavovima u centru sistema. Drugi su davali značaj marginalnim pobunama, koje svakako nije trebalo negirati u ime radničke borbe. Nije imalo smisla da se diskredituje Tulska pobuna u ime ideja koje su radnici imali o zatvorenima. Svako je osećao da je bilo istine u oba stava, ali se konačno ipak osećalo da nas strateški problem prevazilazi, da mi stvarno nismo njime ovladali. *Lip* nije dao odgovor, pun odgovor na taj strateški problem, koji ima razne implikacije, ali postoji jedan presudni element odgovora: radnici normalno postaju lopovi, nemu većinu obuzima bes. Proces u *Lipu* je proces subverzije većine, većine kao većine. Ne govorim o nekoj većini koja bi bila stvorena spajanjem više manjina, ne govorim o većini koja je bila nema, podvrgnuta reprodukciji sistema. Tokom pokreta izvesni načini ponašanja su poremećeni. Ali većina ostaje većina, a *Lip* je izbegao mnoge zamke jedne marginalizacije, u negativnom smislu te reči. Postojala su međutim u više mahova iskušenja kod leve, akcionog odbora, da se ode u marginu, u tradicionalno levičaranje. Tako posle šest meseci borbe dolazi do glasanja jedne nadmoćne većine, koja odlučuje da se opredeli za odbijanje društva, revoluciju, čak s onu stranu postojećih revandikacija. Sada se može čuti sledeće: „Borimo se, ne činimo to samo radi

naših revandikacija, nego radi nečeg drugog. Čega — to ne znamo, ali ćemo se sve više boriti za tu drugu stvar. Posle šest meseci borbe mi ne znamo kakvo društvo želimo. Znamo sve bolje i bolje kakvo društvo više ne želimo". Tako zajednica *Lipa* vrši jedno intelektualno političko dejstvo koje više nije u rukama neke šačice ljudi.

Gavi: Da, ali ti ne prestaješ da govoriš o *Lipu*. U redu, postoji *Lip*, ali postoje i mnoge druge fabrike u štrajku u ovom trenutku, gde se stvari ne odvijaju kao u *Lipu*. Primer: juče ujutro jedan drug fotograf iz *Photoliba* pojavljuje se u okupiranom *Larousseu* a otud ga isteruju napolje! *Lip* je još uvek izuzetak. Ti si, Sartre, rekao da sve zavisi od okolnosti. Naveo bih samo jedan primer: naš list. Mi smo gotovo svakodnevno primorani da „preuzmemo svoje odgovornosti". Maločas je bilo reči o tome kako je neki Afrikanac silovao jednu Vijetnamku koja je bila aktivista u XIV kvartu. Postavili smo, u stvari, problem: šta treba naš list o tome da kaže? Jer *Lip* je bio moguć samo zato što je u isto vreme bilo ljudi... to je, uostalom, rečeno u toku nedavnih razgovora — „razumnih" ljudi, pod navodnicima, i revolucionara, kao što je Piaget (Piaže), a u isti mah „nerazumnih" ljudi, opet pod navodnicima, i revolucionarnih kao što je to Ragueneš. Je li trebalo da budemo Piaget ili Ragueneš? Ne možeš da budeš i jedan i drugi u isto vreme, a međutim, obojica su ti potrebna. Uzmi borbu žena: ako nemaš žene koje preterano radikalizuju zahteve žena, niko ih neće saslušati. Ako nemaš Crnce koji preterano radikalizuju zahteve Crnaca, niko neće nikad saslušati Crnce. I obrnuto, jedan čovek iz *Lipa* piše u jutrošnjim novinama, citiram: „Ja sam bio prisutan na manifestaciji 100.000 ljudi u Bezansonu. Bilo je tipova koji su govorili da je rad svinjarija ili otprilike to, — glupost; ne razumem zašto je u toj manifestaciji moralo da bude i takvih." Ovo što on kaže odgovara onome što mnogi ljudi misle. Uostalom, u Serizeu radnice su izričito naglašavale da nisu besposličarke, i delimično su iz tog razloga montirale jednu divlju radio-nicu. A šta je Monique Piton (Monik Piton), još jedna žena iz *Lipa*, rekla Edgaru Faureu (For)? „Mi nismo besposličarke!" Mi međutim želimo da uništimo tu vrednost rada i ja mislim da smo u pravu. Kako onda intervenirati? Da nije bilo radikalnog osporavanja rada, ne bi ni došlo do *Lipa*, čak i ako to ljudima iz *Lipa* nije poznato, čak i ako devojke iz Serizea to ne znaju. U onom što si malopre rekao ti nisi rešio problem marginalnosti. Kako izići iz marginalnosti ne čineći nikakve koncesije? Za tebe, tu su bili oni marginalni, a u isto

vreme manje marginalni ljudi, a konačno si se ti, sintetizer, vraćao, pravio sintezu i izvlačio pouke...

Viktor: Šta će ti ja u svemu tome?

Gavi: ... ali u jednoj posebnoj istorijskoj situaciji, ti, u tvom pokretu, ja u listu, ti, Sartre, ne znam, u ovoj ili onoj situaciji, stvarno si primoran da odabereš a ne da se zadovoljiš sintezama.

Victor: Ali u našim razgovorima, kad god diskutujemo, mi i ne činimo ništa drugo nego neku vrstu sinteze...

Gavi: Šta treba činiti ubuduće?

Viktor: Biće, naravno, uvek marginalnih stavova koji će se razlikovati od stavova većine. Ali danas je dokazano da jedna tiha, katolička, degolistička radnička većina koja glasa za Edgara Faurea, može da pobesni. A to nije mali napad, eto, već ima šest meseci, šest meseci što sprovode revoluciju, a šta čine naši revolucionari? Oni sebi postavljaju iste probleme kao i pre, čak održavaju iste strukture.

Gavi: Da, ali šta onda treba činiti?

Victor: Baciti u vazduh staru misao i stare strukture. To ja, na primer, predlažem u maoističkom pokretu i u celom revolucionarnom pokretu. Na jednom mitingu lista slušao sam Krivina kako govori o *Lipu* u prošlom vremenu: „Sada je zanimljivo napraviti bilans zbivanja u *Lipu*." On nam je to priredio i juna 1968, govoreći da se treba zaustaviti, da je sad na redu revolucionarna oseka; nekoliko dana posle toga došlo je do borbe u Flen-u i Sošou¹. Spoljašnji sintetizeri, profesori revolucije, koji odlučuju spolja kada je plima a kada oseka, simbolično su izginuli juna 1968. Ali treba ih i dalje ubijati. Oni su naravno koristili relativnu inicijativu masa od pre pet godina da bi ojačali. *Lip* ih ponovo ubija. U stvari, u *Lipu* su radnici obesili poslednjeg gazdu, g. Girauda (Žiro), o creva birokrata.

Gavi: A šta ti misliš o tome?

Sartre: Mislim da će u *Lipu* doći do nekog kraja i da će on biti katastrofalan...

Victor: Šta hoćeš time da kažeš?

Sartre: *Lip* je bio nešto sasvim naročito, što se više neće ponoviti bilo gde. Ja dakle mislim da će u *Lipu* doći do kraja... možda za šest meseci... ali da će doći do kraja *Lipa*. To je nečemu poslužilo, dalo je mogućnost delovanja u nekim okolnostima koje se razlikuju od

¹ Juna 1968. pobuna zaposlenih u CRS (republičkim službama bezbednosti). U Flen-u su se radnici tukli s pariskim studentima. (U Flen-u i Sošou se nalaze velike fabrike automobila — *Prim. prev.*)

onih u *Lipu*. Ali to neće predstavljati stvarni dobitak za radničku klasu. Konačno, ona neće ništa dobiti.

Gavi: Treba li da se zadovoljimo sintezama, ili — kako da se uhvatimo ukoštac da bi bilo drugih *Lipova*?

Sartre: Mi smo ljudi sinteze, ali nismo samo to, tj. dok se *Lip* drži, i to dobro drži, treba biti uz njega, treba sudelovati u svakom dnevnom zbivanju, a zatim reagovati kao što reaguju radnici *Lipa*, ili možda davati prednost ovoj ili onoj grupi: to je naša borba, treba se boriti s njima, rame uz rame. A zatim, ako se *Lip* okonča, pošto vlada ne želi da to predugo traje, biće potrebno da sačuvamo uspomenu na to, da neprekidno podsećamo na to, da podvlačimo razne sintetičke mogućnosti koje nam je *Lip* otkrio. Ne slažeš li se s tim?

Victor: *Lipovci* su za celinu ideološke revolucije u Francuskoj dobili vreme koje još traje. Mi moramo učiniti da to vreme i posluži. Čemu? Tome, na primer, da se preobrazi celokupan revolucionarni pokret, od vrha do dna.

Gavi: Kako ti to zamišljaš?

Victor: Treba se vratiti izvorima strategijskih izraza: znati šta znači preuzimanje delimične lokalne vlasti i operacije koje to prate; borba protiv tajne, zatvaranja, udaljavanja od centara odlučivanja... Reč je o tome da se definiše izvestan broj teza u vezi s činom preuzimanja parcijalne vlasti, nužnog radi pripreme za preuzimanje centralne državne vlasti, što omogućuje da se razmotri faktički odnos u Savezu levice: kad konstituišeš nezavisnu snagu koja se razvija kroz dela preuzimanja vlasti, onda možeš da ustanoviš, kad je to potrebno, i veze sa starom levicom. Može se, mora se stvoriti jedan revolucionarni pokret na osnovu svih aktivnih elemenata raznih društvenih sredina u stanju pobune. Imali smo dokaz njihove brojnosti i snage prilikom marša na Bezan-son, kao i nove ravnoteže između intelektualaca i proizvođača do koje je došlo. U tom pokretu neće sve biti postignuto. Danas je teorija revolucionarne organizacije zapravo teorija organizacije u stalnoj krizi. Treba izgraditi jedan mentalitet koji bih ja nazvao mentalitetom protiv-vlasti, mentalitet koji se ne plaši da sve dovodi u pitanje, koji se ne plaši rasturanja u izvesnim trenucima. Praksa raspravljanja, postojanje razilaženja, ne krnje jedinstvo celine strateških teza. U toj perspektivi, *Libération* ima veoma važnu ulogu, jer u sadašnjem trenutku, u suštini, postoji *Lip* i *Libération* koji omogućuju da se smanje nepotrebne nesuglasice između grupa, revolucionarnih kretanja, koji izazivaju izvestan preobražaj, pa ga, na neki način, i nameću! To nije tako snažno

kao... deset miliona štrajkača, nije tako snažno kao ruska revolucija 1917, koja je primorala boljševičku stranku da prihvati stavove koje je ona, sa teorijskog gledišta, osuđivala. Ali treba se pripremiti na opasne događaje koji se približavaju: ne kažem „opasne” naprosto zato što će oni verovatno biti siloviti, nego opasni zato što ćemo se naći u procepu između utapanja u Savez levice i potpuno manjinskog i marginalnog stava; upravo taj položaj između čekića i nakovnja, taj potpuno pritešnjeni položaj, treba apsolutno izbeći, a postoji samo jedan način da se on izbegne, da se ta snaga od sto hiljada ljudi konstituiše i da prevaziđe aktuelne oblike ekstremne levice.

Novembra 1973.

(*Gavi*, *Sartre*, *Victor*: *On a raison de se révolter*, Éditions Gallimard, Paris 1974. str. 299—317)

Prevela *Frida Filipović-Mitrović*

Šezdesetih godina kod Sartrea (Sarte) se ponovno nalaze momenti eksplicitnog razmatranja problema funkcije intelektualca: nakon što je neposredno poslije rata teorijski razmatrao „engagement“, nakon što se određenim načinom života definirao kao „suputnik“ KP Francuske a svoja shvaćanja uloge intelektualca kvalificirao pomoću točnih opredjeljenja, nakon što je u *Critique* (Kritika dijalektičkog uma) nastojao sistematizirati svoju kritiku determinističkog marksizma, a u *Les Mots* (Riječi) promotrio vlastito iskustvo čovjeka i intelektualca, Sartre, premda to ne čini sistematski, ponovno preuzima raspravu o funkciji intelektualca i njegovim zadaćama, rekli bismo tamo gdje ih je ostavio. U jednom intervjuu iz 1962. on uistinu, i u specifičnim formulacijama, ponovno izvlači tematiku „engagementa“: „Intelektualac bi morao biti neovisan, govoriti istinu, predočavati stvarnost onakvom kakva ona jest, bez apriorističkih stajališta o svom značenju. Ne shvaćaju svi da je nužno ostaviti intelektualcu tu mogućnost, mogućnost koja se sastoji naprosto u promatranju, pokazivanju i predočavanju pa stoga i u samom ozbiljnom kritiziranju. Ne zato što bi bilo propisano da on mora kritički govoriti, nego jednostavno zato što vidjeti i pokazati već samo po sebi znači kritiku.“¹

Ponovno zauzimanje stajališta izraženih 1945—1946 godine — u kojima se zadaća intelektualca izjednačava

¹ J.-P. Sartre, *I compiti dell' intellettuale*, intervju koji je dao tjedniku *Polityca*, u *Il contemporaneo*, septembar 1962.

sa samim njegovim „intelektualnim bićem“, a traganje za ulogom sa uočavanjem vlastitog položaja — tiče se i shvaćanja književnosti: „... nije tako važno reći da književnost mora biti angažirana, ona je nužno takva...“² tvrdi Sartre 1963. u već navedenom intervjuu: „Književnik teži tome da izrazi one probleme i one stvari što bi svaki drugi čovjek mogao biti u stanju napisati, razumije se kada bi bio nadaren“.³ Samo jedan ideološki diskriminantan pojam kao „darovitost“ (koji je, istinu rečeno, Sartre upotrijebio samo u ovoj prilici) razlikuje „književnika“ od „svakog drugog“ čovjeka. S druge strane, kako se često događa u sličnim ranijim izjavama, pojam „intelektualca“ se bez ikakvog posredovanja identificira s pojmom „književnika“ (što nije privilegija koja je prešutno dodijeljena književnosti u odnosu na svaki drugi oblik intelektualnog rada i izražavanja).

Tu vrstu stajališta treba imati na umu da bi se uočili novi elementi, koji su prisutni u predavanjima što ih je Sartre održao u Japanu 1965. godine, premda nisu kvalificirani kao elementi prekida. U prvom se predavanju, na primjer, može pročitati o položaju intelektualca: „... lišeni ekonomske i društvene moći, oni — intelektualci — smatraju se elitom pozvanom da sudi o svemu, a to nisu. Otuda dolazi do njihova moralizma i idealizma... Dodajmo: do njihova dogmatizma“.⁴ I dalje definicija: „... prvobitno, svi bi intelektualci izgledali kao vrsta ljudi koji su stekli neku glasovitost preko djela koja ovisе o inteligenciji (egzaktna znanost, primijenjena znanost, medicina, književnost itd.) i koji *zloupotrebljavaju* tu glasovitost da bi izašli sa svog područja i kritizirali društvo i vlasti uspostavljene u ime nekog globalnog i dogmatskog shvaćanja čovjeka (nedređenog ili jasno izraženog, moralističkog ili marksističkog).“⁵

Dakle, intelektualac nije više samo humanista, premda on, kako to sam Sartre piše 1970. godine u predgovoru tim predavanjima, jest „klasični intelektualac“, tradicionalni intelektualac. Ono što se sada može razabrati ipak je usmjeravanje pozornosti na sociološki moment, što je u nastavku rasprave još očitije nego u dijelu u

² Saopćenje J.-P. Sartrea na Kongresu u Lenjingradu 1963. Naved. prema C. Glucksmann „J.-P. Sartre et le gauchisme esthétique“, u *La Nouvelle Critique* br. 173—174, mart 1966.

³ *I compiti dell' intellettuale*.

⁴ J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (tri predavanja koja je održao u Tokiju i Kijotu u septembru i oktobru 1965), u *Situations*, VIII, Paris, Gallimard, 1971. str. 376.

⁵ Isto, str. 378.

kojem definira intelektualca u njegove funkcije od XIV stoljeća nadalje. To je uočljivo u dijelu koji je posvećen aktualnoj situaciji, a osobito formiranju intelektualaca, „tehničara praktičnog znanja”: „Tehničar praktičnog znanja regrutira se odozgo (u visokim krugovima). Općenito, on više ne pripada vladajućoj klasi, ali ga ona definira u njegovu bivstvovanju odlukom o njegovu zaposlenju... vladajuća klasa odlučuje o broju tehničara praktičnog znanja u funkciji profita... Ona ih dakle, u prvom redu, poučava dvjema ulogama: od njih istodobno stvara specijaliste istraživanja i sluge hegemonije, odnosno čuvaru tradicije. Druga ih uloga, da upotrijebimo jedan Gramsciev (Gramši) izraz, konstituira kao 'funkcionare nadgradnje'... Klasni odnosi automatski reguliraju odsjek tehničara praktičnog znanja.”⁶ Činjenica da „tehničara” kako njegovo porijeklo tako i zaposlenje smještaju u „srednju klasu”, „... znači da on općenito nema nikakvog dodira s radnicima, a ipak je sudionik njihove eksploatacije od strane vlasnika budući da... on živi od viška vrijednosti”.⁷ U središtu je rasprave razmatranje o „proturječju” koje intelektualac proživljava: „On je 'humanist' od najranijeg djetinjstva: što znači da su ga uvjerali u to da su svi ljudi jednaki...”, ali „... ta privilegija, ili monopol znanja u dubokom je proturječju s humanističkim egalitarizmom. Drugim riječima, on bi ga se morao odreći. Ali, budući da on 'jest' ta privilegija, on će se nje odreći samo ukidanjem sebe samog...”⁸

Proturječje se proživljava svakodnevno kao proturječje između pojedinačnog i sveopćeg: „... uz suučesništvo tehničara praktičnog znanja privilegirani društveni slojevi izvlače društvenu korist od njihovih otkrića i pretvaraju ih u korist za manjinu na štetu većine”.⁹ Otuda nastaje „nesretna svijest” koja obilježava „istin-skog intelektualca”. Uistinu ne postaju „intelektualcima” svi tehničari praktičnog znanja: za to su potrebni neki činioci, između kojih npr. „... nemogućnost u kojoj se nalaze vladajuće klase da svojim studentima osiguraju sva mjesta koja im pripadaju i koja su im obećali”¹⁰. Reklo bi se da Sartre, pomoću eksplicitnog pozivanja na pitanje intelektualne nezaposlenosti, uvodi jedno značajno upozorenje na pojavu proletariziranja. Ali u stvari, prema njegovom mišljenju, to nije odlučujuće za osvješćivanje intelektualca: „... svi ti činioci — između kojih

⁶ Isto, str. 387, 388, 389—390.

⁷ Isto, str. 390.

⁸ Isto, str. 391.

⁹ Isto, str. 395.

¹⁰ Isto, str. 398.

upravo intelektualna nezaposlenost... samo na planu svijesti pridonose jednom konstitucionalnom proturječju...”¹¹ Naime upravo onom između pojedinačnog i univerzalnog. Već sada možemo zabilježiti kakvo se ograničenje uvodi u Sartreovoj raspravi u trenutku u kojem se konstitucionalno proturječje postavlja kao središnje u „bitku” „intelektualca”, i time stvarno privilegira subjektivni moment (moment nadgradnje), „nesretna svijest”; ta nesretna svijest — valja dobro zapamtiti — ima svoju implicitnu pretpostavku shvaćanje prema kojem znanost („praktično znanje”) gubi svoju neutralnost („univerzalnost”) samo zbog njezine klasne upotrebe, a uloga „stručnjaka istraživača”, može se razlučiti od uloge „sluge hegemonije”.

No, da bi se uočilo niz dvosmislenosti u toj analizi, treba razmatrati drugo predavanje: „... intelektualac koji ne prestaje da se preko svoje posla kojeg obavlja kao tehničar znanja, preko svoje plaće i svog životnog standarda, definira kao odabrani malograđanin, treba da se bori protiv svoje klase koja, pod utjecajem vladajuće klase, u njemu nužno reproducira malograđansku ideologiju, malograđansko mišljenje i osjećaje. Intelektualac je dakle tehničar univerzalnog koji zamjećuje da na njegovu polju ne postoji već data univerzalnost, nego je valja stalno stvarati”.¹² Iza tog osvješćivanja treba da dođe drugo: „... njegova je negacija samo negativni moment jednog *praxisa* kojeg on ne može sam poduzeti, koji se može dovesti do uspješnog završetka samo pomoću svih porobljenih i eksploatisanih klasa... On dakle ima samo jedno sredstvo da shvati društvo u kojem živi: da o njemu stekne stajalište onih koji su najmanje povlašćeni.”¹³ Teorijski to svrstavanje intelektualca uz bok eksploatisanih masa ima jasnu pretpostavku: „... postoji paralelizam između napora intelektualca prema univerzalizaciji i pokretu radnih klasa... oba u stvari ne univerzalnom (stvarnoj jednakosti) na temelju njihove „historijske posebnosti”;¹⁴ i kao i svima drugima intelektualcu su također, pokrali njegove ciljeve, a proturječja intelektualca „... su proturječja 'svih' i čitavog društva”.¹⁵ Eto, dakle: „intelektualac je kroz svoje vlastito proturječje, koje postaje njegovom 'funkcijom' potaknut da se za sebe samog i, prema tome, za sve' osvijesti...”¹⁶

¹¹ Isto, str. 399.

¹² Isto, str. 404.

¹³ Isto, str. 406, 413.

¹⁴ Isto, str. 420.

¹⁵ Isto, str. 427.

¹⁶ Isto, str. 427.

Zadaća je intelektualca da svoje proturječje proživi 'za sve' i da ga prevlada 'za sve' pomoću radikalizma, to jest primjenom tehnike istine na iluzije i laži.¹⁷

Očito je da je i tu prisutan ideološki postupak na koji smo već imali priliku ukazati: društvena i politička specifičnost položaja i funkcije intelektualca se gubi: proturječja intelektualca „... proturječja su 'svakoga' i čitavog društva...“ i „... njegovo vlastito proturječje... postaje njegovom funkcijom“.¹⁸ Ali, usporedo s tim, intelektualac ima zadatak da „... postane 'protivnik svake vlasti' — uključivši i političku vlast koja se izražava kroz masovne partije ili aparat radničke klase — dakle, da postane čuvarom povijesnih ciljeva kojima teže mase“.¹⁹

Iz trećeg će predavanja (*Je li književnik intelektualac?*) biti dovoljno prenijeti značajni zaključak: književnik „... se u samo svom zanatu hvata u koštac sa proturječjem između posebnog i općeg. Dok su drugi intelektualci vidjeli kako se njihova funkcija rađa iz proturječja između univerzalističkih zahtjeva njihova zvanja i partikularističkih zahtjeva vladajuće klase, on u svom zadatku nalazi obavezu da ostane na planu proživljenog i stvara perspektivu 'univerzalizacije' kao potvrde života 'na horizontu'. U tom smislu on nije 'slučajni' intelektualac, kao oni, nego (intelektualac), 'po svojoj suštini'“.²⁰ Otuda se izričito ponovno pojavljuje privilegirani značaj koji Sartre pripisuje književniku i književnosti.

Stajališta koja su izražena 1965. godine konkretiziraju se u jednoj izjavi iz januara 1968. koja ih spušta u francusku situaciju. U njoj, po Sartreovu mišljenju i mišljenju grupe iz *Les Temps Modernes*, nije bilo moguće da ljevica postavi strategiju frontalnog sukoba, narodne pobune. Zadaće intelektualca morale su se stoga odmjeriti prema toj situaciji: „Intelektualac bi se morao istodobno boriti protiv lažne interpretacije ekonomske situacije, odnosno protiv ideologije buržoaskog društva, pokazujući njegov partikularizam s one strane njegove tobožnje univerzalnosti, pokazujući i njegovu funkciju, njegovu klasnu teleologiju; i drugo, morao bi nastojati da pokaže stvarnu situaciju, to jest stvarnu situaciju današnje Francuske: to je ipak stajalište koje utoliko smatram intelektualnim ukoliko je kritično. Ne mislim

¹⁷ Isto, str. 430.

¹⁸ Isto, str. 427.

¹⁹ Isto, str. 424.

²⁰ Isto, str. 454, 455.

da intelektualac mora davati prijedloge na planu točno određenih programskih ciljeva. To treba da učini partija. Ali uz to intelektualac još može nastojati da ponovno definira stanoviti broj načela koja su se danas rasprsnula: mislim na načela revolucije... Problem se ne sastoji u tome da se sazna — produžava Sartre — kako doći do revolucije u sadašnjoj situaciji, nego kako joj se približiti... U Francuskoj upravo ostvarujemo jedinstvo ljevice u zajedničkom programu. Riječ je o fundamentalnom rezultatu... Ali intelektualac nije političar. Nužno je da on potiče na program, da nazre njegove glavne crte, ali se ne mora zaustavljati da definira konkretne i precizne pojedinosti... Rad ljevice, a to ona ne zna, sastoji se prije svega u stvaranju revolucionarne situacije pomoću gotovo legalnih sredstava, to jest glasanjem i štrajkom.“²¹

Za samo nekoliko mjeseci stav *Les Temps Modernes* potpuno će se izmijeniti: „Sada već znamo da socijalistička revolucija nije nemoguća u nekoj zemlji zapadne Evrope, a možda i u dvije ili tri zemlje. Bolje znamo što bi mogao biti revolucionarni proces i koji bi uvjeti, koji nisu bili prisutni u majskoj pobuni, bili potrebni za njegov uspjeh... Suprotno tezi — koju su neki od nas u prošlosti zastupali — o nužnosti posredovanja i posrednim ciljevima da bi iz jednog procesa koji je u početku ograničenog dometa mogao izbiti revolucionarni zahtjev — mobilizaciju radničke klase izazvalo je upravo neposredno revolucionarno i primjerno subverzivno obilježje studentskih akcija.“²² Razmišljanje o majskim događajima često će navesti Sartrea da zauzme stav, navest će ga na inicijative, na 'geste' koji često znače „političko djelovanje“, kojega su problematični zaokreti već osvijetljeni (usp. R. Rossanda u *Aut-Aut*, br. 136—137, 1973). Stoga je i za razdoblje iza 1968. uputnije razmatrati značajnije Sartreove izjave u vezi s problemom funkcije intelektualca, u središte kojega se sada već postavlja pitanje o odnosu intelektualac—mase, dakle o organizaciji. Upravo 1969. godine Sartre je dao jedan intervju časopisu *Il Manifesto*, u kojem se po prvi put izričito nalazi preuzimanje kategorija i tematike iz *Critique*... kao temelja jednog mišljenja o organizaciji i partiji koje je utoliko pesimističnije, ukoliko je „formalnije“: „zrelosti“ mase, kojoj se ne priznaje ni „spontanitet“, suprotstavlja se neizbježna „institucionalizacija“ partije, čija je biro-

²¹ J.-P. Sartre, *L'intellectuel face à la Révolution*, u *Le Point*, Bruxelles, januar 1968.

²² T. M., *Un Commencement* u *Les Temps Modernes*, br. 264, maj—juni 1968.

kratizacija samo granični slučaj: „Dok uviđam potrebu organizacije, priznajem da ne vidim kako se mogu riješiti problemi koje bilo koja stabilizirana struktura sobom donosi”.²³ Samo „grupa u fuziji”, spontana i prolazna formacija jedne kompaktne jezgre, koja se ponaša kao „kolektivni subjekt”, sposobna je za jednu itsinski revolucionarnu akciju. Stvarni problem „prevladavanja lenjinističkog i boljševičkog modela” kod Sartrea postaje bezuvjetna afirmacija spontaniteta; no, ne radi se o spontanitetu koji se pouzda u autonomnu i kreativnu akciju mase, nego o spontanitetu „primjerne akcije” jedne avangarde, koja je ograničena kako u prostoru, tako, i osobito, u vremenu.

Ta stajališta valja imati na umu da bi se pravilno osvijetlile izjave koje Sartre daje 1970, kada obnavlja raspravu o intelektualcu i njegovoj funkciji, raspravu koja se prije svega ocjenjuje kao ponovno razmišljanje o stajalištima izraženim u predavanjima iz 1965. godine: u uvodu tim predavanjima, koji je napisan upravo 1970. a na kojeg smo već upozorili, Sartre priznaje ograničenost tog shvaćanja: tada je govorio samo o „klasičnom intelektualcu”, koji ne ide iznad stanovite razine svijesti i određene vrste „političke borbenosti”: „Danas sam shvatio da se on ne može zaustaviti na stadiju nesretne svijesti (idealizam, nedjelotvornost)... nego mora negirati *intelektualni moment* da bi pokušao pronaći novi *narodni status*.”²⁴ U jednom intervjuu iz iste godine Sartre se opširno izražava o tome: uz razmatranje o „tehničarima praktičnog znanja”, „intelektualcima” i proturječju koje oni proživljavaju između općeg i pojedinačnog, pridodaje se tu definicija onih koje autor naziva „klasičnim intelektualcima”, koji „... trpe zbog svojeg proturječja, ali, istodobno smatraju da ih ono čini korisnima za sve, i, prema tome, odbijaju da sami sebe dovedu u pitanje”.²⁵ Sartre se kritički distancira od stajališta koje je sam izrazio pet godina ranije: klasični intelektualac „... voli svoju ulogu: dobro plaćeni tehničar praktičnog znanja, koji s jedne strane predaje npr. fiziku, a s druge denuncira represiju na sastancima, osjeća se u načelu nezadovoljan samim sobom. On misli da kroz to nezadovoljstvo samim sobom, što znači kroz osvješćivanje o svojem proturječju, može biti koristan, budući da je

²³ J.-P. Sartre, „Il rischio della spontaneità, la logica dell'istituzione” (razgovor sa J.-P. Sartreom). u *Il Manifesto*, br. 4, septembar 1969.

²⁴ J.-P. Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, str. 373, 374.

²⁵ J.-P. Sartre, *L'ami du peuple*, intervju u *L'idiot international*, septembar 1970.

njegovo proturječje, proturječje čitavog društva”. Tako da tim intelektualcima „... nikada nije palo na pamet da sami sebe osporavaju kao intelektualci: oni u nesretnoj svijesti nalaze sretnu svijest, zbog onoga što su činili ili su vjerovali da čine za Alžir ili za Vijetnam... Ali, u Maju’ su osjetili da ih je pokret osporavao kao intelektualce’, dok je dotada intelektualac bio onaj koji se morao staviti na raspolaganje, i koji je naravno mislio o sebi kao o onom koji pribavlja teoriju, ideje”. „Ali, u Maju, oni koji su započeli nisu bili ‚svršeni’ intelektualci, oni koji su položili svoje ispite i *stvarno primaju plaću, nego ‚intelektualci-šegrti’* koji su shvatili situaciju i sami rekli sebi: ono što mi hoćemo upravo je taj način života.”²⁶ Osim toga privilegiranja uloge i mogućnosti mladih, studenata, u povodu čega se govorilo o „generacijskoj granici!”²⁷ Sartreove rasprave, mogu se naći u tom intervjuu eksplicitne izjave o funkciji intelektualca: „... treba da oni između njih — intelektualaca — koji su se doista promijenili postanu svjesni da nema više nikakve druge mogućnosti da imaju opći cilj ukoliko ne stupe u izravnu vezu s onima koji zahtijevaju univerzalno društvo, to jest sa masama. Ali to neće reći da oni, kao klasični intelektualci, moraju ‚govoriti’ proletarijatu, ukoliko — baviti se teorijom koju mase u akciji podupiru. To je posve napušteni stav”. „Prije svega intelektualac treba da se ukine kao intelektualac. Dakle, ono što ja nazivam intelektualcem je nesretna svijest. On treba da izravno stavi u službu masa ono što je mogao izvući iz disciplina koje je naučio, tehniku univerzalnog. Intelektualci moraju naučiti shvaćati univerzalnost koju žele mase, u stvarnosti, u trenutku, u neposrednom... Konkretnu univerzalnost.”²⁸ Iza tih općih tvrdnji slijedi jedno ‚konkretno’ upozorenje: „Na primjer, ja mislim da bi danas novine koje su stvorene za mase morale imati stanoviti broj intelektualaca i određen broj radnika, i da članke ne bi trebali pisati ni intelektualci ni radnici, nego zajedno. Radnici tumače ono što rade, ono što jesu, a intelektualci su tu istodobno da shvate, da nauče i da stvarima daju određeni obrazac općenitosti.”²⁹

Izgleda da je neizbježno upitati se u čemu se u biti sastoji razlika između takve aktivnosti tipične aktivnosti

²⁶ Isto.

²⁷ G. C. Ferretti, „Sartre e dintorni”, *Rinascita*, br. 47, 27. novembar 1970.

²⁸ J.-P. Sartre, *L'ami du peuple*.

²⁹ Isto.

„klasičnog intelektualca”, kakva razlika postoji između „općenitosti” o kojoj Sartre tu govori i „univerzalnosti” o kojoj je govorio 1965, u što to konačno prelazi samouništenje koje se smatra nužnim, a koje bi moralo garantirati prevladavanje klasične uloge intelektualca, prevladavanje do kojeg izgleda ne dolazi ni u situaciji koja se smatra predrevolucionarnom. U jednom intervjuu u oktobru 1970. Sartre tvrdi: „Upravo idemo prema građanskom ratu, ... uloga intelektualaca koji analiziraju situaciju sastoji se u angažiranju u tom građanskom ratu...”. Na primjer, nastavlja on dalje „... ako se intelektualci žele staviti u službu masa, oni moraju osnovati jedan veliki list (novine) sa redakcijom koja bi bila sastavljena od predstavnika misli i od radnika. A suradnja se ne bi trebala sastojati samo u pisanju članaka naizmjenice, zato što bi intelektualci mogli izvanredno upotrijebiti iskustva radnika i sitnih trgovaca, koji jedini uistinu poznaju svoj položaj. Tada bi pisali posve drugačije članke. Ili bi ih pak mogli zajedno razrađivati; naprežući se da se jasno izrazi, radnik bi vjerojatno došao do novih i dubljih intuicija. To je, govorim to kao filozof, poželjan i nužan aktivizam intelektualaca.”³⁰

Te izjave, neka Sartreova politička opredjeljenja (pozornost koju je posvetio osobito instrumentu novina, što ima svoj praktični pandan u preuzimanju uprave lista *La cause du peuple*, a zatim *Libération*), njegov stav u povodu izbora 1973. i predsjedničkih izbora 1974, kojeg je izrazio na temelju načelnih ocjena formuliranih u *Critique*, mnogo više nego na temelju neke konkretne političke djelatnosti. Na osnovi tih podataka može se tvrditi da ono samouništenje intelektualca, koje je izazvalo toliko rasprava među marksističkim intelektualcima (misli se na one u *Rinasciti* iz 1970), ne nalazi nikakav stvarni i odlučni pandan u praksi. Ali, ono ostaje znak jednog neprevladanog proturječja, proturječja, koje valja individuirati ne toliko u dihotomiji koja se obnovila u Sartreovu djelovanju nakon 1968. godine (s jedne strane produžio je pisati djelo o Flaubertu (Flober), premda je potpuno svjestan problematičnosti ciljeva toga djela, s druge sudjeluje u djelatnosti grupa kao što je *Gauche Prolétarienne**), ali se prije može razabrati u samoj političkoj praksi intelektualca, posebno intelek-

³⁰ Intervju Hesstschler Rundfunk J.-P. Sartre i André Glucksmannu (*Guerra civile in Franca?*), 22. oktobra 1970, u *Padroni, è la guerra!* Milano, Feltrinelli, 1971. str. 173.

* Proleterska ljevica — *Prim. prev.*

tualca Sartrea. On u biti nastavlja da sebi, kao takvom, pripisuje ulogu koja se može definirati na temelju jedne pretpostavljene sposobnosti-mogućnosti „uopćavanja”, a da nije svjestan čisto formalnog obilježja te operacije, njezinog „lingvističkog” ograničenja. Nikakav pokušaj naukovanja intelektualca (pa makar išao raditi u tvornicu, da bi za dvije ili tri godine uspio da ne govori više „istim jezikom”) ne može mu priskrbiti odlučnu funkciju — čim se on stavlja „izravno u službu masa,” a ne utvrđuje nego, dapače, smatra štetnim stvarno posredovanje ukoliko ono ograničava. Tako se intelektualac osuđuje češće na funkciju pukog postranog sudjelovanja u akciji određenih „avangardi”, nego na učestvovanje u stvarnim pokretima masovne borbe. „Mislimo onako kako smo strukturirani, djelujemo onako kako smo organizirani”³¹, kaže Sartre 1969; ali intelektualac je strukturiran prema podjeli rada (ne samo podjelom između manuelnog i intelektualnog rada, nego i sve većom podjelom unutar samog intelektualnog rada) i ne postoji želja za samouništenjem koja bi mogla ukloniti tu stvarnu činjenicu. Ako se, kako to čini Sartre, organizaciji negira bilo kakva djelotvorna mogućnost, intelektualcu se oduzima mogućnost da izađe iz svog proturječja, ili bolje rečeno, da postavi vlastito proturječje i upravlja svojom izdvojenošću politički korisno, sa povijesnog i društvenog stajališta realno.

Govorimo o Sartreu, no bilo bi pogrešno smatrati da ono što je rečeno vrijedi samo za njega, to jest za „velikog intelektualca” koji, upravo radi svoje glasovitosti, ostvaruje odnos s „masama” — premda je taj odnos u određenim trenucima izgledao neposredan — i tako nalazi potvrdu, iako sporadičnu, svojeg diskursa. Logika izravnog odnosa s masama dosta je dugo podrazumijevala, premda na krajnje različit način, političku praksu najvećeg dijela intelektualnih boraca koji su ponikli iz 1968, boraca koji su bez daljnjeg svjesniji nego što je Sartre fundamentalne uloge pojave proletarizacije (u svim njenim raznim aspektima: nezaposlenosti, neodgovarajuće zaposlenosti, ali i mnogostranog gubitka vlasti i društvenog ugleda dobrog dijela sloja sitne buržoazije u cjelini), proletarizacije koja se odvija još prije u njihovom obrazovanju nego u njihovoj političkoj praksi. Ali čni zbog toga nisu bili manje spremni da poistovjete s proleterom proletariziranog intelektualca ili onog koji

³¹ J.-P. Sartre, „Il rischio della spontaneità, la logica dell'istitutuzione”.

je na putu proletarizacije, da stave u zgrade objektivnu povijesnu činjenicu podjele rada i posljedice koje iz nje proizlaze na svim planovima. Otuda „proradnička” opredijeljenost nekih grupa, „narodnjački” stavovi nekih drugih; otuda uobičajeno ljevičarstvo mnogih intelektualaca i stanje iščekivanja nekih drugih.

Moglo bi se primijetiti da se ovdje nastoji predložiti samo premještanje s problema funkcije intelektualca na problem revolucionarne organizacije: primjedba bi bila na mjestu kada se ne bi smatralo da postavljanje problema organizacije implicira, između ostalog, i zadaću da se poduzme konkretna analiza aktualnih klasnih odnosa, a posebno odnosa između intelektualnog rada — shvaćenog u njegovom stvarnom značenju, kao intelektualne radne snage — i manuelnog rada. Međutim, intelektualni rad treba shvatiti ne samo u teorijskim i općenitijim terminima (proizvodan i neproizvodan rad, razne razine otuđenja itd.), nego i u društveno-historijskim terminima, koji se na primjer tiču društvenog položaja i političkih (u užem i širem smislu), te političko-kulturnih međuprostora koje mogu imati nastavnik, psiholog, tehničar, liječnik i svi oni koji se mogu definirati kao društveni ili kulturni radnici. Pri tome treba imati na umu da se na taj način postavljenom ovom problemu daju istodobno društveno determinirane i političke konotacije koje se mogu provjeriti i stvarna proturječnost. Postaviti problem organizacije danas znači i ponovno kritički razmotriti uzroke i modalitete puta koji je zapadne komunističke partije doveo do toga da s intelektualcima uspostave točno određenu vrstu odnosa, koja „velike intelektualce”, „svršene intelektualce” (kako bi rekao Sartre) smatra „suputnicima”, a njihov rad i njihove analize „doprinosima”. To s druge strane, zahtijeva od intelektualnih radnika, koji su najizravnije angažirani u specifičnim sektorima, da „budu bolji” od svojih kolega na suprotnim političkim pozicijama, da „lažnim univerzalnostima” tih kolega suprotstave svoju tehničku nadmoćnost „stručnjaka”. Sartreu se mora priznati da nije ostao zatvoren u tim okvirima, ili, bolje rečeno, da je znao sabrati duboko značenje borbi iz 1968. godine, premda je to učinio na proturječan način, a nije mogao ukazati na neku alternativu i nije definitivno prevladao gledanje „klasičnog intelektualca” (a njegovo se odbijanje organizacije vrlo teško može razdvojiti od subjektivizma svojstvenog tradicionalnom intelektualcu). Ukratko, mora se priznati kako su Sartreova stajališta posljednjih

godina, premda preko posebnih kulturnih posredovanja i prema nesumnjivo vremenski određenim modalitetima, ispoljila proturječja tradicionalnog intelektualca, a ne naprosto „sumrak jednog intelektualca”.³²

(Carlo Simoni, „Sartre, l'intellettuale, l'organizzazione”, *Aut-Aut*, br. 145—146, 1975)

Prevela Sofija Knežević

³² L. Gruppi, „Crepuscolo di un intellettuale. La 'brutta copia' di J.-P. Sartre”, u *L'Unità*, 2. mart 1973.

Kritika postojeće *inteligencije*, uz kritiku neposrednih podataka saznanja, uvek predstavlja polaznu tačku filozofskog razmišljanja. Filozof pre svega preispituje sebe u svojoj delatnosti *intelektualca*, u svom učestvovanju u stvaranju i širenju kulture.

Tako sumnja u Descartesovim (Dekart) *Meditacijama* jeste u stvari transponovana sumnja u inteligenciju njegovog vremena, koja se javlja već u *Raspravi o metodi*. Odbacivanje kulturnog sveta koji stvaraju humanisti, prezirno podređivanje društveno-političkom poretku, čuvena Descartesova izolacija u Holandiji — svi ti elementi njegove autobiografije moraju biti shvaćeni kao izraz suprotstavljanja koje *filozofa* odvaja od ostalih intelektualaca. Isto je i sa neinstruktivnom pedagogijom koju *Rasprava* suprotstavlja obrazovnoj ambiciji svih kulturnih činilaca: Descartes samo želi da pokaže kako je moguće angažovanje u istraživanju koje neće obavezno slediti uvek iste puteve. Drugim rečima; cilj *Rasprave o metodi* nije prenošenje nekog određenog znanja; *prenošenje* — ili *pozitivna pedagogija*, kako će Rousseau (Ruso) reći — jeste metoda inteligencije; suprotno tome *negativna pedagogija* jeste metoda filozofije. Ona očigledno podrazumeva spontanost jedne *prirode* koja u sebi samoj — a ne u *kulturi* — nalazi pravila svog razvoja: za Descartesa to je „prirodna svetlost”, za Rousseaua „prirodna dobrota”.

Evo, dakle, na samom početku kartezijske misli tri teme koje ukazuju na razliku između intelektualaca i filozofa: odbijanje da se istina traži na nivou društve-

no-političkog poretka, odbacivanje pedagogije koja se sastoji u prenošenju znanja, što podrazumeva „naturalizam” kao suprotnost kulturalizmu inteligencije. Ove tri nerazdvojne teme naći ćemo na svakom početku filozofskog razmišljanja. Zasluga J. J. Rousseaua je što ih je istakao i sistematski izložio u odgovoru inteligenciji svoga veka.

* * *

Francuski pisci veka prosvetljenosti nisu „filozofi”; oni su intelektualci, većina njih pripada inteligenciji — prvoj inteligenciji modernog vremena. Osnove njihove pojave u istoriji jesu kulturalistički postulati, koji su već onda, a i kasnije karakterisali ideološki rad intelektualaca.

Prvi postulat se odnosi na definiciju čoveka. Stara suprotnost između prirode i kulture nalazi u *Enciklopediji* smisao koji joj je i u ranijim vekovima pridavan. Njegovu pravu vrednost možemo utvrditi ako krenemo od Buffonovih (Bifon) analiza koje se odnose na uporednu definiciju ljudske vrste: čovek je jedino živo biće koje može biti predmet „vaspitavanja vrste”, — odnosno *akulturacije*. Kultura, prema tome, može biti preneti. I ona to mora biti: prirodna osetljivost izložila bi dete bez mogućnosti zaštite smrtnim opasnostima sredine, da čovek, da bi se odupro nedostacima prirodnih organa, nije izmislio skup različitih saznanja i tehnika, znanja i umeća, koje danas nazivamo kulturom. Kulturalizam tako poprma univerzalnu vrednost: čovek je jedino biće koje je sposobno da stvori, prenese i primi kulturu.

Drugi postulat pripada filozofiji istorije. „Filozofi prosvetiteljstva” suprotstavljaju to prosvetiteljstvo mračnjaštvu ranijih vekova, znanje neznanju, civilizaciju varvarstvu. Kulturno biće čoveka, istaknuto u prvom postulatu, aktualizuje se tek tokom jednog razvoja koji svoju zrelost postiže u veku „filozofa”. Na jedan veoma jasan način to izražava manje Kantovo delo *Was ist das Aufklärung*: znanja su znak istorijske veličine čoveka.

Otuda najzad, a to je treći postulat, pedagoška uloga koju zahtevaju prosvetitelji. Oslobođanje čoveka pretpostavlja vaspitanje zahvaljujući kome će se dokinuti greške čovekovog individualnog i istorijskog detinjstva i pomoću kojeg će se znanjem zameniti početna neznanja. Poduhvat kao što je *Enciklopedija* jasno izražava taj pedagoški optimizam: suma saznanja, čiji je ona bilans, mora pomoću znanja da ostvari oslobođenje čovečanstva.

* * *

1750. godine počinje objavljivanje *Enciklopedije*. Diderot (Didro), predvodnik niza progresivnih intelektualaca, koji rukovodi izdavanjem ove knjige sudara se sa državnim aparatom koji se trudi da ukoči razvoj ideološke borbe. Zatvaraju ga u Vincennes. Godinu dana ranije, J. J. Rousseau, tokom posete svom zatvorenom prijatelju, odlučuje da počne sa pisanjem svoje prve *Rasprave*, čije se objavljivanje tako podudara sa objavljivanjem manifesta Prosvetiteljstva. Rousseau će pisati i članke za *Enciklopediju*. Međutim, to nije dovoljno da se dokaže, kako to neki pokušavaju da učine, da će on na neki način sve do pojave *Rasprave o nejednakosti* (*Discours sur l'inégalité*) ostati enciklopedista. Upravo suprotno, jasno je da se njegovo prvo delo veoma jasno i direktno suprotstavlja — a Rousseau kaže da je i Diderotu to bilo jasno — tezama koje je inteligencija tog vremena razvijala.

Delo doživljava veliki uspeh, a Rousseau postaje slavan. Autoru uspeva paradoks da ostvari svoje ambicije iz mladosti, otkrivajući tajne motivacije drugih, koje su ujedno i njegove, i ideološka ubeđenja, koja je, misleći da sledi neki svoj sopstveni put, u suštini i sam prihvatao. Njegova teza je poznata: progres nauke i umetnosti ne nosi sobom i moralni progres; razvoj nauke nije obavezno motor koji će čovečanstvo pokretati unapred. „Filozofi“ dakle nisu ono što tvrde da jesu. Njima nedostaje istina, za koju tvrde da joj služe i da je šire, oni su robovi jednog mišljenja koje bi želeli da oslobode razobličavajući ga. Budući ujedno i mistifikatori i mistificirani, oni poseduju jednu koruptivnu vlast koja još više ubrzava dekadenciju istorije i još više nas udaljava od *relativne* čistote prvobitnih vremena. Ta štetnost intelektualca temelji se na jednoj viziji sveta i ljudskog delovanja u tom svetu čije principe Rousseau osporava. Rousseauov sistem gradi se na osporavanju ovih principa, kojima on suprotstavlja principe *prirode*. U *Dijalogu* se to jasno izražava: njegov sistem je u suštini „sistem prirode“, kome je suprotan protivprirodan sistem intelektualaca

* * *

Filozofija J. J. Rousseaua suprotstavlja se od tačke do tačke postulatima inteligencije.

Rusoistička koncepcija čoveka nije kulturalistička: ona se, naprotiv, zasniva na prvobitnoj upotrebi pojma *prirode*. Taj pojam pre svega ima heurističku vrednost:

on izražava i utvrđuje nemogućnost da se definiše neko stanje čovečanstva koje ne bi bilo obeleženo kulturom. Čovek u „prirodnom stanju“ nije istinski čovek: on bi, u tom stanju, ako želimo da odredimo filogenetički momenat, pre bio antropoid. U ljudsko zalazimo počev od trenutka kad su pogledi počeli da se ukrštaju, kada čovek u drugom počinje da vidi biće koje on gleda i koje njega gleda. Tekst druge *Rasprave* prikazuje taj preobražaj kao prelaz, kvalitativnu promenu, što predstavlja radikalni raskid s prethodnim stanjem. Naime, *odlučujući* element ovog prelaza nije — suprotno onome na šta nas navodi čuveni tekst o svojini — ekonomskog reda. Od suštinske važnosti je to što se ova promena vrši na nivou intersubjektivnosti.

U „mladosti sveta“, koja predstavlja istinsko rađanje čovečanstva, čovek postoji zato što je u drugom otkrio svoje druga ja. Subjektivnost se rađa iz intersubjektivnosti. Rusoistička analiza najavljuje ovde hegelovsku, čije suštinsko kretanje Marx reprodukuje u jednoj belešci svog *Kapitala*: „U izvesnom smislu sa čovekom je isto kao i sa robom. Kako on na svet ne dolazi s ogledalom, ili kao filozof à la Fichte, čije ja ne oseća potrebu bilo čega da bi se potvrdilo, on se pre svega ogleda i potvrđuje samo u drugom čoveku. A taj drugi mu se, kožom i dlakom, čini pojavnim oblikom ljudskog roda.“ Ova misao može biti prihvaćena kao najbolja ilustracija *Rasprave o nejednakosti*.

Međutim, to nije i interpretacija koju marksisti uglavnom predlažu. Nasuprot tome, ovi komentatori, koje, bar što se ovog mesta tiče, sledi celokupna kritika, podvlače važnost koju je Rousseau u rađanju nejednakosti pridavao ekonomskim determinantama — tehnicima i odnosima između „bogatih“ i „siromašnih“, između onih koji „poseduju“ i onih koji „ne poseduju“. Ova sporna interpretacija zasniva se na čuvenom apostrofu protiv svojine („Onaj koji je prvi...“) koji je autor u oratorskom poletu stavio na početak drugog dela svoje *Rasprave*. Često, poneseni stilom, zaboravljamo da obratimo nužnu pažnju formuli koja ispravlja tu misao i koja sledi neposredno nakon ovog lirskog izliva. Rousseau u stvari podvlači da je nužno zamisliti jednu fazu koja je već ljudska i obeležena izvesnim oblikom nejednakosti.

U toj prvoj fazi sukob još uvek nije ekonomske prirode. To je čisti sukob prestiža koji izbija iz ljubavnog nadmetanja, koje već prouzrokuje prelaz sa *bića* na *pojavu*: nadmetanje je izloženo sudu pogleda. Da se vratimo na već navedenu Marxovu misao ali koristeći se

izrazima psihoanalitičara: za Rousseaua ulazak čoveka u istoriju počinje „stadijumom ogledala“. Upravo tada se rađaju protivrečnosti koje će obeležiti razvoj istorije, njenu progresivnu degeneraciju, njenu degradaciju do najniže tačke, koja je jedno novo stanje prirode, ne više stanje prvobitne i životinjske nedužnosti, već stanje koje je Hobbes (Hobs) ovako opisao: svet ljudi postao je džungla i potpuno je podređen zakonu jačeg. To podrazumeva, kao jedinu razliku u odnosu na prvobitno stanje prirode, jedan međusobni odnos iznad kojeg se više ne može ići.

U ovom je stavu sve sadržano. Čovek je počeo da postoji tek kada je izašao iz stanja usamljene prirode da bi se ostvario u sukobu. Otuda i teškoće da se shvati rusoiističko pozivanje na *prirodnog čoveka*, koji se jedino može shvatiti kao norma ili negativan pojam. Ipak, jedan izuzetak: *Dijalozi* predstavljaju Jean-Jacquesa kao jedinog prirodnog čoveka koji među ljudima postoji. Jasno je i zašto: da bi njegova filozofija bila istinita i jedina koja je istinita, ona mora biti filozofija prirodnog čoveka. Analognim postupkom Marx će proletarijat prikazati kao nosioca jedine prave ideologije koja dovršava i ostvaruje filozofiju.

Predložili smo da uzmemo izraze psihoanalitičara da bismo utvrdili položaj rusoiističke teorije o počecima čovečanstva. Može se ići i dalje. Ova teorija je u suštini veoma bliska frojldovskoj antropologiji.

Poznat je frojldovski mit o prvobitnom ocebistvu: jednog dana praljudska bića su ubila Oca i ismislila osnovni Zakon koji uređuje odnos polova — zabranu incesta koja je zamenila despotizam očeve vlasti; pobunjeni sinovi ušli su tako u istoriju, a čovečanstvo je rođeno sa kulturom. Po Freudu svaki pojedinac „ponavlja“ epizodu prvobitnog ubistva: Edipov kompleks nije stadijum u individualnom razvoju; on će pre biti drama tog prvog sukoba čije ostvarenje omogućava čoveku pristup sopstvenoj sudbini.

Jasno je da je rusoiistički mit o mladosti sveta veoma blizak psihoanalitičkom: Rousseau ne opisuje određenu istorijsku fazu, on definiše prelaz, posredovanje nužno čovekovo egzistenciji. Značaj koji pripisuje ljubavi, ljubomori, seksualnoj borbi i borbi za prestiž prisutnoj u čoveku, zatim isticanje nužnosti uspostavljanja ugovora — sve to iziskuje da se jedan mit osvetli drugim.

Zna se takođe da psihoanalitička hipoteza postaje održiva kada odbacimo želju da ocebistvo uzmemo kao istorijski događaj i od njega zadržimo samo simbol, a istovremeno Darwinovu hipotezu o hordi zamenimo Bol-

kinovom hipotezom o začecu. Ako čovek s drugim uspostavi neprijateljske odnose koji mogu da postanu ugovorni, to je zato što je ljudsko biće označeno početnom nepotpunošću koja stvaranje ugovornog odnosa čini nužnim i odlučujućim. Nedovršeno, prerano rođeno, ljudsko dete prilazi svojoj sudbini čoveka kroz igru raznih uloga, identifikacija, raznih konflikata koji su na odlučujući način spojeni u *kompleksu* koji za njega ne predstavlja područje dovršavanja u zrelosti, već polje izgradnje njegovog bića. I ta bića, nazvana odraslina, koja ljudskom detetu predstavljaju njegovu sudbinu i sama su obeležena tom konačnošću, koju pojam preranog sazrevanja najavljuje, i koja svoj biološki model nalazi u onome što nazivamo *neotenija*. Geza Roheim (Geza Rohajm) je ovo jasno istakao: dok kulturalizacija od Bolkanovog učenja zadržava samo ono što se odnosi na izuzetnu dužinu detinjstva koja omogućava vaspitanje, odnosno *prenošenje* kulture, psihoanalitička antropologija pridaje, bar jednaku, važnost ideji da prerano sazrevanje određuje istovremeno specifičnu nedovršenost čoveka na kojoj se zasniva kultura, a ne samo njeno prenošenje.

Ovde prepoznamo, već pomenutu suprotnost između kulturalizma jednog Buffona i antikulturalizma jednog Rousseaua. Buffon u čovekovo nedovršenosti vidi samo jednu osobinu detinjstva, koja omogućava vaspitanje. Nasuprot tome Rousseauov čovek ostaje obeležen prvobitnom protivrečnošću njegovog porekla, koja ga osuđuje na posredovanje drugim, odnosno na otuđenje u pojavno. *Ugovor* predstavlja samo drugu stranu ovog susreta koji u rusoiističkom sistemu determiniše rođenje čovečanstva. Zrelost čoveka u istoriji — osnovni postulat Prosvetiteljstva — postaje na taj način problematičan; u toj starosti sveta koju opisuje autor *Rasprave*, čovek je jedno staro dete koje veruje da je „prosvećeno“ i da je sposobno da ta znanja prenese. Istorijski razvoj predstavlja starenje bez istinske zrelosti; istorija čovečanstva, kao i istorija individue ne odgovara tradicionalnim modelima rasta.

Nasuprot tome, intelektualac se smatra zrelijim od dece kojoj upućuje svoju poruku. Na taj način on čini lepu i dirljivu grešku, čije deformacije projektuje u svoju koncepciju istorije i sopstvene uloge u njoj. Isto kao i kulturalisti koji nesavršenstvo vide samo u detetu, a u čoveku vide osnivača kulture koja napreduje, i na čijem čelu stoje naučnici, intelektualci *se smatraju* odraslina u jednoj istoriji koja će u njihovom učenju naći impulse nužne sopstvenom progresu. Optimistički humanizam Prosvetiteljstva tako biva zasnovan na jednom zaboravu:

intelektualci su zaboravili da su novovršni. Rousseau ih na svoj način podseća na to. Njegovo razmišljanje o poreklu, odnosno o *značenju čoveka*, isto kao i kritika „kulturalizma“ Prosvetiteljstva, predstavlja napor da se iznad zaborava, popne, do onih pravih i istinskih osnova.

* * *

Taj osnov jeste *priroda*. Pojam prirode ovde izražava vraćanje sa pojave na biće, sa pojavnog na suštinu, sa „kulture“ na ono što je zaista čini. Ne može se odlučiti o kulturi koja je, kao što smo videli, od samih svojih početaka vezana za pojavno, ako se zadržavamo samo u sferi pojavnog i ako nam je tu jedino mesto posmatranja. Rousseauova ambicija — kao i ambicija svakog filozofa — jeste da pronađe ono privilegovano mesto sa koga bi se svet mogao posmatrati, a da se pri tom ne bude uvučen u njegovo kretanje. Upravo to izražava onaj pasus iz *Ispovesti* u kojem autor priča da je drugu *Raspravu* pisao osećajući se iznad čovečanstva, kao da je prenesen u neku oblast blisku božanskom, odakle je sa velike visine mogao da posmatra bedno komešanje ljudi.

Ukratko, *priroda* čoveka jeste pojam koji omogućava da se jedna složena stvarnost uporedi sa čistoćom norme. Čovečanstvo jeste *kultura*, odnosno dvosmislenost, neodređenost, stalna protivrečnost. Ali otkrivanje onoga o čemu smo upravo govorili pretpostavlja pozivanje na nešto što više ne bi bilo dvosmisleno — na biće koje bi prevazišlo svoje prvobitno cepanje. Biće čoveka pretvorilo bi se u čoveka bića: svet više ne bi bio kvaren prisustvom i kretanjem jednog jedinog bića, čoveka, koji stvara *pojavno*, ne priznaje svetski red i survava istoriju putevima iskvarenosti.

Intelektualac je istovremeno i proizvođač i proizvod ove iskvarenosti. Proizvođač, jer proizvodi pojavno, i to onu najgoru vrstu jer reč je o najneosnovanijem i najpokvarenijem sloju civilizacije; književnost i umetnost — ističe se u celoj prvoj *Raspravi* — daleko od toga da učestvuju u mitskom progresu, upravo ubrzavaju istorijski hod iskvarenosti. Međutim, intelektualci su takođe i proizvod te iskvarenosti, i sve dok ostaju *unutar kulture* da bi o njoj sudili, naime da bi je reformisali, oni se ne dotiču stvarne kritike za koju se neprestano zalažu. Tako postaju saučesnici u neredu koji bi da osude; jer njihova osmatračnica smeštena je unutar tog nereda, ona mu pozajmljuje svoje oružje, i prema tome ne može istinski raditi na njegovom uništenju. Taj nered ne može ukloniti ni povratak prirodi. Ali on barem razotkriva taj

svet privida, prekida saučesništvo mislioca sa redom pojavnog, vraća mu istinsko, *prirodno znanje*. Rousseauov pojam *prirode* veoma dobro tumači sve ono, što, u opštoj zamisli o čoveku, filozofa suprotstavlja inteligenciji.

* * *

Sve ovo što smo dosad izložili omogućava da se napadne drugi postulat inteligencije, čiji je logični ishod u aktivnom reformizmu.

Intelektualci učestvuju u životu jedne civilizacije kojoj priznaju da progresivno ostvaruje ljudskost čoveka. Konzervativne snage prošlosti suprotstavlja se ovom razvoju; njih treba „razotkriti“, oslabiti, raditi na njihovom uništenju predlažući rešenja koja bi ih zamenila. To rešenje su *reforme* ka čijem ostvarenju intelektualci — a to im je i zadatak — treba da pokažu pravi put. Međutim Rousseau je ispravno uvideo da su oni suviše vezani za principe kulture da bi mogli da idu do radikalnog osporavanja onoga što kulturu zaista čini. Da li je, uostalom, moguće činiti drukčije? Najslobodniji pisac, čak i kad se opire — bar veruje da se opire, ili se tako ponaša . . . — bilo kakvom ustupku svojoj mogućoj publici, kompromituje se onog trenutka kad objavi svoje delo. Rousseau koji piše knjige da bi pokazao kako knjige samo povećavaju iskvarenost, dobro je uočio problem, i shvatio da ga je zaista prevazišao tek u trenutku kad je prestao da objavljuje svoja dela. Tačnije od 1762. godine.

Rousseau dakle nekoliko godina svoje zrelosti provodi tražeći filozofsko rešenje problema koji je postavio. Da li to rešenje leži u jednom programu reformi? Tako su govorili. Kada bismo to prihvatili postojao bi Rusoov reformizam, a njegovo delo ne bi više predstavljalo radikalno osporavanje inteligencije.

Ova tačka ukazuje na suštinsku orijentaciju dosadašnjih interpretacija Rousseauovog dela. U stvari, slažemo se sa činjenicom da je Rousseau, pošto je u *Raspravama* opisao istorijski pad čoveka, u svoja tri velika dela, *Nova Eloiza*, *Društveni ugovor* i *Emil* predlagao rešenja koja bi zaustavila naš istorijski pad reformom privatnog života, politike i obrazovanja. Po tome teološki model, sa svoja tri momenta — prvobitnom nevinošću, za kojom slede pad i iskupljenje — bio bi model oko koga Rousseau konstruiše svoj sistem.

Ova česta interpretacija Rousseaua jednostavno projektuje na njegovo delo uobičajene modele inteligencije. Kritikujući je, radi se na tome da se kritikom kritike

odvoje dve koncepcije ove interpretacije. I to naročito na planu istoriografije. Time jasno odvajamo Rousseauov pokušaj od pokušaja inteligencije njegovog vremena.

Prva reforma bila bi reforma privatnog života: to je predložena interpretacija *Nove Eloize*. Međutim, taj roman predstavlja priču jednog neuspeha: Julie umire priznajući da je promašila svoj život. Njen brak, njen glupi moralizam — Rousseau ne propušta da naglasi uskost njenih teorijskih pogleda — njena želja da organizuje jedno malo harmonično društvo u kome neće biti ni mržnje ni ljubomore, sve to samo prikriva razočaranje koje postaje očigledno u trenutku smrti. To je održiva psihoanalitička interpretacija: *Nova Eloiza* izražava promašaj jedne neprevaziđene edipovske situacije, koja u klasnim predrasudama nalazi svoju masku i svoj romaneskni predtekst. Prema tome, kraj romana je upravo suprotan prevazilaženju ili rešenju problema.

Druga reforma bila bi reforma politike u *Društvenom ugovoru*. To je, kako kaže Engels, „negacija negacije”, budući da je nejednakost negacija prvobitne pozitivnosti. *Ugovor* prevazilazi tu nejednakost idealističkim rešenjem „opšte volje”. Teološki model klasične interpretacije tako je preveden na jezik dijalektike. To bi moglo da bude istina da je autor *Rasprava* pre svega definisao prvobitnu jednakost. Međutim opis prirodnog stanja to nigde ne kaže: u tom „stanju” jednakost ne postoji jer ona podrazumeva jedan *odnos* a taj odnos nije moguć. Preljudske životinje koje su živele u tom *preistorijskom* trenutku se ne poznaju, nikad se ne porede, i „sreću” se samo slučajem koji upravlja seksualnim odnosima. To je svet čiste različitosti, svet „različitih”, rečeno Leibnizovim (Lajbnic) jezikom, u kome su A i B *indiferentni* jedan prema drugome, budući da odnosi identiteta ili različitosti još uvek ne postoje. Ne postoji jednakost koja prethodi nejednakosti: čovek počinje odnosima nejednakosti i prema tome nejednakost je ta koja je prvobitna.

Problem *Društvenog ugovora* postavlja se upravo počev od ove neposredne činjenice. Prvobitna nejednakost bi morala biti prevaziđena, da bi se Zakon otelovio u istoriji, čiji bi, dosadašnji tok, samim tim bio izmenjen. Međutim Rousseau ne misli da se u degeneraciji koju je opisao može javiti neki novi tok, niti da jedna „negacija negacije” može da uspostavi u nekom novom obliku u *ljudskom poretku* ono što je prirodni red podrazumevao u svojoj suštini. Ukratko: stvarno društvo se ne može reformisati. Rousseau ne priprema Robespier-

rea (Robespjer); on nije preteča Marxa. Konflikt koji on opisuje ostaje bez rešenja.

Treća reforma odnosila bi se na pedagogiju. Ona bi se zasnivala na suprotnosti koju Rousseau jasno uspostavlja između *pozitivnog vaspitanja*, koje se jedino zaista koristi, i *negativnog vaspitanja* koje on definiše kao normu u odnosu na ono što se stvarno događa. Ova analiza osporava treći postulat inteligencije, kao i postulat koji određuje religijsko vaspitanje. Pozitivno vaspitanje u stvari pretpostavlja da je ljudska priroda obeležena grehom i da ljude da bismo ih izmenili treba posvetiti, kao što to žele sveštenici, ili da je čovek ljudski proizvod koji se može menjati, kao što misle intelektualci.

Pozitivno vaspitanje jeste u stvari *prenošenje* znanja. Suština nije u sadržaju onoga što se prenosi to mogu da budu religijske dogme ili enciklopedijsko znanje: Rousseau ide do kraja i u pitanje dovodi i sam *princip* na kome se zasniva svako praktično vaspitanje. Sveštenicima i intelektualcima je u suštini zajednička tvrdnja da poseduju jednu korisnu istinu i želja da čoveka formiraju upravljajući ga prema normama koje su sami izabrali. Nasuprot tome negativno vaspitanje podrazumeva odbacivanje bilo kakvog prenošenja znanja i ideju da se *pusti da bude* ono što mora biti, da se istina pusti da se razvija bez ikakve dogmatske intervencije vaspitača. Zbog toga se svest mora pustiti da sama stiče svoja iskustva, prema pravilu do koga je Freud došao primenjujući psihoanalitičku terapiju. Vratimo li se u istoriju našli bismo preteče ove doktrine: pre svega Platona, a kasnije i Descartesa, kao što smo već napomenuli. Zbog toga se greška, koja se sastoji u verovanju da je čuveno delo *Ispovesi savojskog vikara* (*La profession de foi du vicair savoyard*) filozofski kurs uključen u jedan pedagoški okvir, nadovezuje na pogrešno mišljenje po kome je *Rasprava o metodi* delo napisano da bi se razum rukovodio i ispravljao. U oba slučaja, traži se intelektualac upravo tamo gde govori filozof.

Jer filozof ne poseduje znanje koje je moguće preneti. On ne suprotstavlja jedno znanje drugom. Filozofija ničemu ne podučava.

Otud i Rousseauovo upozorenje u *Emilu*. U trenutku kad mladić ulazi u kulturni svet i postaje sposoban da ga razume, jer je prethodno sam otkrio postojanje drugog, vreme je da se „promeni metod”: upravo u tom dobu „počinje kod sposobnog učitelja, istinska funkcija posmatrača i filozofa”. Međutim, „filozof” ovde nikako ne znači profesor filozofije. „Učitelj” koji će biti samo

mentor, da preuzmemo Malebranchovu (Malbranš) formulu, neće držati časove: „Ja ne treba da držim bilo kakve metafizičke ili moralne traktate, niti bilo kakve druge časove” — piše Rousseau na početku četvrte knjige. I ako zaboravite princip na kome se mora zasnivati odnos učitelj—učenik u *Emilu*, „pašćete u grešku... da njegovo sopstveno iskustvo i napredak njegovog razuma zamenite iskustvom i autoritetom učitelja”. Na taj način je odbačen svaki duhovni ili kulturni autoritet. *Negativno vaspitanje* ništa ne reformiše.

U pedagogiji, kao u politici ili u ljubavi, Rousseau se čuva da predloži bilo kakvu reformu sveta u kome živi. Ako je ponekad i pomišljao na takvu mogućnost, to je zato što je *filozof* popustio pred iskušenjem da bude *intelektualac*, odnosno onaj koji želi da pomoću ideja menja svet. Njegovi životni neuspesi, transponovani u teoretske spise, kao i sistematska strogost mišljenja, zaustavili su tu težnju za intervencijom.

* * *

Mi živimo u ovom svetu. I ako je istina da on ne može biti izmenjen idejama, šta treba činiti? Autobiografsko delo J. J. Rousseaua zamišljeno i razvijano počev od 1762. godine, donosi odgovor koji je u suštini *povlačenje*: odgovor usamljenog šetača, povučenog iz sveta, oslobođenog javnog mnjenja, odnosno drugog, kome je data jedina i jedinstvena milost omogućujući mu da ponovo pronađe i sačuva sklad s prirodom.

O Jean-Jacquesovom *povlačenju* treba razmišljati poredeći ga sa *zadatkom* koji intelektualac u ovom svetu sebi postavlja.

Ne pridajući pozitivnu vrednost istoriji i ljudskim odnosima, rusoizam je suprotan humanizmu. Jedini mogući spas je okretanje ka mudrosti *usamljenog* šetača koji uspeva da se oslobodi javnog mnjenja samo da bi otkrio ljubav prema sebi izdvojenom od drugih. Tako je uništen čovek čoveka; „mudrac” dozvoljava da se u njemu iznova izgradi izgubljeno jedinstvo da bi se to kretanje najzad okončalo u ekstazi bića u kome je svaka misao ukinuta. Ovo je odbacivanje ne samo rešenja u svetu i pomoću njega, što intelektualci kao proroci pokušavaju da učine, već i odbacivanje filozofskog posredovanja. Po tu cenu, ali samo po tu cenu, čovek bi pronašao svoje prvobitno srodstvo sa bićem od kojeg se na početku odvojio. Filozofija nije ni prevaziđena, ni ostvarena: nju je ovom svetu prepustio onaj čije je postojanje u njemu čista slučajnost, tiho prisustvo, potpuni nihilizam.

Taj *nihilizam* je samo jedna padina na putu čiji je smer ovde predložen. Želeli bismo tako da podvučemo da je nužno osloboditi se svih drugih interpretacija. Tačnije: ako je tačno da je inteligencija prosvetiteljstva sanjala o tome da prosvetli Fridriha Pruskog i Katarinu Rusku, isto je tako očigledno da se Rousseau nije nimalo bavio pripremanjem ideologijâ za neki trenutak budućnosti. Rousseauova istina nije u Robespierre-u. A ako se Robespierre njome inspiriše to je zbog toga što izvesne osobine ove promene omogućavaju preobražaj jedne misli u ideologiju i povratni prelaz sa filozofije na inteligenciju.

Rousseau dakle odlučno odustaje, kako sam kaže, od bilo kakve *brige* političkog reda. Njegova *Pisma Mirabeau* su što se toga tiče nedvosmislena. Autor počinje time što kaže: „Kad bih došao u jednu od vaših zemalja, možete slobodno računati na to da ne bih ništa preduzimao u korist vlasnika; gledao bih vas kako kradete, rušite, pljačkate, ne rekavši ni jednu jedinu reč ni vama, niti bilo kome drugom: sve moje nesreće dolaze upravo od tog žestokog osećanja nepravde koju nikada nisam mogao da prihvatim. Stalno imam na umu: vreme je da se bude mudar, ili bar miran...” Rousseau je ubeđen da je njegova izolovanost u svetu na taj način povezana sa suviše apsolutnom strašću za pravdom i istinom. Naime, on je čovek „svega ili ničega”. Znajući vrlo dobro da je borba intelektualaca za ciljeve, koji su u suštini i njegovi, u stvari borba koja ne ide do kraja svojih zahteva. Rousseau više voli ravnodušnost. On i dalje mrzi nepravdu i laž, ali neće više biti Don Kihot; više voli da se povuče iz tog sveta i prepusti ga sopstvenom ludilu.

Njegov stav prema vlasti je isti. „Zakoniti despotizam” je neodrživa teza: Rousseau odbija da u tom pogledu bude obmanut. On se vraća na problem koji je postavio: „Naći takav oblik vlasti koji će zakon staviti iznad čoveka.” Ali odmah dodaje: „Ako, na nesreću, taj oblik nije moguće naći, a ja otvoreno priznajem da mislim da je to nemoguće, mislim da treba onda ići u drugu krajnost i odjednom čoveka onoliko uzdići iznad zakona koliko je to moguće, i prema tome uspostaviti svojevoljni despotizam, i to što je moguće svojevoljniji: želeo bih da despot može da postane bog. Jednom rečju, ne vidim podnošljivu sredinu između najčistije demokracije i najsavršenijeg Hobbesovog despotizma”. Ali čemu toliko razmišljati? Rousseau na kraju zaključuje da je vreme koje čovek provede razmišljajući o političkim problemima potpuno nekorisno upotrebljeno.

U zaključku važno je istaći očiglednu koherenciju u delu J. J. Rousseaua. Ova biografija u celini predstavlja krajnju, suštinsku i jedino radikalnu optužbu inteligencije. Ta optužba na kraju poprima svoj puni smisao ne u teoriji već u jednoj životnoj praksi: teorijsko raspravljanje je prema tome samo drugi stupanj piščevog životnog puta. Dakle, sada bi trebalo utvrditi položaj tog teorijskog stupnja (njegova filozofska dela) u celokupnoj krivulji puta.

Karijerizam je prvi stupanj na životnom putu. Taj stupanj je neizbežan za svako živo biće koje se formira u dodiru s jednom kulturom i koje tu kulturu želi sa uspehom da prihvati. Tu ambiciju uglavnom shvataju, prihvataju i podržavajuiskusni intelektualci tog doba. Rousseau na početku svoje karijere nije iskoristio tu podršku. On se obrazovao kao autodidakt. Izdaleka se divi čuvenim piscima i poštuje naučnike. On je u tonu svog veka čiju ideologiju prihvata. On tako ostvaruje, što pokazuju njegova dela iz mladosti, saučesništvo koje pisca vezuje za kulturu i njegovo doba. Ali, već sa prvom *Raspravom*, koju su savremenici odmah pozdravili, ističe, odbacujući implicitno svoju ambicioznu prošlost, protivrečnost da ga priznaju upravo oni koje optužuje. Jer, iako to ni piscu nije odmah bilo jasno, kritika prve *Rasprave* je pre svega samokritika.

Otuda i ta neodrživa situacija koju su otkrile polemike oko prve *Rasprave*. Optužujući kulturu na osnovu tajnih motivacija njenih stvaralaca — tema pojavnog — Rousseau i sâm daje svoj doprinos kulturi. On odbacuje knjige postajući pisac. Optužuje umetnost u trenutku kad njegov *Narcis* doživljava punu potvrdu u Parizu. Kako prevazići tu protivrečnost? Jedino *antrizam* može objasniti izbor koji je Rousseau napravio ulazeći u drugu fazu svog života, tokom koje će se kao filozof suprotstaviti kulturi i onima koji se njome bave.

Antrizam je strategija unutrašnjeg suprotstavljanja koju definiše jedna struja trockističkog pokreta: jedan borac ulazi u već stvorenu partiju, koja nije njegova, da bi tu partiju obratio u istinski marksizam. Antrista jeste u partiji ali joj ne pripada istinski: on će biti marksista revolucionar kod „marksista” koji to, prema Trockom, više nisu. Takvo je političko poreklo ovog pojma. Ali on se može upotrebiti i za definisanje ponašanja u odnosu na sve institucije. Takav je slučaj i sa Kierkegaardom (Kjerkegor) koji na kraju svog dela odustaje od pseudonima i otkriva da su njegova dela — objavljena pod lažnim imenom — koja su se na prvi pogled od-

nosila na nehrišćanske probleme i bila pisana da bi se dopala nehrišćanskoj publici, bila u stvari dela jednog hrišćanina koji se bori pod maskom veka. *Pogled na moje celokupno delo* (1848) objašnjava ovo lukavstvo: hrišćanin mora da *uđe*, ne više među bezbožnike nego među „hrišćane” koje treba vratiti hrišćanstvu. Između 1750. (prva *Rasprava*) i 1762. (*Emil*) Rousseau je antrist, u tom smislu što igra ulogu pisca i štampa svoje knjige. Njegov filozofski period se opravdava u verovanju da se borba protiv jedne kulture može voditi u obliku unutarne polemike sa onima koji je stvaraju. Otuda i objavljivanje i žestoka odbrana filozofske poruke rođene, kao što smo videli, iz odbacivanja inteligencije.

Međutim, antrizam dostiže graničnu tačku u činjenici da se igrajući igru u nju ulazi, i na kraju igra se igra onih koje treba osporiti. Igra nužno postaje ozbiljna: ona priznaje status onoga koji se bori. Rousseau je to shvatio — prema tome on će ćutati. Tako počinje i poslednja etapa njegovog života.

To je etapa povlačenja. Jedan takav stav koji je ostvarljiv samo u potpunoj samoći, svestan i kao takav prihvaćen, oslonac nalazi još jedino u pojedincu prepuštenom samom sebi, izloženom tako svim opasnostima želje za nemoćnošću. Tim željenim povlačenjem mislilac kida svoje veze sa svetom; to je jedini radikalni prekid s dvostrukim statusom intelektualca. Od tog časa brkiranje intelektualca i mislioca više nije moguće. Ludilo — koje se vidi u *Dijalogima*, postaje garancija jedne specifičnosti samotnjaka koji luta oslobođen svih društvenih uloga i intelektualnih maski. Ali ono što je ludilo u očima sveta, to je, za onoga koji je u ljubavi prema sebi našao reč prirode prekidajući tako sa obmanama otuđenog razgovora, prava mudrost.

Ova poslednja etapa je etapa ultra-kritike inteligencije. Kuda ona vodi? To „prevazilaženje” filozofske kritike ćutnjom mi smo nazvali devijacijom, nihilizmom, povlačenjem. Ali ovi izrazi pre imaju za cilj da označe otvorenost, nego da zaokruže celinu. Svaka radikalna kritika obavezno ostaje nedovršena i mora biti nastavljena. Poslednji stadijum na Jean-Jacquesovom životnom putu ne završava odgovorom. Upravo suprotno: ćutanje mislioca je revolucionarno utoliko što ukazuje na dalju otvorenost pitanja, a ne na definitivno priznanje neuspeha.

(Georges Lapassade: „Rousseau et les encyclopedistes”, *Arguments*, br. 20, 1969, str. 14—21.)

Prevela Jasna Ban

Edgar Morin

INTELEKTUALCI: KRITIKA MITA I MIT KRITIKE

Ako se držimo sociologije problem je sledeći: Šta je inteligencija? Šta su intelektualci? Kakav tip grupe predstavljaju oni u društvu? Kakve su im strukture i ideologije? Kakvu ulogu oni igraju u političkom životu? itd...

Međutim, jedno ovakvo proučavanje stavlja u zagrađu problem ideja samih po sebi, problem njihove istinitosti i njihove valjanosti. Ovaj problem je normativan: kakav stav treba da mi, ostali intelektualci, zauzmemo? Moramo li da prihvatimo takav pojam intelektualca ili da ga odbacimo? Treba li da naš stav intelektualca podrédimo našem političkom stavu ili politički stav stavu intelektualca? Ili možda treba da preispitamo naš politički stav i stav intelektualca u funkciji jednog radikalnijeg ispitivanja?

Naime, ako je važno ne mešati sociološke i egzistencijalne probleme, isto je tako od velike važnosti i povezati ih. Po mom mišljenju, ta veza je dvostruka i dvostruko metodološka. Pre svega, mi intelektualci ne možemo proučavati pitanje intelektualaca a da ne krenemo od samoanalize i samokritike. Treba ispitivati našu želju za univerzalnošću.

Razume se, ovaj postupak se ne sme mešati sa pojavom antiintelektualiste mazohiste, koji je tako čest među intelektualcima. Samokritika nas vodi u pravcu dva protivrečna ali i nužna pola: s jedne strane, distanca u odnosu na našu sopstvenu intelektualnost, s druge,

produbljanje te intelektualnosti — odnosno, s jedne strane desubjektivizacija, a s druge transsubjektivizacija.

Ali, pre svega, šta je intelektualac? Definicija intelektualca mora biti pre genetska nego statistička. Intelektualci predstavljaju pre pokret nego stanje. Razlikovanje između manuelnog i intelektualnog rada ne definiše intelektualce. Pojam intelektualnog rada je i sam veoma širok. „Intelektualci” se definišu prema profesijama kulturno vrednovanim sa stanovišta humanističke ili klasične kulture: pisci, umetnici, prosvetni radnici, advokati, čak i lekari. Suprotno tome, tehničari i inženjeri se veoma retko svrstavaju u intelektualce. Štaviše, pojam intelektualca ne odgovara toliko samoj profesiji, koliko ulozi u društvu. Dok se jedan lekar bavi svojim zanimanjem ne smatraju ga intelektualcem, ali čim potpiše neki manifest ili učestvuje u nekom političkom činu — postaje intelektualac.

Drugim rečima, intelektualac se javlja na kulturnoj osnovi, a u formi društveno-političke uloge.

Pisac je dok piše roman pisac, ali ako govori o torturi u Alžiru on je intelektualac. On bi o torturi mogao govoriti i kao običan građanin, ali on u stvari govori u ime jedne posebne privilegije. Tu privilegiju on izvlači iz kulturnih vrednosti, ili iz znanja o čoveku koja podrazumeva njegova profesija. Prema tome, on se uglavnom javlja kao „svest”, intelektualna i moralna istovremeno, kao čuvar vrlina univerzalne svesti. Bez obizra da li govori u ime pojedinca, države ili istorije, intelektualac svom govoru uvek daje pečat univerzalnosti. Tako se intelektualac definiše na osnovu tri momenta: 1) po kulturno vrednovanoj profesiji, 2) po društveno-političkoj ulozi, 3) po svesti koja komunicira sa univerzalnim.

Može li se o intelektualcima i inteligenciji govoriti ravnodušno? Pojam intelektualca je pojava, a pojam inteligencije obuhvatan. Pojam intelektualca je francuski, pojam inteligencije ruski. Inteligencija je označavala skup „kultivisanih” u odnosu na, s jedne strane, masu neobrazovanih, a s druge, na varvarsku vlast. Nasuprot tome intelektualci se javljaju u jednom društvu gde suprotnosti nisu toliko brutalne i gde se kultura prostire na širu sferu društva.

To znači da se pojam inteligencije može preneti u zapadni kontekst*... postaje reč-torba koja obuhvata skup svih profesija za čije vršenje je neophodno visoko obrazovanje.

* Deo rečenice izostavljen u originalnom tekstu. — *Prim. prev.*

Ovde nećemo započinjati diferencijalnu sociologiju inteligencijâ (inteligencija SSSR, SAD ili Trećeg sveta) već ćemo samo nagovestiti problematiku intelektualca. *Intelektualac* je pojam XX veka, ali kako kažu Elthen (Elten) i Lapassade, on može biti smatran naslednikom grčkog „sofiste”, renesansnog „humaniste”, ili „filozofa” XVIII veka. U tom smislu intelektualac se uključuje u veliki racionalni i laički tok zapadne istorije: njegova znanja se, s jedne strane, zasnivaju na kritičkom duhu (koji razbija mitove i praznoverja i nagriza tabue) a s druge strane na potvrdi univerzalnih principa, odnosno principa uma. Pojava uloge intelektualca odgovara raspadu svetih suština: raspadanje velikih mitova u Atini u V veku, raspadanje katoličke dogme u Evropi u vreme renesanse, raspadanje božanskog prava u Evropi XVIII veka i raspadanje tradicionalnih vrednosti u Evropi XX veka.

Međutim, ova kritička i racionalna struja ne sme da nam prikrije i onu drugu, religioznu, koja takođe nadahnjuje intelektualca. Treba shvatiti da raspadanje svetog, iz čega se rađa intelektualac, određuje kod intelektualca nostalgiju za velikim jedinstvom koje je nestalo. Predak intelektualca i mislioca jeste presokratovski mag, Heraklit, Empedokle, Parmenid, naslednik šamana i sveštenika. Istovremeno dok je uvodio „laičku” misao, odnosno filozofiju, mag je stvarao mitove u razmerama totaliteta sveta ili suštine bića. Magovi ustupaju mesto „filozofima”, i dok jedni završavaju kritiku religijskog mita, drugi, polazeći od te iste kritike, traže potpunu ili suštinsku istinu. Suprotnost „sofisti-Platon”, odnosno „intelektualci-filozofi”, kod Elthena je i suviše shematska. Elthen zaokružuje Sokrata, koji na neki način predstavlja posrednika između sofista i Platona, i odjednom vidi da se ove suprotnosti ne nalaze više u okviru iste „intelektualnosti”. Devalviranje racionalističkog skepticizma predstavlja trenutak u dijalektici intelektualnosti, jer skepticizam nikad nije „dubok”, i jer se u nedokučivost bića prodire uvek tumačenjem mita. Međutim, filozofija koja postane mitizirajuća zaslužuje napade kritičkog skepticizma. Suprotnost sofisti-Platon ne predstavlja toliko suprotnost intelektualci-filozofi koliko suprotnost dva momenta misli — momenta negacije i momenta negacije negacije. Platon ukazuje na momenat kada intelektualnost na svom višem nivou (na nivou filozofije) iznova stvara mitove. Ova primedba važi i za niži nivo intelektualnosti (nivo intelektualca). Na ova dva nivoa ljudski duh pokretan je potrebom da poveže frag-

mente sveta rasturene kritičkim skepticizmom, te da traži istinski život, istinsko biće, kosmičko sudelovanje. U okviru sveta intelektualnosti postoji jedan pol suprotan kritičkom polu: to je pobožnost. Pobožnost može ići tako daleko da na kraju uništi kritičku misao. U hrišćanstvu, kod Pavla i Avgustina svedoci smo razaranja kritičke intelektualnosti mitskom. Religija iznova apsorbuje filozofa ili intelektualca. Od Pascala do Peguya (Pegi) beležimo nebrojeno mnogo promena ove vrste.

Renesansa predstavlja obnovu kritičkog duha, ali je u isto vreme i traženje kosmičkog sudelovanja: humanisti, dok polako potkopavaju hrišćanske mitove, stvaraju nove ili aktualizuju prehrišćanske kosmogonijske teme. Sa „filozofima” XVIII veka dvojstvo se javlja na jednom drugom nivou. Suprotnost Rousseau (Ruso) — enciklopedisti nije samo tradicionalna suprotnost između pravog filozofa (Rousseau) i „intelektualaca”; ona izražava dva toka intelektualnosti, koji će se manje-više pomiriti u revolucionarnoj generaciji koja dolazi (Sant-Juste, [Sen-Žist], Robespierre). Osim toga, dolazi trenutak kada će razum koji se suprotstavlja dogmama i sam postati dogma, štaviše mit. U „kultu boginje Razuma” Robespierre naivno izražava taj pokret preobražaja.

Ovaj preobražaj nalazimo u racionalnom postupku bez obzira da li je reč o Comteu (Kont) ili Renanu. Ovi mislioci postaju „magovi”. U svakom intelektualcu pa i onom najracionalnijem, počiva jedan nadahnuti šaman, spreman da se svakog časa probudi.

Na jednom opštijem nivou može se reći da *intelektualnost* stvara istovremeno profano i sveto, kritiku i pobožnost, na osnovu ponekad simultanog toka (Diderot, Rousseau), ponekad u globalnoj promeni (*Aufklärung**, romantizam). Filozofija, kao i svet „intelektualaca”, živi od te protivrečnosti. Nema suštinske razlike između filozofa i intelektualaca, već postoji razlika u misaonim nivoima. Intelektualci se nalaze na nivou *vulgate*, zajedničkih mesta; filozofi (mislioci) daju kritiku te *vulgate*.

To znači da Guée (Gie), Lapassade, Elthen, pokreću osnovni problem. To je problem samokritike duha koji uništava svoju sopstvenu želju za univerzalnošću. Samokritika skepticizma skepticizmom samim, koja u sumnju dovodi samu sumnju, samokritika razuma koja dovodi u pitanje svoje sopstvene osnove. Postoji kritika kritike, i ta drugostepena kritika, kad na nju dođe red, uljulkuje se u mitologiju jer u tom trenutku praznine, intelektualnost, izmučena strepnjom i izgubivši povere-

* Prosvetiteljstvo (nem.) — *Prim. prev.*

nje u „duh“, traži mogućnost da izađe iz apstrakcije i praznine. I zato često vidimo ultrakritiku kako pada u religiozni zanos (Pascal, Peguy) ili stvara nove mitologije.

* * *

Intelektualnost pokreću dva protivrečna osećanja: osećanje privilegije i osećanje bede duha u odnosu na stvarnost. S jedne strane, arogancija duha koji želi sve-mu da diktira svoje zakone ili koji veruje da izražava zakon svega, a s druge strane nemoć duha u životu.

Kada se ova dva osećanja razdvoje — tada je to propast intelektualnosti koja postaje ili pretenciozni idealizam ili mistični mazohizam.

Mladi Marx je želeo da poveže ova dva nepomirljiva pola intelektualnosti (privilegija i beda duha) kada je tragao za ravnopravnom povezanošću filozofije i proletarijata, koja bi dovela do dvostrukog oplođenja iz koga bi se rodio istinski čovek. Zbog toga se Marx trudi da prevaziđe problem „intelektualca“. Niko pre njega nije imao toliko jasnu predstavu o samomistifikaciji intelektualnosti, koja veruje u svoju sopstvenu univerzalnost dok je u stvari samo ideologija (vid. članak Michela Mazzole). Marx, međutim, ne pada u antiintelektualizam. On želi da proširi horizonte intelektualca humaniste, klasičnog *Aufklärera**: novi „humanista“ mora u sebi da usvoji nauku o čoveku rođenu iz političke ekonomije i da pokuša da upije nauku o prirodi. Taj novi intelektualac, koji prevazilazi klasičnu kulturu, mora i sam biti više od intelektualca. Marxova opsesija jeste da inteligenciju *otvori ka svetu*. To je opsesija praxisom, neprestana razmena između teorije i prakse, u kojoj se kali *totalni čovek*, koji više nije intelektualac već stvaralac sopstvene istorije; cilj te istorije jeste jedinstvo čoveka, odnosno kraj podele na intelektualni i manuelni rad, na naređivanje i izvršavanje, na eksploatore i eksploatisane.

Zato *intelektualac* marksista u pravom smislu reči ne postoji. Marksista prestaje da bude intelektualac šireći polje svoje intelektualnosti, pošto u isti mah postaje praktičar i mislilac, borac i naučnik. „Revolucionar“ za Marxa nije stručnjak za revoluciju, već čovek izmenjen revolucijom koji se više ne prepoznaje u starim kategorijama (intelektualac, političar itd.)

Položaj intelektualca može se „preuzeti na sebe“ samo u jednoj premarksističkoj ili nemarksističkoj per-

* Prosvetitelja (nem.) — *Prim. prev.*

spektivi. Biti intelektualac znači biti „idealista“ u marksističkom smislu reči . . . , odnosno osoba koja uvek stvarno podređuje duhu i koja ne želi da prizna da je duh determinisan stvarnim. Međutim, u onoj meri u kojoj je u XX veku zaista postojala skleroza i degeneracija marksizma, u onoj meri u kojoj se revolucionarno strujanje utopilo u vode socijaldemokratije i bilo zaleđeno u staljinizmu u onoj meri u kojoj je *praksa* u rukama birokrata i političara, dok teorija ostaje netaknuta, do te mere smo primorani da trpimo istinsku nepovezanost stvarnosti i teorije, onoga što se stvarno dešava sa onim što bismo mi voleli. Svest o tome da državno „podruštvljenje“ sredstava za proizvodnju ne rešava osnovne probleme čovečanstva, suočava nas s problemima koji se prethodno moraju postaviti teorijski. S druge strane, stalno obnavljanje saznanja o svetu i njegovi ubrzani preobražaji vraćaju izrazu „shvatiti svet“ važnost koju su mu oduzele *Teze o Feuerbachu*. Prema tome, danas više nema reči o prevazilaženju intelektualnosti već o njenom ponovnom uspostavljanju.

Prema tome, istorijom smo, *manu militari*, u odnosu na društveno-politički svet dovedeni ponovo u položaj intelektualaca, a u odnosu na intelektualnost do ponovnog razmatranja problema.

Međutim, to vraćanje na intelektualnost, po meni, ne može biti ni premarksističko, ni nemarksističko. Ono je postmarksističko. Ne možemo se više jednostavno vratiti čistoj intelektualnoj *ideologiji*, na primer ideologiji iz doba afere Dreyfus (Draifus) gde se pravda suprotstavlja državi, svetovnost crkvi, progres reakciji i gde je to bilo dovoljno. Jednom rečju, ne možemo više biti euforični *Aufkläreri*. Ne možemo više jednostavno zamisliti da razum donosi univerzalno rešenje životnih problema. Međutim, iako *Aufklärung* više ne zadovoljava, ono nam je neophodno. Svuda stare pobožnosti teže da uguše upotrebu kritičkog razuma. Jednom rečju, radi se o odbacivanju mitskog razuma i očuvanju kritičkog. Njemu preti opasnost da za nekoliko decenija bude ugušen. Poznato nam je kako se atinska škola ugasila sama od sebe i da je hrišćanskoj carskoj vlasti bio dovoljan jedan dan da je definitivno zatvori i da tako grčki filozof odnosno nereligiozni mislilac nestane za sledećih nekoliko vekova.

Prema tome, nešto mi govori: treba ostati *Aufklärer*, sačuvati *Aufklärung*, kritičku energiju, skeptičku ironiju, nepoštovanje tabua. Ali, istovremeno ne treba verovati samo u intelektualne istine. Ne treba verovati da je svaki onaj koji izroni iz sveta nejasnosti odmah i opskuran-

tist, i da je svaki mit praznoverje. Treba znati da se misao ne iscrpljuje u klasičnom racionalizmu i da je on sam iscrpljena misao.

* * *

Ovo mi omogućava da odredim svoj stav u odnosu na savremenog „levog intelektualca“. Iz ovoga što je do sad rečeno čitalac će shvatiti da se istovremeno potvrđujem i osporavam kao „levi intelektualac“. Ono što ja osporavam to je ta loša smesa idealističke arogancije i pragmatističkog mazohizma koja vlada u našim sredinama. S jedne strane govorimo u ime jednog apsoluta (pravo čoveka, pravda, istina) i transcendentnih principa kao da Machiaveli (Makiaveli) i Marx nisu ni postojali, a s druge strane prihvatamo ugnjetavanje i laž čim se oni primene u ime proletarijata, čim se izgovori magična reč „socijalizam“. Lako je shvatljiv taj dvostruki stav: intelektualac levičar se trudi da ujedini u sebi „idealizam“ koji je nasledio od *prosvetitelja* i taj realizam čiju mu je nužnost marksistička *vulgata* ulila u svest. Ono što povezuje taj idealizam i taj realizam jeste „narodništvo“, njegova želja da ide u narod nazvan danas „proletarijatom“, da bi iz njega crpao životnu snagu, toplotu stvarnog, učešće u svetu.

U tom smislu levi intelektualac podleže dubljem kretanju intelektualnosti, kritičke i religiozne, o čemu sam u ovom članku govorio. Ali ono što ja osporavam nije to moje dvostruko kretanje; ja osporavam bedu, duboku slabost, intelektualno neznanje koji degradiraju intelektualce. I dok je Marx od intelektualca zahtevao da istovremeno postane i mislilac i naučnik (sociolog, ekonomista, istoričar), levi intelektualac se odмара na marksističkoj *vulgati* iz druge ruke: on veruje da marksizam kroz komunističku partiju, kroz P S U* i, opštije, kroz radničku klasu, teče kao što krv teče venama. Dok Marx demistifikuje intelektualce, marksizam je postao mit intelektualca levičara. On ne poznaje ništa od društvene i istorijske stvarnosti u kojoj živi, a veruje da je poznaie ponavljajući nekoliko formula o socijalizmu i kapitalizmu.

On se ne pita o novom planetarnom dobu. Njegova beda je potpuna na sociološkom, političkom i filozofskom planu. Postoji istinska atrofija funkcije mišljenja u času kad se na svim horizontima javlja problem sveta i čovek-problem. Tu intelektualnu bedu ne treba objašnjavati glupošću. Ili, tačnije, trebalo bi da ta glupost bude

* Ujedinjena socijalistička partija Francuske — *Prim. prev.*

objašnjena. „Krizu totaliteta“ (...) delimično može da objasni kulturni pad intelektualne klase. Intelektualci su bili čuvari i branitelji univerzalnog i napora ka totalitetu. Naučna i tehnička specijalizacija, povećavajući kvantitativno inteligenciju, smanjila je broj intelektualaca u pravom smislu reči. Na isti način ljudi specijalizovane inteligencije i intelektualci koji nisu specijalizovani izgubili su mogućnost pristupa globalnoj kulturi — jedni zato što su zatvoreni u svoju specijalnost, drugi zato što su prepušteni novinarstvu, književnosti, školskoj filozofiji i pseudopolitici. Opšti problemi kulture su neizbežno izloženi lakoumnosti, uobraženosti, modi i parolama. S druge strane, intelektualci jače nego ikada osećaju da su odvojeni od života. Buržoasko društvo izoluje pojedinca. Kapitalizam ne može više da proizvede ni jedan od onih mitova tako dragih intelektualcima: novac im se čini kao odvratni osnov ovog društva. Intelektualci su često to više navedeni na osporavanje ovog društva i traženje nove pobožnosti ukoliko su dublje, uvučeni u buržoaski život, ili podređeni kapitalističkom ciklusu, ukoliko koriste privilegije koje pruža novac (filmski radnici, novinari u velikim novinskim kućama, slikari od uspeha) ili ukoliko se osećaju zavisnim od novca, jedne krajnje neproduhovljene materije. Kod nekih ta praznina života pobuđuje nostalgiju za jednim romantičnim životom u zajednici sa ostalima, gde mit o SSSR ili Kini daje sliku intelektualca uključenog u društveni sistem i sliku njegove kreativne egzistencije. Čak i kad ih ta slika plaši, jer predstavlja jednu vrstu disciplinovanog života u poretku zajedništva za koji oni osećaju da nisu stvoreni, ona ih fascinira.

To je „holivudski kompleks“ pre MacCarthya (Markari) ili današnji kompleks Saint-Germain des Presa. Očigledno je da iskustvo mađarskih i poljskih intelektualaca (što je u stvari i iskustvo sovjetskih intelektualaca) nije razbilo taj mit, i da bi nesumnjivo jedino proživljeno iskustvo narodne demokratije u Francuskoj moglo da izbriše fantome intelektualnog progresizma.

Dakle, koreni bolesti levih intelektualaca su s jedne strane u intelektualnom siromaštvu na koje razvoj sveta i specijalizacija znanja svodi intelektualnost; s druge strane, u mitološkoj potrebi koju izaziva svest o egzistencijalnoj praznini. Međutim, svaki put kad jedno stvarno iskustvo razruši tu mitologiju, uvek kad praznina nestane u istinskoj istomišljenosti koja se zasniva na zajedničkoj potrebi za slobodom, javi se i istinsko buđenje — kao što su to pokazali događaji u Poljskoj, Mađarskoj, Turskoj i Koreji. Tada intelektualci izražavaju

jedno kolektivno iskustvo, zajedno sa osnovnim ljudskim težnjama. Oni postaju glasnici i avangarda.

U Francuskoj je u septembru i oktobru*, u protestima protiv rata u Alžiru, postojalo istinsko „buđenje intelektualaca”. Tačnije, skleroza političkih i sindikalnih organizacija omogućila je intelektualcima da izbiju na političku pozornicu. Međutim, nije postojalo i intelektualno buđenje, odnosno shvatanje osnovnih problema koje su postavljale francuska, alžirska i svetska politika, niti pojava shema bilo intelektualnog idealizma, bilo marksističke *vulgate*. To je zato što je u zapadnim društvima, osim u slučaju ozbiljne unutrašnje krize, komunikacija između stvarnih društvenih problema, stvarnog života narodnih masa i razređenog sveta intelektualaca postala veoma teška.

Intelektualci u savremenom svetu su „nezadovoljnici” i „otpadnici”. To nezadovoljstvo je izvor kritičke energije i jednog mišljenja o bolesti društva koje se ne može veoma produbiti. Ono međutim može biti izvor iluzornih mitova o spasu. *Naine, svuda gde su ovi mitovi o spasu i sami kritikovani, svuda gde intelektualni rad kreće od nule, tu zaista postoji intelektualno buđenje.* I upravo u zaista razočaranim sredinama, u SSSR i narodnim demokratijama, s jedne strane, i u SAD s druge strane (među „otpadnicima”) ključa nova i istinska intelektualnost.

Ona ključa u zatvorenim krugovima bivših boraca, novinara, sociologa, etnologa, ponekad pesnika, a veoma retko pisaca i slikara. To su poslednja ostrva književne inteligencije gde još živi opšta kultura i pokušava da se uhvati u koštac sa ogromnim problemima ljudske sudbine, onakvim kakvim ih postavlja novi planetarni tok. Ali naročito istinska misao, kao i uvek, javlja se kod izolovanih, onih kojima su strane razne ideologije. Oko tih ostrva ostaje estetizam ili cinizam, intelektualizam, narodnjaštvo, mesijanizam...

Za to vreme razvija se tehnička inteligencija: u masama se proizvode inženjeri, planeri, administrativni kadrovi, istraživači. Svaki od ovih stručnjaka poseduje svoje specijalizovano znanje, ali mu nije moguć pristup *Aufklärungu*. On je ispod *Aufklärunga* i njegove opšte ideje ne dostižu elementarne nivoe intelektualnosti. Ta nova specijalizovana inteligencija nema dodira sa svetom intelektualaca (književnom, umetničkom i žurnalističkom inteligencijom). A to je veliko odvajanje i veliki rascep u okviru inteligencije: „intelektualci” nemaju više pri-

* 1959. godine — *Prim. red.*

stup u znanje rasparčano po mnogobrojnim specijalizacijama, a stručnjaci nemaju više pristup globalnoj svesti.

Tehnička inteligencija se ujednačeno povećava — ona je klasa budućnosti. Tehnički progres teži da sve društvene slojeve usmeri ka tehnokratiji. To je buduća *univerzalna* klasa, svakako hijerarhizovana, ali koja teži da obuhvati sve radnike u jednom budućem hiperindustrijalizovanom društvu. Naprecima te klase, ako ne dođe do novog prodora intelektualnosti, odgovaraće ne tehnokratija, već konformizam.

Predviđam, dakle, za izvesno vreme jedan intelektualno mračan period u kome ni tehnička ni književna inteligencija neće moći da stvore dovoljno kritičkog serum protiv političkih pretenzija i protiv mitova društvenog života. Istorija čovečanstva nam pokazuje česte regresije na misaonom planu. Vreme i značaj regresije ne mogu biti izračunati. Osim toga, na zemlji će se javljati nova žarišta, koja će se razbuktavati dok se drugo gasi.

* * *

Nalazimo se u periodu delimičnog poklapanja suto-na i zore. Osećamo da *Aufklärung* mora da bude prevaziđeno, ali istovremeno i sačuvano. Ono što treba prevazići to je veliki mit o intelektualcima koji spasavaju kulturom i razumom. Lapassade ima pravo što se ovde pojavljuje kao rusoista: intelektualni progres ne određuje i ljudski progres. Uostalom, po čemu mi, kultivisani i misleći ljudi, sebe možemo predložiti kao modele? Šta ima poučnog u klevetama, neredu i ništavnosti koje prate život intelektualaca? To intelektualac oseća negde u dubini duše kad spas traži na drugom mestu — u religiji, domovini, narodu. Ali ova rešenja predstavljaju nova otuđenja. Ono što se mora više nego ikad dosad očuvati, to je primena kritičke misli, uz opasnost pojave negativnih, destruktivnih istina nazvanih „pesimističkim”, koje nisu ništa drugo do svest o našim ograničenjima, nemoćima, o našoj nedovršenosti.

Više nego ikad osećamo potrebu da ujediniimo dvostruki postupak intelektualnosti — jedan koji će se oslanjati na kritički, verifikativni, naučni razum, drugi koji predstavlja traženje istinskog života, pokušaj da se odgovori na potrebe našeg dubokog bića... Dvostruka negativnost koja je misaoni ferment i koja mora da nam pomogne da se oslobodimo intelektualne *vulgate* mora istovremeno da nas natera da postanemo ne „intelektualci”, već nešto drugo.

Druga stvar je misliti pojedinačno, a istovremeno tražiti sudelovanje u totalitetu, odnosno u kolektivnom iskustvu ljudskog roda. Naše doba je čudno ne samo zato što o svakoj stvari treba iznova misliti, već i zato što ne postoji nijedna misao koja bi izbegla relativnost i mnogostranost problema.

Svi problemi koje naše vreme postavlja tiču se ljudske vrste u celini jer ih je čovek učinio svetskim: oni se tiču čovekove težnje za avanturom u svetu, jer je već tehnikom uspeo da svoje prve interplanetarne mašine oslobodi Zemljine teže; oni se tiču smisla života, jer industrijska civilizacija svakoga suočava sa problemima sopstvene egzistencije; oni se tiču tajne sveta, jer mikro-fizika i biologija iznova postavljaju sva velika pitanja.

Intelektualno buđenje kreće od ponavljanja ovih osnovnih pitanja; ono poziva misao na stalnu radoznalost.

(Edgar Morin: „Intellectuels: critique du mythe et mythe de la critique”, *Arguments* br. 20, 1960, str. 35—40)

Prevela Jasna Ban

Pierre Fougeyrollas

REČ INTELEKTUALAC

Može se i mora žaliti što je pridev *intelektualni* postao imenica koja označava (loše) skup pojedinaca. Ovaj skup se ne može ni sociološki ni psihološki definisati a da pri tom ne bude dvosmislen.

U stvari, koje su granice preko kojih je neko intelektualac a ispod kojih nije? Ako intelektualca definišemo kao suprotnost manuelnom radniku, treba li reći da su kancelarijski službenik ili komesar policije intelektualci kao što su to i pisac, profesor ili filmski radnik?

Nasuprot tome, ako intelektualca definišemo specifičnom delatnošću koja stvara specifične proizvode, kao što su knjige, slike, muzička dela, moraćemo iz kategorije intelektualca da isključimo prosvetnog radnika, jer on samo prenosi znanje.

A šta ćemo sa službenikom koga danas tako lako predstavljamo kao suprotnost intelektualcu? Zar ne možemo da priznamo da je njegova delatnost veoma bliska delatnosti prosvetnog radnika ili inženjera?

Sve nas ovo navodi na zaključak da je karakter imenice „intelektualac” veoma nejasan i nesiguran. Ipak treba priznati da stvaranje i upotreba ove imenice nije posledica običnog jezičkog izživljavanja.

Moderno društvo je od apstraktne, misaone i stvaralačke delatnosti nekad liberalne inteligencije stvorilo plaćenu delatnost, ponekad štaviše najamnu, odnosno jedan oblik društvenog rada. Zar je moguće onda ne govoriti o intelektualnim profesijama, o intelektualnim

radnicima ili, jednostavnije, intelektualcima? U trenutku kad tržišna privreda apsorbuje aktivnost inteligencije javljaju se intelektualci, društveno „postvarene” ličnosti kod kojih je inteligencija postala sredstvo rada, stvarajući proizvode za tržište knjiga, slika, muzičkih kompozicija itd. Doba mecenata ustupilo je mesto slobodnom tržištu čekajući možda vreme kulturne planifikacije.

Ne želimo da kažemo da su naši intelektualci manje vredni od njihovih antičkih ili srednjovekovnih predaka. Želimo samo da ukažemo na to da su oni *drukčiji*, odnosno na drugi način otuđeni, i pogođeni *drugim* problemima.

Taj novi oblik otuđenja, kao i otuđenje radnika, mogu biti nazvani postvarenjem, jer je intelektualac primoran na jednu proizvodnju čiji ga konkretni rezultati čine takvim.

Oslobođen mecena i podređen tržišnim zakonima, moderni intelektualac (*stricto sensu* postoji samo moderni intelektualac) teško se navikava na društvo koje od njega čini to što jeste. Intelektualci pokušavaju da stvore, kao reakciju na imoralnost, arhaizme i iracionalnosti postojećih društava, jednu partiju, jednu *inteligenciju*, kako se kaže u istočnoj i centralnoj Evropi. Ta partija želi da bude partija istine, pravde i ljudske časti; ponekad ona može biti partija utopije, dezinkarnacije i nemoći.

Ono što je sigurno to je da, budući da se osećaju članovima jednog literarnog sveta, intelektualci se u postojeće države uključuju samo po cenu teškoća koje dosad nikad nisu bile potpuno savladane. Žaleći neprestano za utopijskom duhovnom vlašću, intelektualci nikad ne uspevaju jasno da odrede svoje odnose sa postojećom vlašću.

Za intelektualca kao takvog i koji želi da ostane takav neodrživo je svako uključenje u društveni i politički život. Čim se bez rezerve veže za neku stvar, na dobrom je putu da izda zahteve istine i univerzalnosti bez kojih se on kao takav ne može zamisliti. Ako pokuša da se posle izvesnog vremena povezanosti dokopa svoje slobode, politički licemeri ga odmah smatraju otpadnikom. Ako odbije bilo kakvo vezivanje ili angažovanost, biva optužen za građansku bespolnost.

Zia sudbina intelektualca u odnosu na druge i sebe samog zavisi, po našem mišljenju, od toga što ni on sam

a ni drugi ne priznaju njegovu glavnu društvenu funkciju. U stvari, ako kao stručnjak intelektualac može u sopstvenoj oblasti da *dâ pozitivne* doprinose društvu, ako kao pojedinac, kao i svaki drugi, može *pozitivno* da doprinese raznim poduhvatima, onda kao intelektualac on može imati samo specifično *negativnu* funkciju. U epohama potlačenosti, ako do njih dođe, on sa narodom u celini postiže jedinstvo duha i osećanja učestvujući u oslobodilačkoj borbi koja je uvek opoziciona, odnosno negativna. Međutim, ako poželi da u ime inteligencije predloži neka pozitivna rešenja za društvene i političke probleme, on samu inteligenciju kompromituje neizvesnošću svog individualnog postojanja. Tada on ubrzo postaje trubadur, ili dvorska budala postojeće moći.

Izvan sopstvene oblasti intelektualac može da svedoči samo u korist negativne moći, antifetišističke i duhom radikalno kritičke, ili da se ponaša kao bilo koji pojedinac među ostalim pojedincima. Mesijanizam takozvane intelektualne klase biva glavni neprijatelj onih koje nazivamo intelektualcima.

Ako poželi da kao intelektualac reši neke akcione probleme, intelektualac kao mislilac, doživljava specifično otuđenje. Pa ipak, čini nam se da pred savremenim intelektualcem, osim povlačenja u kulu od slonovače i uključenja u političku religiju, stoje i druge mogućnosti opredeljenja.

Pišući ovo imamo u vidu učenje Maxa Webera (Maks Veber) i njegov napor da u jednom istom čoveku razlikuje naučnika koji poseduje izvestan broj *teorijskih* rezultata i građanina koji je uhvaćen u nesigurnosti političke *prakse* koja, bilo šta da činimo, ostaje avantura u kojoj je manje nego igde čovek siguran da čini ono što govori i govori ono što čini.

Neka se pesnik, filozof, matematičar, istoričar, slikar, muzičar, sociolog, biolog, fizičar, ekonomista itd. ne ustručavaju da učestvuju u političkom životu! Ali neka učestvuju svesni da autoritet poezije, filozofije, matematike, istorije ili bilo koje druge discipline ne može garantovati u bilo čemu njihovu akciju protiv opasnosti kao što su neefikasnost, pokvarenost, neautentičnost svojstvene političkim planovima i poduhvatima. Stručnjak može u politici igrati ulogu eksperta. Ako sa te uloge želi da pređe na ulogu borca ili političara, treba da bude svestan da to čini na sopstveni rizik, drugim rečima, mora da zna da naučna relativnost humanistička univerzalnost na ovom području ustupaju mesto jednom *fiat* koje je uvek na neki način nepopravljivo i manife-

stacijama za koje budućnost nikad neće uspeti da kaže da li su bile lažne istine ili istinite laži. Čini nam se, dakle, poželjnim da intelektualac kao takav ne pokušava da deluje politički i neka iskreno prizna da njegov politički prtljag pre čine njegov temperament, njegova doživljavanja sveta, tj. njegove predrasude, nego sama kultura.

Primetimo uostalom da kad bi intelektualci bili u stanju da predlože jednu politiku inteligencije i čoveka uopšte, nestala bi potreba pridavanja vrednosti izvesnim demokratskim kriterijumima. Zar tada ne bi trebalo da sva vlast bude u rukama te aristokratije duha kao što to biva u Platonovoj državi?

Nesumnjivo je da treba birati između demokratskog ideala i intelektualnog mesijanizma i priznati da, ako je inteligencija ponekad i služila demokratskoj stvari, događa se takođe da se ona posluži njome da bi pokušala, doduše uzaludno, da tradicionalnu vlast zameni vlašću svoje kaste.

Glasaјуći za demokratski ideal iz više razloga, koje bi bilo suviše dugo ovde izlagati, smatramo da treba više voleti pravnu jednakost među građanima nego iluzornu privilegiju intelektualca u oblasti politike.

U stvari, intelektualna svest jeste *nesrećna svest*, jer spas kakav ona zamišlja za univerzalnog čoveka podrazumeva sredstva koja joj ne stoje na raspolaganju. Tako oni traže „državnu vlast” u ličnosti poniženih i uvređenih koji ubrzo ustupaju mesto političkim predstavnicima svih vrsta kojima na kraju intelektualci služe verujući da služe čoveku.

Nesreća intelektualne svesti počiva u etičkom ubeđenju da joj je moguć pristup univerzalnog i da na osnovu toga može posebno učiniti univerzalnim.

Intelektualac ostvaruje svoj sopstveni spas samo ako prizna da razvoj inteligencije pripada svim ljudima samo u različitoj meri i ako prihvati i onu drugu neintelektualnu stranu koja je i u njemu samom.

Ako je istina da ne postoje s jedne strane „primitivni” a s druge „civilizovani” ljudi i da u svakom pojedincu koegzistiraju i prožimaju se primitivac i civilizovan čovek, treba prihvatiti i koegzistenciju i prožimanje intelektualnog i neintelektualnog u svemu.

Postoje tehničke i kulturne specijalnosti, ali ne postoji strogo uzevši i intelektualna specijalnost. Pa ipak, okamenjeni u simbolizmu kaste, grupe ili kruga posvećenih, duhovni stvaraoci trpeći ono što Marx naziva

„rastućom podelom rada”, smatrani su intelektualcima a i sami se takvima smatraju. Ova lingvistička iluzija makoliko da je slaba sa antropološkog stanovišta, društveno je osnovana.

Prema tome, došli smo do onoga što čini istovremeno postojanost i slabost sudbine intelektualca.

Mi, intelektualci, to smo i u očima drugih i, da tako kažemo, pod objektivizirajućim pogledom društva. Za sebe same mi smo jednostavno pesnik, filozof, matematičar, istoričar itd., a to su pojmovi koji nas određuju na bitno različit način od pojma intelektualac koji nas meša sa nečim što mi nisino.

Ako ne verujemo ili, tačnije, ako više ne verujemo da je „radnička klasa” kolektivni Mesija od koga savremeno čovečanstvo mora da čeka oslobođenje, kako bismo onda mogli verovati, budući da za to imamo još manje razloga, da „intelektualna klasa”, taj fantazam ideologizovane društvene imaginacije, može odigrati tu ulogu?

Intelektualci — to je ime otuđenja u koje nas društvo koje nas okružuje i osvaja polako zaranja. Nemojmo ideološki opravdavati i *racionalizovati* sociološku postojanost ovog otuđenja.

Isto kao što sudbina proletera nije ideal nego stanje, isto tako intelektualna sudbina predstavlja izvesno okamenjenje društvenog postojanja a ne obeležje jednog univerzalnog učenja. Duh prodire tamo gde želi i, možda, tamo gde može.

Nesumnjivo je da inteligencija uvek ima određenu ulogu kad je reč o obaranju neke tiranije ili rušenju idola. Zato savremene borbe protiv totalitarizma i kolonijalizma imaju veliku važnost. Međutim, tamo gde je društvo dostiglo neki minimalni demokratski nivo (koji je, priznajemo, teško definisati) intelektualci moraju biti samo stručnjaci u svojim sopstvenim oblastima, i prihvatiti da budu građani kao i svi drugi što se tiče političkog života i njegovih problema.

Vreme je da se desakralizuje pitanje intelektualca. Smatrati intelektualce prorocima znači njihovo pitanje postavljati u fetišističkom duhu. Obrnuto, mržnja prema intelektualcima uvek je uznemirujući simptom jednog mentaliteta koji je spreman na ugnjetavanje. Verovanje u poziv intelektualca van oblasti u kojoj je svaki od njih kompetentan, nezavisno od kritičke moći duha o kojoj smo govorili, jeste jedna od dekadentnih manifestacija moderne misli.

U suštini reč intelektualac označava odelo — koje može biti veoma pohabano, uniforma, ili čak livreja.

Očigledno je da društvo ne dozvoljava da živimo goli. Ali ono nije odgovorno za značaj koji mi odelu pridajemo. Dakle, na nama je da prihvatimo veličinu inteligencije čiji smo članovi. Na nama je takođe da razlikujemo intelektualnost, sferu koja je odvojena od svih drugih, i inteligenciju čije nam posedovanje nijedna društvena potvrda ne može garantovati.

(Pierre Fougeyorollas: „Le mot intellectuel”, *Arguments* br. 20, 1960, str. 47—49.)

Prevela Jasna Ban

Frédéric Bon i Michel-Antoine Burnier NOVI INTELEKTUALCI

Pokušaj da se jedan pojam odredi svojom suprotnošću predstavlja uvek veliko iskušenje. Da li je ipak dovoljno odrediti intelektualca samo razlikom između fizičkog i umnog rada? U nekom drevnom društvu mogu se takvom podelom, na izvestan način, izdvojiti prepisivači svetih knjiga od ostalih ljudi. Međutim, u industrijskom društvu postaje veoma teško uspostaviti granicu između manuelnog i intelektualnog rada. Kakve je vrste rad radnika koji nadgleda mašinu? Treba li odmeriti udeo umnog rada u zanimanju pojedinca? I kako to učiniti? Čak i kada bismo prihvatili da je to moguće izračunati u procentima, preostalo bi nam da odredimo granicu koja razdvaja jednu delatnost od druge.

Krenuvši tom stazom morali bismo se upustiti u mukotrpan odmeravanje i izložiti se bolnim ispitima savesti: pripadaju li zubari kategoriji intelektualaca? S jedne strane, to je teško prihvatiti, a s druge — nije pravedno odreći im taj status koji se lekarima uvek velikodušno pridaje. Treba li praviti razliku između pojedinih medicinskih specijalnosti?

— Da bi se izbegli pokusi te vrste, bojimo se da bi bilo nužno zadovoljiti se veoma uopštenim razmatranjima koja prate međusobno slabo povezane monografije o različitim društvenim kategorijama: piscima, advokatima, novinarima, učiteljima...

Pored toga, neprestano bismo osećali grižu savesti: naime, tokom istorije reč „intelektualac” poprimila je drugačiji smisao. Intelektualac je čovek koji društvo objašnjava na kritički način: neprestano ga osporava i

predstavlja u razobličujućem ogledalu, čime podstreka-va njegov preobražaj. Ali, uz čiju pomoć? Istorijski po-smatrano, imenica „intelektualac“ nastala je u tom zna-čenju u doba Dreyfusove (Drajfus) afere. „Manifest in-telektualaca“, objavljen u listu *Aurore* (Zora) 14. janu-ara 1898, označava datum njegovog zvaničnog rađanja, a Zola ostaje primer takvog intelektualca.

U ovom slučaju intelektualac je određen svojom kri-tičkom funkcijom. Pisanom ili izgovorenom rečju on društvu treba da pomogne da stekne svest o sebi. On treba da ukaže i razotkrije, i ništa neće biti nevino pod tim svetlom. Sve će biti drugačije samim tim razotkri-vanjem. Ako se prosudi da ono povlači za sobom stvarni društveni preobražaj, treba uzdići delovanje intelektu-alaca i njihovu vidovitu moć. Ako se, naprotiv, ništa ne promeni, ostaje samo da se prokune njihova nemoć i ništavnost ljudi i stvari, kao i bezočnost sistema koji intelektualce isključuje i okreće se samom sebi.

Pošto je uloga intelektualca ovako određena, preo-staje da se sazna kome ona pripada. Treba odbaciti sva razmatranja o tehničkoj podeli rada: da bi bio intelek-tualac, više nije dovoljno da čovek ne radi svojim ru-kama. Neophodno je da na izvestan način postane po-znat delujući izgovorenim ili pisanom rečju. Tako bi nam preostali samo pisci, novinari, neki slojevi profe-sora ili advokata; potražili bismo među njima one koji igraju kritičku ulogu, one koji postojeće razotkrivaju i ne odobravaju ga. Taj odbir vrši se bez milosti: inte-ktualci iz afere Dreyfus suprotstavljali su se članovi-ma Akademije: naziv intelektualac ne zavisi od broja objavljenih knjiga ili članaka, a još manje od njihove prođe. Zola je intelektualac, a Barrès (Bares) pas-čuvar. Morali bismo da utvrdimo kako je intelektualac nužno na levisi i kako je pojam desnog intelektualca protiv-rečan. Polazeći od toga, kriteriji funkcionišu kao sekire: Sartre je istinski, a Raymond Aron (Rejmon Aron) lažni intelektualac. Preostalo bi nam da otkrijemo sve izdaje i izdajice isključimo iz definicije, da se uzdržimo od svih rehabilitacija i podsetimo se da je Kant prešao na drugu stranu barikade (buržoazija je prisvojila njegov leš). Svaki napor da se sistematizacija poboljša pomerio bi granicu više ulevo. Ali ne i odviše: komunizam obele-žen staljinizmom nespojiv je sa kritičkim svojstvom in-telektualca. Preostala bi nam samo uska lepeza koja bi se prostirala između široko pojmljene desnice (uklju-čujući SFIO* i njene prirepke) i „komunističke str-

* Francuska sekcija radničke internacionale — *Prim. prev.*

mine“. Bile bi nužne revizije kako bi se povremeno ob-javljivala nova isključenja.

Zar nam preostaje izbor samo između ove dve kraj-nosti? S jedne strane — veoma labava definicija zasno-vana na umnom karakteru rada, a s druge — veoma ograničena definicija koja polazi od političko-moralnih kriterija? Treba li dati prednost prelaznim stupnjevima, tj. poći od definisanja vrste rada, da bi se potom, krado-mice, ponovo uveo donekle ublažen pojam kritičkog in-telektualca? Ili, pak, započeti sa intelektualcem koji os-porava postojeće, a zatim — u strahu da se ne zapadne u preusku analizu — stidljivo proširivati taj pojam uključujući ponekog učitelja ili neku drugu društvenu kategoriju?

Ova ova stanovišta odnose se na stvarnost: kako poreći osobenost rada grupa koje odista treba nazvati intelektualnim i kako ne videti ulogu koju intelektualci igraju u sticanju svesti i preobražaju društva samim so-bom? To ne dokazuje da bi se jedna obuhvatna defini-cija mogla izgraditi na prvom ili drugom stanovištu, ili pak na njihovoj prenačljenoj „sintezi“.

Tri marksističke analize

Tradicionalna marksistička analiza uopšte ne omo-gućuje da se prevaziđe taj problem. Kod različitih mark-sističkih teoretičara nalazimo tri tipa analize. Prvi — ko-ji je veoma dobro izložio Kautsky (Kaucki) — smatra intelektualce jednim od društvenih slojeva: „Danas nas opet živo interesira pitanje antagonizma između inteli-gencije i proletarijata... Taj antagonizam je socijalni antagonizam, on se tiče klasa a ne individuum... Ali taj antagonizam drukčiji je nego antagonizam između rada i kapitala. Intelektualac nije kapitalist. Doduše, njegov nivo života je buržoaski, i on mora održavati taj nivo ako neće da postane nitko i ništa, ali on je upućen na prodaju svog proizvoda rada, često i svoje radne snage, i često je izložen eksploataciji od strane kapitali-sta i izvjesnom socijalnom ponižavanju. Intelektualac se, dakle, ne nalazi ni u kakvom ekonomskom antagoniz-mu prema proletarijatu. Ali njegov životni položaj, nie-govi uslovi rada nisu proleterski, i otuda — izvjestan antagonizam u raspoloženju i mišljenju.“¹ Lenjin dodaje

¹ K. Kautsky, *Franz Mehring*, *Neu Zeit* XXII, 1, str. 101—103, 1903. br. 4. Navedeno prema Lenjinu, *Korak naprijed dva koraka nazad*, u V. I. Lenjin, *Izabrana djela* I, Kultura, Zagreb 1948, str. 405—406.

toj analizi: „Nitko ne može poreći da se *inteligencija, kao poseban sloj* modernih kapitalističkih društava, odlikuje, uopće uzevši, baš *individualizmom* i nesposobnošću za disciplinu i organizaciju (vidi, na primjer, poznate članke Kautskog o inteligenciji); po tome se, između ostalog, razlikuje, i to u negativnom smislu, taj društveni sloj od proletarijata; u tome se sastoji jedno od objašnjenja intelektualne mlitavosti i nepostojanosti koju proletarijat tako često osjeća; osobina inteligencije u nerazdvojnoj je vezi sa svakidašnjim uslovima njena života, uslovima njena rada, koji se umnogome približavaju uslovima *sitnoburžoaske egzistencije* (individualan rad ili rad u veoma malim kolektivima itd.).”²

Izraz intelektualac ovde je upotrebljen u veoma širokom značenju, bliskom definiciji koja je zasnovana na umnom karakteru rada. Analiza društvene situacije veoma je oskudna: intelektualci nisu ni buržujni ni proleter. Ne tragajući dalje za određenjem njihovog mesta u društvu, oni se odbacuju u „srednje klase”, a to je pojam koji za marksističku misao predstavlja pogodno približje. Distinktivne crte koje služe kao osnova opisa su način života, zarada, psihološke osobine. Ovakav metod, međutim, marksizam formalno osuđuje u svojoj analizi društva.

Drugi stav koji se susreće kod marksističkih mislilaca tiče se samo uske grupe intelektualaca-ideologa. Funkcija ideologa je da opravdavaju i prikrivaju ugnjetavanje koje vladajuće klase vrše nad eksploatisanim klasama, kao i da mistifikuju njihov položaj kako bi se sprečila pobuna. Kao psi čuvari, ovi intelektualci stavili su svoje sposobnosti u službu uspostavljenog poretka: oni su sluge vladajuće klase i kao takvi su nagrađeni. Kao instrumenti ugnjetavanja i represije oni u oblasti ideja sprovode istu onu prinudu koju policija vrši na području praktičnog delovanja. Ali ovo se odnosi samo na uzak krug pojedinaca — nekoliko pisaca, novinara i profesora — a ne na intelektualce u celini.

Grupe koje ova dva tipa analize definišu pobuđuju među marksistima samo nepoverenje i neprijateljstvo. Srednje klase i intelektualci koji su s njima izjednačeni mogu da postanu saveznici proletarijata. Ali za to je potrebno da prihvate vodeću ulogu radničkog pokreta. U svakom slučaju, intelektualci su nepouzđani saveznici.

² Isto, str. 360. Ova analiza tiče se intelektualaca kao društvenog sloja u kapitalističkom društvu. Nasuprot tome, u kritiku revolucionarne partije nema, prema Lenjinu, mesta razlikovanju intelektualaca od proletera.

Treba budno paziti da njihov način života i mišljenja ne zatruje radničku klasu. Što se tiče ideologa, oni su premet prezira. Mistifikacije koje šire razotkrivaju se, a stvarna uloga koju igraju u službi vladajuće klase biva očigledna.

Treći tip analize, međutim, nastoji da pokaže kako neki intelektualci mogu da se priključe taboru proletarijata: „... U vreme kada se klasna borba približava rešenju, proces raspadanja u okviru vladajuće klase, u okviru celog starog društva, uzima tako žestok, tako oštar karakter, da se jedan mali deo vladajuće klase odriče nje i priključuje revolucionarnoj klasi koja u svojim rukama nosi budućnost. I zato, kao što je nekad jedan deo plemstva prešao na stranu buržoazije, tako sada jedan deo buržoazije prelazi na stranu proletarijata, a naročito jedan deo buržujja-ideologa, koji su se izdigli do teoretskog razumevanja celokupnog istorijskog kretanja.”³ To znači da intelektualci — kao Marx i Lenjin sami — zahvaljujući svojoj inteligenciji, intuiciji, iskustvu uspevaju da prevaziđu društvenu strukturu iz koje su potekli i shvate istorijsko kretanje u njegovoj celini. Reč je samo o pojedinačnom „spasu” koji se pruža manjini. Ti intelektualci se definišu svojim stavom i idejama: oni veoma nalikuju „kritičkim intelektualcima”.

Intelektualci u društvu

Gramsci (Gramši) je prvi marksista koji odbija da definiše intelektualce prirodom njihovog rada ili njihovih ideja: on nastoji da pruži teoriju intelektualaca i njihovog položaja u društvu. „Čini mi se da se najrasprostranjenija metoda zabluda sastoji u tome što se kriterij razlikovanja tražio u samoj prirodi intelektualne delatnosti, a ne u celokupnom sistemu u kome su se one (a, prema tome, i grupe koje ih otelovljuju) našle u opštem sklopu društvenih odnosa... U bilo kojem fizičkom radu, čak i najmehaničijem i najnižem, postoji minimum tehničke kvalifikacije, tj. minimum intelektualne stvaralačke aktivnosti... Svi su ljudi intelektualci — moglo bi se stoga reći; ali nemaju svi ljudi u društvu funkciju intelektualca.”⁴ Dakle, bitna je funkcija koju

³ K. Marks—F. Engels, *Manifest Komunističke partije* u K. Marks—F. Engels, *Izabrana dela* I, Kultura, Beograd 1949, str. 24—25.

⁴ Antonio Gramši, *Izabrana dela*, Kultura, Beograd 1959, str. 312

intelektualci vrše. Gramsci je ovako definiše: „Rađajući se na prvobitnom terenu jedne bitne funkcije u svetu ekonomske proizvodnje, svaka društvena grupa stvara sebi istovremeno, organski, jedan ili više slojeva intelektualaca koji joj pružaju homogenost i svest o sopstvenoj funkciji ne samo na ekonomskom nego i na društvenom i političkom polju; industrijski kapitalist stvara industrijskog tehničara, naučnika političke ekonomije, organizatora nove kulture, novog prava itd. itd.”⁵

Ova analiza bi trebalo da omogućiti da se u isti mah razreše sporovi oko definicije i izađe iz čorsokaka tradicionalne marksističke misli. Intelektualna funkcija ne može se jednostavno izjednačiti sa nekom profesijom. Položaj u sklopu društvenih odnosa, a ne unutrašnje svojstvo određuje postojanje jedne intelektualne grupe koja je organski povezana sa nekom društvenom grupom. Ta funkcija je osobena: ona teži tome da društvenoj grupi obezbedi „homogenost i svest o sopstvenoj funkciji”. Protumači li se u suženom smislu, ova tvrdnja ne donosi ništa novo: ako je svest koju intelektualci donose društvenim grupama obična zamisao o svetu i mestu koje grupa zauzima u njemu, uloga intelektualca je u suštini opravdavajuća i mistifikatorska. Ponovo se zapada u teoriju o intelektualcima kao psima čuvarima.

Međutim, Gramscijeva analiza ide mnogo dalje: svakako, intelektualci daju društvenoj grupi „svest o sopstvenoj funkciji”, ali isto tako obezbeđuju i njenu „homogenost”. Raspoložujući nadmoćnom, opravdavajućom i, ponekad, kritičkom svešću, intelektualci učestvuju takođe (i naročito!) u konstituisanju društvene grupe koja od zbira razdvojenih pojedinaca postaje struktura. Intelektualci igraju ulogu posrednika: njihovom pomoći niz ljudi čiji je položaj u ekonomskom i društvenom životu istovetan potvrđuju se kao društvena grupa.

Gramsci ide još dalje. Govoreći o intelektualcima koji se javljaju sa industrijskim kapitalistom, on navodi industrijskog tehničara: funkcija intelektualca je i da izgrade naučna ili empirijska saznanja i smisle tehniku kojom će se ona primenjivati. „Treba istaći činjenicu — kaže on — da industrijski kapitalist predstavlja društvenu tvorevinu koju već karakteriše izvesna upravljačka i tehnička sposobnost (to jest intelektualna): on mora posedovati izvesnu tehničku sposobnost ne samo u oblasti omeđenoj njegovom aktivnošću i inicijativom, nego i u drugim oblastima, bar u onima koje su bliže privrednoj proizvodnji (on mora biti organizator velikog

⁵ Isto, str. 309.

broja ljudi, mora organizovati ‚poverenje’ onih ljudi koji ulaze u njegovo preduzeće, kupaca njegove robe itd.). Ako ne svi kapitalisti, a ono bar njihova elita mora biti kadra da organizuje društvo uopšte, u čitavom njegovom složenom organizmu službi, sve do državnog organizma, i to iz nužnosti da se stvore povoljni uslovi za širenje sopstvene klase; ili bar mora biti sposobna da izabere ‚poslovođe’ (specijalizovane činovnike) kojima će poveriti aktivnost organizovanja opštih veza van poduzeća. Može se primetiti da su ‚organski’ intelektualci koje svaka nova klasa sa sobom stvara i izgrađuje u svom progresivnom razvitku, ponajviše ‚specijalizacije’ delimičnih vidova prvobitne aktivnosti novog društvenog tipa⁶ koji je nova klasa iznela na površinu”⁷.

U ovom tekstu sadržana su dva pojašnjenja. Ponovo se pokazuje da se analiza zasniva na pojmu intelektualne funkcije: ta funkcija može postojati čak i kada nema ljudi izrazito specijalizovanih u obavljanju isključivo tog posla; intelektualnu funkciju može obavljati i elita grupe o kojoj je reč. Navedeni tekst ističe zatim značaj koji Gramsci pridaje toj funkciji; ona podrazumeva najviši oblik organizacije — kao što je razrada i primena tehnika najbitnijih za novu društvenu grupu koja se javlja.

Tako postojanje intelektualaca izvire iz društvenih grupa za koje su vezani, ali je njihova funkcija osobena: Gramsci ističe taj dvosiruki aspekt položaja intelektualca — i tu počiva originalnost njegove sheme — izrazom „organski sloj”. Organski vezani za društvene grupe i klase, intelektualci su od njih do izvesne mere nezavisni, pošto funkcije bitne za postojanje tih grupa i klasa obavljaju upravo zahvaljujući toj distanci koja onemogućava da se one pobrkaju sa drugim kategorijama. Gramsci se oslanja na jednu Marxovu rečenicu: „Pri posmatranju ovakvih prevrata mora se uvek razlikovati materijalni prevrat u ekonomskim uslovima proizvodnje, koji se da konstatovati sa tačnošću fizičkih nauka, od pravnih, političkih, religioznih, umetničkih ili filozofskih, ukratko, od ideoloških oblika u kojima ljudi postaju svesni toga sukoba i borbom ga rešavaju.”⁸

Zaključak koji se kod Marxa odnosi samo na „ideološke oblike”, Gramsci primenjuje na intelektualnu funkciju. Ako je tačno da u tim oblicima „ljudi postaju svesni toga sukoba i borbom ga rešavaju”, normalno je

⁶ Kurziv je naš.

⁷ Isto, str. 309—310.

⁸ K. Marks. Predgovor za „Prilog kritici političke ekonomije”, u K. Marks—F. Engels, Izabrana dela I, Kultura, Beograd 1949, str. 338. Naš kurziv.

smatrati da intelektualci igraju često odlučujuću ulogu u istorijskom i društvenom razvoju. Intelektualci postoje samo zahvaljujući drugim društvenim grupama — oni, na izvestan način, nemaju vlastito društveno biće — ali ipak, na nivou na kome postoje, izražavaju prirodu, težnje i sučeljavanja grupa ponekad svom snagom koju te grupe mogu da oslobode.

Intelektualci i vladajuća klasa

Ova analitička shema veoma je opšta i primenjuje se na sve društvene grupe. Promišljanje položaja i organizovanje strukture radničke klase, beležnika, bivših boraca ili proizvođača vina govori o postojanju jedne intelektualne funkcije čak i kada nema ljudi za nju izričito specijalizovanih. Sve grupe mogu da proizvedu intelektualce, ali oni nisu podjednako zanimljivi. Skloni smo da damo preimućstvo intelektualcima povezanim sa značajnim društvenim grupama — društvenim klasama — i da naročitu pažnju poklonimo onome što Gramsci naziva „bitnim društvenim grupama”, tj. klasama koje su bile ili su još u stanju da se, u istorijskim okvirima, prime vlasti i preuzmu rukovođenje ostalim klasama.⁹

Sloj organskih intelektualaca klase na vlasti — buržoazije u zapadnim društvima — u središtu je analize. Može se reći, parafrazirajući Marxa, da su intelektualci vladajuće klase vladajući intelektualci.¹⁰ Taj posebni položaj proširuje funkciju ovog intelektualnog sloja: odgovoran za svest, organizaciju i znanje klase koja ga je proizvela, on se prima istih funkcija i u društvu kao celini. Društvo bi se bez njega svelo na gomilu poseda i pojedinaca, na mračne i rasute sukobe, na niz neuređenih i suprotstavljenih posebnih interesa. Organski sloj vladajuće klase ispunjava tu bitnu funkciju sticanja sve-

⁹ Gramsci u svojoj analizi ima na umu samo intelektualce organski povezane sa bitnim društvenim grupama.

¹⁰ Pored vladajuće klase i neka druga klasa može samostalno da stvori intelektualni sloj. Potčinjena klasa ne raspolaževa vlastite intelektualce. Stoga ona mora univerzitetu da pro-nade odgovarajuću zamenu. Tako u kapitalističkom režimu proletarijat obrazuje jedan intelektualni sloj u svojim partijama i sindikatima. On isto tako može privoleti sebi elemente dospele iz drugih društvenih klasa. Time proletarijat jača svoju koheziju i stvara klasnu svest. Uticaj jednog takvog intelektualnog sloja na vladajući organski sloj nije neposredan. Ali snaga njegove ideologije i njegova sposobnost da organizuje proletarijat ima odlučujuće posledice po opšte kretanje ideja, pošto vladajući intelektualci više ne vladaju samostalno.

sti i strukturisanja; klasi koja treba da obezbedi razvoj celog sistema u kome je utemeljena njena vladavina, ovaj sloj razjašnjava osnovne interese i vrednosti. On društvu pruža viziju koja mu omogućuje da se okrene samom sebi, da utvrdi zakone i propiše načine ponašanja, izgradi etiku i zaželi budućnost. On se suprotstavlja posebnim interesima uzetim izolovano: globalna vlast vladajuće klase nije zbog toga despotizam niza pljačkaških grupa, već hegemonija koja se sprovodi kroz politički, ideološki i kulturni sistem.

Vladajući intelektualni sloj obavlja u isti mah dve društvene funkcije: funkciju *vlasti* — a to je na nivo globalnog društva prevedena njegova uloga nosioca svesti i organizacije i funkciju *znanja* — pošto taj sloj mora raspolagati znanjima neophodnim za nesmetano funkcionisanje društva. Vladajući intelektualni sloj *ne poseduje vlast*, već je *izraz vlasti vladajuće klase*. Sposoban da preuzme na sebe i objasni društvo u celini, on nastoji da društveni svet posmatra sa stanovišta univerzalnog. To univerzalno je, razume se, „univrezalno” jednog određenog sistema u datom trenutku. Ono predstavlja opštu tačku gledišta na društvo, ali to ostaje tačka gledišta jedne klase ili nacije čak i kada se ističe u ime boga, apstraktne ljudske prirode ili „naučnog upravljanja”. Tačka gledišta ostaje stoga zavisna od društvene strukture, istorije, poremećaja koji mogu da je preinače ili korenito promene.

Tako vladajući intelektualni sloj relativizuje skup ostalih intelektualnih slojeva i ostalih ideologija. On objašnjava te ideologije, integriše ih i tumači u svom sistemu — dok su one, sa svoje strane, nesposobne da njega objasne na zadovoljavajući način. Kada se i sam podvrgne relativizaciji, znači da društvena klasa za koju je vezan prolazi kroz period krize i da je sama na putu da propadne.

Arhetip intelektualnog sloja organski vezanog za vladajuću klasu jeste srednjovekovna crkva, koju Gramsci smatra intelektualnom kategorijom povezanom sa zemljišnom aristokracijom. U tom primeru intelektualni sloj se javlja u čistom stanju, pošto upravo pripadnost veoma ograničenoj organizaciji potvrđuje status intelektualca. Na vrhuncu feudalnog sistema crkva monopolizuje intelektualne funkcije u celini. Ona pruža društvu svoju zamisao o svetu i ljudima, zamisao koja objašnjava i opravdava postojeću organizaciju. Crkva poseduje moć političkog odlučivanja: u društvu čija je kohezija često dovedena u opasnost, objedinjujuća i regulativna moć crkve jeste jedan od faktora koji sprečavaju da se

feudalni sistem raspadne. Crkva čuva, obogaćuje i širi znanje, i to od najmaterijalnijeg nivoa, kao što je prepisivanje rukopisa, do onog najvišeg. Ona je memorija društva, vodi knjige svetovne države, organizuje kalendar... Ona obrađuje znanje, koristi medicinska znanja. Ona je, napokon, središte umetničkog i kulturnog života.

Veze koje sjedinjuju crkvu sa zemljišnom aristokratijom pokazuju kakvi se odnosi mogu iztkati između organskog sloja i klase koja ga je stvorila. Sveštenici nisu aristokrate u pravom smislu reči i motivi njihovog delovanja su veoma različiti. Ali crkva je neposredno vezana za feudalni sistem: ona poseduje zemlju i raspolaze istim privilegijama kao i plemstvo. U Skupštini stalaža njen položaj nije niži od plemićkog. Status sveštenika je poseban i, u stvari, izjednačen sa statusom vladajuće klase. Postoji, dakle, simbioza crkve i države.

Pored toga, crkva često igra ulogu koja je dodeljena organskim slojevima: ona je mehanizam za asimilaciju elita proisteklih iz ostalih društvenih klasa. Dok je plemstvo veoma zatvorena grupa, crkva je otvorena istaknutim pojedincima iz nižih klasa. Ona je u *ancien régimeu* glavni kanal društvenog uspona.

Ideolozi

Gramscijeva shema znatno proširuje pojam intelektualca, koji sada obuhvata kako naučnika tako i političara. Ona ne pruža apsolutan kriterij kojim bi se prosuđivalo da li je neka profesija intelektualna ili neki čovek intelektualac, već omogućuje da se odrede grupe koje u datoj istorijskoj situaciji obavljaju intelektualnu funkciju.

Intelektualni sloj može jednostavno dovesti intelektualnu grupu do sticanja svesti o zajedničkim ekonomskim interesima. Svojim političkim, ideološkim i kulturnim dimenzijama intelektualni sloj može organizovati i uteloviti širu volju. Organski sloj može da se razudi shodno podeli rada i da se organizuje u hijerarhiju: neke grupe zadužene su za širenje ideja u veoma uskoj oblasti, dok druge deluju na globalnijem nivou.

Ova analitička shema može da se primeni i na same intelektualce. Na određenom stepenu složenosti društvene strukture intelektualni sloj stvara grupu sposobnu da obezbedi „njegovu homogenost i svest o sopstvenoj funkciji”. Ovde je reč o intelektualcima drugog stepena, o „intelektualcima intelektualaca”.

Njihov broj je relativno ograničen. Opštost njihove funkcije otvara im veoma široko područje delovanja i obezbeđuje znatan publicitet. Stvarajući ideje koje će intelektualni sloj kasnije prenositi, vulgarizovati i prilagođavati — filozofi, publicisti, pisci i najistaknutiji profesori u visokom školstvu su teoretičari društva i naučnih, tehničkih, društvenih ili političkih postupaka koje ono stvara.¹¹ Oni se javljaju kao utelovljenje intelektualne delatnosti u čistom stanju — njihova misaona delatnost na drugom stepenu sprečava ih da se angažuju u konkretnoj društvenoj praksi. Ovim se objašnjava to što se izraz intelektualac često suprotstavlja izrazu praktičar. „Idealizam intelektualaca” suprotstavljen je „realizmu političara”; taj antagonizam prikriva intelektualnu funkciju političara, kao i veze koje sjedinjuju teoriju i praksu u političkoj delatnosti.

Kada su intelektualci drugog stepena povezani sa vladajućim intelektualnim slojem, njihova se uloga znatno proširuje: promišljati položaj vladajućih intelektualaca znači jednostavno razmišljati o organizaciji društva i njegovoj istorijskoj sudbini. „Intelektualci intelektualaca” treba da za ceo sloj izgrade sredstva sticanja svesti, organizacije i razvoja društva.

Odnosi između teoretičara i društvenih struktura su veoma oposredovani. Individualni stav teoretičara veoma je značajan. On često može zauzeti znatnu kritičku distancu prema sistemu koji ga je stvorio. On može i da promeni tabor i solidariše se sa nekom drugom društvenom klasom. Ako se pokaže da su njegove društvene osobine istovetne sa onima u intelektualnom sloju iz kojeg je potekao, teško ih je smatrati apsolutno određujućim.

Opšti zaključak koji Gramsci izvodi ostaje veoma apstraktan. On jednostavno pruža metod koji omogućuje da se uoče distinktivne crte određenog trenutka u istorijskom razvitku. A njih je moguće razumeti samo polazeći od analize društvene klase za koju je intelektualni sloj vezan. Znači li to da oblici u kojima se intelektualac javlja neposredno zavise od društvene baze — od napretka proizvodnih snaga i odnosa proizvodnje?

Ova perspektiva — koja postaje preuska čak i kada se bez nijansi primeni na izučavanje društvenih klasa — ne može se ni u kom slučaju primeniti u analizi intelektualaca. Istina je da su stepen razvoja proizvodnih snaga i stanje proizvodnih odnosa veoma značajni: liberalna industrijska buržoazija ne može stvoriti organski

¹¹ Postoji često sklonost da se „intelektualcima” nazovu samo ljudi koji obavljaju intelektualnu funkciju drugog stepena.

sloj koji bi poricao nauku i privatnu svojinu. Ali vrednost ovakvih zaključaka je veoma ograničena. Kako su oni često čisto negativni, upućuju pre na ono što ne može biti, nego na ono što jeste. Analiza obično postane tako uopštena da ne objašnjava stvarni položaj intelektualnih slojeva. Jer, ne može se položaj buržoaskih intelektualaca u Francuskoj 1900. godine izvesti iz ekonomske baze. Ona određuje samo opšti okvir unutar kojeg su moguća mnogobrojna konkretna određenja i ne objašnjava zašto je jedan oblik prevagnuo nad drugim.

Prihvatiti ovu krutu perspektivu značilo bi zaboraviti da su odnosi između intelektualaca i baze posredovani društvenom klasom. To bi takođe značilo poricati osobenu ulogu intelektualaca. U opštem sklopu razvoja jedne klase funkcija intelektualaca je da obezbede njeno uključivanje u celinu društva. Kada je reč o vladajućim intelektualcima, treba osim toga voditi računa o činjenici da oni moraju doprinosti ravnoteži klasa u društvu. Tako je, na primer, za objašnjenje osobina buržoaskih intelektualaca u Francuskoj krajem 19. veka značajnije postojanje ili nepostojanje brojnog seljaštva, nego struktura same buržoaske klase.

Intelektualni sloj prati društvenu klasu u njenom usponu i u tom razvoju se i sam menja. Njegovo polje delovanja se proširuje, a njegova struktura postaje raznolikija. On se obogaćuje elementima prispelim iz drugih društvenih klasa ili slojeva. Ali, izrazitije nego klasa za koju je vezan, intelektualni sloj nosi tragove uslova u kojima je sama klasa rođena: intelektualni sloj je njena memorija, i istorijske uslovljenosti, tj. tradicije, za njega su veoma značajne.

Osobine intelektualnih slojeva zavise ne samo od klase za koju su vezani, već i od vremena i zemlje u kojoj postoje. Ti slojevi se javljaju na razne načine. Neke može, potpuno samostalno, stvoriti klasa tokom svog postepenog uspona. Drugi mogu da budu proizvod asimilacije starih intelektualnih grupa. I, napokon, ne-intelektualne grupe, kao što su birokratija i armija, mogu u određenim okolnostima obavljati intelektualne funkcije.¹²

¹² Ovde se udaljujemo od Gramscijeve misli. On uspostavlja temeljnu razliku između organskih i tradicionalnih intelektualaca, tj. onih koji su proistekli iz prethodne društvene strukture. Tako on suprotstavlja organske intelektualce industrijske buržoazije — fabričke tehničare — tradicionalnim intelektualcima — sveštenicima, pravnicima, administratorima, naučnicima, teoretičarima, svetovnim filozofima itd. Ali, ostavljajući po strani sveštenike — koji su vekovima bili povezani sa zemljišnom aristokracijom — ostali tipovi tradicionalnih intelektualaca samo su prividno nezavisni od buržoazije. Oni postoje pre pojave in-

Birokratija i armija su pomoćnici društvenih klasa na vlasti. Iako ne predstavljaju deo intelektualnog sloja kao takvog, mogu da raspolažu sličnim statusom pošto ljudi koji ih čine, bez obzira pripadaju li vladajućoj klasi, imaju društveni položaj koji — bar najvišima među njima — obično omogućuje da se izjednače sa vladajućom klasom. Birokratija i armija imaju vlastitu logiku organizacije, dok vladajući intelektualni sloj raspolaže samo logikom društvene grupe, koju izražava i organizuje. Birokratija i armija strukturisane su u funkciji jasno određenog i ograničenog cilja: u armiji je to sprovođenje sile, a u birokratiji kruženje naređenja i informacija. Kada se birokratija ili armija pozovu da, same ili sa drugim slojevima, obavljaju intelektualnu funkciju, one se temeljno menjaju. Kada, na primer, u mnogim mladim afričkim državama armija igra ulogu intelektualnog sloja, ona obavlja zadatke koji joj obično ne pripadaju: obrazovanje mladeži, organizacija društva itd. Tu armija ne predstavlja intelektualnu grupu po prirodi. Samo su je veoma osobene okolnosti dovele na to mesto.¹³

Intelektualni sloj industrijske buržoazije u Francuskoj krajem 19. veka pokazuje samostalan način stvaranja: pravnici, lekari, advokati, profesori i inženjeri ja-

dustrijske buržoazije, ali su se javili u isto vreme kad i buržoaska klasa i ostali su vezani za njen razvitak. Tradicionalni intelektualci nisu proizvod prethodne društvene strukture, već se javljaju tokom različitih etapa stvaranja buržoaske društvene strukture u krilu *ancien régime*.

Kak i kada jedna klasa nije sposobna da stvori sve svoje intelektualce i kada asimilira grupe koje su već postojale, od rascepa između tih intelektualnih grupa dolazi tek uzgredno, u istorijskom trenutku u kome se one javljaju. Zbog prirode intelektualne funkcije dolazi do homogenizacije intelektualnih grupa vezanih za istu društvenu klasu. Međutim, suprotnosti se javljaju između ovih poslednjih grupa, s jedne strane, i grupa kojima je dodeljena podređena uloga ili su isključene iz intelektualne funkcije, s druge, pošto su klase za koje su bile vezane izgubile vlast i počele da propadaju a da nisu uspele da pronađu novu društvenu „potporu“.

Dakle, izraz „organski intelektualci“ upotrebljavamo ovde u širem smislu nego što to čini Gramsci. Uopštenije govoreći, ovde nije reč o tome da se, polazeći od njegove misli, razviju pretpostavke za jednu analizu intelektualaca u savremenoj Francuskoj.

¹³ Birokratiji i armiji su, kao i svim grupama, potrebni intelektualci koji bi promišljali njihov položaj i organizaciju. One mogu da stvore takve grupe u svom okrilju. Zbog njihovog značaja u društvu, ovi intelektualci su najčešće izjednačeni sa vladajućim organskim slojem: promišljati položaj birokratije i armije u jednom društvu koje skladno funkcioniše znači jednostavno promišljati način na koji klasa na vlasti koristi vojsku i birokratiju — a upravo je to oblast kojom se bave vladajući intelektualci.

vljali su se jedni za drugima i tako pratili dug uspon francuske buržoazije — od razaranja feudalne organizacije do industrijske revolucije. U isto vreme caristička Nemačka pruža primer kako se koriste stare intelektualne grupe i grupe ne-intelektualnog porekla: junkeri i generalštab obavljaju najveći deo intelektualnih funkcija.

Ne osuđuje li razvitak zapadnjačkih društava — a posebno francuskog posle 1918. i naročito posle drugog svetskog rata — intelektualce na iščezavanje? Analitička shema koju predlaže Gramsci trebalo bi da omogući nov pristup ovom problemu: ali potrebno je da ona omogući zasnivanje analize intelektualnih slojeva buržoaske Francuske s kraja 19. veka, jer se upravo u to doba obrazuje kategorija koju i danas nazivamo „intelektualci”. Polazeći od ove referencijalne tačke, biće moguće istražiti neke od posledica koje u intelektualnim slojevima izazivaju najnovije promene francuskog društva; moći ćemo, isto tako, da na osnovu funkcija koje obavljaju, institucija koje ih stvaraju i ideja koje šire definišemo nove tipove intelektualaca.

Tekst br. 1

Paul Baran: *Intelektualac je po svom biću društveni kritičar*

Šta je intelektualac? Najočigledniji odgovor bio bi: čovek koji radi svojom inteligencijom i za život zarađuje pre mozgom nego mišićima (ili, ako već ne mora da zarađuje za život, takvim radom zadovoljava svoju značajnu želju).

Međutim, ma kako jednostavna i neposredna, ova definicija je uopšte uzev nedovoljna. Primenjena na svakog ko ne obavlja manuelni rad, ona vidljivo odudara od uobičajene upotrebe reči „intelektualac”. Pojava izraza kao što su „dugokosi profesori” ili „jajaste glave” navodi na pomisao da u javnom mnenju postoji drugačiji pojam kojim bi se obuhvatila određena kategorija pojedinaca koji čine užu sloj od onih što „rade svojim rukama”.

Ovo nije samo terminološko nadmudrivanje. Postojanje ova dva različita pojma pre odražava stvarno društveno stanje; razumemo li ga, bićemo bliži pravilnijem određenju mesta i funkcije intelektualaca u društvu. Prva definicija — iako dosta široka — može se dobro primeniti na brojnu grupu pojedinaca koji čine znatan deo društva: oni rade više svojim duhom nego mišićima i žive pre od svoje inteligencije nego od ruku. Nazovimo

ih *intelektualnim radnicima*. Među njima su poslovni ljudi i lekari, rukovodioci preduzeća i propagatori „kulture”, bankarski službenici i profesori univerziteta. Nema ničega uvredljivog u ovom skupu, kao što nije uvredljivo reći ni „svi Amerikanci” ili „svi pušači lule”. Redovno proširivanje ove grupe intelektualnih radnika predstavlja jednu od najspektakularnijih posledica dosadašnjeg istorijskog razvitka. Ono odražava bitan aspekt društvene podele rada koja je započela s prvom kristalizacijom profesionalnog sveštenstva, a vrhunac dostigla u naprednom kapitalizmu: u razdvajanju umne od fizičke delatnosti „belih” od „plavih okovratnika” (...).

Predlažem da u stavu prema problemima koje je postavio *celokupan* istorijski proces potražimo graničnu liniju između intelektualnih radnika i intelektualaca.¹⁴

Želja da se kaže istina samo je jedan *uslov* da bi čovek bio intelektualac. Drugi je postojanje *hrabrosti*, spremnosti da se racionalno istraživanje sprovodi bez obzira na sve opasnosti, da se preduzme „bezobzirna kritika svega postojećeg... bezobzirna kako u tom smislu da se kritika ne boji svojih rezultata, a isto tako ni sukoba s postojećim silama” (Marx). Intelektualac je, dakle, po svom biću društveni kritičar, čovek koji teži da identifikuje, analizuje i time doprinese prevazilaženju prepreka koje onemogućavaju da se dostigne bolji, humaniji i racionalniji društveni poredak. On time postaje savest društva i glasnogovornik progresivnih snaga, savest koja postoji u svakom datom periodu istorije. Stoga ga lovcem u mutnom i gnjavatorom smatra upravljačka klasa koja nastoji da sačuva *status quo*, a intelektualni radnici koji su u njenoj službi optužuju ga da je utopista ili, u najboljem slučaju metafizičar, a u najgorem bundžija. (Paul Baran, „Qu'est-ce qu'un intellectuel”, *Partisans*, br. 22, oktobar 1965, str. 41—46.)

Tekst br. 2

Geneviève Gennari: *Ne pucajte na intelektualca*

Intelektualac nas uznemiruje zato što sve dovodi u pitanje u doba kada svi, s pravom, žale za sigurnim vrednostima i krotkom umetnošću; takva je i ona dama koju

¹⁴ Otklonimo svaki nesporazum: intelektualni radnici mogu da budu (a ponekad i jesu) intelektualci, a intelektualci su često intelektualni radnici. Kažem „često” zato što mnogi industrijski radnici, zanatlije ili seljaci mogu da budu (a u mnogim istorijskim situacijama oni su to često i bili) intelektualci, a da pri tome nisu intelektualni radnici (napomena P. Barana).

srećem posle filozofskog pozorišnog komada i koja mi plačnim glasom kaže: „Više se u pozorište ne može ići da bi se zabavljalo.” E, da, to je istina: intelektualac više ne smatra da ima pravo da zabavlja publiku u doba kada se želja za razonodom razvija u obrnutoj srazmeri prema opasnostima koje nam prete. Intelektualac više nije tu da bi uspavljavao savesti ritmom pesme, već da bi ih razbudio krikom.

Pre sto pedeset godina jedan deo intelektualaca već je napustio područje estetike u korist područja filozofije. Zatim je ovo poslednje neprestano proširivao prema oblastima političkog i društvenog (nije slučajno što su sve pristalice Dreyfusa u doba afere nazivali „strankom intelektualaca”). Može li se danas ijedan intelektualac, čak i neangažovan, ne zapitati o problemima našeg sveta?

Postavljanje pitanja postalo je u izvesnom smislu njegov zanat, njegova opsesija; miran intelektualac bio bi nalik čudovištu. Ali, ima li još mirnih intelektualaca?

U ovom uspavanom svetu koji sebe smatra nevinim, intelektualci su bez sumnje jedini ljudi koji su sačuvali osećanje za istoriju, koji se pitaju o budućnosti, istražuju i postavljaju pitanja o „bolnoj obnovi”. Može li se u takvim okolnostima razumeti zašto se intelektualac često smatra rušiteljem? Zato što ponekad on to i jeste. (Geneviève Gennari, „Ne tirez pas sur intellectuel”, *Esprit*, br. 5. maj 1960).

Tekst br. 3

Gilbert Mury: *Koliko plakata?*

Izuzetno je teško odrediti graničnu liniju između „neintelektualnih” i „intelektualnih” nameštenika. Kako ovde, u stvari, ne opisujemo karakteristike jedne društvene klase, obreli smo se na području utoliko uzburkanijem što pravno, literarno, naučno ili tehničko obrazovanje budi različite interese kod ljudi koji ga stiču i podstrekava ih da se grupišu po specijalnostima; to, međutim, ne isključuje njihovo uzajamno preplitanje koje se duguje čas porodičnim ili prijateljskim vezama, čas onom što je u kulturi opšte i zahvaljujući čemu će se inženjer zainteresovati za filozofiju, pravnik priviriti u književnost itd. Može postati gotovo nemoguće da se unutar nekih oblasti odredi da li je nameštenik intelektualac ili nije, a da se pri tome ne pribegne određenim pomoćnim kriterijima, kao što je korišćenje slobodnog vremena.

(...) Intelektualci, dakle, uživaju dvostruku i protivrečnu, mada zasluženu reputaciju. Reakcionari vide u njima nestalan, nespokojan element, uvek budan i srpeman da uzme reč kako bi bednike podstakao na pobunu i zatražio prava na pravdu i slobodu (...)

Malo je ljudi koji me uznemiruju više od onih intelektualaca koje često srećem, priznajem, sa simpatijom i koji mi se, na primer, žale na nedostatak revolucionarne svesti kod proletarijata: „Ah, — kažu mi — mi bismo hteli da zametnemo borbu, ali radnici to ne žele. A užasno je pomisliti da smo spremni da se žrtvujemo zajedno sa porodicom i prijateljima — i to za jednu klasu koja ne prihvata našu žrtvu.” U takvom slučaju pozivam svog intelektualca na prijateljski razgovor. Upitam ga koliko je plakata istakao, koliko je letaka razdelio i koliko je radničkih novina prodao izvikujući njihove naslove po ulicama. Najčešće me pogleda sa iznenađenjem: „Ali — kaže — nemam ja vremena za sve to!” (Gilbert Mury, „Intellectuels et lutte de classe”, *Cercle d'éducation populaire*, Bruxelles, 1964, str. 7, 17, 27.)

Tekst br. 4

Louis Aragon: *Duhovni proletarijat*

Pred našim očima rađa se nova ideja koja raste. Neosetno se obrazuje duhovni proletarijat. Još je raštrkan, bez potpune svesti o sebi, vode ga njegovi neprijatelji, greši, luta. Ali već ga po mnogo čemu prepoznajemo.

To je zaista proletarijat. Obavljanje rada koji je intelektualcu svojstven — mišljenje — može u kapitalističkom društvu osigurati sredstva za život samo izdajom istog tog mišljenja. Ono što suštinski razlikuje buržuje od proletera jeste mogućnost — koja izvire iz njihove povezanosti sa kapitalom — da nagomilaju svoj rad, prestanu da rade i postanu, neposredno ili posredno (posedovanjem akcija) eksploatatorski poslodavci. To je sve što takva povezanost sa kapitalom omogućuje intelektualcima, pa i mnogim drugim ljudima.

Van nje sve je izdaja: misao se ne izražava izvan novca. Eto te slavne slobode koja se toliko ceni. Tako iznošenje mišljenja koje ni po čemu nije saglasno pogledima duhovne vlasti dovdi do deklasiranja onog koji ima smelosti da to mišljenje zastupa. Uspe li ono da se izrazi, biva ugušeno. Čutnja je lozinka buržoazije. Ono što smatra intelektualnim nabojem ponekad toleriše sa-

mo zato da bi mu nametnula monopol. Tako se „za narod opasne“ knjige, prema čijim autorima sudovi i javnost sramno postupaju, objavljuju uz velike troškove samo za one koji mogu da plate njihova tajna izdanja. Isto tako, pod okriljem demokratskih institucija — koje su odobrene samo zato da bi se narod zavarao — buržoazija se odaje najtananim duhovnim spekulacijama van domašaja najamnih radnika, kojima je, da bi buržoazija bila mirna, sasvim dovoljno da znaju četiri računске radnje i pomalo istorije i geografije. Otuda sledi da se čista misao može misliti samo na korist malog broja ljudi koji je jeftino kupuju i daju joj buržoasko obličje. Pobuni li se misao — oduzimaju joj sredstva za život. Bez sumnje, vrednost duhovnog proizvoda procenjuje se *korisnošću*, ali treba se složiti u pogledu značenja te reči. U kapitalističkom društvu *korisno* je ono što omogućuje razvitak i jačanje kapitalizma. Poslodavac lako optužuje misao za nekorisnost i ona mu izgleda opasnom. Prema njoj se odnose kao ni prema kom drugom ljudskom proizvodu. Smatraju je dostojnom vanrednih mera. Javno mnjenje rado odobrava takve poduhvate. Ono lakše osuđuje čoveka zbog intelektualnog delikta nego zbog ubistva. Ljudima je praktički dato pravo da pucaju na radnike kako bi odbranili svoju svojinu. Ali niko me nije dato pravo da brani čin označen kao zločin.

Kapitalističko društvo se ne zadovoljava time da onima koji mu ne potčinjavaju svoju misao usrkati materijalne uslove da bi je dalje razvijali, već ih progoni čim tu misao izraze. Treba pribeći lukavstvu da bi se izbegla beda i zatvor i samo stalnim kompromisima retki intelektualci danas zadržavaju dostojanstvo koje izmamљуje osmeh. Kakva je, molim vas, razlika između takvih ljudi i proletera? Nikakva. Zbog obične iluzije čini nam se da među njima ipak postoji razlika. Jer, taj se novi proletarijat regrutuje svuda pomalo: iz redova samog proletarijata i iz redova buržoazije. Buržoaske predrasude su jake i proletarijat je njima duboko prožet, pa te ljude koji su sumnjivi i samoj klasi protiv koje se on bori odbija da prizna kao svoje. Stvaranju te pogrešne predstave doprinose čak i njene žrtve. Intelektualci sami najčešće odbijaju da priznaju kao svoju onu klasu kojoj stvarno pripadaju. Ako su iz nje potekli, gaje glupu ambiciju da se iznad nje izdignu; ako pak izviru iz buržoazije, zadržavaju njene navike. Vreme je da intelektualci napokon shvate na kojoj su strani: da se više ne zavaravaju u pogledu svog pravog položaja; da se ne zadovoljavaju međusobnim upoznavanjem, već da priznaju napokon jedinstvo svoje stvari i stvari proletarijata

i da, pošto shvate da predstavljaju duhovni proletarijat, shvate da time i pripadaju proletarijatu. (Louis Aragon, „Le proletarijat de l'esprit“, *Clarté*, decembar 1927, str. 329—330.)

Tekst br. 5

Henry Bérenger: *Osiromašenje rase*

Život u kancelariji ili školi, sa vazduhom zagađenim sagorevanjem uglja ili gasa, sa obaveznim sedenjem ili nepokretnošću tokom celog dana . . . rad koji se obavlja, ma kako lak bio, ne zamara ništa manje svojom monotonijom koja čoveka potpuno obuzima. Dodajte tome često nezdrave stambene prilike i rđavu ishranu, često neudobnu odeću i obuću, prisilno lišavanje zdravih razonoda — i objasnićete opštepoznatu fiziološku bedu porodica sitnih službenika. Organizam je osiromašen, nervi nadvladavaju mišiće, odbrambena snaga organizma je umanjena, telo je podložno tuberkulozi i neurozama svih vrsta. I deca će sve to osetiti na sopstvenoj koži.

Fiziološka beda vodi osiromašenju rase; psihološka beda nagoni na revolucionarno i anarhističko delovanje; beda uopšte vodi povećanju kriminala, prostitucije i svih oblika parazitizma.

Stvaranjem intelektualnog proletarijata rasa osiromašuje na dva načina. Nečista tela proizvode manje lepu decu, a nasleđe pogoršava mane u svakoj porodici. S druge strane, pošto je život udvoje ili zajednički život više osoba postao preskup, opada broj sklopljenih brakova i, još više, natalitet. Za intelektualnog proletera ljubav je luksuz. Rođenje jednog deteta je ubitačna ludost. Eto prave istine koja objašnjava, s jedne strane, opadanje broja stanovnika u francuskoj sitnoj buržoaziji, a s druge porast prostitucije.

Zahvaljujući postojanju intelektualnog proletarijata anarhisti i revolucionari stižu svesti o sebi. Možda radnički proletarijat nikada ne bi izašao iz svoje otupelosti da ga intelektualni proletarijat nije razbudio, usmerio, prosvetio. Svi ti sitni službenici, advokati bez parnica i lekari bez pacijenata, koje je univerzitetsko obrazovanje učinilo ambicioznima a društveno robovanje pobunjenicima, postaju najbolji agitatori u korist narodne bede. Čitajte na tu temu *Bonnet Rouge* (Crvena kapa) od Jules Casea (Žil Kaz) i *Insurgé* (Pobunjenik) od Jules Vallésa (Žil Vale), a ako vam se ovi romani ne učine pouzdanim, pročitajte jednostavno onih nekoliko primeraka manifesta koje je grupa kolektivističkih studenata,

pripadnika Radničke partije, razbacala 1886. godine po Latinskom kvartu:

„Na tragičnoj istorijskoj prekretnici na kojoj se nalazimo, u trenutku kada iščezava jedno zastarelo društvo i kada se najavljuje svet mira i harmonije, intelektualna omladina ne sme i ne može ostati po strani od najvećeg revolucionarnog pokreta koji je ikada potresao ljudska društva...”

„Koliki će među nama, drugovi — izuzev učenika koji poseduju bogatstvo, kćer krađe i profesionalnih protekcionaša, a protekcija je kćer intrige — koliko je među nama onih koji će sutra, u životu, postati lekari, profesori, advokati, državni službenici, farmaceuti, hemičari, inženjeri, arhitekta, slikari, skulptori itd. — upoznati, uza svu neizvesnost sutrašnjice, sluganstvo koje obeščašćuje i robovanje koje ponižava!”

„Zahtevajući od socijalizma da vas primi u veliku međunarodnu i revolucionarnu zajednicu, vi ćete poslušati samo glas vašeg dobro shvaćenog interesa.”

„Naša osobita uloga u tom poslednjem jurišu na društvo koje umire sastojaće se u tome da zadamo poslednji udarac intelektualnoj diktaturi buržoazije... Vođeni instinktom našeg sopstvenog održanja, bićemo solidarni sa manuelnim radnicima, kao što ćete i vi biti solidarni sa nama, jer svi osećamo neodoljivo gađenje nad sramotama i zločinima kapitalističkog društva i sanjamo o idealu pravde i bratstva. Sinovi slobodnjaka, vi nećete zaboraviti da ono malo što jesmo dugujemo proleterima od kojih je klasa kojoj izmičemo neprestano oduzimala. Nećete zaboraviti da sjajna građevina nauke počiva na nagomilanoj bedi i da se intelektualni život hrani smrću miliona i miliona nepoznatih radnika...”

Pisci ovog emfatičnog proglasa biće sutra opštinski savetnici ili revolucionarni poslanici. Kao intelektualni proleter, oni će povesti radničke proleteru u juriš na buržoasko društvo. (Henry Bérenger, *La conscience nationale*, Paris, A. Colin, 1898, str. 200—203.)

(Frédéric Bon, Michel-Antoine Burnier, *Les nouveaux intellectuels*, Editions Cujos. Paris, 1966, str. 19—49.)

Preveo Aljoša Mimica

Noam Chomsky

ODGOVORNOST INTELEKTUALACA*

Pre dvadeset godina Dwight Macdoland (Dvajt Macdoland) je štampao niz članaka u časopisu *Politics* o odgovornosti naroda, a posebno o odgovornosti intelektualaca. Čitao sam ih kao student u posleratnim godinama, a imao sam priliku da ih čitam ponovo pre nekoliko meseci. Čini mi se da nisu izgubili ništa od svoje snage i ubedljivosti. Macdolanda interesuje pitanje ratne krivice. On postavlja pitanje: do koje su mere Nemci i Japanci bili odgovorni za zverstva koja su počinile njihove vlade? I, sasvim ispravno, on postavlja pitanje i nama: do koje mere su Englezi i Amerikanci odgovorni za strašan teror bombardovanjem civilnog stanovništva koje su kao ratnu tehniku usavršile zapadne demokratije i koja je dostigla kulminaciju u Hirošimi i Nagasakiju koja spadaju sigurno među najstrašnije zločine u istoriji? Ova pitanja imaju osobiti značaj i gorčinu za jednog studenta u 1945—6. godini — za svakog čija je politička i moralna svest formirana užasima tridesetih godina, ratom u Etiopiji, ruskim čistkama, događajem u Kini, španskim građanskim ratom, reagovanjem Zapada na ove događaje i njegovim delimičnim saučesništvom u njima.

Što se tiče odgovornosti intelektualaca, postoje i druga podjednako zabrinjavajuća pitanja. Intelektualci

* Ovo je izmenjena verzija govora održanog na Harvardu i štampanog u *Mosaicu* juna 1966. U istom obliku pojavio se u *New York Review of Books* 23. februara 1967. Sadašnja verzija je preštampana iz Theodore Roszak, ed., *The Dissenting Academy* (New York, Pantheon Books, 1968).

su u poziciji da razgolite vladine laži, da analiziraju postupke prema njihovim uzrocima, motivima i često skrivenim namerama. Bar u zapadnom svetu oni imaju moć koju daje politička sloboda, pristup informacijama i sloboda izražavanja. Zapadna demokratija obezbeđuje samo jednoj određenoj manjini dovoljno slobodnog vremena, materijalnih mogućnosti i sposobnosti da traga za istinom koja leži skrivena iza vela iskrivljenosti, pogrešne interpretacije, ideologije i klasnog interesa kroz koje nam se predstavljaju događaji iz savremene istorije. Prema tome, zahvaljujući jedinstvenim privilegijama koje uživaju intelektualci, njihova odgovornost je, dakle, mnogo dublja od onoga što Macdoiland zove 'odgovornost naroda'.

Spor koji je Macdoiland pokrenuo je isto toliko na mestu danas koliko i pre dvadeset godina. Teško možemo izbeći da se upitamo do koje je mere američki narod odgovoran za divljački napad Amerikanaca na, uglavnom, bespomoćno seosko stanovništvo Vijetnama — još jedno zverstvo u eri koju Azijci vide kao 'Vasko da Gama eru' svetske istorije. Što se tiče onih od nas koji su u tišini i apatiji stajali po strani dok se ova katastrofa događala tokom prošlih dvanaest godina, zapitajmo se šta će o nama reći istorija? Samo oni najneosetljiviji mogu pobeći od ovih pitanja. Želim da se na njih vratim kasnije, pošto iznesem neke primedbe o odgovornosti intelektualaca i o tome kako se oni, u praksi sredinom šezdesetih godina pripremaju da se sa tom odgovornošću suoče.

U odgovornost intelektualaca spada da govore istinu i razgolićuju laži. Ovo bar izgleda dovoljno istinito da može da prođe bez komentara. Ipak nije tako. Za modernog intelektualca to nije uopšte očigledno. Tako Martin Heidegger (Martin Hajdeger) piše u pro-Hitlerovoj deklaraciji 1933. da je 'istina otkrivanje onog što čini jedan narod određenim, jasnim i jakim u njegovoj akciji i znanju'; ovo je jedina vrsta 'istine' koju je pojedinac odgovoran da izrazi. Amerikanci imaju tendenciju da budu otvoreni. Kada je od Artura Schlesingera (Šlezinger) *New York Times* zatražio novembra 1965. da objasni razliku između njegove štampane verzije o incidentu u Zalivu svinja i one koju je dao za novine u vreme napada, on je jednostavno izjavio da je lagao; a nekoliko dana kasnije on je čak pohvalio *Tajms* što je zataškao informaciju o planiranoj invaziji u 'nacionalnom interesu', kako je objasnila grupa nadmenih i povodljivih ljudi o kojima je Schlesinger dao tako laskavu sliku u svom

nedavnom prikazu Kenedyjeve administracije. Nije naročito značajno to što je jedan čovek sasvim zadovoljan što laže u ime stvari za koju sam zna da je nepravедna, ali je značajno da takvi događaji izazivaju tako malo reakcije u intelektualnoj sredini — niko se ne buni, na primer, da ima nečeg neobičnog u tome što se jedna od glavnih katedri humanitarnih nauka nudi istoričaru koji smatra svojom dužnošću da ubedi svet da agresija na neku susednu zemlju, podržana od strane Amerikana, nije agresija. A šta da se kaže za neverovatnu gomilu laži od strane vlade i njenih predstavnika u vezi s vijetnamskim pregovorima? Činjenice su poznate svima onima koji su zainteresovani. Domaća i strana štampa iznele su dokumentaciju kojom opovrgavaju svaku izmišljotinu ako se pojavi. Međutim, snaga propagande državnog aparata je takva da građanin koji se ne upušta u dublja istraživanja o toj stvari teško može da se nada da će se suprotstaviti vladinim iskazima činjenicama¹.

¹ Takav istraživački zahvat je sada ostvaren i objavljen kao 'Citizens' White Paper (Bela knjiga 'građana'): F. Schurman, P. D. Scott and R. Zelnik, „The politics of Escalation in Vietnam” (Politika eskalacije u Vijetnamu), New York, Fawcett World Library, and Boston, Beacon Press, 1966. Za dalje dokaze o američkom odbacivanju inicijative Ujedinjenih nacija za diplomatsko rešenje, neposredno pre velike eskalacije u februaru 1965. godine, vid. Mario Rossi: „The U. S. Rebuff of U Thant” (Sjedinjene Države odbacuju U Tantove predloge), *New York Review of Books*, 17. novembra 1966. godine. Vid. takođe Theodore Draper: „How Not To Negotiate” (Kako da se ne pregovara), *New York Review of Books*, 4. maja 1967. Nadalje postoji dokumentacioni materijal kao dokaz o pokušajima Narodnooslobodilačkog fronta da se uspostavi koaliciona vlada i da se to područje proglasi neutralnim, što su Sjedinjene Države i njeni sajgonski saveznici sve odbacili — Douglas Pike: „Viet Cong” (Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1966). Pri čitanju materijala ove poslednje vrste mora se voditi računa da se pravi razlika između priložene dokumentacije i „zaključaka” koji se daju, iz razloga koji su niže ukratko navedeni (vid. napomenu 33).

Interesantno je zapaziti prva, ponešto neiskrena reagovanja na „Političku eskalaciju” od strane onih koji brane naše pravo da pokorimo Južni Vijetnam i postavimo vladu po našem izboru. Na primer, Robert Scalapino (*New York Times Magazine*, 11. decembra 1966) tvrdi da teza knjige sugerise da su naši vođe „dijabolični”. Pošto nijedan čovek koji ispravno misli u to ne može poverovati, teza se odbacuje. Pretpostavljati drugo pokazivalo bi „neodgovornost” u jedinstvenom smislu reči — smislu koji daje ironičan obrt naslovu ovog poglavlja. On nadalje ukazuje na navodnu glavnu slabost u sižeju knjige, naime, propust da se uvidi da bi ozbiljan pokušaj s naše strane da potražimo mogućnosti za diplomatsko rešenje bio tumačen od naših protivnika kao znak slabosti.

Obmane i iskrivljavanja istine oko američke invazije Vijetnama su postale tako poznate da više ne izazivaju zaprepašćenje. Zbog toga ne bi bilo loše da se na njih podsetimo, mada cinizam uzima sve više maha i u zemlji se on odavno prihvata sa tihom tolerancijom. Korisno je napraviti poređenje vladinih izjava u vreme invazije Gvatemale 1954. sa Eisenhowerovim (Ajzenhauer) priznanjem — da budemo tačniji: njegovim hvalisanjem — jednu deceniju kasnije, da su američki avioni poslali da „pomognu napadačima”². Dvoličnost se ne smatra savršeno ispravnom samo u trenucima krize. „Pioniri novih granica” (New Frontiersmen), na primer, jedva da su se istakli strasnom brigom za istorijsku tačnost, čak i kada nisu pozvani da daju „propagandno pokriće” za akcije koje su neposredno u toku. Artur Schlesinger, na primer, opisuje bombardovanje Severnog Vijetnama i masovnu eskalaciju vojne angažovanosti početkom 1965. kao zasnovane na „savršeno racionalnom argumentu”: „... tako dugo dok Vijetkong bude mislio da će pobediti on neće biti zainteresovan za bilo kakav sporazum putem pregovora”³. Datum je važan. Da je ova izjava data šest meseci ranije, čovek bi je mogao pripisati neznanju. Ali ona se pojavila pošto su već mesecima na prvim stranama novina izlazili detaljni izveštaji o inicijativama Ujedinjenih nacija, Severnog Vijetnama i SSSR koje su prethodile februarskoj eskalaciji 1965. i koje su se, u stvari, nastavile nekoliko nedelja pošto je bombardovanje započelo, mesecima pošto su vašingtonski izveštači tražili opravdanje beznađežno pokušavali da pronađu neke ublažujuće okolnosti za strašnu obmanu koja je otkrivena. (Chalmers Roberts je, na primer, pisao sa nesvesnom ironijom da se Vašingtonu činilo da pozni februar 1965. „nije povoljan momenat za pregovore (pošto) je gospodin Johnson... baš naredio prvo bombardovanje Severnog Vijetnama u naporimada dovede Hanoj za pregovarački sto, gde bi pregovarački aduti na obe strane bili bolje izravnani”⁴.) Pojavivši se u tom trenutku Schlesingerova izjava je manje primer obmane nego prezira — prezira prema publici od koje se može očekivati da toleriše takvo ponašanje u tišini, ako ne sa odobravanjem.⁵

² *New York Times*, 14. oktobar 1965.

³ *Ibid.*, 6. februar 1966.

⁴ *Boston Globe*, 19. novembar 1965.

⁵ Drugom prilikom Schlesinger zaista pokazuje oprez naučnika. Na primer, u svom uvodu u *Politics of Escalation* priznaje da je možda bilo „tračaka zainteresovanosti za pregovaranje” sa strane Hanoja. Što se tiče laži administracije o pre-

Da se vratimo na nekog ko je bliži stvarnom utvrđivanju i primeni politike, da razmotrimo neka zapažanja Walta Rostowa (Wolt Rostov), čoveka koji je, prema Schlesingeru, uneo „širok istorijski pogled” u vođenje spoljne politike Kenedyjeve administracije.⁶ Prema njegovoj analizi, gerilski rat u Indokini 1946. pokrenuo je Staljin⁷, a Hanoj je 1958. započeo gerilski rat protiv Južnog Vijetnama (*The View from the Seventh Floor*, str. 39, 152). Slično tome komunistički planeri isprobali su „odbrambeni pojas slobodnog sveta” u Severnom Azerbejdžanu i Grčkoj (gde je Staljin „podržavao značajan gerilski rat” — *ibid.*, str. 36, 148), radeći prema planovima brižljivo smišljenim 1945. A u centralnoj Evropi SSSR nije bio „spreman da prihvati rešenje koje bi otklonilo opasnu zategnutost po cenu rizika makar i laganog raspadanja komunizma u Istočnoj Nemačkoj” (*ibid.*, str. 156).

Interesantno je porediti ova zapažanja sa studijama naučnika koji su stvarno zainteresovani za istorijske događaje. Primedba da je Staljin započeo prvi vijetnamski rat 1946. ne zaslužuje čak ni da se opovrgne. Što se tiče

govorima i njenih stalnih akcija podrivanja probnih inicijativa za pregovore on samo komentariše da su autori možda potcenili vojnu potrebu i da će budući istoričari možda dokazati da ti autori nisu u pravu. Ovaj oprez i distanciranje mora se uporediti sa Schlesingerovim stavom prema ponovljenoj analizi porekla hladnog rata; u pismu *New York Review of Books* od 20. oktobra 1966. godine on navodi da je došao trenutak da se razobličje pokušaji revizionista da pokažu da je hladni rat možda posledica nečega više nego samo komunističke ratobornosti. Prema njemu, treba da verujemo da je relativno jasna stvar porekla hladnog rata rešena bez potrebe svake dalje diskusije, dok se mnogo kompleksnije pitanje zašto se Sjedinjene Države plaše rešenja na bazi pregovaranja u Vijetnamu mora ostaviti istoričarima da reše.

Korisno je imati na umu da je sama vlada Sjedinjenih Država u tom pogledu mnogo manje plašljiva u objašnjavanju zašto odbija da razmotri mogućnost konstruktivnog rešenja na bazi pregovora. Kao što se otvoreno priznaje, takvo rešenje bi je ostavilo nemoćnom da kontroliše situaciju. Vid., na primer, napomenu 37.

⁶ Arthur M. Schlesinger, Jr, *A Thousand Days: John F. Kennedy in the White House* (Boston Houghton Mifflin Company, 1965, str. 421).

⁷ Walt W. Rostow: *The View from the Seventh Floor* (New York, Harper and Row, Publishers, 1964), str. 149. Vid. takođe njegovu knjigu: *United States in the World Arena* (New York, Harper and Row, Publishers, 1960), str. 244: „Staljin je, koristeći se poremećajima i slabošću posleratnog sveta, zapeo svom snagom sa proširene baze koju je stekao tokom drugog svetskog rata u nastojanju da postigne ravnotežu snaga u Evroaziji... okrećući se na Istok, da podrži Maoa i da podbode severnokorejske i indokineske komuniste...”

navodne inicijative Hanoja 1958, situacija je mnogo mutnija. Međutim, čak i vladini izvori⁸ priznaju da je Hanoj 1959. primio prve direktne izveštaje o onome što je Dijem nazvao⁹ svojim sopstvenim alžirskim ratom i da su tek posle toga oni izneli svoje planove i ušli u borbu. U stvari, decembra 1958. Hanoj je učinio još jedan od svojih mnogih pokušaja — koje su još jednom odbacili Sajgon i UN — da uspostavi diplomatske i trgovinske odnose sa Sajgonskom vladom na bazi *statusa quo*¹⁰. Rostow ne pruža nikakve dokaze o Staljinovoj podršci grčkim gerilcima: u stvari, mada istorijske činjenice nisu uopšte jasne, čini se da Staljin nije nikako bio zadovoljan avanturizmom grčkih gerilaca koji su, po njegovom mišljenju, remetili uspešnu posleratnu nagodbu.¹¹

Primedbe Rostowa o Nemačkoj su još zanimljivije. On ne smatra za shodno, na primer, da pomene sovjetske note od marta—aprila 1952. kojima se predlaže ujedinjenje Nemačke putem izbora pod međunarodnom kontrolom, sa povlačenjem svih trupa u roku od jedne godine, *ako* bi postojala garancija da ponovo ujedinjenoj Nemačkoj neće biti dozvoljeno da se pridruži nekom

⁸ Na primer, članak analitičara CIA-e George Carvera: „The Faceless Viet Cong”, u *Foreign Affairs*, Vol. 44 (April 1966), str. 347—72. Vid. takođe napomenu 33.

⁹ Vid. Jean Lacouture, *Vietnam: Between Two Truces* (New York, Random House, 1966), str. 21. Dijemovu analizu situacije delili su u to vreme zapadni posmatrači.

Vid., na primer, komentare Williama Hendersona, specijaliste za Daleki istok i funkcionera Saveta za odnose s inostranstvom, u ediciji Richarda W. Lindholma, *Vietnam: The First Five Years* (East Lansing, Michigan State University Press, 1959). On konstatuje „sve veće otuđivanje inteligencije”, „obnavljanje oružanih neslaganja na jugu”, činjenicu da je bezbednost osetno oslabila tokom poslednje dve godine”, što je sve rezultat Dijemove „crne diktature”, i prognozira „stalno pogoršanje političke klime u slobodnom Vijetnamu, koje će kulminirati u nesagledivim nedaćama”.

¹⁰ Vid. Bernard Fall: „Vietnam in the Balance”, *Foreign Affairs*, Vol. 45 (oktobar 1966), str. 1—18.

¹¹ Staljinu se nisu svideli ni titovske tendencije unutar grčke Komunističke partije, ni mogućnost stvaranja jedne balkanske federacije pod titovskim vođstvom. Ipak se može pretpostavljati da je Staljin podržavao grčke gerilce u određenoj fazi pobune, mada je o tome teško naći čvrste dokumentovane dokaze. Ne treba ni reći da nije potrebna baš neka dublja analiza da bi se dokumentovala britanska i američka uloga u tom građanskom sukobu od kraja 1944. godine. Vid. D. G. Kousoulas: *The Price of Freedom* (Syracuse, N. Y., Syracuse University Press, 1953), i *Revolution and Defeat* (New York, Oxford University Press, 1965), gde je sadržana ozbiljna studija tih zbivanja sa oštrog antikomunističkog gledišta.

zapadnom vojnom savezu.¹² A on je, takođe, trenutno zaboravio svoj sopstveni opis strategije Trumanove i Eisenhowerove administracije: „izbegavanje svakog ozbiljnijeg pregovaranja sa SSSR sve dok Zapad ne bi stavio Moskvu pred svršen čin ponovnog naoružanja Nemačke unutar okvira jedne organizovane Evrope”¹³ — što je, razume se, u suprotnosti sa Postdamskim sporazumom.

Najzanimljiviji od svih je osvrt Rostowa na Iran. Tačno je da su Rusi pokušali da u Severnom Azerbejdžanu silom nametnu prosovjetsku vladu koja bi SSSR-u omogućila pristup iranskoj nafti. Ovaj pokušaj je propao zahvaljujući činjenici da su 1946. Anglo-Amerikanci bili jači, te je snažniji imperijalizam ostvario puno pravo za sebe na iransku naftu uspostavljanjem prozapadne vlade. Sećamo se šta se dogodilo kada je u kratkom periodu ranih pedesetih godina jedina iranska vlada koja je imala izvesnu podršku naroda eksperimentisala

¹² Za detaljan prikaz vid. James Warburg, *Germany, Key to Peace* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1953), str. 189 i dalje. Warburg zaključuje da je očigledno „Kremlj sada spreman da prihvati stvaranje jedne opštenemačke demokratije u zapadnom smislu te reči”, dok su zapadne sile sa svoje strane „otvoreno priznale svoj plan, da obezbede učešće Nemačke u potpuno defanzivnoj evropskoj zajednici” (tj. NATO-u).

¹³ *The United States in the World Arena*, str. 344—5. Uzgred rečeno, oni koji potpuno ispravno osuđuju brutalno gušenje istočnonemačke i mađarske revolucije treba takođe da se prisete da su se ti skandalozni događaji mogli izbeći da su Sjedinjene Države bile voljne da razmotre predloge za neutralizaciju Centralne Evrope. Neke od navedenih izjava Gorgea Kennana predstavljaju interesantan komentar o toj stvari; na primer, njegove napomene o — od samog početka — neispravnoj pretpostavci da je SSSR imao nameru da napadne ili preti silom zapadnoj polovini kontinenta i da ga je od toga odvratila američka sila, i njegove primedbe o jalovosti i opštoj besmislenosti zahteva za jednostranim sovjetskim povlačenjem iz Istočne Nemačke zajedno sa „uključivanjem jedne jedinstvene Nemačke kao glavne komponente u zapadni odbrambeni sistem, zasnovan prvenstveno na nuklearnom oružju” (Edward Reed, ed., *Peace on Farth*, New York, Pocket Books, 1965).

Vredi konstatovati da je istorijska fantazija ovakve vrste ilustrovana u Rostowljevim primedbama postala redovna specijalnost Stejt Dipartmenta. Tako imamo Thomas Manna koji opravdava našu intervenciju u Dominikanskoj Republici kao odgovor na akcije „kinesko-sovjetskog vojnog bloka”. Ili, da se poslužim uvaženijom izjavom, imamo analizu Williama Bundyja o fazama razvoja komunističke ideologije u njegovom referatu na Pomona Collegeu od 12. februara 1966. godine u kome karakteriše Sovjetski Savez 20-ih i 30-ih godina „u militantnoj i agresivnoj fazi”. Ono što u fantaziji zastrašuje, za razliku od otvorenog falsifikovanja, jeste mogućnost da je ona iskrena i da može konkretno poslužiti kao baza za formiranje politike.

sa neobičnom idejom da iranska nafta treba da pripadne Irancima. Međutim, interesantno je da se o Severnom Azerbejdžanu govori kao o „odbrambenom pojasu slobodnog sveta”. Nije potrebno isticati otrcanost fraze „slobodan svet”. Ali po kakvim prirodnim zakonima Iran sa svojim resursima potpada pod zapadnu dominaciju? Neubedljiva pretpostavka da Iran potpada pod zapadnu dominaciju najjasnije pokazuje duboko ukorenjeni stav o vođenju spoljne politike.

Pored toga što se sve manje teži za istinom, u najnovijim izjavama nalazimo stvarnu ili lažnu naivnost u zaprepašćujućim razmerama kada je reč o američkim potezima. Na primer, Artur Schlesinger je nedavno okarakterisao našu vijetnamsku politiku iz 1954. kao „deo opšteg programa međunarodne dobre volje”.¹⁴ Ukoliko se ne shvati kao ironija, ova primedba pokazuje ili ogroman cinizam ili nesposobnost — i to u razmerama kojima nije potreban komentar — da se shvate osnovne pojave savremene istorije. Slično tome, šta da se kaže o svedočenju Thomasa Schellinga (Tomas Šeling) pred Spoljnopolitičkim komitetom Predstavničkog doma, januara 1966, u kome raspravlja o dvema velikim opasnostima koje bi zapretile Zapadu kada bi cela Azija „postala komunistička”¹⁵. Prvo, time bi „SAD i ono što nazivamo zapadnom civilizacijom bili isključeni iz ogromnog dela sveta koji je siromašan, obojen i potencijalno neprijateljski”. Drugo, „zemlja kao SAD verovatno ne može da očuva samopouzdanje ako se ono što se smatra da je njen najveći poduhvat — to jest stvaranje osnove za pristojan život, napredak i demokratski sistem u nerazvijenim zemljama — oceni kao promašaj ili pokušaj koji ne bismo više ponovili”. Prosto je neverovatno da ličnost sa i najmanjim poznavanjem istorije američke spoljne politike može da izjavi nešto slično.

Čovek ne bi mogao u to da poveruje ukoliko se to ne posmatra više sa istorijskog stanovišta i takve izjave ne uklope u kontekst hipokritskog moralisanja u prošlosti — na primer Woodrow Wilsona (Vudrou Vilson), koji je pokušao da nauči Latinoamerikance veštini kako treba dobro vladati i koji je pisao (1902) da je „naša osobita dužnost” da naučimo kolonijalne narode „redu i samokontroli... (i) ... poštovanju zakona i posluš-

¹⁴ *New York Times*, 6. februara 1966.

¹⁵ *United States Policy Toward Asia*, Rasprave u Potkomitetu za Daleki istok i Pacifik Komiteta za inostrane poslove Predstavničkog doma (Washington, Government Printing Office, 1966), str. 89.

nosti”. Ili o misionarima iz 1840-tih godina koji su opisivali strašne i ponižavajuće opijumske ratove kao „posledicu velikog plana Proviđenja da ljudske poroke podredi svojoj nameri da pomogne Kini, tako što će razbiti njen zid izolovanosti i dovesti Carstvo u neposredniji kontakt sa zapadnim i hrišćanskim narodima”. Ili, da se približimo sadašnjosti, šta da se kaže o A. A. Berleu (A. A. Berl) koji je komentarišući dominikansku intervenciju imao drskosti da pripiše probleme karipskih zemalja imperijalizmu — *sovjetskom imperijalizmu*¹⁶.

Kao poslednji primer ovog nedostatka skepticizma navedimo završno istupanje Henrija Kissingera (Kisindžer) u televizijskoj debati o američko-vijetnamskoj politici vođenoj između Harvarda i Oksforda. On je prilično sumorno primetio da ga najviše uznemirava to što se dovede u pitanje ne naše procene već naši motivi — sjajan komentar od nekoga ko se profesionalno bavi političkom analizom, to jest, analizom akcija vlada polazeći od motiva koji ne dolaze do izražaja u zvaničnoj propagandi, odnosno od motiva koje ljudi čijim aktima takve ličnosti upravljaju možda jedva naziru. Nikoga ne bi uznemiravala analiza političkog ponašanja Rusa, Francuza ili Tanzanijaca koja bi dovodila u pitanje njihove motive i koja bi njihove postupke tumačila u svetlu dugoročnih interesa verovatno dobro prikrivenih službenom retorikom. Ali uzima se zdravo za gotovo da su američki motivi bezazleni i da ne podležu analizi (vid. napomenu 1). Mada ne predstavlja ništa novo u američkoj intelektualnoj istoriji — ili, što se toga tiče, u opštoj istoriji imperijalističke apologije, — ova bezazlenost postaje sve neprijatnija što sila kojoj ona služi postaje sve dominantnija u svetskim zapletima i, prema tome, sposobnija za bezgraničnu podlost koju nam svakodnevno nude sredstva masovne komunikacije. Teško da smo prva zemlja u istoriji koja sjedinjuje materijalne interese, ogromne tehnološke mogućnosti i jedan krajnji nemar za patnje i bedu nižih slojeva. Međutim, duga tradicija naivnosti i hipokrizije koja izobličava našu intelektualnu istoriju mora poslužiti kao opomena Trećem svetu, ako je takva opomena potrebna, kako naše izjave iskrenosti i dobronamernosti treba da se tumače.

¹⁶ *New York Times Book Review*, 20. novembar 1966. Ovakve primedbe dozivaju u sećanje poznati spektakl u kome predsednik Kenedy upoznaje Čedi Džagana s opasnošću uspostavljanja trgovinskih odnosa „koji bi doveli jednu zemlju u stanje ekonomske zavisnosti”. Ovdje se naravno misli na opasnosti koje bi nastale u slučaju trgovinskih veza sa Sovjetskim Savezom. Vid. Schlesinger: *A Thousand Days*, str. 776.

Svi oni koji se raduju uključivanju visokih intelektualaca u politiku trebalo bi pažljivo da prouče osnovne pretpostavke „pionira novih granica“. Osvrnuo sam se, na primer, na suprotstavljanje Artura Schlesingera invaziji u Zalivu svinja, ali osvrtao je bio netačan. Istina je da je on osećao da je to bila „strašna zamisao“ ali „ne zbog toga što bi namera da se podrži izbeglički pokušaj zbacivanja Castra izgledala sama po sebi nedopustiva“. Takva reakcija bila bi puka sentimentalnost nezamisliva jednom okorelom realisti. Problem je pre bio u tome što se činilo da obmana nije imala izgleda da uspe. Po njegovom mišljenju, operacija je bila loše zamišljena, iako prihvatljiva¹⁷. U sličnom raspoloženju Schlesinger sa odobravanjem navodi Kenedyjevu „realnu“ procenu situacije koja je nastala posle ubistva Truhilja: „postoje tri mogućnosti u biranju manjeg zla: pristojan demokratski režim, nastavak Truhiljevog režima, ili Castrov režim. Mi treba da ciljamo na prvu, ali ipak ne možemo da odbacimo drugu sve dok ne budemo sigurni da možemo izbeći treću“¹⁸. Nekoliko stranica kasnije iznet je razlog zbog koga je treća mogućnost tako neprihvatljiva: „uspeh komunista u Latinskoj Americi zadao bi mnogo snažniji udarac sili i uticaju SAD“. Naravno, mi nikada ne možemo biti sasvim sigurni da ćemo izbeći treću mogućnost; zbog toga ćemo u praksi uvek pristati na drugu, kao što to, na primer, sada činimo u Brazilu i Argentini¹⁹.

Ili, uzmimo mišljenje Walta Rostowa o američkoj politici u Aziji.²⁰ Osnova na kojoj moramo graditi tu politiku je da „nam komunistička Kina otvoreno preti i da se mi osećamo ugroženi“. Nepotrebno je naravno dokazivati da smo ugroženi, pa se tom pitanju ne poklanjamo pažnja; dovoljno je da se osećamo ugroženi. Naša se politika mora zasnivati na našem nacionalnom nasleđu i našim nacionalnim interesima. Naše nacionalno nasleđe je ukratko ocrtano u sledećem: „kroz ceo devetnaesti vek Amerikanci su mirne savesti mogli da se posvete širenju svojih principa i svoje moći na ovom kontinentu“ koristeći se „donekle elastičnim pojmom Monroeove doktrine“ i, naravno, proširujući „američki interes na Aljasku i ostrva Srednjeg Pacifika... I insistiranje na bez-

¹⁷ *A Thousand Days*, str. 252.

¹⁸ *Ibid.*, str. 769.

¹⁹ Mada je i to takođe neprecizno. Moramo se podsetiti stvarnog karaktera Truhiljevog režima da bismo shvatili potpuni cinizam Kennedyjeve „realistične“ analize.

²⁰ Walt W. Rostow i R. W. Watch: *An American Policy in Asia* (New York, Technology Press and John Wiley and Sons, Inc., 1955).

uslovnoj predaji i ideja o posleratnoj okupaciji... predstavljali su izraz interesa američke bezbednosti u Evropi i Aziji“. Toliko što se tiče našeg nasleđa. Što se tiče naših interesa, stvar je podjednako jednostavna. Osnovni je naš „duboki interes da društveni sistemi van SAD razvijaju i jačaju one elemente u svojim kulturama koji uzdižu i štite dostojanstvo pojedinca naspram države“. U isto vreme moramo se suočiti sa „ideološkom pretnjom“, naime „mogućnošću da kineski komunisti mogu, progresom koji je napravila Kina, dokazati narodima Azije da su komunistički metodi bolji i brži od demokratskih“. Ništa nije rečeno o onim narodima azijske kulture kojima „naš pojam ispravnog odnosa pojedinca prema državi“ ne može biti jedino značajna vrednost, naroda koje bi, na primer, možda interesovalo očuvanje „ličnog dostojanstva“ naspram koncentracije inostranog i domaćeg kapitala ili naspram polufeudalnih struktura (kao što su diktature Truhiljevog tipa) koje je nametnulo i održalo na vlasti američko oružje. Sve je ovo začinjeno aluzijama na „naše religijske i etičke sisteme vrednosti“ i naše „nejasne i kompleksne pojmove“ koje azijski um mnogo teže shvata od marksističke dogme i koji u tolikoj meri „uznemiruju neke Azijce“ upravo zbog „njihovog nedostatka dogmatizma“.

Ovakvi intelektualni doprinosi nameću potrebu da se ispravi De Gaulleova (De Gol) primedba, u njegovim memoarima, o američkoj „težnji ka moći zaodenujoj plaštom idealizma“. Do sada ta težnja ka moći nije toliko zaodenua idealizmom koliko je zaglušena glupošću. Jedinstven doprinos toj žalosnoj slici dali su visoki intelektualci.

Vratimo se ipak ratu u Vijetnamu i odzivu koji je izazvao među američkim intelektualcima. Upadljivo obeležje nedavne debate o jugoistočnoj azijskoj politici bila je razlika koja se obično povlači između „odgovorne kritike“ na jednoj strani i „sentimentalne“, „emotivne“ ili „histerične“ na drugoj. Mnogo se može naučiti pažljivim proučavanjem izraza kojima je ta razlika podvučena. „Histerični kritičari“ treba, navodno, da se prepoznaju po svom iracionalnom odbijanju da prihvate jedan osnovni politički aksiom, drugim rečima, da SAD imaju prava da ukoliko je to moguće prošire bez ograničenja svoju moć i kontrolu. Odgovorna kritika ne osporava ovu pretpostavku već pre tvrdi da u ovom trenutku i na ovom mestu ne možemo verovatno da „pobegnemo od toga“.

Izgleda, na primer, da je Irving Kristol imao na umu razliku te vrste u svojoj analizi protesta prema

vijetnamskoj politici u časopisu *Encounter* avgusta 1965. On vrši poređenje između odgovornih kritičara kao što su Walter Lippman (Volter Lipman), *New York Times* i senator Fulbright (Fulbrajt) i „kampanja za političko prosvetčivanje” (teach-in Campaign). On tvrdi da se, za razliku od onih koji protestuju na univerzitetu, „Gospodin Lipman ne upušta u neskromne pretpostavke kao što su „šta vijetnamski narod stvarno želi” — očigledno ga se mnogo ne tiče — ili u legalističku egzegezu: da li postoji i do kojeg stepena „agresija” ili „revolucija” u Južnom Vijetnamu. Njegovo stanovište je — *realpolitik*; i on će izgleda čak razmatrati mogućnost *nuklearnog rata* protiv Kine u izuzetnim okolnostima.”

Za Kristola je ovo pohvalno i dobar kontrast naklapanjima onih nerazumnih ideoloških tipova u „kampanji za političko prosvetčivanje” koji su izgleda često motivisani takvim glupostima kao „običan, čestit”, „antiimperializam”, koji drže „tirade o „strukturi vlasti”” i koji se čak ponekad tako nisko spuste da „čitaju članke i izveštaje iz strane štampe o američkom prisustvu u Vijetnamu”. Staviše, ovi grozni tipovi su i često psiholozi, matematičari, hemičari ili filozofi (kao što su upravo oni koji najgrlatije protestuju u SSSR obično književnici, fizičari i drugi koji su daleko od vršenja vlasti), pre nego ljudi sa dobrim vezama u Vašingtonu, kojima je naravno jasno da bi ih u slučaju „da imaju neki novi, koristan predlog” u odnosu na Vijetnam spremno i s poštovanjem saslušali u Vašingtonu.

Mene ovde ne interesuje da li je Kristolova ocena protesta i razmimoilaženja u mišljenju tačna, već pretpostavke koje se tiču pitanja kao što su: da li je bezalnost američkih motiva van diskusije ili nije vredna pomena? Da li odluku treba prepustiti „ekspertima” sa vezama u Vašingtonu — to jest čak i ako pretpostavimo da poseduju neophodno znanje i principe da bi mogli doneti „najbolju” odluku, hoće li to oni neizostavno i učiniti? Ovome logično prethodi pitanje o primenljivosti „ekspertize”, to jest postoji li neki skup teorija ili bitnih informacija, van javnog domena, koji se može primeniti u analizi spoljne politike ili kojim se može prikazati ispravnost akcija na način koji psiholozi, matematičari, hemičari i filozofi nisu u stanju da shvate? Mada Kristol ne istražuje ova pitanja direktno, njegovi stavovi pretpostavljaju odgovore koji su u svim slučajevima pogrešni. Ma kako bila prikriivena pobožnom retorikom, američka agresivnost je dominantna sila u svetskim zapletima i mora se analizirati prema svojim uzrocima i motivima. Ne postoji skup teorija ili bitnih infor-

macija — iznad shvatanja jednog laika — koji politiku oslobađa kritike. U onoj meri u kojoj se „stručno znanje” primenjuje na svetske zaplete svakako je pogodno — kada se radi, naravno, o celovitoj ličnosti — da takva ličnost dovede u pitanje kvalitet takvih informacija i ciljeve kojima služe. Ove činjenice su toliko očigledne da je dalje razmatranje nepotrebno.

George Bundy (Džordž Bandi) u svom nedavnom članku²¹ ispravlja Kristolovo čudno verovanje u otvorenost administracije kada su u pitanju novi stavovi o Vijetnamu. Kao što Bundy ispravno primećuje, „na glavnoj pozornici... rasprava o Vijetnamu se obrće oko taktike a ne oko temeljnih problema”, mada, dodaje on, ima siledžija iza kulisa. U centru pozornice je naravno Predsednik (koji je na svom nedavnom putu u Aziju „magistralno potvrdio” naše interese za „napredak naroda s one strane Pacifika”), njegovi savetnici koji zasluzuju „punu podršku onih koji žele ograničenje”. To su oni isti ljudi koji su zaslužni za činjenicu da je „bombardovanje Severnog Vijetnama bilo najpreciznije i najograničenije u modernom ratu” — briga koju će stanovnici ili bivši stanovnici Nam Dina, Faj Lia i Vina ceniti. To su oni ljudi koji su zaslužni za ono o čemu je Malcolm Browne (Malkolm Braun) izveštavao sve do maja 1965: „u Južnom Vijetnamu su velika prostranstva proglašena za „slobodne zone bombardovanja” u kojima je sve što se kreće legitimna meta. Desetine hiljada tona bombi, raketa, napalm i topovske vatre sručuje se svake nedelje na ova ogromna prostranstva. Ako ništa drugo onda po zakonima verovatnoće u ovim vazдушnim napadima treba da bude teškog krvoprolića”.

Bundy nas uverava da srećom za zemlje u razvoju „američka demokratija nema stalnu težnju ka imperijalizmu” i da je, „u celini uzevši, zaliha američkog iskustva, pronicljivosti, saosećanja i jednostavnog znanja sada najimpresivnija u svetu”. Istina je da danas „četiri petine ukupnih stranih investicija u svetu otpada na Amerikance” i da „planovi i politika kojima se najviše divimo... nisu ništa drugo do neposredan izraz američkih interesa” — baš kao što je istina, tako čitamo u istom izdanju *Foreign Affairs*, da su planovi za oružanu akciju protiv Kube bili pokrenuti nekoliko nedelja posle Mikojanove posete Havani „napadajući ono što je tako dugo bilo isključivo sfera američkog uticaja”. Na žalost, na činjenice kao što su ove nerafinirani azijski intelektualci često ukazuju kao na „težnju ka impe-

²¹ „End of Either/Or”, *Foreign Affairs*, Vol. 45 (januar 1967), str. 189—201.

rijalizmu". Na primer, jedan broj Indijaca je izrazio svoje „krajnje nezadovoljstvo” zbog činjenice da „smo učinili sve što možemo da privučemo strani kapital za fabrike veštačkog đubriva, međutim, američke i druge zapadne privatne kompanije znaju da smo prezaduženi, tako da zahtevaju stroge uslove kojima mi ne možemo da udovoljimo”²², dok Vašington... uporno insistira da se poslovi sklapaju u privatnom sektoru sa privatnim preduzećima²³. Ali ovakva reakcija, bez sumnje, još jednom otkriva kako azijski um nije u stanju da shvati „nejasne i kompleksne pojmove” zapadne misli.

Možda bi koristilo da se pažljivo prouče „novi korisni predlozi o Vijetnamu” koji se ovih dana „spremno i sa pažnjom slušaju” u Vašingtonu. Štamparija vlade SAD je nepresušni izvor uvida u moralni i intelektualni nivo ovog stručnog saveta. U njenim publikacijama može se čitati, na primer, svedočenje profesora Davida N. Rowea (Dejvid N. Rou), šefa katedre za međunarodne odnose na Jelskom univerzitetu (vid. napomenu 15) pred Spoljnopolitičkim komitetom Predstavničkog doma. Profesor Rowe predlaže da SAD otkupe sav višak kanadskog i australijskog žita, tako da u Kini dođe do masovnog umiranja od gladi. Evo njegovih reči: „Pažite, ja ne govorim o tome kao o oružju protiv kineskog naroda. Ono će to biti, ali samo usput. Oružje će biti upereno protiv njegove vlade jer unutrašnju stabilnost te zemlje ne može da podupre jedna neprijateljska vlada uprkos opštem umiranju od gladi.”

Profesor Rowe ne dopušta ni najmanje sentimentalno moralisanje koje bi nas moglo navesti da ovu njegovu sugestiju uporedimo, recimo, sa *Ostpolitik* (istočnom politikom) Hitlerove Nemačke²⁴. On se ne plaši ni uticaja takve politike na ostale azijske zemlje, na primer Japan. On nas uverava, „poznavajući dobro japanske prilike”, da su „Japanci pre svega narod koji ceni silu i odlučnost”. Zbog toga „oni neće u tolikoj meri biti uplašeni američkom politikom u Vijetnamu koja polazi sa pozicije sile i namerava da nađe rešenje zasnovano na nametanju naše vlasti lokalnom stanovništvu sa kojim

²² *Christian Science Monitor*, 26. novembar 1966.

²³ *Ibid.*, 5. decembar 1966.

²⁴ Da bismo održali pravi redosled stvari potrebno je da se prisjetimo da je Alfred Rosenberg u svojim najluđim trenucima govorio o eliminisanju 30 miliona Slovena, a ne o prisiljavanju četvrtine čovečanstva na masovno umiranje od gladi. Uzgred rečeno, analogija koja se ovde čini je krajnje „neodgovorna” u tehničkom smislu neologizma o kome je ranije bilo reči; to jest, zasniva se na pretpostavci da izjave i akcije Amerikanaca podležu istim tumačenjima kao i izjave i akcije bilo koga drugog.

smo u sukobu”. Ono što bi uznemirilo Japance bila bi „neodlučna politika, politika koja odbija da se suoči sa problemima (Kina i Vijetnam) i da na pozitivan način preuzme svoju odgovornost na tom području”, na način koji smo upravo naveli. Uverenje da „nismo spremni da upotrebimo silu koju oni znaju da posedujemo” moglo bi „u jakoj meri uplašiti japanski narod i uzdrmati visok stepen njegovih prijateljskih odnosa sa nama”. Upotreba američke sile u punoj meri posebno bi, u stvari, umirila Japance, zato što su osetili „strahovitu moć SAD u akciji... zato što su je osetili na svojoj koži”. Ovo je svakako izvanredan primer zdravog „*realpolitik* gledišta” kome se Irving Kristol tako mnogo divi.

Ali možemo se upitati zašto da se ograničimo samo na takva indirektna sredstva kao što je masovno umiranje od gladi? Zašto da ne bombardujemo? Ta poruka je, bez sumnje, sadržana u primedbama koje je pred istim komitetom izneo prečasn R. J. Jaegher (R. J. Jeger), upravitelj Instituta za dalekoistočne studije Siton Hol Univerziteta, koji objašnjava da bi Severnovijetnanci, kao i svi narodi koji su živeli pod komunizmom, „bili savršeno srećni da bombardovanjem steknu slobodu.”

Naravno, mora biti onih koji podržavaju komuniste. Ali kao što ističe poslanik Walter Robertson, (Valter Robertson), pomoćnik državnog sekretara za dalekoistočna pitanja od 1953. do 1959. u svom svedočenju pred istim komitetom — to nije zabrinjavajuće. On nas uverava da „pekiški režim... predstavlja nešto manje od tri odsto stanovništva”.

Zamislite onda kako su srećne vođe kineskih komunisti u poređenju sa liderima Vijetkonga koji, prema mišljenju Arthura Goldberga, predstavljaju „oko 0,5% stanovništva Južnog Vijetnama”, što znači samo polovinu onog broja Južnovijetnamaca koji su stupili u Vijetkong tokom 1965, ako se može verovati statistici Pen-tagona.²⁵

Uz takve eksperte kao što su ovi, naučnici i filozofi o kojima Kristol govori bolje bi učinili da nastave svoj jalov posao.

Pošto je rešio pitanje političke beznačajnosti pokreta protesta, Kristol prelazi na pitanje šta ga motiviše — uopštenije uzevši, šta je nateralo studente i mlade

²⁵ *New York Times*, 6. februar 1966. Staviše, nastavlja Goldberg, Sjedinjene Države nisu sigurne da su svi oni dobrovoljni sledbenici. Ovo nije prva takva demonstracija komunističke dvoičnosti. Drugi primer video se 1962. godine kada je prema izvorima vlade Sjedinjenih Država 15.000 gerilaca imalo 30.000 gu-bitaka. Vid. Arthur Schlesinger, *A Thousand Days*, str. 982.

nastavno osoblje „da krenu ulevo” kao što mu se čini, usred opšteg prosperiteta i pod liberalnim i bogatim vladama. To je, po njegovom mišljenju, „zagonetka na koju još nijedan sociolog nije dao odgovor”. Pošto su ti mladi ljudi bogati, sa lepom budućnošću, itd., njihov protest mora da je iracionalan. Ovo mora biti rezultat dosade, prevelike sigurnosti ili nečeg sličnog.

Druge mogućnosti padaju na pamet. Moglo bi biti, na primer, da kao časni ljudi studenti i mlađe nastavno osoblje pokušavaju da radije sami otkriju istinu nego da prebace odgovornost na „eksperte” ili vladu; i moglo bi biti da reaguju sa negodovanjem na ono što otkriju. Kristol ne odbacuje ove mogućnosti. Tačnije — ove mogućnosti se ne mogu izraziti; kategorije kojima se one formulišu (poštenje, negodovanje) jednostavno ne postoje za uskogrudog sociologa.

Ovakvim implicitnim omalovažavanjem tradicionalnih intelektualnih vrednosti Kristol odražava stavove koji su prilično rašireni u akademskim krugovima. Ne sumnjam da su ti stavovi delimično posledica očajničkih pokušaja društvenih i biheviorističkih nauka da podražavaju spoljna obeležja nauka koje odista imaju značajan intelektualni sadržaj. Ali oni imaju i druge izvore. Svako može da bude moralan, zainteresovan za čovekova prava i probleme; ali samo univerzitetski profesor, stručnjak, može rešiti tehničke probleme „naučnim” metodama. Odnosno, samo su problemi ove druge vrste značajni ili stvarni. Odgovorni, neideološki stručnjaci daju savet o taktičkim pitanjima; neodgovorni „ideološki tipovi” drže „tirade” o principima i brinu zbog moralnih pitanja i ljudskih prava, ili zbog uobičajenih problema čoveka i društva o kojima „društvena i bihevioristička nauka” ne pruža ništa drugo sem trica. Očigledno da su ti osećajni, ideološki tipovi iracionalni pošto, budući da su bogati i da imaju moć u rukama, ne bi trebalo da brinu o takvim stvarima.

Ponekad ova pseudonaučna poza dostiže skoro patološki nivo. Uzmimo na primer pojavu Hermana Kahna (Herman Kan). Kahn je u isto vreme bio optužen kao nemoralan i hvaljen zbog svoje hrabrosti. Ljudi koji bi trebalo da znaju bolje opisali su njegov rad *O termounuklearnom ratu* (On Thermonuclear War) „bez dvoumljenja... (kao)... jedno od velikih dela našeg vremena” (Stuart Hughes). Ovo je, u stvari, jedno od najpraznijih dela našeg doba, što se može videti primenjujući na njega intelektualne standarde bilo koje postojeće discipline, nalazeći izvor nekih njegovih „dobro dokumentovanih zaključaka” u „objektivnim studijama” iz kojih potiču,

i sledeći njegov argument tamo gde je vidljiv. Kahn ne predlaže ni teorije, ni objašnjenja, ni empirijske pretpostavke koje se mogu proveriti njihovim posledicama kao što to čine nauke koje on pokušava da podražava. On jednostavno predlaže terminologiju i daje fasadu racionalnosti. Kada izvlači zaključke određene politike on ih podupire jedino primedbama *ex cathedra*, čak i ne sugerišući ništa što bi ih podržalo („izdaci za nacionalnu odbranu trebalo bi verovatno da iznose negde ispod 5 milijardi dolara godišnje”, da ne bi provocirali Ruse — zašto ne 50 milijardi dolara ili 5 dolara?). Staviše, Kahn je sasvim svestan te praznine; u svojim razložnijim trenucima jedino tvrdi da „nema razloga da se veruje da bi relativno savršeniji modeli mogli lakše da navedu na pogrešan put od prostijih modela i analogija koji se često koriste kao pomoć u donošenju zaključaka”. Za one koji po prirodi naginju crnom humoru lako je da se uključe u igru „strateškog razmišljanja” po uzoru na Kahna i da dokažu ono što žele. Na primer, jedna od Kahnovih osnovnih pretpostavki je da bi „jedan sveopšti iznenadni napad u kome bi sva udarna moć bila koncentrisana na najgušće naseljena područja bio tako bezuman da je, ako se isključi, naravno, slučaj neverovatnog pomanjkanja zdravog razuma ili stvarna poremećenost uma sovjetskih rukovodilaca, jedan takav napad teško zamisliti”. Jednostavnim argumentom može se dokazati suprotno. Pretpostavka 1: Američke vođe razmišljaju na način koji je skicirao Herman Kahn. Pretpostavka 2: Kahn misli da bi za sve bilo bolje da su i komunisti nego da svi izginu. Pretpostavka 3: Kada bi Amerikanci uzvratili protivnapadom na jedan takav sveopšti napad, tada bi na obema stranama, svi bili mrtvi. Zaključak: Amerikanci neće odgovoriti na jedan sveopšti uništavajući napad i zato taj napad treba bez odlaganja izvesti. Naravno, ovakvo rezonovanje moglo bi se razviti još jedan korak dalje i reći: činjenica je da Rusi nisu izvršili jedan sveopšti uništavajući napad. Iz toga sledi da oni nisu racionalni. Ako nisu racionalni, „strateško razmišljanje” nema smisla. Zato... .

Naravno, sve je ovo besmislica, ali besmislica koja se razlikuje od Kahnove jedino po tome što je ovo rezonovanje nešto veće kompleksnosti od bilo čega što bi se moglo uočiti u njegovim napisima. Ono što je interesantno jeste da ozbiljni ljudi zaista obraćaju pažnju na te besmislice, nesumnjivo zbog njihove fasade odlučnosti i pseudonaučnosti.

Interesantna je i poražavajuća činjenica da „pokret protiv rata” neretko postaje žrtva sličnih zabluda. U

jesen 1965. godine, na primer, održavala se Međunarodna konferencija o alternativnim perspektivama za Vijetnam, koja je potencijalnim učesnicima distribuirala jedan pamflet iznoseći u njemu svoje pretpostavke. Namera je bila da se obrazuju studijske grupe u kojima „će biti zastupljena tri tipa intelektualne tradicije“: 1. stručnjaci za prostor, 2. „teorija društva s posebnim akcentom na teorijama međunarodnog poretka, društvene promene i razvoja, konflikta i rešavanja konflikata ili revolucija“; 3. „analiza javne politike u smislu osnovnih ljudskih vrednosti ukorenjenih u raznim teološkim, filozofskim i humanističkim tradicijama“. Druga intelektualna tradicija daće „opšte sudove koji proizlaze iz teorije društva i proverene istorijskim, komparativnim ili eksperimentalnim podacima“, a treća će „pružiti okvir u kome se mogu pokretati pitanja osnovnih vrednosti, u svetlu kojih se mogu analizirati moralne implikacije društvenih akcija“. Namera je bila da „prilazeći pitanjima (politike prema Vijetnamu) s moralnog stanovišta svih velikih religija i filozofskih sistema iznađemo rešenja koja su više u skladu s osnovnim ljudskim vrednostima nego što je to pokazala sadašnja američka politika u Vijetnamu“.

Ukratko, eksperti za vrednosti (tj. govornici u ime velikih religija i filozofskih sistema) pružice najdublji uvid u moralne perspektive, a stručnjaci za teoriju društva daće opšte empirički potvrđene postavke i „opšte modele konflikata“. Iz ovog uzajamnog delovanja oblikovaće se nove politike, verovatno na bazi primene aksioma naučne metode. Jedino problematično pitanje, čini mi se, jeste, da li je gluplje obraćati se ekspertima iz teorije društva radi opštih, potvrđenih postavki, ili specijalistima u velikim religijama i filozofskim sistemima za uvide u osnovne ljudske vrednosti.

O ovoj temi se može mnogo više reći, ali, da ne dužim, želeo bih jednostavno da istaknem da kult eksperta očigledno koristi samo onima koji ga zagovaraju i da je istovremeno i obmana. Svakako, potrebno je da čovek nauči sve što može od nauke o društvu i ponašanju; svakako da ove oblasti treba shvatati najozbiljnije. No, biće velika šteta, a uz to i veoma opasno, ako one ne budu prihvaćene i vrednovane po svojoj stvarnoj vrednosti i u skladu sa svojim konkretnim, a ne navodnim dostignućima. Ovo naročito zbog činjenice što ako i postoji neki teoretski sistem, oprobano i dokazano, koji važi za vođenje spoljnih poslova ili za razrešavanje unutrašnjeg ili međunarodnog sukoba, njegovog

postojanje zaista je dobro čuvana tajna. U pogledu Vijetnama, ako su onima koji sebe smatraju stručnjacima dostupni principi ili informacije koji bi opravdali ono što američka vlada čini u toj nesrećnoj zemlji, tada su ti stručnjaci fantastično neefikasni u iznošenju te činjenice na svetlo dana. Za svakog koji je upoznat sa nauka o društvu i ponašanju (ili „političkim naukama“) tvrdnja da postoje izvesni razlozi i principi koji su za jednog autsajdera preduboki da ih shvati, jednostavno je apsurd koji ne zaslužuje komentar.

Kad govorimo o odgovornosti intelektualaca, naša glavna briga mora da bude njihova uloga u stvaranju i analiziranju ideologije. I, zapravo, Kristolov kontrast između nerazumnih ideoloških tipova i odgovornih eksperata formulisan je tako da odmah priziva u sećanje interesantan i zapažen esej Daniela Bella o „kraju ideologije“,²⁶ koji je podjednako važan zbog onoga što ostavlja neizrečenim i zbog svoje stvarne sadržine. Bell izlaže i diskutuje marksističku analizu ideologije kao maske za klasni interes, naročito citirajući Marxov dobro poznati opis verovanja buržoazije „da su posebni uslovi njene emancipacije opšti uslovi i da se jedino pomoću njih može spasiti moderno društvo i izbeći klasna borba“. On dalje tvrdi da je došao kraj vremenu ideologije i da ga je, bar na Zapadu, istisnuo opšti sporazum da svaki problem mora da se individualno rešava u okviru države blagostanja u kojoj će, verovatno, eksperti u vođenju javnih poslova imati istaknutu ulogu. Bell se međutim dobro čuva toga da odredi precizan smisao „ideologije“ u kojem je „ideologija iscrpena“. On o ideolo-

²⁶ Preštampano u zbirci eseja pod naslovom „The End of Ideology“: *On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, (New York, The Free Press, 1960), str. 369–75. Ovde mi nije namera da ulazim u puno područje pitanja koja su pokrenuta u diskusiji o „kraju ideja“ poslednjih desetak godina. Teško je zamisliti kako jedan razuman čovek može da osporava mnoge od tih teza koje su iznete, kao na primer da je u izvesnom istorijskom trenutku „politika susretljivosti“ prikladna a možda i delotvorna; da je onaj koji zagovara akciju (ili neaktivnost — stvar koja se ređe zapaža) odgovoran da oceni njen društveni trošak; da je dogmatski fanatizam i „sekularne religije“ potrebno suzbijati (ili po mogućnosti ignorisati); da je tehnička rešenja za probleme potrebno sprovesti gde je to moguće; da „le dogmatisme idéologique devait disparaître pour que les idées reprissent vie“ (Aron) (ideološki dogmatizam mora da išezne kako bi se ponovo rodile ideje); itd. Pošto se ovo ponekad smatra kao izraz „antimarksističkog“ stava, dobro je držati na umu da shvatanja kao što su ova ne utiču na neboljševički marksizam, što ga predstavljaju takve ličnosti kao Luxemburg, Pannekoek, Korsch, Arthur Rosenberg i mnogi drugi.

giji govori samo kao o „pretvaranju ideja u poluge-pokretače“, kao o „skupu uverenja, prožetih emocijom... (koji)... nastoji da preobrazi ceo način života“. Ključne reči su „preobrazi“ i „pretvori u društvene poluge-pokretače“. Intelektualci na Zapadu, tvrdi on, izgubili su interes za pretvaranje ideja u društvene poluge-pokretače za radikalni preobražaj društva. Sada, kad smo ostvarili pluralističko društvo države blagostanja, oni ne vide dalju potrebu za radikalnim preobražajem društva; tu i tamo možemo da petljamo s našim načinom života, ali bilo bi pogrešno pokušavati da ga iole ozbiljnije menjamo. Uz ovakvu jednodušnost intelektualaca, ideologija je mrtva.

Ima nekoliko interesantnih činjenica u pogledu Bellovog eseja. Prvo, on ne ističe stepen do kojeg ova jednodušnost intelektualaca ide njima samima naruku. On ne dovodi u vezu svoje zapažanje da su intelektualci, sve u svemu, izgubili interes „da izmene celokupni način života“ s činjenicom da oni igraju sve veću ulogu u upravljanju državom blagostanja; on ne dovodi u vezu opšte zadovoljstvo državom blagostanja, sa činjenicom da je, kao što to navodi na drugom mestu, „Amerika postala bogato društvo koje nudi položaj... i prestiž nekadašnjim radikalima“. Drugo, on ne daje nikakav ozbiljniji argument da bi pokazao da su intelektualci u neku ruku „u pravu“ ili „objektivno opravdani“ u postizanju konsenzusa na koji on aludira, a koji odbacuje ideju da je potrebno izmeniti društvo. Zaista, mada je Bell prilično oštar prema ispraznoj retorici „nove levice“, izgleda da sasvim utopistički veruje da će tehnički stručnjaci biti u stanju da se uhvate u koštac s nekoliko preostalih problema; na primer, s činjenicom da se rad još uvek tretira kao roba i s problemima „otuđenja“.

Izgleda prilično očigledno da su klasični problemi i sada veoma prisutni; moglo bi se sasvim razložno tvrditi da su i ojačali, i po ozbiljnosti i po veličini. Na primer, klasični paradoks bede usred izobilja sada je sve veći problem međunarodnih razmera. I dok bi se moglo zamisliti, bar u principu, rušenje unutar nacionalnih granica, malo je verovatno da će se jedna prihvatljiva ideja o tome kako da se preobrazi međunarodna zajednica na takav način da bude u stanju da se nosi s ogromnom, a možda i sve većom ljudskom bedom, razviti u okviru intelektualnog konsenzusa koji opisuje Bell.

I tako bi izgledalo prirodno da se konsenzus Bellovih intelektualaca opiše na nešto drugačiji način od Bellovog. Sležući se terminologijom njegovog prvog dela eseja

mogli bismo reći da tehničar države blagostanja nalazi opravdanje za svoj specijalni i istaknuti društveni status u svojoj „nauci“, tačnije u tvrdnji da društvena nauka može da održava tehnologiju društvenog krparenja u domaćim ili međunarodnim razmerama. On zatim ide korak dalje, nastavljaajući na poznat način da pridaje univerzalnu valjanost onome što je zapravo klasni interes; on tvrdi da su specijalni uslovi na kojima njegovo pravo na moć i autoritet počiva zapravo opšti uslovi, jedino pomoću kojih se moderno društvo može spasiti; da društveno krparenje u okvirima države blagostanja mora da zameni privrženost „totalnim ideologijama“ iz prošlosti, ideologijama koje su se bavile preobražajem društva. Našavši svoj položaj moći, pošto je stekao bezbednost i izobilje, nisu mu više potrebne ideologije koje zagovaraju radikalnu promenu. Naučnik-stručnjak zamenjuje „naprednog intelektualca“ koji je „osećao da se cene pogrešne vrednosti i koji je odbacivao društvo“, a koji je sada izgubio svoju političku ulogu (sada, naime, kada se cene prave vrednosti).

Verovatno je tačno da će tehnički stručnjaci koji će (ili koji se nadaju da će) upravljati „postindustrijskim društvom“ moći da se nose sa klasičnim problemima i bez radikalnog preobražaja društva. Isto tako, verovatno je istina da je buržoazija bila u pravu smatrajući posebne uslove svoje emancipacije opštim uslovima jedino pomoću kojih će se savremeno društvo moći da spase. U jednom i u drugom slučaju argument je na mestu i skepticizam je opravdan tamo gde ga i nema.

Unutar istog okvira opšteg utopizma Bell nadalje na prilično čudan način postavlja problem između naučnika-stručnjaka države blagostanja i ideologa Trećeg sveta. On ističe, sasvim ispravno, da se ne radi o komunizmu, budući da su sadržinu te ideologije „već davno zaboravili kako njeni prijatelji tako i neprijatelji“. Umesto toga, kaže on, „radi se o jednom još starijem pitanju, tj. mogu li se razvijati nova društva gradeći demokratske institucije i dopuštajući ljudima mogućnost da dobrovoljno vrše izbor — i podnose žrtve — ili: hoće li nove elite, opijene moći, nametnuti totalitarna sredstva da bi izvršile preobražaj svojih zemalja“. Pitanje je interesantno; čudno je međutim čuti da se ono spominje kao „jedno starije pitanje“. Zaista, nije valjda da sugeriše da je Zapad izabrao demokratski put, da su, na primer, u Engleskoj za vreme industrijske revolucije seljaci dobrovoljno izabrali da napuste polja, odreknu se kućne radinosti, postajući industrijski proletarijat, i da

su dobrovoljno odlučili, u okviru postojećih demokratskih institucija, da podnose žrtve koje su tako živo opisane u klasičnoj literaturi industrijskog društva devetnaestog stoleća. Čovek može da raspravlja o pitanju da li je potrebna diktatorska kontrola da bi se omogućila akumulacija kapitala u nerazvijenom svetu, no ni zapadnjački model razvitka nije takav da možemo da ga ističemo s ponosom. Zato možda ne iznenađuje kad jedan Walt Rostow govori o „humanijim procesima (industrializacije) što bi ih vrednosti Zapada nagoveštavale”²⁷. Oni koji se ozbiljno bave problemima koji stoje pred zaostalim zemljama i ulogom koju bi razvijena industrijska društva mogla, u principu, da igraju u razvoju i modernizaciji moraju biti obazriviji u interpretaciji važnosti iskustva Zapada.

Vraćajući se na sasvim umesno pitanje da li „nova društva mogu da se razvijaju gradeći demokratske institucije” ili samo diktatorskim sredstvima, mislim da poštenje zahteva od nas da se ovo pitanje postavi pre američkim intelektualcima nego ideolozima Trećeg sveta. Nerazvijene zemlje imaju neverovatne, možda i nesavladive probleme, i veoma uzak izbor. Sjedinjene Države imaju široko područje izbora, a imaju i ekonomske i tehnološke resurse, ali očigledno nemaju ni intelektualnih ni moralnih snaga da se suoče bar sa nekim od ovih problema. Lako je jednom američkom intelektualcu da drži propovedi o vrlinama slobode i građanskih prava, ali ako ga zaista brine, recimo, kineski totalitarizam, ili tereti svaljeni na kinesko seljaštvo u prisilnoj industrializaciji, tada treba da se preuzme zadatak koji je neuporedivo važniji i izazovniji — zadatak stvaranja u Sjedinjenim Državama intelektualne i moralne klime, kao i društvenih i ekonomskih uslova koji bi dopustili toj zemlji da učestvuje u modernizaciji i razvoju na način koji bi bio srazmeran njenom materijalnom bogatstvu i tehničkim mogućnostima. Obilato darivanje kapitala Kubi i Kini možda ne bi uspelo da ublaži diktaturu i teror koji imaju tendenciju da prate rane faze akumulacije kapitala, ali će one u tome daleko pre uspeti od predavanja o demokratskim vrednostima. Moguće je da čak i bez „kapitalističkog okruženja” u svojim promjenljivim manifestacijama, istinski demokratski elementi u revolucionarnim pokretima — u nekim slučajevima sovjeti i kolektivi, na primer — budu podriveni od „elite” birokrata i tehničke inteligencije, ali gotovo je izvesno da će činjenica kapitalističkog okruženja, s kojom sada

²⁷ Rostow i Hatch, op. cit., str. 10.

svi revolucionarni pokreti moraju da se suoče, garantovati takav rezultat. Lekcija za one kojima je stalo da ojačaju demokratske, spontane i narodne elemente u društvima u razvoju potpuno je jasna, nedvosmislena. Predavanja o dvopartijskom sistemu, ili čak i o zaista konkretnim demokratskim vrednostima koje su delimično ostvarene u zapadnom društvu, monstruoza su bespredmetnost u poređenju sa naporom koji je potreban da bi se podigao nivo kulture u zapadnom društvu do tačke kada može da stvori „društvenu polugu-pokretač” kako za ekonomski razvoj, tako i za razvoj istinski demokratskih institucija u Trećem svetu, a s tim u vezi i u sopstvenoj kući.

Može se mnogo reći u prilog zaključku da zaista postoji nešto poput konsenzusa među intelektualcima koji su već ostvarili moć i izobilje, ili koji osećaju da mogu da to ostvare „prihvatajući društvo” onakvo kakvo jeste i unapređujući vrednosti koje se u tom društvu cene. A takođe je istina da je taj konsenzus najuočljiviji među naučnicima-stručnjacima koji zamenjuju napredne intelektualce iz prošlosti. Ovi učenjaci-eksperti na univerzitetu grade „besplatnu tehnologiju” za rešavanje tehničkih problema koji se javljaju u savremenom društvu,²⁸ zauzimajući „odgovoran stav” prema tim problemima u smislu ranije konstatacije. Ovaj konsenzus među odgovornim naučnicima-stručnjacima domaći je analog onom predloženom, u međunarodnoj areni, od strane onih koji opravdavaju upotrebu američke sile u Aziji, bez obzira na visinu ljudske cene, tvrdeći da je to potrebno kako bi se zaustavila „ekspanzija Kine” („ekspanzija” koja je u svakom slučaju zasad hipotetična)²⁹

²⁸ Stepem do kojeg je ova „tehnologija” besplatna gotovo da i ne igra ulogu, s obzirom na jasne obaveze onih koji je koriste. Problemi kojima se istraživački rad bavi su oni koje određuju Pentagon ili velike korporacije, a ne, recimo, revolucionari severoistočnog Brazila ili SNCC. Takođe mi nije poznat nijedan istraživački projekat posvećen problemu kako da se siabo naružani gerilci efikasno odupru brutalnoj i razornoj vojnoj tehnologiji — nesumnjivo takva vrsta problema koja bi interesovala slobodoumnog intelektualca koji je danas tako beznadno staromodan.

²⁹ S obzirom na nesmanjeni propagandni baraž na „kineski ekspanzionizam” možda su reč-dve komentara na mestu. Tipična za američku propagandu na tu temu je ocena Adlaia Stevensona koju je dao neposredno pred svoju smrt (vid. *New York Times Magazine*, 13. mart 1966): „Dosad je nova komunistička 'dinastija' bila veoma agresivna. Tibet je progutan, Indija napadnuta, Malajci su se morali dvanaest godina boriti da se odupru 'nacionalnom oslobođenju' koje su mogli dobiti od Britanaca mnogo mirnijim putem. Danas je mašinerija infiltracije i agresije već u pogonu u severnom Tajlandu.” Što se Malaje tiče, Stivenson

— prevedeno iz zvaničnih izjava Stejt departmenta, iz razloga što je neophodno nužno okrenuti u suprotnom pravcu azijske nacionalističke revolucije, ili bar sprečiti njihovo širenje. Analogija postaje jasna ako pažljivo pogledamo način na koji je taj predlog formulisan. Svojom uobičajenom lucidnošću Churchill (Čerčil) je ocrtao opštu poziciju u jednoj primedbi svom trenutnom kolegi Josifu Staljinu u Teheranu 1943. godine:

„...upravljanje svetom mora biti povereno zadovoljnim nacijama, koje ne žele za sebe ništa više od onoga šta imaju. Kad bi upravljanje svetom bilo u rukama gladnih nacija, uvek bi postojala opasnost. Niko od nas nije imao razloga da traži bilo šta više od toga. Mir će održavati narodi koji imaju svoj vlastiti način života i koji nisu ambiciozni. Naša moć nas je izdigla

verovatno brka etničke Kineze sa vladom Kine. Oni koji se bave stvarnim događajima složili bi se sa Harry Millerom u *Communist Menace in Malaya* (New York, Frederick A. Praeger, Inc., 1954, str. 230), da „komunistička Kina nastavlja da pokazuje malo interesa u malajskoj stvari mimo svojih uobičajenih anatema preko Radio-Pekinga“. Ima mnogo oštih stvari koje bi se mogle reći o kineskom ponašanju u onom što Kinesko-indijski sporazum iz 1954. godine naziva „Tibetski predeo Kine“, ali to nije ništa veći dokaz tendencije prema ekspanzionizmu od ponašanja indijske vlade u odnosu na pripadnike plemena Naga i Mizo. Što se severnog Tajlanda tiče, „mašinerija infiltracije“ možda i jeste u pogonu, mada ima malo razloga da se pretpostavlja da je kineska — i sigurno se ne može reći da nije u vezi s američkim korišćenjem Tajlanda kao baze za napade na Vijetnam. Ovakva aluzija predstavlja najobičniju hipokriziju. „Napad na Indiju“ potekao je iz graničnog spora koji je počeo nekoliko godina nakon što su Kinezi dovršili izgradnju ceste iz Tibeta u Sinkjang u oblasti tako udaljenoj od indijske kontrole da su Indijci o ovoj operaciji saznali tek iz kineske štampe. Prema kartama američkih vazdušnih snaga sporno područje nalazi se unutar kineske teritorije. Vid. članak Alastair Lamba u *China Quarterly*, br. 23 (juli—septembar 1965), str. 202—7. Ovom uvaženom autoritetu „izgleda malo verovatno da su Kinezi razradili neki generalni plan... da zauzmu prenaseljeni Indijski potkontinent“. On pre veruje da Kinezi verovatno nisu imali ni pojma da Indija čak i pretenduje na teritorij kojim prolazi cesta. Posle kineske pobeđe kineske trupe su u većini područja povučene iza Makmahonove linije, granice koju su Britanci želeli da 1914. godine namegnu Kini, ali koja nikada nije bila priznata od strane Kine (ni nacionalističke ni komunističke), Sjedinjenih Država ili bilo koje druge vlade.

Čudnovato je da je jedan čovek na odgovornom položaju mogao ovo sve opisati kao kineski ekspanzionizam. Zapravo, apsurdno je raspravljati o hipotetičnoj agresivnosti Kine okružene američkim raketama i sve širom mrežom vojnih baza, pojačanih ogromnim američkim ekspedicionim snagama u jugoistočnoj Aziji. Moguće je zamisliti da će u nekom budućem vremenu jedna snažna Kina možda biti ekspanzionistička. Možemo nagađati o takvim mogućnostima ako želimo, ali je američka agresivnost ta koja predstavlja glavnu činjenicu tekuće politike.

iznad ostalih. Bili smo kao bogataši koji žive u miru unutar svojih nastambi.”³⁰

Za prevod Churchillove biblijske retorike na jezik savremene društvene nauke potrebno je da se obratimo svedočenju Charlesa Wolfa (Carls Vulf), višeg ekonomiste korporacije RAND na raspravi pred Kongresnim komitetom, koje je ranije spomenuto:

„Sumnjam da će kineska strahovanja od okruženja oslabiti, smanjiti se, popustiti ili splasnuti u doglednoj budućnosti. Želeo bih da se nadam da će ono što činimo u jugoistočnoj Aziji pomoći da se među kineskim političarima razvije više realizma i volje da se sažive s tim strahom nego da im se ugađa podrškom oslobodilačkim pokretima, koji očigledno ovise o mnogo čemu više od podrške spolja... operativno pitanje za američku spoljnu politiku nije da li je taj strah moguće ukloniti ili znatno ublažiti, nego da li je Kini moguće prići jednim paketom podsticaja, kazni, nagrada i nagovora koji će je privoleti da živi s tim strahom.”³¹

Ovu stvar dalje razjašnjava Thomas Schelling koji kaže: „Postoji sve bogatije iskustvo koje može koristiti Kinezima, a to je da su Sjedinjene Države, iako zainteresovane da ih možda drže u okruženju, da od njih brane susedna područja, ipak spremne da se ponašaju miroljubivo ako su to i oni voljni.”³²

Ukratko, mi smo spremni da živimo miroljubivo unutar naših — istini za volju prilično prostranih — nastambi. I sasvim prirodno, vređa nas nedostojna buka iz prostorija za posluhu. Ako, recimo, jedan pretežno seljački revolucionarni pokret pokuša da ostvari nezavisnost od strane dominacije ili da zbaci polufeudalne strukture koje podržavaju strane sile, ili ako Kinezi nerazumno odbiju da ispravno odgovore na naš plan ojačanja koji smo pripremili za njih, ako odbiju da budu u okruženju od strane dobroćudnih i miroljubivih „bogataša“ koji kontrolišu teritorije na njihovim granicama, kao da je to njihovo prirodno pravo, tada očigledno moramo na tu ratobornost uzvratiti odgovarajućom silom.

To je mentalitet koji objašnjava otvorenost s kojom vlada Sjedinjenih Država i njeni akademski apologete brane američko odbijanje da dozvole političko rešenje u Vijetnamu na lokalnom nivou, rešenje zasnovano na

³⁰ W. S. Churchill: *The Second World War*, vol. 5 — *Closing the Ring* (Boston, Houghton Mifflin Company, 1951), str. 382.

³¹ *United States Policy Toward Asia*, str. 104, vid. napomenu 15

³² *Ibid.*, str. 105.

stvarnom odnosu političkih snaga. Čak i vladini stručnjaci otvoreno priznaju da je Narodnooslobodilački front jedina „istinski masovna politička partija u Južnom Vijetnamu”³³; da je NOF „učinio svestan i ogroman napor da populariše političku participaciju, bila ona i manipulirana, na lokalnom nivou, kako bi se angažovao narod u jednoj autohtonoj, samodovoljnoj revoluciji” i da je taj napor bio tako uspješan da nikakve druge političke grupe, „s jedinom mogućom iznimkom budista, nisu sebe smatrale ravnima po veličini ni snazi da bi rizikovale i ušle u koaliciju, plašeći se da bi, ukoliko bi to učinile, bile doslovno pojedene”. Staviše, oni priznaju da je sve do uvođenja pretežno američkih vojnih efektivna NOF insistirao da je borbu „potrebno voditi

³³ Douglas Pike, op. cit., str. 110. Ova knjiga koju je napisao službenik inostranih poslova koji radi u Centru za međunarodne studije, MIT, predstavlja kontrast između naše strane, koja simpatizira sa „uobičajenim revolucionarnim previranjem... u svetu zato što ona odražavaju nezadovoljavajuće životne standarde, ili diktatorske i korumpirane vlade” i sa onima koji pomažu „revolucionarni gerilski rat” koji se „suprotstavlja težnjama naroda, dok ih očigledno proširuje, manipuliše pojedina i nagovara ga da se i sam manipuliše”. Revolucionarni gerilski rat je „uvezeni proizvod, revolucija iz vana” (drugi primeri pored Vijetkonga su „Staljinovo eksportovanje oružane revolucije”, Haganah u Palestini i Irska republikanska armija — vid. str. 32—3). Vijetkong ne bi mogao da bude jedan autohtoni pokret, pošto ima program društvene izgradnje takvih razmera i ambicija da nužno proizlazi da mora da je stvoren u Hanoju” (str. 76), ali na str. 77—9 čitamo „da je organizaciona aktivnost vođena intenzivno i sistematski nekoliko godina” pre nego što je partija Lao Dong u Hanoju donela svoju odluku „da jedan takav napor mora da je dete Severa”, mada na drugim mestima čitamo o istaknutoj ulozi Cao Dai (str. 74), „prvoj velikoj društvenoj grupi koja je počela aktivno da se suprotstavlja Dijemovoj vladi” (str. 222), i o Hoa Hao sektu „još jednom ranom i značajnom učesniku u Narodnooslobodilačkom frontu” (str. 69). Pike uzima kao dokaz o komunističkoj dvovlčnosti to što je na Jugu partija insistirala da je „marksističko-lenjinistička”, na taj način „ukazujući na filozofsku ali ne i političku zavisnost”, dok se na Severu opisivala kao „marksističko-lenjinistička organizacija”. Na taj način „ukazujući da se nalazi u matici svetskog komunističkog pokreta” (str. 150) i tako dalje. Takođe je instruktivan i prezir prema „Pepeljuzi i svim onim drugim budalama (koje) još mogu da veruju da će se desiti čuda u punoletnom svetu ako se promrmlja tajna čarobna formula: solidarnost, jedinstvo, sloga”; prema lakovernim, zavedenim ljudima, koji „zemlju bacaju u haos rušeći jednu saigonsku vladu za drugom zapanjujući Amerikance”; prema „ogromnoj masi naroda” koja je u svojoj bezumnoj naivnosti mislila „da će konačno ponizni naslediti Zemaljsku kuglu”, „da će bogatstva biti njena i sve to u ime pravde i vrline”.

Može se zamisliti s kakvom ozlojeđenošću mora jedan visokouman zapadnjački politolog da gleda na ovaj „žalostan i zastrašujući prizor”.

na političkom polju i da je upotreba masovne vojne sile sama po sebi nezakonita... Bojno polje je trebalo da budu svest i lojalnost vijetnamskih seljaka, a ideje oružje”; i takođe, da je do sredine 1964. godine pomoć iz Hanoja „bila uglavnom ograničena na dve oblasti — ideološko obrazovanje i rukovodeći kadar”. Zarobljeni dokumenti Narodnooslobodilačkog fronta kao kontrast „vojnoj superiornosti” neprijatelja ističu svoju sopstvenu „političku superiornost”, potvrđujući tako analize američkih vojnih zvaničnih predstavnika koji definišu problem: kako „sa znatnom oružanom silom, ali malom političkom moći zaustaviti protivnika koji ima ogromnu političku snagu, ali samo skromnu vojnu moć”³⁴.

Isto tako, najinteresantiji ishod obe konferencije — u Honoluluu u februaru i u Manili u oktobru — bilo je otvoreno priznavanje visokih funkcionera saigonske vlade „da oni ne bi mogli da opstanu u slučaju jednog „mirnog rešenja” koje bi ostavilo političku strukturu Vijetkonga nedirnutu, čak i kada bi partizanske jedinice Vijetkonga bile raspuštene”, da „nisu u stanju da se politički takmiče sa vijetnamskim komunistima”.³⁵ Zbog toga, nastavlja Mohr (Mor), Vijetnamci zahtevaju „jedan program pacifikacije” koji će „kao svoju jezgru imati... uništenje ilegalne političke organizacije Vijetkonga i stvaranje jednog gvozdrenog sistema vladine političke kontrole nad stanovništvom”. A iz Manile taj isti dopisnik citira 23. oktobra jednog visokog južnovijetnamskog funkcionera koji kaže: „Otvoreno govoreći, mi sada nismo dovoljno jaki da bismo se takmičili s komunistima na čisto političkoj bazi. Oni su organizovani i disciplinovani. Nekomunistički nacionalisti to nisu; mi nemamo nikakve velike, dobro organizovane političke partije, a nismo još postigli ni jedinstvo. Ne možemo dopustiti da Vijetkong i dalje postoji.” Funkcioneri u Vašingtonu veoma dobro razumeju situaciju. Tako je državni sekretar Rusk (Rask) istakao da „ako Vijetkong sedne za sto kao punopravan partner, on bi, u neku ruku, ispao kao pobednik upravo u onim ciljevima koje su Južni Vijetnam i Sjedinjene Države rešene da osujeće” (28. januara 1966). U istom smislu je Max Frankel (Meks Frenkel) izvestio iz Vašingtona:

³⁴ Lacouture, op. cit., str. 188. Isti vojni predstavnik u nastavku zloslutno kaže da je to problem s kojim se suočavamo svuda u Aziji, Africi i Latinskoj Americi, i da za to moramo naći „pravi odgovor”.

³⁵ Charles Mohr, *New York Times*, 11. februar 1966. — reč „politički” dodao autor članka.

„Kompromis ovde ne uživa simpatije, jer je Administracija već davno zaključila da se nekomunističke snage Južnog Vijetnama ne bi dugo održale u koaliciji sa komunistima u Sajgonu. To je razlog, a ne neko krajnje kruto shvatanje protokola, što Vašington odlučno odbija da razgovara s Vijetkongom i da ga prizna kao nezavisnu političku snagu.”³⁶

Ukratko, mi ćemo velikodušno dopustiti predstavnicima Vijetkonga da prisustvuju pregovorima, ali samo ako pristanu da se predstave kao agenti strane sile i na taj način izgube pravo da sudeluju u koalicionoj vladi, pravo koje već šest godina zahtevaju. Dobro znamo da se u svakoj predstavničkoj koaliciji naši izabrani delegati ne bi održali ni jedan dan bez podrške američkog oružja. Zato moramo pojačati američke snage i odupreti se svim konstruktivnim pregovorima sve do dana kada od nas podržavana vlada ne bude u stanju da kako vojno tako i politički kontroliše svoje stanovništvo, a taj dan možda neće nikada ni osvanuti, jer, kao što je to istakao William Bundy, nikada ne bismo mogli biti sigurni za bezbednost jugoistočne Azije „iz koje je prisustvo Zapada efektivno povučeno”. Prema tome, ako bismo „pregovarali u pravcu rešenja koja bi se mogla krstiti neutralizacijom”, to bi bilo ravno kapitulaciji pred komunistima.³⁷ Prema tome, u skladu s ovakvim zaključivanjem, Južni Vijetnam mora trajno da ostane američka vojna baza.

Sve ovo se može smatrati razumnim ukoliko prihvatimo osnovni politički aksiom da Sjedinjene Države, sa svojom tradicionalnom brigom za prava slabih i pogaženih, i sa svojim jedinstvenim sagledavanjem pravog načina razvoja za nerazvijene zemlje, moraju da imaju hrabrosti i upornosti u nametanju svoje volje sve do vremena kada drugi narodi budu spremni da prihvate te istine — ili jednostavno izgube svaku nadu.

Ako je dužnost intelektualca da insistira na istini, isto je tako podjednako njegova dužnost da događaje sagledava u njihovoj istorijskoj perspektivi. Stoga se mora aplaudirati insistiranju državnog sekretara za inostrane poslove na važnosti istorijskih analogija; uzmi-mo, na primer, minhensku. Kao što je Minhen pokazao, moćna i agresivna nacija sa fanatičnim ubeđenjem u svoju jasnu budućnost smatraće svaku pobedu, svako proširenje svoje moći i vlasti kao preludij za sledeći

³⁶ *New York Times*, 18. februar 1966.

³⁷ William Bundy, „The United States in Asia”, u izdanju Alastair Buchana, *China and the Peace in Asia* (New York, Frederick A. Praeger, Inc., 1965), str. 29—30.

korak. Ovo je veoma dobro izrazio Adlai Stevenson (Ad-laj Stivenson) kada je govorio o „starom, prastarom putu kojim ekspanzionističke sile upiru u sve više vrata, verujući da će se otvoriti, dok na poslednjim vratima otpor biva neminovan i dolazi do opšteg rata”. U tome leži opasnost popustljivosti, kao što to Kinezi neumorno ukazuju Sovjetskom Savezu, za koji tvrde da igra ulogu Chamberlaina (Čemberlen) prema našoj ulozi Hitlera u Vijetnamu. Naravno, agresivnost liberalnog imperijalizma nije ista kao ona nacističke Nemačke, iako vijetnamskom seljaku koga ubijaju gasom i spaljuju razlika može izgledati prilično akademska. Mi ne želimo da okupiramo Aziju; mi samo želimo — da opet citiramo gospodina Wolfa — „da pomognemo azijskim zemljama da krenu putem ekonomske modernizacije, kao relativno „otvorena” i stabilna društva u koja je pristup za nas kao zemlju i kao građane pojedince slobodan i ugodan”³⁸. Formulacija je baš prikladna. Nedavna istorija pokazuje da je za nas malo važno kakav oblik vladavine zemlja ima sve dok ostaje „otvoreno društvo” po našem posebnom shvatanju tog izraza — naime, društvo koje ostaje otvoreno za američko ekonomsko prodiranje ili političku kontrolu. Ako je potrebno zagaziti u genocid u Vijetnamu da bi se ostvario taj cilj, onda je to cena koju moramo platiti u odbrani slobode i prava čoveka.

Sasvim je izlišno da nadugačko diskutujemo o načinima na koje mi pomažemo drugim zemljama da napreduju ka otvorenim društvima „u koja je pristup za nas slobodan i lak”. Jedan poučan primer diskutovan je u nedavnim kongresnim raspravama sa kojih sam već dao nekoliko citata, u svedočenju Willema Holsta (Vilem Holst) i Roberta Meaghera (Robert Miger) predstavnika Stalnog komiteta za Indiju Poslovnog saveta za međunarodno razumevanje.³⁹ Kao što gospodin Meagher (Miger) ističe: „Da je moguće, Indija bi verovatno radije uvozila tehničare i tehnologiju nego strane korporacije. To nije moguće i zato Indija prihvata strani kapital kao nužno zlo”. Naravno, „pitanje investiranja privatnog kapitala u Indiji... bilo bi ne više od teoretske vežbe” da temelje za takvo investiranje nije položila strana pomoć i da nije „nužda isforsirala modifikaciju u indijskom stavu prema privatnom stranom kapitalu”. Ali sada „stav Indije prema privatnim stranim investi-

³⁸ Op. cit., str. 80.

³⁹ *United States Policy Toward Asia*, str. 191—201 i dalje.

cijama doživljava značajnu promenu. Sa pozicija negođovanja i neiskrenosti evoluirala ka prihvatanju njegove potrebe. Kako potreba postaje sve očitija, odbojnost će zameniti elastičniji stav". Gospodin Holst daje svoj doprinos koji predstavlja primer jednog tipičnog slučaja, naime, „plan prema kojem je trebalo da indijska vlada u partnerstvu s američkim privatnim konzorcijem povećava proizvodnju veštačkog đubriva za milion tona godišnje, što iznosi upravo dvostruko od sadašnjih ukupno instaliranih kapaciteta u celoj Indiji. Neslavan kraj ovog ambicioznog plana može se pripisati u velikoj meri neuspehu kako vlade tako i biznisa u iznalaženju praktičnog i obostrano prihvatljivog rešenja unutar toliko propagiranih deset poslovnih stimulansa”.

Poteškoća koja je ovde iskrsla bila je u vezi sa procentualnom zastupljenošću u vlasništvu. Očigledno, „veštačka đubriva su Indiji neophodna”. Isto je tako očigledno da je konzorcij „insistirao da je u svrhu sticanja prave kontrole potrebno većinsko učešće u vlasništvu”. Ali „indijska vlada je zvanično insistirala da ona mora imati većinski procenat u vlasništvu”, i „u nečemu tako kompleksnom zaključeno je da bi čitava stvar bila promašaj”.

Srećom, ova konkretna pripovest ima srećan završetak. Upravo citirane primedbe izrečene su u februaru 1966. godine, i svega nekoliko sedmica kasnije indijska vlada je shvatila stvar pravilno, kao što smo mogli pročitati u nizu napisa u *New York Timesu*. Kritika u Indiji da „američka vlada i Svetska banka žele da prisvoje pravo određivanja okvira u kojima naša privreda mora da se kreće” bila je ućutkana (24. april); i indijska vlada je prihvatila uslove za obnavljanje ekonomske pomoći, naime, „da Indija pruži povoljnije uslove za inostrana privatna ulaganja u fabrike za veštačko đubrivo” i da američki investitori „dobiju značajna prava u upravljanju” (14. maj). Situacija je rezimirana u izveštaju iz Nju Delhija od 28. aprila ovim rečima: „Ima znakova promene. Vlada je odobrila povoljne uslove privatnim inostranim investitorima u industriji veštačkih đubriva, a razmišlja i o tome da odustane od kontrolisanja još nekoliko grana industrije, te je spremna da liberalizuje politiku uvoza ukoliko dobije dovoljnu stranu pomoć... Ovo što se sada dešava dobrim delom je rezultat stalnog pritiska iz Sjedinjenih Država i Međunarodne banke za obnovu i razvoj, koje već godinu dana traže znatnije oslobađanje indijske privrede i više prostora za privatno preduzetništvo. Pritisak Sjedinjenih Država ovde

je posebno veoma efikasan, jer Sjedinjene Države daju daleko najveći deo deviznih sredstava potrebnih za finansiranje razvoja Indije i rad industrije. Nazovite ih „koncima”, krstite ih „uslovima” ili kako vam drago, Indija sada nema drugog izbora nego da pristane na mnoge od uslova kojima Sjedinjene Države preko Svetske banke uslovljavaju svoju pomoć. Jednostavno zato što Indija u ovom trenutku nema kome drugome da se obrati.”

Naslov članka karakteriše takav razvoj kao indijsko „skretanje od socijalizma ka pragmatizmu”.

Međutim, ni to još nije bilo dosta. I tako, nekoliko meseci kasnije 5. decembra, čitamo u *Christian Science Monitoru*, da američki preduzetnici insistiraju „na uvozu celokupne opreme i mašina, dok je dokazano da Indija raspolaže kapacitetima koji mogu sami da zadovolje neke od njihovih zahteva. Oni su insistirali na uvozu tečnog amonijaka, osnovne sirovine, radije nego da koriste prirodnu naftu koje ima u velikim količinama. Oni su postavili ograničenja u određivanju cena, distribucije, dobiti i učešća u upravljanju”. Indijsko reagovanje na to već sam naveo.

Na ovakve načine pomažemo Indiji da se razvije u pravcu otvorenog društva, društva koje po rečima Rostowa, ima pravilno razumevanje „biti američke ideologije”, naime „nepovredivosti pojedinca u odnosu na državu”. I na taj način takođe mi odbacujemo lakoverno gledište onih Azijaca koji, da nastavim s formulacijom koju daje Rostow, „veruju ili napola veruju da je Zapad bio prinuđen da stvori a zatim da se grčevito drži svojih imperijalističkih poseda usled neminovnog ustrojstva kapitalističkih privreda”.⁴⁰

Zapravo, u Indiji dolazi do najvećeg posleratnog skandala zbog toga što Sjedinjene Države, cinički iskorišćavajući trenutne indijske nedaće, usmeravaju svu svoju ekonomsku moć da iniciraju „skretanje od socijalizma ka pragmatizmu”.

Sledeći cilj da pomažemo drugim zemljama da ostvaruju otvorena društva, bez ikakve namere u pogledu teritorijalnog prisvajanja, mi ne činimo ništa novo. Hans Morgenthau (Hans Morgentau) je prikladno opisao našu tradicionalnu politiku prema Kini kao politiku koja podržava „ono što bi se moglo nazvati slobodnom takmičenjem u vezi sa eksploatacijom Kine”.⁴¹ Zapravo, malo je imperijalističkih sila gajilo izričite teritorijalne

⁴⁰ *An American Policy in Asia*, str. 10.

⁴¹ *United States Policy Toward Asia*, str. 128.

ambicije. Tako je 1784. godine britanski Parlament izjavio da su „sprovođenje planova osvajanja i proširivanje poseda u Indiji mere koje su nespojive sa željama, čašću i politikom ove nacije”. Nedugo posle toga osvajanje Indije bilo je u punom jeku. Sto godina kasnije Britanija je objavila svoje namere u Egiptu pod parolom: „intervencija, reforma, povlačenje”. Nepotrebno je komentarisati koji delovi ovog obećanja su ispunjeni u toku sledećih pola stoleća. Godine 1936, uoči neprijateljstava u severnoj Kini, Japanci su proklamovali svoje Osnovne principe nacionalne politike. Ti principi su obuhvatali i upotrebu umerenih i mirnih sredstava u cilju jačanja sopstvene snage, podsticanja društvenog i privrednog razvoja, iskorenjivanja opasnosti od komunizma, ispravljanja agresivne politike velikih sila i obezbeđivanja svoje pozicije kao stabilizacije sile u Istočnoj Aziji. Čak ni 1937. godine Japan nije imao „nikakvih teritorijalnih pretenzija prema Kini”. Ukratko, sledimo dobro utrt put.

Ovde je korisno da se prisetimo da su Sjedinjene Države bile očigledno voljne, čak i 1939. godine, da pregovaraju o trgovinskom sporazumu i iznalaženju jednog *modus vivendi* ukoliko bi Japan promenio svoj stav i ponašanje prema našim pravima i interesima u Kini — kao što je to izneo državni sekretar Hull (Hal). Bombardovanje Čungkinga i grabež Nankinga bili su, istina, prilično neugodni, ali što je zaista bilo važno bila su naša prava i interesi u Kini, kao što su to odgovorni i trezveni ljudi tog vremena sasvim jasno sagledavali. Zatvaranje Otvorenih vrata od strane Japana bio je uzrok neminovnom početku rata na Pacifiku, kao što bi i zatvaranje Otvorenih vrata od strane same komunističke Kine moglo lako da dovede do sledećeg i nesumnjivo poslednjeg rata na Pacifiku.

Prilično često izjave iskrenih i odanih tehničkih stručnjaka pružaju iznenađujući uvid u intelektualne stavove koji leže u pozadini najnovijeg zverstva. Uzmite, na primer, sledeći komentar ekonomiste Richarda Lindholma (Richard Lindholm) iz 1959. godine u kome izražava svoje razočaranje zbog neuspeha ekonomskog razvoja u „slobodnom Vijetnamu”:

„...Korišćenje američke pomoći određeno je načinom na koji Vijetnamci koriste svoje zarade i uštedevinu. Činjenica da veliki deo vijetnamskog uvoza finansiranog američkom pomoći čine ili potrošačka roba ili sirovine koje se koriste prilično neposredno za zadovoljenje potrošačke tražnje indikacija je da Vijetnamci žele

tu robu, jer su svoju želju pokazali voljnošću da upotrebe svoje pjastere da je kupuju.”⁴²

Ukratko, vijetnamski *narod* više želi „bjujike” i klima uređaje nego opremu za rafinisanje šećera ili mašine za izgradnju puteva, kao što su to pokazali svojim ponašanjem na slobodnom tržištu. I ma koliko osuđivali njihov slobodan izbor, moramo im dopustiti da rade šta hoće. Naravno, postoje takođe i one dvonožne životinje za vuču na koje čovek naiđe na selu, ali kao što to svaki diplomirani student političkih nauka može objasniti, one ne spadaju u odgovornu, napredno orijentisanu elitu, pa zato samo na izgled biološki podsećaju na ljudski rod.

U nemaloj meri stavovi kao ovaj leže u pozadini masakra u Vijetnamu i potrebno je da im otvoreno pogledamo u oči ili ćemo se naći u situaciji da nas naša vlada povede u „konačno rešenje” u Vijetnamu i u mnogim Vijetnamima koji neminovno stoje pred nama.

Na kraju, da se vratim Macdonaldu i odgovornosti intelektualaca. Macdonald navodi razgovor sa jednim komandantom logora smrti koji je briznuo u plač kada je čuo da bi ga Rusi obesili. „Zašto bi to učinili? Šta sam učinio?” — upitao je. Macdonald zaključuje: „Samo oni koji su voljni da se lično odupru vlasti kad se ista nepodnosivo kosi sa njihovim moralnim kodeksom, samo oni imaju pravo da osude komandanta logora smrti”. Pitanje „Šta sam učinio?” pitanje je koje s pravom možemo postaviti sebi samima dok svakodnevno čitamo o novim zverstvima u Vijetnamu — dok stvaramo, izgovaramo ili tolerišemo obmane koje će se koristiti za pravdanje sledeće odbrane slobode.

(Noam Chomsky *American Power and the New Mandarins*, Pantheon Books USA 1969, str. 256—290.)

Prevela Dragana Marinković

⁴² Lindholm, op. cit., str. 322.

Charles Frankel

MUKE HUMANISTIČKOG INTELEKTUALCA*

Nedavno povećanje finansijske podrške kulturi od strane raznih državnih institucija u SAD i Evropi može se uzeti kao pokazatelj da je humanističkim disciplina- ma u poslednje vreme dat veći značaj u zemljama na Zapadu. Može biti da je to tako, iako ovakav porast fondova možda predstavlja i posledicu opadanja odu- ševljenja za prirodne i društvene nauke. Bez obzira da li će suštinska podrška „kulturi“ potrajati, bilo bi pogreš- no pretpostaviti da će humanisti i humanistička inte- ligencija biti konačno u prilici da se oslobode mučnog položaja, koji su kao sudbinu osećali poslednjih pedeset i više godina. Humanistički intelektualci još uvek sebe vide kao siabije plaćenog učenjaka, potisnutog, odnosno, neprihvaćenog u društvu u kome vladaju materijalne vrednosti, odbačenog u neki kutak univerziteta; ali oni ipak ostaju jedini istinski, u svetu utemeljeni intelek- tualci.

Ovakva vizija humanističkog intelektualca svakako nije ništa novo. Odbojnost prema humanističkim disci- plinama, kako je sami humanisti doživljavaju, svepri- sutan je motiv intelektualne istorije Zapada. Platon u svom delu *Ion* raspravlja tajnu glumca — čoveka koji, neretko, kao da u isti mah na veoma neuobičajen način spliče u sebi i glupost i nadahnutost, nedorečenost i

* Charles Frankel je profesor filozofije i političkih nauka na Kolumbija univerzitetu. Autor je više knjiga, između ostalih: *The Case for Modern Man* (1956), *High and Foggy Bottom* (1969), *The Pleasures of Philosophy* (1972) i romana *A Stubborn Case* (1972).

rečitost, površnost i temeljitost. Glumac je, za Platona, oličavao osobenu prirodu intuitivne ili saznavne moći ko- ja je, čini se, u biti pesnika, a na još čudesniji način u filozofa. Postoje ličnosti, po Platonovom mišljenju, koje otkrivaju istine, iako stvarnošću nisu bile predodređene da to čine. Oni ne mogu svoje argumente izložiti logički; ono na šta se oslanjaju ne mogu na izričit način potkre- piti činjenicama; njihov se intelektualni metod ne može naučiti. Suviše često kao da ni sami nisu sasvim shvatali šta je ono što upravo žele da kažu. Oni su ljudi kojima kao da je jednostavno bljesnula istina, zaokupila ih — i oni su joj se predali: hedonisti istine uživaju u njenom bljesku, ne misleći kako da je primene u praktične svrhe, a i ne stremeći da joj ostave traga u budućnosti.

Filozofija je po Platonu posebna disciplina između poezije i logike, nadahnutosti i analize. Sokratov „de- mon“ je suštastven za razumevanje Sokrata: filozof nije samo dijalektičar već je i nešto kao šaman. Eric Dodds (Erik Dods), u svojoj knjizi *The Greeks and the Irrati- onal*, smatra da je platonski dualizam predstavljao napor da se racionalizuje i sekularizuje ideja o mudrom čoveku kao proroku. Mistici i religiozni vizionari behu postavili pred sebe originalan zahtev da dopru do najuzvišenije spoznaje drugog sveta, a platonski dualizam je težio da preuzme taj zahtev kako bi mu dao vrednost za njegovog naslednika, filozofa.

Uloga profesionalnog mislioca preokupiranog proble- mima humanističkih disciplina — predodređena ovim pristupom — seže izvan ovozemaljskih okvira: ovaj čovek pripada kako ovom tako i onom svetlu. Ali kada ovu ličnost Platon posmatra s ironijom, uloga joj postaje komična i tragična — ona pati od intelektualne sunčani- ce, pomelena je tokovima stvarnosti, od nje otuđena i, konačno njom umorena. Ova nedovoljno određena pred- stava o sebi — predstava o mučeništvu, o uzvišenosti i nemoći, o nadmoćnosti u odnosu na sva druga intelek- tualna traganja, a ipak i o podređenosti pred vidljivim rezultatima, relativnom snagom i uticajem tih traganja — bivala je više ili manje jasna kroz vekove, ali nije iščezla iz tradicije humanističkih intelektualaca. Za ovo- vremenom prirodom ove pojave ja ovde tragam.

Sada, međutim, treba odrediti pojmove. Šta je „in- telektualac“?

Smatram da pod ovim pojmom podrazumevamo lič- nost koja je, prvo, visoko stručna u određenim, vrlo slo- ženim veštinama, koje obično uključuju upotrebu ap- straktnih simbola. On je čovek koji raspolaze kako vr-

hunskim znanjem u određenoj oblasti intelektualnih istraživanja tako i duhovnim vještinama, što iziskuje kako višegodisnje produbljeno sticanje znanja tako i marljive pripreme. Dočasnik, majstorstvo u datoj oblasti ne čini samo po sebi nekoga intelektualcem. Drugo, da bi bio intelektualac pojedinac mora tumačiti pojave od opšteg interesa, na osnovu primene svojih naučnih saznanja ili vještina. Naravno on ne mora da koristi ova saznanja ili vještine intelektualno, već jednostavno da bi stekao društveni prestiž i autoritet. Nije neobično naići na intelektualca koji je, recimo profesionalno veoma odgovoran stručnjak u psihologiji, a u isti mah neodgovoran amater u politici. Staviše — biolog koji proučava porast stanovništva, fizičar koji razmatra AEM, filozof koji se bavi problemima kriminologije — svi oni primenjuju svoja saznanja na pojave od opštedruštvenog značaja i, naravno, često to čine legitimno i sa punom odgovornošću.

Sve u svemu, izraz „intelektualac“ može, po mom mišljenju, biti upotrebljen da označi, na potpuno neutralan i opisan način, posebnu društvenu kategoriju ljudi. Intelektualac ne mora biti inteligentan u opšteprihvaćenom smislu te reči — prijemčiv za nove informacije, dovrtljiv u odgovoru, sposoban da brzo i sigurno shvati činjenice i poveže njihova značenja, vičan resavanju problema. Inteligentni ljudi ne moraju biti intelektualci. Isto tako preubedeenje je — u stvari predrasuda — tvrditi da intelektualci moraju uvek drugovati s razumom ili dobrim rasuđivanjem. J. J. Rousseau (Ž. Ž. Ruso) i D. H. Lawrence (D. H. Lorens) su dobar primer intelektualaca koji su bili antiintelektualni. Mnogi kritičari intelektualaca, nasuprot tome, svesrdno su podržavali nužnost i lepotu apstraktnih ideja: uzmite Platona i njegovu kritiku sofista i Julijena Bendu (Đulijen Benda) i njegove optužbe protiv „popova“. Biti „intelektualac“ znači igrati određenu ulogu koja može biti izvedena dobro ili loše, časno ili nečasno. Uopšte, reći da je uloga koju igraju nebitna ili štetna, nije ona kritika koju treba uputiti delovanju intelektualaca.

Dozvolite mi da pojam „humaniste“ na ovoj ravni razmatranja odredim čistim nabranjem. Pojedinci angažovani u proučavanju ili bavljenju literaturom, filozofijom, uporednim religijama, pravnim naukama, arheologijom, istorijom, muzikologijom, lepim umetnostima — tip su ljudi koje imam u vidu kada govorim o humanističkom intelektualcu. Bez sumnje postoje i intelektualci koji se bave prirodnim naukama i intelektualci urojeni u društvene nauke.

Šta je, onda, ona posebna muka, humanističkog intelektualca u savremenom društvu o kojoj sam govorio?

Po mom mišljenju, sadašnji položaj humanističkog intelektualca na najbolji se način može objasniti kao rezultat dve vrste iskustva: prvo — istorijskog, i drugo — materijalnog. Sa istorijskog stanovišta tri su činioca, među mnogim, od posebnog značaja za razumevanje tradicije i predstave koju savremeni humanistički intelektualac ima o sebi.

Prvo, revoluciju su izveli humanisti, ili im je pripisano da su to učinili. Tocqueville (Tokvil) je verovao da je najizrazitije obeležje francuske revolucije u tome što je ona bila prvi veliki politički bunt izazvan delovanjem ljudi od pera. U svom delu *L'Ancien régime et la révolution* (1856) on ističe: „Delatnost naših pisaca oplemenila je Francuza instinktima, visprenošću, predstavama, pa čak i ekscentričnim svojstvima literarnog junaka. Kad je došlo vreme za akciju, ove sklonosti iz literature prenesene su u političku arenu.“

Tocqueville je doista ocenio da je ono što se smatra kao *l'esprit français* skoro u potpunosti nastalo iz stvaralaštva francuskih literata 18. veka. Revolucija je utisnula svoj pečat na duh Francuza stvorivši u njima naklonost ka apstraktnim teorijama o oblicima vlasti i simpatije za parole poput one o pravima čoveka.

Bez obzira slagali se ili ne sa Tocquevillovom procenom značaja ljudi od pera u podsticanju francuske revolucije, jasno je da je istorija savremenog humanističkog intelektualca neraskidivo isprepletana s istorijom i sećanjem na ovu revoluciju, na revoluciju uopšte. Shvatanje revolucije koje se javilo u periodu nakon srednjeg veka razlikovalo se od svih prethodnih. U našem svetu „revolucija“ znači ne samo zbacivanje postojećeg poretka, ili institucionalnih oblika vlasti, ili promenu svojinskih odnosa — čime se menja raspodela moći u društvu. Ona znači i promenu u shvatanju ciljeva života, jednu zaista novu nadu, viziju o promeni ljudske prirode. Revolucija predstavlja sekularizaciju metafizičkih teorija o preobraćenju i spasenju. U ovakvom shvatanju revolucije angažovanje humanističkog intelektualca uočava se kroz traganje za smislom, ciljem i ostvarenjem dramatičnog sklada u istoriji. (Prva velika moderna revolucija, puritanska revolucija, bila je takođe ovog stila, a pisci i drugi ljudi od pera su isto tako u njoj uzeli učešća.)

Uticao koji na humanističke intelektualce ima francuska revolucija, i uopšte ideja i ideal revolucije, još uvek je prisutan. Većina humanističkih intelektualaca i izvan Francuske bila je 1789. godine naklonjena revolu-

ciji, da bi se oštro okrenuli protiv nje kada su apstraktne ideje *filozofa* žrtvovane tiraniji i teror. Isti krug vere i nevere, moralno-političkih optužbi i protivoptužbi ponovio se i u 20. veku u odnosu na rusku revoluciju. Može se reći da je revolucija u formiranju ličnosti humanističkog intelektualca, posebno njegovog moralno-političkog određenja, bila deo presudnih traumatičnih iskustava. Među intelektualcima traje neprekidan rat — rat koji, po mom mišljenju, predstavlja ključnu tačku u prikrivenom programu koji poslednjih dvesta godina zakuplja intelektualce — a to je rat između onih koji veruju i onih koji ne veruju u ideju revolucije — između partije progresa i partije poretka, između leve i desnice.

Značajna je posledica ovoga da su se intelektualci humanisti, bilo na levisi ili na desnici, odvojili od političke matice. Oni su pretpostavili posebne interese političkim interesima većine društva. U Engleskoj i Americi, pa čak i u Francuskoj i Nemačkoj, glasovi na izborima i lojalnost većine ljudi određeni su slučajnošću tradicije i verovanja, kao i pitanjima svakodnevnog egzistencije, što je humanističkim intelektualcima suviše minorno, isuviše prolazno da bi im bilo uporište za prihvatnije retorike o konačnim moralnim opredeljenjima. Obično, kad intelektualci kažu: „*Engages — vous!*” to retko znači — pridite centrističkoj partiji. Time misle: odrecite se velike, umerenjačke, kratkovide, smetene većine i jasno se opredelite u pitanju čovekove konačne sudbine.

Savremeni humanistički intelektualac političku akciju posmatra, pre svega, kao simboličan potez kojim se oglašava uloga pojedinca u velikoj drami istorije. Simone de Beauvoir (Simon de Bovoar) priseća se na jednom mestu u svojim memoarima duge diskusije koju je svojevremeno vodila sa Sartreom (Sartre) o tome da li da pogledaju jedan film ili da se pridruže učesnicima u uličnoj demonstraciji. Posle veoma ozbiljnog razgovora odlučili su da, uprkos onome šta su lično želeli, učestvuju u demonstracijama, jer je to dug prema istoriji. Koliko se sećam, madam Beauvoir ne spominje svrhu samih demonstracija. Ovo shvatanje politike kao pozorišta, kao demonstracije po sebi i za sebe, mislim da je bitno obeležje istorije humanističkog intelektualca poslednjih dvesta godina.

Druga istorijska okolnost koja je doprinela savremenoj mucu humanističkog intelektualca jeste njegova uloga naslednika srednjovekovnog sveštenika. Intelektualac je, takoreći, sekularizovani sveštenik savremenog društva. Prauzori savremenih intelektualaca — Erasmus (Erazmo), Voltaire (Volter) — su poput sveštenika pro-

povedali o društvu sa stanovišta onoga što su smatrali transcendentnom istinom. Za Erasmusa i Voltaira ove istine bile su principi prirode, a ne otkrovenja. Bitno je to da moderni intelektualac prosuđuje društvo kao da je izvan ili iznad njega, te posmatra scenu zbivanja i kritikuje je u svetlu onoga što on smatra trajnim istinama.

Intelektualac, kao samostalna svest društva, da bi ispunio ovu ulogu obično nije dozvoljavao sebi da u potpunosti postane deo svakodnevice. Bilo je izuzetaka, možda najuočljivijih u Sjedinjenim Američkim Državama, kao što su Thomas Jefferson (Tomas Džeferson) i Benjamin Franklin (Bendžamin Franklin), ili Woodrow Wilson i Adlai Stevenson (Adlaj Stivenso). Ali nijedna od ovih ličnosti, čak ni Franklin nije bio intelektualac u punom sociološkom smislu te reči. Nijedan uistinu nije u potpunosti pripadao onome što je Duke of Wellington (vojvoda od Velingtona) nazivao „društvo piskarala” (scribling set). Njihov društveni značaj nije se zasnivao na ulozu kritičara društva. U ovom smislu Ralph Waldo Emerson (Ralf Valdo Emerson) bio, verovatno, prvi veliki humanistički intelektualac Amerike. A bio je to i član literarnog društva Konkord, Nathaniel Hawthorne (Nataniel Hotorn) čije su nam oštre primedbe o Emersonu i drugim intelektualcima, koji su se postavljali izvan i iznad društva, još uvek u sećanju. U svom delu *The Blithedale Romance* (1852), kritici Bruk farme i napora transcendentalista da izmene svet, Hawthorne daje opis pripadnika Bruk farme: „Oni neće zadržati prijatelja ukoliko ne pristane da bude odraz njihovih namera; oni će te smlatiti i ubiti i izgaziti tvoje mrtvo telo, bez oklevanja, ukoliko učiniš prvi korak a ne budeš u stanju da drugi, treći i svaki sledeći put ideš ukorak s njima, po njihovoj strogo usmerenoj stazi. Stvaraju idol i posvećuju mu se kao njegov vrhovni sveštenik... i kao da nikad ne posumnjaju... da ovo lažno božanstvo — čijih je najpostojanijih kvaliteta, dobrote i ljubavi, ostali deo čovečanstva neutoljivo željan — nije ništa drugo do spektar samog sveštenika projektovan na okolni mrak.”

Sam Hawthorne je eksperimentisao živeći na Bruk farmi šest do sedam meseci. U *The Blithedale Romance* objašnjava zašto je napustio zajednicu: „Osećao sam se kao neko ko je u svojim procenama postojećeg poretka stvari u svetu potpuno promašio. Među bezbrojnim shemama o tome šta bi ovaj svet mogao ili trebalo da bude, počeo sam da gubim osećaj kakav je on u stvari. Bilo je nemoguće... ostati nezadojen idejom da je sve kako u prirodi tako i u ljudskom biću fluidno, ili da će ubrzo

takvo postati . . . naša velika planeta lebdela je u beskrajnom prostoru kao nematerijalan mehur. Nijedan oštro-uman čovek neće dugo sačuvati svoje oštroumlje ako živi isključivo među reformatorima i naprednim ljudima i ukoliko se s vremena na vreme ne vrati uspostavljenom poretku stvari da bi iz tog starog ugla proverio svoje poglede novim zapažanjima.

Stoga je već i meni bilo vreme da se vratim i porazgovaram malo s konzervativcima, piscima iz *North American Review*, trgovcima, političarima, ljudima s Kembridža i svim onim poštovanim starim budalama koje, još uvek, u ovoj neodređenosti i maglovitosti događaja drže u svojim kandžama jednu ili dve ideje koje nisu od juče u modi."

Poslednji istorijski činilac koji treba da bude razmotren da bi se procenio položaj humanističkog intelektualca je njegov osoben odnos prema nauci. Postojeća odbojnost između prirodnih i društvenih nauka, s jedne, i humanističkih disciplina, s druge strane, razvila se ne tako davno. Vrhunski intelektualci 17. i 18. veka — Hume (Hjum), Locke (Lok), Voltaire, Kant — nisu imali ovaj stav; upravo je bilo suprotno. Za humanističke intelektualce tog vremena nauka je bila predmet divljenja. U tome je bila suština načela: „razum i humanost“ i „napredak i prosvetćenost“. Čak je i Jonathan Edwards (Džonatan Edvards), vrlo religiozan čovek, doslovno rečeno reakcionarni kalvinista, bio duboko prožet idejama Locka i Newtona (Njutna) i smatrao bi nemogućim da brani ijedan pristup problemu čoveka u kome ne bi bilo ozbiljnog i odgovornog odnosa prema nauci.

Francuska revolucija je pokrenula bujicu antinaučnih tendencija svojim prividnim zahtevima za primenom nauke u praksi, praćenim razvojem tehnologije i okrutnošću ratne industrijalizacije. Od početka 19. veka humanistički intelektualci su se našli u još jednoj nedoumici, ovog puta usredsređeni na pitanje njihovog odnosa prema nauci.

Sve u svemu, mogu se među humanistima izdvojiti dve vrste odgovora na ovo pitanje. Jedan je bio u podražavanju nauka, pretvaranjem književne kritike u istoriju književnosti ili filozofije u jedan oblik semantike. Drugi je bio u dokazivanju opravdanosti i značaja humanističkih nauka tako što je stvarano posebno i izuzetno carstvo — vrednosti, ontološko, mitsko — čije su istine dostupne metodima humanističkih a nedostupne metodima drugih nauka. Oni koji prihvataju ovo stanovište, koji se zalažu za osobenu, nadmoćno sazajnu vrednost humani-

stičkih disciplina, skoro su neizbežno bačeni u borbu protiv uticaja i prestiža nauke. Na skoro svakoj katedri za engleski jezik nalazimo legla pobunjenika protiv potvrđenih, opštevažećih naučnih i mehanicističkih tendencija našeg doba.

Osim zanimanja humanističkog intelektualca za revoluciju, njegove uloge sekularizovanog sveštenika i njegovog odnosa prema nauci, postoje i druge okolnosti, vezane ne više za istorijske činioce već za lične materijalne uslove njegovog svakodnevnog života koji, takođe, utiču na oblikovanje njegovih stavova i preokupacija. Prostor isključuje mogućnost razmatranja svih ovih okolnosti; moraće da nas zadovolji pažnja koju budemo posvetili samo nekima od njih.

Rad je osnovno iskustvo čovečanstva. Rad intelektualca — onaj rad koji on smatra svojim istinskim ili pravim radom — u svojoj osnovi je različit u odnosu na rad većine ostalih ljudi. Seljak mora da uskladi svoj rad s godišnjim dobom, sa suncem, s telesnim ritmom životinje. Radnik mora da ispunjava normu, da radi u tesnoj saradnji s drugima, da prihvati spoljni autoritet. Humanistički intelektualac, našuprot tome, ima vrlo malo čvrstih obaveza u nedelji. Sklon je da sve oblike kolektivnih obaveza, recimo sastanke odbora i nastavnog veća, posmatra kao smetnje svom radu; iako može da uživa u drugarstvu svojih kolega i da ga to inspiriše, on zna da je istinski ozbiljan onda kada je sam s papirom i olovkom, kada stvara prostor oslobađanju ideja.

Onaj ko nepromišljeno uopštava takvo jedno radno iskustvo — a greše upravo ljudi koji bi to trebalo da znaju bolje od ostalih — spreman je da misli da je rad lišavanje, da su društvena rutina i organizacija časnici oblici porobljavanja, a da društvo može biti zasnovano isključivo na principu dobrovoljnog prihvatanja obaveza od strane pojedinca. On, takođe, može da misli da muškarci i žene u radu žele da dožive snažna osećanja, mogućnost i rizike stvaralačkog napora, kao i slobodu od spoljnog autoriteta. I ako otkrije da se ljudi ne osećaju na ovaj način, on može da zaključi da ih je posao otupeo i osiromašio im duh. Nisu svi, a možda ni većina humanističkih intelektualaca tako uskih shvatanja ni stvarne ni idealno viđene suštine rada. Utopije koje stvaraju humanistički intelektualci često zvuče kao kritizerstvo, što je posledica profesionalnih predrasuda jedne posebne grupe u društvu.

Drugo — humanistički intelektualac je, po svojoj funkciji, u traganju da u svemu otkrije koncepciju, značenje i uzor. I sasvim ništavna slučajnost može da ga

pokoleba — bilo da se bavi pisanjem drama, istorijom ili filozofijom. Iako mora da prizna da je politika omeđena slučajnostima i trivijalnostima, da je istorija puna neizvesnosti, duh mu teži da svoju priču smesti u određeni moralni okvir. Njegov duh želi priče koje će imati početak, sredinu i kraj. S ove tačke gledišta, za humanističkog intelektualca trajna primamljivost kako velikih teorija istorije, koje objašnjavaju naoko nepovezane događaje, tako i programa društvenih reformi, koji pre liče na sveobuhvatne planove a ne na jednostavne *ad hoc* odgovore na raznovrsne probleme, ima svoje granice. Setimo se kako je veliki broj intelektualaca prihvatio socijalizam iako nisu imali nikakva znanja iz ekonomije. Ovim se ne dokazuje da socijalizam kao ekonomska doktrina nije teorijski zasnovan, ali se ukazuje na činjenicu da je trajna privlačnost socijalizma za intelektualne krugove mnogo šira od njegove teorijske osnove. Slično tome i konzervativizam humanističkog intelektualca nije samo osobena usredsređenost na odbranu postojećeg — mnogi konzervativni intelektualci na sebi svojstven način podržavaju korenite reforme — već reakcija na ono što oni smatraju kao *hubris** racionalizma. Ovaj stav odražava ideološko-politički interes jedne posebne grupe u društvu.

Konačno, u svom radu humanistički intelektualac je obično prisiljen da prihvati merila uspeha koja su nejasna, višeznačna i nestalna. O pitanju šta je istinski doprinos humanističkim disciplinama postoji mala saglasnost; zbog toga se profesionalni humanista nalazi na posebnim mukama, koje osećaju samo još intelektualni radnici, estradni umetnici i sportisti u dostignuća svog rada, ostvarenjima i javnim priznanjima. U jednom odeljku Čehovljevog *Galeba* Trigorin daje oduška konfliktnim osećanjima pisca:

„Da. Pisanje je zadovoljstvo za mene, a to je i čitanje korekturnih šifova. Ali knjiga i ne izađe iz štampe a već mi postaje strana; to nije ono što sam ja hteo; pogrešio sam što sam je uopšte napisao; ja sam razdražen i obespravljen. Tada je ljudi čitaju i govore: ‚Da, darovito i ljupko, ali ni približno tako dobro kao Turgenjevljevi *Očevi i deca*’ — i tako će to uvek biti i ostati. Do svog sudnjeg dana slušaću kako ljudi govore: ‚Darovito i ljupko, darovito i ljupko’, i ništa više; kad me više ne bude, oni koji su me znali, prolazeći pored mog groba govoriće: ‚Ovde leži Trigorin, darovit pisac; ali nije ono što je bio Turgenjev’...”

* Metafizički ponos, gordost čoveka kao vrste (grčki) — *Prim. prev.*

Neizvesnost i nasumičnost uspeha koja je prisutna kao osećanje među intelektualcima može biti u vezi s veoma izraženom sklonošću mnogih među njima prema jednakosti. Kakvo god da je objašnjenje, postoji, neosporno, jedna vrsta paradoksa u vrednostima za koje se oni istorijski opredeljuju.

Na kulturnom planu humanistički intelektualci su predstavljali jednu suštinski aristokratsku tradiciju. Oni se dive i ističu kao primer jednu vrstu rada koji sam po sebi zahteva velike napore i na visokom nivou može da ga obavlja mali broj ljudi. Retko, međutim, humanistički intelektualci imaju simpatije za stvarne potrebe masa, prema kojima žele da se prijateljski odnose. U celini uzev, ipak su intelektualci glavni nosioci ideala jednakosti u političkim zbivanjima. Može se razmisliti i o tome da je sklonost ka opštoj i apstraktnoj jednakosti, kao i naklonost sumnji da su rangiranje ljudi i sistem kažnjavanja neizbežno izvor nepravdi, bliski ljudima u čijem se životu, prema prosečnoj proceni, presudni momenti događaju nepredvidljivo a ponekad i čudljivo.

Humanistički intelektualac je, uprkos svim ovim mukama nezamenljiv u savremenom društvu. Mali broj problema s kojima se ovde suočavamo ima smisla ako se izuzme onaj deo teksta koji ukazuje na posebnu sposobnost humanističkog intelektualca u otkrivanju određenih problema. Uzmimo kao primer pitanje siromaštva koje je na veoma različite načine tumačeno kroz istoriju.

U srednjem veku siromaštvo je bilo znak vrlo određenog društvenog položaja. Kao što su postojali kmetovi i slobodni seljaci, tako su postojali siromasi, beskućnici i izbeglice. Pod uticajem kalvinizma počelo je na siromaštvo — u svakom slučaju, na siromaštvo sposobnih za rad — da se gleda kao na obeležje greha ili nemoralna, kao na nenaklonjenost radu. Kako su ljudi postajali manje religiozno zatucani, „liberalniji” kako bi se reklo, na siromaštvo se počelo gledati, kako s individualnog tako i s društvenog stanovišta, kao na jednu od etapa razvoja, kao na uslov koji je na neki način srodan ranoj fazi razvitka. (...)

Nov način gledanja na siromaštvo, u krajnjoj liniji, omogućava savremenom humanističkom intelektualcu jednu novu priliku za delanje. Čitanje literature, bavljenje filozofijom i latentnom ulogom vrednosnih sudova, smisao za istorijski pristup — sve su to nezamenljivi uslovi formiranja samosvesti i, prema tome, razvoja socijalne politike, koja se izdiže iznad predrasuda i slabih nada određene klase, grupe, ili vremena u kome se živi. „Naučni metod” sam po sebi nije dovoljna garancija

protiv provincijalizma i neukosti, na šta ukazuje primer ideja koje su u društvenim naukama prihvatane i odbacivane. Humanističke discipline nisu beskoristan ukras kulture već nezamenljivo sredstvo za imaginativno poimanje društvenih problema.

Funkcija humanističkog intelektualca nezamenljiva je čak i ukoliko ne uzmemo u obzir njihovo angažovanje u razumevanju gorućih društvenih problema. Jedino oni od svih intelektualaca, po tradiciji, na poseban način istražuju odnos ljudskog iskustva ili prirodnih pojava, s jedne, i ljudskih težnji, normi, razvoja ljudske zajednice s druge strane. Konačno, kaže Emerson u *The American Scholar*, „delatna duša je suština sveta vrednosti”. Humanistički pristup učenju podrazumeva aktiviranje duše da bi samosvesni kritički duh doveo do moralnog i estetskog osvešćivanja. U suštini humanističke discipline nije prvenstveno grupa predmeta, već stav ili pristup svetu koji može da se izrazi i kroz naučno istraživanje kao i kroz studije istorije i poeziju — ali vrednosni stav, na žalost, više je izražen u nauci nego u istoriji ili poeziji.

Smatram da, ukoliko humanistički intelektualac teži da postane delatan učitelj i predvodnik društva, on nema osnova da se zalaže za poseban društveni tretman svojih istraživanja. On može da se založi samo za vrednost jednog pristupa i za osećanje mere, iako se on sam ne ponaša uvek na taj način. Biće mu neophodno bolje poznavanje nauke, problema privrednog razvoja, pravnog i privrednog sistema, urbanog planiranja od onoga koje on inače poseduje. Univerziteti će morati da preispitaju vrstu obrazovanja koje pružaju studentima — onima zainteresovanim za humanističke discipline, kao i svim ostalim — i da razrade programe studiranja koji će osposobiti buduće humaniste za delatan život i rad u saradnji s ostalim intelektualcima savremenog društva. Iako humanisti mogu loše da obavljaju svoj posao, oni ipak imaju šta da rade. U najširem smislu reči, humanistički intelektualac je ipak bio u pravu. U proteklih dvesta godina ekonomija i tehnologija donele su neverovatnu korist čovečanstvu, ali po cenu nerazumne unakaženosti, velike patnje i bezdušnog razaranja neprocenjivih istorijskih vrednosti. Humaniste je i ovo, a ne samo njihova čudna unutrašnja fantazija, gurnulo na desnicu ili levicu, u njihov karakterističan položaj otuđenosti. U ovom položaju nisu u stanju da imaju ni pravo viđenje problema, a niti pravu procenu činjenica; produbljenje saznavanje stvari i šire kosmopolitsko osećanje nužni su korektivi ovog stanja. Pa ipak, naša civilizacija

ne može da stvori pravu svest o sebi sve dok ne stvori uslove za stvarno razumevanje onih čiji su pogledi nastajali pod uticajem humanističke tradicije.

Naša civilizacija je, naravno, suočena sa problemom značenja koji prevazilazi čisto društveni nivo. Klasični humanisti kao Montaigne, (Montenj), Thomas More (Tomas Mor), Voltaire zalagali su se za ono što su oni i njihovi sledbenici smatrali „trajnim vrednostima”. Pitanje našeg vremena glasi: da li je moguće da neko zastupa i podržava takve vrednosti a da im, istovremeno, ne pripíše transcendentano metafizičko ili religiozno poreklo iz prošlosti.

John Stuart Mill (Džon Stjuart Mil), Bertrand Russell (Bertrand Rasel) i John Dewey (Džon Djuj) — da navedemo samo trojicu — pokušali su da na ovo pitanje odgovore pozitivno; taj su odgovor T. S. Eliot i drugi smatrali velikom jeresi našeg doba. Bili oni u pravu ili ne, jasno je da su rasprave o značenju, o prirodi i mestu ciljeva koji su određujući za našu civilizaciju prvo i poslednje pitanje programa rada humaniste. Teško je i pomisliti da ova rasprava nije stvar svijetu nas. Možda smo stigli do kraja ideologije, ali ja sumnjam da većina među nama, bili oni intelektualci ili ne, i dalje ne teži da posmatra život kroz jedan okvir iskustava i stremljenja koji prevazilazi dati trenutak.

(Charles Frankel, „The Plight of the Humanist Intellectual”, *Encounter*, avgust 1974, str. 11—17)

Prevele Sonja Liht i Tanja Petovar

Michel Mazzola

OD INTELEKTUALCA KOD MARXA DO MARKSIZMA INTELEKTUALACA

1. Pre Marxa

Dugo je svet evropskih intelektualaca bio svet *logosa*, bez obzira da li je reč o Platonu, Aristotelu, Svetom Tomi ili enciklopedistima (za intelektualca u istočnjačkoj tradiciji problem se pre svega postavljao u pojmu *gnosisa*). Za njih je jezik imao svoje sopstveno opravdanje jer je upućivao na jednu višu ontološku stvarnost: istinu. Sledeći Platonovu, a kasnije jevrejsko-hrišćansku misao, intelektualci smatraju da ako je neposredno iskustvo — iskustvo o neradu i nepravdi, onda intervencija Reči vrši povratak harmoniji, koja je ponovno otkrivanje božanske harmonije. Takav je smisao intelektualnog postupka do XIX veka. *Tako je za Platona svet intelektualaca svet reči, ali — za razliku od sofista — reči su vezane za svet transcendentnih formi. Time ljudski duh učestvuje u istini i na čoveku je da uređuje reči prema bitku.*

Isto tako, u jevrejsko-hrišćanskoj tradiciji Božja Reč je stvorila svet, isto kao što je, prema svetim knjigama, i otkrovenje bilo božja reč. Štaviše, svojstvo intelektualca, bilo je, da tako kažemo, uspostavljeno kada je objava Duhova (pentekosta) priznala primat Reči kao jedino sposobne da ljude dovede do pomirenja sa verom. Na nivou religiozne svesti jedino božanski jezik može da ostvari jedinstvo i pravdu. U takvim uslovima shvatamo zašto se svako intelektualno delovanje tokom srednjeg veka svodilo na neprekidnu raspravu o ontološkoj valjanosti logosa i njegovog božanskog jemca.

Renesansa, a kasnije i tradicija koju je započeo Descartes doprinose polako nestajanju sholastičkih diskusija, ali i dalje čuvaju primat logosa. Prema tome, smisao kartezijanske reforme sastoji se u uspostavljanju jednog strogog jezika koji će intelektualcima poslužiti kao moćno i sigurno oružje za razaznavanje smisla sveta. „Postati gospodar prirode i posedovati je”, kaže Descartes; ali on tu sposobnost zamišlja bez pogleda jedne univerzalne reči, sposobne da okupi ljude, svet, moral i nauku. Kartezijanski projekat nije ništa drugo do projekat uopštenog logosa proširenog na ceo čulni i inteligibilni svet. Zadatak intelektualaca bio bi tada da stvarima u svetu daju imena.

To je program koji ostvaruju enciklopedisti laicizirajući Descartesovu misao: Diderot (Didro) i d'Alembert (d'Alenber) kao i cela ekipa koja je saradivala na *Enciklopediji*, želeli su da pruže jedan popis ne samo ljudskih misli već i ljudskih delovanja. Time će otvoriti put novoj koncepciji sudbine intelektualaca.

2. Marx

Međutim, napredak enciklopedista ograničio se na odnos između *pragme* i *onome*, odnosno između dve delomične i nedovoljne aktivnosti.

Marx će biti taj koji će novim svetlom obasjati odnose između dve univerzalnije kategorije: između *logosa* i *praxisa*. Da bi objasnio problem ideologije, Marx se poziva na bitne pojmove svoje sociologije, tačnije, na jednu osobenu funkciju koja se već samim svojim delovanjem bavi specifičnim problemima. Time se ona suprotstavlja ekonomskoj ili političkoj funkciji. Štaviše, ideologija i ljudi zaduženi za njeno širenje javljaju se sa podelom društva na klase, tačnije, sa postojanjem jedne klase u usponu i jedne vladajuće klase. Tako ideologija vladajuće klase ima samo *odbrambenu* funkciju protiv onih koji osporavaju postojeće stanje stvari. Ideolozi vlasti pokušavaju da opravdaju protivrečnosti društva, oni su „psi čuvari” vladajuće klase. Ideologija se tada javlja kao defanzivni stav, pokušava da pomoću logosa prisvoji jedan svet koji je u protivrečnosti, koji joj izmiče i koji ona pokušava da opravda takav kakav je.

Što se tiče funkcije *osporavanja* koja pripada intelektualcu, ona — bez obzira što je zanimljivija jer je progresivnija — ostaje na nivou logosa. Intelektualac objašnjava, razotkriva, osporava otuđeni praxis, ali iako ga s jedne strane čak i prihvata, on mu ostaje stran.

Ideolog, koji se smatra svešču svog vremena, po Marxu, je samo „apstraktni oblik čoveka koji je sebi postao stran i koji se proglašava samom merom sveta.”

Iz čega, dakle, izvire to otuđenje intelektualca? Izgleda da ovde treba pravilno shvatiti Marxovu kritiku predstava. U čisto intelektualnoj delatnosti čovek se ospoljava u lažno objektivnu stvarnost. Tokom te delatnosti intelektualac se odvaja od samog sebe i fetišizuje svoju delatnost; on se otuđuje u korist jedne više iluzorne delatnosti. Tokom svog delovanja sigurno je da intelektualac pokušava da se transcendira (da upotrebimo moderan izraz), ali samim tim on teži i da se ukoči, njegova delatnost mu izmiče i pretvara se u nezavisnu stvarnost. Intelektualno otuđenje je prema tome ta ideološka projekcija čoveka van sebe samog, njegovo odvajanje od sama sebe. Svrhovitost svojstvena intelektualcu negira se u korist svrhovitosti jednog ideološkog procesa. Time se intelektualac pokazuje nesposobnim da ostvari sopstvene ciljeve i bilo koji njegov postupak postavlja ga kao ličnost: on postaje marginalna ličnost, odvojena od društva jednom vrstom intimne pukotine, nesposobna da se u društvu prijatno oseća, nezadovoljna svojim položajem, a opet nesposobna da ga prevaziđe. Time se objašnjava tobožnja nesreća intelektualca.

U Marxovim očima ideologija se pokazuje kao opravdanje *a posteriori*. Ona je po rečima A. Gorza „sistem samcopravdavajućih ciljeva, zaključaka i sofizama, kojima pojedinci pokušavaju da postupke koji su im otuđeni i za koje im prigovaraju da su zločini uspostave kao vrednosti i intencije. Oni u ideologiji traže dobre razloge da i dalje čine ono što već rade; oni pokušavaju da rečima na magični način oteraju neprihvatljivu sliku o sebi, sliku koju im stvarnost iznova vraća; oni se trude da svoje postupke i svoj svet u kome se više ne prepoznaju, postave tako kao da su zasnovani na univerzalnim vrednostima. Ukratko, ideologija je sredstvo da se mišljenjem reše nerešive protivrečnosti; njen je cilj da na neprotivrečan način objasni svet protivrečnosti i da pojedincima u obliku ideje vrati jednu stvarnost koja im je u stvarima otuđena”. *Takav je za Marxa položaj intelektualca: on na nivou logosa pomiruje jedan svet koji je nepomirljiv, a stvarne konflikte rešava na nivou fiktivnih vrednosti.*

Prema tome, neuspeh čistog ideologa je očigledan: skoro neizbežno intelektualac zapada u egotizam, kada svoj sopstveni problem ubacuje između sebe i drugih. Otuda kod intelektualca i sklonost prema gestu, masci, ulozi. Isto je tako i položaj koji intelektualac ima u buržo-

askom društvu suštinski dvosmislen: ako društvo na društvenom i političkom planu ne priznaje tu marginalnu ličnost, ono je zehteva i čak postavlja na kulturni plan. Takva tolerancija goni intelektualca da igra dvostruku ulogu: naviknut na neefikasnost svoga revolta, intelektualac počinje da mu pridaje vrednost i pretvara ga u čisti revolt, u čisti pokret duše, te postaje „uzvišena duša”, da bi na kraju u ime nekog čistog revolta odbacio stvarni revolt. Uzvišena duša, kao apsolutna subjektivnost, javlja se kao cilj po sebi, pretvarajući kritiku u strogo ograničenu delatnost. Treba ipak dodati da je ovaj veoma pejorativni činilac koji Marx pridaje ideologiji u njegovoj krajnjoj fazi umeren jednom širom vizijom: počev od *Kritike političke ekonomije* Marx u ideologiju ne uvodi više samo mistifikujuće predstave, nego i sva dela civilizacije, sve društvene i političke doktrine i opredeljenja. Štaviše, on shvata da je ideologija nešto više od običnog mistifikujućeg odsjaja stvarnosti, da je to jedna interpretacija koja upućuje na jednu egzistencijalnu delatnost. Time ideologije postaju objektivne, poprimaju svoj sopstveni život i nose određenu težinu.

Bilo kako bilo, Marx će predložiti promenu zamisli o intelektualcima. Daleko od toga da bude sam sebi cilj, *logos* se mora vezati za *praxis*, odnosno osporavajuća funkcija intelektualca mora poprimiti pozitivan smisao. Daleko od toga da pomaže uzvišenim dušama da literarnom negativnošću uredi stvarno delovanje, intelektualac mora pomoći revoluciju. Prema tome, *stvarna funkcija intelektualca bila bi kritičko-praktične* prirode. Ako razmišljanje i sama misao ostaju samo kritičke, intelektualac se ne pomera sa teorijskog stupnja i samim tim postaje nemoćan: misao ima samo formalnu ulogu, a kritika ostaje saučesnik i zarobljenik društva koje želi da razobliči. Nasuprot tome, kritičko-praktična delatnost ulazi u borbu protiv postojećeg poretka, protiv društva i njegovih otuđenja. Uloga intelektualca je da pomogne ljudima da shvate istinsku dramu u kojoj žive i da idejne sukobe u stvarnu borbu pretvore. Kao što Marx kaže: „Ugnjetavanje treba još pojačati dodavajući mu svest o ugnjetavanju.”

Ako je funkcija intelektualca negativna, onda ta negativnost mora da ima revolucionarni smisao. Poznata nam je čuvena formula po kojoj „kritika nije strast glave već glava strasti. . .” Međutim, ta negativnost mora imati jasno određen revolucionarni smisao: naime, ukoliko stvarni revolt ima čvrste i zasnovane temelje, intelektualac će se objektivno naći na strani ljudi koji kao i on od-

bijaju otuđenje. I samo kroz te ljude i za njih negativnost intelektualca može poprimiti pozitivni smisao; u tom smislu će traženje istine, što je i glavna preokupacija intelektualca, postati revolucionarno delo, ako je tačno da je istina uvek revolucionarna.

Istovremeno će se ideologija koja je dotada bila manje ili više mistifikacija javiti kao antropologija, jer intelektualac u susretu sa revolucionarnom klasom učestvuje u stvaranju jedne nauke koja mu omogućava da shvati budućnost društava. *Antropologija onako kako je Marx zamišlja ima zadatak da prevaziđe i dokine ideologije, dajući najcelovitije objašnjenje ljudskih fenomena.*

* * *

Ideologiju koju smo prethodno definisali kao predstavu čovek dakle ponovo uspostavlja. *Praxis* ne uništava *logos*: on se na njega nadovezuje. Što se tiče intelektualca, njegova literarna negativnost nikad neće biti dovoljna da pokrene revoluciju ukoliko on sam ne bude na strani istorijske negativnosti. I upravo tu leži sredstvo pomoću koga on može da da smisao svom revoltu i da ponovo postigne jednim delom svoje ćutanje i usamljenost, kao i da prevaziđe distancu što ga deli od onih kojima je *praxis* jedini osnov života. Tako se pokret kojim intelektualac ruši ideološka opravdanja postojećeg i prevazilazi ga susreće sa pokretom kojim proleterska klasa ruši postojeće: to je jedna te ista dinamika. Takav je bar smisao koji možemo pripisati vezi proletarijata i filozofije koju Marx najavljuje u svojim ranim delima. Prevazilazeći sam sebe, proletarijat se ostvaruje kao sloboda. Otelovljujući se ideologija se isto tako ostvaruje kao sloboda. To je smisao onog aforizma: „Kao što filozofija u proletarijatu nalazi svoje materijalno oružje, tako proletarijat u filozofiji nalazi svoje duhovno oružje.” Prema tome, sa horizonta Marxove misli nestaju polako predstave koje su od čoveka učinile predmet: nema više politike i ideologije u smislu samostalnih delatnosti. To znači da je osigurana pobjeda čoveka kao jedinog istorijskog i filozofskog subjekta.

Tako je jasno određena marksistička zamisao o intelektualcu: u njemu se stiče prirodna povezanost revolucionarne ideologije i revolucionarne klase, preobražaj čistog *logosa* u *praxis*.

3. Posle Marxa

Međutim, Marxovi stavovi o prirodnoj povezanosti proletarijata i intelektualca prikrivale su ozbiljne dvo-smislenosti: tačnije, ako revolucionarna orijentacija intelektualca iz ovog ugla gledanja više nije predstavljala nikakav problem, ni na koji način nije bio rešen problem društvenog položaja intelektualca. Kakva bi u perspektivi jedne revolucionarne borbe trebalo da bude društvena uloga intelektualca i kakvi bi trebalo da budu njegovi odnosi sa klasom u usponu? Preciznije, kakav bi trebalo da bude odnos intelektualnih slojeva sa radničkom klasom i njenim pojedinim delovima?

Na te probleme Lenjin je dao poznate odgovore u svom članku o „opredeljenju i literaturi”, u svojim polemikama sa Gorkim, u pismu o proletkultu. Iako priznaje da je književno delo ono koje najviše odoleva automatskom pokoravanju, Lenjin pokazuje da se plaši anarhijske osnove svojstvene intelektualcima. Dublje, on pokazuje da bi čovek koji se bavi kulturom morao da se opredeli za radničku klasu a protiv buržoazije, odnosno da stupi u partiju radničke klase i u njoj se bori. Književnost, piše on, „mora da postane sastavni deo jednog organizovanog, metodskog, jedinstvenog rada partije...” Time književnost postaje taktički aspekt kao i svaki drugi, podređen istim imperativima opšte zajedničke borbe koju vodi proletarijat protiv vlasti buržoazije. Ovakav stav otvorio je vrata zamisli o „socijalističkom realizmu” i stvaranju jedne nove inteligencije.

U stvari, staljinistički intelektualci obrazuju jednu novu inteligenciju: samom činjenicom što pripadaju partiji za koju se smatra da predstavlja radničku klasu, oni ulaze u sistem birokratskih odnosa. Stavljajući se, po čuvenom izrazu, „na pozicije radničke klase” staljinistički intelektualci prekidaju u suštini sa istinskom primenom svoje inteligencije. Kao što je P. Naville (Navil) pokazao u svojoj brošuri *Intelektualac komunista*, inteligencija „menja pripadnost toj kohorti koju predstavlja klasa intelektualca za pravo koje ima svaki čovek da se služi svojom inteligencijom. Upravo tu, dok veruje da se njena uloga uzdiže i postaje sve veća, inteligencija se kvvari i svodi na skup službenika”. Isto tako ta nova inteligencija, budući da deluje pod staklenim zvonom, malo-pomalo biva odsečena od stvarnog sveta. Stvarajući dela čija su pravila bila *a priori* utvrđena, ona u suštini ne zna da izrazi ništa od stvarnog životnog kreta-

nja i njegovih protivrečnosti. Intelektualci čine specijalizovane grupe, kao birokratija inteligencije, i stvaraju svoje sopstvene mitove. Oni su opravdanje jedne vlasti koja se njima koristi, odvojeni od društva, jer društvo i dalje ostaje podeljeno na klase. To je jedna nova inteligencija — jedna od tri „prijateljske“ grupe sokratovskog društva — ako se može verovati jednoj skorijoj Hruščovljevoj analizi. ... To zabašurivanje intelektualnog istraživanja u korist *partizanske* akcije još je jasnije u jednom izveštaju Ču En-Laja „o pitanju intelektualaca“, koji govori o tome da partija treba da „potpuno preuzme na sebe brigu“ o intelektualcima — i koja pod izgovorom da treba smanjiti razliku između manualnog i intelektualnog rada, periodično šalje intelektualce na polja ...

Uostalom, u kapitalističkom svetu položaj intelektualaca komunista je još dvosmisleniji i nepovoljniji. Ovde takođe, zbog činjenice da se nalaze na „poziciji radničke klase“ (za njih je to komunistička partija) oni prihvataju delovanje i taktiku partije i dužni su da je opravdaju. Štaviše, jednim pomalo suprotnim kretanjem oni predstavljaju jednu opštu funkciju koja ih obavezuje da vode računa i o drugim sredinama. Tako se oni rastržu između zadatka da opravdaju partiju kojoj pripadaju i zadatka da vode računa o društvenoj sredini za koju ostaju vezani (srednje klase). To znači da, daleko od toga da bude sjedinjena u vlastitoj grupi, ova inteligencija zadržava svoju strukturu, prihvatajući istovremeno pozicije klase koja nije njena. Time komunistička inteligencija postiže neku vrstu spokojstva, ali zato gubi smisao za kritiku i duh osporavanja.

Ova drama inteligencije pogađa takođe i izvestan broj intelektualaca opčinjenih pseudomarksizmom. Ražočarani svojim marginalnim položajem, zasenjeni mitom o spasonosnoj klasi koja bi s njih sprala ljagu intelektualaca, oni veruju da će povratiti autentičnost identifikujući se sa partijom koja bi trebalo da otelovljuje radničku klasu. Podređeni potpunoj politizaciji i nepodnošljivim prohtevima jednog delovanja koje tvrdi da je obuhvatilo *logos*, dok ga u suštini uništava, izvesni intelektualci veruju da su izbegli misao bez akcije, dok se međutim sami nalaze u akciji bez misli, u kojoj efikasnost smatraju kriterijumom istine a oportunistički brkaju sa dijalektikom.

4. *Logos i praxis*

Postoji li danas za intelektualca marksistu put koji bi vodio između čiste slobode i potpune politizacije, između mandarinskog i partizanskog delovanja? Kakva može biti uloga intelektualca? I da li u jednoj revolucionarnoj perspektivi *logos* čuva svoju vrednost ili je prevaziđen *praxisom*? — To su pitanja koja se neminovno nameću pred kraj ove kratke studije o intelektualcima i marksizmu.

Treba pre svega primetiti da se intelektualac, samim tim što učestvuje u stvaranju istorije, nalazi u dilemi između politike i stvaranja — i da do sada ta dilema praktično nije bila prevaziđena. Rastrgnut između korisnosti i objektivnosti društveno-ekonomskog sveta, i „slobode“ kao preduslova za stvaranje, intelektualac igra na dve ploče i tu biva mistifikovan. U stvari, intelektualci ne treba da predstavljaju jednu posebnu grupu i da tako pate od neke vrste kompleksa stidljivosti pred radničkom klasom, jer oni su u dinamičkom položaju zajedno s tom klasom: oni su njoj pripojeni i jedan su od njenih odlučujućih faktora. Ovim se objašnjava zašto je pitanje o korisnosti intelektualaca lažni problem. (...)

Međutim, mi i dalje verujemo da postoji specifičnost *logosa* i da on ne može u potpunosti biti sveden na *praxis*. Ili, drugim rečima, ne verujemo da je jedna preuranjena sinteza *logosa* i *praxisa* potpuno opravdana. *Logos* poseduje svoju sopstvenu dinamiku i istinu.

Ova autonomija *logosa* sili nas da priznamo da pojam *praxisa* koji je Marx izgradio može u primeni biti dvojak. Radikalni Marxov postupak imao je za cilj da doprinese stvaranju jednog načina ponašanja u kome bi tradicionalna razlika između „misliti“ i „delovati“ bila ukinuta. Sasvim određeni problem intelektualaca pokazuje da taj cilj možda još uvek nije blizu svog ostvarenja. I moguće je da se Heideggerov (Hajdeger) stav može shvatiti samo ako se krene od teškoća koje Marx, budući da je bio vezan za metafizički svet i da je njegov napor pre svega bio političke prirode, nije mogao da dokuči.

Marx je želeo da preokrene odnos *logosa* i *praxisa*, i on je u tome i uspeo; međutim, poricanje postojećeg odnosa ostalo je u okvirima metafizičke misli iako je u izvesnoj meri doprinelo razjašnjavanju te misli. Prema tome, shvatamo da se problemu intelektualaca, i opštije, misli i *logosa*, kod njega daje samo delimično rešenje.

Možda će se do konačnog rešenja doći tek kada i poslednja metafizička krivina bude savladana (odnosno

marksizam ostvaren i ispunjen), možda će to biti u noći jednog sveta koji će se onda javiti u svojoj punoj svetlosti, u svitanje jednog novog, dosad skrivenog, dana kada će nestati sve suprotnosti, pa među njima i ona između *logosa* i *praxisa*.

(Michel Mazzola: „De l'intellectuel chez Marx, au marxisme des intellectuels”, u *Argumenst*, br. 20, 1960, str. 22—26.)

Prevela *Jasna Ban*

Alvin Gouldner

UVOD U TEORIJU REVOLUCIONARNIH INTELEKTUALACA*

Tekst koji sledi nastoji da ispita ulogu intelektualaca u savremenim revolucionarnim preobražajima i shvati njihove osobenosti i značenje. U celini, ova zamisao sadrži dve verzije argumenta — slabu i jaku. Osnovna zamisao teži da odredi istorijske mehanizme koji doprinose radikalizaciji intelektualaca na Zapadu i koji ih navode da igraju izvesnu ulogu u revolucijama dvadesetog veka. Ova verzija argumenta, zasnovana na neospornoj pretpostavci da su intelektualci zaista odigrali revolucionarnu ulogu od nekog značaja, ne obavezuje se da sudi o tome koliko je ta uloga bila važna. S obzirom na to da se neka uobičajena objašnjenja revolucija, najčešće njihovog porekla, povezuju posebno sa patnjom masa, čak i ova slaba verzija argumenta korisno usmerava pažnju na ulogu privilegovanog društvenog sloja, elite, što je i dalje potisnuta problematika u marksističkoj teoriji¹. Dok se i slaba i jaka verzija argumenta

* Autor želi da zahvali Dell Hymesu i Williamu Labovu za mnoge korisne sugestije koje su prevazilazile njihovu društveno-jezičku erudiciju, kao i drugim učesnicima Britanske sociološke konferencije u Kenterberiju održane 27. marta 1975, Amsterdamskog festivala društvenih nauka održanog 10. aprila, skupa Transnacionalnog instituta 8. marta i Univerziteta u Rimu 2. maja 1975. Naravno, niko od njih ne može se smatrati odgovornim za bilo koje nedostatke ovog rada.

¹ Moje stanovište o paradoksalnoj ulozi intelektualaca u radničkom pokretu izneto je u A. W. Gouldner, „Marxism and Social Theory”, *Theory and Society*, I, 1 str. 17—37. Potiskivanje ove problematike započinje možda sa Marksovom kritikom Wilhelma Weitlinga i Bakunjina. Ova potisnuta problematika vraća se i u ogromnim razmerama izbija na površinu u maoizmu i u kineskim kulturnim revolucijama.

bave identifikovanjem društveno-itsorijskih *mehanizama* koji intelektualce čine revolucionarnim, ambicioznija verzija tvrdi da je njihova revolucionarna uloga bila *nezamenljiva*.²

Postoje (najmanje) dva osnovna tipa „intelektualaca“: *tehnička* „inteligencija“, čiji su intelektualni interesi u osnovi „tehnički“; i „intelektualci“, čiji su interesi kritički, hermeneutički, emancipatorski i često praktično-politički.³ Krajnji cilj mi je teorija društva koja obuhvata i intelektualce i inteligenciju, i koja jasnije određuje kako su i *jedni i drugi* na veoma različite načine revolucionarni i doprinose revoluciji u permanenciji.⁵ U ovom radu veoma malo ću govoriti o tehničkoj inteligenciji i analizu ću ograničiti uglavnom na ulogu intelektualaca.

Konačna *napomena* odnosi se na pojam „permanente revolucije“. Neki zamišljaju da je ovaj termin pa-

² Pripisivanje izvesne moći ulozi intelektualaca u podizanju revolucije ne implicira da su intelektualci, i samo oni, ti koji podižu revolucije. Kao što je Max Weber priznao: „Ne ideje već materijalni i idejni *interesi* direktno vladaju ljudskim ponašanjem.“ Ali ja svoju pažnju usmeravam na „interese“ pošto bi zadatak analize trebalo da bude da otkrije *sistematski skrivene* značajne društvene procese. Oni su sistematski skriveni putem ideoloških postavki, doprinoseći istovremeno proizvodnju samih tih ideologija. Za širu razradu ove „doktrine obnavljanja“, vid. moj rad „Sociology and Everyday Life“, u L. A. Coser, *The Idea of Social Structure: Paper in Honor of Robert K. Merton* (New York, 1975), i moj članak „Dark Side of Dialectic“ u sledećem broju časopisa *Sociological Inquiry*. O potpunoj razradi moje teorije ideologije i njenog odnosa prema „interesima“ vid. moj rad *The Dialectic of Ideology and Technology* (New York, 1976).

³ Mada upotrebljavam Habermasovo razlikovanje između različitih vrsta „interesa“, da bih povukao razliku između različitih tipova „ljudi od znanja“ ne naglašavam važnost „kontrolne“ i kontrolisanog eksperimenta zato što su, najzad, i biolozi i evolucionisti i meteorolozi naučnici-bez-kontrole. „Tehnički interes“ bih pre definisao pomoću Thomas Kuhnovog pojma „normalnog“ usredsređenog-na-paradigme i odatle rešavanje problema koje poštuje granice. Vid. J. Habermas *Knowledge and Human Interests* (Boston 1968) i J. Habermas *Theory and Practice* (London 1974). Takođe vid. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1970) i diskusiju o ovome u J. Lakatos i A. Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge 1970). Za razradu vid. moju diskusiju o navedenim problemima.

⁴ Uobičajeno je stanovište da je revolucionarni potencijal uloženi samo u „intelektualce“ ali ne i u *tehničku* inteligenciju. Ne prihvatajući ni najmanje grubu tezu o „menadžerskoj revoluciji“, takođe odbacujem podjednako vulgarnu suprotnu tezu koja tehničku inteligenciju vidi samo kao društvene „čmioce“, potpuno kontrolisane ekonomskim i političkim interesima.

tentirala grupa Parvus—Trocki. Međutim, on potiče od sen-simonista⁵ sa kojim su svi marksisti imali jednu autentičnu, pravolinijsku vezu.

II

Intelektualci su započeli svoju modernu istorijsku karijeru uspešnih revolucionarnih boraca tokom buržoaske revolucije, kada su kao „Jakobinci“ govorili *u ime* „naroda“ i „nacije“. Pojava i razvoj samog marksizma je društveni proizvod grupe mladih intelektualaca, levog krila hegelijanaca. Marksizam nastaje delimično tako što posedničke srednje klase zaustavljaju sopstvenu revoluciju termidorskom reakcijom. Posle toga, revolucionarni intelektualci više nisu mogli da budu saveznici posedničke srednje klase i morali su da krenu u potragu za drugim „istorijskim delateljem“, identitetom koji su kasnije pripisali proletarijatu.

Ali, ma kakve da su njihove težnje, nigde u svetu intelektualci nisu postigli „socijalizam“ shvaćen kao *vladavina* društvom od strane proletarijata. Delimično je to nemoguće jednostavno zato što su neke od zemalja u kojima su se od 1917. naovamo dogodile uspešne revolucije bile po sastavu pretežno seljačke. Čak i posle svojih revolucija, proletarijat nema kontrolu nad sredstvima za proizvodnju.⁶ U svim primerima „socijalizma“ ono što je stvarno bilo postignuto jeste pobeda političke

⁵ U okviru marksističke tradicije ideja „permanente revolucije“ zasnovana je na rasvetljavanju pojma beskonačnog „progres“: to je *politizacija* jednog beskonačnog progres. Ona odbacuje progres kao automatski, gradualistički perfekcionizam, koji povlači tako pre borbu nego imanentni razvitak, a prekiđe („eksplozije“) radije nego samo kontinuitete. Oba stanovišta mogu se naći kod Saint Simona i sensimonista. Ono što su učinili Marx i Trocki bilo je unošenje pojmova specifičnog istorijskog kontinuiteta revolucija od buržoaskih do proleterskih u osnovne postavke sensimonista i prosvetiteljstva. O nekim elementima sensimonizma, vid. *The Doctrine of Saint Simon: An Exposition, First Year, 1828—1829*, (Boston 1958) str. 79, 81, 84.

⁶ Sledeća diskusija naginje Sweezyevom i Debrayovom pojmu „zamenika proletarijata“. Vid. Sweezyev stav u časopisu *Monthly Review*, decembar 1970. Vid. takođe S. Mallet „Bureaucracy and Technocracy in Socialist Countries“, u časopisu *Socialist Revolution*, maj—jun 1970. U okviru uobičajenog marksizma nejasno je kako neproleterska klasa može, ne živeći životom proletera, da kao što Sweezy smatra, razvije proletersku svest. Zato se javlja pitanje u pogledu društvenog karaktera i porekla onih koji postaju zamena proletarijatu. Naša tvrdnja je da su važna grupacija u toj zameni za proletarijat (neki delovi) *intelektualaca*.

koalicije u kojoj *centralnu ulogu* igraju intelektualci i inteligencija preobraženi potpunim uključivanjem u revolucionarnu politiku i resocijalizovani od strane avangardne partije, životom opozicije i zaštitnom izolacijom unutar avangardne grupe. Mnoge od klasnih borbi 20. veka nisu vođene između kapitalističke klase i *proletarijata*. Ta borba i jeste prava borba, ali ne i presudna za razumevanje modernih revolucija. Borba seljaka za zemlju bila je daleko važnija, mada ona nikada i nigde nije bila uspešno dovršena kao socijalna revolucija u modernom periodu izuzev onda kada je izvedena u savezu sa intelektualcima i, štaviše, pod njihovim političkim i kulturnim starateljstvom.

Za uspešne socijalne revolucije zasnovane na seljaštvu u XX veku bila je bitna jedna druga vrsta klasne borbe: međusobna istrebljivačka borba *unutar* elite stvorena pojavljivanjem buržoaskog društva ili u dodiru sa njim. U ovoj međusobnoj istrebljivačkoj borbi jedan deo elite ima podlogu u svojini i taj deo obično se konstituiše kao nacionalna buržoazija. Njima najtemeljnija opozicija dolazila je najčešće iz druge elite, iz drugog dela elite, iz dela inteligencije čije se privilegije zasnivaju na njihovom *obrazovanju, znanju, kulturi i jeziku*. Ono što se pri tome odvija, često sa žestinom koja je svojstvena građanskom ratu, jeste borba *unutar* same vladajuće grupe kao osnova kasnije revolucije.⁷

Ali, uprkos ovom njihovom sukobu nacionalna buržoazija, s jedne, i intelektualci i inteligencija, s druge strane, povezani su: intelektualci i inteligencija najčešće potiču iz klasa čije se privilegije temelje na svojini ili su od ovih klasa potpomognuti. Drugim rečima, intelektualci su *obrazovani* dvojnik posedničke srednje klase. Oni su obično učena braća i sestre onih koji karijeru prave na osnovu vlasništva u trgovini, industriji ili posedovanja zemlje. Intelektualci — uključujući razne stručnjake, pisce, inženjere, službenike, novinare, pravnike, knjiške ljude — jesu *kulturna* buržoazija čiji su kapital, znanje i jezik stečeni tokom njihovog obrazovanja.

⁷ Naravno, Crane Brinton je odavno zapazio da „stara vladajuća klasa, ili tačnije, mnogi pojedinci iz vladajuće klase počinju da sumnjaju u sebe...“ Sta više, revolucija takođe manifestuje „prenošenje odanosti intelektualaca“ što je, kaže Brinton „u izvesnom smislu najpouzdaniji simptom“. Ova dva procesa su ustvari jedan unutrašnji prelom u solidarnosti vladajuće klase. Vid. C. Brinton, „A Summary of Revolutions“, u J. C. Davies, *When Men Revolt and Why: A Reader in Political Violence and Revolution* (New York, 1971), str. 318—319.

Kada Goran Therborn (Goran Derborn) naglašava da je marksizam stvorila inteligencija posebnog karaktera, neboemska inteligencija, to bi se moglo shvatiti kao da je marksizam stvorila intelektualna elita čiji je svakodnevni život zadržao *buržoaski* karakter.⁸ Marksizam nisu stvorili „otpadnici“, pobornici života u komuni, ili uživaoci droga, već intelektualci sa visokom buržoaskom kulturom i običnim bružoaskim navikama — onda kada su to sebi mogli priuštiti. Kao što je Eric Hobsbawm (Erik Hobsbaum) rekao: „...revolucionarne osobe su danas, karakteristično, intelektualci (što ne znači da su intelektualci karakteristično revolucionarni)“.⁹

U toku ruske revolucije „vođstvo boljševika se u ogromnoj meri sastojalo od intelektualaca, kao što je bio slučaj i sa svim drugim narodnim partijama opozicije“¹⁰. Nema sumnje da je u prvoj fazi ruske Komunističke partije (koja traje do Lenjinove smrti 1924) dominantnu ulogu igrala inteligencija, teoretičari poreklom iz srednje klase, koji su mnogo proputovali, proveli veliki deo vremena u zapadnoj Evropi, a koji su po poreklu više iz gradova i varoši, kosmopolite po shvatanjima i na intelektualnom planu veoma plodni.¹¹ Inteligencija koja je najpre dominirala ruskom Komunističkom partijom obilato je pisala, uprkos svom intenzivnom i mukotrpnom životu. Verovali su, u stvari, da što se revolucije tiče pitanje je „objavljivati ili propasti“. Mada ka-

⁸ G. Therborn „The Working Class and the Birth of Marxism“, *New Left Review*, maj—jun 1973. Da je Marks ostao vezan za mnoga shvatanja ugleda koje neki sada definišu kao buržoaske sklonosti, može se videti i iz njegovog odnosa prema čerkama, zetu Lafargueu, Lassalleu, Helen MeMuth i njihovom vanbračnom detetu i u Marksovom stavu prema svim narodima i etničkim grupama uključujući i „Maure“ i Jevreje. Ponovno otkrivanje ovih predrasuda kod Marksa duboko je mučilo neke delove etnički vezanih radikalnih pokreta u SAD. Razradu ovog vid. kod Carlos Moore „Were Marx and Engels White Racists?“, *The Berkeley Journal of Sociology*, 1974—1975, str. 126—156. Njegov odgovor umnogome izbegava pitanje i kaže jednostavno „Marks i Engels su mrtvi“.

⁹ E. Hobsbawm, *Revolutionaries* (London 1973), str. 245.

¹⁰ *Ibid.*, str. 258.

¹¹ Od ukupno 25 članova Politbira ruske Komunističke partije u vremenu od 1919. do 1950—51, čije nam je obrazovanje poznato, devet je imalo univerzitetsko obrazovanje, dvoje je pohađalo seminare, šestoro visoke škole ili druge više škole, troje stručne škole i petoro osnovne škole. Ali ovaj uzorak uključuje čak i staljinistički period, a tada intelektualci teško da su bili u milosti. Vid. analize G. Schuellerera, u H. D. Lasswel i D. Lerner, *World Revolutionary Elites* (Cambridge, 1965) i W. E. Mosse, „Makers of the Soviet Union“, *Slavonic and East European Review*, 1968, str. 141—154.

snija istorija ukazuje da je pravilo stvarno bilo: „objaviti i propasti“.

U Trećem svetu prevladava gotovo ista situacija. Tako je Franz Marek tvrdio: „Spontani ustanci seljaštva... pokazuju nam gde stvarno leži moć nacionalnih revolucija u kolonijalnim zemljama. Intelektualna elita je ta koja pokazuje seljacima kako da se organizuju i koja sama organizuje.“¹²

Zatim, vođstvo kineske Komunističke partije započinje sa Čen Tu Hsiem koji je predavao na Univerzitetu u Peking-u i koji je zajedno sa Li Ta Čaom, glavnim bibliotekarom tog Univerziteta, započeo organizovanje socijalističkih intelektualaca na Univerzitetu oko godinu dana posle ruske revolucije. Kao student Mao je organizovao takve grupe u Čang-ša. Uprkos siromaštvu Kine, od oko 1921. do 1951, sa veoma malim izuzecima, praktično svi vodeći članovi kineske Komunističke partije imali su univerzitetsko obrazovanje.¹³

Revolucija u Vijetnamu očigledno je analogna kineskoj, po važnoj ulozi koju su preuzeli intelektualci: „U starom Vijetnamu vođstvo u ratovima protiv stranih osvajača i njihovih saradnika iz vijetnamske elite dolazilo je iz redova konfučijanskih učenjaka koji su, umesto da kao mandarin prihvate državne položaje, ostali u svojim selima... U drugoj polovini 19. veka... na način ustanovljen tokom vremena, učenjaci su povelili prvi dugotrajniji pokret otpora protiv Francuza, poznat kao po-

¹² F. Marek, *Philosophy of World Revolution* (New York, 1969) str. 98.

¹³ U svojim autobiografskim beleškama datim Edgaru Snow-u, Mao o sebi govori kao o „učenjaku svoje porodice“. Ču En Laj je studirao u Kini, Japanu, Francuskoj i Nemačkoj, Ču Te, ponekad smatran manje vrednim jer je samo vojni vođa, započeo je svoje studije na vojnoj akademiji u Junanu ali je takođe studirao i u Evropi gde je, zajedno sa Ču En Lajem osnovao Berlinski ogranak kineske Komunističke Partije. Liu Šao Či je pohađao normalnu školu u Hunanu i studirao je višu ekonomiju u SSSR. Od 29 članova Politbiroa do 1965, o čijem obrazovanju znamo, samo dvoje je imalo isključivo kinesko obrazovanje. Dvadesetpet od 29 imalo je više obrazovanje u nekoj stranoj zemlji. Mnogi su studirali na sovjetskim univerzitetima kao što su Univerzitet u Moskvi, Sun Jat Sen Univerzitet, Akademija Crvene armije, Lenjinov institut i drugi. Ustvari, jedan od prvih projekata koje je preduzeo Čen Tu Hsiu, bio je da organizuje školu stranih jezika u Šangaju i da pripremi mlade studentske radikale koji su nešto obećavali da studiraju u inostranstvu. Ali čak po cenu da propuste više obrazovanje u SSSR, nekih 38% ranijeg vođstva kineske Komunističke partije studiralo je u inostranstvu — u razvijenim kapitalističkim zemljama. Posebno su studije u Francuskoj igrale važnu ulogu za mnoge, uključujući i Čen Tu Hsiua. Ho Ši Min je takođe tamo studirao.

kret Van Thana (otpor učenjaka) i Can Vounga (odanost kralju) od 1885—1897... Herojske reči i dela tog perioda pridodati su pričama o ranijim ustancima koje su vodili učenjaci.“¹⁴ Ho Ši Min koji je kasnije sintetizovao nacionalni, modernizujući i društveni revolucionarni aspekt vijetnamske revolucije rođen je u centralnom Vijetnamu. Ovaj deo Vijetnama bio je glavni centar aktivnosti Can Vounga, koji je, kako kaže Christine White (Kristin Uajt) „dao nesrazmerno veliki broj vijetnamskih revolucionarnih vođa“. U najvećem broju slučajeva, siromašni ili kasnije osiromašeni učenjaci ili njihova deca bili su oni koji su preuzimali vodeće revolucionarne uloge.¹⁵ Kao i u Kini, mnogi od tih mladih revolucionarnih intelektualaca školovali su se van zemlje, posebno u Japanu i Francuskoj.¹⁶

Prethodna ukazivanja na izvore marksizma i na revolucije Trećeg sveta pokazuju značaj inteligencije u pokretanju modernih revolucija. Očigledno, intelektualci su takođe odigrali važnu ulogu i u drugim pokretima i u drugim partijama: u konzervativnim, u partijama srednje klase, nacionalističkim, pa čak i u reakcionarnim pokretima sa kojima se revolucionarni pokret takmiči i protiv kojih se bori. Ako intelektualci doprinose započinjanju *kontra*-revolucije, zašto onda posebno isticati njihovu povezanost sa modernim revolucijama? Prvo, treba reći da sve političke ideologije u stvari ne pružaju iste izgledne i nemaju istu privlačnost za intelektualce. Na primer, oni nacisti koji su govorili „kad čujem reč kultura, mašim se svoga revolvera“ imali su prema intelektualcima različit odnos od revolucionarnih marksista. Nacistički intelektualci retko su dospevali do partijskog vrha, i bilo da su u administraciji ili propagandi posto-

¹⁴ P. White, „The Vietnamese Revolutionary Alliance: Intellectuals, Workers and Peasants“ u J. W. Lewis *Peasant Rebellion and Communist Revolution in Asia* (Stanford, 1974), str. 80.

¹⁵ Jasno je da je to ono što tvrdi sam Pelzer. Umesno je poređenje sa levohegelijancima: „... Mladohegelijanci... nisu bili jednostavno buržoaska inteligencija... oni su bili *declassé* i radikalizovani delovi sitne buržoazije.“ Therborn, op. cit.

¹⁶ Ho Ši Mina je otac „poslao u prvu gimnaziju u Vijetnamu da bi kombinovao vijetnamsko i zapadno obrazovanje“. Ho je zatim otišao u Francusku, stupajući najpre u Socijalističku partiju a zatim u francusku Komunističku partiju 1929, kada se ona pojavila. Ho je 1924. bio jedan od članova Borodínovog odeljenja Kominterne u Kantonu i započeo je obrazovanje prvih vijetnamskih marksističkih kadrova. U Kantonu, Ho je držao kurs o Revoluciji i masovnoj organizaciji koji je bio osnova za obučavanje prvog indokineskog komunističkog Politbiroa, pošto su se Đap i drugi nalazili među Hoovim studentima. Tako su na različite načine javne i partijske škole i školovanje imali odlučujući uticaj na pripremanje indokineske revolucije.

jala je „negativna korelacija između obrazovanja i položaja u partiji unutar nacističke elite.”¹⁷ Činjenica da su se intelektualci vezivali za različite delove političkog spektra daje podršku mišljenju po kome su oni društveni sloj u *potrazi* za istorijskim delateljem i tako se nisu neopozivo obavezali na savez samo sa jednom klasom. Ovo potkrepljuje tezu o *relativnoj autonomiji* političke uloge koju intelektualci mogu igrati. Kao i svaka druga moderna politička snaga, oni su sloj sa svojim sopstvenim interesima i kulturnim obavezama i sledeći ih oni će eksperimentisati stupajući u saveze sa različitim grupama. U svakom slučaju ukazivanje na činjenicu da se intelektualci mogu naći na obema, ili na svim stranama političke borbe samo ide u prilog mojoj tvrdnji da moderne političke borbe imaju karakter međusobnog istrebljivanja: to nije samo borba između različitih klasa.

Da bi se razumela priroda savremenih revolucionarnih pokreta potrebno je sledeće. Prvo, jasan uvid da govorimo o *Trećem svetu*, a ne o zapadnoj Evropi ili Severnoj Americi. Drugo, da ove borbe nisu samo *lokalne* borbe; one se ne mogu objasniti samo pomoću jedinstvenih kulturnih ili posebnih strukturalnih odlika svake oblasti. Ono što se dešava jeste interakcija svetskih razmera između evro-američke i (odnedavno) japanske tehnologije i kulture, i udaljenih, slabijih društava koja su na svim nivoima bila predmet prodiranja i razbijanja od strane ovih centara moći. Savremeni revolucionarni preobražaji širom sveta su spojevi društvenih snaga sa različitim vremenskim rasporedom i različitim trajanjem. Na jednom nivou ove revolucije su proizvod međusobnog dejstva *klasnih* tenzija *lokalno* ukorenjenih u različitim delovima sveta i inteligencije koja ima karakter svetskih razmera. Ova inteligencija je nosilac posebnih osnovnih pravila racionalnosti, posebne kulture kritičke rasprave, delimično utemeljene na jezičkim varijantama

¹⁷ Lasswell i Lerner (ured), op. cit. str. 463. Slično, veći deo vođstva KPK išao je u inostranstvo da bi studirao nego što su to činili vođi Koumintanga; to ne znači da su jedine razlike bile u socijalnom poretku vođstva. Od samog početka, vođstvo Komunističke partije imalo je srazmerno veći procenat seljaštva, a Koumintang veći procenat sinova trgovaca. Politička delotvornost i legitimnost ovih drugih bila je potkopana njihovom upotrebom političkih položaja za postizanje privatnih ekonomskih interesa. Jasno, ova diskusija se nalazi u okviru problema „teorija-praxis” u marksizmu. Bez sumnje, diskusija u uvodu Habermasove *Theory and Practice*, op. cit. je jedino od najsažetijih kritičkih objašnjenja koje se može naći. Vid. takođe izvanrednu raspravu N. Lobkovicza, *Theory and Practice* (South Bend, Indiana, 1967).

koje oni upotrebljavaju a koje su relativno nezavisne od konteksta; ta zajednička upotreba omogućuje im da komuniciraju i da uče jedni od drugih, uprkos razlikama u njihovim lokalnim kulturama. Preuveličavajući možemo reći: marksizam je revolucionarnim intelektualcima širom sveta postao latinski (kada je latinski bio još u upotrebi a ne mrtav jezik). Marksizam je prevazišao lokalne razlike i olakšao komunikacije i razmenu iskustava svetskih razmera. Bilo kakve da su moguće buduće reinterpretacije, revizije i prilagođavanja marksizma od strane inteligencije Trećeg sveta, društvene revolucije koje su predmet ove rasprave nesumnjivo su bile pod uticajem marksizma. Veliki deo ideološke *opozicije* u Trećem svetu protiv zapadnog imperijalizma bio je marksistički ili pod uticajem marksizma, a sam marksizam bio je nesumnjivo proizvod Zapada. Ne može se poreći da je u Trećem svetu taj evropski model racionalnosti i rasprave ono što je nametnuto zapadnom dominacijom i školskim sistemom koji su donele imperijalne sile. Oni svakako, nisu mogli nametnuti nijedan drugi.¹⁸

III

Pljačkaška najezda kolonijalizma, imperijalizma, komercijalizma i industrijalizma, novi proizvodi za izvoz u stara društva i njihova potreba koja odatle sledi za gotovinom kojom bi se oni platili, nova tržišta za sirovine ovih starih društava, novi sistem poreza za plaćanje novog administrativnog poretka — sve ovo i još mnogo štošta naglo izopačava tradicionalne religije, narušava narodnu umetnost, sistem porodice, lokalne ekonomije, društvene strukture i ekološku sredinu. Stara seoska društva počinju da se raspadaju, mnoga se gube u anarhičnom neredu kada postaju otvorena za eksploataciju sa Zapada. Ovakav razvoj u mnogome je posledica spoljašnjeg podsticaja, ali bilo je takođe dubokih promena i unutar samih seoskih društava. Kao što je Eric Wolf (Erik Wolf) izneo, među tim dubokim promenama bio je i veliki demografski porast stanovništva, u nekim slučajevima potpomognut uspešnim savlađivanjem naj-

¹⁸ Treba istaći da kada govorim o značaju zapadne inteligencije za socijalne revolucije Trećeg sveta, ne umanjujem veličinu njihovih sopstvenih drevnih civilizacija; ja ne propovedam kulturni imperijalizam hvaleći Zapad. Ja samo pokušavam da dam pravilnu ocenu uticaja evropske kulture, kao u isti mah izvora *eksploatacije* i *otpora* toj eksploataciji.

većih epidemija upotrebom zapadnih tehnologija.¹⁹ Korišćenje zemlje za robnu proizvodnju takođe je povećano. Dolazci pod okrilje sila tržišta, korišćenje zemlje gubi svoju funkciju zadovoljavanja potreba lokalnog seljaštva koje tu zemlju obrađuje: „Komercijalizacija je razbila zabačene krajeve, u isto vreme ona je umanjila sposobnost vlastodržaca da uoče i predvide promene u seoskoj sredini. Rezultat toga bio je sve veći jaz između onih koji su vladali i onih koji su im bili potčinjeni.” I kao što je Berrington Moore (Berington Mur) pokazao (prema Wolfvoj formulaciji), tamo gde su „tradicionalne feudalne forme bile upotrebljene, u Nemačkoj i Japanu, da bi se sprečilo formiranje takvog rascepa u komunikaciji vlasti tokom ključnih perioda prelaza na tržišni i industrijski poredak”, sistem se nije raspao niti je podlegao korenitim promenama. Ali tamo gde nije bilo administrativnog sistema vojnog feudalizma koji bi premostio ovaj sve veći rascep, postojalo je „obrazovanje kontra-elite koja je mogla da se suprotstavi i razbijačkom vođstvu zasnovanom na funkcionisanju tržišta i nemoćnim naslednicima tradicionalne vlasti, i koja je stvarala novu saglasnost kroz komunikaciju sa seljaštvom. Tu kontra-elitu najčešće su sačinjavale provincijalne elite prognane na periferije tržišnog prometa i političke službe, službenici ili ljudi raznih profesija koji su bili negde na sredini između seoske oblasti i centra... i intelektualci koji su imali pristup sistemu simbola koji može da usmerava interakciju između vođstva i seoske oblasti”.²⁰ Međutim, tvrdim da su na početku takvog otpora intelektualci u središtu rukovodećih snaga, a ne samo elementi posredovanja.

U mnogim društvima Trećeg sveta proletarijat koji bi organizovao otpor prema Zapadu i koji bi služio kao

¹⁹ Ironija je da razvoj i širenje tehnologije zaštite života na Zapadu može, ne manje nego njegova imperijalistička eksploatacija, da doprinese razaranju ekološke sredine i tako zasniavanju revolucije. Humanitarne medicinske tehnologije mogu biti uzrok revolucija u seoskim društvima ne manje od imperijalističke eksploatacije, ali nigde toliko da bi bile neko opravdanje za njih.

²⁰ E. R. Wolf, „Peasant Rebellion and Revolution” u N. Miller i R. Aya (ured.), *National Liberation* (New York, 1971) str. 53—54. Važna promenljiva koja posreduje: pristup intelektualaca sistemima simbola svakako je pristup političkoj mobilizaciji. Upravo na pristupu političkoj mobilizaciji zasnovan je politički položaj samih intelektualaca i on mu daje izvesnu autonomiju. Simbolička kontrola je tako ustanovljen interes koji proizvodi političke mogućnosti za one koji tu kontrolu imaju, isto kao što kontrola nad kapitalom onima koji ga poseduju donosi ekonomske prednosti.

„istorijski činilac” racionalnih društvenih promena, malobrojan je ili uopšte ne postoji. Jedine grupe koje su u ovim društvima sposobne da sagledaju šta se zbiva sa društvom u celini jesu — kao što su to često bili i na Zapadu — delovi elite, i to posebno intelektualci odnosno učitelji, novinari, činovnici, pravnici, koji su imali uvid (i šire sagledavali) ekonomije i kulture osvajača, i koji nisu bili „meštani” ograničeni seoskim perspektivama i svakodnevnim poslovnim rutinama. Naravno, mnogi od njih postali su posilni osvajačima, budući „domaći” izvršioc administrativnog sistema „indirektne kontrole”. Ali, neki se suprotstavljaju osvajačima i pružaju otpor zato što u strancima vide ponižavanje i eksploataciju njihovog društva, ili zato što u tom svetu stranaca ne vide nikakvu budućnost za sebe. Da bi zadovoljili svoje kadrovske potrebe, strani osvajači osnivaju javne škole i, kao što ukazuju Edward Shils (Edvard Šils), C. Wright Mills (Rajt Mils) i drugi,²¹ oni započinju obučavanje domaće inteligencije čiji obim veoma brzo prevazilazi mogućnosti zapošljavanja dostupne njima. Osvajači onda donose svoju novu intelektualnu kulturu; u okviru nje oni stvaraju i školuju novu evropeizovanu inteligenciju, jednu određenu grupu njih ostavljaju bez ikakvih ličnih izgleda izuzev onih koje može da pruži revolucija.

Intelektualci nigde ne traže vlast u svoje sopstveno ime. Budući da su mala grupa, oni mogu da mobilišu snage samo u savezu sa drugim slojevima. Oni takođe stvaraju svoje sopstvene nove političke strukture, racionalne političke organizacije kao što je „avangardna partija”. Ove avangardne strukture stvaraju jednu nezavisnu osnovu organizacione moći za delove intelektualaca kroz koje se zatim mogu potvrditi, rutinski mobilisati i razviti saveze sa drugim slojevima društva — seljacima i proletarijatom. Na neki način „avangardna” struktura predstavlja rešenje istorijskog problema koji jakobinske vođe francuske revolucije — koji su i sami pretežno bili intelektualci²² — nikada nisu rešili, naime, kako intelek-

²¹ Vid. E. Shils, „The Intellectuals in the Political Development of the New States”, *World Politics*, 1960, str. 329—368. Vid. takođe C. Wright Mills, *Power, Politics and People* (New York 1965), str. 413—414.

²² O ovome vid. dobru raspravu Lewis Coser, *Men of Ideas* (New York, 1970), str. 146—147. Prema Coseru, vrh vođstva jakobinaca bio je sastavljen uglavnom od intelektualaca čije su karijere pokazale pokretljivost na gore, ali čiji je dalji uspon bio prekinut aristokratskim predupređenjem, to jest, oni su bili „blokirani aspiranti”. Dalje proučavanje različitog blokiranja karijere odlučujuće je za razumevanje radikalizacije intelektualaca.

tualna elita može održati svoj uticaj bilo na gradske mase ili na agrarne oblasti.

Intelektualci Trećeg sveta ne teže samo očuvanju stečenih interesa svoje sopstvene elite. Oni obično osećaju stvarno poistovećivanje sa većim grupama, a često, u stvari, ogorčenje zbog poniženog nacionalnog identiteta. Oni često pružaju autentičan izraz nacionalnog otpora stranjoj eksploataciji i predstavljaju centar nacionalnih pokreta koji uglavnom doprinose ili se utapaju u društveno-revolucionarne promene. Ali čije interese zapravo predstavljaju ti revolucionarni intelektualci? U odgovoru mora da se istakne važnost različitih lokalnih uslova i *raznolikost* klasnih interesa koje predstavlja revolucionarna inteligencija u Trećem svetu. Mora se reći: zavisi od toga ko treba da bude predstavljen, a to se menja u zavisnosti od uslova. Najčešće će seljaštvo, budući najveća borbena snaga revolucija Trećeg sveta, biti među onima čiji su interesi predstavljeni i čija je borba protiv feudalnih posednika, zelenaša i zemljoposjednika podržana. Ali postoji i drugi odgovor. On nam kaže da *bilo koga* intelektualci predstavljali i *bilo kako različiti* oni mogli biti, intelektualci takođe, i to uvek, predstavljaju svoje *sopstvene* interese. Štaviše, intelektualci uvek predstavljaju interese drugih klasa, onako kako ih oni vide, definišu i tumače: njihova tumačenja su selektivno posredovana njihovim *sopstvenim* društvenim karakterom i posebnim ambicijama istorijski osobitog društvenog sloja.

Ostale grupe u jednom nerazvijenom društvu često nisu svesne širih potreba svoga društva, ili nisu slobodne da delaju u ime tih potreba. Domaća buržoazija često je mala, pasivna i zavisna od inostrane privrede; njihov svakodnevni život takođe je uređen rutinskim poslom nadgledanja njihove svojine. Njihova politička energija ograničena je njihovom zauzetošću. U takvom društvu intelektualci mogu imati znatnu samostalnost. Njihova politička inicijativa pojačana je njihovom sposobnošću da vide društvo kao *celinu*, samom svojom teorijskom obučenošću, kosmopolitizmom, položajem elite i društveno-ekološkom marginalnošću. Budući omalovažavani kao intelektualci unižene nacionalnosti i kao oštećena elita čija su, nekad velika očekivanja, osujećena dolaskom stranaca, oni su često uključeni u revolucionarno vođstvo. Sposobni su da koriste političko iskustvo svetskih razmera, delom upravo zbog svojih jezičkih veština. Sociološki, oni su zrelija elita nego domaća buržoazija i brzo uče kako da svoje veštine upotrebe simbola koriste za političku mobilizaciju, naučivši da evropski kritički

način izražavanja integrišu sa svojom lokalnom kulturom. Ovo poslednje je od velikog značaja. Evropska kultura, refleksivne jezičke varijante i obrazovanje, izdvaja intelektualce od onih ljudi njihove lokalne kulture koji ne mogu da prevode iz jedne u drugu *kulturu* i sa jednog na drugi jezik.

Ovo razmatranje treba dopuniti: intelektualci *moгу* stati na stanovište društvene „celine“ ne samo zbog svog strukturalnog položaja ili osobene kulture; intelektualci su često imali društvene uloge i obrazovanje koje ih je navodilo da sebe definišu kao „predstavnike“ većih zajednica ili nacija, ili istorijske i domaće tradicije te grupe. Učitelji i činovnici često su obrazovani tako da sebe smatraju odgovornim za grupu kojoj pripadaju u celini. Makoliko „lažna“ mogla biti ta svest, ona je često stvarna po svojim posledicama, navodeći neke intelektualce da prihvate odgovornost i obavezu prema kulturnim simbolima i društvenim strukturama koje grupu kao celinu *ujedinjuju*. Njima je takođe svojstveno, kao tradicionalnim elitama, kao „oštećenim“ elitama osvojenih tradicionalnih društava, da su obučeni da zauzmu stanovište „svog“ naroda i da posmatraju društvo kao celinu. Elite delotvorne u istoriji obično su bile obučavane a isto tako i postavljane u položaj da zauzmu stanovište totaliteta, čak i onda kada ga sagledavaju samo odozgo nadole.

Nema sumnje da neki, a možda i mnogi intelektualci postaju revolucionarni ili podržavaju revolucionarne programe delimično zbog svojih sopstvenih *materijalnih* interesa.²³ Ali nisu samo materijalni interesi oni koji usme-

²³ Ovo podseća na Fanonovu osudu kolonijalnih intelektualaca kao „razmažene dece jučerašnjeg kolonijalizma i današnje nacionalne vladavine... (koja) organizuju pljenje raznih nacionalnih bogataštava. Bez sažaljenja, oni upotrebljavaju današnju nacionalnu bedu kao sredstvo sticanja, putem spletki i legalne pljačke, kombinacijama izvoz-uvoz, putem kompanija sa ograničenom odgovornošću, na berzi ili nepoštenim napredovanjem“. (F. Fanon, *The Wretched on the Earth*, London, 1963, str. 39). Uprkos dobro poznatom Fanonovom preziru prema pljačivosti i korupciji inteligencije, on joj pripisuje važnu ulogu u socijalnim revolucijama Trećeg sveta. Kao što jedan njegov kritičar oštro zapaža, „... u njegovim analizama i nadama da će borci iz afričkih gradova otići na selo da organizuju (revoluciju) sadržana je zamisao da će intelektualci iz gradova biti ti koji će igrati ulogu vođstva... jasno je da on očekuje da će se unutar glavnog tela intelektualaca, od kojih većinu opisuje kao licemere, pojaviti izvestan broj onih koji će obezbediti vođstvo revolucije. Najzad, za koga je Fanon pisao? Svakako ne za svoje uglavnom nepismene seljake i *lumpenproletere*.“ (J. Woddis, *New Theories of Revolution* London, 1972, str. 397). Fanonov sud o intelektualcima sličan je Wirght Millsovom. Vid. E.

ravaju ponašanje intelektualaca, već to čine i *materijalni i idejni* interesi; posebno stečeni interes intelektualaca je takođe u obrazovanju, znanju, jeziku i kulturi kritičkog načina izražavanja kao takvima, a ne samo u prihodima ili prestižu koje oni mogu da proizvedu.

IV

Za istorijski proces u kome intelektualci preuzimaju vodeće uloge u permanentnoj revoluciji XX veka centralni su neki presudni istorijski događaji i strukturalne promene. Istorija političkog razvoja modernih intelektualaca — a ovaj rad to nije — morala bi da razmatra sledeće promene:

1. Proces sekularizacije u kome neki intelektualci nisu više „organski” vezani za jednu crkvenu organizaciju, koja ih obučava i pod čiji strogi nadzor spadaju, a koja ih odvaja od svakodnevnog života njihove zajednice.²⁴ Štaviše, ta sekularizacija obesvećuje zahteve zasnovane na autoritetu i potpomaže izazov onih koji upotrebljavaju „promišljeni govor”, rečeno terminima Williama Labova (Viljema Lejbova),²⁵ svakodnevnom ili nemarnom načinu govora. Sekularizacija je važna i zbog toga što predstavlja infrastrukturu moderne kulture refleksivnog načina izražavanja sa njenim naglašavanjem *samo-zasnovanosti* — u smislu koji „matematičkom projektu” pridaje Martin Heidegger (Martin Hajdeger).²⁶

Schneider, „Sociology of Wright Mills”, u G. W. Domhoff i H. B. Ballard (ured.), *C. Wright Mills and The Power Elite* (Boston, 1968), str. 21.

²⁴ Očigledno pojam „organske” inteligencije dugujemo Gramsciju. Dodajem da mi uopšte nije namera da sugerišem da su moderni intelektualci svetovni dvojnik sveštenika. Međutim, E. A. Shils je naglasio ovaj kontinuitet gledajući na intelektualce kao na neku vrstu sveštenika *manguées*, čija je bitna odlika njihova povezanost sa svetom. Vid. E. Shils *Intellectuals and Powers and Other Essays* (Chicago, 1973).

²⁵ U početku Labov je upotrebio izraz „promišljen govor” da bi označio promišljen izgovor, i pojam „nemaran govor” da bi ukazao na spontani govor kada govornik „poklanja minimum pažnje svome govoru”. Naglasak je prvo bio fonološki. Moje tumačenje Labova, međutim, sugeriše da on veliki značaj pridaje refleksivnosti uopšte a ne samo pravilnom izgovoru. Tako Labov naglašava *opšti* značaj govora koji je samo-nadgledan. Vid. W. Labov *Sociolinguistic Patterns* (Philadelphia, 1972), str. 208. Ova formulacija njegovog stanovišta jasnije ga približava Bernsteinovoj distinkciji između ograničene i izgrađene sociolingvističke varijante na osnovu njihove refleksivnosti. Imajući to na umu, upotrebljavam kao sinonime: promišljen govor, kritički ili refleksivni način izražavanja.

²⁶ M. Heidegger, *What is a Thing?* (Chicago, 1970), str. 97.

2. Pojava raznih narodnih jezika i iz toga proizašlo izumiranje latinskog kao jezika intelektualaca, a posebno kao jezika njihovog naučnog stvaralaštva, naglo smanjuje jaz između *svakodnevnog* života i intelektualaca — kako crkvenih tako i svetovnih.

3. Propast feudalnog sistema i sistema starog režima personalizovanih odnosa pokroviteljstva između određenih članova stare, vladajuće elite i pojedinih intelektualaca ili stvaraoca kulturnih dobara.

4. Odgovarajuće uvećanje jednog anonimnog *tržišta* za proizvode i usluge intelektualaca, koje im omogućuje nezavisan način života, odvojen od neposrednog nadzora i personalizovane kontrole pokrovitelja. Sada su intelektualci spremniji da preduzimaju ličnu inicijativu u javnoj sferi, imajući istovremeno i „privatan” život.

5. Išezavanje proširenog, patrijarhalnog sistema porodice i njegova zamena manjom, nuklearnom porodicom. Opadanjem očinskog autoriteta i porastom uticaja majke,²⁷ težnje dece za samostalnošću sada se mnogo teže suzbijaju: neprijateljstvo i pobuna protiv autoriteta oca mogu da postanu otvoreniji. U skladu s tim veće su i teškoće na koje nailaze starije generacije kada žele da nametnu svoje društvene vrednosti i političke sklonosti i da ih reprodukuju u svojoj deci. Ovo nije „frojdovska” već društveno-strukturalna opaska.

6. Sledeći francusku revoluciju, u mnogim delovima Evrope, možda posebno u Francuskoj i Nemačkoj, javlja se korenita reformacija, razvoj i širenje sistema *javnog* (srazmerno više) *multi-klasnog* obrazovanja, koje crkva ne kontroliše, kako na nižim nivoima tako i na nivoima koledža, viših tehničkih škola i univerziteta. S jedne strane, više obrazovanje u javnoj školi postaje institucionalna osnova *masovnog* proizvođenja inteligencije i intelektualaca. S druge strane, širenje osnovnih i srednjih javnih škola uveliko povećava mogućnost intelektualaca za dobijanje posla i stalnih prihoda.

7. Javni, više međuklasni sistem obrazovanja izdvojen je sada od porodičnog sistema i postaje važan okvir razvijanja posebnih vrednosti kod studenata, različitih od vrednosti njihovih porodica. Socijalizacija mladih od

²⁷ Arthur Mitzman je naglasio važnost ovoga u pojavi anti-buržoaskih stanovišta kod intelektualaca devetnaestog veka. Vid. takođe moj rad „Romanticism and Classicism”, u A. W. Gouldner, *For Sociology* (New, York 1974). Klinički materijali Kennetha Kenistona o nekim tipovima novolevičara u kasnijim šezdesetim godinama izgleda da ukazuju na sličnu ulogu majke. Bazil Bernstein takođe smatra da tamo gde društveni položaj zavisi od obrazovanja, uticaj majke raste.

strane porodice sada je posredovana polusamostalnom grupom nastavnika. Ali dok rastuće javno obrazovanje ograničava uticaj porodice, ono povećava uticaj države na obrazovanje.

8. Sistem javnog obrazovanja vrši krupan *kosmopolitizujući* uticaj na studente, uz odgovarajuće distanciranje od *lokalističkih* interesa i vrednosti.

9. Novi javni sistem školstva postaje osnovni okvir intenzivnog *jezičkog* preobraćanja studenata iz „nemarnog” u „promišljen” refleksivni govor ili (po rečima Basila Bernsteina) od jezičkih pravila „sa ograničenom upotrebom” do razvijenih jezičkih pravila,²⁸ do kulture kritičkog načina izražavanja u kome se o postavkama i tvrdnjama *ne* može suditi pozivanjem na društveni status govornika. Značajna konsekvencija toga je pretvaranje svih tvrdjenja *koja se pozivaju na autoritet* u potencijalno problematične i podložne sumnji. Ovi, kroz školu usadeni „promišljeni” oblici govora takođe su jezičke varijante (relativno) nezavisne od situacije. Njihova nezavisnost od situacije dalje je uvećana „revolucijom komunikacija” uopšte, a posebno razvojem tehnologije štampanja.

10. Širenjem javnih škola širi se i pismenost, a time humanistički intelektualci gube svoju osobitost pa i njihov položaj na tržištu može biti ugrožen. Humanistički intelektualci osećaju status nesrazmere između svoje „visoke” kulture, kakvom je oni vide, i nižeg uvažavanja, reputacije, prihoda i društvene moći koje imaju. Društveni položaj humanističkih intelektualaca, *posebno u tehnokratskom i industrijskom društvu*, postaje periferniji i otuđeniji od položaja tehničke inteligencije.

11. Proizvodnja intelektualaca (i inteligencije) sa njihovim stilovima promišljenog govora, izgrađenih jezičkih varijanti relativno nezavisnih od konteksta i njihove otuđujuće kulture kritičkog načina izražavanja takođe se neprekidno uvećava i reprodukuje samom tom dnevnom strukturom borbene društvene interakcije nazvanom „dijalektika”. Sasvim odvojeno od *formalnih sistema* obrazovanja, ova društvena struktura takođe proizvodi i usa-

²⁸ Vid. B. Bernstein, *Class, Codes and Control: Vol. I, „Theoretical Studies Towards a Sociology of Language”* (London, 1971); Vol. II, „Applied Studies Towards Sociology of Language” (London, 1973); Vol. III, „Towards A Theory of Educational Transmission” (London, 1975). Bernsteinove reformulacije njegovog stava, njegov kreativni odgovor na značajne kritike, najbolje su izloženi u njegovom radu „Social Class Language and Socialisation”, u T. Seboek, *Current Trends in Linguistic*, Vol. 12 (The Hague, 1974), str. 1546—1552.

đuje intelektualcima posebnu gramatiku refleksivnog kritičkog načina izražavanja, koja ih na razne druge načine dalje otuđuje od njihove *lokalne* kulture.²⁹

12. Najzad, glavni događaj u pojavljivanju moderne inteligencije sa revolucionarnim potencijalom jeste preobražaj oblika revolucionarne *organizacije*. Sama revolucija postaje tehnologija koju treba slediti sa „instrumentalnom racionalnošću”. Revolucionarna organizacija razvija se iz ritualističkih i zakletvom povezanih tajnih društava u moderni (deritualizovani) javni život. (...)

Ovde biti „javni” povlači za sobom odbijanje organizacije da prihvati „tajne doktrine” poznate samo eliti u toj organizaciji — kao što je, na primer, Bakunjinova doktrina elitne diktature anarhista.

Moderna „struktura” avangarde jasno je izložena u Lenjinovoj knjizi *Šta da se radi*. U njoj se ističe da proletarijat ne može sam od sebe da razvije *socijalističku* svest. Takođe se naglašava da taj moderni socijalizam zahteva izgrađenu jezičku varijantu, tj. „naučnu teoriju” koju su razvili intelektualci.³⁰ U stvari, sledeći Kauckog,

²⁹ Platon, *Republika*, 437 DE. Dijalektika oslobađa *energije* iz starijih kulturnih dobara i mobilise ih za nova. Ovde se, dakle, ne radi o toku neke „ideje”, već „libida”. Konsekvence dijalektike koje otuđuju shvatio je sa izrazitom jasnošću prvi refleksivni filozof Zapada, Sokrat, koji je govorio: „Ne zapaš li... kako je veliko zlo što ga je dijalektika donela... Studenti te veštine, puni su nepokornosti.” Ukratko, dijalektika kao i bilo koja druga izgrađena govorna varijanta, odlikuje se takođe — kao način refleksivnog govora — nekim temeljnim *nedostacima* i *gubicima*. Svakako zbog ovoga se Bernsteinova distinkcija između izgrađenih i ograničenih pravila ne može smatrati korelatom distinkcije između „dobrog” i „rđavog” govora. Sa tim se, očito slaže i sam Bernstein. Vid. njegov članak u knjizi koju je uredio Seboek, op. cit.

³⁰ Kasnije, 1914, više od deset godina posle *Šta da se radi?* Lenjin je napao Trockog kao pevača „starih liberalnih i likvidacionističkih melodija”, i zbog članka u kome je Trocki, koji je često izražavao prezir prema intelektualcima, govorio o avangardnoj strukturi kao „organizaciji marksističke inteligencije”. Lenjin je onda gnevno pitao da li su intelektualci bili oni koji su vodili štrajkove 1895—96. Ali očito je da su ovi štrajkovi u potpunosti bili poznati Lenjinu u vreme kada je pisao *Šta da se radi?*, gde centralnu ulogu pripisuje intelektualcima samo nekoliko godina pošto su se štrajkovi dogodili. Skorašnji argumenti koje iznose Louis Menashe i Antonio Carlo o Lenjinovoj tobožnjoj promeni stava u pogledu avangarde, bili bi mnogo ubedljiviji da je Lenjin pokrenuo promenu *organizacione strukture* na kojoj su njegovi pogledi ostali urezani. 1914. Lenjin napušta kauckiansko stanovište u *Šta da se radi?*, ali nikada nije dao stvarnu koherentnu alternativu u *obliku teorije*. I što je još važnije, teorija avangarde u osnovi je ozakonjena ne u knjizi nego u boljševičkoj *partiji*, koju Lenjin nikada nije menjao. Vid. V. I. Lenin *Collected Works*, vol. 20, str. 343. Vid. takođe *What is to Be Done?*, str. 53, International Publisher izd.

Lenjin je verovao da je marksizam bio u opasnosti da se intelektualno razvodni onda kada je iznenada bio izložen masovnom prilivu radnika. Prema tome, zadatak nove avangardne partije bio je da proletarijatu izvana donese socijalističku teoriju i svest. Trebalo je da avangarda održi piramidalnu strukturu, demokratski centralizam, koji je osigurao da partija ostane pod čvrstom kontrolom onih koji poseduju „naučnu” socijalističku teoriju, marksizam, i koji im je omogućio da tu teoriju prenose drugima.

U stvari, avangardna partija bila je instrument radikalizovane inteligencije. Ali ona nije bila samo marksizam kroz koji su intelektualci mogli da mobilišu i vrše uticaj na radnike. Avangarda je istovremeno bila instrument za zaštitno izolovanje, za političku resocijalizaciju, ponovno obučavanje i samopreobražaj onih intelektualaca koji su već bili „radikalizovani”. Tako, avangardna partija nije samo instrument ili „čelna grupa” intelektualaca. Ona nije samo običan produžetak revolucionarnih intelektualaca, već je pre organizacioni posrednik njihove političke prakse.

Avangardna organizacija ima i razvija svoju sopstvenu logiku, a to dolazi u sukob sa gramatikom inteligencije. Centralna karakteristika intelektualaca — u stvari, njihova zajednička ideologija — jeste kultura promišljenog načina izražavanja koja zahteva da se stanovišta brane datim razlozima pre nego pozivanjem na status osoba koje ih izlažu. Pre svega, karakteristična kultura intelektualaca postavlja kao premisu da su ljudski problemi zasnovani na neznanju koje se (bar delimično) može otkloniti kritičkom, refleksivnom raspravom. Ukratko, zajednička kultura intelektualaca centralni značaj pridaje govoru, posebno refleksivnom načinu izražavanja. Ali avangardna struktura je instrument društvene borbe. Njene vojne potrebe i njen nesiguran položaj prisiljavaju je da zahteva disciplinovanu pokoravanje odlukama partijskih vlasti, delom i iz prostog razloga što su te vlasti pretpostavljene. Ona zahteva da se u izvesnom trenutku prekida rasprava i preduzima akcija. Avangardna organizacija tako — posebno kako je to Lenjin propisao — teži da obezvređi raspravu kao cilj za sebe i čak da umanjuje njenu važnost podređujući je političkoj praksi. Iako se ona pokreće kao instrument radikalizovanih intelektualaca

Vid. takođe Kautsky, „Akademiker und Proletarier”, *Die Neue Zeit*, 17. april 1901. Vid. takođe raspravu N. Krassoa o stanovištu Trockog u pogledu intelektualaca, Nicolas Krasso (ured.), *Trotsky: The Great Debate Renewed* (St. Louis, 1972) str. 18 i dalje, kao i diskusiju Ernesta Mandela koja je usledila.

ca, avangardna partija tako postaje veoma neposlušan instrument. Stvaranjem avangardne partije intelektualci stvaraju klice svog sopstvenog političkog razočaranja i svrgavanja. Veliki deo istorije razvoja Komunističke partije Rusije, na primer, je istorija u kojoj su oktobarsku revoluciju izveli kosmopolitski intelektualci gradskog, ali su je kasnije preuzeli intelektualci seoskog porekla.³¹

Ako postoji čvrsto disciplinovana avangardna organizacija izvesne veličine, nije potrebno da postoji nijedan određen skup društvenih uslova nužnih za revoluciju; sve ono što bi dalje moglo biti potrebno je instrumentalno-efektivna mobilizacija nezadovoljstva kakvo postoji i iskorišćavanje nekog nesrećnog istorijskog događaja. Istovremeno, upravo zato što za avangardnu organizaciju postoji mogućnost krupnih inicijativa, nema potrebe da ona bude zastupnik (potreba i racionalnosti) šireg društva ili masa u njemu. Tako, razvoj avangarde tehnološki omogućava revoluciju po cenu da njenu racionalnost dovede u opasnost. Na kraju, avangarda koju organizuje racionalizirajuća elita mora zahtevati odanost samoj sebi kao uslov uspešne političke borbe; ona tako postaje zastupnik partikularizma, koji sa svoje strane navodi inteligenciju koja je tu avangardu jednom podržavala da je napusti.

³¹ Upravo je demografska promena deo infrastrukture staljinizma. Kada je uspešna revolucija institucionalizovana, tehnička inteligencija teži da zameni intelektualce u vodećim tima. Jedna od latentnih funkcija avangardne strukture jeste da, navikavanjem na disciplinu i hijerarhiju, resocijalizuje intelektualce u inteligenciju (administrativnu ili komunikacionu) i da ih prilagodi birokratskim stilovima. Drugim rečima — da ih „disciplinuje”. Kako se staljinizam razvijao, pojačavale su se protivrečnosti i zategnutost između avangardne partije i intelektualaca. Kritika staljinizma s leva implicira uopšte da je on narušio revolucionarni elan avangardne organizacije. Ali to ne implicira kraj revolucionarne uloge intelektualaca, kao što se jasno može videti iz kubanske revolucije. Uspeh Kastrove borbe, univerzitetski obučene vojne inteligencije u savladavanju starog režima na Kubi i njihova sposobnost da sprovedu revolucionarnu inicijativu, zavisila je delom od toga što su oni bili izvan staljinističke avangarde; a to je zavisilo od činjenice da su oni tome izbegli i da su svoju autonomiju od toga uspešno sačuvali. Iako je Komunistička partija Kube najzad nasledila revoluciju, nema sumnje da je tu revoluciju vodila najpre grupa intelektualaca koji su bili izvan nje. Kubanska revolucija jasno pokazuje kako je grupa revolucionarnih intelektualaca upotrebila avangardnu organizaciju i prigrabila i sam marksizam kako bi ostvarila svoje sopstvene radikalizovane ciljeve. Pre nego da oni budu „oruđe” komunističke partije i marksizma, oni su ove učinili svojim instrumentima.

Na ovaj ili onaj način sve ove važne epizode doprinele su društvenoj osobenosti moderne inteligencije, posebno njenom potencijalnom otuđenju od društva kojim je okružena i njenoj potencijalnoj radikalizaciji. Pošto se ne možemo baviti svim, ovde će biti razmatran samo jedan, obično zanemaren aspekt — određenije rečeno, lingvistička dimenzija.

Moderna inteligencija je proizvod istorijski jedinstvenog sistema javnog obrazovanja;³² masovnog obrazovanja; (relativno) raznoklasnog obrazovanja; obrazovanja *izvan kuće* i tako izvan roditeljskog nadzora; obrazovanja podvrgnutog posredovanju jednog dela inteligencije, nastavnika, koji su po ulozi, statusu, kulturni načina izražavanja i materijalnim interesima predodređeni da poriču ili potiskuju klasne razlike, jer su nastavnici često niže klase nego njihovi učenici. U tom obrazovnom sistemu internatski način življenja mlade čete takođe vodi razvoju egalitarističkih vrednosti, a klasne razlike su potisnute ispod zajedničkih stilova odeće i života. Ovaj egalitarizam potpomognut je, a sa svoje strane i sam doprinosi kulturi kritičke rasprave, u kojoj je argument, a ne govornik ili njegov *položaj* u širem društvu ono na šta se obraća pažnja.

Moderne zapadne, posebno srednje i više škole mogu se posmatrati na različite načine. Ali ma kako raznovrsne bile i ma šta drugo radile, one su takođe i škole jezika; škole teže da proizvedu promene u jezičkim varijantama i pravilima izražavanja, da kod svojih studenata proizvedu preobraćanje govora. Ova kultura refleksivnog izražavanja više nije sama od sebe podređena datom sistemu autoriteta i društvenog raslojavanja. Ta relativna autonomija njenog statusa takođe je pojačana i značajem koji se školskom kulturom pridaje *čitanju* i *pisanju*. Konačno, i moderna inteligencija i moderni javni sistem školstva koje tu inteligenciju masovno proiz-

³² Ako se istražuje priroda razlika između intelektualaca i drugih, uobičajeni utisak zdravog razuma — da je to povezano na neki način sa njihovim obrazovanjem i korišćenjem knjiga — uopšte nije pogrešan. Tako se Churchward *približava* pravilnom određenju kada definiše „inteligenciju kao sastavljenu od osoba sa višim obrazovanjem (zaposlenih ili ne)... studenata viših škola i osoba koje formalno nemaju više kvalifikacije ali koji profesionalno rade na mestima koja obično zahtevaju više kvalifikacije“. L. G. Churchward, *The Soviet Intelligentsia* (London, 1973) str. 6. Smatramo, međutim, da su za neke ljude više škole značajne kao mehanizmi preobraćanja u kulturu refleksivnog načina izražavanja.

vodi zasnovani su na revoluciji u komunikacijama, a naročito na revoluciju u tehnologiji štampanja. Značajna karakteristika štampanog predmeta jeste da uključuje masovnu proizvodnju i širenje *pisanja*, koje se može odvojiti od osoba i specifičnosti situacija. Pisanje zato teži da bude izraženo potpunije nego govor; njegovo značenje mora da bude podložno tumačenju srazmerno nezavisnom od situacije, a to vodi razvoju relativno razrađenih jezičkih varijanti.

Moje shvatanje kako *tehničke* inteligencije tako i humanističkih *intelektualaca* može se odrediti prema važnosti složenih jezičkih kodeksa relativno nezavisnih od situacije u njihovom govoru. Stanovište koje ovde želim da iznesem je da intelektualci mogu biti shvaćeni u strogom smislu samo po „jezičkoj igri“ koju igraju, u Wittgensteinovom (Vitgenštajn) smislu, a i kao govorni sloj. Uzmimo da je govorni sloj „onaj čiji svi članovi dele bar jednu govornu varijantu i norme za njenu pravilnu upotrebu“.³³ Kao poseban govorni sloj intelektualci teže, više nego drugi, da upotrebe vrstu srazmerno refleksivnog izražavanja koja, kako kaže Basil Bernstein (Bernštajn), povlači češću upotrebu „razrađene“ društveno-lingvističke govorne varijante, koja implicira pridavanje veće vrednosti normama karakterističnim za ove govorne modalitete. Ova razrađena društveno-lingvistička varijanta obično se sada priprema kroz čitanje, pisanje i govor koji usmeravaju moderne javne škole, posebno univerziteti i škole koje pripremaju studente za univerzitet. Ona se može poprimiti i drugde, u drugim društvenim situacijama koje na sličan način teže da kontrolišu i ponovo obučavaju u govoru, čitanju i pisanju. Tako jedna od stvari koje čini „avangardna organizacija“ jeste osposobljavanje radnika da se služe srazmerno razrađenim društveno-jezičkim varijantama. Intelektualci su govorni *sloj*, iako nisu uvek govorna zajednica, zato što je njihova zajednička govorna varijanta manjim delom proizašla iz uzajamne interakcije licem-u-lice sa drugima koji se služe tom istom varijantom, a više iz *čitanja*. Tako baveći se radovima opšteg informativnog značaja, zajedničkim jezičkim paradigmatama i razrađenim društveno-lingvističkim varijantama relativno nezavisnim od situacije, intelektualci koji se nikada nisu sreli dobijaju prethodno-određeno zajedništvo koje bi olakšalo njihovu društvenu interakciju ako bi se oni ikada sreli. To je povezano sa činjenicom da su govorne varijante koje

³³ J. A. Fishman, „The Sociology of Language“, u T. A. Sebeck (ured.), str. 1642.

intelektualci upotrebljavaju srazmerno standardizovane, to jest njihov rečnik i gramatika su određeni budući da se nalaze u pisanim radovima na koje članovi jednog govornog sloja mogu da se pozivaju ili koje mogu da navode. Oni takođe imaju stav refleksivnosti u pogledu onoga što se javlja u obliku „istoričnosti“, imaju svest o poreklu i razvoju principa koji se mogu odrediti.

„Govorni akt“ *razrađene* govorne varijante koji definiše granicu, razlikujući je tako od *ograničene* varijante, jeste akt „opravdanja“, argument u prilog bilo koje date tvrdnje koja je osporena. Način na koji se opravdava osporena tvrdnja odlučujući je za razlikovanje razrađenih od ograničenih govornih varijanti, od kojih se ove prve manje oslanjaju na društveni status govornika, a ponajmanje na status koji mu je *pripisan*. Promišljeni stilovi izražavanja i relativna nezavisnost od situacija razrađenih varijanti koje upotrebljavaju inteligencija ili intelektualci stvaraju veći stepen kosmopolitizma među njima. Izraz ovog kosmopolitizma ogleda se u tome da intelektualci obično uvažavaju osobe i ideje čije je *kulturno poreklo* različito od njihovog i koji pripadaju drugim *generacijama*.³⁴ Tako, biti moderan intelektualac znači učestvovati u kulturi svetskih razmera koja se sve više može odvojiti od specifičnih, lokalnih konteksta. Oni koji su pripremljeni za kulturu relativno refleksivnih varijanti izražavanja sposobni su za uspešniju komunikaciju sa drugima pripremljenim na isti način, bilo da se radi o tehničkoj ili humanističkoj inteligenciji, čak i kada nemaju zajedničku istoriju. Oni se tako mogu povezati ne zajedničkim istorijama ili sećanjima već zajedničkim jezikom i njegovom gramatikom. Tako se intelektualci bilo gde mogu osećati kao kod svoje kuće. Ili mogu biti tuđinci, bilo gde, osećajući otuđenje od svih posebnih mesta vezanih za istoriju i osećajući se odvojenim od svakodnevnog života, neshvatljivi svima izuzev onima koji sa njima prećutno dele neke osnovne pretpostavke.

Svakodnevni život obično se odvija naglašavajući „vezanost“, koja kaže da je sve zavisno od okoline koja ga okružuje i od onoga što se ranije dogodilo. Ali intelektualci više vole voluntarističko pravilo — da reči znače ono što kazuju da znače i jedna reč, jedno značenje.

³⁴ Upravo zbog toga je lozinka Nove Levice šezdesetih godina „ne veruj nikome preko tridesete“ izazvala više neprijateljstva i sumnje nego što je to Nova Levice predvidela. Jer lozinka je uzeta kao podsvesni znak *anti-intelektualizma* Nove Levice i viđena kao povreda pravila, do sada uobičajenog kod intelektualaca, koje je zahtevalo da se pažnja obrati na *govor* a ne na *govornika*.

Intelektualci tako obično operišu sa lingvističkom varijantom koja odstupa od svakodnevnog života. Oni žele da budu slobodni za ponovno istraživanje stanovišta zdravog razuma i svakodnevnog života. U kulturi kritičkog izražavanja koja karakteriše intelektualce prisutni su i elitizam, koji neizbežno ograničava racionalnost, kao i naglasak na *prevazilaženju tradicionalnih* granica racionalnosti koje se obično nalaze u svakodnevnom životu i u njegovom institucionalizovanom sistemu raslojavanja. Usled ove dvosmislenosti veoma je teško govoriti o posebnoj kulturi izražavanja kod intelektualaca a da se ne skrene ili u antiintelektualno narodnjaštvo upereno protiv elitizma, ili pak u elitizam intelektualaca koji sa prezirom gledaju na svakodnevni život, nemaran način govora i „obične“ ljude. Ali, stvarna poteškoća kod istorijskog problema intelektualaca i inteligencije ne može se shvatiti ako se u potpunosti i nedvosmisleno ne shvate obe strane ove protivrečnosti. To se svodi na insistiranje da su one i elitističke i nosioci emancipatorske racionalnosti; njihova racionalnost omogućava kritiku institucionalizovanih oblika dominacije, ali sadrži takođe i klice *novog* oblika dominacije. Njihova nova racionalnost sadrži bekstvo od ograničenja tradicije, ali i sama nameće izražajnosti, mašti, igri nova ograničenja i insistira na kontroli pre nego na otvorenosti kao ključu za istinu, na nekom ovladavanju prirodom, uključujući tu i subjekt, pre nego na predavanju njoj.

Kultura promišljenog i kritičkog načina izražavanja intelektualaca implicira da je za bilo koga moguće, ma koliko bio bogat ili moćan, da govori pogrešno. To implicira da bilo šta *može* biti rđavo ili se može poboljšati. Ono što postoji sada je predmet poricanja, kritike i suđenja. Tako je neki sistem normi, gramatika, delimično odvojena od institucionalizovanog sistema klase i moći,³⁵ i sada za sebe zahteva autoritet i pravo da izriče sud čak i o delima više klase i elita moći. (Tamo gde gramatika još postoji, piše Nietzsche (Niče), bog još uvek nije mrtav.) Ipak, postavljajući same sebe kao sudije utvrđenog sistema raslojavanja, govornici nove gramatike, intelektualci, samo potkopavaju *tradicionalne* nepravde, dok prećutno potvrđuju metod koji je sam merilo nove nejednakosti. Oni impliciraju da je govoriti dobro bolje nego govoriti pogrešno. Oni tvrde da je govoriti i živeti na način refleksivnog samoistraživanja bolje nego živeti

³⁵ Zategnutosti između polusamostalnog sistema prestiža i druge dve osnovne dimenzije raslojavanja, klase i vlasti, razmatrane su sistematski u A. W. Gouldner, *Enter Plato* (New York, 1965), str. 314—319.

neistražen život. Oni smatraju da je filozofija bolja nego umetnost. I dok su tradicionalne nepravde potkopane, prećutno je uvedena nova hijerarhija saznanja, onog što se može saznati, refleksivnog i uviđanja. Ovo je središnja protivrečnost u pogledu intelektualaca koji emancipuju, tj. nove univerzalne klase u začetku — koja donosi novo pomračenje u podne.*

Kultura refleksivnog načina izražavanja i sazrevanje govornih varijanti nezavisnih od situacije služe kao dokaz zauzimanja „čisto” *teorijskog* stava u odnosu na nešto; ono zahteva da govornik bude sposoban da formuliše — kako to kaže Petar McHugh³⁶ (Piter Mak Hju) — šta čini u okviru nekih pravila, povećavajući tako rasep između teorije i prakse. Refleksivni stilovi izražavanja su oni u kojima se govornici smatraju sposobnim u tom stepenu da *poznaju* i mogu da *govore* pravila izražavanja, pre nego da im se samo *dešava* da govore u skladu sa njima. To implicira da postoje govornici sposobni da prihvate i vrednuju neki teorijski stav. Možda sada postaje jasnije kako su varijante jezika nezavisne od situacije sadržane u nekim stilovima uloga koji odlikuju intelektualce. Uzdižući teoriju iznad prakse, raspravu iznad delanja, intelektualci su dugo verovali da su oni koji poznaju pravilo, teoriju po kojoj govore i delaju, nadmoćni jer vode *istražen* život. Takav jedan stav ponekad se manje odnosi na *uspeh* prakse nego na to da „praxis” — uspešan ili ne — treba da se potčini nekom razumnom pravilu. I onoliko koliko intelektualce ne zanima samo uspeh već i izvršenje nečega na „pravi” način i sa pravim razlogom, možemo reći da su oni otvoreni nekom *sektaštvu* — ako se pod tim podrazumeva davanje prednosti doktrinalnom saobražavanju *per se*. Sektaštvo je ritualizovana teoretičnost.

VI

Izgleda, dakle, da su u priklanjanju kulturi kritičkog govora i jezičkih varijanti nezavisnih od situacije sadržane *političke* implikacije. Počinjemo da sagledavamo kako je permanentna revolucija zasnovana (delom) na lingvističkim varijantama i na kulturi reflek-

* Autor aludira na poznatu knjigu A. Kocstlera, *Darhness at noon*. — *Prim. red.*

³⁶ P. McHugh, „A Common-Sense Perception of Deviance”. H. P. Dreitzel (ured.), *Recent Sociology*, br. 2 (London, 1970), str. 165 i dalje.

sivnog izražavanja, karakterističnoj za intelektualce. Lingvistička varijanta, relativno nezavisna od situacije, potpomaže otuđenje od *konvencionalnih* kultura i od konvencionalnih instrumentalnosti. Ono se može javiti u obliku stalne tehnološke racionalizacije od strane inženjera, tehničara ili drugih stručnjaka. Ovde se javlja jedna vrsta permanentne revolucije usmerene protiv postojeće tehnologije i kulture, koja se odvija unutar vladajućih političkih i ekonomskih institucija i prećutno ih prihvata. Na ovaj ili na druge načine, ta revolucija je ograničena. S druge strane, ovo potpomognuto otuđenje izražavanja-i-jezika — u slučaju intelektualaca — takođe vodi političkom revolucionisanju potencijala koji *odbacuje* konvencionalne i ekonomske institucije. Sagledavajući u kritičkim stilovima govora teoretičnost, refleksivnost, sektaštvo, elitizam i potiskivanje osećanja, počinjemo da objašnjavamo neke od nejasnih izvora otvaranja intelektualaca u pravcu radikalne, *anti-status-quo politike*. Usmeravanje pažnje na kulturu kritičkog načina izražavanja i na jezičke dimenzije obećava da pruži osnovu za *jedinstvenu* teoriju zapadne inteligencije, tehničke i humanističke, kao i za njihovu spremnost da deluju protiv tradicionalnih kultura i utvrđenih društvenih struktura.

Distanciran i otuđen stav „intelektualaca” u odnosu na kulturu svakodnevice takođe važi i za njihovo distanciranje od *konvencionalnih* epistemoloških, metodoloških pravila i kanona istraživačkih zajednica koje stvaraju nauku. Drugačije rečeno: intelektualci su oni koji su spremniji da se upuste u kritiku konvencionalnog saznanja i institucija koje ga proizvode, uključujući i one paradigme koje predstavljaju prihvaćene ideale istraživačkih zajednica i izgrađenih varijanti kojima one govore. Istraživači i naučnici su intelektualci ukoliko prihvataju stanovište „kritike” *paradigmi* i razrađenih govornih varijanti svojih odgovarajućih domena istraživanja i nauke. U *tom* posebnom smislu intelektualci mogu prihvatiti — kao što to R. A. Nisbet (Nizbet) ističe — „protivnički” odnos prema svom društvu uopšte posebno prema paradigmatama saznanja. Ali, suprotno Nisbetovoj tvrdnji, kod intelektualaca vidimo sklonosti i za jedno i za drugo; one su zasnovane na kulturi refleksivnog načina izražavanja usađenog kroz obrazovanje, i na njihovoj istorijskoj gramatici racionalnosti; tako su povezane sa karakterom intelektualaca kao „ljudi od znanja”, a ne odvojene od njega. Prema tome, Nisbetov-

va tvrdnja da su intelektualci neprijateljski raspoloženi prema znanju kao takvom mora biti odbačena.³⁷

Intelektualci ne odbacuju istraživanje kao takvo, već „normalizaciju” istraživanja — u smislu „normalne” nauke Thomasa Kuhna (Tomas Kun). Takva normalna nauka operiše paradigmom koju istraživačka zajednica uzima kao datu i čija ograničenja i granice ne osporava. Odbacivanje normalne nauke da razrešava probleme u okviru paradigme upravo je jedan od činilaca koji se javljaju u „revolucijama” i drugim promenama u

³⁷ R. A. Nisbet, „Review Symposium”, *American Journal of Sociology*, novembar 1973, str. 712 i dalje. Nisbet pravilno uočava da postoje neke sličnosti i kontinuitet među sofistima Atine V veka p.n.e., „grčkih retoričara u Rimu posle rimskog osvajanja sveta, humanista italijanske Renesanse, ... filozofa Francuske 18. veka, posetilaca evropskih kafea oko 1848 i, u velikoj meri, intelektualaca naših dana u Njujorku, Londonu, Parizu i drugim metropolama... imamo tipove koji se ponavljaju u istoriji.” (str. 715). I ja se slažem. U stvari, ono što sam ovde učinio jeste zasnivanje ovog kontinuiteta prema upotrebi izgrađene sociolingvističke varijante i njene kulture refleksivnog načina izražavanja, zajedničkoj intelektualcima. Sa Nisbetom se, međutim, razilazim onda kada on smatra da je zajedničko ovim ljudima bio „njihov skoro jednak neprijateljski stav i prezir prema ljudima od znanja kao takvim... bazičan nedostatak korena njihovom duhu i savesti, jasna težnja da se podsmehuju establišmentu, da više zauzimaju neki neprijateljski stav prema znanjivom i konvencionalnom i da, umesto bilo tradicionalnih autoriteta, bilo oblika znanja koji spadaju u istraživanje i nauku, nude neposredne razloge i intuiciju.” (*Ibid*). Sve ovo nam pomalo oduzima dah. Koliko bilo ko zna o sofistima, na osnovu njihovog rada i onoga što nije nastalo uglavnom od njihovih protivnika kao što su bili Sokrat i Platon? Kako bi, na primer Nisbet voleo da Markuse sudi o njegovom naučnom doprinosu? To je, u stvari, ono što se dogodilo sofistima, lutajućim učenicima vremena koje je prethodilo utvrđenim akademijama, koji su svakako bili među najučćenijim ljudima svoga vremena. Doista svojom tolerancijom „retorike” sofisti su potvrdili „vrednosnonneutralan” stav, koji se ne razlikuje od današnje normalne akademske sociologije. Čak i po Platonovom sumnjivom mišljenju, svakako je sofist Protagora bio veoma učen čovek. Na stranu Voltairova duhovitost, on je, prema Casireru, svakako doprineo razvoju „nove” moderne historiografije — bar koliko i bilo koji drugi učenjak njegovog perioda. I da li zaista filozofe možemo odbaciti kao ljude koje treba zapamtiti samo zbog njihovih (vrlo umerenih) političkih načela? Možemo li s razlogom tvrditi da su D’Alembert, Holbach, Diderot i Montesquieu bili intelektualno beznačajni — a da ne govorimo o velikim nemačkim *Aufklärers*, uključujući i Kanta? I mada su učenjaci Renesanse obično prezirali sholastičku tradiciju učenjaštva, to je često (po mišljenju učenjaka kao što je Herschen Baker) bilo „nastojanje da se vrati staroj čistoti... ili da se ponovo produče i preispitaju sredstva za utvrđivanje istine”, pre nego odbacivanje istraživanja. Kada Nisbet osuđuje učenjake Renesanse zbog njihovog neprijateljskog stava i prezira prema ljudima od znanja kao takvim, on ih osuđuje zbog odvajanja od tada beživotnog tomizma i sholasticizma!

nauci i istraživanju. Ovo odbacivanje povlači za sobom sposobnost da se oseti istorijska kriza konvencionalne tradicije pre nego prezir prema proučavanju kao takvom. U stvari, intelektualci su oni čija intelektualna delatnost ima karakter kritičkog istraživanja. To sa svoje strane implicira da se oni usredsređuju na granice normalne nauke sa njenom uobičajenom podelom rada i da su sposobni da ih prekorače. Paradoksalno je, dakle, da je kritika instrument sinteze. Intelektualci su tako istraživači koji odbacuju, osporavaju ili se kritički usredsređuju na granice koje su do tada bile sadržane u normalnom naučnom proučavanju, kao i na istraživačke paradigme na koje se istraživačka zajednica do tada usredsređivala i na njihove razrađene govorne varijante. Tražeći i prevazilazeći konvencionalne granice „normalnog” proučavanja, oni predstavljaju smetnju konvencionalnim učenjacima koji ih osuđuju kao devijante. Umesto da sa sigurnošću operišu u okviru poznatih granica utvrđene paradigme, intelektualci prekoračuju te granice. Oni mešaju odvojene discipline, upotrebljavaju čas obične, čas veštačke jezike, kreću se tamo-amo između „zdravog razuma” i tehničke tradicije. Takva prekoračenja ponekad stvaraju skandalozne intelektualne Raritete; ali ponekad oni su osnova za snažne intelektualne prodore i plodonosne inovacije.

Biti vičan „kritici” delimično znači služiti se stanovništem izvan normalne nauke i njenih utvrđenih paradigmi. Biti „normalan naučnik” znači biti zasenjen „tehničkim interesima”, a to, prema Kuhnu, znači rad na rešavanju problema koji se odvija (i ispunjava prazan simbolički prostor) u okviru neke paradigme. Normalni naučnici su tako rutinski tehničari koji rešavaju probleme. Upravo zbog toga što sadrži ovu implikaciju i što tako radikalno prevrednuje konvencionalni prestiž nauke, Kuhnov rad je izazvao ne samo opravdanu kritiku već i nenaučne izlive govorništva.

Tehničar, naučnik-istraživač sa „tehničkim interesom” prihvata paradigmu koja je u njegovom polju preovlađujuća. On operiše u okviru nje, sledi njene implikacije i njene opšte principe primenjuje na nova polja; ali on se ne usredsređuje na granice tih paradigmi niti ih kritikuje. Vrsta kreativnosti normalne nauke je kreativnost nalaženja novih *primena* za već prihvaćene principe. Tako, nije istina da intelektualci nisu istraživači, već to da oni naučno proučavanje ne svode na sleđenje tehničkih interesa.

Delimično usled ovoga možemo razlikovati intelektualce i inteligenciju: inteligenciju čine stručnjaci koji kul-

turu revolucionišu tako što istražuju unutrašnji prostor neke utvrđene paradigme, prečišćavajući je, stalno je podešavajući, proširujući njene utvrđene principe na nova polja ili nalazeći nove mogućnosti proširenja praktično upotrebljivih kontrola nad sredinom. Intelektualci su, međutim, oni koji u okviru neke kulturne sfere normalnu nauku ne uzimaju kao datu. Oni dakle ne odbacuju znanje kao takvo, već samo *normalno* znanje. Iz ove perspektive, intelektualci nisu samo oni koji se *protive* staroj intelektualnoj paradigmi, već su to oni koji su nekako *otvoreniji* prema njenoj stalno rastućoj krizi. Prema tome, bitnu razliku između intelektualaca i inteligencije treba napraviti prema njihovom ponašanju u odnosu na *granicu*.

Delatnost inteligencije, njen oblik *proizvodnje* jeste onaj koji izvesne osnove uzima kao čvrsto utvrđene, kao osigurane, pouzdane, „pozitivne”. U stvari, njihova prećutna provera „kvaliteta” naučno-tehničke delatnosti sastoji se u *potvrđivanju* pouzdane datosti sveta utvrđivanjem svoje *produktivnosti*. Pitanje je ovde „plodnosti”; ali „drvo” koje nosi plodove smatra se već postojećim. Tako je, sa stanovišta intelektualaca, inteligencija žetelac a ne sejač. Nietzsche stvara paradoks kada nam kaže da je „dekadencija” vreme *žetve*. Paradoks, jer su tako „progres” i „progresivno” zasnovani, kao što oni to i jesu, na onome što *nasleđuju*, na vremenu dekadencije, živeći od svoga nasleđa kao kulturni *rentijeri*. U tom smislu su progres prosvetavanja i dekadencija neodvojivi jer se ovde pažnja posvećuje temeljima, nasleđu, samo pošto oni već prestaju da budu produktivni i samo *pošto* mi više nismo sposobni da živimo od njih. „Dekadenti” su tako *potrošači* kulture, žeteoci, naslednici produktivnosti nekog drugog. Oni žive od njihovog kulturnog nasleđa i „upravljaju” njime, tako da ono proizvodi *dobitak*, ali nisu skloni da preuzmu *obnavljanje* temelja, kulturnog kapitala. Oni njegovu *reprodukciju* ne smatraju problematičnom.

Tako inteligenciju (za razliku od intelektualaca) čine oni čija je delatnost dijalektika *prograsa* i dekadencije. Oni proizvode „progres” kao kulminaciju i žetvu „implikacija”, gradeći na temeljima koje uzimaju kao date a da ne uključuju na sistematski način i pojam „obnavljanja”, i ne zapažaju da temelj neće biti večno plodonosan, već je umesto toga podložan zakonu umanjenih kamata. Repertoar njihove delatnosti ne uključuje sistematski ni očekivanje nužnog „opadanja dobiti”, niti pak skup znanja koja bi im pomogla da se uhvate

ukotšac sa vremenom opadanja dobiti. *To* je, kažu oni, stvar „inspiracije”, što predstavlja samo jedan od načina da se izrazi *ambivalencija* njihovog stava prema tim temeljima: oni poštuju stvaralačke moći tog temelja ali, iako je to njihov predak, oni ga napuštaju da bi „krenuli napred”, a zaboravljaju svoju obavezu da sami stvore temelje. Ako se dekadencijom smatra samo „opadanje”, umiranje ili propadanje, onda paradoks od suštinskog značaja za karakter inteligencije ostaje sakriven. Neophodna je takođe sposobnost da se sagledaju kao dekadentne izvesne vrste *uzlaza*; izvesne kulminacije aktivnosti i energije; izvesni oblici *prograsa*. Dekadencija je oblik *rasta* koji ne dograđuje svoje sopstvene temelje. To je dilema koja određuje inteligenciju. Oni (inteligencija) su tehnički aktivisti koji ono na čemu se radi dele kao nešto što je već „tu”. Oni su ti koji razdeljuju, režu *unutrašnja* područja, što kao osvajači koji dolaze do već naseljene i plodne zemlje osvoje i podele tu zemlju među sobom, žive od nje, njom upravljaju i u njoj održavaju „red”.

Inteligencija je dakle *apolonskog* tipa, i gradi u *okviru* granica koje su već stvorili drugi. Ipak, oni su graditelji i čuvari. Kao Apolonjani oni su veoma „razboriti”, ili su bar *umerene* ličnosti. Upravo ta razboritost i umerenost izražene su u umerenosti i promišljenosti „profesionalizma” koje zahteva tehnička inteligencija. Kada neko za sebe tvrdi da je „profesionalac”, njegova pretenzija je skromna. Ona znači priznati svoj dug skupu tehnologije, znanja, veštine i dug „zajednici” u kojoj taj skup počiva. *Profesionalizam* je *komunizam skromnih*; to znači polagati pravo na status usled *članstva* u zajednici izvežbanih ili učenih, potčiniti se njenoj disciplini i sudu i staviti se pod njenu zaštitu. Profesionalizam inteligencije prećutno priznaje da ona nije *stvorila* svet, da ona nije *napravila* svet, da ona živi od sveta u koji je došla, da mora da poštuje ograničenja *zajednice* drugih profesionalaca, i da mora da prihvati njihovu disciplinu. Sociološko održavanje te zajednice stvara ograničenje za njenu delatnost i misao; to ograničenje je različito od „logičkih” ili „saznajnih” ograničenja koja mogu biti sadržana i u njenoj intelektualnoj tradiciji. Profesionalac zna da je skupo povrediti esnafsku solidarnost njegove profesionalne grupe. U osnovi, dakle, inteligencija se prećutno obavezala da održi reprodukciju svoje zajednice profesionalaca i tehničara i da održi nejnju tradiciju. Kao sazajna delatnost, „tehnička” delatnost i „tehničari” se odlikuju ovim apolonskim prihvatanjem ograničenja i osećanjem „poštova-

nja". Njihovo merilo prikladnosti ukazuje na paradigmu „kompetencije” koju predstavlja izvežbana upotreba skupa metoda i pretpostavki kojim se u tom trenutku daje saglasna potvrda od strane profesionalne zajednice i implicira običnu saobraznost sa metodom potvrđenim od strane zajednice, bez obzira na uspeh sa kojim se on primenjuje. Ne neki „prodor” već spretna upotreba, ne neka snažna inovacija već veština sa neznatnom uspešnošću, određuje nekog kao *kompetentnog*.

Sasvim je različita situacija sa intelektualcima. Vrlina koja se ovde ceni jeste „kreativnost”, a ne produktivnost ili kompetencija. Za razliku od „klasičnog” idioma predvidljivog profesionalizma, „romantičniji” idiom kreativnosti može sebe da sagleda kao zasnovanog na nepredvidljivom „geniju” koji je raskinuo sa tradicijom i prošlošću. Temeljna struktura koja proizvodi ovakvu kreativnost — kreativnost intelektualaca — jeste prekršena dvogovorna dvo-jezičnost u kojoj više jezika koji se govore ne samo da su funkcionalno različiti već poseduju čvrstu hijerarhijsku strukturu. Dvogovornost implicira jezičku „podelu rada”: „dva ili više jezika koji mogu a ne moraju da budu dostupni jednoj grupi govornika, kao, na primer, kada elita govori jedan jezik a podređena grupa drugi, ali su ta dva jezika funkcionalno povezana u ekonomskim ili političkim osobenostima. Dvo-jezičnost implicira sposobnost govornika da *pređe* iz jednog jezika u drugi, od kojih svaki može (ali ne mora) da se definiše kao specifičan za različite funkcije. Tako *prekršena* dvogovornost znači da se neki jezik *normalno* shvata kao da ima posebnu funkciju, *ali* da je ova tradicionalna koordinacija jezika i funkcije prekrštena. Ova ponovna kombinacija može se postići samo sa izvesnom teškoćom zato što je tradicionalna jezička specijalizacija i dalje na snazi u većoj grupi, dok se nova kombinacija definiše kao devijantna. Takva *prekršena* dvojezična dvogovornost je *nužan* (a ne *dovoljan*) uslov za onu „nesaglasnost perspektive”, koja može da stvori vredne novine. Drugim rečima, prekršena dvojezična dvogovornost je nužan uslov za ovu „kreativnost” koja određuje status u zajednici *intelektualaca*. Drukčije rečeno, kreativnost povlači za sobom *kršenje* pravila prelaženja i tako predstavlja oblik jezičke *devijacije*. Ovde se jezik upotrebljava u rešavanju problema za koji taj jezik tradicionalno nije definisan kao ispravan u jezičkoj zajednici govornika. Zbog prirode datog slučaja, ovakva „kreativnos” mora biti sprečavana i retka. Ako se uslovi za ovu kreativnost izraze na način koji

smo ranije upotrebljavali, reći ćemo da je *ona nastala iz prevazilaženja jezičke granice*.³⁸

Struktura koja vodi kreativnosti je ona u kojoj se nekoliko jezika razlikuje ne samo funkcionalno već i time što stoje u čvrsto određenim *hijerarhijskim* odnosima. Pod tim podrazumevam da govornik ima jezik, koji predstavlja stožer njegovog rada. Iako ima pristupa i drugim jezicima, kao i spremnost da napusti upotrebu konvencionalnog jezika, on ne gleda na sve jezike kao jednake ili kao jednako važne za njega. S obzirom na dvosmislenost hijerarhije ili jednakosti jezika, *kod jednog govornika* rezultat može biti jalov „eklektizam”, viđenje raznih strana jednog problema, ali ne i njihovo *reintegriranje* u jedinstvenu strukturu. Eklektizam je oblik dvogovorne višejezičnosti u kojoj su u vezi s jednim problemom upotrebljeni različiti jezici, ali nema odluke koji će jezik integrisati razne aspekte problema kome smo, uz pomoć nekoliko jezika upotrebljenih da se njime bavimo, usmerili pažnju. Ako se na „jedan” problem istovremeno ne usredsrede razni jezici, neće biti „nesaglasnosti perspektive” koja može da stvori kreativnost. Ali ako ovi višestruki jezici nisu hijerarhijski strukturirani, kreativnost koja odatle proističe ograničena je problemima eklektizma.

Koreni kreativnosti koja toliko znači za intelektualca, za razliku od inteligencije, jesu dakle u prirodi prekoračenja granice. Prekoračenja granice mogu po svojoj suštini biti dvojaka: (1) Ili upotreba nekog „veštačkog” jezika koji se konvencionalno ne upotrebljava u datoj

³⁸ Neko *sociološko* shvatanje „genija” videlo bi ovoga dramaturški i *proizvođenje* genija objasnilo bi kao aspekt *dramaturgije* prekršene dvojezične dvogovornosti. Fenomenologija genija usredsređena je na „efekat mračne komore”. To će reći: za neki problem od značaja dato je „neobično” i vredno rešenje. „Genije” je onaj ko *naizgled* radi sa uobičajenim sastavnim delovima intelektualnog problema ali koji, za razliku od drugih, proizvodi radikalno različita i korisna rešenja. To jest, njegov „ulog” je isti kao i kod drugih, ali je njegova „dobit” kreativno različita. Nešto se dogodilo u „mračnoj komori”, iz čega je nastalo njegovo različito rešenje. Dogodilo se sledeće: on je prekršio tradicionalna pravila prelaženja, upotrebljavajući jezik koji se *inače* ne upotrebljava da bi se bavio tim problemom; odatle novina njegovog rešenja. I odatle „efekat mračne komore”. Jer, pošto je prekršio pravila prelaženja, upotrebljavajući jezik koji *nije trebalo da upotrebi*, on obično skriva, potiskuje, guši i zaglađuje svoje lingvističko odstupanje. On skriva (od sebe i od drugih) činjenicu da je upotrebio nekonvencionalni jezik kako bi govorio o nekom problemu. Upravo ovo skrivanje prelaženja granica, koje proizvodi dramaturgiju mračne komore, karakteristično je za „genija”.

situaciji, tako da se javlja nekonvencionalno prelaženje s jednog na drugi veštački jezik, ili (2) nekonvencionalno prelaženje s veštačkog na *običan* jezik. U prvom tipu prelaženja radi se o prelazu iz jedne izgrađene jezičke varijante u drugu. U drugom slučaju, to je prelaz iz izgrađene u ograničenu jezičku varijantu (nemaran govor) ili obratno. Prvi tip prelaza iz izgrađene u izgrađenu ponekad je posredovan prethodnim prelazom u ograničenu varijantu, tako da se ponekad iz jednog tehničkog jezika u drugi dolazi prethodnim prelazom u neki običan jezik.³⁹ Utoliko ukoliko se intelektualci mogu definisati njihovom brigom za kreativnost, tj. uključenošću u prekoračenja granica, oni se od inteligencije mogu razlikovati po svojoj otvorenosti perma *metafori*. Sažimanje metafore je oblik jezičkog prelaza koji čini jedno *ad hoc* rešenje problema eklekticizma. On razrešava nejasne strukture i dvosmislenosti i prevazilazi bojazni o neispravnom ponašanju prelaženja, povezujući do tada odvojene jezike i područja iskustva koje oni stvaraju. Ona to čini mobilisući *osećanja* iz jedne govorne situacije, često osećanje dostupno samo nemarnom govoru, čineći ga tako dostupnim drugom *bezosećajnijem* tehničkom govoru, što otežava nemarno odbacivanje nove ili nesaglasne perspektive. Ali više od toga, metafora *nameće* promenu perspektive; slušalac je bačen u novu perspektivu pre nego što je imao vremena da je odbaci zato što je ona nedozvoljena ili čak da razmotri da li ona u sebi sadrži neki pogodan prelaz. Metafora postiže te oslobađajuće efekte upravo parališući teoretičnost, otupljujući refleksivnost i isključujući samosvesnu brigu za pravila i zasnovanost na tim pravilima. Iz tog razloga je metafora prokletstvo za normalne govornike izgrađenih jezičkih varijanti ili u najmanju ruku tehničkih jezika; uzevši u obzir „hiperispravljački“ efekat Williama Labova, *posebno* je mrska novijim, *manje* utvrđenim tehničkim jezicima.

³⁹ U vezi sa tim zanimljivo je zapaziti da frejdovska terapija pribegava *inhibiranju* upotrebe samosvesnog *promišljenog* govora, *inhibiranju* upotrebe tehničkih jezika ili izgrađenih lingvističkih varijanti i ohrabivanju na „dobri“ nemarni govor, kako bi se osujetilo koćenje afekata ugrađeno u izgrađene lingvističke varijante i tako osećanja dovela do svesti. Premisa je da patologija uključuje prepreku između refleksivnog i nemarnog govora i, prema tome, da terapija za sobom povlači stvaranje propustljivosti granica.

VII

Naša teza o važnosti revolucionarne uloge intelektualaca nastavlja se na tradiciju radikalne društvene kritike, tradiciju u okviru koje je ova teza prvobitno i izložena, a istovremeno i potisnuta. Teorija se jasno manifestuje u Bakunjinovoj formulaciji. Kao anarhistu, Bakunjin je zanimalo ne samo uklanjanje ekonomskih razlika već i svih razlika u moći, uključujući i razlike u obrazovanju ili znanju. Kao što on primećuje, „sasvim je razumljivo da će onaj koji više zna dominirati nad onim koji manje zna. I čak da je na početku postojala samo ova razlika u vaspitanju i obrazovanju između dve klase, ona bi sama u srazmerno kratkom vremenu proizvela sve ostale razlike, i ljudsko društvo bi se opet podelilo na masu robova i mali broj gospodara, gde bi ovi prvi radili za ove druge kao što to i čine u postojećem društvu“.⁴⁰ Ovde, dakle, nalazimo jednu od prvih jasnih formulacija centralne važnosti obrazovanja kao mehanizma za reprodukovanje klasnih razlika. Ona sadrži prosvetiteljske pretpostavke o moći razuma, znanja i ideja koje su u socijalizam prvobitno bile unesene kroz „utopijski socijalizam“, možda posebno u Sen-Simonovoj verziji.⁴¹

Za razliku od ovog, marksizam koji se delom i zasnavao kroz polemiku protiv drugih, njemu konkurentnih stavova o socijalizmu, posebno „utopijskog socijalizma“, isticao je važnost institucija svojine i način proizvodnje kao osnova *moći* u društvu. Marksizam je otvoreno odbacio naglasak utopijskog socijalizma na znanju i nauci kao izvorima moći kao „idealistički“. To je neizbežno zamračilo političku ulogu intelektualaca, težeći da ih ograniči na „ideološku“ sferu, koja je, ističe marksizam, „u poslednjoj instanci“ određena negde drugde, načinom proizvodnje i proizvodnim snagama. Marksizam je bio zasnovan na iskustvu industrijske (i francuske) revolucije, u kojoj su proizvodne snage najpre bile pokrenute načinom proizvodnje za tržište, koja se služi tehničkim inovacijama zanatlija. Pošto je to postavio kao paradigmu odnosa između znanja i proizvodnje, marksizam, dakle, nije istakao centralno mesto tehnologije i tehničke inteligencije ili naučnika u razvoju proizvodnje;

⁴⁰ M. Bakouinine, *Oeuvres* (Paris, 1911), Vol. 5, str. 135, navedeno u M. Nomad, *Aspects of Revolt* (New York, 1959), str. 106.

⁴¹ Najznačajniji savremeni izraz ove kombinacije radikalnog egalitarizma sa kritikom obrazovnih institucija, kao potencijalnog mehanizma za reprodukovanje klasnih razlika, svakako je Maoizam i kulturne revolucije u Kini.

još manje je isticao intelektualce koji su bili čuvari ideološke nadgradnje.

Ukratko, marksizam je svoje centralne teorijske postavke uveo na osnovu ograničenog istorijskog iskustva koje mu je prethodilo: (1) sistematskog usvajanja nauke od strane moderne tehnologije, (2) potpune eksplozije revolucije u komunikacijama, (3) zrelog razvoja sistema masovnog javnog obrazovanja, posebno višeg obrazovanja. Upravo ove kasnije promene istakle su na upadljiviji način rastuću ulogu tehničke inteligencije i intelektualaca, što je dovelo do rastućeg nesklada u samom jezgru marksističkog modela usredsređenog na moć utemeljenu na *svojnini*, sakrivajući tako ulogu intelektualaca i inteligencije.⁴² Marksizam kao doktrina *proleterske* revolucije prisiljen je da izbegava ili potiskuje formulacije koje podvlače paradoksalnu istaknutost intelektualca u radničkim pokretima. To znači da se marksizam jedva može dovesti do toga da u potpunosti prizna — a kamoli razume — centralno mesto intelektualaca u stvaranju samog marksizma.⁴³ Marksizam je time duboko i temeljno ograničen u svojoj sposobnosti za *refleksivnost*. Krajnji stepen lažne svesti marksizma pokazuje se u sledećem: istorijska uloga na koju je „pozvan“ proletarijat bio je poziv nevidljivog pozivača, tj. nevidljive inteligencije, inteligencije čija uloga u njenoj sopstvenoj teoriji nije teorijski razrađena i čiji karakter, prema tome, ni njoj samoj nije sistematski poznat.

Ulogu intelektualaca kao revolucionara prvi put je kritički ocenio Marxov protivnik Bakunjin, koji tom kritikom — bar u svojoj *javnoj* doktrini — raščišćava sa prosvetiteljskim elitizmom utopijskog socijalizma. Ovu tezu je kasnije skicirao Vaclav Mačajski (Waclaw Ma-

⁴² Odgovor na ovaj nesklad umnogome se izražava u nastojanjima da se ponovno izgradi odnos infrastruktura-superstruktura koji je fundamentalan za pojmovnu osnovu marksizma. U osnovi, ova ponovna izgradnja težila je (i još uvek teži) da nađe način dodeljivanja veće „samostalnosti“ ideološkoj nadgradnji a da pri tome ne protivreći determinaciji ekonomskoni bazom koja joj se pripisuje „u krajnjoj instanci“. Međutim, sam način na koji je shvaćen ovaj problem, tj. kao problem u odnosu između (*infra* i *super*) struktura, jeste „objektivizam“ koji obično zaklanja pre nego što otkriva *one koji učestvuju* u nadgradnji. To je isto kao kada bi se želeo potvrditi značaj ideja i nauke, a da se takođe ne potvrdi i značaj *ljudi* i *žena* od ideja i nauke i značaj delanja intelektualaca i inteligencije. U velikoj meri ovo je ključ za dešifrovanje (Althusserove) verzije „strukturalizma“, u kome struktura naučne „problematike“ „kazuje“ naučnika, to jest, oblikuje ga ili „strukturiira“.

⁴³ Ovaj problem je nadugo razmatran u „Two Marxisms“, u A. W. Gouldner, *For Sociology, op. cit.*

čajski, 1866—1926), ruski revolucionar rođen u Poljskoj. Nakon studija u izgnanstvu Mačajski 1898. dolazi do sledećih zaključaka: „1. Socijalizam je, i pored svojih proleterskih, svećanih izjava, bio ideologija nastajućih srednjih klasa intelektualaca, profesionalaca, tehničara i radnika sa belim okovratnicima, a ne manuelnih radnika“.⁴⁴ Strogo uzevši, ova formulacija ne čini Mačajskog različitim od Lenjina, a najzad ni od Kauckog. Dalja tvrdnja Mačajskog da su socijalističke partije u Zapadnoj Evropi „bile u stvari političke partije koje poštujući zakon zastupaju političke i društvene reforme, ali ne više i revolucionarne organizacije...“ takođe je spojiva sa lenjinizmom. Ovo bi se odnosilo na Lenjina, naročito onda kada je većina socijaldemokratskih partija Zapadne Evrope glasala za ratne budžete svojih vlada tokom prvog svetskog rata. Mačajski je dalje tvrdio da bi to takođe bio pravac koji bi sledile i socijalističke partije u Rusiji da su bile legalizovane, zaključak koji se u suštini slaže sa Lenjinovim oštrim sudom o ovim partijama.

Mačajski i Lenjin se, međutim, razilaze u sledećem: Mačajski je verovao da je „ova težnja ka ugledu a udaljavanje od antikapitalističke revolucije posledica činjenice da politiku ovih socijalističkih partija ne određuju njihove pristalice iz obične radničke klase već interesi nove srednje klase intelektualnih radnika (uključujući tu i samoobrazovane bivše radnike) koji su bili spremni da zaključe mir sa kapitalizmom, pod uslovom da im ovaj... ponudi mogućnost unosnog zaposlenja, bilo u radničkom pokretu, bilo u raznim kulturnim, ekonom-

⁴⁴ Nomad, *op. cit.*, str. 99. Američki učenjak na koga je Mačajski imao veoma veliki uticaj bio je H. D. Lasswell. Vid. Lasswell, *op. cit.*, str. 28. Lasswell je takođe govorio o „permanentnoj revoluciji modernih intelektualaca“, *ibid.*, str. 80. Lasswellovoj teoriji, međutim, nedostaje *mehanizam* za ovu revoluciju. On njome ne može da objasni otuđenje intelektualaca i inteligencije od *status quo* razvijenih industrijskih društava. Istovremeno, međutim, jasno je da Lasvel nije prihvatio ekonomski determinizam Mačajskog. Ali ovo samo naglašava problem mehanizma. Njegova implikacija je izgleda to da intelektualci i inteligencija postaju funkcionalno značajniji u razvijenim društvima i da, otuda, zadobijaju vlast. To naravno izostavlja svako razmatranje njihove *revolucionarne* uloge i ne uspeva da objasni njihovo otuđenje. Ustvari, izgledalo bi da to predupređuje takvo otuđenje. Kao i Mačajski, Lasswell je često duboko precegnjivao samostalnost intelektualaca i inteligencije. Najosnovniji problem kod njega, međutim, jeste da mu nedostaje teorija o ovim slojevima. Vid. takođe, M. Nomad, *Rebels and Renegades* (New York, 1932). Nomad navodi izvorna poljska izdanja Mačajskog. Izbor iz Mačajskog takođe se može naći u engleskom prevodu u V. F. Calverton, *The Making of Society* (New York, 1937).

skim i političkim institucijama". Lenjin bi se složio da je to doista uobičajen poriv većine „buržoaskih“ a možda čak i većine „socijalističkih“ intelektualaca; ali, Lenjin se ne bi složio da to važi i za boljševičke intelektualce, koji su se potčinili disciplini avangardne partije. Ovo neslaganje, međutim, ne povlači za sobom i različite procene sklonosti intelektualaca ka prilagođavanju. Štaviše, čitava Lenjinova zamisao avangardne partije može se shvatiti kao polemički odgovor upravo na tu sklonost. To moramo uzeti kao početnu premisu da bismo razumeli zašto Lenjin, u kritičkoj raspravi sa Martovim, posebno insistira na tome da „čak“ i intelektualci treba da se pokore disciplini partijskih jedinica. Centralni kodeks avangardne strukture implicira da su ovoj organizaciji intelektualci potrebni, ali takođe i to da im ona ne veruje i da pribegava mehanizmima koji će ih kontrolisati. U ovoj povezanosti potrebe za intelektualcima i nepoverenja prema njima nalazi se jedan od glavnih izvora autoritarne (demokratsko-centralističke) strukture „avangardne“ organizacije. Drugi važan izvor ovog strukturalnog oblika jeste nepoverenje u teorijske sposobnosti samih radnika.⁴⁵ Tako je lenjinistički kodeks avangardne strukture prećutno zasnovan na sociološkoj dijagnozi o intelektualcima koja se ne razlikuje mnogo od nalaza Mačajskog.

Tačka na kojoj se Lenjin i Mačajski najviše razilaze, na nivou iskazane doktrine, jeste neuvijena tvrdnja Mačajskog da „je ta nova srednja klasa intelektualnih radnika rastuću privilegovani sloj, koji se bori za mesto pod suncem protiv starih privilegovanih klasa, vlasnika zemlje i kapitalista. Više obrazovanje bilo je njihov specifični kapital — izvor njihovih stvarnih ili mogućih viših prihoda. Politička demokratija bila je prvi, a preuzimanje industrija od strane vlasti sledeći korak ka njihovoj dominaciji. Da bi postigli ove ciljeve, njima je bila potrebna podrška manualnih radnika... Socijalizam kome su socijalističke partije stvarno težile bio je hijerarhijski sistem u kome bi... privatni kapitalisti svoje mesto predali službenicima, menadžerima i mženjerima, čije

⁴⁵ S obzirom na nepoverenje prema tom „poučavanom“ proletarijatu i teoritičarima ili intelektualcima koji „poučavaju“, kome se tada može poveriti da bude čuvar revolucije? Ovo je „majčino mleko“ staljinističke paranoje, za koju posle nema nikakvih teškoća da nalazi bezbroj potpuno realistički opravdanja da na sve strane vidi neprijatelje. Ono što baca politički realizam o spoljašnjim neprijateljima u provaliju političke paranoje jeste upravo sumnja u one kojima se mora pokloniti poverenje — (realistički) strah od istorijske „nepouzdanosti“ radnika i intelektualaca.

bi plate bile mnogo više od nadnica plaćenih za manualni rad, a koji bi od tada sačinjavali novu i jedinu vladajuću klasu...“⁴⁶ Rad Mačajskog, dakle, proriče uspon „nove klase“: „radnici neće imati svoju ‚radničku vlast‘ čak i kada kapitalisti nestanu. Sve dok je radnička klasa osuđena na neznanje, inteligencija će vladati preko predstavnika radnika“.⁴⁷

Doktrina koja se sa ovim predviđanjem najviše slaže bili su pogledi Trockog na birokratsku deformaciju Sovjetske države — iako se Trocki trudio da porekne tezu Mačajskog da je birokratija bila nova, eksploatatorska, ekonomska „klasa“. Dijagnoza Trockog o sovjetskom sistemu — sociološki daleko realističnija od stavova većine njegovih političkih protivnika — bila je uveliko onemogućena nedostatkom sistematske teorije inteligencije i intelektualaca. Pošto prihvata klasno marksističko shvaćanje koje osnovu moći vidi prvenstveno u svojini a ne moći u neposedovanju svojine, teorija Trockog ne uspeva da uoči to da je moć te nove elite stvarno zasnovana u simboličkim sistemima i kulturi koja ih kontroliše; ona potcenjuje obim u kome su posedovanje kulture i izgrađenih jezičkih varijanti izvori različitih društvenih privilegija.

⁴⁶ Nomad, *Aspects of Revolt*, op. cit., str. 100.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 115. Uprkos tome što ovde naširoko ukazujem na to, treba odmah uočiti da je teza Mačajskog koja se tiče intelektualaca duboko ograničena. Prvo, stanovište Mačajskog o intelektualcima potcenjuje njihovu sposobnost za radikalizaciju i borbenost, delimično zbog toga što on trpa zajedno inteligenciju koja je prilagodljiva sa intelektualcima koji su više kritični, potcenjujući tako protivrečne konsekvence koje moderno javno obrazovanje ima na postojeći sistem društvenog raslojavanja. Drugo, teza Mačajskog precenjuje političku autonomiju intelektualaca jer, videći ih samo kao eksploatatorsku elitu koja „iskorišćava“ proletarijat i seljaštvo, ona zanemaruje činjenicu da su takvim intelektualcima potrebne druge klase, ako ni zbog čega drugog ono zbog njihovih političkih ambicija; da bi privukli i zadržali druge klase u savezu oni moraju biti otvoreni prema njihovim istorijskim potrebama i mogućnostima. Ova otvorenost prema istorijskim zahtevima drugih klasa ograničava i racionalnost, a takođe i elitizam intelektualaca i inteligencije. Treći problem u tezi Mačajskog jeste njen grubo ekonomski determinizam koji sistematski potcenjuje snagu idejnih interesa intelektualaca i jednostrano ostaje na njihovim prljavim materijalnim interesima. To je sitnoburžoaski element čija je premisa da je „novac koren svakog zla“, a da su najgori oni ljudi koji izdaju svoje ideale. To je bilo prefrojdovsko i prenacističko shvaćanje zla. Mačajski nikada nije stvarno odmerio mogućnost da intelektualci nisu toliko „opasni“ kada su korumpirani koliko onda kada postanu opsednuti svojom čistotom. On nikada nije odmerio mogućnost da najgori ljudi mogu biti oni koji nikada ne bi ni pomislili da se zadovolje bilo čime što je manje od njihovih najviših ideala.

Kao što je Basil Bernstein zapazio, „nije samo kapital, u strogo ekonomskom smislu, ono što je predmet prisvajanja, manipulacije i iskorišćavanja, već je to i kulturni kapital u obliku simboličkih sistema kroz koje čovek može da širi i menja granice svoga sopstvenog iskustva”.⁴⁵ U centralne institucije za reprodukciju klasnih sistema i klasnih privilegija spada ono što Bernstein naziva institucijama vidljivog i „nevidljivog” *obrazovanja*, upravo zato što te institucije uče procesima šifrovanja i dešifrovanja i šiframa koje će se upotrebiti. Istakao bih da su posledice ovakvog obrazovanja *protivrečne*; one samo *delimično reprodukuju* klasno privilegovane, ali *takođe stvaraju i zategnutosti i raspinja* koja to *potkopavaju* zasnivanjem *kritike tradicionalnih* klasnih privilegija, postajući *takođe i kulturna osnova nove* elite. Ovakvo gledište izgledalo bi posebno plodnosno u pogledu razumevanja na izgled paradoksalnog razvoja u Sovjetskom Savezu. Ono što je ovde potrebno jeste teorija koja se usredsređuje na društveni karakter intelektualaca i inteligencije kao uključenih u dominaciju nad sovjetskim društvom, a *i u otpor* toj dominaciji. Ovakva teorija bi ukazala kako su moć i uticaj sadržani u osobitom pristupu kulturi i jeziku; ona bi razjasnila posebnu vrednost *i posebnu cenu* koštanja govornih varijanti intelektualaca, ona bi bila precizna *i u pogledu* dvosmislenog karaktera ovih slojeva koji su *i emancipatorski i elitistički*. Ona bi usredsredila pažnju na to kako obrazovanje, „vidljivo” i „nevidljivo”, reprodukuje sistem kontrole koju sprovodi elita, dok u isto vreme vodi *i kritici* ovog sistema. Ovakva teorija može da popuni izvesne tradicionalne praznine marksizma *i pokaže* kako je sam marksizam delimično teorija „*nevidljive* pedagogije”, zbog toga što je uloga inteligencije, kao učitelja „istorijskog činioca”, sistematski potisnuta. Utoliko je *hijerarhijski* odnos između intelektualaca koji poučavaju *i proletarijata* koji je poučavan, ili drugog istorijskog činioca, u isti mah *i reprodukovani i prikriveni* od strane marksizma, ograničavajući time racionalnost *i refleksivnost* svih grupa koje su u to uključene.

⁴⁵ U T. A. Seboek, *op. cit.*, str. 1547. Ferruccio Rossi-Landi na sličan način smatra da je vladajuća klasa „klasa koja poseduje kontrolu izdavanja i optičaja verbalnih i neverbalnih poruka koje konstituišu datu zajednicu”. Vladajuća klasa, kaže Rossi-Landi, vlada delimično svojom kontrolom nad sredstvima komunikacije ali *takođe i određivanjem šifri* koje se koriste za slanje poruka *i mehanizama* koji se koriste za njihovo dešifrovanje. (*Ibid.* str. 1792). Institucije koje usađuju procese za šifrovanje *i dešifrovanje* po njegovom mišljenju reprodukuju klasnu dominaciju.

Moje stanovište uopšte nije teorija „konspiracije”. Intelektualci ne istupaju u prilog jednakosti da bi manipulirali proletarijatom ili drugim „istorijskim činiocima” kao saveznicima u njihovoj težnji za vlašću. To nije tačno iz nekoliko razloga: prvo, zato što intelektualci ne zdržavaju vlast duže vreme nakon što revolucija uspe. Oni obično izgube vlast u korist *inteligencije*, političkih *i industrijskih menadžera* — tehnologa komunikacije, administracije *i nasilja* — koji nasleđuju revoluciju. Drugo, intelektualci svoju sopstvenu ulogu *i svoj odnos* prema nižim klasama ne definišu na manipulativan način. Revolucionarni intelektualci ne vide sebe kao one koji manipulišu drugim klasama da bi došli na vlast, već uglavnom kao nesebične izvršitelje neke vrste istorijske pravde *i racionalnosti*. Oni nemaju nameru da onu vlast koju zadobiju upotrebe za stvaranje ličnih dobiti, iako to ipak čine. I, treće, njima nije moguće ni da osvoje vlast niti da vladaju onda kada su je osvojili bez aktivnog savezništva sa nekom većom klasom *ili bez nje* političke neutralnosti — a to intelektualci ne mogu postići na stabilniji način ako ne obrate pažnju *i na* interese te druge klase. Pošto je postrevolucionarna inteligencija u osnovi više sklona prilagođavanju nego intelektualci, pa će pre uvideti kojim kompromisima *i kojim savezima* treba da se pribegne, to je verovatnije da će ih ona praviti sa manje bojazni.

VIII

Uglavnom nije teško odgovoriti na pitanje ko dolazi na vlast modernom revolucijom — jasno znamo *ko ne* dolazi; — teže je drugo pitanje, pitanje vrednovanja: kako *suditi* o onima koji dolaze na vlast, kako suditi o inteligenciji *i intelektualcima* kao delovima novih vladajućih klasa? Na koji način *i po kojim merilima*? Rekao bih da bi o njima trebalo suditi po njihovom doprinosu racionalnijem načinu *proizvodnje* — koji nije samo onaj koji proizvodi sve više *i više nekog dobra* — *i po njihovom doprinosu* racionalnijem *razumevanju* društva.

Utoliko što intelektualci *i inteligencija* drže vlast ili učestvuju u vlasti, moraju se smatrati neodređenom snagom, što oni *i jesu*; snaga koja u mnogome povećava proizvodnju, često sa posledicom koja nije bila deo namere potkopavanja šire društvene *i prirodne* sredine; snaga koja povećava razumevanje društva, često sa nepredviđenom posledicom potčinjavanja ličnosti kontroli

kao da se radi o stvarima. Paradoks intelektualaca i inteligencije jeste da su oni elitistički i emancipatorski sloj, koji pruža otpor svim društvenim ograničenjima i podriva ih izuzimajući ona koja pružaju političke i društvene uslove za njihov sopstveni status. Tvrditi, kao što je to činio marksizam, da je proletarijat bio klasa od presudnog značaja za emancipaciju modernog sveta, bilo je pogrešno usled jedne istorijske činjenice: klasa koja je revolucijama dvadesetog veka dala glavnu borbenu snagu bila je seljaštvo, bar u onoj meri — a zapravo često i više — u kojoj je to bio proletarijat. U istorijskom sledu evropskih klasnih društava potčinjena klasa nikada se nije uspela na vlast. U tom stepenu izgleda istinito da je marksizam lažna svest jednog dela kulturne buržoazije, intelektualaca i inteligencije, u tom karakteristično „ideološkom“ smislu koji joj Marx pridaje: ona skriva stvarnost njenim *preokretanjem*, koje se zatim koristi za prikrivanje njihove sopstvene uloge. Jer u „socijalizmu“ nije proletarijat došao na vlast, već najpre privilegovani intelektualci a zatim privilegovana inteligencija.

U principu, inteligencija i intelektualci služe se takvom kulturom načina izražavanja u kojoj nema toga o čemu, bar *ponekad*, nisu spremni da govore ili postave kao problem. Oni su čak spremni da govore i o vrednosti samog govora i njegovoj mogućoj inferiornosti u odnosu na ćutanje ili praksu. Ali uobičajena pretpostavka intelektualca je da govor ima znatnu vrednost. Ovakvo vrednovanje govora od strane intelektualaca obično ih nagoni da razlikuju razne načine dobrog govora i njegove manje vredne vrste, a da u isto vreme insistiraju da svi argumenti imaju pravo da budu saslušani, razmatrani i da im bude dat neki argumentovan odgovor. Tako su intelektualci obično bili spori kod ubijanja; oni su obično osećali izvesnu nesaglasnost između ubijanja i govorenja, smatrajući jedno za *alternativu* drugom. Ubijanje okončava dijalog a pretnja nasiljem čini ga bezvrednim. Jer, ko veruje u saglasnost koja izlazi iz puščane cevi? I tako, kada dođe vreme ubijanja intelektualci su obično u nepovoljnom položaju jer su reči oružje koje oni više vole. Usled toga moja teza o važnosti intelektualaca u revolucijama nije neki apsolut već zavisi delom i od uloge nasilja u upravljanju datom situacijom. Pošto nasilje ograničava govor, ono postavlja i ograničenja vođstvu radikalnih intelektualaca. Prema tome, uloga intelektualaca u nekom revolucionarnom pokretu je nužno veća *pre* onoga vremena u kome pokret uspeva da os-

voji državnu vlast i, u skladu s tim, opada po osvajanju državne vlasti, a sa njom i sredstava nasilja koja su sada stavljena na raspolaganje pobedonosnoj revoluciji. Ali čak i u revolucionarnim pokretima koji još nisu na vlasti, istorijski postoje velike razlike u pravilima koja se tiču upotrebe nasilja. Na jednom drugom mestu⁴⁹ tvrdio sam da je zajednica marksističkih i socijalističkih revolucionara težila da uveća značaj nasilja kao pokretačke snage istorijske promene. I ovde se moraju uvesti izvesne istorijski precizne ograde: što više revolucionarni pokreti potvrđuju vrednost i važnost nasilja, to je ograničenja vodeća uloga dostupna intelektualcima.⁵⁰ U toj meri u modernim revolucijama Trećeg sveta postoji i prikrivena protivrečnost između intelektualaca i seljaštva, koje je sačinjavalo masovnu bazu ovih revolucija upravo zato što su seljaci bili glavni borbeni kadar. Za seljaka armija može da bude *izlaz* iz seoskog siromaštva i *uspon* u šire društvo. U onoj meri u kojoj su seljaci počeli da smatraju armiju svojim sopstvenim oruđem, i u stvari da je poistovećuju sa svojom zajednicom, povećala se verovatnoća nesuglasica između seljaštva i intelektualaca. Može biti da je ova protivrečnost deo infrastrukture kulturnih revolucija u Kini.

Pa ipak, i intelektualci mogu da ubijaju; svakako ne mali deo modernog „terorizma“ vrše intelektualci srednje klase. Ali obično intelektualci zahtevaju opravdanje u obliku viših vrednosti pre nego što će moći da ubijaju hotimično; njima je potrebno da sebe vide kao čekiće istorijske pravde, kao bezlični instrument više racionalnosti, ili im je potrebno da sebe dovedu do neobuzdanog besa pre nego što mogu da prete nasiljem, terorišu i ubijaju. Sva ova stanja svesti su u neskladu sa kulturom refleksivnog načina izražavanja, kojoj se intelektualci obično priklanjaju. U toj meri, dakle, intelektualci bi bili, ili jesu, srazmerno osobita vladajuća klasa, možda najmanje sklona da ubija od bilo koje druge. Njihov više orvelovski instrument je manipulacija nevidljivom pedagogijom. Iako je to dovoljno zlo, to ipak ostavlja ličnosti u životu, te su one tako sposobne

⁴⁹ Vid. A. W. Gouldner, „The Metaphoricality of Marxism and the Context-Freing Grammar of Socialism“, *Theory and Society*, zima 1974, str. 391 i dalje.

⁵⁰ Naglasiću da suočavajući govor i nasilje ne izričemo sud o istinitosti konvencionalne tvrdnje da je nasilje inherentno iracionalno ili ne-racionalno ili da je ono štetno za racionalnost. Ja slučajno *ne verujem* u to, ali to je jedna sasvim druga tema, isuviše složena da bi se o njoj ovde raspravljalo.

da i dalje pružaju otpor, da se menjaju i da se još jednom bore.

Postoji još jedan način na koji se intelektualci i inteligencija razlikuju kao moguća vladajuća elita i to uključuje posebno zasnivanje njihove privilegije u kulturi i jeziku. Izvesna kulturna dobra imaju jedinstveni karakter po tome što im ponuda nije ograničena na isti način na koji je ograničena ponuda „ekonomskih“ dobara. To znači da kod raspodele kulturnih dobara nije potrebno igrati igre bez zaloga: sposobnost jedne osobe ili grupe da „poseduje“ kulturu ili da govori pogodnijom jezičkom varijantom ne čini nužno „posedovanje“ koje isključuje uživanje i upotrebu od strane drugih ljudi iste kulture i jezika. Intelektualci se tako razlikuju od drugih klasa po tome što teže, donekle, da potpomognu širenje kulturnih dobara za koja veruju da su vredna i na kojima počivaju i njihove sopstvene privilegije elite. Ovo je druga osnovna protivrečnost intelektualaca. Njihov odnos prema drugim društvenim klasama više je sličan odnosu nastavnika i studenata nego kapitaliste i proletarijata. To ne znači da u ovom odnosu starateljstva ne postoje zategnutosti, ali one *ne moraju* da vode nužnom i velikom konfliktu. To jeste protivrečnost, ali ne antagonistička protivrečnost.

Potrebni su dakle društveni mehanizmi i teorijsko razumevanje koje će osigurati da se ovo starateljstvo ne protegne dalje nego što mora; da cena starateljstva onih koji kontrolišu kulturu ne bude povreda samostalnosti drugih; da ovaj odnos dominiranja bude javan, otvoren javnom ispitivanju i kritici, a ne skriven kao „nevidljiva pedagogija“ koja je van svake moguće diskusije. Kritička teorija teži preobražaju društva u ličnosti koje vladaju sobom, procenjuju i imaju veliku raznolikost govornih varijanata; koje razumeju svaku varijantu kao pogodnu za različite svrhe i za različite, ali sasvim moguće i jednake vrste života; koje svojim radom teže ka slobodnoj zajednici govornika više jezika koji nemaju ni potrebu ni moć da sebe, ili svoju kulturu, nameću drugima. Bitna funkcija prave kritičke teorije intelektualaca i inteligencije — revolucionarnih ili ne — bila bi da ovu nevidljivu pedagogiju učine vidljivijom sprečavajući time manipulaciju proletarijatom. Cilj ovakve kritičke teorije bio bi da demistifikuje ulogu intelektualaca i inteligencije, ali ne i da time pruži podsticaj antiintelektualizmu.

U uzvišenim trenucima misaoni teoretičari, nepromišljeno skloni da probleme „jednog i mnoštva“ rešavaju po svojoj sopstvenoj slici, misle da su čovečanstvu podarili veliku blagodat time što su ga podigli na svoj

sopstveni uzvišeni nivo. Oni tako predlažu projekte koji ponekad, izgleda, impliciraju da emancipacija društva znači to da će se *svima* pomoći da postanu *intelektualci ili inteligencija* ili da govore „racionalnije“, kao da nema višeg dobra koje bi mogli zamisliti kao dar čovečanstvu. Ali ovo *noblesse oblige* treba da bude podložno sumnji jer implicira održavanje noblesse koja će nastaviti da „obavezuje“. To takođe implicira da je „dobro“ jednodimenzionalno, samo *saznajno* dobro, koje intelektualci već poseduju; to implicira precenjivanje uma, reči, svesti, teorije — precenjivanje svih tih stvari u kojima intelektualci poseduju kompetencije — a to opet implicira da oni neskomno postavljaju svoja sopstvena življenja kao merilo za sve druge ljude. To odaje stalno prisustvo nečeg što je sasvim suprotno oslobođenju koje nam se navodno pruža: skrivena volja nekih intelektualaca da *dominiraju*, da drugima nametnu svoje sopstvene vrednosti i svoj oblik života. Međutim, to ne znači da ovde dato stanovište proglašava sve jezike i kodekse jednakim, i to iz dva razloga: prvi je da jedna govorna varijanta može biti *bolja* nego neka druga u posebnoj situaciji, a da ova superiornost ne mora da važi u različitoj situaciji; iz tog razloga izgrađeni jezički kodeksi nisu jednostavno „bolji“ nego ograničene varijante. Pa ipak, svako gledište koje potvrđuje apsolutnu jednakost jezika jednostavno je dogmatski jezički liberalizam. Ovaj dogmatski liberalizam treba odbaciti naprosto zbog njegove dogmatičnosti; njegov liberalizam pak ne bi trebalo da bude dovoljan da osvoji privrženost, već je potrebno zahtevati *potvrdu* ove jednakosti ili nejednakosti.

Očekivanje treba da bude: svaka jezička varijanta rešava izvesne probleme i naplaćuje izvesnu cenu u izvesnim situacijama koje se mogu odrediti; terapija za izbegavanje ove cene ne može se kretati u pravcu prelaženja na *jednu* jezičku varijantu ili kodeks koji je navodno superiorniji u svim situacijama. Ideja jedne terapije uspešne za sve patologije poznata je pod njenim drevnim i nečasnim imenom „panacea“. Umesto toga, strategija bi trebalo da bude rad na proširivanju i menjanju jezičkih repertoara; na ojačavanju sposobnosti da se sa jedne varijante pređe na drugu i na isprobavanju njihove upotrebljivosti u različitim situacijama. Ova strategija svakako je sasvim različita od pretpostavke da će jedna varijanta, recimo neka „izgrađena“ jezička varijanta, rešiti probleme svih ljudi, svih vremena i mesta. Ako je potrebno da se naša strategija sažme kao parola, ona *ne* bi bila „Svi ljudi treba da postanu intelektualci“.

Ona bi pre bila „Svi ljudi treba da postanu *viša klasa*”, upravo tako što će na raspolaganju imati širi govorni repertoar.⁵¹ Što je širi govorni repertoar dostupan svim ljudima, veća je verovatnoća da će svi ljudi postati braća.

(Alvin Gouldner, „Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals”, *Telos* br. 26)

Prevela Mirjana Đukić

Rossana Rossanda

REVOLUCIONARNI INTELEKTUALCI I SOVJETSKI SAVEZ

Odnos sa socijalističkim zemljama — sa revolucijama „na nekom drugom mestu” — deo je istorije evropske levice, koja već pedeset godina nije izvela vlastitu revoluciju. Taj odnos, sastavljen od nada i razočaranja, stupanja u saveze i otopljenja, podsticao je utopije i gušio realizam. Gotovo uvek podređen, postao je jedan od aspekata poraza koji je doživela leвица u „razvijenim kapitalističkim zemljama”. I kao što je odnos ljubavi i mržnje, odnos nade i razočaranja, u izvesnom smislu uvek smešan i pretvara se u slabost, evropska leвица je više puta pokušala da se tog odnosa oslobodi odbacujući ga kao problem: ma kakva da je priroda i sudbina „drugih” revolucija, one me se ne tiču, moja revolucija će biti „sasvim drugačija”. Ali to je samo jedan pokušaj isterivanja đavola. „Druge” revolucije postoje. One daju obeležje svetu u kome živimo. One daju obeležje nama, hteli mi to ili ne. One se ne mogu zaobići.

Za to postoje dva razloga. Prvo, činjenica da je jedinstvo svetske scene postalo očigledno: kapitalizam je izgradio jedan sistem, mehanizam u kome su međudejstvo između centra i periferije sve neposrednija i ograničenija. Drugo, kategorijalni aparat marksizma — uprkos (ili upravo zbog) svih izmena koje je pretrpeo u „vulgati” (vulgarnoj preradi) komunističkih partija, uprkos tome što je oslabljen kroz reformističku verziju ili primese iz polutanske „marksizirajuće” kulture „američkog radikalizma” ili drugih „novih kultura” — dao

⁵¹ Vid. J. A. Fishman: „... u srazmerno otvorenim društvima, srednje i više srednje klase imaju šire repertoare jezika i društvenog ponašanja nego niže klase”. U Seboek, *op. cit.*, str. 1686.

je opšti politički vokabular, koordinatni sistem za tumačenje i interpretiranje, koji je sa svoje strane ubrzao proces sjedinjavanja. Tako se na svaki poremećaj u imperijalističkom bloku, kapitalističkom frontu ili u „socijalističkom lageru” — ma koliko mu bio udaljen epicentar — gleda ne samo kao na problem pokretanja svih frontova ovog pokreta, već kao na jedno preispitivanje koje se odmah može prepoznati jer nam je svima zajedničko: uvek i svuda *de te fabula narratur*. Još jednom se istorija *revolucija* javlja kao čista fenomenologija istorije *same revolucije*.

Prema tome, mi smo opkoljeni. Levica ne može da izbegne bilo činjenično, bilo vrednosno procenjivanje socijalističkih zemalja. Razmislimo o istoriji i krizama radničkih pokreta u Evropi i utvrdićemo da su pitanja koja se tiču socijalističkih zemalja neraskidivo vezana sa istorijom *angažovanosti*. Moraju li se ona prihvatiti i u kojoj meri? Ili se moraju odbaciti i sa kakvim posledicama? Ova pitanja uvek su neposredno uticala na shvaćanje revolucije i na neposredne političke saveze.

U marksističkoj levisi oni koji su odbacili, ili pokušali da odbace potrebu da se odrede na ovom terenu time su se pokazali nesposobnim. Polazeći sa suprotnih pozicija socijaldemokrati i trockisti stajali su socijalističke zemlje pod znake navoda. II internacionala, čak i onda kada je u njoj još bilo ljudi koji su mislili o Internacionali, nije uspela da vidi približavanje revolucija. Kada nije mogla i dalje da zanemaruje njihovo mučno prisustvo, II internacionala ih je registrovala kao slučajnosti: istorija je donela na svet čudovišta. Marx je predvideo da će socijalizam doći u vidu preloma, kao što je opšte priznato, ali isto tako i kao umiranje kapitalizma na vrhuncu njegovog razvoja, kada su narasle proizvodne snage došle u sukob sa starim odnosima proizvodnje. Ako je ovo obrazac socijalističke revolucije onda Oktobar 1917. nije imao vizu; u pogledu Kine najbolje je reći što manje, a što se tiče Kube — to je već nešto drugo. Ni po suštini, ni kao iznimci ovi fenomeni nemaju legitimitet za marksistu II internacionale i zbog toga ga uopšte ne uznemiravaju. Po potrebi on može da se posluži unutrašnjim teškoćama u socijalističkim zemljama da bi opravdao svoje opredeljenje za postepenost, svoju integraciju; a kada je ta integracija ostvarena, jasno je da svako razmišljanje o „socijalizmu” gubi svoju dramatičnost. Onaj koji ne veruje u revoluciju ne nalazi da je revolucija problem.

Trockisti su — čast izuzecima — takođe podbacili, ali na suprotan način. Oni nisu bili ravnodušni već su

preterano dramtizovali stvari. Oktobar 1917. nesumnjivo je revolucija, ali se ona pretvorila u fatalnu birokratsku degeneraciju. Zbog toga se istorija smatra greškom, ne-istorijom (što sa političkog gledišta izlazi na isto). Ne želim da vređam osetljivost trockista kada konstataujem da je prepirka koju su izazvali sa istočnim zemljama bila jedna te ista četrdeset godina. Kao i sva odbijanja, njihovo držanje ne uspeva da porazi neprijateljsku realnost ili da je analizira samu po sebi u njenim objektivnim odnosima sa okolinom i u njenom razvoju. Ako je za njih SSSR zemlja u kojoj je došlo do izdaje principa lenjinizma, onda je kineska revolucija jednostavno nepojmljiva („kulturalna revolucija” tada predstavlja odstupanje), a ni njihove simpatije za Kubu — koje uz to nisu obostrane — ne zasnivaju se na čistim principima. Iz svega toga se dobija jedna vizija sveta u kojoj se revolucije, kako izvršene tako i sve ostale, stalno kompromituju; rezultat je teorijski neprecizan element zbrkanih karakteristika (degenerisana, birokratska država radnika).

Samo u srcu angažovanih članova komunističkih partija i njihovih sledbenika postoji istinska veza sa socijalističkim zemljama. Ona ima svoju povest i etape; zbog nje su zadobijane rane. Nosila je u sebi stvarne probleme jer po svojoj prirodi nije statična. Njima je ova veza bila jasnija no drugima i za njih je konačno postala simbol, žiža kojoj u svakoj prilici stremi misao o revoluciji.

I

Neću pokušavati da prikažem ovaj razvoj. Da bi se on temeljno izložio bilo bi potrebno raditi po sasvim drugačijem redosledu, koji nije ni jednostavan ni linearan. Nije bilo lako ni komunističkim vođama, iako im je gotovo pošlo za rukom da se ništa ne sazna o njihovom mučnom odnosu prvo sa III internacionalom, a potom i sa socijalističkim zemljama. Uz sve to, smatram da čak ni najpodrobnije ispitivanje ne bi izmenilo zaključke do kojih se danas može doći na osnovu ove istorije.

U odnosu sa socijalističkim zemljama značaj koji se pridaje njihovom *postojanju* i *međunarodnoj ulozi* potpuno je preovladao nad sudom koji treba doneti o njihovoj *unutrašnjoj* prirodi. Iako to može izgledati čudno — kad uzmemo u obzir da komunističke partije nisu

kritikovale Sovjetski Savez sve do 1956 — ova činjenica postala je veoma brzo vidljiva, prvenstveno u samim partijama. Iako iz prve ruke poznajem samo zbivanja u Komunističkoj partiji Italije i među aktivistima u drugim partijama, ti podaci su dovoljno reći. Već 1923, posle neuspeha fabričkih saveta i¹ zaposedanja fabrika od strane radnika, Antonio Gramsci (Antonio Gramši) je veoma lucidno napisao da u oseki koja je nastupila posle velikog evropskog eksperimenta „Oktobar”, tj. socijalistička država radnika, ne može tek tako da se shvati kao slika jedne ostvarene nade, već je to garancija i ništa drugo do garancija da radnički pokret nije pretrpeo neuspeh. Ovo se odrazilo u promeni prioriternih stavova njegove političke misli. Gramsci je mislio na budućnost komunista celog sveta kada je 1926. napisao Staljinu čuveno pismo u kome ga osuđuje što je sukobivši se sa Trockim razbio jedinstvo vodeće grupe (Gramsci ne osporava da je Trocki bio kriv, ali za njega je on i dalje predstavljao bitnu komponentu sovjetske revolucije). Oštrim tonom koji ostaje obeležje celokupnog stava komunističkih partija, Togliatti (Toljati) je odgovorio da se ne postavlja pitanje je li Staljin podena ličnost ili ne, već da od sada pa nadalje Staljin predstavlja Sovjetski Savez, a Sovjetski Savez je jedina garancija da ova klasa nije poražena.¹

Ovde nam nije od velike važnosti da li je Togliatti pogrešio ili bio u pravu; izvesno je da još nije bilo revolucije koja nije morala da se definiše u odnosu na socijalističke zemlje. Međutim, kao što ćemo videti, ovo pitanje time nije zaključeno. Neka mi bude dozvoljeno da na ovom mestu primetim da je odnos sa SSSR-om veoma brzo postao više stvar strateškog opredeljenja no priznavanja identiteta. To što komunističke partije pružaju bezuslovnu podršku Sovjetskoj državi i što su nemoćne da u svojoj štampi daju bar problemsku ako ne i kritičku sliku Sovjetske države, što izbegavaju sve druge osim apologetskih analiza „otadžbine socijalizma” a potom i narodnih demokratija — sve to manje liči na uverenje u identitet ciljeva oktobarske revolucije no na svesno donesenu odluku da se izbegne sučeljavanje sa ovim problemom. SSSR je bio prva socijalistička zemlja i to „opkoljena” socijalistička zemlja: to je bilo sve. I za SSSR i za komunističke partije od prioriternog značaja bilo je obezbeđenje te socijalističke zemlje. Tako se či-

¹ Upor.: Prepiska objavljena u *Rinascità*, nedeljnom listu KPI, maja 1964.

tava istorija Internacionale može smatrati podređenošću komunističkih partija SSSR-u. Isto tako ona se može smatrati kao hvatanje revolucija, kojih nije bilo u Evropi, za jedinu stvarnu kategoriju oprečnu kapitalizmu, i to u *obliku države*, koja je samim tim bila u stanju da otvori objektivno nove mogućnosti za klasnu borbu na svetskom planu.

Putevi kojima su išli Paul Nizan (Pol Nizan), Ernst Fischer (Ernst Fišer), ili Jean-Paul Sartre (Žan Pol Sartr) — da uzmemo tri intelektualca od kojih se svaki na svoj način uključio u komunistički lager: Nizana, angažovanog borca i novinara Komunističke partije Francuske; Fischera, koji je pripadao osoblju Internacionale; Sartrea, potpuno van uticaja bilo koje organizovane discipline — dakle, njihovi putevi pokazuju da je ovaj koordinatni sistem političke interpretacije bio fundamentalan i to ne samo za birokratije komunističkih partija.

Nije li Nizan simbol za militantnog komunističkog intelektualca uzdrmanog u roku od jednog jedinog dana — 24. avgusta 1939 — otkrićem provalije koja deli ono što je racionalno za svetski antifašistički front od onoga što je racionalno za Sovjetski Savez? Posle dugog perioda angažovanosti, koja je za svakog intelektualca, a pogotovo za njega, značila i prevazilaženje sebe kao ličnosti, svog porekla, slabosti i kulturnih stremljenja — uz onu uvek pomalo mračnu satisfakciju „služenja narodu” kroz poslušnost Partiji — Nizan je na licu mesta istupio iz Partije, prijavio se tobože kao dobrovoljac za rat koji SSSR nije želeo da vodi i poginuo kroz manje od godinu dana u Denkerku. Njegova smrt po svemu je podsećala na samoubistvo (čak i ako to nije bio slučaj), toliko je u njoj bilo simboličnog s obzirom da je poginuo u vreme kada je za njega prestao jedan drugi „život” posvećen isključivo politici.

Posle smrti Nizan će postati simbol koji govori koliko nisko mogu da padnu komunističke partije kada žele da unište nekog svog pripadnika. Nizan još nije ni umro a Maurice Thorez (Moris Torez) je napisao: „Paul Nizan, policijski dostavljač, postao je prvak nacionalnog komunizma.” A posle rata Henri Lefebvre (Henri Lefevr) i Louis Aragon (Luj Aragon) stvorili su od njega pravo oličenje izdaje.² Francuski komunisti nikada

² U delu *L'Existentialisme* Lefebvre ga ovako opisuje: „Paul Nizan imao je veoma malo prijatelja, pa smo se pitali u čemu je njegova tajna, tajna onoga što ga zaokuplja i muči. Danas znamo. Sve njegove knjige kretale su se oko ideje o izdaji.”

nisu povukli ovu optužbu, mada im je bezbroj puta upućen izazov da je obrazlože dokazima.

Međutim, do Nizanove tragedije nije došlo zbog njegovog razočaranja u prirodu sovjetskog društva. On je sigurno još mnogo ranije otkrio da ono nije raj na zemlji. To pokazuje i njegova dyosmislena primedba koju je zabeležila Simone de Beauvoir (Simon de Bo-voar): po povratku iz SSSR-a — dok se na jednoj strani bavio pisanjem panegirika u partijskoj štampi, a na drugoj izbegavao sa prijateljima svaki otvoren razgovor u kome bi izrazio svoje mišljenje — nehotice je rekao: „Bila je to veoma korumpirajuća poseta.” U kom smislu korumpirajuća? Da li je on kao intelektualac strepeo da je već definitivno prihvatio SSSR kao „pozitivnu religiju”? Procesi — o kojima nije pisao — nisu ga stvarno pomeli. Napetost situacije, teškoće, izolovanost ruske revolucije, dramatični uslovi njenog početka, sve se to postavilo kao protivteža i ublažilo one tragične greške: kada je odbačena teza Trockog da je sve što se dešavalo u Moskvi bilo namerno izneveravanje ideja iz 1917, tada su ti događaji mogli da se tumače kao udeo u visokoj ali neizbežnoj ceni koju je trebalo platiti, ceni nadoknađenoj jednim drugačijim redosledom pobeda. Komunisti su brzo postali realisti i ne može se reći da je to bio njihov najgori pad. Štaviše, to je dalo dodatnu težinu njihovim argumentima u pogledu svih krajnje razočaranih „povrataka iz SSSR” koji su redovno odvodili razočaranje na drugu stranu barikade. Tridesetih godina, kada su bili suočeni sa nadolaženjem fašizma, svi pravi intelektualci sve teže su se sa ovim mirili. Od suđenja Dimitrovu do crvenih zastava Narodnog fronta, preko VII kongresa Internacionale masovni pokret protiv opasnosti od fašizma, pokrenut i pothranjivan od strane Internacionale, bio je dovoljan da potisne sećanje na Staljinova suđenja, da ih čak potpuno odagna iz ljudske svesti — prisetimo se Romaina Rollanda (Romana Rolana). Ne samo oni koji su to činili po službenoj liniji, već i najistaknutija imena evropskog anti-fašizma dozvolila su da njima ovlada ubeđenje da pred opasnošću koja pretila od Hitlera sve ostalo mora da ode u drugi plan.

Ali kada se učinilo da SSSR menja svoj stav u odnosu na ovu opasnost, odnosno u avgustu 1939, za

Što se tiče Aragona, on u romanu *Les Communistes* predstavlja Nizana u liku Patricie Orfilata, izdajnika, plaćenog agenta, prirodno, sa izvesnom simpatijom za trockiste, izraženom kroz pozitivni lik (Politzer) kao „flics”.

Nizana se sve srušilo. Mada je još nekoliko meseci gajio nade u SSSR, koji je objektivno i dalje bio strateški neprijatelj fašizma, i mada je stoga u svojim polemikama radije napadao francuske komuniste nego Staljina, Nizan je najzad došao do zaključka da ova razlika između dugoročnih ciljeva i neposrednih subjektivnih opredeljenja ne samo da znači zavaravanje, već se do nje ne može ni doći a da se ne ošteti ili pak nepovratno izgubi nešto od neprocenjive vrednosti. Ako „da bismo shvatili šta se dešava”, pisao je Nizan svojoj supruzi, „moramo da pribegavamo pre istoriji Charlesa II nego sabranim delima Marxa”³; to je značilo da je SSSR kao tradicionalna „sila” sada neosporno preovladao nad SSSR-om kao „socijalističkom državom”. A to je bez sumnje imalo za posledicu da jednačina „odbrana SSSR-a = odbrana komunizma” prestane da važi. Nizan nije ovo zaključio, bar ne direktno. Možda je čak, našavši se nadomak zaključka, oklevao i čekao: „Danas” — kazao je u jednom pismu — „priznajem samo jednu vrlinu; ni hrabrost, ni volju što vodi u mučeništvo, ni samoodricanje, ni slepilo, već samo želju da se shvati. Jedina čast koja nam je ostala jeste to što smo shvatili.”⁴

Shvatili? Da, ali šta da se radi kad čovek shvati? Ne znamo kako bi Nizan odgovorio na ovo pitanje; možda bi se i Nizan kao i mnogi drugi angažovani borci koji su se udaljili 1939. vratio posle rata da nije bilo uvreda kojima ga je njegova Partija odmah zasula. Staljingrad, milioni mrtvih, zauzimanje Berlina — sve bi to doprinelo da se iskupe i predaju zaboravu posledice

³ Paul Nizan, *intellectuel communiste*, načinio izbor i preporučio za štampu J.-J. Brochier, Maspero, Paris 1970, tom III, str. 110.

⁴ Isto, str. 115. Nizan je 30. septembra, tj. nekoliko dana nakon svog povlačenja, pisao supruzi: „Pročitao sam celokupan tekst Kremaljskog sporazuma. Čini mi se da shvatam igru Josifa Visarionoviča: u najmanju ruku ona je dvostruka i *cousu de fil rouge* [igranje na *cousu de fil blanc*]...” 22. oktobra on kaže: „Odluka koju sam doneo nije nastala zbog toga što sam podržavao sporazum sa Berlinom protiv SSSR. Pravi razlog je taj što sam mislio da kod francuskih komunista nema onog neopodnožnog cinizma i političke sposobnosti kojom bi iz riskantne političke operacije izvukli maksimalnu političku korist.” Drugim rečima, KPF trebalo je da se s jedne strane saglasi sa akcijom SSSR, a s druge da se od nje ogradi kako bi izbegla naknadne posledice onoga što je za Staljina bilo prinudno opredeljenje; dok je pak „potpuno imitiranje Rusa značilo prevariti ih” značilo je da ih je KPF samo „verno podražavala”. Međutim Nizan nije mogao da se pomiri sa invazijom Poljske: „Grušam se Staljinove politike”. Od oktobra 1939. do maja 1940. nije mogao da shvati ovu protivrečnost. Brochierova knjiga obiluje dosad neobjavljenim podacima o tom pitanju.

zloglasnog rukovanja Staljina i Ribbentropa. Sva pitanja koja kao da su uskrsnula posle one drame 1939 — odnos između revolucije i državne vlasti, između socijalističkih država i komunističkih pokreta, između strateške odbrane SSSR-a i poteza na međunarodnoj šahovskoj tabli — sav taj zbrkani i teško razmrsivi splet iščezao je sa završetkom rata. Nizanova kriza bila je samo obris jedne moralno-političke protivrečnosti, a on nije imao ni snage ni vremena da je reši.

* * *

Nije li životni put Ernsta Fischera u izvesnom smislu protivproba za ono što smo tvrdili? Intelektualno, Fischer je staljinizmu bio naklonjen još manje od Nizana: Fischerova kultura bila je izuzetna i sušta tananost; njegovoj duboko kritičkoj svesti bila su potpuno strana retorička iskušenja kojima je francuski intelektualac bio čest plen i koja pružaju komunistima pogodan alibi za inteligenciju. Pre nego što je postao komunist Nizana je privukao otpor desnog krila; pre no što je prišao austrijskoj Partiji Fischer je bio demokrat i socijalist. Postao je član Komunističke partije, a ubrzo zatim i njen delegat u Internacionali. Čitajući ponovo *Erinnerungen*, odnosno prikaz onoga što je doživeo u Moskvi, a još više dok smo razgovarali tokom poslednjih godina njegovog života, pala mi je u oči činjenica da se on beskompromisno posvetio jednom iskustvu, apsolutno i suštinski nespojivim i sa njegovom skalom vrednosti i sa njegovim nepromenljivim ličnim obeležjem: prefinjenom kritičarskom tolerancijom i fundamentalnim odbacivanjem maniheizma. Bilo je dovoljno da mu se u jednoj slučajnoj diskusiji sa Togliattijem ili Dimitrovom, kod koga je osetio isto nepriznavanje poraza, kaže: „Ovde, u Rusiji, stvari ne mogu biti drugačije; „naš“ socijalizam će se razlikovati, ali samo SSSR i niko drugi može to da nam obezbedi“, pa da se prilagodi jednoj *Realpolitik* — što mu u suštini nije odgovaralo. Zašto? Zbog težine poraza koji su pretrpele revolucije u Evropi; isto tako i zbog Hitlera.

Tokom ovih godina SSSR nije predstavljao samo poslednje uporište. Paradoksalno je, ali baš onda kada je situacija u zemlji bila najozbiljnija, SSSR je svojom politikom — VII kongres Internacionale, „frontizam“ — dao evropskim komunističkim partijama, kad im je pomoć bila najpotrebnija, temelj i okvir u kome su mogle brzo da napreduju. Slično tome, pobeda 1945. i

promena odnosa snaga koja je usledila dugo uopšte nisu ličile na sankciju za deobu sveta koja ne omogućava revoluciju u Evropi, već je pre izgledalo da ove promene obezbeđuju reorganizaciju i čvrstinu revolucionarnih pokreta. *Realpolitik* ovog teškog perioda kao da je već odužila dug. Tako Ernst Fischer neće prekinuti sa Partijom zbog procesa iz tridesetih godina, a ni posle Nemačko-sovjetskog pakta, neće prekinuti ni zbog suđenja u Pragu, ni 1956. On kida veze sa Partijom 1968, kada je Sovjetska država poslala na Prag tenkove i tako izvršila akciju u kojoj više nije mogla ni da se nazre namera očuvanja socijalizma ili njegovih principa, već je to bila čista logika sile, ni malo različite od konvencionalnih sila u njihovom postizanju prećutnog pristanka. Dakle, Fischer je raskinuo čim je biti na strani SSSR-a prestalo da znači da se čovek opredelio za opoziciju sistemu. U stvari, za njega je osim tog prekida 1968. i, naravno, osim Čehoslovačke, postojalo još više od deset godina u toku kojih se i u samom socijalističkom lageru pojavila kritika međunarodne uloge Sovjetskog Saveza — bilo neuvijena, kao u kineskom slučaju, bilo indirektna, kao u slučaju Kube i revolucionarnih pokreta. Zatim, dvosmislen stav Hruščova u pogledu Vijetnama. I najzad, za vreme šezdesetih godina, nastalo je čak i ono što je i u Staljinovoj politici, uprkos njegovog nacionalizma, ulivalo bar neku nadu da SSSR može predstavljati moguću alternativu.

Kada se u svesti jednog komuniste potpuno izbriše ova razlika između Sovjetske i ostalih država, tada — ali samo tada — prestaje povezanost. Dokle god do toga ne dođe veza koja ga sjedinjuje sa socijalističkim zemljama čvrsta je, možda svedena i na jednu jedinu, ali neraskidivu nit. Tu vezu može pratiti hiljadu razlika, kritika, pa čak i osude, ali sve to dolazi sa *iste strane barikade*. (Uzmimo za primer Komunističku partiju Italije, čiji je stav prema SSSR najnezavisniji u ovom pogledu jer je deli veliki deo levice, pa čak i ne-komunističke levice. Međutim, to za sobom povlači i posledicu: kada se ta veza jednom postavi na ovakav teren, veoma teško dolazi do prekida. U stvari, ako je lako priznati da se SSSR *ne može* identifikovati sa samom revolucijom (kriza savesti levice pre rata) i ako danas prihvatamo činjenicu da SSSR više ne može da se identifikuje na bilo koji određeni način čak ni sa antagonističkom protivrečnošću imperijalizma (kriza savesti levice posle rata, naročito šezdesetih godina), onda je kvalitativno još mnogo teže negirati *razliku* u odnosu na

kapitalizam i imperijalizam. Stoga uvek i postoji mogućnost da se nađe takva granična linija koja će opravdati svrstavanje. (Jedino Kinezi pokušavaju da je izbrišu i svedu na „unutar-imperijalističku protivrečnost”, tj. protivrečnost između imperijalizma i socijal-imperijalizma: ali dovoljno je upotrebiti nov izraz pa da ostane praznina, utoliko pre što njihove analize o tome kada, kako i zašto se promenila priroda SSSR nimalo ne zadovoljavaju.)

Objektivni karakter ovih razlika od ogromne je važnosti; socijalističke zemlje stalno se pozivaju na to. Ona još uvek korisna teza o utvrđenju koje treba braniti od neprijatelja, kojom se Sovjetski Savez dosta služio tridesetih godina, i dalje prati drsku afirmaciju njegove jačine. Dovoljno je setiti se izuzetne zabune koju je uspela da poseje invazija Čehoslovačke i to baš u ekstremnoj levici, gde su neki smatrali da je to intervencija „levog krila” protiv nemačkih intriga. Kuba, nesumnjivo, najviše koristi ovaj argument: mala i izdvojena pred američkim džinom koji bi je rado likvidirao, ona veruje da joj se stoga ne može prigovoriti. Veliki deo evropske levice popušta pred ovim argumentom kada je u pitanju Kuba. Jedino Kina, uprkos žestine polemike, izbegava da se u nju uključi: „Opkoljena sam, sve što činim ispravno je. Morate sa tim da se složite.”

Tako evropska levica može da postane i krajnje skeptična prema socijalističkim zemljama, a da ipak ostane na njihovoj strani sve dok su one u suprotnosti sa imperijalizmom. Na primer: ukoliko SSSR više ne predstavlja bedem koji će štititi revoluciju, ipak je i dalje prepreka za proces fašizacije u Evropi, a svakako je bolji sporazum sa socijaldemokratijama nego širenje fašizma. Zatim: tačno je da SSSR nije sprečio Amerikance da napadnu Vijetnam, ali da li bi se Vijetnam održao da nije bilo sovjetske pomoći? Staviše, lukavstvo istorije dovelo je do toga da baš oni iz levice koji su se nekada pribojavali revolucionarnog SSSR, danas veličaju taj isti SSSR, smatrajući da je on garancija za ravnotežu u Evropi i to upravo u vreme kada je Evropa u stanju da koristi posleratnu krizu američkog imperijalizma. Tako se polukvalifikovani italijanski radnik — ne onaj stari komunista, već mlad radnik, napredniji, agresivniji i skeptičniji u pogledu Brežnjeva — teško zagreva za denuncijaciju SSSR jer on hladnokrvno uočava njegov politički značaj — koji mu obezbeđuje pozicija na granici Evrope, kao i odnos jednakosti uspostavljen sa SAD — vis-a-vis italijanske vlade i „gazda”.

Ali, zar to nije krajnji rezultat one dvosmislene privlačnosti „činjeničnog” zbog koje je Merleau-Ponty napadao Sartrea? Jer kod Sartrea je — njegova razvojna linija biće treći i poslednji primer — ovaj tip realističnog odnosa sa SSSR najvidljiviji, budući da je Sartre taj odnos prihvatio od svoje volje, van svake partijske discipline i odgovarajućih moralnih obaveza. Sartre se tek za vreme drugog svetskog rata uključio u angažovanu politiku. Nikada nije postao član KPF, niti je to pokušavao.⁵ Komunistima je bio najbliži 1952, a tada Partija nije trijumfovala, već kao da je dostigla najveću izolaciju i zapala u duboku krizu. Osvanuo je 28. maj. Hladni rat bio je na vrhuncu. KPF apelovala je na mase da demonstriraju protiv Ridgwaya (Ridgevej); vlada je zabranila demonstracije. Ljudi su se povukli i nisu izašli na ulice. Prirodno, čitav vladin „establišment” je likovao, ali takođe i deo levog krila koji je u ovom uzdržavanju masa video oslobađanje radničke klase od čvrstog zagrljaja Komunističke partije i Sovjetskog Saveza. Tada je Sartre digao glas proklamujući da je za čitavu radničku klasu udruživanje sa komunističkim pokretom u celini — državama i Partijama — od naročite i nepobitne važnosti. To je napisao u članku „Komunisti i mir”⁶, što će Merleau-Ponty zlobno opisati kao najelokventniju odbranu komunističkih partija, na žalost zasnovanu na dokazima koje komunisti neće prihvatiti. Istorijski, rekao je Sartre, političko biće klase, tj. ideja o socijalizmu i nada koja se u njega polaže, vezano je za oktobarsku revoluciju i za Sovjetsku državu (nije slučajno da se ovo odnosi na Lenjinovo „Bolje manje, ali bolje”, koje daje osnovu za razlikovanje između, s jedne strane neizbežnosti pobede socijalizma — pošto čak i kad bi, pretpostavimo Sovjetska država bila razorena, „kapitalizam nosi u sebi klicu vlastite smrti” —

⁵ Baš kao što ni KPF nije njemu bila mnogo naklonjena. U „Matérialisme et révolution”, koji je od juna do jula 1940. izlazio u *Les Temps Modernes*, Sartre priča kako mu je Jean Kanapa predložio da se u kući René Maublanc sastane sa Garaudyem i Mouginom. Sartre, koji se tada trudio da održava dobre odnose sa Partijom, pošao je na sastanak. Na njegovo zaprepašćenje, Garaudy ga je žestoko napao i susret je dobio novi smisao, kako je mladi Kanapa verovatno i želeo — pridobiti Sartrea za Partiju. Ni tada a ni kasnije Sartre nije ušao u Partiju, mada je za sebe uvek govorio da je njen saputnik, a protiv KPF se veoma retko izjašnjavao.

⁶ Upor.: *Les Temps Modernes*, juli i oktobar—novembar 1952. i polemiku koja je potom usledila sa Claude Lefortom u aprilu 1973; na engleski prevela Irene Clephane kao *The Communists and Peace, with An Answer to Claude Lefort*, Hamish Hamilton, London 1969.

i, s druge strane, odbrane socijalizma sa konkretne istorijske tačke gledišta).⁷ Zato je danas svaka borba uperena protiv SSSR-a i Komunističke partije, bez obzira na razlog, u stvari uperena protiv radničke klase i protiv revolucije. Možda se slažemo sa sovjetskim socijalizmom, a možda i ne — isto važi i za komunističke partije — pa ipak i jedno i drugo predstavlja jedini pravi elemenat antagonizma u jednom svetu koji bi bez njih bio *apsolutno* buržoaski. Ovo je bio jedini autentični kriterijum diskriminacije; odvojiti se od njega u ime različite ideje o revoluciji, o partiji, o radničkoj klasi — ideje koja u tom trenutku nije postojala, pa prema tome nije sazдалa ni objekat ni subjekat konfrontacije sa sistemom — značilo je napuštanje pravog poprišta.

Snaga Sartreove pozicije u ovoj raspravi koju je vodio na jednoj strani sa Merleau-Pontyjem, na drugoj sa Lefortom (Lefor), u potpunosti se zasnivala na ovom argumentu. Što se upućenosti tiče, obojica su bila bolje verzirana u pogledu marksizma. Samo teoretska lucidnost koja je naglala Leforta da ponovo, principijelno ispravnije, ustanovi odnos partija—klasa navela ga je i da umanji značaj onoga što je u vlastitoj analizi nazvao „neodgovarajućom” kristalizacijom radničke klase predstavljene od strane partija, one „neodgovarajuće” društvene stvarnosti socijalizma sovjetske revolucije. Ovim postupkom Lefort ne samo da je napustio borbenu liniju, rekao je Sartre, već je isto tako išao nameru neprijateljima radničke klase, tj. vladi. Hteo ne hteo. Merleau-Ponty, veštiji od Leforta, težio je da izbegne ovu dilemu, ali nije imao mnogo više uspeha. U stvari, on je nastojao da odvoji komunizam *kakav jeste*, od komunizma *kakav treba da bude*, a istovremeno je izbegao da napadne komunizam *kakav jeste* da ga ne bi svrstali u isti red sa gazdama.⁸ Ne-komunizam koji je

⁷ „Rusija ne predstavlja pravi put do krajnjeg cilja. Nastala u antagonizmima izazvanim ratom iz 1914—18, mogla je da nestane: antagonizmi će je nadživeti a kapitalističke nacije će se na kraju srušiti. U tom smislu obezbeđivanje SSSR-a nije *nužan* uslov za svetsku revoluciju. Ali ovako koncipiranje nije istorijsko: istorijski gledano, mogućnost proletarijata, njegov 'uzor' i izvor 'snage revolucionarnog prodora' leže u SSSR-u”. „Les communistes et la paix”, I, *Les Temps Modernes*, juli 1952; *The Communists and Peace*, *op. cit.* str. 10.

⁸ Merleau-Ponty je ovako ukratko okarakterisao tu dilemu: „Sartreov stav nas pre svega podseća na činjenice. Istina je da danas najaktivniji deo radničke klase podržava Komunističku partiju Francuske i Generalnu konfederaciju rada. Stoga je tačno da svaki poraz KPF umanjuje moć radničke klase u političkoj borbi, tačno je da oni koji neuspeh nekog štrajka pokrenutog od strane KPF slave kao pobedu radničke klase — u stvari okreću

predložio trebalo je da ga spase od antikomunizma i da ga postavi na stranu radničkog pokreta. Međutim, ova operacija nije mogla biti nimalo ubedljivija od one zbog koje će Sartre napasti Camusa (Kami): „Vi krivite evropski proletarijat zato što nije jasno istakao svoje neslaganje sa Sovjetima, ali isto tako krivite i vlade evropskih zemalja što će dozvoliti Španiji da uđe u UNESCO: u tom slučaju ja vidim samo jedno rešenje za vaš problem: ostrva Galapagosa.”⁹

Ipak, Merleau-Ponty će dati najlucidniju definiciju ovog *čorsokaka* sa kojim se na kraju krajeva svaki član leveice koji smatra da je marksista suočava u Sovjetskom Savezu i u praksi komunističkih partija. Bilo je izloženo osudi, pisao je Merleau-Ponty, smešno osciliranje između dva nemoguća načina da se ostane dosledan Marxu: s jedne strane, prihvatanje *činjenične stvarnosti* (ova revolucija, ova partija, ovaj tip protivrečnosti koju one zadržavaju prema buržoaziji) koja je omogućila uspešnu angažovanost ali pod uslovom da se žrtvuju glavni principi koji tu angažovanost opravdavaju; s druge strane, bežanje u neku mirnu filozofsku sterilnost, u očuvanje principa, što ipak nosi u sebi izdaju Marxa jer marksizam kad je odsečen od svake mogućnosti za neposrednu akciju postaje samo filozofija „u najgorem smislu te reči”.

Ali ovaj drugi vid dileme — marksizam koji ostaje samo „misao”, imaginarni proletarijat — svodi se samo na kritiku vlastite neadekvatnosti, na njegov preobražaj u čistu „ideologiju”, dok je prvi vid dileme jednostavno način da se reprodukuje jedan niz nerešenih problema. Može li se „činjenica” sovjetske, kineske ili kubanske revolucije definisati prostom negacijom, onim što te

leđa postojećoj radničkoj klasi koju pretežno sačinjavaju komunisti. Levo krilo anti-komunista izvlači se iz svega ovoga nazivajući zamor radničke klase lucidnošću, a njenu obeshrabenost revolucionarnim duhom. Ono korača sa imaginarnim proletarijatom u susret revoluciji koja je najzad oslobođena komunističkog starateljstva, ulepšava politiku u trenutku trijumfa ili strada zajedno sa vladom Pinava noseći ime politike proletarijata... Ako ste spremni da KPF smatrate neprijateljem broj jedan i tome prilagodite svoju politiku, vaš neprijatelj broj dva, kapitalizam, jeste, relativno uzevši, vaš saveznik; ukoliko vam je prva briga da oslabite Komunističku partiju, nećete imati ni dovoljno vremena ni želje da oslabite njene protivnike... Sve je to istina i mora da se kaže.” (Upor.: „Sartre et l'ultrabolchévisme”, u *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1953, str. 140—1, gde se u celini nalazi rasprava koju sam iznela samo u kratkim crtama.

⁹ Upor.: „Réponse à Albert Camus”, *Les Temps Modernes*, avgust 1952.

revolucije *nisu*? Ako je ta pojava bila apsolutno negativna, kako je moguće da su te revolucije sadržale političku protivrečnost, objekat i subjekat sučeljavanja i istorije? Ali kakva je onda ova polovična činjenična stvarnost, ovi pokreti koji nisu ni revolucije ni ne-revolucije, ova društva koja nisu ni socijalistička „kao takva“ ni kapitalistička, kakve su ove partije koje ne predstavljaju ni politički izraz radničke klase ni buržoazije? Kakav je odnos svega ovoga sa mehanizmima kapitalizma, klasne borbe, sa stvaranjem svesti proletarijata? Kako se te revolucije, ti tipovi društva i partija uklapaju u istoriju? Koji mehanizmi utiču da do njih dođe, a koji to sprečavaju, koje mehanizme oni sami proizvode i do čega će oni najzad dovesti?

Sartreu nije bilo potrebno da se poduhvati pisanja nečega kao što je članak „Komunisti i mir“ da bi izbegao dilemu o kojoj je govorio Merleau-Ponty. Njegovo duboko egzistencijalističko opredeljenje bilo je dovoljan razlog da se u nju ne upušta. Zahvaljujući ovom opredeljenju mogao je da se odupre iskušenju da u ime neke ideje „prečišćava“ stvarnost, činjenicu. On će uvek priznati da mu je dovoljno da *ovo treba da bude*. Njega, koji je intelektualno toliko udaljen od komunista, ali toliko blizak njihovoj stvarnosti, ovo će pokrenuti napred. Bilo je potrebno tako nešto pa da Sartre postane saputnik komunizma, ne baš prijatan ali pouzdan. Istovremeno se zbog toga, bez razmišljanja, odvojio od socijaldemokratija — čija je „činjenična stvarnost“ odmah jasna ukoliko leži sa druge strane barikade — i od trockizma u kome je video samo čisti talmudizam. Stoga je njegov odnos sa socijalističkim zemljama, u poređenju sa odnosom drugih evropskih intelektualaca, najmanje emotivan i dramatisovan. Retko kad se desilo da je Sartre pokušao da ih idealizuje, da od njih traži pravi odgovor, nije se gubio u potrazi bilo za izvornom čistotom — izdana revolucija — bilo za čistotom koju treba nanovo otkriti, niti je pri tom upoređivao Kubu i SSSR, Kinu i Kubu itd. On je objektivizirao socijalističke zemlje (na čemu mu one skoro nikad nisu bile zahvalne) kao stvarna iskustva *koja postoje*, i kao stvarnost suprotnu imperijalizmu — dokle god je ta protivrečnost za njega bila vidljiva.

Do njegovog stvarnog razdvajanja od „istoricizma“ komunista došlo je tek 1968. Ne kao kod Fischera, zato što je u avgustu u Pragu stigao do dna nepodnošljivog razočaranja, već obrnuto, kad mu se u mesecu maju, u Parizu, rodila nada u radničku klasu i omladinu, u novi

front za koji je mogao da se veže i angažuje i koji će mu nadoknaditi ono što je očekivao od komunističkih partija. Bila je to stvarnost manjine, neizvesnih kontura, neadekvatna stvarnost, ali se veoma razlikovala od čisto ideološkog rešenja koje je dao Lefort: *stvarni* embrion klase. Drugačija činjenična stvarnost. Od tog trenutka odnos sa socijalističkim zemljama i komunističkim partijama postao je sekundaran. One za Sartrea ostaju kao jedan podatak u sklopu sveta, ali je njihova antagonistička priroda izbledela, ako nije i potpuno nestala, kao u Parizu 1968. One više ne predstavljaju onaj neizbežni greben, ono militantno „uzmi ili ostavi“.

Međutim, samo kratko vreme izgledalo je da je problem rešen. Kratko, jer talas nemira u maju — kao masovni pokret koji može da poremeti onu fundamentalnu ravnotežu i začne novi istorijski period — nije bio dugog veka. Pre svega zato što je posle povlačenja plime sve što je ostalo izgubilo svojstvo novine i neiskvarenosti. Pošto je u totalnoj preradi politike glavni talas na izgled odoe sve stare koncepcije odnosa između avangarde i klase, taktike i strategije, ono što se zadržalo kao strategijska svest neizbežno nastoji da polako iznova zauzme mesto u konceptualnim shemama prošlosti. U Maju, kao i u studentskom pokretu, izgledalo je da se uspelo sa „prečišćavanjem“ i ponovnim usvajanjem istorije komunizma, i to putem egzemplarnog odabiranja: Lenjin, Rosa Luxemburg, Trocki, Guevara, Ho Ši Min, Mao Ce Tung. Svako od njih predstavljao je simbol neke nužne potrebe: kod prvo troje revolucionarna strogost sa insistiranjem na tri različite stvari (organizacija, spontanost, nepomirljivost), kod Guevarae uzdizanje subjektivnosti, kod Ho Ši Mina dokaz da je mogućna pobjeda siromašnih, kod Maoa egalitarizam. Drugim rečima, izgledalo je da iskustvo komunista može da se povрати bez suviše potresa i upetljavanja „čor-sokaka“ iz prošlosti — putem pozitivne selekcije. Ali sa zamiranjem pokreta iz 1968. ovo izmirenje postaje sve komplikovanije i osiromašenije. Lenjin, Rosa, Trocki, Mao bili su ponovo predmet teorijskih rasprava i organizacionog opredeljenja u okviru manjih grupa ozloglašanih po najgorim manama komunističkog pokreta, grupama koje su često i po pedeset godina kasnile za istorijom.

Uzalud je sada Sartre pokušavao da „prečisti“ ovu stvarnost. Nastojao je da ispod naveliko isticanih ideoloških kategorija pronađe nove kategorije koje u stvari njemu samom savršeno odgovaraju: obnavljanje sile,

prioritet dat egzemplarnoj praksi, identifikacija politike i etike.¹⁰ Ali, u stvari je to manje pitanje uverljivog portreta „francuskih maoista” nego pitanje tri aspekta njegovog ličnog povratka etici gesta, moralnosti više nego politici — jedan neobičan znak teskobe, potreba da se u nečemu, u nekome, ukaže na jedan neartikulisan začetak i potreba da se na njega osloni. To ga je nateralo da tokom dvadeset godina, počev od 1952, strahovito redukuje ono što ostaje „ne-buržoasko” u jednom svetu koji je na taj način potpuno integrisan. Radnička klasa i njene organizacije više ne nose žig antagonizma na koji je ukazao u članku *Komunisti i mir*. Onaj veliki optimizam iz 1968. pretvorio se u dotle neviđeno odsustvo nade.

I, u tom vakuumu, postavljeno je naglavce „činjenično”, nepojmljivo, a sada i štetno: revolucije „kakve jesu”, komunističke partije koje su povratile svoju publiku. Ono malo preostalih pobornika revolucionarnog pokreta — sada kada se sa zaposednutih fakulteta i fabrika više ne vijore zastave i kada više nisu dovoljne blistave parole — shvata da će morati da se srede računici ne sa predstavom o Guevari i njegovim rečima, već sa Kubom sedamdesetih godina koju je ekonomska kriza gurnula u sovjetsko okrilje; sa Vijetnamom koji je posle dvadeset godina užasa dospao do teških pregovora i koji će, ako najzad i uspe, morati da se bori da preživi; sa Kinom iz perioda posle „kulturne revolucije” koja svog glavnog neprijatelja vidi levo od sebe. Ono što je racionalno za istoriju još jednom je zbrisalo pred sobom ideološke iluzije. Evropa je suočena sa istim problemima kao i ranije, sa još jednim novim iskustvom: ispostavlja se da su problemi i „čorsokaci” za koje se mislilo da postoje samo kod drugih — naši, kako u trenutku nastajanja, tako i u trenutku razrešenja. Ništa nismo prevazišli, već smo se samo kratko vreme nadali revoluciji u našim zemljama, revoluciji „po našoj meri”.

II

Ovde sam mogla da se osvrnem i na druge linije razvoja i na neke druge protagoniste. Rezultat bi svakako bio bogatiji i kompleksniji. Ali sumnjam da bi i tada iz ovog napisa mogao da se izvuče neki drugi zaključak sem potvrde o postojanju dvostrukog „čorso-

kaka”. Vratimo se dilemi Merleau-Pontya; oni koji u Marxovo ime nisu prihvatili istoricizam socijalističkih zemalja i komunističkih partija prvo su se našli van istorije, da bi ih potom ona zahvatila. Međutim, one koji su u ime ovog istog marksističkog objašnjenja priznali stvarnost socijalističkih zemalja (a otuda i stvarnost komunističkih partija, pošto ovo ide jedno s drugim) zahvatili su točkovi jedne nesavladive, neizbežne i obeshrabrujuće logike, i u krajnjoj liniji još jednom su se našli oči u oči sa onim istim problemom za koji su mislili da su ga izbegli.

U stvari, ni ideološki trockisti, ni novi relativistički i podozrivi ortodokсни komunisti ne mogu da se definitivno obračunaju sa socijalističkim zemljama. Trockistima one protivstavljaju svoje postojanje i ono što se iz toga razvilo od početka ovog veka; onim drugima, socijalističke zemlje periodično prezentiraju stanje ne samo svog međunarodnog položaja, već i prirodu unutrašnjih odnosa. Možda je u godinama pred smrt Togliatti pokušao da spase što se „spasti može zalažuci se za „mnoštvo puteva u socijalizam”, u skladu s čim bi svako postrevolucionarno društvo jedino moralo da se prilagodi vlastitim standardima; ne bi predstavljalo nikakav model, ali bi ipak bilo priznato na svom frontu. Ipak, to je samo jedna „realistička” hipoteza koju je stvarnost spremna da sruši. Jer „priroda” svake socijalističke zemlje određuje ne samo njeno unutrašnje biće, već i njene odnose sa drugim socijalističkim zemljama, sa revolucionarnim pokretima, sa drugim državama. Staviše, nemoguće je postići da baš ovaj izraz totalizujućeg i tendencionalno uopštenog stanovišta relativno koegzistira sa svim ostalim; otuda to može da stvori jedan snažan faktor dezintegracije u „lageru”. Teško je biti istovremeno sa Brežnjevom i Maom, sa Dubčekom i Husakom, sa Castrom i Titom, sa gerilom i Allendeom (Aljende). Problem *socijalizma* — i ne samo *socijalizma* — postao je veoma dubok uz sve svoje suprotnosti i iskušenja; socijalizam je sistematski remetio ravnotežu posleratnog sveta, i to baš onda kada je levica uspela da „opere ruke” od svega toga zastupajući tezu „nacionalnih puteva u socijalizam”.

Drugim rečima, pokušaj da se savez sa socijalističkim zemljama odvoji od analize njihovih revolucija nije nadživio hladni rat. Kada se pojavila tendencija da se ova dva pitanja ponovo sjedine, levica (komunisti i nekomunisti) nije imala nikakav drugi izbor do da prizna vlastitu političku i teorijsku nesređenost — koja je izbijala na videlo u svakom pokušaju da se na ovaj ili

¹⁰ Upor. njegov predgovor za knjigu: Michèle Manceaux, *Les Maos en France*, Gallimard, Paris 1972.

onaj način izbegne politička i istorijska analiza socijalističkih revolucija. Moglo bi se reći da je ova kritička i teorijska neadekvatnost jednostavno posledica nedostatka revolucija: evropskoj levici, politički nenaoružanoj, nedostaju odgovarajući instrumenti za istraživanje. Ali i ono suprotno moglo bi da bude istinito: ovakva intelektualna blokada — koju i suviše spremno pripisuju komunističkoj „vulgati“ — i sama po sebi koči ili bar opravdava nesposobnost da se smisli vlastita revolucija. To je na neki način „ideologija“, u smislu lažne svesti.

Ta izuzetna nesposobnost — još od Lenjina i Rose Luxemburg — da se ponovo razmotre mehanizmi imperijalizma (ako nazovemo nesposobnošću i srceparajuće napore revolucionarnih grupa da sa nekoliko jalovih shema zamene istraživanja i analize) može poslužiti kao dokaz da za one koji su unutar „imperijalističkog utvrđenja“ to što poznaju ovu „neman“ nije od presudnog značaja na putu njenog uništenja. Zapadnjačka levica odmahuje glavom zbog neadekvatnosti bezuslovnih teza koje dolaze iz Trećeg sveta — iako se baš njemu povremeno obraća kad joj je potrebno obnavljanje. Ako ništa drugo, ove teze bar odražavaju potrebu za oslobođenjem koja ih navodi na prebrzo donošenje definicija, dok s druge strane lenjost zapadnjačke leveice pokazuje da je ona davno upoznala prednosti koje daje lažna svest. Slično tome, niko me neće razuveriti da je razlog ovolikog zakašnjenja revolucije na Zapadu to što je u krizi koja ga potresa deo koji se integriše ravan delu koji se suprotstavlja; komunistički imperativ ima kao protivtežu pasivno prihvatanje zapadnjačkog modela potrošnje i ove dve strane su u konfliktu u okvirima stvarnosti u kojoj je održanje više nego obezbeđeno. Sve me to, dakle, navodi da poverujem da mnogi propusti, kao i nedostatak ozbiljnih analiza, izazvani odnosom sa socijalističkim zemljama odaju i jedno nesvesno bežanje, nepriznavanje saučesništva.

Šta bi drugo moglo da objasni činjenicu da je u poslednjih pedeset godina bilo ovako malo hipoteza koje tumače prirodu socijalističkog društva. Ako odbacimo antikomunistički arsenal, za koji bi se teško moglo reći da obiluje novinama, jasno je da je celokupno razmišljanje evropske leveice bilo usmereno ili prema tezama trockista (u širem smislu) ili nije ni bilo orijentisano u bilo kom pravcu. Sva, ili bar skoro sva analiza koju je obavila evropska levica može se ovako sumirati: Sovjetski Savez ne predstavlja direktan i neposredan izraz vla-

sti proletarijata. Pitanje: zašto? Odgovor: jer kad je kapitalizam jednom ukinut i postavljen temelj socijalizmu, opala je moć političkog izražavanja radničke klase. Drugo pitanje: zašto je opala? Odgovor: zbog subjektivnog neuspeha (sa mnogo tautoloških varijanti koje opet izlaze na isto: zato što je moć radničke klase opala. Zato što nije bila demokratska, zato što je bila centralizovana i birokratizovana, zato što je dospela u ruke opasnih i neodgovornih, odnosno u ruke onih koji su bili nedovoljno ideološki osposobljeni. Jer moć je moć i oni koji je imaju neće dozvoliti da im je oduzmu). Konačan zaključak: prema levo orijentisanim (maoisti i trockisti) — situacija se može popraviti ako se vlast vrati bazi; po onima u centru (komunisti) — situacija se može ispraviti i nužno je da se ispravi, jer će sam razvoj proizvodnih snaga dovesti do toga da vlast pređe na mase; ili prema desno orijentisanim (socijaldemokrati) — situacija je nepopravljiva jer masa može vladati samo kroz institucije savremene buržoazije.

Oдавde nema izlaza. Sa ove tačke gledišta iznenađujuće je da se trockistički postupak konceptualno podudara sa postupkom komunističkih partija, pa čak i onih koje su na vlasti. Ponovno čitanje dela *Moj život* ili *Izdana revolucija* potvrđuje da akcenat ne samo da je u potpunosti stavljen na fenomenologiju moći, na sociološko-psihološkom nivou¹¹, već je isto tako i u osta-

¹¹ Vid. *My Life*, poglavlje XLI, „Lenin's Death and the Shift of Power“. „Vodeće partijske grupe koje su se probile iz pozadine inspirisale su se onim tendencijama koje su vođe prvog perioda revolucije mogle jasno da formulišu i u potpunosti, uspešno, sprovedu u delo. Upravo to ih je postavilo na čelo Partije, kroz Partiju na čelo radničke klase i kroz radničku klasu na čelo čitave zemlje. Tako je došlo do koncentracije vlasti u rukama pojedinaca. Međutim, ideje prvog perioda revolucije neosetno su prestajale da deluju u svesti onog partijskog sloja koji je imao direktnu vlast nad zemljom. U samoj zemlji uobličavali su se procesi koje bi, uopšteno uzevši, mogli nazvati reakcijom. Šireći se u različitom stepenu, ovi procesi su zahvatili radničku klasu, pa i samu Partiju. Onaj sloj koji je stvorio aparat vlasti razvio je vlastite, nezavisne ciljeve i pokušao da sebi podredi revoluciju. Među partijskim vođama koji su zastupali istorijsku liniju radničke klase i bili u stanju da sagledaju dalje od aparata, kao i sam aparat vlasti, počela je da se ukazuje podvojenost — ogromno nezgrapno heterogeno biće koje je u sebe lako uvlačilo prosečnog komunistu...“ I dalje: „Ovde se ograničavam na psihološki aspekt ove stvari, a ne uzimam u obzir njenu društvenu osnovu, odnosno promene u strukturi ovog revolucionarnog društva. Na kraju, kada se svedu račun, svakako je odlučujući ovaj drugi vid promena. Međutim, u stvarnom životu čovek se neposredno susreće sa njihovim psihološkim odrazom.“ U ostalom delu knjige Trocki se više ne vraća na pitanje „društvene baze“. Vid. *My Life*, Grosset and Dunlap, New York 1960, str. 502 i 504.

lom delu analize ovo sagledavanje istorije namerno istaknuto naspram pobeda koje jamče da je SSSR država proletarijata. Uzeta je u obzir samo jedna „društvena osnova”: aparat vlasti, tj. birokratska kasta, radi sopstvenih ciljeva osvaja mašineriju koja kontroliše raspodelu dobara i na taj način se stavlja u položaj protivrečan socijalističkoj prirodi države, stvarajući tako nestabilnost koja vodi ili prilagođavanju raspodele „socijalističkim normama” koje već upravljaju svojinom, ili prilagođavanju svojine „buržoaskim normama” raspodele.

Između kritike Staljina date na XX kongresu i tajnog govora nema neke suštinske razlike, čak iako ni u jednom ni u drugom nije pomenut problem porasta birokratije, a otišlo se dalje u pogledu gaženja socijalističke zakonitosti. Nema suštinske razlike, jer je pojava socijalističke deformacije potpuno svedena na subjektivnost jednog čoveka ili jedne „antipartijske” grupe i otuda na subjektivnost čitavog aparata koji je ova grupa konstruisala. Drugim rečima, to je problem koji se javlja isključivo u „političkoj” sferi (u užem smislu tog izraza) a može se rešiti promenama u „političkim”, tj. formalnim mehanizmima vlasti — odnosno ponovnim uspostavljanjem socijalističke „zakonitosti” i „kolektivne odgovornosti”, „demokratizacijom” države. Ovu istu preokupaciju nalazimo kod Trockog, kod Hruščova i u napisima Mao Ce Tunga iz 1956. na temu „Istorijsko iskustvo diktature proletarijata” (ako ih je, kao što se tvrdi, on napisao), a sve je utoliko zanimljivije što ova trojica inače nemaju ništa zajedničko. Svi oni odvajaju te izvitoperene političke elemente od društvenog tela čija se osnova nije promenila, budući da je preuzimanjem političke vlasti i ukidanjem privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju postala *socijalistička*.

Samo su Kinezi raskrstili sa ovom shemom i to nedavno, ali kao što ćemo uskoro videti i kod njih postoji jedna osnovna protivrečnost. Ostali pripadnici komunističkog pokreta i veći deo evropske levice prihvataju ovu shemu. Levica je to učinila pre XX kongresa i to joj je omogućilo da veruje da se ono što je prouzrokovalo najgora epoha staljinizma može popraviti ne samo, kao što smo već videli, zahvaljujući međunarodnoj funkciji Sovjetskog Saveza u odnosu na fašizam, već isto tako korekcijom onih mehanizama vlasti koji su strani prirodi socijalističkog sistema. (Trocki nikada nije prestao da brani SSSR kao proleterku državu radnog naroda koja strada samo od birokratske degeneracije.) Kada je 1956. na XX kongresu izneta ova kritika

zasnovana na priznavanju protivrečnosti (za koju je odgovoran isključivo staljinizam) između društvenoekonomske baze i nadgradnje koja još nije društvena, evropska levica je blagonaklono pozdravila tu dijagnozu nepravilnosti kao i predskazivanja koja su mnogo obećavala i jedva čekala proces „liberalizacije” i „političke demokratizacije”. Čak i oni koji nisu imali iluzija o Hruščovu ponadali su se, posle poljskog oktobra, da će doći do radikalnije demokratizacije, do ponovnog obrazovanja radničkih „saveta” i do novog „sovjetizma” koji bi se mogao ostvariti jednostavnim prenošenjem vlasti od vrha prema bazi.

Ima još toga. Čitava levica prihvatila je sovjetsku tezu, koja se vraća u dvadesete godine i prema kojoj su poteškoće i zastoji u demokratizaciji imali jedan skoro sudbonosan uzrok: „oskudica” u resursima, društvenoekonomska zaostalost Rusije 1917. neizbežno je dovela do faze autoritarizma, centralizacije i superstratifikacije, kada je bilo neophodno — za održanje tek izvršene revolucije — dati prioritet „materijalnoj izgradnji” socijalizma i ekonomskom jačanju zemlje, a samim tim i državnom aparatu koji to obezbeđuje. Jednom kada se postigne određeni nivo biće moguće preći na cilj br. 2, na društveni preobražaj. Ista teza može se naći i kod Sartrea iz 1952. Čak će se, mnogo kasnije, pojaviti i kod Guevare: izvesna doza staljinizma jeste cena koju treba platiti da bi se izašlo iz zaostalosti. I XX kongres je bio u istom znaku: „Sada, kad je SSSR dostigao ovaj nivo proizvodnih snaga moguće je, što ranije nije bilo, da krunišemo naše zalaganje preobražajem društvenih odnosa u pravcu socijalizma”. To je čak postalo skoro neizbežno, budući da prekomerna centralizacija vlasti više nije bila pokretač već, pre bi se reklo, kočnica razvoja masovne inicijative. Na XXI kongresu Hruščov je rekao da su stvari napredovale do te mere da se sada može bez centralizovane vlasti (koja neminovno podseća na vlast u buržoaskoj državi), pa čak i bez diktature proletarijata — pošto država već pripada „čitavom narodu” i pošto će do 1980. moći da se realizuje radničko samoupravljanje.

Pa ipak, od XX kongresa videli smo takvo smenjivanje skromnih pokušaja „liberalizacije” i naglih koraka unazad, da je lako izjaviti (jer prošlo je skoro dvadeset godina) da je hipoteza postavljena na XX kongresu KPSS bila sasvim nerealna. (...)

Stoga je neophodno zapitati se šta je pogrešno u ovom načinu tumačenja. Zašto nadgradnja ne postaje „socijalistička” kad se već pretpostavlja da joj je baza

socijalistička? Zašto do toga ne dolazi ni kada je razvoj revolucije sprečen zaostalošću, a ni kad se zaostalost prevaziđe?

Pokušaj da se odgovori na ova pitanja mogao bi otvoriti zanimljive perspektive. Izneću samo nekoliko elemenata koji mogu poslužiti kao putokaz kasnijem i ozbiljnijem istraživanju. Pre svega, pada u oči da velika većina analiza degeneracije ili poteškoća ili zastoja (zavisno od optimizma onih koji diskutuju) koji se javljaju u socijalističkim društvima, da sve te analize u potpunosti prihvataju razdvajanje ekonomske sfere (socijalističke) osnove i sfere međuljudskih odnosa ili nadgradnje (koja još nije socijalistička). Zanimarimo prvu protivrečnost, preko koje olako prelaze svi koji zastupaju ovu tezu: na kraju krajeva, upravo je nadgradnja (Partija, revolucionarna avangarda) izmenila bazu u socijalističkom pravcu; a pošto se obično tvrdi da su sada i država i vlast u rukama ove avangarde, to bi trebalo da znači da je u socijalističkim društvima nadgradnja istovremeno i iza i ispred baze. Čak i ukoliko su Partija, država, kulturne institucije, štampa, radio i sl. ... „socijalistički” — kao što će izjaviti svaki komunist — ipak postoji jedno jedino područje na koje se ne proteže ova socijalistička priroda: na odnos između podanika i države, što se obično naziva odnosom između onih koji upravljaju i onih kojima se upravlja. Idući za ovom logikom trebalo bi govoriti pre o *podeljenoj* nego o zaostaloj nadgradnji. No i pored toga komunističke partije su mišljenja da ova nepodudarnost i delimična zaostalost nadgradnje onemogućavaju neposrednu demokratiju i u suštini znače „jačanje države do trenutka njenog nestajanja”; to je, najblaže rečeno, prilično mutna postavka, moderna od dvadesetih godina, postavka koju je Mikojan iznova staloženo izneo na XXII kongresu KPSS, kada je predviđeno da će se do 1980. izvršiti prelaženje u komunizam.

Međutim, čak i ako prihvatimo ovu viziju društva izdeljenog na socijalističke delove i delove koji nisu socijalistički, zašto onda postoji otpor prema napredovanju ka socijalističkom totalitetu; čemu na političkom planu odgovaraju „još nesocijalistički odnosi”, kakve su njihove društvene osnove? Kao što smo već videli, Trocki nije smatrao da birokratska nesocijalistička degeneracija sovjetske vlasti potiče od nekadašnjih klasa. Stvorena je u krilu same avangarde. Unutar boljševičke partije bilo je ovo opiranje u početku suženo na još uvek postojane interese bivših klasa. Ali 1936. Staljin

je izjavio da je usled nadmoćnosti socijalističkog sektora došao kraj ovom obliku klasne borbe. A kada se 1952. vratio problemu klasnih sukoba, nastojao je da ih svede na rezidualne i periferne elemente opiranja zaostale iz prošlosti. Kineska „kulturna revolucija” će dosta dugo govoriti o otporu izazvanom „starim idejama”, suprotstavljajući tako nadgradnju — nadgradnji.

Rezultat ovog tumačenja, koje se još uvek može naći u raspravama levice, jeste da je socijalizam društvenoekonomska formacija koju karakteriše prilična nepodudarnost između nadgradnje i baze: nadgradnja se još uvek vuče za bazom i u zakašnjenju je od nekoliko decenija, kao oblik svesti koji više ne predstavlja izraz društvenog bića već sam iz sebe crpi jednu izuzetnu sposobnost reprodukcije. Stoga se pretpostavlja da je lakše likvidirati kapitalizam nego projekciju koju je on ostavio u navikama i odnosima među ljudima. I to uprkos činjenice da je veliki deo nadgradnje — država, zakonodavna vlast, instrumenti obrazovanja i propagande — u rukama avangarde za koju se smatra da garantuje „socijalizaciju” baze. Kada se sve to posmatra sa mrksističke tačke gledišta, čoveku prosto bije u oči ova nepodudarnost čitavog niza uzajamno povezanih kategorija. U stvari, Marxovo delo, intenzivno korišćeno u proučavanju mehanizma kapitalističkih društava, često je odgurivano u stranu čim se rasprava vrati na prelazna društva: privreda ovih društava proučava se u klasičnim, kvantitativnim ili tehničkim terminima, a politička sfera kroz neku vrstu sociologije vlasti koja se, u najboljem slučaju, pretvara u istorijsko nabranje opredeljenja i ideologija vodećih grupa. *Kratki kurs istorije KPSS (b)** ne predstavlja izuzetak.

Taj teoretski eklekticizam, gubitak marksističkog identiteta koji se očituje u ovim raspravama o socijalističkim društvima — zajedno sa paradoksima koje sam ukratko navela — po mom mišljenju je rezultat opšte prihvaćenog stava da baza postaje „socijalizovana” u trenutku preuzimanja političke vlasti putem ukidanja privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju.¹²

* Greška autora ili prevodioca njenog teksta na engleski: treba SKP (b) — *Prim. red.*

¹² Vid. takođe raspravu u *Le Monde*, 3. novembar 1972. o knjizi Roy Medvedeva *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, Macmillan, London 1972. Jean Ellenstein značajno ponavlja u ime KPF: „Ovo se odnosi na činjenicu da je SSSR imao socijalističku privredu, da je tamošnje društvo bilo socijalističko, a da je istovremeno, na nivou nadgradnje, kad se radi o upravljanju ljudima i upravljanju stvarima, bilo

Čak i oni — a to znači vođe komunističkih partija — koji su priznali da osvajanje političke vlasti nije „početni” trenutak revolucije, prećutno prihvataju činjenicu da preobražaj svojine u suštini označava ukidanje kapitalizma kao načina proizvodnje. Postoji još jedan način identifikacije „baze” i „vlasništva nad sredstvima za proizvodnju” — u stvari izokrenuto i suženo shvatanje Marxa. Možda je Marx rekao da kapital nije stvar već odnos ljudi posredstvom stvari; možda je napisao — u čuvenom *Predgovoru za Prilog kritici političke ekonomije*, odakle potiču tolike greške u tumačenju odnosa baze i nadgradnje — da se baza formira iz „određenih odnosa nezavisnih od njihove volje” u koje ljudi stupaju i da ti „odnosi proizvodnje odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga”; možda je Marx rekao da „*celokupnost tih odnosa proizvodnje*”, da baš ona sačinjava „ekonomsku strukturu društva, realnu osnovu na kojoj se diže pravna i politička nadgradnja i kojoj odgovaraju određeni odnosi društvene svesti”; drugim rečima, možda je on tvrdio da su baza i nadgradnja dva odvojena nivoa međuljudskih odnosa od kojih su prvi — oni stvoreni u „društvenoj proizvodnji njihove egzistencije” — prevashodni, ali pri običnom čitanju to je izgledalo sasvim drugačije. Baza je izjednačena sa sistemom vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, kapitalizam sa privatnim vlasništvom nad tim sredstvima, a kapitalistički način proizvodnje je jednostavno posledica svega toga i sa nestankom ovog oblika svojine osuđen je da se ugasi ili izgubi svoje značenje. S tim što se u postrevolucionarnim društvima mislilo da je *socijalistička* priroda baze garantovana upravljanjem koje više nije privatnog karaktera, upravljanjem radničke klase preko njenih političkih predstavnika — kod Lenjina je to Partija, kod luksemburgovaca „saveti” — onog istog organizacionog i tehničkog sistema proizvodnje koji je kapitalizam izgradio i ostavio u nasleđe (i, da i ne napominjemo, istih proizvodnih snaga). Izgleda da se čitava rasprava vođena u Sovjetskom Savezu dvadesetih godina, i pored

izvesne zaostalosti...” Jasno je — i neću se zadržavati na ovom problemu — da se svako donošenje suda o Staljinu svodi na fenomen nadgradnje. Toliko za one koji zahtevaju opravdanja (komunisti insistiraju na kulturnoj zaostalosti ruskog društva; Isaac Deutscher, koji nije bio komunist, objašnjava centralizaciju, pa prema tome i ekscese, opštom društvenom zaostalošću) i za one koji opravdanje ne traže (kao što su Medvedev ili ortodokсни trockisti, po kojima je napredak, bez Staljina, mogao biti brži i sa manje krvoproliaja).

značajnih Lenjinovih aluzija u vezi s „državnim kapitalizmom” kreće u ovim teorijskim okvirima.

Međutim, kao istorijska formacija i kao sistem proizvodnje kapitalizam se ne može poistovetiti sa posedničkom klasom. To je čitava jedna proizvodna civilizacija, ponikla oko određenog tipa akumulacije i reprodukcije, iz koga je nastao najsloženiji i istovremeno najizopačeniji splet odnosa za koji istorija zna. Činjenica da imalac kapitala nije više privatno lice i da, praktično, onaj deo profita koji se ne preliva u fond akumulacije odlazi u drugom pravcu, ne menja suštinu i mehanizme ovog sistema proizvodnje. Kod Marxa se to jednostavno podrazumeva, ma koliko bilo jasno na logičkom planu. Čitavo Marxovo interesovanje upravljeno je direktno na ovaj globalni sistem odnosa, u kome privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju (kao i svi svojinski odnosi uopšte; uporedi: *Predgovor za Prilog kritici političke ekonomije*) predstavlja samo jedan aspekt. Da bi se ovo shvatilo nije uopšte neophodno neko izuzetno duboko proučavanje *Kapitala*; dovoljne su najpoznatije stranice dela *Grundrisse*, „Prekapitalističke ekonomske formacije”. Tu Marx prati istorijski tok procesa u kome se čovek odvajajući od svog rada, od proizvoda svog rada, otuda i od samoga sebe; i time Marx ukazuje na složenost odnosa koji određuju ovu „proizvodnu civilizaciju” koju je zaveo kapital, svet kapitalističke proizvodnje — jedna krajnje uska povezanost između materijalnog karaktera proizvodne stvarnosti, međuljudskih odnosa između proizvođača, najamnog radnika i imaoća ili upravljača kapitalom, između „cilja” sistema akumulacije i reprodukcije kapitala i političke i društvene istorije koja iz toga proizlazi. Zbog svega ovoga je uloga „socijalističke revolucije” nešto sasvim drugo od same promene u svojini nad sredstvima za proizvodnju, sa pravičnijom raspodelom profita koja iz toga sledi i bez diranja u sve druge odnose robe i postvarenja. Predmet spora je potpuno razlaganje odnosa među ljudima, odnosa između ljudi i stvari i njihovo ponovno uspostavljanje, odnosno revolucionisanje „društvenog oblika proizvodnje njihove egzistencije”.

Bez ovoga, uzimanje vlasti i ukidanje posedničke klase predstavlja samo jedan preliminarni i nedovoljan uslov za borbu protiv kapitalističkog oblika proizvodnje koji *nastavlja da funkcioniše pod različitim upravom*. Ovakvo obrazloženje je dugo vremena odbacivano. Trocki ga je odbacio samim tim što je tvrdio da birokratija nije klasa jer ne *poseduje* sredstva za proizvodnju pa, prema tome, ne može da ih prenese narednoj generaciji.

I mnoga skorašnja zanimljiva istraživanja o socijalističkim društvima odbacuju ovo obrazloženje.¹³ Ipak, ukoliko bismo nanovo pročitali (i porazmislili o tome) raspravu koja je usledila posle Lenjinove smrti — tu je ta „svetlost“ koja čini jedini smisao razvoja Sovjetskog Saveza. Ovde ću uzeti samo jedan primer: raspravu o *socijalističkoj akumulaciji*, jer je ona jasno pokazala da se skoro nesavladiv otpor ovom načinu proizvodnje zaostalom iz prošlosti može prevazići jedino ako se ponovo postavi pitanje postavke koju smo naveli. Na najlucidnijim stranicama kod Preobraženskog — onog istog Preobraženskog čije je teze Staljin usvojio, a potom ga likvidirao — jasno je vidljiva ova teorijska bezizlaznost.¹⁴ Nekakva akumulacija je neophodna, rekao je; i bila bi neophodna da revolucija nije za sobom povukla ogroman gubitak resursa. Ali kako će se ona realizovati? Kapitalizam vrši akumulaciju na tri načina: putem nameta na rad industrijskih radnika (višak vrednosti, višak proizvoda), putem „brutalne pljačke“ sela, što je opisao Marx, i još brutalnijom pljačkom koju metropole vrše nad svim produktivnim sektorima kolonija. Nova sovjetska republika nije imala kolonije. Stoga je morala — tvrdio je Preobraženski — da akumulira iz rada radnika i sa sela. „Izvor ove akumulacije“, priznao je u vezi gore pomenutog, „isti je kao u kapitalizmu, odnosno rad radničke klase čije nadnice moraju biti manje od ukupne vrednosti ostvarenog proizvoda“. Uz isvestan „broj veoma značajnih razlika... u načinu na koji se radna snaga koristi i plaća“ (moj kurziv), tj. unutar granica koje toj eksploataciji nameću fizičke sposobnosti i nadnice. Budući da su sada nasledili industrijski sektor kome je bila potrebna potpuna rekonstrukcija i koji je bio strukturalno zaostao, akumulacija se morala manje ostvariti nametom na radnikov rad (čime bi se jedva omogućila obnova resursa), a više teškim opterećenjem sela, koje Preobraženski nije slučajno nazvao „naše kolonije“. Ono što je nekad nazvano „brutalnom pljačkom“ koju vrši kapitalizam, ovde je dobilo ime „transfer

¹³ S druge strane, to pitanje je, u fundamentalnoj raspravi između Paul Sweezya i Charlesa Bettelheima suprotstavljeno dvema različitim analizama; izloženo je u raspravi koju je nedavno objavila *Monthly Review Press*, a u glavnim crtama u analizama *Centre d'Etudes et de Planification socialiste*, koje takođe vodi Bettelheim.

¹⁴ „The Fundamental Law of Primitive Socialist Accumulation“. Ovaj tekst Preobraženskog izdao je *Vestnik Kommunističeskoj Akademii*, VIII, 1924. Uz neke izmene, on sadrži poglavlje njegove *The New Economics*, preveo ga je Brian Pearce, a predgovor napisao Alec Nove. The Clarendon Press, Oxford 1965.

sredstava iz presocijalističkog u socijalistički sektor“; proces je bio isti. Ova ideološka predostrožnost je čisto formalnog karaktera: industrija je „socijalistički“ sektor zato što je u njoj ukinuta privatna svojina nad sredstvima za proizvodnju; selo još uvek nije „socijalistički“ sektor jer i dalje postoji svojina nad zemljom i time se opravdava oporezivanje (koje se, kao što je uostalom dobro poznato, i dalje nastavlja iako je taj fenomen danas manje važan usled žilavog otpora koji pruža seosko stanovništvo). U stvarnosti se radilo o akumulaciji koja odgovara onom modelu razvoju proizvodnih snaga kakav formira industrijska revolucija, o jednom istorijskom obliku kapitalističke proizvodnje koji se od nje ne može odvojiti. Izlaza nije bilo zbog posledica koje su usledile: sve veći jaz između grada i sela, društvena stratifikacija, nizak nivo mobilnosti stanovništva, nagomilavanje regionalnih razlika, selekcija na polju kulture, tj. zbog reprodukcije *strukturalne* nejednakosti svojstvene kapitalizmu.

Očigledno je kakav se teorijski problem postavio. Doista, kako je jedna politička revolucija, odnosno prosto osvajanje državne vlasti i preobražaj privatne svojine u državnu, mogla da modifikuje jednu već formiranu organizaciju proizvodnih snaga čije bi uništenje dovelo do oskudice (a samim tim i do brzog poraza revolucije), a čije održavanje je uključivalo reprodukciju obaveznih mehanizama kapitalističke proizvodnje? Drugim rečima, šta socijalistička revolucija može i mora da uništi, šta može da zadrži i koliko dugo, kakve mehanizme mora da pokrene ako neće da bude zarobljena bilo time što je uništila, bilo time što je zadržala kapitalistički oblik proizvodnje? Ovo pitanje je veoma važno, a odnosi se na jednu dvosmislenost prisutnu u čitavoj marksističkoj misli po kojoj se na socijalističku revoluciju gleda istovremeno kao na *vrhunac* i *pad* kapitalističkog razvoja. Čini mi se da se sa ovim suočila samo maoistička misao sadržana u kineskoj revoluciji — Maov govor iz 1956. o „Deset velikih odnosa“, o „Velikom skoku napred“, Mao sa početka „kulturne revolucije“. Jedina stvar na koju ovaj maoizam obraća pažnju jeste da se suprotstavi izazovu nasleđenih proizvodnih snaga i njihove organizacije koje su kapitalistička i prekapitalistička struktura učinile obaveznim i da ih prevaziđe, a da istovremeno odbaci sve unutrašnje posledice tog obračuna, da se suprotstavi prirodnoj logici tih proizvodnih snaga i njihove organizacije i da ih forsira da bi se stvorile konture jedne drugačije ekonomske „racionalnosti“, sposobne da se izbori čak i

sa onim modelom razvoja nastalim u industrijskoj mehanizaciji, kao i da formuliše nove odnose — na proizvodnom nivou — između industrije i poljoprivrede.

Čim je ovo jednom rečeno — a po mom mišljenju to je centralni teorijski problem izgradnje socijalizma — to postaje politički aspekt koji nam nije pravo u lice. Ako „socijalističku“ akumulaciju treba realizovati kao što je realizovana u praksi, kroz neprekidnu eksploataciju radničke klase¹⁵ i „namet“ na selo kao celinu — mere diktirane željom da se reorganizuju resursi da bi se ubrzao razvoj modela svojstvenog najrazvijenijem kapitalizmu — kao posledica takve akumulacije mora doći do državne „centralizacije“. Ovi ekonomski prioriteti sputavaju stvaranje samoupravljanja radnika i seljaka i vrše pomeranja u društvenoj bazi: na taj način se može objasniti nemogućnost održanja sovjeta u dvadesetim godinama. Nema onoga koji sam sebe svesno pljačka. Mao Ce Tung je to veoma dobro shvatio kada je odbio da rizikuje ubranu industrijalizaciju na račun sela; kada se, vodeći *istovremeno* borbu protiv svakog mehanizma kapitalističke racionalnosti, opredelio za ravnomeran razvoj celokupnog ekonomskog života, za razvoj zasnovan na odnosu koji daje važno mesto poljoprivredi ne zapostavljajući industriju i lakoj industriji ne zapostavljajući pri tom tešku industriju. Ovim je Mao izbegao da se jedan deo društva suprotstavi drugom (industrija prema poljoprivredi, mada pravi konflikt leži u odnosu klase prema klasi). U isto vreme je dozvolio ovim sektorima, najviše selu, da zadrže deo vlasti, dozvolio im je da se usmere prema samoupravnim rešenjima (komune) u kojima se prvenstvo državne centralizacije organizuje na drugim osnovama. Sve je ovo moguće utoliko što se zasniva na jednoj drugačijoj racionalnosti *baze*. Nije se slučajno desilo da se „kulturna revolucija“, u ovakvoj orijentaciji, razvila u suprotno od onoga što se obično tvrdi. U Kini ili u SSSR-u nije trebalo potući samo „stare ideje“ već i „kapitalistički put“, kapitalistički način proizvodnje, koji u svojoj postojanosti i obnavljanju takođe reprodukuje i oblike nadgradnje svojstvene *buržoaskoj državi* i tako stalno iznova stvara probleme diktature proletarijata.

Sa ove tačke gledišta zastoji, teškoće i *politička* degeneracija socijalističkih država, njihova nesposob-

¹⁵ Preobraženski pokušava da ublaži ovu grubu stvarnost tvrdeći da za vreme revolucije radnička klasa *nije više objekti, već pre subjekt eksploatacije*; budući da je u položaju da odlučuje, ona eksploatiše samu sebe na bazi sopstvenog bića i političke prakse.

nost da ostvare ideale slobode i jednakosti zbog kojih su stvorene, stalno prisustvo podređenog karaktera klase, izdvojenost aparata vlasti — sve se to javlja kao *nužna* projekcija jedne strukture koja je samo delimično socijalizovana. Između baze i nadgradnje ne postoji protivrečnost, već saglasnost. Socijalističko društvo jeste *prelazno* društvo u punom smislu te reči; to je jedan istorijski oblik u kome elementi kapitalizma i dalje postoje, izmešani sa drugim elementima, i vrše odlučujuć pritisak na političku sferu, na međuljudske odnose, na odnose između onih koji su na vlasti i onih kojima se vlada. Sa svoje strane ti elementi prošlog (ili sadašnjeg) načina proizvodnje deluju na proizvodne snage; *socijalna* revolucija predstavlja jedan neprekidan proces koji je političkom revolucijom samo pokrenut i za čije posledice ona ne garantuje. Ovo dokumentuje istorija SSSR-a, istorija Kube i Kine, a svojim usponom i opadanjem na jedan izuzetan način i sama „kulturna revolucija“.

Ali ako je to tako, onda odnos između evropske levice i socijalističkih zemalja može biti dvostruko interpretiran. Taj odnos može da se oslobodi naizmenične nade i razočaranja, utopije i realizma koji su ga uvek sputavali, može da pruži jednu zdravu i lucidnu analizu ovog prelaznog procesa. Takva analiza uvek može da razlikuje napredak od uzmicanja, može da uoči redosled protivrečnosti, klasnu ravnotežu u pravom smislu te reči, pa prema tome i stepen antagonizma — globalnog delimičnog ili nultog — postignutog borbom ovog sistema na međunarodnom nivou. Ovim se odnos između vere i otpadništva zamenjuje „svetovnim“ odnosom. Takva vrsta analize socijalističkih zemalja tada predstavlja razmišljanje o *socijalističkoj revoluciji* i na licu mesta postaje podsticaj za našu angažovanost na Zapadu. Problem prihvatanja ovog različitog odnosa svakako otkriva jednu čudnu „ideološku“ deformaciju, teškoću koju imamo pri uklanjanju najdubljih korena evolucionizma II internacionale. Teškoću koncipiranja jednog *drugačijeg* modela razvoja, proizvodnih snaga, društva, koji nije kapitalistički model u kome živimo i koji prenosimo — nikako na nepristrasan način — na socijalistička društva, dok od njih tražimo uz sve to da ih prati jedan sistem političkih i socijalnih odnosa. Ne leži li tu najveća dvosmislenost zapadnog marksizma i njegova najautentičnija revizionistička žica koju dele i angažovani marksisti i ostali — politička i teoretska slabost koja je do sada blokirala revoluciju na Zapadu? Tu neraskidivu nit koja vezuje naš način mišljenja o

revoluciji za kapitalistički kalup našeg društva presekla je Kina u najplodnijem trenutku maoizma. Isto je učinila i Evropa studentskim „odbijanjem” 1967—8. i nekim borbama italijanskih radnika protiv kapitalističke organizacije rada. U vatri bitke i u svetlosti radikalnog antagonizma intuitivno je shvaćena nužnost revolucije ne samo u svetu, već i u nama, totalno restrukturisanje o kome Marx raspravlja u *Nemačkoj ideologiji* — revolucija u kojoj nećemo sačuvati ništa osim ideje slobode i jednakosti čiji su koreni i garancije najzad ponovo otkriveni; to je drugi način da ljudi organizuju svoju egzistenciju. (Leto 1972.)

Rossana Rossanda, „Revolutionary intellectuals and the Soviet Union”, *The Socialist Register* 1974, str. 21—47)

Prevela Vesna Bećagović

Isaac Deutscher

SAVEST BIVŠEG KOMUNISTE

Ignazio Silone (Injacio Silone) kaže da je jednom u šali rekao Togliattiu (Toljati), lideru italijanskih komunista, sledeće: „Odlučujuća bitka vodiće se između komunista i bivših komunista”. U toj šali ima i gorke istine. U propagandnim čarkama protiv SSSR-a i komunizma bivši komunista ili bivši saputnik je najaktivniji strelac. Sa osornošću koja ga čini toliko različitim od Silonea, Arthur Koestler (Artur Kestler) ističe sličnu misao: „Svi ste vi ugodno smešteni, ostrvski, anglosaksonski antikomunisti isti. Prezirete naš Kasandrin vapaj i odbacujete nas kao saveznike, ali — posle svega — mi, bivši komunisti, jedini među vašim pristalicama, znamo o čemu se tu radi...” Sada se okupilo šest pisaca — Koestler, Silone, Andre Gide (Andre Žid), Louis Fischer (Luis Fišer), Richard Wright (Ričard Rajt) i Stephen Spender (Stivn Spender) — da bi razotkrili i uništili *The God That Failed* (Bog koji je izneverio).

„Legija” bivših komunista ne stupa u zbijenim redovima. Raštrkana je nadaleko i naširoko; njeni pripadnici veoma nalikuju jedni drugima ali se međusobno i razlikuju. Imaju zajedničke crte i individualna obeležja; svi su oni napustili jednu vojsku i njen tabor — jedni zbog griže savesti, drugi kao dezerteri, a treći kao obični pljačkaši. Nekolicina tiho ostaje pri svojim prigovorima na koje ih podstiče griža savesti, dok drugi grlato zahtevaju „oficirske činove” u vojsci kojoj su se do nedavno žestoko suprotstavljali. Na svima više poslednji dronjci stare uniforme dopunjene najneobičnijim zakrpama. Svi

do jednog nose u sebi zajedničku uvređenost i individualne uspomene.

Pristupili su partiji u različitim trenucima i to je bilo značajno za njihovo dalje iskustvo. Oni, na primer, koji su pristupili partiji dvadesetih godina ovog veka, našli su se u pokretu u kojem je bilo mnogo prostora za razmah revolucionarnog idealizma. Struktura partije još uvek je bila fluidna; partija još nije zapala u totalitaristički kalup. Još uvek se cenio intelektualni integritet komuniste; on još nije bio u potpunosti podređen moskovskom *raison d'état*. Oni koji su partiji pristupili tridesetih godina započinjali su svoje iskustvo na daleko nižem nivou. Od samog početka partijski nadnarednici su s njima postupali kao sa regrutima na partijskom poligonu za obuku.

Ova razlika utiče na kvalitet uspomena bivših komunisti. Silone, koji je partiji pristupio 1921. godine, s iskrenom toplinom seća se svog prvog dodira s njom. On verno odslikava intelektualno uzbuđenje i moralni entuzijazam kojim je partija u to vreme snažno odimala. Uspomene Koestlera i Spendera, koji su partiji pristupili tridesetih godina, otkrivaju potpunu moralnu i intelektualnu sterilnost tog prvog dodira. Silone i njegovi drugovi bili su vrlo živo zainteresovani za temeljna pitanja i pre, a i nakon utapanja u moru svakodnevnih obaveza. U Koestlerovoj priči njegov partijski „zadatak“ od samog početka natkriljuje u svakom pogledu lična ubeđenja i ideal. Komunisti ranih dana bio je revolucionar pre nego što je postao ili se od njega očekivalo da će postati marioneta. Komunisti kasnijih dana jedva da su imali prilike da emirišu vazduh stvarne revolucije.

Pa ipak, prvobitni motivi za pristupanje bili su, gotovo u svim slučajevima, slični, ako ne i istovetni: osećanje društvene nepravde i poniženja; osećaj nesigurnosti koji su rađale beda i društvene krize i težnja ka velikom idealu ili cilju, ili ka osloncu u pouzdanom intelektualnom vođstvu kroz nesigurni lavirint savremenog društva. Pridošlica je osećao da je beda starog kapitalističkog poretka nepodnošljiva, a jarko svetlo Ruske revolucije osvetljavalo je tu bedu izuzetnom oštrinom.

Socijalizam, besklasno društvo, ozumiranje države — sve to izgledalo je na dohvata ruke. Mali je broj pridošlica naslućivao krv, znoj i suze koje će se pred njima pojaviti. Intelektualac, koji se preobratio u komunizam, ličio je sebi na Prometeja, s tom razlikom što nije bio prikovan uz stenu kletvom Zeusa. „Od tog časa (tako se sada Koestler priseća sopstvenog raspoloženja tih dana) ništa nije moglo poremetiti unutrašnje spokojstvo

i mir preobraćenika, izuzev povremenog straha od ponovnog gubljenja vere...”

Naš bivši komunist sada sa gorčinom oglašava da su njegove tadašnje nade izneverene. Njemu se to čini gotovo nečuvenim. Međutim, dok nam on rečito opisuje svoja rana nadanja i iluzije, otkrivamo nešto što nam se čini veoma poznatim. Isto su tako Wordsworth (Vordsvort) i njegovi savremenici, kada su im se raspršile iluzije, gledali na svoje mladalačko oduševljenje Francuskom revolucijom (...)

Komunisti intelektualci koji iz emocionalnih razloga napušta partiju može da se pozove na vrlo ugledne prethodnike. Beethoven je iscepao naslovnu stranicu *Eroice*, na kojoj je ovu svoju simfoniju posvetio Napoleonu, čim je saznao da Prvi Konzul smjera da se popne na presto. Wordsworth je krunisanje Napoleona nazvao „žalosnim preokretom za celo čovečanstvo”. Širom Evrope ljudi oduševljeni Francuskom revolucijom bili su šokirani otkrićem da je korszikanski oslobodilac naroda i neprijatelj tirana i sam tiranin i tlačitelj.

Na sličan način su i Wordsworthi naših dana bili šokirani prizorom Staljinovog približavanja Hitleru i Ribbentropu. Ako u naše vreme nisu komponovane nove *Eroice*, ipak su stranice sa posvetom nenapisanih simfonija pcepane jednim gnevnom potezom.

U *The God That Failed* Louis Fischer pokušava da objasni, pomalo sa žaljenjem i ne baš sasvim uverljivo, zašto je toliko dugo bio poklonik Staljinovog kulta. On razmatra raznovrsne motive, od kojih neki deluju vrlo sporo a drugi veoma brzo, koji opredeljuju trenutak u kojem se čovek osvešćuje od zanosa staljinizmom. Snaga kojom se Evropa oslobađala zanesenosti Napoleonom bila je gotovo isto tako neujednačena i hirovita. Veliki italijanski pesnik Ugo Foscolo (Foskolo), Napoleonov vojnik i kompozitor *Ode Bonaparti Oslobodiocu*, okrenuo se protiv svog idola već nakon potpisivanja mira u Kampoforniju. Taj čin mora da je potresao venecijanskog „jakobinca” isto kao što je i pakt između nacističke Nemačke i Sovjetskog Saveza potresao jednog poljskog komunistu. Ali, čovek kao što je Beethoven ostaje opčinjen Napoleonom još punih sedam godina, sve dok nije video da despot odbacuje svoju republikansku masku. Taj „čas kada se otvaraju oči” uporediv je sa Staljinovim čistkama tridesetih godina.

Nema veće tragedije nego kada jedna velika revolucija podlegne čeličnoj pesnici koja je trebalo da je brani od njenih neprijatelja. Nema odvratnijeg prizora nego što je post-revolucionarna tiranija zaozgrnuta u ruho slo-

bode. Bivši komunista je moralno isto toliko u pravu kao što je bio i bivši jakobinac u otkrivanju i suprotstavljanju tom prizoru.

Ali, da li je tačno, kao što to tvrdi Koestler, da su „bivši komunisti jedini... koji znaju o čemu se tu zapravo radi”? Uz određenu dozu rizika moglo bi se tvrditi upravo obrnuto: bivši komunisti ponajmanje znaju o čemu se tu zapravo radi.

Bilo kako bilo, pedagoške pretenzije bivših komunista, ljudi od pera, čine se preteranim i preuveličanim. Većina njih (Silone je u tom pogledu častan izuzetak) nikad nije pripadala stvarnom komunističkom pokretu, žarištu tajne ili javne organizacije. Po pravilu, oni su se kretali literarnim ili novinarskim ivicama partijskog rada. Njihovo shvatanje komunističke doktrine i ideologije obično proističe iz njihove sopstvene literarne intuicije koja je ponekad vrlo oštroumna ali vrlo često i pogrešna.

Još gora je karakteristična nesposobnost bivših komunista da stvari posmatraju nepristrasno. Emocionalne reakcije na sredinu kojoj su nekada pripadali drže ih u svom smrtonosnom zagrljaju onemogućavajući im potpunije razumevanje drame u kojoj su potpuno ili delom nekad učestvovali. Predstava o komunizmu i staljinizmu koju oni slikaju jeste predstava ogromnog područja ispunjenog intelektualnim i moralnim grozotama. Posmatrajući tu sliku neupućeni bivaju lako prebačeni sa polja politike na polje čiste demonologije. Ponekad umetnički efekat može da bude vrlo snažan — grozote i demoni odista nalaze svoje mesto u mnogim poetskim remekdelima — ali je on politički nepouzdan, pa čak i opasan. Nema sumnje, priča o staljinizmu obiluje užasima, ali to je samo jedan od njenih elemenata. Čak i to demonsko mora biti protumačeno sa stanovišta ljudskih motiva i interesa. Bivši komunisti čak ni ne pokušavaju da dadu takvo tumačenje.

U inače veoma retkom trenutku istinske samokritike Koestler priznaje sledeće: „Naša sećanja po pravilu romantizuju prošlost. Ali kada neko odbaci veru ili kada ga izneveri prijatelj počinje da deluje suprotan mehanizam. U svetlu tih novih saznanja ranije iskustvo počinje da gubi od svoje čistote, u sećanju se javlja okaljano i iskvareno. Pokušao sam na ovim stranicama da dočaram raspoloženje u kojem su opisana iskustva (u Komunističkoj partiji) privatno doživljena; znam da u tome nisam uspeo. Stalno su mi smetali ironija, ljutnja i stid; zanosi toga doba kao da su se preobrazili u perverzije, a unutrašnja sigurnost u zatvoreni svet narko-

mana; senka bodljikave žice leži preko osuđenog polja uspomena. Oni koji su bili zahvaćeni velikom iluzijom našeg doba, oni koji su proživeli njeno moralno i intelektualno izopačenje — predaju se novoj strasti suprotne vrste ili su osuđeni da ispaštaju doživotnim marmurlukom”.

Ovo ne mora biti tačno za sve bivše komuniste. Neki među njima još uvek mogu verovati da je njihovo iskustvo bilo lišeno morbidnih tonova koje opisuje Koestler. Ali Koestler je istinito i pošteno opisao onu vrstu bivših komunista kojima i sâm pripada. Teško je, međutim, ovakav autoportret povezati sa njegovom drugom tvrdnjom da bratiju, u čije ime govori, „čine jedini ljudi... koji znaju o čemu se tu radi”. Sa istim pravom bi i žrtva traumatskog šoka mogla tvrditi da jedino ona zna šta je ranjavanje i hirurgija. Najviše što jedan bivši komunista intelektualac zna, bolje rečeno oseća, jeste njegova sopstvena bolest; njemu je, međutim, nepoznata čak i priroda spoljašnje sile koja je tu bolest izazvala, a kamo li lek za nju.

Ovakva iracionalna emocionalnost prevladava razvojem mnogih bivših komunista. „Logika opozicije po svaku cenu”, kaže Silone, „odvela je mnoge bivše komuniste od njihove početne tačke, neke od njih čak do fašizma”. A koje su im to početne tačke? Gotovo svaki bivši komunista raskinuo je sa svojom partijom u ime komunizma. Gotovo svaki od njih ustao je u odbranu ideala socijalizma pred zloupotrebom birokratije potčinjene Moskvi. Gotovo svaki od njih počeo je sa izbacivanjem prljave vode Ruske revolucije kako bi sačuvala bebu koja se u njoj kupala.

Ranije ili kasnije ove su namere zaboravljene ili napuštene. Pošto je raskinuo sa partijskom birokracijom u ime komunizma, jeretik zatim raskida i sa samim komunizmom. On tvrdi da je otkrio kako koreni zla poniru daleko dublje nego što je on u prvi čas mislio, iako je sâm kopao sporo i plitko. On više ne brani socijalizam od bezobzirne zloupotrebe; on sada brani čovečanstvo od obmane socijalizmom. On više ne baca prljavu vodu Ruske revolucije kako bi zaštitio bebu; on otkriva da je beba čudovište koje treba zadaviti. Jeretik postaje renegat.

Koliko će se bivši komunista udaljiti od svog polazišta, da li će, kao što kaže Silone, postati fašista ili ne, zavisi od njegovih sklonosti i ukusa, ali i glupavi staljinistički lov na jeretike vrlo često vodi bivše komuniste ka ekstremima. No bez obzira na moguće nijanse

u pojedinačnim stavovima, bivši komunista, po pravilu, prestaje da se suprotstavlja kapitalizmu. Vrlo često stupa u njegovu odbranu unoseći u to svu bezobzirnost, uskogrudost, prezir prema istini i snažnu mržnju kojom ga je zadobio staljinizam. On ostaje sektaš; on je u stvari preobraćeni staljinista. Njegova slika sveta je i dalje crno-bela, ali su sada boje drugačije raspoređene: ono što je bilo crno sad je belo, i obrnuto. Kao komunista, nije video razliku između fašista i socijal-demokrata; kao anti-komunista ne vidi razliku između nacizma i komunizma. Nekada je prihvatao pravo partije na nepogrešivost, a sada sebe smatra nepogrešivim. Pošto je svojevremeno bio zahvaćen „najvećom iluzijom” sada je žrtva najvećeg razočarenja našeg doba.

Njegove pređašnje iluzije bar su podrazumevale neki pozitivan ideal; njegovo razočarenje je potpuno negativno. Njegova uloga je zbog toga i intelektualno i politički jalova. I u ovom on podseća na ogorčenog bivšeg jakobinca Napoleonovog doba. Wordsworth i Coleridge (Kolridž) su bili snažno opsednuti „jakobinskom opasnošću”; njihov strah je zasenio čak i njihovu pesničku genijalnost. Coleridge je u Donjem domu britanskog parlamenta osudio zakon kojim bi se sprečila grubost prema životinjama kao „najsnažniji primer zakonodavnog jakobinstva”. Bivši jakobinac je postao zagovornik antijakobinske reakcije u Engleskoj. Na neposredan ili posredan način njegov je uticaj bio prisutan u donošenju Zakona protiv buntovnog pisanja i izdajničke prepiske, Zakona o izdajničkim delima i Zakona o buntovnim skupovima (1792—4), u porazima parlamentarne reforme, ukidanju *Habeas Corpus Acta* i odgađanju emancipacije religijskih manjina u Engleskoj za čitavu jednu generaciju. Pošto se sukob sa revolucionarnom Francuskom nije odvijao u „vreme pogodno za opasne eksperimente”, trgovina robljem je u ime slobode produžila svoj život.

Na potpuno isti način i naš bivši komunista, u najboljoj nameri, čini najodvratnije stvari. On hrabro stupa u prvim redovima u svakom lovu na veštice. Njegova slepa mržnja prema bivšim idealima predstavlja kvasac za testo savremenih konzervativaca. Neretko, on osuđuje i najblaži oblik „države blagostanja” kao „zakonodavni boljševizam”. On veoma mnogo doprinosi stvaranju moralne klime u kojoj nastaje savremeni pandan reakciji Engleskih antijakobinaca. Njegovo groteskno nastupanje odražava čorsokak u koji je zapao. Ali, taj čorsokak nije samo njegov — on je deo slepe ulice u kojoj cela jedna generacija provodi svoj nepovezani i odsuini život.

Istorijska paralela koju smo ovde ocrnali može se proširiti i na prostraniju pozadinu ove dve epohe. Svet je danas podeljen na staljinistički i antistaljinistički savez kao što je nekada bio podeljen na napoleonovsku Francusku i Svetu alijansu. To je podela između „degenerisane” revolucije koju je iskoristio despot i grupacije pretežno, mada ne i isključivo, konzervativnih interesa. Sa stanovišta praktične politike izbor se sada, kao i u to doba, svodi na ove dve alternative. Međutim, dobro i loše je u ovoj kontroverzi tako beznadno izmešano da bez obzira na izbor i praktične motive kojima se on rukovodi, gotovo je izvesno da će na dug rok i u širem istorijskom smislu taj izbor biti pogrešan.

Pošten i kritički nastrojen čovek bi se u ono vreme mogao pomiriti sa Napoleonom isto toliko koliko bi se u naše doba mogao pomiriti sa Staljinom. Međutim, uprkos Napoleonovog nasilja i njegovih obmana, poruka Francuske revolucije je preživela snažno odjekujući tokom celog devetnaestog veka. Sveta alijansa je oslobodila Evropu od Napoleonovog ugnjetavanja i za izvesno vreme većina Evropljana je slavila njenu pobjedu. Međutim, ono što su pobednici — Castlereagh (Kastlrig), Metternich (Maternik) i Aleksandar I — imali da ponude „oslobođenoj Evropi sastojalo se prosto u očuvanju starog poretka koji se raspadao. Tako su zloupotrebe i agresivnost carstva, koje je rodila Revolucija, produžile život evropskom feudalizmu. Bio je to najnečekivaniji trijumf bivših jakobinaca. Međutim, cena koju su za to platili sastojala se u tome što su i oni sami, zajedno sa svojom antijakobinskom stvari, ubrzo počeli da liče na opasno smešni anahronizam (...)

Da je naš bivši komunista imao imalo smisla za istoriju, zamislio bi se nad ovim iskustvom...

„Daleko, daleko podliji je tvoj neprijatelj” — ova izreka mogla je da posluži kao moto za knjigu *The God That Failed* i za filozofiju manjeg zla koja se na njenim stranicama izlaže. Oduševljenje kojim pisci ove knjige brane Zapad od Rusije i komunizma na momente se hladi nesigurnošću ili pak ostacima ideoloških inhibicija. Nesigurnost se pojavljuje između redova njihovih isposti ili u čudnim usputnim primedbama.

Silone, na primer, još uvek opisuje Italiju pre Musolinija, onu Italiju protiv koje se kao komunista pobunio, kao „pseudodemokratsku”. Teško da veruje da je Italija nakon Musolinija išta bolja, ali njenog staljinističkog neprijatelja on smatra „daleko, daleko podlijim”. Više nego ostali autori ove knjige, Silone je sasvim izvesno svestan cene koju su Evropljani njegove genera-

cije već platili za filozofiju manjeg zla. Louis Fischer zagovara „dvostruko odbacivanje” — i komunizma i kapitalizma — ali njegovo odbacivanje ovog drugog zvuči kao vrlo mlaka formula za spašavanje obraza; njegov novootkriveni kult gandizma ostavlja na čitaoca utisak nespretno prikrivenog bekstva. Međutim, Koestler je taj koji povremeno, usred svog oduševljenja i antikomunističke histerije, otkriva nekoliko vrlo čudnih misaonih ograda. „... Ako se osvrnemo kroz istoriju, kaže on, i uporedimo uzvišene ciljeve u ime kojih su revolucije pokretane sa tužnim krajem kojim su završavale, uveravamo se stalno da *okaljana civilizacija kalja i svoje revolucionarno potomstvo*” (podvukao I. D.) ... Ako je „revolucionarno potomstvo”, tj. komunizam, stvarno bilo ukaljano civilizacijom protiv koje se podiglo, tada bez obzira koliko nam odvratno izgledalo potomstvo, uzrok zla nije u njemu već u civilizaciji koja ga je rodila. Biće tako bez obzira sa kolikim žarom sâm Koestler bude delovao kao advokat „branilaca” civilizacije *à la* Whitaker Chambers (Vitejker Čejmbers).

Još je čudnija jedna druga misao ... kojom Koestler neočekivano završava svoju ispovest: „Služio sam Komunističkoj partiji sedam godina — isto toliko je i Jakov čuvao Labanove ovce kako bi dobio ruku njegove ćerke Rahele. Kad je isteklo to vreme, nevesta je dovedena u njegov tamni šator; tek sledećeg jutra otkri Jakov da je svoju strast poklonio ne lepoj Raheli, već ružnoj Liji. Pitam se da li se Jakov ikada povratio od šoka što je bio obmanut. Pitam se da li je kasnije verovao da je ikada verovao u tu obmanu. Pitam se da li će se sretan kraj ove legende ponoviti; Jakov je, naime, po cenu još sedam godina rada dobio i Rahelu i obmana se pretvorila u stvarnost. A sedam godina su mu izgledale samo kao nekoliko dana, zbog ljubavi koju je gajio prema njoj”.

Moglo bi se pomisliti da Jakov-Koestler s nelagodnošću razinišlja nije li možda pre nagljeno prestao da čuva Labanove-Staljinove ovce, umesto da je strpljivo sačekao da „obmana postane stvarnost”.

Ovim rečima nije namera da bilo koga okrive, a još manje da kazne. One smeraju, ponovimo to, da umanje zbrku ideja čija jedina žrtva nije samo bivši komunista-intelektualac.

U jednom od svojih nedavnih članaka Koestler daje oduška svojoj ogorčenosti prema onim starim dobrim liberalima koji su bili zgranuti prekomernim antikomunističkim žarom bivših komunista i koji su na njih gledali sa onom vrstom prezira kojim obični ljudi gledaju „raspopljenog popa koji vodi devojkicu na igranku”.

Međutim, stari dobri liberal je možda ipak u pravu: antikomunisti ove posebne vrste mogu im se učiniti sličnima raspopljenom popu koji „izvodi na igranku” ne običnu devojkicu već prostitutku. Potpuna intelektualna i emocionalna zbrka čini bivšeg komunistu vrlo nepodesnim za bilo kakvu političku aktivnost. Njega proganja nejasan osećaj da je izdao ili svoje ranije ideale ili ideale buržoaskog društva. Moguće je čak, kao što je to slučaj kod Koestlera, da ima osećaj izdaje obe grupe ideala. On tada pokušava da potisne svoj osećaj krivice i nesigurnosti ili da ga prikrije neuobičajenom sigurnošću i mahnitom agresivnošću. On insistira na tome da svet prihvati njegovu nemirnu savest kao najčistiju među svim savestima. On se sada ne može baviti ničim drugim do samoopravdanjem. A to je najopasniji motiv za bilo kakvu političku delatnost.

Čini se da jedini dostojanstven stav koji bivši komunista intelektualac može zauzeti jeste da se uzdigne *au dessus de la mêlée*. On se ne može pridružiti staljinističkom taboru niti antistaljinističkoj alijansi a da ne izvrši nasilje nad samim sobom. Pa neka ostane po strani od oba tabora. Neka nastoji da ponovo zadobije svoj osećaj kritičnosti i intelektualnu nepristrasnost. Neka prevaziđe jeftinu ambiciju za badanje svog prsta u politički kolač. Neka se, najzad, pomiri sâm sa sobom ako je cena koju mora platiti za lažni mir sa svetom u tome da se odrekne svojih stavova i da ih osudi. To ne znači da bivši komunista, čovek od pera ili bilo koji drugi intelektualac, treba da se povuče u kulu od slonovače (prezir prema kulama od slonovače u bivšem komunisti usađen je još od ranije). Umesto toga može se povući u *kulu osmatračnicu*. Može budno i nepristrasno posmatrati uzburkano more savremenog sveta, posebno pomno motriti na to šta će iz njega izroniti, i to tumačiti *sine ira et studio* — a to je jedina dostojanstvena usluga koju bivši komunista, intelektualac može pružiti ovoj generaciji u kojoj su savesno posmatranje i pošteno tumačenje postali tako žalosno retki. (Nije li zapanjujuće koliko malo posmatranja i tumačenja a koliko mnogo filozofiranja i propovedanja nalazimo u knjigama darovite plejade pisaca — bivših komunista?).

Ali da li intelektualac uopšte može da bude nepristrasni posmatrač ovoga sveta? Čak i ako ga pristupanje ovoj ili onoj strani primorava da se poistoveti sa ciljevima koji u suštini nisu njegovi, nije li tačno da on ipak mora izabrati neku stranu? Pa mogli bismo se pri-setiti nekih velikih „intelektualaca” koji su u sličnim situacijama odbili da se poistovete sa bilo kakvim odre-

đenim ciljem. Takav stav se činio krajnje nerazumnim mnogim njihovim savremenikima, ali je istorija pokazala da je bio nadmoćan u odnosu na fobije i mržnje doba u kojem su živeli. Ovde možemo pomenuti imena trojice velikana: Jeffersona (Džeferson), Goethea (Gete) i Shelleya (Šeli). Sva trojica, svaki na svoj način, bili su suočeni sa izborom između napoleonske ideje i Svete alijanse. Sva trojica su, opet svaki na svoj način, odbili da izaberu.

Jefferson je bio najodaniji prijatelj Francuske revolucije u njenom prvom, herojskom periodu. On je bio spreman da joj oprostí čak i Teror, ali se sa prezrenjem otrgao u vreme Napoleonovog „vojnog despotizma”. Međutim, on se nije pomirio sa Bonapartinim neprijateljima, sa „hipokritskim spasiocima” Evrope kako ih je nazivao. Njegova nepristrasnost nije bila samo stvar diplomatskih interesa jedne mlade i neutralne republike; ona je prirodno izvirala iz njegovog republikanskog ubeđenja i njegove demokratske strasti.

Za razliku od Jeffersona, Goethe je živeo u samom središtu bure. Napoleonove trupe i Aleksandrovi vojnici su, redom, podizali svoje šatore u njegovom Weimaru (Vajmar). Kao ministar u vladi svog Princa, Goethe se oportunistički klanjao svakom osvajaču. Ali kao čovek i kao mislilac ostao je po strani i uzdržan. Bio je svestan veličine Francuske revolucije, ali je bio i šokiran njenim terorom. On je pozdravio pucnjavu francuskih pušaka kod Valmyja kao početak novog i boljeg doba, ali je istovremeno prozreo i Napoleonove ludosti. On je pozdravio oslobađanje Nemačke od Napoleona, ali je istovremeno bio potpuno svestan sve bede takvog „oslobodjenja”. Njegovo držanje po strani u ovim i sličnim pitanjima stvorilo mu je reputaciju „čoveka sa Olimpa”, ali ta etiketa nije uvek značila kompliment. No njegov „Olimpijski nastup” dugovao se ponajmanje unutrašnjoj ravnodušnosti prema sudbini savremenika. On je prikrivao njegovu unutrašnju dramu, njegovu nesposobnost da se poistoveti sa ciljevima od kojih je svaki predstavljao neraznrsivo klupko dobra i zla.

Konačno, Shelley je posmatrao sudar dva sveta sa svom strašću, ljutnjom i nadanjima svoje mlade ustreljale duše; on sasvim sigurno nije bio „na Olimpu”. Pa ipak ni u jednom trenutku nije prihvatio samoopravdavajuće tvrdnje i pretenzije bilo koje zaraćene strane. Za razliku od bivših jakobinaca koji su svi bili od njega stariji, Shelley je bio veran jakobinskoj republikanskoj ideji. On je kao republikanac, a ne kao pristalica Engleske Georga III, pozdravio pad Napoleona, tog „najne-

ambicioznijeg roba koji je igrao i bančio na grobu Slobode”. Ali kao republikanac on je znao da „vrlina ima trajnijeg neprijatelja” od Bonapartine sile i podvale — „stari Običaji, ozakonjen Kriminal i krvava Vera” otelotvoreni u Svetoj alijansi.

Sva trojica — Jefferson, Goethe i Shelley — stajali su u izvesnom smislu po strani velikih sukoba svog doba i upravo zbog toga su ga tumačili dublje i istinitije nego što su to mogle učiniti zagrižene, mržnjom zadojene pristalice sukobljenih strana.

Kakva šteta i kakva sramota što je velika većina bivših komunista sklonija da ide stopama Wordswortha i Coleridgea nego Goethea i Shelleya!

(Isaac Deutscher, *The Ex-Communist's Conscience*; tekst je prikaz knjige *The God That Failed*, objavljen u *Russia in Transition*, Hamish Hamilton Ltd, London 1957, str. 223—236).

Preveo Mihailo Crnobrnja

David Caute

KOMUNIZAM I FRANCUSKI INTELEKTUALCI 1914—1966

I. 1956—1958.

Da bi se mogle potpuno oceniti posledice Hruščovljevih optužbi protiv Staljina, iznetih februara 1956. na zatvorenoj sednici CK KPSS, od značaja je da se zna u kojoj meri su FKP i njeni intelektualci branili staljin-sku politiku i kult ličnosti Staljina. Sam po sebi taj kult je bio samo logična posledica jedne devijacije marksizma koja je sve više nastojala da dokaže da postoji dijalektička potreba za jednom ili dve vrhunski obdarene ličnosti, i sledstveno tome, da potceni ulogu masa, čija je kolektivna svest neminovno zaostajala za događajima. Ukoliko su izričito ili prećutno podržavali ovo mišljenje, inostrani komunisti bili su takođe osuđeni Hruščovljevim govorom. Tada obelodanjeni Staljinovi zločini i greške samo su propratni činilac rastućeg dubokog nezadovoljstva i skoro potpunog negiranja marksističkih principa.

Novembra 1936. *Pravda* je opisivala Staljina kao „genija novog sveta, najmudrijeg čoveka svog vremena, velikog vođu komunizma”.¹ U broju od 7. novembra, posvećenom godišnjici Oktobra, Staljinovo ime pominjalo se 88 puta, Lenjinovo 54, a pridev „staljinski”² — petnaest puta. Iznenađeni takvim ulagivanjem, zapadni intelektualci koji su simpatizirali sa SSSR tražili su objašnjenje toga u uslovima koji su postojali u Rusiji.

¹ L. Schapiro, *The Communist Party of Soviet Union*, str. 406.

² L. Fischer, *Men and Politics*, str. 58.

Georges Friedmann (Žorž Fridman) mislio je da se ovaj kult može pripisati teškim spoljnim pretnjama uperenim protiv SSSR i potrebi vernosti jedinstvenom šefu.³ Uzne-miren time i Lion Feuchtwanger (Lion Fojhtvanger) je došao do zaključka da je ovo obožavanje bilo iskreno i na neki način prirodno: „Nigde nisam primetio bilo šta što bi govorilo da je ono veštačko ili unapred isfabri-kovano.” Ubeđen da je „Staljinu očigledno bilo neugod-no što ga na taj način slave kao idola”, Feuchtwanger je pominjao jedan intervju u toku kojeg je Staljin izneo mišljenje da to mora da je delo „sabotera”.⁴

Kako većina francuskih komunista nisu nikada pre 1924. godine čuli da se govori o Staljinu, zadovoljavali su se time da podražavaju Ruse uvereni da ako ga većina boljševika diže u nebesa to može biti samo sa dobrim razlozima. Ako je Maksim Gorki pisao da „gvozdena volja Staljina, vođe Partije, ispravlja sjajno razna skre-tania”⁵ — to mišljenje Barbusse (Barbis) i Rolland (Rolan) bili su skloni da prihvate. Ako bi se verovalo Barbusseu, Staljin je dobio građanski rat potpuno sam, zahvaljujući svojim ličnim vrlinama, koje su sjedinja-vale „brzinu i jasnoću pogleda, poimanje bitnih eleme-nata konkretne situacije, poznavanje stvarnih uzroka i neizbežnih posledica bilo koje činjenice — prezir prema neredu i konfuziji. Sve to preneto na bojno polje pred-stavlja pravi marksizam.”⁶ Staljin je, govorio je on — „nepogrešivo i neumoljivo metodičan”.

Da li je to bilo baš tako apsurdno? Petogodišnji planovi bili su stvarnost. Uz to, obožavanje koje se ukazivalo vođi moćnog komunističkog pokreta nije bilo novo. Kult Staljina nadovezao se organski na kult Lenji-na, pa čak i Trockog (...)

U evoluciji kulta Staljina, u evoluciji od nečega što se još moglo prihvatiti ka apsurdno, rat je odigrao odlučujuću ulogu. Na to treba šire gledati. Ne samo komu-nisti, već su i svi ljudi skloni da u trenutku kada su uhvaćeni u koštac sa najvećom mogućnom opasnošću ukažu svoje poverenje nekom sveznajućem šefu, bilo da je to Staljin ili Churchill (Čerčil). Godine 1956. Hruš-čov je ismevao Staljinove vojne sposobnosti. Ali, veliki deo zapadne javnosti, a ne samo komunisti, vezivao je za Staljinovo ime briljantne bitke Crvene armije i brzu evakuaciju industrijskih postrojenja SSSR iza Urala. Jean Richard Bloch (Žan Rišar Blok), koji je govorio

³ G. Friedmann, *De la Sainte Russie à l'URSS*, str. 216—218.

⁴ L. Feuchtwanger, *Moscow*, 1937, str. 95.

⁵ Naveo G. B. de Huszar u *The Intellectuals*, str. 235.

⁶ *Commune*, januar 1936, str. 560.

sa moskovskog radija za vreme rata, doprineo je da se do krajnosti pojača jedno vrlo rašireno osećanje — 5. maja 1943. godine izjavio je da je Staljin skoro jedin-stveni genije, u istoriji i da ga njegov narod obožava.⁷ U emisiji od 6. novembra 1941. godine, za vreme naj-crnjeg perioda rata, Bloch je insistirao na moralnim vrlinama Staljina i citirao generala Petita (Peti), člana francuske vojne misije, koji je izjavio kako je frapiran Staljinovom inteligencijom, preciznošću i živahnošću njegovog duha, njegovim znanjem i zadivljujućom jedno-stavnošću, opisujući ga kao „dobrog dedicu“⁸. Ako je istina, kao što je tvrdio Hruščov, da je Staljin „podvio rep“ posle nemačkog napada, ne preduzimajući ništa konstruktivno i kukajući da je „sve što je Lenjin stvorio zauvek izgubljeno“⁹ — ko je o tome mogao znati izvan kruga nekolicine sovjetskih lidera?

Ali seme jedne devijacije, to jest kulta nepogrešivosti, bilo je već posejano. U svom romanu *Classe 42* (Godište 42) Pierre Daix (Pjer De) opisuje kako su francuski komunisti bili ubeđeni u to da je Staljin namerno pustio Hitlera da privremeno stekne vojna preimućstva kako bi ga, navodno, mogao bolje demaskirati kao agresora i iz toga izvući ogromnu političku korist.¹⁰ Malo kasnije, a naročito u godinama između 1949—1953, u vreme kada se zastranjivanje (ka kultu nepogrešivosti) u Rusiji još više povećalo, francuski intelektualci-komunisti kao pod hipnozom klanjali su se idolu, izgubili ravnotežu kao marksisti i doveli sebe u neodrživu poziciju. Kult se razvijao u tri pravca: Staljin, kao vođa države i Partije; Staljin — duhovni otac i simbol; Staljin — ekspert za sve oblasti.

Po povratku iz Rusije Bloch je slikao Staljina kao čoveka koji, daleko od toga da se zatvorio u Kremlj, deluje javno pred licem svoga naroda. (Hruščov je tvrdio da Staljin nije nikada putovao da bi se sreo sa radnicima i seljacima i da od oktobra 1928. nije nikada posetio ni jedno selo.¹¹ A Bloch je dizao u nebesa „ovog čoveka koji, pošto je preuzeo odgovornost vlasti, nije nijednom počinio neku ozbiljniju grešku.“¹² Uz pomoć mnogih anegdota koje više svedoče o nedostatku mere kod njega

⁷ J. R. Bloch, *De la France trahie à la France en armes*, str. 279.

⁸ J. R. Bloch, *L'Homme du communisme, Portrait de Staline*, str. 32.

⁹ *The Anti-Stalin Campaign and International Communism*, str. 50.

¹⁰ P. Daix, *Dix-neuvieme printemps*, II, str. 78.

¹¹ *The Anti-Stalin Campaign*, str. 77.

¹² J. R. Bloch, *L'Homme du communisme*, str. 25.

nego o Staljinovom karakteru — Bloch je nastojao da pokaže kako je Staljin bio u isto vreme i genijalan, i mudar, i dobar. Prvi primer: u jeku rata pisac Leonid Leonov telefonira Staljinu u vezi sa cenzurom koja je bila zabranila njegov novi komad *Naježda*. Staljin je pročitao komad, navodno zahvalio Leonovu i savetovao mu da ništa ne menja u tekstu. Drugi primer: malo pre početka rata Staljin usred noći telefonira Borisu Pasternaku i pita ga da li je prestao da piše pesme. Ako nije, kako to da on, Staljin, ne vidi da se njegove pesme izdaju? Pasternak mu odgovara da listovi smatraju da njegov stil nije dovoljno popularan. Staljin priznaje da ni on baš nije oduševljen Pasternakovim stilom, ali izjavljuje da ne želi da liši javnost mogućnosti da sama stvori mišljenje o jednom od najboljih ruskih pesnika. Posle ovog razgovora *Pravda* i *Izvestija* počinju da objavljuju Pasternakove pesme.¹³ Čak i ako čovek ne bi vodio računa o tome kakav mučan utisak bi moralo da stvori Staljinovo telefoniranje usred noći, čak i ako se zaboravi strašna sudbina koju je država priredila piscima (što je Bloch uočio već 1936. godine, a o čemu je morao biti još bolje obavešten posle tri godine boravka u SSSR) — iznenaduje kako je jedan književnik, koji je toliko oklevao da pristupi komunizmu zbog sumnji u slobodu umetnika, stigao dotle da hvali situaciju u kojoj je jedan čovek sam sebi prisvojio pravo kapricioznog presuditelja u domenu ukusa, ne samo u odnosu na književnike, nego u odnosu na ceo državni aparat.

Ali, kao što je sa ponosom govorio Cogniot (Konjo), KPSS bila je „partija Staljina“. Prilikom 70-godišnjice Velikana 1949. godine Cogniot je slavio „neustrašivog pilota“ kojeg celokupno civilizovano čovečanstvo prihvata za svog vođu.¹⁴ A kada je on umro, Aragon se nije ni trenutka kolebao da kaže kako „Francuska duguje Staljinu za svoje postojanje kao država“.¹⁵ Sasvim sigurno Crvena armija, KPSS i ruski narod nikada ništa ne bi postigli bez njega. Koristeći polumistične izraze, pera novih francuskih „kartezijanaca“ pevala su slavopojke velikoj duhovnoj figuri kakva je bila Staljin. Za Marcela Willarda (Marsel Vijar) on je bio „najveći dobrotvor čovečanstva u razvoju“. Za Francis Jourdaina (Francis Žurden) Staljin se ne može upoređivati ni sa kojom velikom ličnošću prošlosti, pošto predstavlja „obrazac

¹³ Isto, str. 36—41.

¹⁴ G. Cogniot, „Staline, homme de science“ *La pensée*, novembar—decembar 1949, str. 13.

¹⁵ LLF, 12. marta 1953.

novog čoveka — čoveka komunista". Psiholog Henry Wallon (Anri Valon) pita se da li je ikada čovek udružio u sebi sve strane genija kakve je posedovao Staljin.¹⁶ U jednoj pripovetci Andre Stila (Andre Stil) (pisanoj još dok nije bio primio Staljinovu nagradu) — „otac naroda" poprima neku transcendentalnu budističku dimenziju. „Tačno je — razmišljahu oni — zna se da svako ima u dubini duše pomalo od Staljina, koji nas posmatra iznutra, nasmejan i ozbiljan, i uliva poverenje. Ovo unutarnje prisustvo Staljina to je naša sopstvena svest, nas komunista."¹⁷

Bila je to zaista bolest, od koje izgleda niko nije bio pošteđen.

Povodom 70-te godišnjice Staljina Paul Eluard (Pol Elijar), bivši nadrealista, humanista prožet zapadnom kulturom, izrazio je želje CK FKP u jednoj pesmi ovako:

„Staljin je za nas prisutan i u sutrašnjici
Staljin danas otklanja nesreću
Poverenje je plod njegovog mozga prepunog ljubavi
Zahvaljujući njemu živimo ne znajući za jesen
Horizont Staljinov uvek se iznova rađa
Jer su život i narod izabrali Staljina
Da bi na zemlji živele njihove nade bez granica."^{18*}

N. Guillevic (Gijevik) nije propustio da dâ svoj doprinos:

„Zato što si tamo od samog početka
Ti uvek znaš
Šta dolazi i šta treba da se radi
U onom trenutku koji ne čeka."¹⁹

U pitanju revnosti teško da se moglo bolje postupiti nego što je učinio Henri Bassis (Anri Basi).

„Druže Staljine,
Tvoje ime za nas predstavlja nasušni hleb,
druže Staljine,
Tvoje ime — od kojeg živimo! — pomoglo nam je
da umiremo,

¹⁶ G. Gogniot, — naved. delo, str. 16—20.

¹⁷ LLF, 22. decembar 1949.

¹⁸ P. Eluard, „Joseph Staline", CC, januar 1950, str. 4.

* U prevodu ovih i sledećih stihova nije se težilo prepevu. — *Prim. prev.*

¹⁹ P. Daix, *Guillevic*, str. 166.

druže Staljine,
Tvoje ime — iskitilo je cvećem oči naših mučenika."²⁰

Konačno, postojao je Staljin — stručnjak i specijalista za sve oblasti. Tu se možda ispoljilo najfrapantnije odsustvo intelektualne mere francuskih komunista. Za biologa Georges Teissiera (Žorž Tesije) Staljin je bio vođa naučnika. Jean Desanti (Jan Dezanti) pozdravljao je u njemu naučnika novoga tipa. Joliot-Curie (Žolio-Kiri), nosilac Nobelove nagrade, slavio je naučni doprinos velikog genija čiji teoretski radovi predstavljaju ogroman doprinos marksizmu.²¹ A u vreme spora sa Lisenkom Francis Cohen (Fransi Koen) je stavio do znanja biologima disidentima (kojima je kasnije dato za pravo) da „za jednog komunistu Staljin predstavlja najveći naučni autoritet na svetu".²² I veliki i mali ljudi, poznati naučnici i novinari niskoga ranga, valjali su se u istom brlogu. Pod pretnjom isključenja i nemilosti Partija im je nametala neophodni konformizam. Godine 1939. Partija je poručila film o životu Staljina — „Čovek koga najviše volimo na svetu" — čiji je idolatrijski karakter doveo u nepriliku čak i „najtvrdje" staljiniste. Teško je odrediti šta je bila iskrenost, šta oportunistički, a šta zabluda ako jedan čovek, koji je, uopšte govoreći, tako rezervisan kao što je Cogniot stigao dotle da u samom članku koji je posvećen ekstravagantnim počastima povodom 70. Staljinovog rođendana napiše kako „slavljenje šefa predstavlja element reakcionarne imperijalističke ideologije."²³

Posle Staljinove smrti FKP je izjavila: „Mi se zavetujemo da ćemo sve učiniti kako bi još više opravdali slavni naziv ‚staljinista' sledeći primer i učenje Mauricea Thoreza (Moris Torez), Staljinovog najboljeg učenika u Francuskoj, učenika tog giganta misli i akcije, koji je izgradio socijalizam, uništio hitlerovsko čudovište i svom svojom snagom delovao na spasavanje svetskog mira".

Da i kult bio okončan samom smrću Staljina, FKP bi primila Hruščovljeva otkrića u 1956. godini ako ne sa čistom savešću, a ono svakako sa iskrenom željom za promenama. Ali, kao što je svaki gaulajter pozirao u ulozi Hitlera u minijaturi, tako je i prvi sekretar svake komunističke partije bio uzdignut na rang Staljina u

²⁰ LLF, 12. mart 1953.

²¹ Isto.

²² F. Cohen, „Mendel, Lyssenko et le rôle de la science", LNC, februar 1950, str. 62.

²³ G. Gogniot, naved. delo, str. 9.

malom. Kult ličnosti duboko je prožeo celokupni život i misao Partije. Još u toku tridesetih godina istaknuti intelektualci, kao što je bio Politser (Police), bili su skloni da Thorezovim autoritetom podupiru najobičnije ideje, kao da razum nije bio sam sebi dovoljan. Bilo je uobičajeno da se kaže: „Thorez je sjajno identifikovao naciju (državu) sa narodom.” Automatski, kult Thoreza išao je ruku pod ruku sa kultom Staljina. „Mislim da komunistima ništa nije nemoguće kada su vođeni genialnim čovekom” — pisao je Aragon.²⁴ Thorez je — govorio je on — „literarni junak nove generacije, Rastinjak ili Robinzon Kruso proletarijata”. „Veliki francuski narod i njegova borbena avangarda — proletarijat, našli su u Mauriceu Thorezu herojski i stvarni izraz svoje istorijske sudbine”.²⁵ Za André Stila Partija je bila „Partija Mauricea Thoreza”.

Kao i u slučaju Staljina, dijalektika je bila ovde postavljena naglavce. Proletarijat, pošto je našao lidera kojeg zaslužuje, postaje ubuduće zavisan od njega. U Stilovom romanu neki aktivista primećuje da kada je „Maurice rekao na jednom kongresu da bi trebalo prodrmati *le train-train*”²⁶ svi do jednog su ponavljali ove reči — a da ih nisu razumeli ni primenili.²⁶ Ali Aragon, dvorski pesnik nove dinastije, ponizno laskanje uzdigao je do krajnosti. Kada objašnjava na koji način crpi energiju kod velikog „obnovitelja energije”, kod „propovednika energije” Mauricea Thoreza, on više liči na nekog učenika Barrèsa (Bares) nego na Marxa.²⁷ A kada se priseća svog udaljavanja od nadrealizma i preobraćanja u komunistu (što se, zapravo, desilo nešto više od dve godine pre nego što je Maurice Thorez preuzco stvarno vođstvo) Aragon proklamuje da nam je „glas Thoreza davao snagu i hrabrost da kritikujemo naše poslednje i nove idole...”²⁸

Thorez, neumitni vođa, jedva da je bio manje genialan i manje obrazovan od Staljina. Evo kako je Eluard opisao XII kongres Partije, 1950. godine:

„Torez nam govori sa nežnošću
Istina oblikuje njegov glas

²⁴ Aragon, *L'Homme communiste*, II, str. 251.

²⁵ Isto, str. 265.

²⁶ U slobodnom prevodu — monotonija svakodnevnog života. — *Prim. prev.*

²⁷ A. Stil, *Au château d'eau*, 1951, str. 95.

²⁸ H. Ehrmann, „French views on communism”, *World Politics*, oktobar 1950, str. 150.

²⁹ L. Aragon, *L'Homme communiste*, I, str. 227.

Njegova oštrina sazdana je od dobrote
Njegova jasnoća ocrtava nam moguće.”²⁹

Prirodno, Aragon i Stil nisu propustili da unesu Thoreza u svoje romane. U romanu pod naslovom *Komunisti* Aragon opisuje 30. avgusta 1939. Neki novinar komunist, mobilisan kao poručnik, susreće slučajno Thoreza i traži od njega direktive kako da se ophodi prema drugovima u armiji. A Thorez mu odgovara: „Ništa naročito. Budi najbolji svuda. Čini ono što ti nalaže savest komuniste i Francuza”. Poručnik se oseti sav posramljen: pocrveneo je od ove lekcije.”³⁰ Junak Stilovog romana takođe je imao sreću da sretne Thoreza. Maurice, stežući mu ruku u svojoj ruci, tako snažnoj, gledao je onim pogledom sa visine u kome se u jednom trenu ispoljava sve što ima u čoveku. Samo je rekao, sasvim tiho, kako bi ga samo Henri mogao čuti: Ti si dobar momak...³¹

Iako Thorezu nikada nije bio pripisivan naučni autoritet Staljina, Aragon je ipak od njega stvorio sjajnog poznavaoca literature, predanog ne samo Corneilleu (Kornej), nego čoveka koji čita Bjelinskog i Tolstoja u originalu.³² Intelektualci su bili složni u tome da mu je malo ravnih u istoriji. Jedna komisija istoričara Partije, koja se okupila 1950. godine, smatrala je za potrebno da mu oda priznanje: „Svojim stalnim ukazivanjem na istorijski materijalizam, Maurice Thorez nas upozorava na svako svesno ili nesvesno napuštanje naučnih pozicija u istoriji.”³³

Godine 1953. kada se Thorez vratio iz Rusije, gde ga je bila zadržala dugotrajna bolest, Aragon piše odu iz koje navodimo nekoliko stihova:

„O, žene, smejte se i upletite u vaše pletenice
Ove tri reči, kao cveće koje nikada ne vene:
On se vraća! Ponavljam te tri reči bez prestanka,
Sve se obojilo njima, posle ove dve godine.

On se vraća, on se vraća, on dolazi, on će uskoro doći
Odsad je sreća svih nas u našim rukama
Izглеda, kad se to kaže, da se otvara budućnost
I da se već čuje kako peva sutrašnjica.”³⁴

²⁹ P. Eluard, *Poèmes pour tous*, str. 178.

³⁰ L. Aragon, *Les Communistes*, II, str. 38.

³¹ A. Stil, *Paris avec nous*, str. 94.

³² L. Aragon, *L'Homme communiste*, II, str. 249.

³³ J. Bruhat, „L'apport de Maurice Thorez à l'Histoire”, CC, april 1920, str. 34.

³⁴ *L'Humanité*, 8. aprila 1953.

Razume se da su svi vodeći rukovodioci Partije dodali svoj deo tamjana, već prema tome kakav su položaj zauzimali u hijerarhiji. Godine 1946. Aragon je pevao slavopojke redom Cachinu (Kašen), Monmousseauu (Monmuso), Duclosu (Diklo) i Frachonu (Frašon), a uzeo je bio u odbranu i „slavnog organizatora brigada, čoveka koji je u Madridu kao i u Odesi spasao po drugi put čast Francuske“³⁵ — André Martyja (Andre Marti), koga je Hemingvej omalovažio u romanu *Kome zvana zvone*. (Sedam godina kasnije Aragon, odlučno na liniji, napravio je od Martyja Titovog agenta, koji je smerao da likvidira Partiju posle rata.³⁶ Što se tiče Duclosa, koji je u odsustvu Thoreza uzeo u svoje ruke uzde, ni on nije bio zaboravljen: Aragon i Eluard posvetili su mu poeme, a brojni umetnici-komunisti naslikali su njegov lik na platnu. Cachin, veteran, bio je takođe objekt ulagivanja. Eluard mu je posvetio pesmu *U ime prijateljstva* u kojoj se kaže: „Zahvaljujući Tebi, dragi Marsele, ja sam još mlad“.³⁷ Fougerson (Fužeron) je načinio njegov portre, na kome je okružen decom koja nose cveće, a misleći na Casanovu (Kazanova), revnosnog učenika Ždanova, Guillevic je napisao svoju poemu *U ovo majsko jutro*.

Ne odričući iskrenost ovim hvalospevima, ne zaboravljajući pri tome da su u izvesnim slučajevima komunistički lideri bili izuzetni ljudi, čija je odanost radnicima bila neosporna, ipak se mora konstatovati da je u pitanju bila rabota jednog aparata i dejstvo jedne određene ideologije. Tokom tri godine posle Staljinove smrti mlin koji je proizvodio pohvale funkcionisao je neprekidno. Kada je došlo do šoka, početkom 1956. godine, Partija i njeni intelektualci bili su još uvek okoreli staljinisti.

Mesec dana pre XII kongresa Partije objavljivanje knjige Pierre Hervea (Pjer Erve) *Revolucija i fetiši* izazvalo je mali skandal. Hervé, čiji je individualizam nadživeo njegovu karijeru staljiniste, kritikovao je u knjizi partijsku birokratiju, odnosno — kako je rekao — „njenu vulgarnu plebejštinu“ i njen prezir prema intelektualcima. Ako bi trebalo, govorio je on, uvek podržavati Partiju zato što predstavlja radničku klasu, onda bi trebalo u ime istog fetišizma podržavati i Laburističku partiju, odnosno AFL u Americi. Citirajući opširno Marxa, Lenjina, pa čak i Staljina, on je tumačio njihovo

³⁵ L. Aragon, *L'Homme communiste*, I, str. 24.

³⁶ L. Aragon, *L'Homme communiste*, II, str. 302.

³⁷ P. Eluard, naved. delo, str. 182—183.

učenje na način kao da su, pod određenim okolnostima, oni davali prednost mirnom prelazu ka socijalizmu.³⁸

Neizbežno, Pierre Hervé je morao da dobije svoju porciju kazne, koju je malo pre toga delio tvrdoglavima. „Zaista, primetio je Guy Besse (Gi Bes), gospodin Dales nije mogao ni sanjati da ima tako poslušnog komentatora.“³⁹ Claude Morgan (Klod Morgan) — jedan drugi pobunjenik — obratio se Etiennu Fajonu (Etjen Fažon), članu Politbiroa, pismom da bi izrazio svoje „mučno iznenađenje“ povodom Bessovih uvreda. Sekretarijat Partije požurio je da objavi odgovor Fajona — ne objavivši u isto vreme i Morganovo pismo. Fajon je u tom pismu stavljao do znanja Morganu da, uprkos kritika Hervéove knjige, njegovo pismo objektivno predstavlja akt solidarnosti sa Harvéom i sledstveno tome agresivni akt protiv Partije. U isto vreme on je poricao da su unutar Partije nametnuta ograničenja u diskusiji.⁴⁰

Vrlo uzbuđen zbog kritika koje su se na njega sručile sa svih strana, a posebno zbog kritike Sartrea koji ga je optužio da je pao u reformizam⁴¹ — Hervé je pohitao da se opravda objavljujući svoju drugu knjigu.⁴² On je tvrdio da su o njegovom isključenju iz Partije (14. februara) odlučili Politbiro i Sekretarijat sami, dok, međutim, njegova ćelija na Voltairovom liceju nije tražila njegovo isključenje jer je priznao grešku što je objavio kritike izvan Partije.⁴³ Time je član 24. Statuta partije bio, prema njemu, pogažen. Sve to, međutim, nije bilo mnogo ubedljivo: Hervé je kratko i jasno počinio akt nediscipline. On je odbio optužbe koje su bile upućene protiv njega u *l'Humanitéu* prema kojima je tobože bio lišen funkcija odlukom CK zbog veza sa neprijateljima Partije. Nikada, kaže on, nije zamišljao — kao što je to tvrdio Sartre — prelaz ka socijalizmu putem osvajanja parlamentarnih glasova, što je praktikovala Socijalistička partija. U svojoj drugoj knjizi on se pozivao na Hruščova: pozivanje na autoritet Staljina — tako često u njegovoj prvoj knjizi — bijaše potpuno iščezlo. Uprkos divljim napadima Kanape, Garaudya (Garodi), Bessa i Suret-Canalea (Sire-Kanal) koji je vršio ulogu njegovog pomoćnika u „rukovanju sekirom“, Hervé je

³⁸ P. Hervé, *La Révolution et les Fétiches*, str. 117—130.

³⁹ *L'Humanité*, 25. januara 1956.

⁴⁰ *L'Humanité*, 10. februar 1956.

⁴¹ J. P. Sartre, „Le réformisme et les fétiches“, LTM, februar 1956.

⁴² P. Hervé, *Lettre à Sartre*.

⁴³ Isto, str. 248.

naišao na malo simpatija kod intelektualaca, bilo da su komunisti ili ne.

U februaru 1956. Hruščov je održao svoj čuveni govor na XX kongresu KPSS. Mada su njegove optužbe protiv Staljina bile izrečene na užoj sednici, kojoj nije prisustvovao nijedan strani komunist, Mikojan je već bio započeo antistaljinšku kampanju na plenarnoj sednici i suština njegovih otkrića, ako ne i detalji, postala je ubrzo poznata u Francuskoj. U periodu između održavanja Hruščovljevog govora i njegovog objavljivanja od strane Stejt Departmenta 4. juna Partija nije ni malo odstupila. U martu je Duclos, govoreći u Grenoblu, izjavio da bez uporne Staljinove borbe SSSR ne bi bio u stanju da ostvari veliko Lenjinovo delo.⁴⁴

Sa svoje strane Pierre Courtade (Pjer Kurtad) primjećuje da je staljinska politika „u osnovi bila ispravna — mada neki od njenih aspekata moraju da budu revidirani u svetlosti novih činjenica” i trudi se da prebaci gotovo svako zlo na Beriju.⁴⁵

U aprilu mesecu on je objašnjavao da bi u periodu od 1934. do 1941 — u vreme kada su imperijalisti pripremali napad na SSSR — pokret koji bi bio uperen protiv Staljina navodno mogao da stvori nezadovoljstvo koje bi neprijatelji komunizma svakako iskoristili. Zar jedna takva akcija ne bi otvorila put agresiji? Da li je trebalo onda preuzimati takav rizik? Bez sumnje, nijedan pošten komunist ne bi to želeo. Prema tome, u praksi se nije moglo postupiti drugačije nego kako je bilo učinjeno.⁴⁶

Preispitujući Rajkov proces (Rajk je zvanično rehabilitovan), kome je prisustvovao, Courtrade je insistirao na tome da je ovaj proces „nametnuo ubeđenje svima koji su mu prisustvovali”.⁴⁷ Godine 1961. on je još ponavljao kako je „Staljin, uprkos svojim pogreškama, bio otac milionima ljudi i da se neće nikada zaboraviti njegov govor od jula 1941. godine”. Sa više lukavstva nego ubeđenosti pokušavao je da objasni staljinizam francuske Partije govoreći kako su drugovi uzvikujući „živeo Staljin” hteli time da kažu „živela Crvena armija”, „živeo komunizam”, „živela Francuska!”⁴⁸ Ako bi se to prihvatilo kao tačno, trebalo bi onda zaključiti da je to bio dosta čudan način izražavanja od strane ljudi koji nisu

želeli „ni boga, ni cara, ni tribuna”. Jedan drugi pisac staljinista Pierre Daix (Pjer De), priznao je da su otkrića Hruščova izazvala „izvesnu pometnju”, te bi po izvesnim pitanjima trockisti mogli da imaju pravo. Ali, isto tako odlučno kao i Courtade, dokazivao je kako je tridesetih godina Rusija bila ugrožena zaverama i kako je Staljin vrlo dobro upravljao. „Nikoga ne pravdam” — zaključio je.⁴⁹

Među intelektualcima Hruščovljeva su otkrića izazvala dve različite reakcije: kod liberala zaprepašćenje, olakšanje, nadu; kod pravih staljinista mrzovoljno svrstavanje uz liniju, koje se jedva moglo primetiti.

Edgar Morin (Edgar Moren) opisuje svoja razmišljanja u to vreme: „Što se mene tiče, bila mi je poznata većina tih činjenica. Naravno, ne sve. Ali nikad nisam mogao da zamislim genocid nad manjinama, likvidaciju jevrejske inteligencije i sigurno nisam mogao zamisliti da je tortura postala u toj meri sistematska praksa, o čemu je odlučio jedan Staljinov cirkular iz 1938. Sve naše drame, sva naša razmišljanja o *Zéro et l'Infini* (Nula i beskrajno), o *Humanisme et Terreur** (Humanizam i teror) time su postala lakrdija.⁵⁰ Međutim, Morin je napustio Partiju šest godina pre toga. Ovde se može naći dokaz više o delovanju određenog oblika zakona kompenzacije, kao i o zabludama intelektualaca komunističara na Zapadu — koji su odbijali da prihvate činjenice iz prostog razloga što ih je Partija negirala i što su ih koristili neprijatelji socijalizma. Ipak, u celini, otkrića Hruščova, daleko od toga da su izazvala pometnju, probudila su, naprotiv, nadu da će biti preduzete reforme i sprovedeno brzo ispravljanje grešaka.

Napredniji intelektualci očekivali su mnogo od XIV kongresa FKP koji je trebalo da se održi u junu, ali je zbog događaja odložen za mesec dana. Claude Morgan, koji će od tada biti u prethodnici pobunjenika, podneo je izvesne predloge koje je Partija, ne zna se tačno zbog čega, pristala da objavi. Morgan je tvrdio da kult ličnosti nije neki fenomen koji je posebno svojstven SSSR da on vlada isto tako i u francuskoj Partiji, i da je doveo do „nedostatka kritičnog duha u bazi . . . , što se proširilo od baze do samog vrha”. U odgovoru na

⁴⁴ *Observer*, 25. marta 1956.

⁴⁵ *L'Humanité*, 23—28. marta 1956.

⁴⁶ *The Anti-Stalin Campaign*, str. 117.

⁴⁷ *Le Populaire*, 8. maj 1956.

⁴⁸ P. Courtade, *La Place Rouge*, str. 280.

⁴⁹ P. Daix, *Reflexions*, Paris 1957, str. 180.

* *Zéro et l'Infini* — francuski prevod romana Arthura Koestlera *Darkness at Noon*, kod nas objavljen pod naslovom *Pomračenje u podne*; *Humanisme et Terreur* — rasprava Mauricea Merleau-Pontya — *Prim. red.*

⁵⁰ Naveo K. Jelenski u „The Literature of Disenchantment”, *Survey*, april 1962, str. 118.

to, Marcel Servin (Marsel Serven) ga je optužio da gaji „patološko nepoverenje” prema rukovodstvu Partije.⁵¹ Nekoliko dana kasnije Marc Beigbeder (Mark Bebede) bio je smenjen sa dužnosti zato što je rekao da su rukovodioci Partije najverovatnije znali istinu o rehabilitacijama, pa prema tome duguju aktivistima — koji su njihove žrtve — neko objašnjenje i neko izvinjenje.⁵²

Četvrtog juna Stejt Department je objavio kompletni tekst Hruščovljevog govora. Bes i poniženje obuzeli su u tom trenutku sve partije na Zapadu. Politbiro FKP 17. juna je javno izrazio žaljenje zbog uslova pod kojima je govor bio objavljen i upustio se u malo neuobičajen gest nediscipline izjavljujući da objašnjenja koja su data o Staljinovim greškama, njihovom korenu i okolnostima pod kojima su se one razvile nisu zadovoljavajuća. Neophodna je ozbiljna marksistička analiza koja bi utvrdila okolnosti koje su omogućile Staljinu da ostvari svoju ličnu vladavinu.⁵³ Sličan zahtev formulisao od strane Togliattija svedočio je o stvarnoj, iskrenoj želji za reformama u krilu Partije, ali što se tiče FKP — ovo je bilo sumnjivo. U potrazi za direktivama, FKP je poslala jednu delegaciju u Moskvu. Pod pritiskom, KPSS je sastavila izjavu pod naslovom „Kako je savladan kult ličnosti u SSSR”. Već 6. juna CK Komunističke partije Francuske požurio je da komentariše ovaj dokument — izjavivši kako se radi o „dubokoj i sasvim zadovoljavajućoj analizi skupa okolnosti u kojima se kult ličnosti Staljina mogao razviti. Rezolucija pokazuje... da bi bilo pogrešno tražiti izvore ovom kultu u prirodi sovjetskog društvenog uređenja”.⁵⁴

Mada su staljinisti čvrsto zbili svoje redove, ipak su se na građevini počele pojavljivati pukotine. Jean T. Desanti nadugo se bio raspisao o greškama Trockog i Buharina u jednom članku u *La nouvelle Critique*. Ali, posle govora Hruščova njegov prilog u broju za juli—avgust dobio je sasvim drugačiji ton. Suprotno Servinu i Kasanovi, Desanti je izrazio svoje duboko žaljenje zbog grube intervencije Partije u sporu oko Lisenka, u kome je on imao dominirajuću ulogu, mada nije bio naučnik. U tom sporu Desanti je ispoljio tromost duha koja se često ogledala u slepom citiranju Lenjina i priznao je da su, kao i on sam, komunistički filozofi pogrešili stavljajući pod istu „idealističku” etiketu ličnosti koje su među-

⁵¹ *Le Monde*, 2. juna 1956.

⁵² *News Chronicle*, 11. juna 1956.

⁵³ *The Anti-Stalin Campaign*, str. 169.

⁵⁴ *Histoire du PCF* (priručnik), Paris 1964, str. 613.

sobno toliko različite kao što su Kant, Husserl, Bergson i Merleau-Ponty (Merlo-Ponti).⁵⁵

To da je Jean Kanapa, glavni urednik časopisa, odobrio objavljivanje ovoga članka — bilo je vrlo karakteristično. U julu, XIV kongres Partije bio je vrlo vešto manevarisan; na njemu se mnogo govorilo o reformama brižljivo nastojeći da se one izbegnu u praksi. To je samo povećalo zategnutost među intelektualcima. Partija je ipak morala malo da popusti: dozvolila je da se pojavi nekoliko kritika u zvaničnim organima i pravila se kao da je spremna da prihvati atmosferu slobodne diskusije, nadajući se da će na taj način zadržati uza se intelektualce, a da im pri tom niučemom značajnijem ne popusti. Ova politika mogla je zaista i da uspe da nije naglo izbila mađarska kriza.

Revolt intelektualaca u Mađarskoj manifestovao se pretežno u Klubu Petöfi, kome je uspelo da izbegne raspuštanje zahvaljujući svrgnuću Rakošija u junu 1956. Dobar deo francuskih intelektualaca znao je za reforme koje su planirane u Klubu Petöfi još od početka oktobra, kada je pisac komuniste Tristan Tsara (Tristan Cara) došao iz Budimpešte i izjavio da Klub Petöfi izražava mišljenje većine mađarskog naroda. Nastala je paradoksalna situacija: Aragon je odbijao da objavi mišljenje Tsare u *Les Lettres françaises*, dok im je mađarski ured za štampu u Parizu dao najveći publicitet. Pored niza mučnih zapažanja za Francuze, Tsara je izjavio i da Rajkova udovica zamera Wurmseru što je tražio da ona „oprosti” onima koji su, kao on, klevetali njenog muža 1949. godine.⁵⁶ A 18. oktobra, kada je Sekretarijat Partije izrazio javno žaljenje što je mađarski ured za štampu objavio izjave Tsare, postajalo je sve jasnije da briga da se očuva obraz nije bila najmanja među preprekama koje su stajale na putu ka destaljinizaciji.

Snaga revolta intelektualaca u Francuskoj tek se u punoj meri osetila početkom novembra, posle druge sovjetske intervencije i zbacivanja vlade Nađa. Sedmog novembra komunisti Claude Roy (Klod Rua), Roger Vailand (Rože Vajan), J. F. Rolland (Ž. F. Rolan)⁵⁷ i Claude Morgan potpisali su, zajedno sa Vercorsom (Verkor), Sartrom, Simonom de Beauvoir (Simon de Bovoar) i Louisom de Villefosseom (Luj de Vilfos) pismo u kome

⁵⁵ J. T. Desanti, „Les intellectuels et le communisme”, LNC, juli—avgust 1956, str. 97.

⁵⁶ *Le Figaro*, 19. oktobra 1956.

⁵⁷ J. F. Rolland, rođen 1922, profesor istorije na liceju Voltaire.

su, posle demonstriranja svog prijateljstva prema SSSR i socijalizmu, osudili upotrebu pušaka i tenkova radi slamanja ustanka mađarskog naroda i njegove želje za nezavisnošću, bez obzira što su neki elementi u toku kasnijeg razvoja događaja iskoristili ustanak. Ne može se na vrhovima bajoneta nikada ostvariti socijalizam — izjavili su potpisnici i u isto vreme odbili pravo protesta onima koji su odobravali suecku operaciju i američku intervenciju u Gvatemali 1954. godine. Dugo savladavano osećanje gorčine i netrpeljivosti prema ždanovizmu kod Roya izbilo je svom snagom kada je saznao da je sto pedeset sovjetskih pisaca koji su bili osuđeni rehabilitovano. S obzirom da svojevremeno nije štedeo američke intelektualce koji su ćutali u vreme suđenja Rosembergovih — smatrao je da nema pravo da ignoriše zločine koji su počinjeni u socijalističkom svetu.⁵⁸ A J. F. Rolland se faktički odvojio od Partije kada je napisao u *Expressu* od 9. novembra da „svojim držanjem rukovodstvo Partije uzima na sebe strašnu odgovornost nastavlajući da laže i da se pretvara, varajući radničku klasu”. Lideri znaju — govorio je on — da bi „destaljinizacija Partije ubrzo dovela do njihovog zbacivanja i do zamene mlađim i zdravijim elementima”, ali po njima socijalizam se *neizbežno* mora graditi terorom, lažnim informacijama, statističkim trikovima, pokoravanjem inteligencije. Radi toga oni kritikuju Gomulku, prvog komunističkog vođu koji je progovorio otvoreno i rekao da ne treba lagati radničku klasu.⁵⁹ Vailland i Morgan konstatovali su paralelnost anglo-francuske intervencije u Suecu i ruske intervencije u Mađarskoj.

Dve nedelje kasnije podigao se bučan protest deseterice intelektualaca komunista: Picassoa, Bessona (Besson), Marcela Cornua (M. Kornj), Jourdaina (Žurden), Edouarda Pignona (E. Pinjon), Paula Tillarda (P. Tijar), Wallona, René Lazzo (Rene Lazo), Hellène Parmelin (E. Parmlen) i dr Harela (dr Arel). U jednoj rezoluciji koju su poslali svim članovima CK, 20. novembra, oni zahtevaju saziv vanrednog kongresa zbog „dubokog nezadovoljstva” koje je stvoreno „neverovatnom oskudicom informacija u *L'Humanité* o Mađarskoj.⁶⁰ Oni su protestovali protiv „vela ćutanja”, protiv dvosmislenosti koja unosi zabunu i udaraca koji su naneti revolucionarnom poštenju, dodajući: „Mi unapred protestujemo protiv svih tendencioznih interpretacija ovoga pisma, protiv

⁵⁸ *Le monde*, 1. novembra 1956.

⁵⁹ *L'Express*, 9. novembra 1956.

⁶⁰ *Le Figaro*, 23. novembra 1956.

svakog stavljanja pod sumnju naše vernosti Partiji i njenom jedinstvu”.⁶¹ To nije smetalo da se sadržaj pisma brzo raširi „buržoaskoj” štampi.

Izazvana ovim napadima i vatrenim ali dobro izbalansiranim člankom Sartrea u *L'Expressu* od 9. novembra, reakcija Partije mogla se predvideti. Garaudy (Garodi) je negirao da su pisci iz Kluba Petofi predstavljali „svesnu manjinu” i optužio kritičare da su se prepustili „nadmenom individualizmu” i da igraju igru fašističke reakcije”.⁶² Jednom rezolucijom CK od 21. novembra izrečeno je isključenje J. F. Rollanda i suspendovanje na 6 meseci Gérard Lyon-Caena koji su se slagali sa mišljenjem Rollanda, Roya, Vaillanda i Morgana. Ova poslednja trojica bila su samo predmet javne osude — što se u ovoj prilici moglo smatrati umerenom reakcijom.⁶³ Što se tiče deseterice koji su zahtevali sazivanje vanrednog kongresa, njih je *L'Humanité* ukorio podsećajući ih da nemaju pravo da svoja gledišta nameću nedozvoljenim sredstvima. Povrh svega, Garaudy ih je optužio da zaboravljaju na svoju klasnu poziciju, da potcenjuju značaj Kadarovog intervjua i da pokušavaju da Partiju pretvore u diskusioni klub.⁶⁴ Govori Thoreza i Kazanove u CK 22. i 23. novembra poprimili su preteći ton na račun „frakcionaša”, a posebno oštri napadi bili su upućeni na adresu Helène Parmelin koja je razaslala pismo deseterice buržoaskoj štampi. Sve do Pierre Courtadea, kojega su lupili po prstima zato što je govorio o „izolaciji Partije”.⁶⁵ Taktika se pokazala izvanredno efikasnom. Jedinstvo deseterice bilo je razbijeno kada je Wallon javno potvrdio svoju vernost Partiji i kada su se Besson i Harel priklonili principu solidarnosti Partije, uveravajući da nisu računali da će pismo biti objavljeno u *Le Mondeu*.

Partija se požurila da iskoristi ovu pobedu objavljujući niz izjava podrške, koje su dolazile od advokata, naučnika, romanopisaca, muzičara, slikara i preterujući do mile volje na temu „životne, vitalne solidarnosti”, bez obzira na počinjene greške. Filmski radnik Louis Daquin (Luj Daken) pisao je da pristupiti Partiji znači bez mogućeg dvoumljenja potpisati ugovor o savezu sa radničkom klasom.⁶⁶ U isto vreme vršena je budna ili,

⁶¹ *Le Monde*, 21. novembra 1956.

⁶² *Le Monde*, 16. novembra 1956.

⁶³ *L'Humanité*, 22. novembra 1956.

⁶⁴ Isto.

⁶⁵ *Le Monde*, 24. novembra 1956.

⁶⁶ *L'Humanité*, 29. novembra 1956.

tačnije, neprijateljska prismotra nad Vaillanom, Morganom i Royem, koji nisu pokazivali ni najmanje znake pokajanja. U martu 1957. Roy je bio isključen iz Partije na godinu dana od strane Federacije Južne Sene zbog izjava koje je dao u ovom periodu. U maju 1958. godine on je ponovo zatražio partijsku knjižicu i bolno uznemirene savesti definitivno se udaljio od Partije.

Početak 1957, sa partijskog gledišta, bilans operacija bio je zadovoljavajući. Osim pobunjenika o kojima smo govorili, najvažnije je još bilo otpadanje profesora istorije u Parizu Pierra Fougeyrollasa (Pjer Fugerola), bivšeg borca Pokreta otpora. Jean Desanti prestao je da saraduje u *La nouvelle Critique* koncem 1956, a Dominique Desanti, koji je tako vatreno branio staljinizam u Istočnoj Evropi, začutao je, što je nagoveštavalo njegovu definitivno udaljavanje.

Ali, šta se desilo sa većinom koja je ostala verna? Bilo bi netačno reći da je reakcija intelektualaca bila jednoobrazna, bučna i tek tako staljinistička. U granicama koje su bile dozvoljene od strane Partije ispoljila se dosta velika raznovrsnost glasova, što je obećavalo bolju budućnost. *L'Humanité*, čije su prostorijske fotografije masakriranih mađarskih komunista, tvrdeći da je nova Vartolomejska noć za malo bila izbegnuta. André Stil je odlučno identifikovao sa najcrnjom reakcijom svako suprotstavljanje sovjetskim snagama, a *L'Humanité* je pozdravila vladu Kadara ovom parolom: „Narodna vlast je ponovo čvrsto uspostavljena”.⁶⁷ Drugog decembra A. Stil je govorio na Budimpeštanskom radiju tvrdeći mađarskim radnicima i studentima da se francuski radnici raduju zajedno s njima što vide da su se stvari tako dobro preokrenule. *L'Humanité* i Partija bili su žestoko napadnuti od časopisa *Nova Kultura*, organa poljskih pisaca komunista, što su izjednačavali destalinizaciju sa reakcijom i što su podržavali Geröa (Gere), najservilnijeg među mađarskim rukovodiocima.⁶⁸ Averzija prema stranoj vojnoj okupaciji, koju je André Stil izrazio u *Le Premier Choc* (Prvi udar) bila je očigledno bačena u staro gvožđe.

Doduše, *L'Humanité* nije bio namenjen intelektualcima. To je bio dnevni list sa visokim tiražom koji je imao zadatak da radničkoj klasi prezentira događaje crno-belo, ali jedno iskripljavanje ne opravdava drugo —

⁶⁷ *L'Humanité*, 5. novembra 1956.

⁶⁸ *L'Humanité* 3. decembra 1956.

i radnička klasa ima pravo na istinu kao i druge društvene klase.

U nekim drugim listovima intelektualci komunisti su se pokazali malo bolje raspoloženi da se vrate zdravom razumu i jednom više-manje prihvatljivom gledanju na istoriju. Joanny Berlioz (Žoani Berlioz) priznao je da je mađarska Partija suviše polagala na tešku industriju, a vrlo malo na standard, da su glupavi birokrati izgubili kontakt sa masama, da su mnogi radnici imali dobre namere, ali nije propustio da pribegne većitom komunističkom argumentu: ipak, kad se sve uzme u obzir, sovjetska intervencija bila je opravdana zbog uloge fašističkih elemenata i ugovora iz 1947. koji je fašizam u Mađarskoj stavio van zakona.⁶⁹ U jednom na izgled iskrenom članku u *La nouvelle Critique* komunista istoričar Roger Biard (Rože Biar) analizirao je ukratko političke i ekonomske greške počinjene u Mađarskoj od uvođenja grandioznog Petogodišnjeg plana 1949. godine. S pravom je kritikovao Rakošija za birokratski shematizam, ali — tipično komunistička osobina — zbog toga nije bacio ništa manju krivicu ni na po datumu poslednjeg žrtvenog jarca.⁷⁰

Može se bez sumnje pomisliti da je u atmosferi krize i uzajamnih optužbi najbolji stav ćutanje. Bilo da je to tačno ili ne, *Les lettres françaises* i *La Pensée* oprezno su ćutali za sve vreme perioda krize. Samo 8. oktobra *Les lettres françaises* zauzela je stav o situaciji u Mađarskoj, pridružujući se poruci koju je uputilo CNE (Udruženje književnika Francuske) na adresu Kadara, moleći ga da zaštiti mađarske književnike. Za jedan komunistički organ, činjenica da priznaje da u jednoj socijalističkoj zemlji pisci imaju potrebu da budu zaštićeni od strane vlasti — predstavljala je zaista novinu. Ova novost je bez sumnje bila zvanično primljena sa žaljenjem, pošto je u sledećem broju objavljen dvosmi-slen članak Pierra Courtadea o tradicijama Pokreta otpora i o nemogućnosti da se popušta pred pretnjama. Dvadeset devetog novembra list je objavio tri poruke mađarskih intelektualaca — u kojima se podseća na opasnost od kontrarevolucije i „belog terora”. Posle 6. decembra mađarsko pitanje je bilo zabašureno a ortodoksija, koja nije nikada bila ugrožena, pod Aragonovim budnim okom ispoljila se u punom svetlu. Ali, značajno

⁶⁹ J. Berlioz, „Le drame hongrois”, DN, decembar 1956, str. 731—734.

⁷⁰ R. Biard, „L'épreuve hongroise”, LNC, decembar 1956, str. 35—59.

je istaći da su, nasuprot drugim partijskim organima, *Les lettres françaises* posvetile vrlo malo komentara sueckoj aferi, što je bio znak da su postojale sračunate rezerve od strane rukovodstva o tom pitanju.

U časopisu *La Pensée* suecka avantura dobila je obrt koji se mogao očekivati. Ali još u to vreme u broju za novembar—decembar objavljen je kratak uvodnik posvećen Mađarskoj (događaji su se nazivali „tragičnim“ i priznavalo se da je većina ustanika imala poštene namere), u kome su došla do izražaja protivrečna osećanja koja su uzbuđivala veliku većinu intelektualaca-komunista. Uređivački odbor koji je bio odgovoran za ovakvu slobodu sačinjavali su Joliot Curie, Wallon, Prenant, Teisser, Orcel, Cogniot, Laberrenne i Maublanc. Međutim, nije bilo nikakvih vidljivih znakova otpadništva. Ako se uporedi sastav Uređivačkog odbora i Saveta časopisa *La pensée* od jula 1947. i onog od jula 1956. može se konstatovati da od 55 članova nedostaju samo dvojica — od kojih je jedan Charles Vildrac (Šarl Vilrak).

Solidarnost koja se manifestovala prilikom XX kongresa i Mađarske revolucije pruža možda najjači dokaz čvrstine veza koje su povezivale intelektualce za Partiju. Mada radnička klasa, svakako, nije bila indiferentna prema Mađarskoj revoluciji (ozbiljni znaci pobune manifestovali su se u krilu sindikata CGT (Generalna konfederacija rada) gde su Pierre Le Brun (Pjer Lebren) i Alain Le Léap (Alen Lelea) bili protiv sovjetske intervencije i gde su komunisti aktivisti odbijali da dele partijske letke po fabrikama), intelektualci su postali svesni da su oni bili dublje uznemireni pitanjima koja su bila pokrenuta 1956. godine, nego svi ostali slojevi u Partiji. Izolacija im je omogućila da takoreći sopstvenim rukama opipaju još jednom koliko je bio težak njihov izvorni greh. Što je veće bilo njihovo neprijateljstvo prema Partiji — to je jače delovao nagon da ostanu verni „radi drugova“. Uznemirenje koje je zavladalo u Francuskoj od početka krize Mađarska—Suec i napadi na partijske prostorije i štampu, upozoravali su intelektualce komuniste da su komunisti i da to moraju i da ostanu. Dokle god je egzistencija Partije bila u opasnosti, nije se moglo, razumno govoreći, nadati reformama. Nadalje, postalo je neminovno da se o mađarskom pitanju stiže mišljenje kroz masu tendencioznih i protivrečnih reportaža. Fotografije masakriranih komunisti i preterivanja radija „Slobodna Evropa“ izazivali su istinsku bojazan od vojne intervencije. Šestog novembra, kada je Pierre Courtade napisao da su nezadovoljstvo

masa iskoristili kontrarevolucionari koji šire „beli teror“ i emigranti koji su u talasu prešli iz Austrije⁷¹ — izrazio je gledište mnogih intelektualaca. Posle svega što se desilo, iako je intervencija Crvene armije bila nesrećna, bila je neizbežna.

Na ovom pitanju intelektualci komunisti su se odvojili od svojih prijatelja na levlci. Mađarsko pitanje proširilo je pukotinu koja se već bila stvorila između njih. Analize koje su pravljene na jednoj i drugoj strani bile su istovetne — samo su se rešenja razlikovala. Levica je videla u sovjetskoj intervenciji pogoršanje krize, povratak staljinizmu, dok je za komuniste to bila jedina efikasna zaštita protiv „krokodila“ sa Zapada.

Početak novembra, bivši komunisti Jean Duvi-gnaud (Žan Divinjo), Clara Malraux (K. Malro) i Edith Thomas (Edit Toma) priključili su se drugim „titoistima“ na levlci — Claude Avelineu (Klod Avelin) i Jean Cassouu (Žan Kasu) između ostalih, da bi uputili peti-ciju Titu, moleći ga da interveniše kod Rusije, kako bi se garantovala nezavisnost jedne socijalističke Mađarske.⁷² Jedno drugo pismo simpatija prema mađarskim intelektualcima koji su sačuvali revolucionarne tradicije svoje zemlje potpisali su Martin Chauffier (Marten Šofie), Cassou, Claude Bourdet (Klod Burde), Maurice Nadaud (Moris Nado), Colette Audry (Kolet Odri), Gilles Martinet (Žil Martine), Michel Leiris (M. Leiri), Clara Malraux, Robert Autelme (R. Otelm), Jean Duvi-gnaud i Claude Roy.⁷³ Sovjetska intervencija izazvala je žive proteste grupa okupljenih oko *L'Esprit*, *France-Observateurs* i *Les temps modernes*.

Odnosi između komunisti i levice, već zategnuti do krainosti, pogoršali su se još više u decembru, kada je javljeno o hapšenju mađarskih pisaca. Pred kraj meseca Savez mađarskih pisaca je izglasao, na tajnoj sednici, jednu rezoluciju neprijateljsku prema režimu Kadara i prisustvu Crvene armije na koju se taj režim oslanjao. Savezu je bio zabranjen rad u januaru, a raspušten je u aprilu. Lukács je bio odveden u Rumuniju. U julu 1957. Gali i Obersovsky osuđeni su na smrt, ali nisu pogubljeni. U novembru su brojni književnici, među kojima Déry (Deri), Hev (Hej) i Tardos, bili osuđeni na duge godine zatvora. Sve se odvijalo baš onako kako je le-vica strahovala.

⁷¹ *L'Humanité*, 6. novembra 1956.

⁷² *Le Monde*, 6. novembra 1956.

⁷³ *Combat*, 6. novembra 1956.

U Francuskoj se oluja, prirodno, srušila na Udruženje pisaca (CNE). Osmog novembra 1956. Uprava, sastavljena od komunista kao što je Aragon, i nekomunista kao što je Sartre — javno je apelovala na Kadara da zaštiti materijalne i moralne interese mađarskih pisaca, dodajući da je Uprava duboko podeljena u pogledu ocene značaja poslednjih događaja u Mađarskoj.⁷⁴ Dve nedelje kasnije morala se otkazati godišnja rasprodaja zbog napada na prostorije *L'Humanité* i Centralnog komiteta. Trinastog januara — u toku vanredne generalne skupštine Udruženja, Francis Jourdain, koji je zamenio Vercorsa u predsedništvu i priključio se pismu desetorice, pokušao je da odigra ulogu arbitra između dve neprijateljske grupacije. Ali pokazalo se da je izmirenje bilo nemoguće. Posle ostavke Martina Chaffiera usledile su druge, a čim je Aragon zamenio Jourdaina u predsedništvu — bilo je očigledno da komunisti neće više da trpe opoziciju. Partija je sačuvala kontrolu nad Udruženjem pisaca, ali njegov značaj kao organizacije u zajedničkom frontu bio je ozbiljno doveden u pitanje.

(...) Kada je francuski Nacionalni savet svetskog pokreta za mir — takođe organizacije zajedničkog fronta — zahtevao povlačenje sovjetskih snaga i puno ostvarenje mađarskog suvereniteta, Casanova, koji je bio glavni predstavnik Partije u Savetu, dokazivao je uzaludno da se zadatak sastoji u tome da se zauzme zajednički stav, a nikako da se izglasa neka politička rezolucija.⁷⁵ Ali, zajedničkog stava nije bilo. U svakom slučaju, Partija je suviše često iskorišćavala Pokret za mir u političke svrhe, da bi argumenti Casanove mogli biti prihvaćeni kao ubedljivi.

Partija se, dakle, našla suočena sa jednim novim revizionističkim pokretom i novom „komunističkom opozicijom“. Organ tog novog revizionizma bio je časopis *Arguments*, osnovan u decembru 1956, koji su izdavali Edgar Morin, Colette Audry (Kolet Odri), Roland Barthes (R. Bart) i Jean Duvignaud (Ž. Divinjo). Ovaj časopis okupljao je različite struje. Uz bok lenjinista bili su tu marksisti, kao Guérin (Geren), koji su nastojali da dovedu staljinizam u vezu sa „blankizmom“ Lenjina. Ali, saradnici su se udružili u zajedničkoj želji da udare temelj jednoj novoj sociologiji, koja će odgovoriti razvitku tehnokratskog kapitalizma. Na izvesne američke sociologe gledalo se sa poštovanjem, a časopis nije

⁷⁴ LLF, 8. novembra 1956.

⁷⁵ *L'Humanité*, 3. decembra 1956.

skrivao da je revizionistički: 1959. ceo jedan broj bio je posvećen „velikoj reviziji“. Morin je izjavio da ima za cilj reviziju koja bi „ponovo otvorila pristup totalnosti sveta, ponovo usmerila misao ka budućnosti, ka onom što nastaje, i ponovo izgradila sredstva saznanja i dogmatizovala nauku.“⁷⁶ On je dodao da ne smatra više korisnim da upotrebljava naziv „marksistički“.

Najpoznatiji među buntovnicima bio je filozof i sociolog Henri Lefebvre (A. Lefevr), koga je Partija optužila kao revizionistu — a koji je neprekidno tvrdio da je Partija u stvari napustila marksizam. Posle dugog perioda stalno rastuće napetosti, on je bio novembra 1957. isključen iz Upravnog odbora časopisa *La nouvelle Critique* zajedno sa Victorom Leducom (V. Ledik), Pierrom Merenom, Lucienom Sebagom i Annie Kriegel (Ani Krigl). Ova isključenja izazvala su ostavku Bottigellia (Botiželi) i Jean Desantia. Lefebvre, Desanti i Caveing (Kaven) tada počеше da sarađuju u časopisu *Voies nouvelles*, koji je osnovan u aprilu 1958. Kada je Lefebvre uzeo učešća u osnivanju Kluba levice sa Bourdetom (Burde), Domenachom, Gilles Martinetom i André Philipom — njegov raskid sa Partijom postao je neminovan. Bio je pozvan pred Kontrolnu komisiju i isključen iz FKP na godinu dana, juna 1958, ali kasnije nije tražio ponovni prijem. Te iste godine objavio je knjigu u kojoj je objasnio svoje odbijanje staljinizma, bilo u ruskom ili francuskom obliku.⁷⁷ „Staljin — pisao je on — nije analizirao ljudsku svest da bi otkrio da li ona ima neku konkretnu ulogu u sagledavanju istorije, nego je izvukao zakon o zaostajanju svesti, prema kome svest čeka na činjenice života. Samo neka privilegisana (Staljinova) svest može da sagleda perspektivu budućnosti. Sledstveno tome, da bi se ostvarila istorijska nužnost potrebna je intervencija izvana u odnosu na mase, odakle je proistekla i preterana uloga države. Umesto marksističke kritike i analize postojećih protivrečnosti, najvažnije osobine postadoše bezuslovna vernost, bezuslovno poverenje i odanost.“

U jednom svom kasnijem delu Lefebvre je okvalifikovao Molleta (Mole) i Thoreza kao „lasalovce“, jer su osećali potrebu da uđu u vladu i deluju preko nje. Lenjinistička taktika postala je zakon ponašanja u svakoj prilici. Staljinisti su — nastavljao je Lefebvre — napustili lenjinsku kritiku svake države (kao takve), a umesto toga posvetili su se državnoj vlasti. Iako su ova gle-

⁷⁶ *Argument*, II tromesečje 1959, str. 9.

⁷⁷ H. Lefebvre, *Problèmes actuels du marxisme*, Paris 1958.

dišta Lefebvrea u velikoj meri sadržala istinu, opšti nivo njegove kritike bio je daleko od toga da impresionira. Kao filozof, on je bio sklon da pripisuje političku i birokratsku degeneraciju nekoj izvornoj, prvobitnoj filozofskoj pogrešci. Osim toga, on je odbijao da kritikom obuhvati i Lenjina. Prema njemu, oktobarska revolucija je uvela istinsku diktaturu proletarijata. Još više, on nije priznavao da se oligarhijska struktura vlasti već bila razvila pod Lenjinom i da je poslužila kao temelj Staljinovoj državi.

Na ova izazivanja Partija je odgovorila svojom ubičajenom nepokolebljivošću. Na XV kongresu 1959. Kanapa je ovako izmitraljirao pobunjenike: Hervé je „kapitulirao” pred američkim imperijalizmom, Lefebvre je napustio dijalektički materijalizam da bi „uzjahao” omiljeni idealizam, Fougereolas je bio optužen za „likvidatorstvo”, a Morin je takođe bio postavljen uz sramni stub. Ali, ime Lefebvrea neprestano se iznova pominjalo: gubitak ovog filozofa bio je težak udarac za Partiju. Filozof Lucien Sève (Lisjen Sev), nemilosrdno ortodoksan, napao je Lefebvrea u starom dobrom stilu, govoreći o sujetnom i ambicioznom naporu jednog malograđanina da postane „centar pažnje”.

U toku ovog perioda formirala se nova „komunistička opozicija”, koja je širila svoju kritiku u redovima Partije a u slučajevima isključenja dokazivala da je više komunistička nego što su to sami komunisti. Mesečni časopis *Unir pour le socialisme*, osnovan u oktobru 1952, trudio se da stane na čelo opozicione frakcije unutar Partije, a jedan drugi mesečni bilten — *Le Communiste*, osnovan 1954. godine, naklonjen kineskoj struji — napadao je rukovodstvo FKP zbog oportunitizma. Intelektualci okupljeni oko časopisa *L'Étincelle* uzalud su se nadali nekom buđenju unutar Partije. (S obzirom na partijsku strukturu i sistem kooptiranja, koji je usvojen na štetu izabiranja, intelektualci disidenti su grešili kada su verovali da je birokratizam ograničen na više nivoa. U stvarnosti, kohezija Partije i bezbednost njenih vođa zavise od jednog celovitog međusobno povezanog sistema kontrole i kooptiranja na svim nivoima — što čini unutrašnju opoziciju praktično nemogućom.) U januaru 1958. Gerard Spitzer (Zerar Spicer) osnovao je novi časopis *La voie communiste*. Ova grupa se u toku delovanja izjasnila za proširenje militantizma na sva pitanja, kritiku staljinizma, a protiv Thorezovog oportunitizma.

Otpadanja su se nastavila sve do 1960, mada usporavajućim tempom. U 1958. godini Claude Morgan nije

zatražio ponovo svoju partijsku knjižicu. Partija ga je pozvala da dà ostavku na položaj glavnog urednika lista *Horizonts*, organa Pokreta za mir, ali je on to odbio.⁷⁸

Godine 1959, na XV kongresu Partije, manevrisalo se isto tako vešto kao i na XIV, jula 1956. Uprkos znatnom uznemirenju intelektualaca — rukovodstvo je odbilo da preispita greške počinjene na XIV kongresu. Pitanja, kritike, čak i samokritike sistematski su smatrane kao da nisu ni postojale, kao da ih nije ni bilo, naročito Servina i Guyota (Gijo), koje je Pariska federacija smatrala pobunjenicima. Partija i dalje nije ništa zaboravljala i ništa nije učila.⁷⁹ To je bilo mišljenje istoričara Jeana Babya (Žan Babi), čija je knjiga *Critique de base* (Temeljna kritika), objavljena početkom 1960. godine, okončala njegovu tridesetšestogodišnju karijeru u FKP. Baby, koji je prikriivao svoje simpatije za one koji su raskinuli sa Partijom posle događaja u Mađarskoj, razradio je shvatanje prema kome je svaka „generacija” komunista pobunjenika, kao i svaka generacija emigranata iz zemalja u previrnju — sklona da nema poverenja u prethodne generacije. On se nije ni slagao sa filozofima revizionistima koji su izašli iz Partije pre događaja u Mađarskoj. Ono što ga je razočaralo jeste održavanje staljinizma i brutalna netrpeljivost prema bilo kakvim razlikama. Zašto bi se — govorio je on — smatrao paničarem čovek kao što je Marcel Prenant (Marsel Prenan) čiji je integritet dokazan.⁸⁰ Zašto se Partija hvali da u svojim redovima ima čuvene ličnosti, ako im uskraćuje svaku slobodu izražavanja? Drugim rečima, Baby je isticao da je u pitanju povreda vrhovnih principa u korist drugih, daleko nižeg ranga. Njegova je *Critique de base*, međutim, u mnogom pogledu jedan razložen dokument, ne samo veran fundamentalnim idejama marksizma-lenjinizma, nego takođe, u mnogim aspektima, i politici Partije. Suprotno Pierru Hervéu 1956, on nije smerao bilo kakvoj bitnoj reviziji doktrine. Komunista od 1924. godine, Baby se iskreno protivio raskidu veza sa Partijom. Treba reći da u Komunističkoj partiji dužina staža nije nikakva garancija za velikodušnost. U maju 1960. bio je isključen od strane svoje ćelije — ćelije Arène Boulanger (Aren Bulanže) — koja pripada Sekciji Petog arondismana u Parizu.

⁷⁸ *Le Populaire*, 30. januara 1958.

⁷⁹ Vid. F. d'Eaubonne, „Réflexions d'une communiste”, LTM, novembar—decembar 1958, str. 949—954.

⁸⁰ J. Baby, *Critique de base*, Paris, 1960, str. 176.

Od maja meseca 1958. FKP je bila jedina od velikih proleterskih partija koja se beskompromisno i nedvosmisleno suprotstavljala golizmu. 26. maja kada je CGT (Generalna konfederacija rada) proglasila opšti štrajk, komunisti su se pokazali kao najenergičniji organizatori antigolističkih manifestacija od 28. maja i 1. juna. Mollet je bio sav predan generalu De Gaulleu i Skupštini — svi socijalistički poslanici, sa izuzetkom njih 49, glasali su u prilog prve De Gaulleove vlade; 18 radikala glasalo je protiv. Pored njih, u trenutku glasanja opozicija se ograničavala na poslanike komuniste i progresiste.

Golizam, odnosno De Gaulle, potkopao je moć starih partija koje tek što su počinjale da se oporavljaju. U toku 1958. godine komunisti su pretrpeli poražavajuće gubitke. Vodili su kampanju za „ne“ na septembarском referendumu, ali se gotovo 80% glasača izjasnilo za „da“. Na novembarskim izborima glasovi koje su sakupili komunisti pali su sa 25,3% na 18,9% — što predstavlja gubitak od skoro milion i po glasova. Novi izborni sistem dao je Partiji samo 10 sedišta u prvoj skupštini Pete Republike.

FKP je imala gotovu teoriju: degolizam je kao međunarodna pojava izražavao interese monopolističkog kapitalizma. Ali, trebalo je imati nešto drugo i nešto više od teorije. Godine 1959. Partija se već bila pridružila platformi jedinstvenog fronta socijalističkih i demokratskih snaga protiv režima lične vlasti. U žestokom nastupanju ka ovom cilju ona je pravila ustupak za ustupkom. Godine 1962. objavljeno je da prethodni sporazum oko Zajedničkog tržišta i povlačenje Francuske iz NATO ne predstavljaju preduslov za saradnju FKP sa SFIO (Francuska sekcija radničke internacionale). Zatim je bio odbačen sovjetski model diktature proletarijata kao neodgovarajući za Francusku, a ni napuštanje formule jednopartijskog sistema nije manje značajno. U mnogim prilikama Waldeck Rochet (Valdek Roše) je ponavljao da bi komunisti kao članovi eventualne vladine koalicije poštovali sve demokratske slobode, a među njima i pravo na opoziciju, pod uslovom da opozicija poštuje nove zakone socijalističke države — formula kojoj ne nedostaje dvosmislenost. Što se tiče revolucije, Partija ne bi pribegla nasilju, sem u odbrani. Drugim rečima, sama bit *Države i revolucije* neprimetno je izvetrila. Što se tiče neposredne budućnosti, FKP ne traži ništa više do jednu zaista istinski parlamentarnu

vladu, proporcionalno predstavništvo, nacionalizaciju monopola i radničku kontrolu nad nacionalizovanom industrijom.

Na međunarodnom planu, FKP je energično stajala na pozicijama umerenog sovjetizma. U nizu pisama kineskoj KP ona je branila nužnost miroljubive koegzistencije na osnovu unutrašnjih protivrečnosti imperijalizma i rastućih snaga socijalističkog lagera. Thorez je otvoreno proklamovao rukovodeću ulogu KPSS u krilu svetskog komunističkog pokreta.

Na međunarodnom planu, FKP je energično stajala teško izmiriti potrebu saradnje sa nekomunističkom levicom i činjenicu da je njena spoljna politika bila daleko manje prijatna Rusima nego politika De Gaullea.

Već od početka dvosmislenosti De Gaulleove politike stvarale su teškoće FKP. Mnogobrojni komunisti — rukovodioci, aktivisti, glasači — ubrzo su приметili da su De Gaulle, armija i OAS različite stvari i da De Gaulle želi samo da ih likvidira zajedno sa ratom u Alžiru. Čak i pre nego što je ovaj rat okončan, neki intelektualci priznavali su snagu De Gaulleove vlasti, njegovu relativnu nezavisnost od direktnih ekonomskih pritisaka i njegovu odlučnost da oslabi američki uticaj u Evropi.

Određena grupa u Partiji — na čijem čelu su stajali Marcel Servin i Laurent Casanova — obojica članovi Politbiroa — želela je da Partija prizna pozitivne elemente degolizma i razvija svoju aktivnost vodeći računa o njima, kao i da tome prilagodi na odgovarajući način svoju politiku u odnosu na druge partije i organizacije Zajedničkog fronta. Udvaranje koje je Hruščov preduzeo prema De Gaulleu u toku zime 1959—1960. dali su grupi Servin—Casanova priliku da krene dalje; partijski lideri prisustvovali su prijemu koji je vlada priredila, a Thorez je bio prinuđen da napravi ustupke koji mu se intimno nimalo nisu dopadali. Decembra 1960. Casanova je primio iz ruku sovjetskog ambasadora Vinogradova u Parizu Lenjinovu nagradu za mir. Ali krah Konferencije na vrhu i ponovni porast zategnutosti iz vremena hladnog rata bacili su Servina i Casanovu na periferiju, tako da je početkom 1961. godine Thorez bio u mogućnosti da ih porazi. Obojica su isključeni iz Politbiroa, a u maju nisu bili ponovo izabrani u CK.

Ovi događaji su imali posledice za dobar deo intelektualaca. Neki mladi ekonomisti, okupljeni oko Jeana Pronteaua (Žan Pronto), glavnog urednika časopisa *Economie et Politique* pošli su za Servinom i pravili su raz-

liku između velikih „kosmopolitskih trustova” i „nacionalističke” ekonomske politike De Gaullea. I Kriegel-Valrimont, glavni urednik časopisa *France nouvelle* podržavao je ovu tezu. J. P. Vigier (J. P. Vižije), fizičar, i Aragon — koji bijaše napisao laskav članak o Casanovi u listu *Clarté* — pozvani su na saslušanje. Pronteau i Vigier javno su priznali greške 1961, ali Kriegel-Valrimont je bio smenjen sa dužnosti u *France nouvelleu*. Dobra lekcija za intelektualce koji su dozvolili sebi da se pentraju po vrljetnim stazama visoke politike.

Međutim, u celini gledano, najstariji intelektualci su podržavali Partiju, ako se već to ne može reći za studente komunista. Žižu nezadovoljstva predstavljala je sporost destalinizacije u Partiji. Partija je ostajala okoštala u svojoj prošlosti. Prvobitna reakcija na Mađarsku revoluciju nije bila izmenjena. Godine 1962. Garaudy je pokušao da diskredituje Klub Petöfi; i dalje se uporno tvrdilo kako su mađarskom političkom policijom rukovodili radnički borci „odani telom i dušom svome narodu”. Zvanična „Istorija FKP” (1964) širila je i dalje staru verziju: 4. novembra 1956. „sovjetske trupe pomogle su mađarskim radnicima da obuzdaju kontrarevoluciju”.

Dobar broj intelektualaca imao je utisak da su optužbe na račun Staljina i njegovog kulta bile čista komedija. Juna 1962. Partija je organizovala široki skup intelektualaca na temu o ideološkim greškama Staljina, na kome je prisustvovala većina političkih vođa. Međutim, čim je uzeo reč, Thorez je podsetio na „dobre i rđave strane” Staljina, a servilan način na koji su bili citirani sovjetski zvanični predstavnici na XX i XXII kongresu uticali su da je na tom skupu mogla da vlada jedino staljinistička atmosfera. Što je Moskva rekla — to je uvek ostalo slovo jevanđelja. Godine 1965—1966. okoreli staljinisti, kao Stil, Kanapa i Wurmser, saradivali su i nadalje u *L'Humanitéu*. Imenovanje Guya Bessea na položaj političkog urednika *Nouvelle Critique* doprinosilo je uverenju da će se liberalizacija ograničiti samo na kulturne stavove lista.

Ništa ne ilustruje bolje duboku povezanost sa staljinskom erom od *Istorije SSSR* koju je Louis Aragon izdao 1962. Ovu knjigu, koju je Aragon pripremio u Rusiji, komunistička štampa dočekala je sa oduševljenjem. Međutim, u njoj Aragon ne konstatuje ni najmanju grešku u Staljinovoj politici sve do sredine tridesetih godina, čak ni u politici prema Kini. „U toku deset godina Staljin — možda da ne bi podsećao na Lenjinove bojaz-

ni i potvrdio njihovu opravdanost — poštuje, *suprotno opozicionerima*, pravila i zakonitost u Partiji, i zajedno sa većinom brani od njih pravilnu liniju.” Trocki i sve opozicione grupe u knjizi se stalno kritikuju. Što se tiče masovnih deportacija koje su pratile kolektivizaciju i hiljada ljudi koji su umrli u logorima — o njima se u knjizi ne govori. (U vreme kada je Aragon napisao svoje delo prve sovjetske knjige o ovom pitanju još se nisu bile pojavile; on, dakle, nije imao šta o tome da kaže). Za našeg autora, logori i onaj strašan košmar koji su imali da podnesu zatvorenici predstavljaju samo snove o društvenom prevaspitanju, sovjetski duh vere u čoveka. Što se tiče procesa koji su započeti u 1936 — evo kako ih pisac opravdava: „Procesi ni u čemu ne omogućavaju da se izmeni ocena o političkom držanju opozicije pre ubistva Kirova.” Ako su procesi iz 1936. godine i bili nepravedni, o tome se u to vreme nije ništa znalo. U vezi sa procesima posle 1936. Aragon prosto žali što u trenutku dok on još piše svoju knjigu ne postoji nijedan zvanični dokument koji bi omogućio da se odvoji ono što je istina od onog što je pogreška. U takvoj situaciji dužnost je pisca da ne pravi nikakve hipoteze i da ne pruža nikakvu pašu bujnoj mašti izvesnih pisaca koji nisu skloni SSSR.

Knjiga je pisana u narativnom stilu — plitko, bez poniranja u dubinu. Staljinovi zločini i greške u njoj se pominju, ali se ne objašnjavaju. Teško je zamisliti neku knjigu udaljeniju od marksizma. SSSR je naprosto naseljen dobrim i rđavim ljudima, herojima i dekadentima, ali dobri i heroji dominiraju.

Nesumnjivo je da je mnogo intelektualaca komunistički osetilo potrebu da objasni svoju staljinističku prošlost mladoj generaciji. Decembra 1963. Francis Cohen pružio je bez sunjnje autentično svedočanstvo o tome:

„Često sam sebi postavljao pitanje: da li je Staljin zaista taj genijalni vođa, koji... itd? Odgovor je bio: pošto je na dužnosti generalnog sekretara... k njemu mora da dolaze sve informacije, sve ideje i svi rezultati istraživanja... To je čovek od vrednosti — a osim toga obdaren velikom jasnoćom izražavanja i čvrstom voljom... mase imaju običaj da personificiraju ideje, vlast. Ovaj čovek predstavlja simbol”...⁸¹

Ne postoji mučnija samokritika od one Pierrea Daixa, koji se februara 1963. poduhvatio da prikaže knjigu Aleksandra Solženjicina *Jedan dan Ivana Denisoviča*. Daix, koji je u godinama 1949—1950. odbijao da prizna

⁸¹ L N C, decembar 1963, str. 66.

mogućnost da postoje logori u Sovjetskom Savezu, 1963. godine piše:

„Nema sumnje da smo bili žrtve političkih laži koje su svojstvene staljinizmu, ali smo isto tako mi sami odbijali da pogledamo nekim stvarima u lice, sa istom onom vrstom slepila koju smo morali kasnije da otkrijemo kod onih naših drugova iz Pokreta otpora koji su odbijali da veruju u primenu torture u Alžiru...“⁸²

U početku šezdesetih godina glavno izvorište disidenata bilo je u redovima studenata, ali grupa starijih pobunjenika koja se okupljala oko Marcela Prenanta zaslužuje da se posebno pomene. Posle septembarskog referenduma 1958. Prenant je napisao Thorezu pismo oštro kritikujući odsustvo reformi u Partiji. Stavovi o ratu u Alžiru, zatim njegova kritika politike Partije čudno je bila nalik na kritiku koju je bila formulisala ćelija sa Odseka književnosti na Sorboni, a koju je rukovodstvo energično odbacilo u januaru 1959. Prenant nije ponovo podigao partijsku knjižicu. Početkom 1962. prihvatio se predsedništva u Društvu bivših članova KPF koji su ostali verni principima marksizma-lenjinizma, a čije su osnivanje pokrenuli Henri Bigot (Anri Bigo), Étienne Charpier (Etjen Šarpije), Louis Coustal (Luj Kustal), Favier Chazal (Favije Šazal), P. Folgavez (P. Folgave) i Pierre Lareppe (P. Larep). Marta 1963. Udruženje je objavilo prvi broj časopisa *Débats communistes*, a aprila 1963. počelo je kampanju za rehabilitaciju žrtava staljinizma u Francuskoj, počinjući sa André Martym. Ovakva aktivnost očigledno nije bila preduzeta da bi se izazvalo dopadanje kod Partije, te nije bila lišena izvesne naivnosti kada su, januara 1966, Prenant i 18 drugih intelektualaca uputili pismo Waldeck Rochetu — tražeći ponovni prijem u Partiju. Potpisnici su bili primetili „izvesnu laku evoluciju politike KPF i njenog rukovodstva... Sporne teze koje su se još juče nametale kao apsolutne i neprikosnovene istine — napuštene su...“ Oni nisu zahtevali samo da Partija prizna svoje greške, nego i da povuče optužbe koje je bila izrekla protiv pobunjenika, koji su bili u pravu. Kada je Partija odbila ovaj predlog Prenant je zatražio arbitražu jedne anketne komisije. Bila je to mala komedija.

Dugotrajna borba koja se zametnula početkom šezdesetih godina između Partije i studenata komunista bila je daleko ozbiljnija. Ona je pokazala do kojeg stepena je mlada generacija bila podozriva u pogledu volje i sposobnosti svojih starijih drugova da će destaljni-

⁸² L L F, 28. februar 1963.

zovati Partiju i potvrdila stalnu netrpeljivost rukovodstva prema njoj, te do izvesne mere odrazila rascjep koji se u otvorenom obliku ostvario u komunističkom svetu posle 1960. godine.

Savez studenata komunista (UEC) osnovan je u martu 1957. sa otprilike 500 članova. To nikada nije bila masovna organizacija: 1962. njegovo članstvo dostizalo je jedva 4000 članova. Ali, njegov uticaj je sigurno bio veći nego njegova brojnost; njegovi članovi razvijali su veliku aktivnost u redovima UNEP, a 1963. godine prodavano je 30.000 primeraka njegovog lista *Clarté*.

Razume se da je u početku cilj UEC bio da populariše komunističku politiku među studentima. Ali, on je ubrzo ispoljio svoju nezavisnost. Posle II kongresa, u februaru 1958. a naročito u periodu 1960—1961, njegovi članovi pokazivali su znake nezadovoljstva politikom Partije u odnosu na rat u Alžiru. Tri glavne struje su se postepeno razvile u krilu Saveza: „sledbenici“, uvek spremni da slede partijsku liniju u svim okolnostima, „Italijani“ i „levica“. „Levica“ je bila sklona da kritikuje sovjetsku varijantu miroljubive koegzistencije i simpatizirala je sa kineskom spoljnom politikom. Osim toga, ona nije imala poverenja u oportunističku taktiku KPF na unutrašnjem planu, a posebno u stari, već oveštali lek — savez sa diskreditovanom SFIO. „Italijanska“ struja izražavala je zahtev za istinskom destaljinizacijom, podršku miroljubivoj koegzistenciji i uspostavljanje socijalizma parlamentarnim putem. Ona je verovala u neophodnost policentriзма u krilu svetskog komunističkog pokreta. „Italijani“ su osuđivali apsolutnu veru FKJ u avangardnu ulogu KPSS i kao i „levica“, nisu imali poverenja u oveštalu formulu o Jedininstvenom savezu. Oni su više voleli da dođe do saradnje sa PSU (Jedinstvena socijalistička partija) i levim socijalistima. U 1962. oni su u redovima UEC imali izvesnu prevagu. Njihov generalni sekretar Alain Forner (Alen Forner) bio je simpatičan, a novi glavni urednik lista *Clarté*, Pierre Kahn (Pjer Kan) bio im je potpuno odan. Na VI kongresu, 1963. godine, italijanski delegat Terzi (Terzi) optužio je u svom govoru stare antifašističke saveze i apelovao na jedinstvo levice, zasnovano na suprotstavljanju kapitalizmu i monopolizmu. Ovaj govor bio je objavljen u *Clartéu*, što je Partiju razbesnelo. Međutim, „Italijani“ su sačuvali komandne pozicije. Program Kongresa bio je izglasan sa 249 protiv 9, i 61 uzdržanim glasom. Godine 1964. Partija je uzalud pokušavala da ih

najuri. Februara 1965. „Italijani” su vodili još uvek tešku bitku na zaštitnici. *Clarté* je zahtevao destaljinizaciju FKP i uspostavljanje istinske demokratije unutar Partije. Jedinstvo akcije, pisao je list, ne podrazumeva jedinstvo mišljenja. Nacionalni biro UEC, u kojoj je još uvek dominirala „italijanska” struja — pisao je Partiji žaleći se na njeno „radničko” nepoverenje prema studentima i intelektualcima. Inicijative UEC se, kaže se u pismu, „sistematski koče od strane rukovodstva Partije...”

Sve u svemu, zahtev za iskrenom destaljinizacijom predstavljao je najsadržajniji elemenat jogunaste politike UEC. U odnosu na mađarsku revoluciju, stav *Clartéa* se razlikovao od stava Partije. U februaru 1963. list je objavio jedan članak u kome se osuđivala korupcija koja je vladala pod Rakošijem i insistiralo na iskrenom idealizmu prvih manifestacija u oktobru 1956. Seljaci su bili terorisani na kolektivnim dobrima; pod starijim režimom petina stanovništva bila je stavljena pod policijsku prisilu. Sada, u 1963, situacija se znatno popravila — ali *Clarté* je podvlačio razlike u pojedinim stavovima stare i mlade generacije u Mađarskoj.

Kada je Alain Forner izjavio da je sovjetska kultura umrla sa Majakovskim a da nije oživela sa Jevtušenkom — CK je pobesneo. Među njegovim članovima jedino je Aragon pokazao neke znake razumevanja. „Studenti su” — upozoravao je on na Centralnom komitetu početkom 1963. — „izrasli u periodu između XX i XXII kongresa. Može se shvatiti kao prirodno — čak i ako je nepravilno — to što su oni došli dotle da traže od nas da im položimo račune”. Januara 1965. *Clarté* je izjavio da se povratak lenjinizmu „ne može postići uzastopnim malim retušima, parcijalnim korekcijama, uz to još i zakasnelim, drugorazrednim i potajnim, kao da se leči neka mala, beznačajna ranica na leđima nekog džina — i da... na izgled „liberali” ostaju i nadalje u osnovi prožeti prevaziđenom orijentacijom.”⁸³

Partijsko vođstvo je na to žestoko reagovalo. U toku jedne odlučujuće sednice CK koja je održana marta 1963. Roland Leroy se žalio kako se suviše veliki broj studenata komunista pravi kao da su neke važne ličnosti. On je citirao jedno pismo Engelsa Lafargueu iz 1890. o nemačkim studentima: „Oni smatraju buržoaski univerzitet za socijalistički Saint Cyr koji im daje pravo da ulaze u redove Partije sa zvanjem oficira, ako ne i

⁸³ *Le Monde*, 21. januar 1965.

generala”.⁸⁴ Filozof Lucien Sève je na to dodao da u organizaciji Bouches du Rhône mnogo mladih komunista ne vodi računa o svom neznanju ni o onome čemu bi ih stariji mogli da nauče. Oni često odbijaju da diskutuju sa ljudima kao što je on i bojkotuju predavanja na Novom univerzitetu u Marseju. Jedan mladi rukovodilac UEC mu je suprotstavio citat iz Lenjinovog dela *Šta da se radi?* — da bi mu saopštio kako samo intelektualci mogu unositi socijalističku teoriju u redove radnika. Guy Besse, model „tvrđog” staljiniste, žalio se na ne-skromnost mlade generacije, naročito u Latinskom kvartu Pariza. Pre petnaest-dvadeset godina — kaže — studenti su sami tražili da slušaju starije. (Na kraju sastanka Aragon je odgovorio Besseu da su mladi uvek želeli da rade po svojoj volji.)

Partija je zahtevala čvrsto svrstavanje UEC na liniju Partije. UEC nije bio nezavisna politička organizacija, već organ Partije. Teorijski, generalni sekretar UEC Alain Forner udovoljio je ovom zahtevu, ali je dao svoje principijelno tumačenje:

„Da bi se ostvarila u životu Lenjinova formula da će „sinovi doći do komunizma drugačijim putevima nego njihovi očevi” i da se „masovni karakter omladinskih organizacija meri njihovom sposobnošću da osećaju, odražavaju i izražavaju zahteve, težnje i romantizam koji su svojstveni onim slojevima kojima se ove organizacije obraćaju” — mora li postojati naprosto neka platforma o savezu, ili se mora od strane komunista ponuditi tačna i detaljna analiza u oblasti univerziteta, nacionalnog i međunarodnog života, i na bazi programa Partije i svih pitanja koja se postavljaju pred studente ukazati na kratkoročna i dugoročna rešenja?”⁸⁵

Na VI kongresu Unije studenata komunista u februaru 1963. ovo mišljenje bilo je odobreno sa 168 glasova protiv 76. Forner je bio pozvan u CK. Njegovo istupanje na Kongresu koje je, izgleda, počivalo na njegovoj ubeđenosti da je stav UEC istovetan sa stavom Partije — izazvalo je bes CK. Garaudy je, na primer, brutalno zatražio od Fornera — da ili ne. Nekoliko dana kasnije, Forner je vratio udarce jedan za drugim osuđujući potencijivački stav Partije prema studentima, kojima se samo upućuju direktive.⁸⁶ „Kleveta” — odgovorio je na to Roland Leroy.

⁸⁴ *Les Etudiants communistes face aux grands problèmes de notre époque*, Paris 1963, str. 22.

⁸⁵ *Clarté*, februar 1963, str. 33.

⁸⁶ *Le Monde*, 7. april 1963.

Zanimljivu crtu ovog sukoba predstavljaju teškoće koje je Partija iskusi­la da bi studente bacila na kolena. U ovoj situaciji nije se radilo o tome da se raspravlja sa izolovanim pobunjenicima. UEC je bila efikasna nacionalna organizacija u kojoj je korišćen izborni sistem koji joj je odgovarao i Partija je očigledno zazirala od brutalne intervencije i prostog isključenja disidenata. To bi značilo likvidirati UEC i znatno oslabiti uticaj komunista među studentima. Partija je, dakle, morala da pribegne strpljivim metodama prinude. Leroy je najavio da će ubuduće članovi CK i lokalne sekcije Partije biti prisutni na svakom sastanku neke od sekcija UEC. Osim toga, Partija će organizovati svoje vlastite sastanke u UEC. Biće imenovana jedna komisija da pripremi dokument koji bi imao da služi kao platforma narednog kongresa UEC. A, *L'Humanité* je pojačao pritisak objavljujući pisma „sledbenika” koji su želeli da slede direktive Partije. UEC je bila uplašena ovom demonstracijom snage. Ona se složila da ubrza datum svog narednog kongresa, a *Clarté* je objavio direktive CK.

Ali, studenti su se uzjogunili. „Italijani”, često podržavani „levicom”, odbili su da se odreknu svojih ideja. VII kongres 1964. godine završio se bez zadovoljavajućeg rešenja. „Sledbenici” su osvojili neke pozicije u CK, ali „Italijani” su dominirali u Nacionalnom birou. Centralnom komitetu je bilo potrebno godinu dana napora da bi izmenio sastav Biroa. U međuvremenu, Partija je nastavljala da vrši pritisak. *Clarté*, koji je izlazio iz iste štamparije iz koje i *L'Humanité*, obustavio je izlaženje posle VII kongresa, posebno zbog jednog članka Togliattija koji nije odgovarao potpuno liniji Partije. Na kraju je broj ipak izašao bez izmena, zahvaljujući jednom drugom štamparu. Da bi krunisala svoje delo, Partija je razradila plan prema kome su sve četiri organizacije komunističke omladine (kojoj je pripadao UEC) bile stavljene pod jedinstveno rukovodstvo. Ovaj plan je sproveden maja 1966. godine.

Na VIII kongresu 1965. godine „sledbenici” su preuzeli kormilo. Guy Mermier (Gi Mermije) je postao generalni sekretar, a izveštaj dotadašnjeg generalnog sekretara Pierre Kahna, „Italijana”, bio je odbačen. Strpljivi rad Rolanda Leroya bio je nagrađen. Započela je era čistki. Kada je sektor „Književnosti” iz Pariza odbio da podrži Mitteranda, Nacionalni komitet je odlučio da ga raspusti. Osamnaest članova manjine u Komitetu dalo je ostavke u znak protesta, kao i jedna trećina Nacionalnog biroa. Sektor „Književnosti” bio je najbrojnija sekcija UEC i jedna od najznačajnijih. Pet

od sedam pariskih sekcija UEC odbilo je da prizna ovo raspuštanje — ne zbog toga što su odobravali stav sektora „Književnosti” prema Mitterandu, već zbog administrativnog pritiska koji je bio primenjen da bi se razlike otklonile. Neposredno posle toga Pierre Kahn je isključen iz Partije. Ona je odnela pobe­du, ali kao i obično — po skupu cenu.

To je, u svakom slučaju, bilo mišljenje stotinak profesora univerziteta — većinom komunista — koji su u februaru 1965. uputili otvoreno pismo Waldecku Rochetu izražavajući žaljenje što je Partija odbila da diskutuje o tezama Nacionalnog biroa UEC.

„Jedini način da se izbegnu organizovane frakcije jeste da se priznaju razlike u gledištima. Što se više aparat rukovodstva Partije zatvara u sebe — tim više ga prožima osećanje da ima odlučujući značaj, te manje reaguje na potrebe i zahteve koji dolaze iz baze... Iskrivljavajući lenjinizam, zadaje se smrtni udarac „inicijativi” pokreta jer ona traži kritičku misao, ideološku hrabrost i ličnu preduzimljivost... Napredak revolucionarne partije, napredak marksizma, kao i sam razvitak nauke, pretpostavljaju obavezno slobodnu cirkulaciju hipoteza.⁵⁷

Politbiro FKP objavio je odgovor u *L'Humanitéu*. Neizbežno, sto potpisnika bilo je osuđeno što su podržavali „grupu (UEC) koja se nalazi u otvorenoj borbi protiv Partije”. Oni su bili optuženi za frakcionaštvo, a njihove ćelije bile su zamoljene da ih pozovu i da traže od njih da to prekinu. Waldeck Rochet je podsetio da su izvesni potpisnici bili proglašeni krivcima za isto držanje u 1965. godini. Generalni sekretar je očigledno imao dobro pamćenje.

(David Cauté, *Le communisme et les intellectuels français 1914—1966*, Gallimard, Paris 1974)

Preveo Drago Piper

⁵⁷ *Le Monde*, 17. februar 1965.

Časopis *Les Temps modernes* nije se potpuno opremmljen za političku borbu iznenada pojavio iz duha nekolicine intelektualaca. Njegovom osnivanju i stvaranju njegove orijentacije prethodilo je lagano sazrevanje. Odnos Sartrea i Merleau-Pontya (Merlo-Ponti) prema političkom životu uočiti tek pošto je postao javan, znači dobrim delom prikriti jedno temeljno opredeljenje. Jer, reagujući protiv zabluda predratnog perioda i svojih sopstvenih zabluda, Sartre i Merleau-Ponty osnovali su časopis i angažovali se u političkoj delatnosti; 1938—1939. godine oni su spoznali da im život protiče uzalud.

Pre toga je one koji će kasnije postati „egzistencijalisti” — dakle, „apolitični, odbojni prema svakom angažmanu — srce, naravno, kao i svakog drugog vuklo na levu stranu”.¹ „Voleli su što (utvrđeni poredak) postoji kako bi mogli da ga zaspu svojim bombama — rečima.”² Sartre je to stanje duha opisao u *Les chemins de la Liberté* (Putevi slobode): Mathieu Delarue (Matje Delari), profesor filozofije, mrzi kapitalizam i na njega se srdi. Ali, ne želi iskreno da on propadne, pošto bi izgubio motive ljutnje u kojoj uživa. No, Mathieu nije Sartre — ili, pre — Sartre je taj koji bi (da kapitalizam propadne — *Prim. prev.*) prestao da piše i ostao lišen svega radi čega živi. Međutim, Mathieu dobro izražava piščev stav pre 1939. godine: to je osećanje „prin-

¹ J.-P. Sartre, predgovor knjizi Paula Nizana *Aden Arabie*, Maspéro, Paris 1960, str. 56.

² Isto, str. 24.

cipijelne simpatije” prema proletarijatu, divljenje ruskoj revoluciji iz daleka, izvesna sklonost prema Komunističkoj partiji — ali istovremeno potpuna neaktivnost i zaludna sloboda, apstraktna osećanja — u osnovi, nezainteresovanost. Takvo neprijateljstvo prema buržoaziji „ostalo bi individualno, dakle, buržoasko: ono se ni u čemu ne bi razlikovalo od neprijateljstva koje je Flaubert (Ficber) gajio prema *trgovcima*, a Barrès (Bares) prema *varvarima*.”³ Simone de Beauvoir (Simon de Bo-voar) priznaje da su Sartre i ona strepeli od potpunog gubitka slobode u jednom eventualnom socijalističkom režimu. Njihovo suprotstavljanje kapitalizmu bilo je integrisano u sistem i nije nipošto tragalo za uslovima njegovog rušenja.

Pojam kolektivnog *praxisa* nije postojao u njihovoj filozofiji. Ako je njihova zamisao o čoveku odlučno odbacivala spiritualizam i introspekciju, nije bila ništa manje idealistička. Ona je odbacivala esencijalizam duša (slovenske, germanske, jevrejske...), ono „večno žensko”, kao i sve zapise koji se mogu pročitati na inteligibilnom nebu. Ali ta zamisao o čoveku nije prevazilazila jedan univerzalistički individualizam koji se, u osnovi, malo razlikovao od onog Descartesovog (Dekart): sloboda ima dva aspekta. „Ona je sam modalitet egzistencije koja, htela to ili ne, na ovaj ili onaj način reaguje na sve što dolazi iz spoljnog sveta (...) Zbog toga su konkretne mogućnosti koje se pružaju ljudima nejednake.”⁴ To je značilo na dekartovski način upotrebiti staro stoičko razlikovanje između slobode i moći.

Uvođenjem pojma moći nastojalo se da se ljudska delatnost utemelji na materijalnoj osnovi. Ipak — a to se još izrazito osećalo u prvim esejima Simone de Beauvoir — čovek gradi, gotovo van sveta, jedan usamljeni projekt. Naravno, projekt se mora ostvariti u svetu i među drugim ljudima. Ali tu osnovno čovekovo okruženje kolektivitetom i vlastitom situacijom nije opisano. Drugi se tada javljao kao slučajnost, a svet kao običan uslov: u tim okvirima svakome je preostalo da do vlastitog spasa dođe krajnjim sredstvima.

Otuda je jasno zašto Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir i Maurice Merleau-Ponty nisu smatrali da ih se tiče Istorija. Oni su imali da opravdaju svoju egzistenciju: za to im je bilo dovoljno da „pišu i stvaraju

³ S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, Gallimard, Paris 1960, str. 37.

⁴ Na istom mestu.

lepe knjige"⁵. Bili su mišljenja da je borba proletarijata dobra za sam proletarijat, ali da se ne tiče intelektualaca. Sartre je u to doba voleo da kaže kako je za proletarijat jedini spasonosni put da pristupi Komunističkoj partiji, ali da intelektualcu preostaju drugi putevi. Svakom svoje.

Tome se usprotivila Colette Audry (Kolet Odri). Zadojena Marxom i Trockim, uključena od 1932. u prosvetnu sekciju CGTU, a od 1935. član one tendencije u okviru SFIO koju je predvodio Marceau-Pivert (Marso-Piver), smatrala se borcem upletenim u bitku. U svakoj prilici morala je da zauzme određeni stav. „Vi vidite svet kao poštanski ured” — govorila je Sartreu, koji je odgovarao da „svet i jeste poštanski ured”.

Nije li Sartre možda mislio da neki službenici (u tom poštanskom uredu — *Prim prev.*) imaju povlašćeni položaj i sakupljaju marke, dok ostali zadaju udarce penicijom?

On nikada nije glasao (čak ni na izborima za Narodni front), a svoju sindikalnu kartu primio je protiv volje. Ako su Sartre i Simone de Beauvoir ponekad i prisustvovali velikim manifestacijama ujedinjene levice posle 1934, nije im „ni na kraj pameti bilo da se uključe u povorku, da pevaju ili viču sa ostalima”. „Takav je u to doba bio naš stav” — kaže Simone de Beauvoir. — „Događaji su mogli da u nama izazovu snažno osećanje besa, strepnje ili radosti, ali u njima nismo učestvovali; ostajali smo posmatrači.”⁶

Na političke zahteve levih intelektualaca Sartre je slegao ramenima — priča Simone de Beauvoir. Kada je, slušajući rezultate izbora 1936, „Chamson (Šamson) pobednički klicao: „Šta im radimo!”, Sartre je nestrpljivo rekao: „Chamson nikome ništa ne radi. On samo drži okolo govore, recituje, manifestuje, popuje — kakav zaludan posao!”⁷ Ipak, Sartre i Simone de Beauvoir dali su štrajkačima priloga koliko su mogli.

„Filozofija kontingencije” bila je i suviše željna stvarnosti i ostavljala previše otvorenih vrata da jednog dana ne bi pretrpela korenitu promenu koja ju je približila svetu ljudi. U njenoj apstraktnoj fazi pretilo joj je da se izgubi, da bude samo ideologija koja razotkriva iskorenjenost i usamljenost jednog broja intelektualaca u društvu. Pošto kao da je porušila mostove koji su je vezivali sa proletarijatom, ona se — isprazna i odsutna

⁵ J.-P. Sartre, nav. delo, str. 25.

⁶ S. de Beauvoir, nav. delo, str. 224.

⁷ Isto, str. 272—273.

— kolebala. Ali, ma koliko ne marila za društvo, na nju su ipak uticali sukobi koji su se u društvu odvijali. Ono što je već poodavno zbrkano zaokupljalo Sartreovu misao bila je „stvarnost marksizma, teško prisustvo na njegovom horizontu radničkih masa, ogromno i tamno telo koje je živelo marksizam, koje ga je praktikovalo, i koje je iz daljine neodoljivo privlačilo malograđanske intelektualce (...). Ali kad se ta misao (marksistička filozofija) javljala kao stvarna determinacija proletarijata, kao duboki smisao — za sebe i po sebi — njegovih dela, ona nas je, mada mi to nismo znali, neodoljivo privlačila i deformisala je svu našu stečenu kulturu”⁸. Tako se iskovao određeni broj teorijskih pojmova iz kojih je kasnije potekla politička praksa. Posle 1934. godine Sartre je istorijski materijalizam nazivao „plodnom metodom rada”; nameravao je da filozofski zasnuje jedan moral i „apsolutno pozitivnu politiku”⁹. On je bio svestan potrebe *Ja* za postojanjem *Drugog*, koju je Hegel opisao. Plemenitost Sartrea i Simone de Beauvoir nije dopustila da njihov individualizam postane individualizam duhovnih avanturista. Oni nisu mogli da budu osetljivi na „opijenost žestinom ili silom” kojoj se prepuštao jedan Malraux (Malro); a Mounier (Munije) je strahovao da će ta opijenost obuzeti i njih dvoje.¹⁰ Ali da bi se *ostvarila*, njihovoj filozofiji bilo je potrebno utelovljenje — gotovo uništenje. Ona sama po sebi nije bila u stanju da proдре u Istoriju. Trebalo je da Istorija, prikrivena i udaljena, naglo proдре u živote onih koji je svesno ne stvaraju. Teret tradicije i buržoazije bio je i suviše veliki da bi do te promene moglo doći samo pod dejstvom kritike Colette Audry i primera komunista Nizana. Da bi se budući egzistencijalisti osetili pogodjenima, bilo je neophodno da ih rat izloži udarcima, da se oseću ugroženi u svom utočištu, odgovorni za ono što nisu učinili. Minhenski sporazum ih je grubo osvestio. „Istorija me je pritislula i ja sam se rasprsnula: osetila sam da sam rasuta širom zemlje, vezana svim svojim žilama za svakog i za sve. Ideje, vrednosti — sve je bilo ispreturano.”¹¹

⁸ J.-P. Sartre, *Question de méthode i Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris 1960, str. 23 (nav. prema Ž. P. Sartru, *Egzistencijalizam i marksizam*, Nolit, Beograd 1970, str. 21).

⁹ J.-P. Sartre, *Essai sur la transcendance de l'Ego*, nav. prema S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, str. 190.

¹⁰ E. Mounier, u *Pour ou contre l'existentialisme*, diskusija u kojoj su učestvovali J.-B. Pontalis, Jean Pouillon, Roger Vailand; priredila Colette Audry, sa jednim tekstom J.-P. Sartrea; izd. Atlas, Paris 1948, str. 163.

¹¹ S. de Beauvoir, *La force de l'âge*, str. 381.

O tom izbijanju Istorije u prvi plan svedoče *Les Chemins de la liberté*. Do tada su Sartreove ličnosti — Roquentin (Rokanten), Lucien Fleurier (Lisien Flerie) itd. — živele svoje individualne istorije. Posle Minhena pojedinci su obuhvaćeni kolektivnom istorijom. „U isti mah akteri i svedoci, dželati i žrtve, oni više ne mogu znati gde započinje a gde završava njihova vlastita odgovornost.”¹² To otkriće će Sartre opisati u komadu *Le Sursis* (Odgoda). „Sto miliona slobodnih svesti od kojih je svaka videla zidove, užareni vršak cigarete, bliska lica, i odlučivala o svojoj sudbini na vlastitu odgovornost. Pa ipak, kao jedna od tih svesti, čovek bi kroz neprimetno opadanje lišća i neosetne promene opazio da je deo ogromnog i nevidljivog polipa. Rat: svako je slobodan, a karte su ipak bačene. Rat je tu, svuda, on je ukupnost svih mojih misli, svih Hitlerovih reči, svih Gomezovih postupaka; ali nema nikoga ko bi izrazio tu ukupnost. Ona postoji samo za boga. Ali boga nema, a rat je ipak tu.”¹³ Mathieu Delarue tada shvata svoj poraz: sloboda nije cilj po sebi, cvet koji treba zaštititi. On otkriva da pripada čovečanstvu kojeg niko nikada ne može odista da se oslobodi. Do rata dolazi ponajpre zbog ljudske obeshrabrenosti i kukavičluka. Rat se posle Minhena više nije mogao izbeći; Sartre i Merleau-Ponty bili su u to ubeđeni. To je značilo da njihova predratna uzdržanost nije bila povlačenje iz jednog potpuno ravnodušnog sveta, već predaja kojom se dopustilo Istoriji i njenim tvorcima da se sunovrate u katastrofu. Stoga je trebalo saznati kako ljudi moraju ubuduće da postupaju; sada su to Sartre, Simone de Beauvoir i Merleau-Ponty znali: pre svega, ne dopuštati da stvari teku same od sebe, dakle, uključiti se u političku delatnost. To je postala neumoljiva nužnost. Pobeda hitlerizma lišila bi smisla ne samo život intelektualaca, već i čitave Francuske.

Međutim, posle Minhena nijedan politički put nije bio jasan. Naprotiv, izgledalo je da su staze zamršene. Nizan je napustio Komunističku partiju zbog nemačko-sovjetskog pakta. Colette Audry, koja je veoma teško podnela agoniju republikanske Španije, napola se povukla iz političkog života. Isključena iz SFIO 1938. na Kongresu u Ruanu, posvetila se radu u kolonijalnoj

¹² C. Audry, *Connaissance de Sartre*, Julliard, Paris 1955, str. 59.

¹³ J.-P. Sartre, *Le Sursis*, II tom dela *Les chemins de la liberté*, Gallimard, Paris 1945, str. 258.

komisiji Radničke i seljačke socijalističke partije (PSOP). Ali, u osećanju potpune nemoći, verovala je da se više ništa ne može učiniti pred pretećim ratom i da je sve svejedno. Mislila je da „više nije moguća nezavisna revolucionarna politika”.¹⁴

Sartre je već pomišljao na posleratni period. Odlučio je da se uključi u političku borbu koja „jedina u toj gunguli” omogućuje da se zasnuje novi moral u kome bi čovek, u autentičnosti, svesno prihvatio svoju situaciju kako bi je mogao prevazići. Jer, on je sada znao da „ljudi čine sve i da je svako čovek” i da „postojimo samo ako delujemo”.¹⁵ Priznajući da ljude povezuje istinska solidarnost, on ne napušta spekulaciju, ali želi da je dovrši u *praxisu*. „Odnosi s Drugim (...) su prevaziđeni; oni postaju odnosi sa drugima”¹⁶, jer nije moguće hteti slobodu za sebe sama. Takva sloboda je apstraktna, pošto Drugi i Istorija spolja na nju deluju. Kao što je Hegel rekao: „Čovek može biti slobodan samo ako su svi ljudi slobodni.” Samo delanje oslobađa, samo je ono čovekova mera; nemoguće je ostati pasivan i živeti kao posmatrač.

Angažman — o kome se posle toliko govorilo i na kome je izgrađen čitav jedan politički moral (a koji je tako često kritikovan i komentaran sa najpostojanijim nerazumevanjem) — jeste, dakle, svestan čin koji se neprestano dovodi u pitanje, čak i kada mu je čovek potpuno veran. Angažman se odabire, ali on izvire iz činjenice da čovek postoji samo ako je angažovan; ne angažovati se — znači svoj život prepustiti tokovima kojima je prvobitno zapućen — dakle, tim pre se treba angažovati. U tome se sastoji Sartreovo otkriće na koje ga je podstakao Minhen. Sartre nikada nije pozivao ljude da osluškuju svoj unutrašnji glas, koji im dovikuje: „Treba se angažovati!”; „Kao da čovek može ne angažovati se! Drukčije rečeno, ono što je najpre činjenični sud, uzima se kao vrednosni sud; veruje se da (Sartre) osuđuje ‚kulu od slonovače’, mada on mnogo odlučnije izjavljuje da je ona nemoguća.”¹⁷

Sa ratom, mobilizacijom, a naročito zarobljeničkim logorima, antifašistička solidarnost postala je stvarnost. U neobjavljenom komadu *Bariona*, koji je Sartre napisao za zatvorenike Stalaga, poziv na otpor bilo je lako

¹⁴ Ovo mi je C. Audry rekla u jednom razgovoru 1963. godine.

¹⁵ S. de Beauvoir, *Le sang des autres*, Gallimard, Paris 1945, str. 178—179.

¹⁶ C. Audry, *Connaissance de Sartre*, str. 69.

¹⁷ J. Pouillon, u *Pour ou contre l'existentialisme*, str. 60.

otkriti ispod vela hrišćanske mitologije. Sartre je pokazao politički realizam time što je prihvatio da se pozabavi temom (božićna priča) „koja je mogla da ostvari (...) najšire jedinstvo hrišćana i bezvernika”¹⁸; ali, politički realizam izražavaju i poslednje reči Bariona: „Slobodan sam, gospodar sam svoje sudbine. Idem prema Herodovim vojnicima, a Bog je uz mene. Lak sam, Sara, ah, kada bi znala kako sam lak! O, radosti, radosti! Plačem od radosti!”¹⁹

Po svom povratku iz zarobljeništva Sartre je bio rešen da se poveže sa antinacistima koje je poznavao kako bi organizovali otpor. Sa Maurice Merleau-Pontyem, Simone de Beauvoir, Jean Pouillonom (Žan Pujon) i ostalima osnovao je pokret pod nazivom „Socijalizam i sloboda”. Pokret koji su činili intelektualci, neiskusni u akciji, uskoro je postao sasvim nemoćan. Komunisti su odbili da saraduju i čak pomalo proturali glasine da je Sartre policajac koji održava veze sa Nemcima. Da bi izbegao nepotrebna hapšenja, Sartre je odlučio da raspusti pokret. Colette Audry se od početka borila u Nacionalnom frontu u Grenoblu, a Sartre mu je pristupio 1943. godine. Komunisti su zaboravili svoje optužbe i porekli čak da su ih ikada izrekli. Sartre im se, dakle, pridružio u CNE (kome je, uostalom, oduvek i pripadao), učestvovao je na skupovima kojima je predsedavao Éluard (Eliar) i saradivao u *Lettres françaises*.

Ta delatnost Sartrea i Simone de Beauvoir nije počivala na već potpuno izgrađenoj doktrini o angažmanu. Ako je potreba za takvom doktrinom bila zaista velika, namere koje su je utemeljile nisu bile u potpunosti lišene svakog idealizma. Orestova drama u komadu *Les Mouches* (Mušice) dosta dobro pokazuje dvosmislenost te potrage za slobodom. Komad, koji je nastao 1943. godine, podstiče Francuze da se oslobode svoje griže savesti i priključe Pokretu otpora. U komadu se sloboda suprotstavlja poretku. Orest sanja o tome da oslobodi svoju zemlju koju ugnjetava uzurpator Egist i Klitemnestra. On uči da je sloboda bez izbora samo podvala, da je Istorija opipljiva i da pritiska svojom težinom, te da je, da bi se promenio njen tok i zaputilo ka progresu, često potrebno proliti krv. On se dakle više ne može osećati odvojen od ljudi i njihove Istorije: „Drugi postaju ne-

¹⁸ J.-P. Sartre, u jednom pismu koje se tiče komada *Bariona* (oktobar 1962).

¹⁹ Ove reči jasno podsećaju na one koje izgovara Goetz pri kraju komada *Le diable et le Bon Dieu*, u kome Sartre ukazuje na osnove i puteve stvaranja jednog ljudskog i mogućeg morala i politike.

ophodno posredovanje između njega i Istorije.”²⁰ On ubija tiranina i njegovu saučesnicu, te oslobađa svoj narod. Ali, umesto da posle toga ostane u svojoj zemlji da bi joj pomogao, tj. nastavio zadatak što ga je svojim delom tek započeo, on beži, usamljen. Ponovo se oseća strancem među svojim, ili, radije, on upravo želi da bude stranac: pošto je uvideo da je sposoban da ukalja kraljevski presto krvlju tiranina, odbija da na njega sedne. Ako se Sartre odlučio da svoj komad završi tim „dostojanstvenim i uzdržanim stavom, nije li to zato što mu je Pokret otpora izgledao ponajpre kao lična avantura svakog borca i što toj kušnji slobode nije video drugi odgovor do neku vrstu *heroizma savesti*. Jasnino mi je da je posle 1944. govorio o „potpunoj odgovornosti” i „istorijskoj ulozi” svakoga (...) Ali ako je Orest odista ubio uzurpatora i njegovu saučesnicu brinući za svoju istorijsku odgovornost, kako protumačiti njegovo povlačenje?”²¹

Akcija koju Sartre definiše zamišlja se kao individualna akcija, iako se odvija u Istoriji. U *L'Être et le Néant*²² (Biće i ništavilo) čovek je opisan kao sloboda u datoj situaciji, kao egzistencija čija se suština (esencija) sastoji upravo u tome što suštinu ne poseduje. Sartre je utvrdio da se „čovek kao čovek izgubio da bi se rodio Bog”²³ Samo akcija omogućuje čoveku da — očuvajući sebe kao čoveka — radi na tome da se čovek rodi. Kao ništavilo bića, Za-sebe se pojmi u svojoj „egzistenciji” samo kao neprestana projekcija — van sebe samog i van fakticiteta — prema svome projektu. Pošto ne može da bude *nešto*, u smislu objekta koji je ono što jeste, čovek može da se definiše samo delajući: on sebe stvara. Dakle, akciji je veoma jasno dodeljena uloga „stvaranja čoveka”, „tog bića koje, čak i u svojim najznačajnijim postupcima, ne bi moglo odjednom da se otkine, odbije od sebe, odrekne sebe u ime svoje brige za svet”.²⁴ Čin je u isti mah pripadanje sebi i prisustvo u svetu i samo on omogućuje čoveku da prihvati svoju neprestanu nesaglasnost sa samim sobom. Ceo posled-

²⁰ F. Jeanson, *Sartre par lui-même*, éd. du Seuil, Paris 1955, str. 146.

²¹ Isto, str. 151.

²² Treba imati na umu da je *L'Être et le Néant* plod istraživanja započetih 1930. godine; da je Sartre pao pod uticaj Husserla i Heideggera 1933, kao i to da je tokom zime 1939—1940, godine već izgrađen opšti duh i doneseni zaključci ovog dela.

²³ J.-P. Sartre, nav. delo, str. 708.

²⁴ F. Jeanson, u *Pour ou contre l'existentialisme*, str. 39.

nji deo *L'Être et le Néant* izričito ukazuje na taj put moralnog traganja čovekovog.

Međutim, pojam *praxisa* ostao je zamršen, a problemi koji se postavljaju njegovom strukturom bili su prikriveni ili pogrešni. Pitanje klasa i njihove borbe jedva da je bilo skicirano, a najčešće je izostavljeno. Što se tiče odnosa sa drugima, koji su mogli — ako već ne zasnovati jednu analizu klasa, a ono je bar začeti — oni nisu bili uopšte zamišljeni pod tim negativnim svetlom. „Suština odnosa među svestima nije *Mitsein*, već *sukob*.”²⁵ Naravno, analiza nije težila da bude normativna, primerna, već deskriptivna. Sartreovoj ontologiji ne mogu se neposredno uputiti etički prigovori: ona ostavlja nerešenim probleme spasa, kao što je to 1947. godine pokazao Francis Jeanson (Fransis Žanson)²⁶. Ali, delu *L'Être et le Néant* može se s pravom prigovoriti da ima šupljina u ontološkom opisu određenih nivoa, što će znatno uticati na (buduće) razgraničenje puteva slobode. Čovek ostaje usamljen i upravo u potpunoj „napuštenosti” moraće da izgradi svoje sopstvene vrednosti i ciljeve. Ništa i niko ne može da mu pomogne u traganju za njegovom slobodom. Postojanje Drugog, koje je priznato i nužno, znači agresivnost. Komad *Huis clos* (Iza zatvorenih vrata), prikazan prvi put maja 1944. godine, ne donosi ništa novo u pogledu ovog problema na filozofskom planu.

Ali, posle oslobođenja Sartre nije postupio kao Orest. On nipošto nije hteo da se ponovo rastvori u slepoj neaktivnosti ili lažnoj povučenosti u estetiku; namestio je da se bori među ljudima i zajedno sa njima, zato što je spekulativna misao zaostajala za praksom i samim političkim rasuđivanjem, a naročito zato što je *L'Être et le Néant* bio samo trenutak ili aspekt njegove misli. Kada se jednom istakne određeni tip analize, ne znači da je jednom zauvek sve rečeno, već da je ostalo još poslova da se uradi. Ako se *L'Être et le Néant* može smatrati idealističkom fazom, protivteža joj se može pronaći već na poslednjim stranicama na kojima se skicira moral odgovornosti, ali i u samoj Sartreovoj akciji. Ništa nikada nije bilo okamenjeno i ukočeno u njegovoj filozofiji, pošto joj se akcija koju ona podrazumeva uvek vraća da bi je preobrazila.

Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir — rešeni da svoju situaciju ne prevaziđu apstraktno, nego da je najpre prihvate i kroz nju se priključe borbi lju-

²⁵ J.-P. Sartre, nav. delo, str. 502.

²⁶ Upor. F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, éd. du Myrte, Paris 1947.

di — nisu više strahovali da će „njihov izbor i njihove akcije suziti njihovu slobodu, pošto ih samo izbor i akcija oslobađaju okova”²⁷. Iz potrebe da se teorija oslobađanja kroz *praxis* radikalizuje i da joj se pridaju istorijski smisao, Maurice Merleau-Ponty bio je, među onima koji će osnovati *Les temps modernes*, možda najsvesniji kada je pri kraju svoje *Phénoménologie de la perception* (Fenomenologija percepcije)²⁸ istakao: „Da li da to obećam? Da li da svoj život dovedem u opasnost samo zbog toga? Da li da se lišim svoje slobode da bi slobodu spasao? Nema teorijskog odgovora na ta pitanja. Ali, postoji sve ono što se ne može dovesti u pitanje — ljubljena osoba pred tobom, svi ti robovi oko tebe — i tvoja sloboda ne može sebe hteti ako ne izađe iz svoje pojedinačnosti i ne ushtedne slobodu. Bilo da je reč o stvarima ili istorijskim situacijama, jedina funkcija filozofije sastoji se u tome da nas ponovo nauči da ih dobro sagledamo i istina je da se ona ostvaruje dokidajući se kao izdvojena filozofija.”²⁹

(Michel-Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, Paris 1966, str. 13—24).

Preveo Aljoša Mimica

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, str. 520.

²⁸ Na istom mestu.

²⁹ Naš kurziv.

1. Inteligencija i radnički pokret u predmonopolskom kapitalizmu

Postojanje sociološki pojmljive grupe inteligencije (shvaćene u najširem smislu**) predstavlja fenomen svih klasnih društava. Lenjin piše 1919. da je u cilju potpunog ukidanja klasa nužno ukinuti ne samo privatnu svojinu nad sredstvima za proizvodnju i ukloniti razliku između grada i sela, nego da je isto toliko nužno

* Materijali o političkom ponašanju inteligencije i o politici inteligencije u revolucionarnom nemačkom radničkom pokretu do VII svetskog kongresa Komunističke internacionale.

** Nije nam namera da u ovom prilogu iznesemo opšta razmišljanja o položaju inteligencije u klasnoj i socijalnoj strukturi, ali nužno je ukazati na to da korišćenje pojma „inteligencija“ nosi sobom niz teorijskih i praktičnih problema. Tako se, na primer, sasvim različito odgovara na pitanje da li se u predkapitalističkim društvenim formacijama može govoriti o inteligenciji kao posebnoj društvenoj grupi (Autori zastupaju ovo mišljenje). S druge strane, na osnovu postojećeg empirijsko-statističkog materijala faktički je nemoguće odrediti okvire inteligencije u nemačkom kapitalizmu kao posebnog društvenog sloja koji istupa prvi put. Da bismo dali *pojmovnu* odredbu inteligencije u kapitalizmu, počićemo od toga da se o njoj 1) može govoriti samo na osnovu razdvajanja manuelnog i umnog rada i da je 2) pretpostavka za ovu grupu posebna kvalifikacija (recimo visokoškolsko i stručno obrazovanje). Međutim, teorijski ovako shvaćena inteligencija krije se u postojećem socioistorijskom materijalu u drugim društvenim slojevima i grupama, tako da npr. i nije moguće navesti dugoročan statistički niz koji brojno obuhvata tehničke službenike (mada se, verovatno, samo jedan deo tih „tehničkih službenika“ može računati u in-

„ukloniti i razliku između manuelnog i umnog rada“.¹ Ako pođemo ka drugom kraju ovog lanca razdvajanja manuelnog i umnog rada u klasnim društvima, naći ćemo — u ranoj fazi udruživanja ljudi — stvaranje viška proizvoda kao pravu ekonomsku pretpostavku za nastanak „inteligencije“. Engleski arheolog i istoričar prvobitnog društva V. Gordon Childe (Gordon Čajld) govori o „potpunim specijalistima“, koji su živeli od viška što su ga proizvodili ribari, seljaci i lovci, i u njih ubraja „ne samo zanatlije i umetnike nego i vladare, činovnike, sveštenike i pisare“.² Umni rad, koji se osamostalio od manuelnog rada a ostao povezan sa osnovnim procesom ljudskog društva, sa „usvajanjem prirode od strane individue u okviru i posredstvom određenog oblika društva“³, u međuvremenu je na razne načine integrisan u ovaj proces. On fungira, prvo, kao rukovođenje radom, trgovinom i državnim poslovima, kao element procesa reprodukcije, a, s druge strane, dalek je ovome procesu u vidu formiranja ideologije, umetnosti i nauke. Pri tome se za predkapitalistička društva može konstatovati da razdvajanje manuelnog i umnog rada u suštini znači osamostaljanje ovog poslednjeg kao elementa društvene nadgradnje; kod materijalne proizvodnje ovo se, naprotiv, tiče samo rukovođenja radom. Drugo, način na koji se razdvajaju manuelni i umni rad doneo je sobom to da je duhovni rad postao privilegija vladajuće klase koja izrabljuje proizvođače i da ova klasa nikad nije bila spremna da se dobrovoljno odrekne svoje „privilegije zasnovane na obrazovanju“.

S porastom složenosti društvenog procesa proizvodnje i reprodukcije napreduje i podela rada u sferi duhovnog rada i stvara nove, osamostaljene oblike duhov-

teligenciju). Najdiferenciranije razgraničenje na osnovu označavanja profesija može se naći u statistikama osiguranja.

U daljem tekstu treba, osim toga, uzeti u obzir da je i u radničkom pokretu sasvim različito upotrebljavan pojam „inteligencije“. Dosad je on u smislu „intelektualci“ suženo korišćen za inteligenciju koja je aktivna u sferi nadgradnje, ali je istovremeno — kao drugi ekstremi — upotrebljavan kao sinonim za „umnog radnika“ i neopravdano uključuje sva nemanuelna aktivna lica koja zavise od plate.

Nema potrebe naglašavati činjenicu da je inteligencija u kapitalizmu u svakom pogledu izuzetno nehomogena grupa, koja obuhvata kako umetnike tako i inženjere koji zavise od plate.

¹ W. I. Lenin, *Die Grosse Initiative* (1919), u: *Werke*, tom 29, str. 410—411.

² V. Gordon Childe, *Soziale Evolution*, Frankfurt/M., 1968, str. 35 i 36.

³ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), Berlin, 1953, str. 9.

nog rada. Engels je to demonstrirao na primeru razvoja prava.⁴

Važan razlog za to što u predkapitalističkim društvima nije došlo do većeg razdvajanja manuelnog i umnog rada i što su odnosi između duhovnog rada i materijalne proizvodnje bili samo sporadični, leži u nerazvijenosti proizvodnih snaga koja nije dopuštala da se rezultati naučnog rada i tehnički pronalasci unose u proces proizvodnje.⁵ Tek je razvoj kapitalističkog načina proizvodnje — u toku industrijske revolucije — stvorio najvažnije uslove za to a time i za nastanak naučno-tehničke inteligencije kao posledice dublje podele rada.

Ako je naglašena ta okolnost da je u predkapitalističkim društvima umni rad bio privilegija vladajućih klasa i da je zato inteligencija pripadala vladajućoj klasi, time nisu isključeni ni procesi socijalne diferencijacije ni napredno, čak revolucionarno držanje pojedinih grupa inteligencije. Za ovo postoji niz opštih razloga koji su specifični za političko ponašanje pojedinih intelektualaca. Što se tiče inteligencije u predkapitalističko doba, to je posebno jasno izraženo kod Engelsa koji

⁴ „Na izvesnom, vrlo niskom stupnju društvenog razvika javlja se potreba da se akti proizvodnje, raspodele i razmene proizvoda koji se svakodnevno ponavljaju, obuhvate jednim opštim pravom, da se stara o tome da se pojedinac potčinjava opštim uslovima proizvodnje i razmene. Ovo pravilo, prvobitno običaj, postaje ubrzo zakon.“ Razvijaju se odgovarajući organi za sprovođenje zakona, javna vlast, državni aparat. „S razvijanjem zakonodavstva u zamršenu, obimnu celinu javlja se neophodnost nove društvene podele rada; obrazuje se stalež profesionalnih pravnika, a sa njima nastaje pravna nauka.“ Fridrih Engels, *O stambenom pitanju*, u: K. Marks—F. Engels, *Izabrana dela*, I, Kultura, Beograd 1949, str. 602—603.

⁵ Mada su u doba renesanse uporedo s pružanjem podrške trgovinskoj buržoaziji unapređivanje nauke i izuma imali za cilj jevtiniju i racionalniju proizvodnju uz veću uštedu u radu, ipak nije uspeo pokušaj da se unište tradicionalni oblici procesa rada. Uporedi rad Henryka Grossmanna, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanischen Philosophie und die Manufaktur*, u: „Zeitschrift für Sozialforschung“, Paris, 1935, H. 2, str. 161—231. Jasno je da je uzrok ležao u tome što su izumi bili daleko iznad nivoa zanatskog i tehničkog ovladavanja prirodom. Kao što je poznato, skoro do svih izuma Leonarda da Vinci moralo se iznova doći ne samo zato što oni nisu mogli biti objavljeni, nego i zato što nisu mogli biti realizovani. Na ovo naročito ukazuje Samuel Lilley: *Men, machines and history. The story of tools and machines in relation to social progress*, London, 1965. (2. prošireno izdanje), str. 66. U vezi sa ovim i John D. Bernal izjavljuje: „Bez brojnih znanja o statici i dinamici, bez mogućnosti da se upotrebi energetska izvor, kao što je, recimo, parna mašina, inženjer renesanse nikad ne bi mogao stvarno da pređe granice koje postavlja tradicionalna praksa.“ John D. Bernal, *Die Wissenschaft in der Geschichte*, Darmstadt, 1961, str. 276.

je u svojoj studiji o nemačkom seljačkom ratu na primeru „plebejske frakcije“ sveštenstva ukazao na povezanost socijalnog deklarisanja i kritičkog stava inteligencije prema protivrečnosti privida i realnosti u zvaničnoj klasnoj ideologiji. Time je uspeo da objasni posebnu ulogu koju je odigrao niži kler kao ideolog i organizator u nemačkom seljačkom ratu.⁶ Po Engelsu, razlog za to što je deo nižeg klera stao na stranu potlačenog, pobunjenog seljaštva ležao je u tome što ovaj deo klera nije imao udela u crkvenim bogatstvima a nije spadao ni u izrabljivačku „armiju monaha“, nego je bio blizak osiromašenim seljacima i u ovom društvenom položaju našao ono stanovište sa kojeg je bilo moguće sagledati protivrečnost između hrišćanske ideologije i crkveno-feudalne realnosti. Stoga je cilj ovog pokreta, koncentrisanog oko Thomasa Münzera (Tomas Mincer), bio „ustipostavljanje prahrišćanske jednakosti među članovima zajednice i priznanje te jednakosti kao norme i za građanski svet“.⁷

Odnos između buržoaske inteligencije i radničke klase određuju u 19. veku dva osnovna procesa. Prvo, propast buržoaske revolucije od 1848. i izdaja vlastitih naprednih ideja koju je počinila buržoazija iz straha od svog „proleterskog dvojnika“, radničke klase koja je rasla i organizovala se i koja je naročito u Francuskoj već bila pokazala buržoaziji „čemu ima da se nada“⁸. Drugo, porast radničke klase i radničkog pokreta, koji u drugoj polovini stoleća postaje centar snaga društvenih razračunavanja prema kome buržoaska inteligencija mora odrediti svoj stav. Oba procesa unapređuju proces polarizacije u okviru inteligencije koja je naročito u predmartovskom periodu bila na čelu borbe ojačale buržoazije protiv feudalizma. Stapanje feudalnih i buržoaskih elemenata u novom društvu, koje — kako kaže Marx — „nije ništa drugo nego parlamentarnim formama optočen s feudalnim dodatkom pomešan, od buržoazije već uplivan birokratski otesan, policijski čuvan vojni despotizam“⁹, je dovelo do raznih oblika kritičkog stava in-

⁶ Friedrich Engels, *Nemački seljački rat*, u: Marx—Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd, 1975, tom 10, str. 275—348, kao i *Prethodna napomena* (za *Nemački seljački rat*), izdanje iz 1870. i 1875, na naved. mestu, str. 451—461.

⁷ Friedrich Engels, *Nemački seljački rat*, na naved. mestu, str. 290.

⁸ Friedrich Engels, *Prethodna napomena...*, na naved. mestu, str. 454.

⁹ Karl Marx, *Kritika Gotskog programa*, u: Marx—Engels—Lenjin, *Izabrana djela*, Naprijed, Zagreb 1963, knjiga IV, str. 219.

teligencije prema vlastitoj klasi. Po pravilu — ako se izuzmu malobrojni komunistički intelektualci — to se odvijalo bez njene stvarne emancipacije od vlastite klase i — kao posledica na početku još nedovoljno izraženog klasnog antagonizma — bez uništavanja „iluzije o klasnoj onostranosti“¹⁰. Društveni oblik ispoljavanja opozicije prema prilikama u buržoaskom društvu — koji se odvijao u potpunosti u buržoaskim okvirima — bila je boemija kao skup najraznovrsnijih deklasiranih, lumpenproleter-skih a i antiburžoasko-intelektualnih elemenata.¹¹ Socio-ekonomski element čiji značaj ne treba potcenjivati, naime ono što je jedan deo literarne inteligencije nateralo na boemski život bila je pojava potčinjavanja uslova literarne proizvodnje kapitalističkoj praksi izdavača, pre-

¹⁰ Ova formulacija potiče od Georga Lucácsa: *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, u: „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“, 1926, H. 2, str. 123. Iluzija o klasnoj onostranosti može se ponovo naći kasnije kod Karla Mannheima, koji sasvim afirmativno govori o „slobodno lebdećim intelektualcima“ koji su za njega, izgleda, predestinirani za društvenu sintezu, za spajanje najrazličitijih klasnih pozicija. Upor. Karl Mannheim, *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, u: „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, 57. tom, 1927, str. 116. Pojam „društveno slobodno lebdeće inteligencije“ potiče od Alfreda Webera. Upor. takođe Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), Frankfurt/Main, 1965, 4. izd., str. 134 i dalje.

¹¹ Uporedi Karl Marx, *Osannaesti brimer, Louisa Bonaparte*, u: Marx/Engels, *Deja*, Prosveta, Beograd 1975, tom 11, str. 130 i 131. Uostalom, boemija je bila i milje i pribeglište levičarskih zaverenika i prvih komunista. Kad se Marx 1843. preselio u Pariz, tu su postojale sve „nijanse sitnoburžoaskog, reformističkog i utopijskog mišljenja“. (Auguste Cornu, *Karl Marx und Friedrich Engels*, tom 2, Berlin, 1962, str. 85). Najnapredniji su bili radnici-komunisti koje je organizovao Louis-Auguste Blanqui, koji je smatrao da se komunizam može ostvariti zaverom. Time se on oštro odvojio od „istinskih“ socijalista koji su odbacivali klasnu borbu. Blanquijeve predstave o taktici proleterske oslobodilačke borbe odražavale su nedovoljnu razvijenost radničke klase; tako, i za njega važi ono što su Marx i Engels napisali prvenstveno o drugim zaverenicima: „Njihov posao upravo se i sastoji u tome da preteknu revolucionarni razvojni proces, da ga veštački guraju u krizu, da prave revoluciju na brzu ruku, bez uslova za revoluciju. Jedini uslov revolucije za njih je dovoljno organizovana zavera. Oni su alhemičari revolucije i u svemu dele idejnu razorenost i borniranost u utvrđenim predstavama nekadašnjih alhemičara.“ (Karl Marx/Friedrich Engels, *Recenzije iz „Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue: „Les Conspirateurs“*, par A. Chenu, ... Paris 1850; „La naissance de la République en Février 1848, par Lucien de la Hodde, Paris, 1850. U: Marx/Engels, *Deja*, Prosveta, Beograd 1975, tom 10, str. 227).

laz na masovnu literarnu proizvodnju, snižavanje honorara itd., pred čim su „slobodni pisci“ bili nemoćni.¹²

Organizovani radnički pokret je došao u nešto većoj meri u dodir sa pripadnicima inteligencije onda kad su se, na bazi polarizacije klasne strukture sedamdesetih i osamdesetih godina, sitnoburžoasko grupe slile u socijaldemokratiju, što je, „istina, bio dokaz da je proletarijat u stvarnosti postao vodeća klasa“¹³, ali je u isti mah značilo i jačanje socijalne baze oportunistima u socijaldemokratiji. Pečat ovom strujanju dao je naročito niz „preobraćenih buržuja“, koji su „sa najrazličitijih tecrijskih stanovišta, što su ih sobom donela gospoda sa univerziteta ili odnegde drugde“¹⁴, posle ukidanja zakona protiv socijalista proklamovali mirno urastanje u socijaldemokratiju. Pečat ovom strujanju dao je naročito protivnikom i njegovom državom. Nasuprot ovom, desnom oportunizmu, razvila se u okviru SPN leva oportunistička opozicija, čiji su nosioci bili gotovo isključivo pripadnici inteligencije (po Engelsu, „mnogstvo studenata, literata i drugih mladih deklasiranih buržoaskih elemenata“¹⁵). Ona je zastupala takav „doktrinarizam“, koji je malo povezan sa praktičnom borbom, i kakav se kasnije zapaža kao tipično obeležje većinom izolovanih pokreta intelektualaca u okviru radničkog pokreta i na njegovoj periferiji.¹⁶ Elementi ovog levog oportunizma su: samoizolacija i nesposobnost za vezivanje za postojeći pokret radničke klase; neobaziranje na konkretne po-

¹² Upor. Ludwig Sinzheimer (hrsg.), *Die geistigen Arbeiter. Erster Teil: Freies Schriftstellertum und Literaturverlag. Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, 152. tom, München und Leipzig, 1922, str. 11, 77 i dalje. Stoga, Helmut Kreuzer s pravom napominje: „Kako radikalnoliberalne i egalitarističke tako i boemskoaristokratske tendencije i ekonomski interesi morali su dovesti u konflikt s buržoaskim društvom ‚slobodnu‘ literarno-umetničku inteligenciju...“ Helmut Kreuzer, *Die Bohème. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1971, 2. izd., str. 46. Upor. i Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München, 1953, tom 2, str. 441 i dalje.

¹³ Friedrich Engels an August Bebel vom 24. November 1879, u: MEW, tom 34, str. 425 i sled.

¹⁴ Marx und Engels an A. Bebel, W. Liebknecht, W. Bracke und andere (Zirkularbrief) vom 17–18. September 1879, u: MEW, tom 34, str. 406 i 407.

¹⁵ Friedrich Engels an Paul Lafargue vom 27. August 1890, u: MEW, tom 37, str. 450.

¹⁶ O „mladima“ uporedi Franz Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie*, tom 2, Berlin, 1960, str. 676 i dalje; Hans Manfred Bock, *Die „Literaten und Studentenrevolte“ der Jungen in der SPD um 1890*, u: „Das Argument“, Karlsruhe, 1971, H. 1/2 (br. 63), str. 22–31; *Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung*, Berlin, 1966, tom 1, str. 423–430.

trebe masa; osporavanje nužnosti politike sklapanja saveza; apsolutizovanje pojedinih oblika borbe radničkog pokreta i dobrovoljno napuštanje važnih oblika i područja borbe. Ali, u poređenju sa političkim držanjem inteligencije u celini, postojao je samo izuzetno mali broj studenata koje je „strah od ispita nagnao u socijaldemokratiju“¹⁷, jer i posle 1848. nemačka inteligencija je bila veran odraz klase iz koje je potekla, a ni u kom slučaju nije bila socijaldemokratski nastrojena; ona je stajala na desnom krilu političkog pokreta.

Reakcionarni oblik ostvarivanja ciljeva za koje se borila liberalna inteligencija predmartovskog perioda, Bismarckova politika i nacionalno ujedinjenje omogućili su izmirenje i identifikovanje inteligencije s novom državom. Tu naglu promenu moguće je neposredno utvrditi. Na čelu liberalne opozicije bili su naročito univerzitetski ljudi, profesori i studenti;¹⁸ ali ubrzo, posle propasti revolucije, raspala se napredna struja koju su predstavljala studentska udruženja, sve dok, konačno, velikoburžoasko-feudalne grupe nisu potpuno nametnule „stil“ vilhelmovskog univerziteta¹⁹ i svuda se proširile šovinističko-antisemitske tendencije.²⁰ To isto važi i za nastavni kadar.

Do ovakvog razvoja događaja nije došlo spontano i svuda bez izuzetka, nego je on bio isto toliko rezultat mnogih državno-birokratskih mera kojima je vladajuća klasa obezbeđivala sebi političko-ideološku pouzdanost svog sistema obrazovanja. Uporedo sa naglim ekonomskim razvojem i brzim širenjem feudalno-birokratskog aparata upravljanja i vlasti, rasli su i zahtevi postavljeni sistemu obrazovanja. Industrijska proizvodnja je zahtevala radnu snagu koja ima bar elementarna znanja; u isti mah, buržoaziji je bilo jasno „šta znači za propagandu (radničkog pokreta — prim. autora) činjenica da većina radnika ume da čita kao što je to obično bio

¹⁷ Friedrich Engels an August Bebel vom 9/10. November 1891, u: MEW, tom 58, str. 212.

¹⁸ *Geschichte der Erziehung*, Berlin 1971, 10. izd., str. 245—247.

¹⁹ Lutz E. Finke, *Gestatte mir Hochachtungsschluck. Bundesdeutschlands korporierte Elite*, Hamburg, 1963, str. 51; Werner Klose, *Freiheit schreibt auf eure Fahnen. 800 Jahre deutsche Studenten*, Oldenburg und Hamburg 1967, str. 187 i dalje; Emil Rechert, *Deutsches Studententum im Lichte der Gegenwart*, u: „Die Neue Zeit“, XVIII (1899/1900), tom 1, str. 89 i dalje.

²⁰ Werner Klose, na naved. mestu, str. 187—189.

slučaj šezdesetih godina“²¹. Dakle, obezbeđivanje ekonomskog uspona i istovremeno neograničene vlasti buržoazije izazvali su nužnost proširivanja školskog sistema i vršenja jačeg ideološkog uticaja na nastavno osoblje; aparat upravljanja i vlasti zahtevao je sve veći broj kvalifikovanih činovnika, ali je njihova upotrebljivost zavisila od toga da li se oni pozitivno odnose prema ciljevima vladajućih. Stoga je proširivanje obrazovnih investicija išlo uporedo s jačanjem nastojanja da se uguše liberalno-demokratske težnje školskog i visokoškolskog nastavnog osoblja i studenata. Tako, zabrana udruživanja učitelja posle 1848.²², strogo propisivanje sadržaja nastave u školama zakonom o nadzoru nad školama iz 1872. i tajna uputstva Wielhelma II iz 1889. „da se stane na put širenju socijalističkih i komunističkih ideja“ spadaju u onu „strogu kontrolu“²³ kojoj je oduvek podvrgnut sistem obrazovanja u buržoaskom društvu, da bi se spontani nastanak buržoaske ideologije dopunio direktnom ideološkom kontrolom i indoktrinacijom nastavnika i đaka i studenata.

Na ovaj način je vladajuća klasa uspela da ranije napredan pokret nastavnika usmeri na striktno antisocijalistički kurs i da svede na minimum uticaj organizovanog radničkog pokreta na nastavnike²⁴, i to posebno zabranom vršenja poziva koja je bila uperena protiv socijaldemokrata, tako da — kako je to Karl Liebknecht (Libkneht) 1907. sarkastično konstatovao — „socijaldemokrata nije mogao da drži čak ni nastavu gimnastike“.²⁵

Ipak, najvažniji instrument za pridobijanje inteligencije ostaje za vladajuću klasu opšte očuvanje njene privilegije u sticanju obrazovanja. Početkom devedesetih godina poticao je iz radničkih porodica — prema zvaničnim podacima — tačno jedan promil studenata u Nemačkom Rajhu²⁶; među nastavnicima Berlinskog

²¹ Jürgen Kuczynski *Die Bewegung der deutschen Wirtschaft von 1800 bis 1946*, prošireno i dopunjeno izd., Meisenheim am Glan, 1948, str. 85.

²² Učitelji su u znatnom broju pripadali naprednim snagama pokreta iz 1848. Uporedi *Geschichte der Erziehung*, na naved. mestu, str. 296 i sled.

²³ Gernot Koneffke, *Integration und Subversion. Zur Funktion des Bildungswesens in der spätkapitalistischen Gesellschaft*, u: „Das Argument“, Karlsruhe, 1969, H. 5/6 (br. 54), str. 389—430.

²⁴ *Geschichte der Erziehung*, na naved. mestu, str. 353, 392 i dalje.

²⁵ Karl Liebknecht, *Rechtsstaat und Klassenjustiz*, u: *Gesammelte Reden und Schriften*, tom 2, Berlin, 1960, str. 29.

²⁶ Ralf Dahrendorf, *Arbeiterkinder an deutschen Universitäten*, Tübingen, 1965, str. 5.

trebe masa; osporavanje nužnosti politike sklapanja saveza; apsolutizovanje pojedinih oblika borbe radničkog pokreta i dobrovoljno napuštanje važnih oblika i područja borbe. Ali, u poređenju sa političkim držanjem inteligencije u celini, postojao je samo izuzetno mali broj studenata koje je „strah od ispita nagnao u socijaldemokratiju“¹⁷, jer i posle 1848. nemačka inteligencija je bila veran odraz klase iz koje je potekla, a ni u kom slučaju nije bila socijaldemokratski nastrojena; ona je stajala na desnom krilu političkog pokreta.

Reakcionarni oblik ostvarivanja ciljeva za koje se borila liberalna inteligencija predmartovskog perioda, Bismarckova politika i nacionalno ujedinjenje omogućili su izmirenje i identifikovanje inteligencije s novom državom. Tu naglu promenu moguće je neposredno utvrditi. Na čelu liberalne opozicije bili su naročito univerzitetski ljudi, profesori i studenti;¹⁸ ali ubrzo, posle pro-pasti revolucije, raspala se napredna struja koju su predstavljala studentska udruženja, sve dok, konačno, veliko-buržoasko-feudalne grupe nisu potpuno nametnule „stil“ vilhelmovskog univerziteta¹⁹ i svuda se proširile šovinističko-antisemitske tendencije.²⁰ To isto važi i za nastavni kadar.

Do ovakvog razvoja događaja nije došlo spontano i svuda bez izuzetka, nego je on bio isto toliko rezultat mnogih državno-birokratskih mera kojima je vladajuća klasa obezbeđivala sebi političko-ideološku pouzdanost svog sistema obrazovanja. Uporedo sa naglim ekonomskim razvojem i brzim širenjem feudalno-birokratskog aparata upravljanja i vlasti, rasli su i zahtevi postavljeni sistemu obrazovanja. Industrijska proizvodnja je zahtevala radnu snagu koja ima bar elementarna znanja; u isti mah, buržoaziji je bilo jasno „šta znači za propagandu (radničkog pokreta — prim. autora) činjenica da većina radnika ume da čita kao što je to obično bio

¹⁷ Friedrich Engels an August Bebel vom 9/10. November 1891, u: MEW, tom 38, str. 212.

¹⁸ *Geschichte der Erziehung*, Berlin 1971. 10. izd., str. 245—247.

¹⁹ Lutz E. Finke, *Gestatte mir Hochachtungsschluck. Bundesdeutschlands korporierte Elite*, Hamburg, 1963, str. 51; Werner Klose, *Freiheit schreibt auf eure Fahnen. 800 Jahre deutsche Studenten*, Oldenburg und Hamburg 1967, str. 187 i dalje; Emil Rechert, *Deutsches Studententum im Lichte der Gegenwart*, u: „Die Neue Zeit“, XVIII (1899/1900), tom 1, str. 89 i dalje.

²⁰ Werner Klose, na naved. mestu, str. 187—189.

slučaj šezdesetih godina“²¹. Dakle, obezbeđivanje ekonomskog uspona i istovremeno neograničene vlasti buržoazije izazvali su nužnost proširivanja školskog sistema i vršenja jačeg ideološkog uticaja na nastavno osoblje; aparat upravljanja i vlasti zahtevao je sve veći broj kvalifikovanih činovnika, ali je njihova upotrebljivost zavisila od toga da li se oni pozitivno odnose prema ciljevima vladajućih. Stoga je proširivanje obrazovnih investicija išlo uporedo s jačanjem nastojanja da se uguše liberalno-demokratske težnje školskog i visokoškolskog nastavnog osoblja i studenata. Tako, zabrana udruživanja učitelja posle 1848.²², strogo propisivanje sadržaja nastave u školama zakonom o nadzoru nad školama iz 1872. i tajna uputstva Wielhelma II iz 1889. „da se stane na put širenju socijalističkih i komunističkih ideja“ spadaju u onu „strogu kontrolu“²³ kojoj je oduvek podvrgnut sistem obrazovanja u buržoaskom društvu, da bi se spontani nastanak buržoaske ideologije dopunio direktnom ideološkom kontrolom i indoktrinacijom nastavnika i đaka i studenata.

Na ovaj način je vladajuća klasa uspela da ranije napredan pokret nastavnika usmeri na striktno antisocijalistički kurs i da svede na minimum uticaj organizovanog radničkog pokreta na nastavnike²⁴, i to posebno zabranom vršenja poziva koja je bila uperena protiv socijaldemokrata, tako da — kako je to Karl Liebknecht (Libkneht) 1907. sarkastično konstatovao — „socijaldemokrata nije mogao da drži čak ni nastavu gimnastike“²⁵.

Ipak, najvažniji instrument za pridobijanje inteligencije ostaje za vladajuću klasu opšte očuvanje njene privilegije u sticanju obrazovanja. Početkom devedesetih godina poticao je iz radničkih porodica — prema zvaničnim podacima — tačno jedan promil studenata u Nemačkom Rajhu²⁶; među nastavnicima Berlinskog

²¹ Jürgen Kuczynski, *Die Bewegung der deutschen Wirtschaft von 1800 bis 1946*, prošireno i dopunjeno izd., Meisenheim am Glan, 1948, str. 85.

²² Učitelji su u znatnom broju pripadali naprednim snagama pokreta iz 1848. Uporedi *Geschichte der Erziehung*, na naved. mestu, str. 296 i sled.

²³ Gernot Koneffke, *Integration und Subversion. Zur Funktion des Bildungswesens in der spätkapitalistischen Gesellschaft*, u: „Das Argument“, Karlsruhe, 1969, H. 5/6 (br. 54), str. 389—430.

²⁴ *Geschichte der Erziehung*, na naved. mestu, str. 353, 392 i dalje.

²⁵ Karl Liebknecht, *Rechtsstaat und Klassenjustiz*, u: *Gesammelte Reden und Schriften*, tom 2, Berlin, 1960, str. 29.

²⁶ Ralf Dahrendorf, *Arbeiterkinder an deutschen Universitäten*, Tübingen, 1965, str. 5.

univerziteta na početku ovog veka samo jedna jedina „bela vrana“²⁷ vodila je poreklo iz radničke porodice. Uz to, broj pripadnika sitne buržoazije među nastavnicima bio je manji nego među studentima tako da se — kako kaže Franz Mehring (Franc Mering) — „nemački univerzitet sve više i više pretvarao u preimućstvo ke-se pune novca i u oruđe klasne vladavine!“²⁸ U isti mah su se među visokoškolskim nastavnicima, naročito počev od sredine sedamdesetih godina, uveliko hvatale maha antisemitske ideje.²⁹ Zadatak univerziteta u vilhelmskom društvu najjasnije je izrazio Du Bois-Reymond, (Di Boa-Rejmon), koji je kao rektor Berlinskog univerziteta, saglašavajući se sa mišljenjem pretežne većine svojih kolega — nasuprot malobrojnoj manjini kritički nastrojenih visokoškolskih nastavnika — Berlinski univerzitet nazvao „duhovnim kraljevskim pukom dinastije Hohenzollern (Hoencolern)“³⁰

Zakon protiv socijalista primenjivan je i na visokim školama, pa je i ono malo naprednih studenata, organizovanih socijaldemokrata, hapšeno i izbacivano sa univerziteta „zbog uvrede Veličanstva“³¹. Osim toga, u odnosu na studente važno je posebno, univerzitetsko „pravosuđe“ (rektor, sudija i senat), protiv čije presude nije postojao nikakav pravni lek.³² Pravne odredbe upe-

rene protiv socijaldemokrata stvarane su svuda gde ih ranije nije bilo. Tako su posle duge kampanje 1898. zahvaljujući izmeni zakona neplaćeni privatni docenti, koji dotad nisu tretirani kao činovnici, podređeni disciplinskoj vlasti pruske države zato da bi sa Berlinskog univerziteta bio uklonjen docent u nastavi fizike, socijaldemokrata Leo Arons, koji je više puta pominjan zbog svojih političkih spisa.³³ Isto tako je prošao i katedarski socijalista Eugen Dühring (Diring).³⁴ Najzad, visokoškolski nastavnici su se služili i sudskim postupkom da bi onemogućili da na mesta profesora dođu nepoželjni, liberalno-kritički nastrojeni docenti.³⁵

Istina, ne može se govoriti o samostalnoj visokoškolskoj politici stare socijaldemokratije; nju su malo zastupali pripadnici visokih škola i ona nije prelazila okvire politike nametnute „spolja“ (mada je više puta postavljana zahtev da se studenti socijaldemokrati orijentišu na svoja radna mesta kao na područje borbe³⁶). Ipak, iz postojećih stavova i zahteva vodećih levih socijaldemokrata može se izvući sasvim jasna koncepcija. Njen cilj je da se naknadnim sprovođenjem neostvarenih buržoasko-demokratskih reformi donekle oslobode pritiska pripadnici visokog školstva, da se napredne snage na visokim školama oslobode feudalno-birokratskog tutorstva i nadzora. U jednom govoru pred pruskim poslaničkim domom Liebknecht nije ni pokušao da sakrije ovu nameru; obraćajući se buržoasko-junkerskoj većini, izjavio je: „Gospodo, stvar i jeste u tome što Vam Vaša vlastita omladina, omladina buržoazije, vladajućih klasa, nije sasvim ‚čista‘. I sami znate da je čovek baš u mla-

²⁷ Franz Mehring, *Akademische Krakeele*, u: „Die Neue Zeit“, XXVI (1907/1908), 2. tom, str. 475.

²⁸ Isto, str. 476.

²⁹ August Bebel, *Sozialdemokratie und Antisemitismus*, Berlin, 1906; Arthur Rosenberg, *Freitschke und die Juden. Zur Soziologie der deutschen akademischen Reaktion*, u: „Die Gesellschaft“, 1930, 2. tom, str. 78—83. Bebel dovodi u vezu porast antisemitizma sa konkurencijom koja se zaoštrava u buržoaziji počev od krize u doba smelih špekulacija koja je uzela maha i u sferi univerziteta.

³⁰ Emil Du Bois—Reymond, *Über den deutschen Krieg*, navedeno prema: Dieter Fricke, *Zur Militarisierung des deutschen Geisteslebens im wilhelminischen Deutschland. Der Fall Leo Arons*, u: „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“, Berlin, 1960, H. 5, str. 1070.

³¹ Upor. Werner Klose, na naved. mestu, str. 191 i sled. O mnogim oblicima državnih mera za suzbijanje jačanja radničke klase i njenih političkih organizacija u vreme zakona protiv socijalista vid.: Fritz Krause, *Sozialisten vor Schwurgericht und unter Ausnahmerecht (1872—1890)*, u: *Antikommunismus vom Köhler Kommunistenprozess 1852 zu den Berufsverboten heute*; Frankfurt/M., 1972, str. 21—41; Ignaz Auer, *Nach zehn Jahren. Material und Glossen zur Geschichte des Sozialistengesetzes*, Nürnberg, 1913.

³² Karl Liebknecht, *Universitäten sind keine Drillanstalten. Rede zu einer Petition im preußischen Abgeordnetenhaus*, 1909, u: *Gesammelte Reden und Schriften*, tom 2, na naved. mestu, str. 300—307.

³³ Dieter Fricke, na naved. mestu, *passim*. Uostalom, Arons i nije bio neki levi socijaldemokrata; kasnije se, zahvaljujući njegovoj finansijskoj potpori, revizionistički časopis „Sozialistische Monatshefte“ održavao godinama.

³⁴ Gerd-Klaus Kaltenbrunner, *Von Marx bis Hitler. Das Leben Eugen Dührings*, u: „Neues Forum/Dialog“, Wien, 1969, H. 183/II, 184/I, 184/II. Malo je poznato da se Dühring u svojim poznim godinama pokazao kao direktan preteča fašističke rasiističke ideologije.

³⁵ Na primer, levi liberal, istoričar i Engelsov biograf Gustav Mayer, koji zbog svog jevrejskog porekla i kritičkih izjava o prvom svetskom ratu nije dobio mesto univerzitetskog profesora, iako je radio za vladu Rajha 1917. u Berlinu. Podrška koju su mu pružili Friedrich Meinecke i Gustav Schmoller nije mu pomogla u sukobu sa većinom profesora fanatika, zakletih pristalica politike ekspanzije. Vid. o tome: Hans—Ulrich Wehler, *Nachwort zu: Gustav Mayer, Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Frankfurt/M., 1969, str. 184 i sled.

³⁶ Karl Kautsky, *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie*, 3. deo, u: „Die Neue Zeit“, XIII (1894/1895), 2. tom, str. 80.

dosti dostupniji idealima, a više ne verujete svom vlastitom stanovištu. Znaete da su Vaši vlastiti politički, socijalni i ekonomski nazori napadnuti sa svih strana, čak i od strane nauke koja uopšte nije socijaldemokratska, pa se zato bojite da vlastitu omladinu bez nadzora izložite opasnostima nauke koja je makar samo relativno oslobođena pretpostavki. To je onaj dublji razlog zbog koga ne želite da joj date veću slobodu na univerzitetu.”³⁷

Procena da svaka podrška, pružena liberalno-demokratskim snagama na univerzitetima, može „da koristi samo socijaldemokratiji”³⁸, budući da stvara veću mogućnost za političku delatnost marksista, predstavlja rezultat jasnog sagledavanja posebnog klasnog karaktera vilhelmovskog univerziteta koji nije bio samo buržoaski, već buržoasko-feudalni univerzitet. U vezi sa ovim August Bebel napominje: „Visoke škole su ustanove za prepiranje javnih funkcionera... Na univerzitetu se vodi nacionalna nemačka, hrišćansko-socijalna, a i antisemitska politika. Ne treba voditi samo socijalističku politiku; teško onom ko je vodi, videće šta će s njim biti.”³⁹ Stoga je postalo pravilo da se uporedo sa javnom podrškom, pruženom vlasti, i sa saglašavanjem s tom vlašću „vodi besna agitacija protiv socijaldemokratije i protiv Centra”.⁴⁰

Ako su se marksisti, s jedne strane, zalagali za veću slobodu pripadnika univerziteta i za podršku liberalno-demokratskoj opoziciji, — to, s druge strane, nije značilo da se oni odriču kritike buržoaske nauke i njenog antisocijalističkog karaktera. Naprotiv, bilo je nužno ovu kritiku stalno iznova formulisati u štampi Socijaldemokratske partije, da ne bi ostale neke nejasnoće i da bi se sprečio prodor buržoaske ideologije, naročito u vreme vanrednog zakona, uperenog protiv SPN, i da se nebi pojačao uticaj buržoaske ideologije kao izvora oportunitizma u izvesnim delovima socijaldemokratije. Zato je Franz Mehring u vezi sa aferom Arons vodio polemiku sa shvatanjima lista „Vorwärts”, koji je pun entuzijazma reagovao na odbijanje Filozofskog fakulteta Berlinskog univerziteta da isključi Aronsa: „Treba biti protiv gospodina Bossea (koji je tražio Aronsovo otpuštanje

³⁷ Karl Liebknecht, *Universitäten sind keine Drillanstalten*, na naved. mestu, str. 306.

³⁸ Isto, str. 307.

³⁹ August Bebel, *Akademiker und Sozialismus*, Berlin 1898, str. 4.

⁴⁰ Karl Liebknecht, *Universitäten sind keine Drillanstalten*, na naved. mestu, str. 305.

— prim. autora), ali ne treba zato biti za univerzitet... Zakon donet zbog Aronsa može se kritikovati još mnogo oštrije nego što ga kritikuje buržoaska štampa, ali utoliko odlučnije treba odbaciti ujdurmu koju ova štampa pravi govoreći o tobože divnoj kopiji slobode akademske nastave.”⁴¹ Ova kritika je morala biti i kritika teorije katedarskih socijalista koji su — to je jasno pokazao privremeni ideološki uticaj Eugena Dühringa u SPN — kao specifičan oblik buržoaske ideologije bili posebno opasni za radnički pokret zato što su se hvatali ukoštac s problemima radničkog pokreta, ali su preduzimali sve da pokret integrišu u buržoasko društvo, tako što su propagirali mogućnost rešavanja ovih problema u okviru buržoaskog društva. Otuda i oštar, nepomirljiv ton u kritici katedarskih socijalista. Rosa Luxemburg (Roza Luksemburg) piše u jednom članku o Werneru Sombartu (Verner Zombart): „Dakle, ‚nemačka nauka’, koja je bljuvala otrov i žuč na Marxa i Engelsa, koja je podržavala zakon protiv socijalista, uperen protiv socijaldemokratije, i kasnije težila da radništvo zavrbuje za militarizam i politiku osvajanja sveta i zato kao ukras dobila orden, i koja je na kraju pokušala da nezgrapnom demagogijom otcepi organizovani proletarijat od socijaldemokratije, — ova ‚nemačka nauka’... stoji... iza nemačkih prekomorskih bataljona koji u ovom trenutku stupaju u Kinu da izvrše civilizatorsku misiju Huna.”⁴²

U ovom okviru levice socijaldemokratije postavila je svoje konkretne zahteve u vezi sa područjem visokog školstva. U onim *Leitsätze* o reformi upravljanja u Pruskoj⁴³, koje je formulisao Karl Liebknecht, stoji: „Moramo zahtevati da se nastavnim telima da neograničeno pravo samoupravljanja, da ona budu organizovana demokratski i da niko ne može biti isključen iz nastave zbog svoje političke, religiozne ili naučne delatnosti, — zahtev koji, razume se, analogno postavljamo za sve činovnike. Za studente, čija su politička prava kod nas ugrožena na nečuven način, zahtevamo ukidanje zastalog disciplinskog zakonodavstva... i zahtevamo da se disciplinska vlast na univerzitetima ograniči na očuvanje

⁴¹ Franz Mehring, *Zur Lex Arons*, u: „Die Neue Zeit”, XVI (1897/98), I. tom, str. 579 i sled.

⁴² Rosa Luxemburg, *Die „deutsche Wissenschaft“ hinter den Arbeitern*, (1899) u: *Ausgewählte Reden und Schriften*, tom 2, Berlin, 1951, str. 125.

⁴³ Karl Liebknecht, *Zur Verwaltungsreform in Preußen. Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*, Berlin, 1910, *Leitsätze*, u: *Gesammelte Reden und Schriften*, na naved. mestu str. 342—361.

spoljašnjeg poretka. Setite se zabrane koja se odnosi na studente koji nisu članovi berlinskih studentskih udruženja, zabranâ predavanja politički radikalnih naučnika, koje su primenjene u Berlinu i drugde prema student-skim organizacijama... Zahtevamo da stranci na univerzitetima budu sasvim izjednačeni sa domaćima kad se radi o taksama."⁴⁴

Političko jezgro ovih zahteva sastojalo se u pokušaju da se sitnoburžoaska inteligencija na visokim školama podstakne na to da izrazi svoje interese (veća sloboda nastavnika i slušanja nastave), da bi se tako uvukla u politički pokret protiv buržoasko-feudalne vlasti. To je bila interesantna primena i konkretizovanje marksističke politike sklapanja saveza u sferi visokog školstva pod specifičnim uslovima Nemačke u doba Wilhelma, i ona je odgovarala onoj koncepciji sklapanja saveza koju su Marx i Engels izložili, između ostalog, u *Kritici Gotskog programa*. (Marxovu *Kritiku Gotskog programa* objavio je, kao što je poznato, prvi put Engels 1890/91. u „*Neue Zeit*“ u borbi protiv otpora oportunističkih članova partijske uprave.) Marx i Engels su se ovde okrenuli protiv Lassalleove sektaške tvrdnje da su u poređenju sa radničkom klasom sve druge klase samo jedna jedina, reakcionarna masa protiv koje se treba boriti. To je, kako je Engels napisao Bebelu, „zvučna ali istorijski pogrešna Lassalleova fraza“.⁴⁵ Upravo okolnost da postoje specifične protivrečnosti između buržoazije i sitne buržoazije u buržoasko-feudalnoj Nemačkoj ne samo da je opravdavala nego je i pokazivala nužnost borbe za buržoasko-demokratske zahteve.⁴⁶

Uticao je socijaldemokratije na inteligenciju ostao je sasvim mali u ovom periodu. Mada je inteligencija kvantitativno u poređenju sa drugim klasama i slojevima bila upravo *quantité négligeable*, ona je ipak igrala važnu ulogu u formiranju ideologije zahvaljujući svojoj posebnoj funkciji u sferi obrazovanja i vlasti. Približnu predstavu o njenom brojnom stanju daju sledeći podaci za 1907. godinu: U tom periodu je u Nemačkom Rajhu bilo oko 21 000 sudija i državnih tužilaca, 12 800 pravozastup-

⁴⁴ Karl Liebknicht, *Zur Verwaltungsreform in Preußen...*, Referat, na naved. mestu, str. 361—424.

⁴⁵ Friedrich Engels an August Bebel vom 18/28. März 1875, u: MEW, tom 19, str. 4.

⁴⁶ Isto. Kratak pregled razvitka koncepcije sklapanja saveza kao važnog elementa naučnog komunizma daje Robert Steigerwald, *Fragen der Bündnispolitik im Werke von Marx, Engels und Lenin*, u: „*Marxistische Blätter*“, Frankfurt/M., 1972, H. 5, str. 11—19.

nika i beležnika, oko 277 000 nastavnika i više od 8750 pisaca i novinara.⁴⁷ Prema drugim izvorima, osim njih bilo je tačno 125 000 pripadnika „tehničkog osoblja“, koje se, doduše, ne može u potpunosti uračunati u inteligenciju.⁴⁸ U celini beznačajan uticaj socijaldemokratije izražava se između ostalog i u vrlo niskom stupnju organizacije. Mada gotovo i ne postoje statistički podaci o socijalnoj strukturi članstva SPN, neki pojedinačni podaci pokazuju postojeću tendenciju. Tako je 1903. u hamburškoj organizaciji od 16 441 člana bilo samo tri lekara, osam elektrotehničkih inženjera, jedan nastavnik, šesnaest pisaca i urednika.⁴⁹

O uticaju socijaldemokratije na inteligenciju izneo je svoje mišljenje Adolf Braun u *Neue Zeit* 1909. godine. U vezi sa prigovorom revizionističkog krila partije da SPN nije nimalo privlačna za intelektualce, koje su odbacile naročito ortodoksne pristalice, on kaže: „Neosporna je činjenica da je upadljivo mali priliv intelektualaca u socijaldemokratiju i da je on, i apsolutno i relativno, opao u toku poslednjih decenija; u svakom slučaju, ova važi za drugove koji su prihvatili otvorenu borbu. Skoro svi oni intelektualci koji danas dejstvuju u socijaldemokratiji prišli su joj kad je zavladao zakon protiv socijalista.“⁵⁰ Po njemu, odgovor SPN sastoji se u tome što se u sve većoj meri razvija zasebna inteligencija iz redova radničke klase „za novinske redakcije, za uprave zadruga, sindikata, radničkih sekretarijata, političkih organizacija, štampe i brojnih drugih ustanova“⁵¹, u čemu poseban značaj ima partijska škola, kursevi sindikalne nastave i dr. kao ustanove za davanje kvalifikacije.

U okviru socijaldemokratije u svim frakcijama je bilo intelektualaca buržoaskog porekla, ali su oni bili jače koncentrisani u oportunističkom taboru (uostalom, kao i u Rusiji gde je mnogo više intelektualaca bilo kod menjševika nego kod boljševika; vidi o tome kasnije u tekstu). Posle 1914. oportunistička većina SPN borila se protiv revolucionarnih socijaldemokrata oko R. Luxem-

⁴⁷ Prema: *Geschichte der Deutschen Arbeiterbewegung*, na naved. mestu, tom 2, str. 49.

⁴⁸ M. Tjaden—Steinhauer, K. H. Tjaden, *Zur Analyse der Sozialstruktur des deutschen Kapitalismus*, u: „*Das Argument*“, Karlsruhe 1970, H. 9/10 (br. 61), str. 651.

⁴⁹ Dieter Fricke, *Zur Organisation und Tätigkeit der deutschen Arbeiterbewegung (1890—1914)*, Dokumente und Materialien, Leipzig, 1962, str. 73—74.

⁵⁰ Adolf Braun, *Die Intellektuellen und die Politik*, u: „*Die Neue Zeit*“, XXVII (1908/1909), 2. tom, str. 847.

⁵¹ Isto, str. 848.

burg, Liebknechta, Mehringa i drugih tvrdeći da su se oni kao intelektualci udaljili od radničke klase i da će sad uveravati mase da je partijska većina napustila tlo klase borbe. U polemici sa Cunowom (Kunov), Mehring je — kao odgovor na ovo klevetanje levice u SPN kao „intelektualaca” od strane oportunističkih intelektualaca u SPN — ironično rekao da postoji upravo „u Socijal-demokratskoj partiji inteligencija i inteligencija”⁵² izrazivši nadu da će „grupica” ove (revolucionarne — prim. autora) „inteligencije”, koja je, uostalom, uvek bila sjeđinjena sa pravim jezgrom proletarijata, narastati u sve veću masu”.

2. O obrazovanju poslovne inteligencije

Razvitak buržoaskog društva dovodi do znatnog kvantitativnog porasta one grupe inteligencije koja je poznata već iz predkapitalističkog društva kao „ideološki staleži”. Oni kao proizvođači ideologije, pedagoška inteligencija ili državni i upravni činovnici vrše razne funkcije u organima vlasti i formiranju ideologije. Osim njih, nastaju i nove grupe inteligencije koje rade u kapitalističkim industrijskim preduzećima. Svi bivaju tendencijski brže ili sporije, i u različitom stepenu, potčinjavani kapitalističkim odnosima proizvodnje, a njihova radna snaga pretvara se u robu.

Za predkapitalistička društva bilo je karakteristično da sferu materijalne proizvodnje, u suštini, zahvata podela na duhovni i fizički rad samo kad se radi o rukovođenju radom u velikom obimu, dok je sama proizvodna delatnost još predstavljala jedinstvo funkcija duhovnog i fizičkog rada. Marx i Engels su u *Nemačkoj ideologiji* ukazali na to da se u društvu ranog kapitalizma ostvaruje razdvajanje duhovnog rada od materijalne proizvodnje u vladajućoj klasi kao podela rada između njenih „aktivnih ideologa sposobnih da stvaraju koncepcije” i „aktivnih članova te klase”.⁵³ Sa udruživanjem funkcija rukovođenja i tehničkih funkcija u industrijskoj revoluciji ova poslednja grupa postaje polazna tačka novog oblika podele rada; posredstvom delegacije funkcija — koje su prvobitno svojstvene kapitalisti — u procesu reprodukcije nastaje grupa rukovodeće i nadzorne, tehničke i trgo-

vačke inteligencije čiji se socijalni položaj u društvu istorijski menja. Tako razdvajanje manualnog i umnog rada, koje dostiže vrhunac u kapitalističkom društvu, obuhvata i sferu proizvodnog rada i postaje važna podloga za razvitak proizvodnosti društvenog rada.⁵⁴ Uporedo s tim nastaje grupa poslovne inteligencije koja se — nasuprot svim drugim grupama inteligencije — odlikuje time što je bliska procesu proizvodnje. „Kapitalističkom načinu proizvodnje je svojstveno da različite vrste rada, dakle i umni i manualni rad — ili vrste rada u kojima preovlađuje jedna ili druga strana — razdvaja i raspodeljuje među razna lica, što ipak ne sprečava da materijalni proizvod bude *zajednički proizvod* tih lica, ili da se njihov zajednički proizvod opredmećuje u materijalnom bogatstvu što, s druge strane, isto tako ne sprečava ili ništa ne menja u tome da je odnos svakog od tih lica posebice odnos najamnog radnika prema kapitalu i u tom eminentnom smislu odnos proizvodnog radnika.”⁵⁵

Ovde je samo ukratko naznačen nastanak poslovne inteligencije i činjenica da duhovni rad postaje funkcija najamnog rada.

„Teorija o delegaciji” koju je razvio Marx⁵⁶ bazira se na saznanju da se širi udruživanje funkcija rukovođenja i tehničkih funkcija u kapitalističkom industrijskom preduzeću, koje je prvobitno držao u svojim rukama delatni kapitalista ali koje on više ne može da vrši. „Kao što se u početku kapitalista oslobađa ručnog rada čim njegov kapital dostigne onu minimalnu veličinu kojom tek počinje prava kapitalistička proizvodnja, tako sad funkciju neposrednog nadzora nad pojedinim radnicima i radničkim grupama on sam ustupa posebnoj vrsti najamnih radnika... Nadziranje postaje njihovom isključivom funkcijom.”⁵⁷ Istorijska istraživanja ponovo su potvrdila ova Marxova razmišljanja. Tako je Fritz Croner (Fric Kroner) u svojoj analizi formiranja službenika u švedskoj metalurškoj industriji u 19. veku konstatovao „da se sve nove i nove vrste rada koje spadaju u oblasti podele rada, konstrukcije itd., odvajaju od lič-

⁵² Uporedi: Fritz Behrens, *Alte und neue Probleme der politischen Ökonomie*, Berlin, 1948, str. 211 i dalje.

⁵³ Karl Marx, *Teorije o višku vrednosti I*, u: Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd 1969, tom 24, str. 314.

⁵⁴ Helmut Steiner, *Soziale Strukturveränderungen im modernen Kapitalismus. Zur Klassenanalyse der Angestellten in Westdeutschland*, Berlin, 1967, str. 57 i dalje.

⁵⁵ Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd 1970, tom 21 (*Kapital I*), str. 297 i 298.

⁵² Franz Mehring, *Intelligenzen und Intelligenzen (1916)*, u: *Gesammelte Schriften*, tom 15 (Politische Publizistik 1905—1913, hrsg. v. J. Schleifstein), Berlin, 1966, str. 680.

⁵³ Karl Marx/Friedrich Engels, *Nemačka ideologija*, u: Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd 1974, tom 6, str. 43.

nih zadataka preduzetnika i prenose, 'delegiraju' na 'funcionere', tj. na službenike..."⁵⁸ Pri tome prve se delegirane funkcije odnose na „direktnu podelu rada i na kontrolu poslovnih dokumenata i rezultata rada, dakle na knjigovodstvo. Poslovođa i knjigovođa su prvi službenici rastućeg preduzeća."⁵⁹ Uporedo sa uvođenjem novih tehnika, rad rukovođenja na nižem i na višem nivou postaje složeniji i iziskuje tehnička znanja inženjera.

Poreklo industrijskog kapitala leži u trgovinskom i zelenaškom kapitalu, u akumulisanju viška novčanih fondova koji teže da oplode svoju vrednost. Pri tome je svaki konkretan oblik nastanka industrijskog kapitala veoma različit. Pored trgovinskih buržuja, koji su i sami postali osnivači fabrika, bilo je i raznih oblika osnivanja zajednica, kao i sitnih robnih proizvođača koji su uspevali da se uzdignu na nivo industrijskih kapitalista.⁶⁰ Ova dva poslednja pomenuta oblika važe posebno za one industrijske grane u kojima su naučno-tehnička znanja nužna za osnivanje preduzeća i rukovođenje njime, kao što je to slučaj u mašinogradnji ili u hemijskoj industriji.⁶¹ Ovde je prvobitno postojalo jedinstvo delatnosti rukovođenja, naučno-tehničkog rada i posedovanja kapitala. Posebno upečatljiv primer za identičnost naučnika i preduzetnika, koji postoji na ovom istorijskom stupnju, pruža englesko društvo „Lunar Society”, naučno društvo koje čine industrijski kapitalisti, inženjeri—zanatlije i ljudi sa akademskim obrazovanjem. Članovi tog društva

⁵⁸ Fritz Croner, *Die Angestellten in der modernen Gesellschaft. Eine sozialhistorische und soziologische Studie*, Frankfurt/Wien, 1954, str. 36; Günter Hartfiel (*Angestellte und Angestellten-gewerkschaften in Deutschland*, Berlin, 1961) polemizuje s Cronerovim pojmom „delegacije” i pravi razliku između, s jedne strane, „cepanja” preduzetničke funkcije u smislu prenošenja funkcija vlasti na službenike i, s druge strane, „otcepljivanja” delatnosti koje je ranije vršio kapitalista i koje „preduzetnika rasterećuju od mehaničkog rutinskog rada i treba da mu omoguće da se koncentriše na pravu preduzetničku funkciju”. Na naved. mestu, str. 89 i sled.

⁵⁹ Fritz Croner, na naved. mestu, str. 58.

⁶⁰ O razviku Nemačke vidi u Hans Mottek, *Wirtschaftsgeschichte Deutschlands. Ein Grundriss*, tom 2, Berlin, 1969, str. 124 i dalje.

⁶¹ Isto. Vidi i André Leisewitz, *Die Auswirkungen der Verwissenschaftlichung der Produktion auf die Monopolbildung und auf das Verhältnis von Ökonomie und Politik dargestellt am Beispiel der chemischen Industrie*, u: „Das Argument”, Karlsruhe, 1972, H. 5/6 (br. 73), str. 458 i sled.; Heinz Wutzmer, *Die Herkunft der industriellen Bourgeoisie Preussens in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts*, u: Mottek, Blumberg, Wutzmer, Becker, *Studien zur Geschichte der industriellen Revolution in Deutschland*, Berlin, 1960, str. 145 i dalje.

su svoje izume i rezultate istraživanja većinom koristili u kapitalističke svrhe.⁶²

Sve brže podružtvljavanje proizvodnje, a time i porast broja pripadnika poslovne inteligencije bili su, između ostalog, rezultat rastućeg korišćenja umnog rada koji su pojedini kapitalisti primenjivali težeći oplodavanju vrednosti kapitala. U preduzećima su nastajale istraživačke ustanove; Bernal piše o promenama u drugoj polovini 19. veka: „Jedina novina u organizaciji bilo je ustanovljavanje istraživačkih laboratorija u industriji koje su se skoro neprimetno razvile iz radionica ili privatnih oglednih laboratorija izumitelja koji su postali preduzetnici, kao što su to bili Siemens i Edison. Ali porastao je i broj laboratorija na univerzitetima, što se zasnivalo već i na činjenici da su nove korisne primene nauke značile i nova radna mesta, dakle stalno su privlačile i veći broj studenata. Tako je, uprkos svim svečanim izjavama o „čistoti”, nauka na univerzitetima zavisila od uspeha nauke u industriji.”⁶³ Pod pritiskom akumulacije i koncentracije kapitala smanjuju se mogućnosti pojedinih naučnika i izumitelja da osnivaju vlastita preduzeća; obrazovanje monopola posebno brzo je napredovalo u onim industrijskim granama koje su intenzivno koristile nauku i „inteligenciju”.⁶⁴ S prelaskom sa predmonopolskog na monopolski kapitalizam i s nastankom finansijskog kapitala, kapital je postao kadar da ubrza tehnički napredak „sredstvima s kojima se nikako nisu mogla porediti ona ranija”.⁶⁵ Podružtvljavanje proizvodnje koje je došlo do izražaja u krupnim preduzećima uključivalo je „podružtvljavanje tehničkih izuma i usavršavanja”.⁶⁶

Uporedo s porastom broja pripadnika inteligencije u službi i s prodiranjem podele rada i u sam duhovni

⁶² Jürgen Kuczynski, *Einige Überlegungen über die Beziehung zwischen Wissenschaft und Produktion bei der Lektüre von Robert E. Schofield, The Lunar Society of Birmingham...*, u: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Berlin, 1965, deo III, str. 220 i dalje.

⁶³ J. D. Bernal, *Die Wissenschaft in der Geschichte*, Darmstadt 1961, str. 406; o razvoju istraživačkih odeljenja u preduzećima, na primer, hemijske industrije i o izmenama u procesu rada zaposlenih naučnika i tehničkih stručnjaka, vid. A. Leisewitz, na naved. mestu, str. 462 i dalje.

⁶⁴ Jürgen Kuczynski, *Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, tom 14; *Zur Erhgeschichte des deutschen Monopolkapitalismus und des staatsmonopolistischen Kapitalismus*, Berlin, 1962, str. 109 i dalje, 122 i dalje.

⁶⁵ W. I. Lenin, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, u: Lenin, Werke, tom 22, str. 228.

⁶⁶ Isto, str. 209.

rad, tj. uporedo sa specijalizovanjem, rapidno se smanjuju izgledi za uspon u društvu. Dok Croner u vezi sa inteligencijom u periodu diferenciranja funkcija službenika kaže da je ona u pogledu svog „rada... u zavisnom položaju“, da je to bilo „u stvarnosti vreme obuke i stavljanja na raspolaganje“⁶⁷, prelazni stadijum u razvoju u samostalnog kapitalistu, — dotle je „proširivanje grupe inženjera koji su u svom radu bili zavisni... za inženjera koji nije spadao u rukovodeće službenike, dakle za veliku većinu njih značilo pogoršanje njegovog statusa u preduzeću. Inženjer je ‚postavljan‘ kao i svaki drugi službenik. Ako je ranije i sam bio preduzetnik i inženjer u jednoj osobi ili bar, kao rukovodilac nekog preduzeća, šefova ‚desna ruka‘, sad bi postajao nosilac jedne uloge u procesu proizvodnje u kome postoji podela rada... S položaja poverenika šefa kakvog velikog preduzeća prelazio je u konkurentsku borbu u krupnom preduzeću.“⁶⁸

Svakako, napomena o „nosiocu jedne uloge u procesu proizvodnje u kome postoji podela rada“ nije dovoljno izražajna, jer ovo upućivanje obuhvata samo činjenicu da postoji podela rada a ne daje obaveštenje o društvenoekonomskom položaju pomenute grupe.⁶⁹ Međutim, činjenicu da se ispod površine tehnički uslovljene podele rada i delegacije preduzetničkih funkcija odvija temeljna izmena društvenog sadržaja ovih delatnosti, koja je direktno povezana sa pitanjem usvajanja proizvodnih vrednosti, — tu činjenicu pokazuje — npr. — rasprava o izumima službenika.⁷⁰ U ranom periodu industrijskog kapitalizma jedinstvo pronalazača i korisnika pronalaska bilo je važna osnova za nastanak brojnih industrijskih kapitala. Patentno pravo, koje bi drugima oduzimalo mogućnost korišćenja pronalaska, trebalo je upravo da ubrza ovaj proces⁷¹; patent je dobijao svaki

onaj pronalazač koji bi prijavio pronalazak. Uporedo sa zapošljavanjem naučnika i tehničkih stručnjaka, koji su slučajno ili sistematski dolazili do „pronalezaka“, pojavio se problem kome treba dati odgovarajući patent. Službeniku ili preduzeću, dakle kapitalisti? Ovaj problem je na početku privremeno rešen ovako: „Sve do nedavno bio je običaj da se od inženjera koji stupaju u službu traži da potpišu revers — takozvane službene odredbe — na osnovu koga se pronalasci do kojih dotični bude došao ‚u toku svoje delatnosti u službi‘ neće prijavljivati na ime pronalazača nego na ime firme.“⁷² Tako je podružljavanje naučne delatnosti pretvoreno od „čisto“ tehničke podele rada u društvenoekonomsko potčinjavanje pronalazača, koji je sada isključen iz korišćenja rezultata svoga rada. Prema tome, eksploatisana je njegova radna snaga. „Naprotiv fabrika je zadržala za sebe pravo da saobrazno obešteti pronalazača.“⁷³ Mada dosad ovo nije korišćeno⁷⁴, razni razlozi ukazuju na to da ovo učešće pronalazača ima smisla. Takvi razlozi su: motiv za rad i socijalna politika kao elemenat sprovođenja vlasti u preduzeću čiji je cilj da se inteligencija koja ima status službenika klasno veže za buržoaziju i da se spreči njen prelazak na konkurentsku stranu.⁷⁵ U središtu kasnijih rasprava između saveza službenika i saveza preduzetnika bilo je novo formulisanje nemačkog patentnog prava i pitanje obeštećenja službenika. Vredna je pažnje činjenica da u hemijskoj industriji 1920. godine

Studie zur Herausbildung von Monopolen unter dem Einfluß des Patentwesens, u: „Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, Berlin, 1965, deo I, str. 121—159; S. W. Schuchardin, *Grundlagen der Geschichte der Technik*, Leipzig, 1963, str. 122 i dalje.

⁶⁷ Stephan Bauer, na naved. mestu, str. 409.

⁶⁸ Isto, str. 409.

⁶⁹ Isto, str. 411.

⁷⁰ Ovo je trebalo sprečiti i takozvanom klauzulom o konkurenciji u ugovoru o radu koja je tehničkom službeniku u slučaju raskidanja ugovora o radu zabranjivala pod pretnjom kazne da traži posao u konkurentskim preduzećima. Ova klauzula o konkurenciji stalno je opravdavana time što postoji opasnost da službenik oda poslovne tajne. Ali već krajem 19. veka fabrička tajna je bila nedovoljan oblik monopolizovanja naučnih znanja zbog čega je u to vreme u Nemačkoj buržoazija zahtevala uvođenje patentnog prava. U krupnoj industriji „klauzula o konkurenciji služi u većini slučajeva samo za to da se održava nizak nivo plata službenika ograničavanjem njihove slobode kretanja u službi“. Wilhelm Mertens, *Zur Bewegung der technischen Privatbeamten*, u: „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Tübingen, 1907, 25. tom, str. 649 do 713. Opširan prikaz socijalnih problema inteligencije u statusu službenika daje Erich Carl Rassbach, *Betrachtungen zur wirtschaftlichen Lage der technischen Privatangestellten in Deutschland*, Karlsruhe, 1916.

⁶⁷ Fritz Croner, na navedenom mestu, str. 50.

⁶⁸ Gerd Hortleder, *Das Gesellschaftsbild des Ingenieurs. Zum politischen Verhalten der technischen Intelligenz in Deutschland*, Frankfurt/M. 1970, str. 40 i sled.

⁶⁹ Utoliko je Hortlederova kritika metodskog stava Eritza Cronera bleđa. Croner razvija svoju teoriju o delegaciji isključivo polazeći od momenata podele rada u tehničkom smislu i, prema tome, može da tvrdi da i svaka delatnost stenodaktilografa sadrži momenat delegirane preduzetničke funkcije.

⁷⁰ Stephan Bauer, *Das Los des Erfinders, Internationale Gestaltung des Patentrechtes des Angestellten*, u: „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, Tübingen, 1927, 57. tom, str. 392—416.

⁷¹ Ovde nećemo govoriti o različitom regulisanju patentnog prava u pojedinim glavnim kapitalističkim zemljama, čemu je uzrok u prvom redu nejednak razvitak kapitalizma. U vezi sa tim vid. R. Sonnemann, H. Etzold, *Patent und Monopol. Eine*

„zaštita pronalazača“ više nije bila obuhvaćena zakonom o patentima nego pravom na rad i regulisana tarifnim ugovorom. Protivrečnosti, koje su bile rezultat prvobitne funkcije patentnog prava i izmenjenog društvenoekonomskog položaja „pranalazača“ uklonjene su tako formalnim uzimanjem u obzir njegovog sadašnjeg položaja, tj. njegove zavisnosti od najamnine.

Uporedo sa jačanjem podruštvljavanja proizvodnje i rukovođenja zapaža se i proces jasne diferencijacije položaja inteligencije u preduzeću. Pošto su njoj, s namećanjem kapitalističkih odnosa proizvodnje, bile delegirane pre svega funkcije rukovođenja, ona je u odnosu na osobe zavisne od najamnine zastupala neposredno despotiju kapitala.⁷⁶ S druge strane, uporedo sa širenjem duhovnog najamnog rada, sve manji broj pripadnika poslovne inteligencije vršio je prave funkcije rukovođenja; oni su kao specijalisti bili u podređenom položaju. Bez sredstava za proizvodnju, oni su zahvaljujući svojoj funkciji i karakteru svoga rada, svom položaju u hijerarhiji u preduzeću, svojim — iako sada sve manjim i manjim — izgledima na uspon, svom socijalnom poreklu i socijalizaciji⁷⁷ ostali, kao sitnoburžoaska inteligencija, deo buržoazije i vezani za nju. Ali, to nije bila ona buržoazija koja ima ekonomsku i političku vlast. Stoga se na tu vrstu inteligencije, aktivnu na početku ovog stoleća, može primeniti iskaz koji se odnosi na inženjera: „On je bio rukovodilac, kontrolor i konstruktor procesa proizvodnje kao i procesa eksploatacije. Ekonomsko korumpiranje iz profita kao izvora, posebni pravni i moralni položaj upotpunjavali su njegovu zavisnost od kapitaliste.“⁷⁸ Uprkos isticanju upravo odlučujućih razlika

⁷⁶ Uporedi Helmut Steiner, na naved. mestu, str. 57 i dalje, 117 i dalje.

⁷⁷ U vezi sa socijalnim regrutovanjem vidi prethodne primedbe o socijalnoj strukturi studenata. Interesantno je da je formiranje poslovne inteligencije donelo sobom takvu specifikaciju funkcije socijalizacije visokih škola koja je izašla iz okvira opšte ideološke indoktrinacije vilhelmovskih visokih škola. Pruski univerziteti su, prema odluci uprave za pitanja prosvete i vere, početkom stoleća organizovali pripremne seminare pod nazivom „Sociohigijenska predavanja“ za studente koji će kasnije „u svom pozivu dolaziti u dodir sa radnicima, kao što je to slučaj sa poslodavcima, direktorima fabrika i rudnika, inženjerima i arhitektama“. Odluka pruske uprave za pitanja prosvete i vere, navedena prema: „Formierte Universität, Eine Analyse zur westdeutschen Hochschulpolitik“, Berlin, 1968, str. 14.

⁷⁸ Siegfried Grundmann, *Arbeiterklasse und Intelligenz in der gegenwärtigen Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus*, u: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, Berlin, 1970, H. 11, str. 1227.

u poređenju sa društvenoekonomskim položajem radnika, u ovoj formulaciji dolazi do izražaja „zavisnost od kapitaliste“ a time i ukazivanje na dinamiku socijalnog položaja poslovne inteligencije.

Sledeći izvodi iz buržoaskog istraživanja 1916. godine pokazuju u kom se pravcu u to vreme menja položaj inteligencije koja ima status službenika u preduzeću.⁷⁹

Autor piše o podeli rada u preduzeću: „Podela rada u preduzeću znači specijalizaciju u radnoj delatnosti pojedinog službenika; stepen socijalizacije menja se zavisno od vrste preduzeća, položaja službenika u njemu i drugih uslova. U pravoj fabričkoj proizvodnji specijalizacija je najstrožije sprovedena.

Uspešno sprovođenje... podele rada zahteva da se jedan (odnosno više) službenika posveti isključivo toj oblasti, da sledi svaki razvitak u njoj i da njom potpuno ovlada. Prema tome, ovi službenici se razvijaju u specijaliste i planski unapređuju u toj specijalizaciji.“

U čemu se sastoje najvažnije posledice specijalizacije koja ide ruku pod ruku s podelom rada? Rassbach (Rasbah) o tome ovako piše:

„Različiti su uticaji širenja specijalizacije na položaj službenika. Intenzivno bavljenje jednom delimičnom oblašću donosi sobom to da se vrlo brzo razvija sposobnost i jača radni učinak službenika, a brzo raste i vrednost njegove radne snage u posebnoj struci. Odatle proizlazi rano poboljšanje ekonomskog položaja. Dalje, specijalizacija uopšte postavlja minimalne zahteve za prethodnim obrazovanjem. Ako se ostave po strani izvesne opšte tehničke osnove, stručna znanja u posebnoj oblasti mogu se lakše steći u samoj praksi naročito kad se radi o fabričkoj proizvodnji u kojoj empirija ili iskustvo igraju veliku ulogu. (...) Stoga se u specijalnim fabrikama može naći srazmerno veći broj tehničkih stručnjaka, učenika stručnih škola i autodidakta nego u velikim, složenim fabrikama. Osim drugih prednosti, specijalizacija donosi samoj industriji mogućnost da dobija veoma vredne rezultate u naknadu za niske plate mlađih snaga.“

„Nasuprot prednostima specijalizacije stoje njene bitne loše strane. (...) Ne razvijaju se tehničke sposobnosti u drugim oblastima i gube se znatne vrednosti stečenog obrazovanja.“

⁷⁹ Erich Carl Rassbach, *Betrachtungen zur wirtschaftlichen Lage der technischen Privatangestellten in Deutschland*, na naved. mestu, str. 210—238.

„Nastaje stanje hiperspecijalizacije koje se često može videti u krupnim preduzećima i koje nanosi štete kako preduzeću tako i službeniku — pojedincu. Pošto svako preduzeće većinom ima neke vlastite specijalne načine fabrikovanja i poslovanja, kakve nema nijedno drugo preduzeće ili ih ima još samo mali broj preduzeća, zapošljavanjem jednog službenika u ovoj posebnoj oblasti ograničava se mogućnost njegovog korišćenja izvan preduzeća.”

„Ako je specijalizacija zaista intenzivna, tj. ako jako dolazi do izražaja jednostranost, posledica toga je gubitak sposobnosti za zauzimanje viših položaja, kao i gubitak mogućnosti poboljšanja položaja promenom mesta. Izričiti specijalista vrlo često ne može da zadovolji opšte zahteve višeg položaja. (...) Ako se službenik trajno ograniči na jednu posebnu oblast, srazmerno rano dostiže granicu svog ekonomskog i profesionalnog uspona. (...) Stoga će plaćanje službenika koji rade u specijalnim oblastima uvek biti ograničeno i neće se moći ni porediti sa plaćanjem viših službenika koji rade tehničko-organizacione ili tehničko-trgovačke poslove.”

Adekvatno tome, podela rada u preduzeću vodi diferenciranju zahteva za kvalifikacijom, tako da statistika beleži „podelu službenika na srazmerno mali broj onih koji su završili visoke škole i veliki broj učenika stručnih škola i nepotpuno obrazovanih visokoškolača”. A to znači da — kad se radi o poslovnoj inteligenciji — „postoje najveće moguće razlike u poreklu, obrazovanju, socijalnom statusu i ekonomskom položaju”.

3. Kautsky i Lenjin o izmenama u društvenom položaju inteligencije u kapitalizmu

Rasprava o „pitanju intelektualaca” i problemu inteligencije u radničkom pokretu tesno je povezana sa razvitkom inteligencije u društvenu grupu, relevantnu za klasna razračunavanja na nivou preduzeća i na nivou društva, i sa praktičnom ulogom koju ona igra i treba da igra u organizacijama radničke klase. Iskustva iz doba zakona protiv socijalista i prvih društvenih razračunavanja između inteligencije sa statusom službenika, s jedne strane, i kapitala, s druge strane, krajem 19. veka dovele su do toga da je u socijaldemokratiji u nekolicu precenjivan značaj intelektualaca za radnički pokret, pošto „se pretpostavljalo da oni kao proleter i umnog rada prirodno moraju prići nama, proleterima ma-

uelnog rada”.⁸⁰ Ova procena odnosila se pretežno na pripadnike sitnoburžoasko-literarne inteligencije od kojih su neki u vreme zakona protiv socijalista pokazivali simpatije prema socijaldemokratiji.⁸¹ Međutim, nije došlo do pristupanja ovih intelektualaca socijaldemokratiji i počeo je da popušta interes za „socijalni problem”. Samo neke intelektualce uvukli su „subjektivni momenti”⁸² u radnički pokret, ali njih nije moguće smatrati predstavnicima inteligencije u celini; „... samo mali broj biografija, i to ne biografija intelektualaca, dopušta da se izvlače zaključci o čitavim slojevima društva”.⁸³

Diskusija o „pitanju intelektualaca u radničkom pokretu” odražava činjenicu da elementarna podela na klase u buržoaskom društvu ne ostavlja netaknutim društveni i politički položaj svih drugih klasa i slojeva i da se pred oznaženi radnički pokret postavlja kao aktuelan problem pridobijanje saveznika i ispitivanje u kojoj se meri interesi drugih, neproleterskih slojeva i klasa poklapaju sa interesima radničke klase i, prema tome, koliko je moguće njihovo zajedničko istupanje u društvenim borbama.

U partijsku diskusiju o ulozi inteligencije 1894. umešao se i Kautsky (Kaucki) koji se u prilogu, objavljenom u tri broja „Die Neue Zeita”,⁸⁴ izjasnio posebno o klasnom položaju inteligencije. Kautsky je najpre ukazao na istorijske korene problema inteligencije, na prvu po-

⁸⁰ Adolf Braun, *Die Intellektuellen und die Politik*, u: „Die Neue Zeit”, XXVII (1908/1909), tom 2, str. 852, koji je ovo kritički zabeležio.

⁸¹ Helmut Kreuzer, *Die Boheme. Analyse und Dokumentation der intellektuellen Subkultur von 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 2. izd., str. 46. „Gušenje socijaldemokratije posredstvom zakona protiv socijalista” obezbedilo im je simpatije boemije; izjašnjavanje za njih u političkoj sferi srećno se pogudilo sa onom zainteresovanošću za društvene probleme i za proleterski milje koja je bila „moderna” u literaturi.”

⁸² Adolf Braun, na navod. mestu, str. 852.

⁸³ Isto.

⁸⁴ Karl Kautsky, *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie*, u: „Die Neue Zeit”, XIII (1894/1895), 2. tom (Hl. 27, 28, 29), str. 10—16, 43—49, 74—81. Još dva značajna priloga diskusiji o inteligenciji, na koje želimo bar da ukazemo, potiču iz pera Paula Lafarguea, *Das Proletariat der Handarbeit und der Kopfarbeit*, u: „Die Neue Zeit”, V (1886/1887), str. 349 i dalje, 405 i dalje, 452 i dalje i VI (1887/1888), str. 128 i dalje. Drugi prilog je predavanje održano 1900. godine: *Le Socialisme et les Intellectuels*, Paris 1900, u: Paul Lafargue, *Vom Ursprung der Ideen. Eine Auswahl seiner Schriften von 1886 bis 1900*, Dresden, 1970, str. 221—247. U ovom predavanju Lafargue naročito prikazuje istorijsku ulogu francuske inteligencije posle 1789. i način „na koji je buržoazija održala obećanja koja je dala intelektualcima kad se borila protiv aristokratije”. Isto, str. 221

javu inteligencije, „koja zarađuje za život koristeći svoja posebna znanja i sposobnosti”, uporedo s kapitalističkim načinom proizvodnje.⁸⁵ Socijalno poreklo inteligencije navodi ga da govori o novom „vrlo jakom i neprekidno rastućem srednjem staležu” u kome se širi nespojstvo usled „hiperprodukcije inteligencije”. „Porast inteligencije i porast njenog nezadovoljstva, — to su dva najvažnija momenta koja pobuđuju socijaldemokratiju da obrati pažnju na ovu klasu.”⁸⁶

„Mnogi tvrde” — tako Kautsky rezimira dotadašnju diskusiju o ovom problemu — „da su klasni interesi inteligencije u svim bitnim tačkama identični sa interesima proletarijata. Inteligencija, objašnjavaju oni, čini samo jedan deo proletarijata. Čim sagleda svoje klasne interese, ona mora da priđe socijaldemokratiji. Kao dokaz da inteligencija spada u proletarijat navodi se: 1. veliki broj pukih siromaha među njenim članovima, 2. činjenica da ona, kao i industrijski najamni radnici, živi od prodaje svoje radne snage.”⁸⁷ Kautsky ukazuje na to da, doduše, i jedno i drugo važi za inteligenciju, ali da to ne može svaki put važiti kao dovoljan kriterijum za pripajanje inteligencije radničkoj klasi, jer najamni rad su obavljale još pre nastanka klase najamnih radnika npr. zanatske kalfe. To isto važi i za siromaštvo koje se još manje može prihvatiti kao karakteristika specifične klase. Naprotiv, inteligencija nema kolektivne klasne interese. On nju istorijski upoređuje sa srednjovekovnim zanatskim kalfama koji „takođe nisu znali za zajedničke klasne interese nego samo za profesionalne interese”.⁸⁸ Uz to, za inteligenciju je karakteristično da članovi pojedinih profesionalnih grupa žive pod, kako Kautsky piše, sasvim različitim društvoekonomskim uslovima što važi i za pripadnike istog profesionalnog staleža. Stoga, kaže on, ovde postoji „hijerarhija klasa koje uzajamno ne čine neku tešnju zajednicu interesa”; mogućnost društvenog uspona koja se time nagoveštava izaziva „konkurenciju među njima, težnju da napreduju na račun kolega”.⁸⁹

U celini je, kaže on, za inteligenciju karakteristično da je ona privilegovana i da se sistematski „pravim esnafskim ograničenjima” suprotstavlja prilivu novih članova. Tu leže koreni antisemitizma⁹⁰, suprotstavljanja

⁸⁵ Karl Kautsky, na naved. mestu, str. 14.

⁸⁶ Isto, str. 16.

⁸⁷ Isto, str. 44.

⁸⁸ Isto.

⁸⁹ Isto, str. 45.

⁹⁰ Franz Mehring, *Akademische Krakeele*, u: „Die Neue Zeit”, XXVI (1907/1908), tom 2, str. 475 i sled.

studiranju žena. Uopšte, ovde nema nikakvog zajedništva sa socijaldemokratijom, koja zahteva upravo rušenje privilegija u obrazovanju. Sve u svemu, Kautsky dolazi do uverenja da pod ovim uslovima nije moguće „inteligenciju u celini pridobiti za socijalizam”.⁹¹

Posle ove opšte procene inteligencije „kao takve”, Kautsky daje analizu procesa socijalne diferencijacije; razvitak kapitalističke proizvodnje dovdi do toga „da se sve više pripadnika inteligencije srozava do slojeva srodnih proletarijatu; oni postaju sve brojniji ali se i sve više proletarizuju u pogledu uslova života i rada, prestaju da budu privilegovani i počinju da pripadaju onoj klasi koja nema da izgubi ništa osim svojih okova, a može da dobije svet”.⁹² Za glavne tendencije procesa proletarizacije delova inteligencije, koje ih približavaju radničkoj aristokratiji, Kautsky smatra proširivanje sistema stručnih škola time i porast rezervne armije inteligencije zavisne od najamnine, smanjenje izgleda na uspeh — što je rezultat procesa koncentracije — i produbljanje podele rada u sferi duhovnog rada.⁹³ Ali, po njemu, upravo ona zavisnost poslovne inteligencije koja na taj način raste otežava agitaciju, pošto je ova inteligencija sve više izložena i represalijama od strane kapitala i u istom mah u njoj još dugo živi svest da pripada privilegovanoj klasi.

Nasuprot tome, u „aristokratiju inteligencije”⁹⁴ Kautsky ubraja lekare, advokate, nastavnike na srednjim i visokim školama, inženjere i hemičare sa visokoškolskim obrazovanjem, više upravne činovnike itd. Jedan deo ove inteligencije živi od toga što profesionalno brani kapitalističku eksploataciju, bilo kao ideolozi, čija „radna snaga ima vrednost za buržoaziju samo ako je praćena određenim ubeđenjem”⁹⁵, bilo kao rukovodeći službenici, koji „dejtstvuju kao zastupnici kapitaliste u procesu proizvodnje, i kao iscedivači viška vrednosti unapred se neprijateljski odnose prema radnicima”.⁹⁶ Proletarijat nije povezan nikakvim zajedničkim interesom sa ovom inteligencijom koja, uz to, zahvaljujući poreklu, stilu života i ideologiji predstavlja deo buržoaske klase.

⁹¹ Karl Kautsky, na naved. mestu, str. 46.

⁹² Isto, str. 46.

⁹³ Isto, str. 47.

⁹⁴ Isto, str. 74.

⁹⁵ Isto, str. 75. (Ovde donekle spadaju nastavnici, novinari, sudski činovnici, državni tužioci itd.).

⁹⁶ Isto.

Dalje, piše Kautsky, inteligencija je — naročito ona koja nije neposredno zainteresovana za kapitalističku eksploataciju — osetljiva na društvene protivrečnosti više nego drugi slojevi buržoazije. Ona, pre, izražava ove protivrečnosti i naginje idejama socioreformizma i katedarskog socijalizma. Pojedine deklasirane grupe, naročito boemija, počinju da pokazuju zanesenjačke, idealističke simpatije za proletarijat — „bar za onaj eksploatisani, ako ne i za borbeni proletarijat”.⁹⁷

Iz tih grupa koje će na neki način pokazati simpatije za proletarijat moguće je, piše Kautsky, pridobiti pojedince za proleterski pokret, ali to ima smisla samo ako se ne odrekemo ideološkog razračunavanja s njima. Kautsky preporučuje da se naročito među studentima sprovodi jača politička agitacija, pri čemu je „najbolje da nju vrše već pridobijeni studenti, koje, ukoliko žele da se bave propagandom, ne treba uvlačiti u proleterski pokret, nego ih upućivati na njihove vlastite krugove”.⁹⁸

Lenjin, koji je vrlo dobro poznao članke Kautskog i više puta ih propagirao kao elementarnu marksističku analizu, interesovao se posebno za povezanost društveno-ekonomskog položaja inteligencije i njene kolebljive političke pozicije, koja je dolazila do izražaja u partijskim razračunavanjima između boljševika i menjševika oko značaja partijske organizacije za borbu radničke klase. Stoga se važna uputstva mogu naći u spisima nastalim između 1903. i 1905. Kasnije se Lenjin više puta bavio pitanjem pridobijanja buržoaske inteligencije, „specijalista”, za izgradnju socijalizma u Sovjetskoj Rusiji i politikom sklapanja saveza koji treba razviti.

U okviru razračunavanja sa menjševicima Lenjin je naročito naglašavao sitnoburžoaski individualizam onih intelektualaca koji su se bili pridružili partiji ali nisu bili spremni da se prilagode nužnoj partijskoj disciplini i pri tom su „svoj spontani anarhizam uzdigli na nivo principa borbe”.⁹⁹ „Niko se neće usuditi da osporava da se inteligencija kao poseban sloj modernog društva u celini karakteriše individualizmom i nesposobnošću za disciplinu (vidi i poznate članke Kautskog o inteligenciji); ... i ova osobina inteligencije nerazlučivo je povezana sa njenim uobičajenim uslovima života i uslovima zarađivanja koji su u mnogo čemu bliski uslovima sitno-

⁹⁷ Isto, str. 76.

⁹⁸ Isto, str. 80.

⁹⁹ W. I. Lenin, *An die Partei* (1904), u *Werke*, tom 7, str. 461.

buržoaske egzistencije (pojedinačni rad ili rad u vrlo malim kolektivima itd.).”¹⁰⁰

Taj položaj inteligencije kao posebnog društvenog sloja, koji je Lenjin naglašavao i na drugim mestima, dovodi do toga da ona ima „svojevrsan položaj među drugim klasama”; ona se, delimično, — zavisno od svojih kombinacija, pogleda itd. — priključuje buržoaziji a delimično najamnim radnicima — u onoj meri u kojoj kapitalizam intelektualca sve više i više lišava njegovog samostalnog položaja, pretvara ga u zavisnog plaćenog službenika i pretili da mu snizi životni standard”.¹⁰¹ Istina, političko grupisanje inteligencije je „na kraju krajeva”¹⁰² uvek zavisno od njenog klasnog položaja. Lenjin je to naglasio već prilikom analize raznih političkih grupa među studentima; onda kada ih je povezao sa političkim grupama koje su se pojavile na osnovu klasne podele u celom društvu.¹⁰³ Međutim, pošto se socijalni položaj

¹⁰⁰ W. I. Lenin, *Ein Schritt vorwärts, zwei Schritte zurück* (1904), u: *Werke*, tom 7, str. 266 i sled. S tim u vezi Lenjin se kasnije poziva na članak Kautskog o Mehringu i na njegovo „sjajno sociopsihološko karakterizovanje” individualizma mnogih intelektualaca, koji su se pridružili radničkom pokretu (isto, str. 324 i dalje). Karl Kautsky, *Franz Mehring*, u: „Die Neue Zeit”, XXII (1903/1904), tom 1, str. 97—108.

¹⁰¹ W. I. Lenin, *Rezension über das Buch von Karl Kautsky „Bismarck und das sozialdemokratische Programm”*, u: *Werke*, tom 4, str. 196.

¹⁰² W. I. Lenin, *Die Aufgaben der revolutionären Jugend*, u: *Werke*, tom 7, str. 33.

¹⁰³ Isto, str. 32. Na drugom mestu je Lenjin u vezi sa ovim takođe naglasio da „svaka... klasa modernog društva... stvara svoju vlastitu inteligenciju”. W. I. Lenin, *Revolutionäres Abenteuer*, u: *Werke*, tom 6, str. 190. Ali za inteligenciju u kapitalizmu je karakteristično upravo to da sve veće njene grupe podležu promenama u svom društvenoekonomskom položaju i „ispadaju” iz vladajuće klase.

Dostignuti stepen razvitka ovog procesa posebno jasno se može odrediti na osnovu sloja studenata koji su u Rusiji u velikoj meri bili regrutovani iz vladajućeg ili osiromašenog plemstva. Oni su, s jedne strane, bili na onoj tački preseka individualnog razvitka kad elementi socijalnog porekla i budućnosti formiraju svest; s druge strane, bili su, razume se, veoma zainteresovani za političku i posebno duhovnu slobodu i stoga su dolazili u sukob sa terorističkim i tlačiteljskim merama carizma krajem prošlog i početkom ovog stoleća. Njihovu ideološku orijentaciju pre svega su formirali posebni uslovi u Rusiji; ali sa jačanjem industrijalizacije i porastom radničke klase bilo je stvoreno tlo na kome su se marksistički pogledi mogli suprotstaviti onom utopijskom socijalizmu — posebno narodnjaka — koji je upućivao na revoluciju seljaka. Vidi *Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion*, Berlin, 1960, str. 17 i dalje, 50 i dalje; Arthur Rosenberg (*Geschichte des Bolschewismus*, Frankfurt/M. 1966, str. 66 i dalje) povlači paralelu između „strahovitog samorazaranja samog ruskog plemstva, čija je inte-

velikog dela inteligencije odlikovao raznim i delimično protivrečnim momentima, — na jednoj strani, buržoasko poreklo i vaspitanje, odgovarajući stil života i posebni uslovi rada, a, na drugoj, sve veće potčinjavanje kapitalističkom odnosu, tj. tendencija proletarizacije, — ovaj socijalni međupoložaj morao je doći do izražaja i u politički kolebljivom držanju. To se nužno još više zaoštravalo zato što je buržoazija pokušavala da veže za sebe inteligenciju koja se kritički odnosila prema političkom tlačenju i bila spremna da „svoj opozicionarski i revolucionarni elan proda za činovničku platu ili za udeo u profitima i dividendama”.¹⁰⁴ Tako, naglašava Lenjin, inteligencija kao društveni međusloj nije u stanju da zauzme politički samostalnu klasnu poziciju. Kad Lenjin govori o tome da se „inteligencija... naziva inteligencijom upravo zato što najsvesnije, najodlučnije i najtačnije odražava i izražava razvitak klasnih interesa i političkih grupisanja u celom društvu”¹⁰⁵, onda je to moguće samo zahvaljujući uvlačenju inteligencije u „političku borbu”, njenom orijentisanju prema osnovnim klasama buržoaskog društva.¹⁰⁶ Stoga, ovde postoji duboka veza između saznanja o istorijskoj ulozi radničke klase, saznanja o elementarnim pokretačkim snagama klasne borbe i o integraciji inteligencije u borbu radničke klase. Prema tome, usvajanje naučnog socijalizma, najsvesnije, najodlučnije i najtačnije formulisanje interesa radničke klase nije pitanje individualnog usvajanja u kabinetu; pretpostavka za to je da inteligencija uhvati korene u radničkom pokretu. To je važno naglasiti zato što je Lenjin u svom razračunavanju sa menjševicima oko „partije novog tipa” inteligenciji davao važnu funkciju u razvitku klasne svesti i radničke klase. A menjševici su upravo bili frakcija na koju su u velikoj meri uticali i formirali je brojni sitnoburžoaski intelektualci.

lektualna, studentska omladina razorila sve što su očevi izgradili i poštovali” i „samoraskidanja” francuskog plemstva u predvečerje buržoaske revolucije. Razume se, razlika je u tome što je u Rusiji krajem 19. veka razvitak kapitalizma na industrijskoj osnovi već otpočeo a u najnaprednijim zemljama već bio ostvaren prelaz na monopolistički kapitalizam. Tako su u ruskoj inteligenciji već dejstvovali sasvim drugi socijalni procesi od onih u predvečerje buržoaske revolucije u Francuskoj. Lenjinova analiza nije se mogla ograničiti na ponavljanje Marxovih i Engelsovih konstatacija iz *Manifesta komunističke partije*. Vid. o tome dalje u tekstu.

¹⁰⁴ W. I. Lenin, *Die Aufgaben der russischen Sozialdemokratie* (1897), u: *Werke*, tom 2, str. 338.

¹⁰⁵ W. I. Lenin, *Die Aufgaben der revolutionären Jugend*, na naved. mestu, str. 32.

¹⁰⁶ Isto, str. 33.

Lenjin je kao glavni zadatak inteligencije koja se pridružila radničkom pokretu i u njemu uhvatila korene označio unošenje marksističke ideologije i razvijanje tredjunionističke svesti radnika u klasnu svest. Novina u ovoj — u socijaldemokratiji već ranije razvijenoj¹⁰⁷ — koncepciji kod Lenjina je njeno tesno povezivanje za zadacima partije i njeno dejstvovanje kao avangarde klase. Tako, Lenjin naglašava „da radnici nisu ni mogli imati socijaldemokratsku svest. Ona im je mogla biti uneta samo spolja. Istorija svih zemalja svedoči o tome da radnička klasa isključivo vlastitim snagama može da stvori samo tredjunionističku svest tj. uverenje u nužnost da se udružuje u saveze, da vodi borbu protiv preduzetnika, da iznudi vladi ovaj ili onaj zakon, neophodan radnicima, itd. Naprotiv, učenje socijalizma proizašlo je iz filozofskih, istorijskih i ekonomskih teorija koje su izgradili obrazovani predstavnici imućnih klasa, inteligencije. I osnivači modernog, naučnog socijalizma, Marx i Engels, spadali su po svom socijalnom položaju u buržoasku inteligenciju.”¹⁰⁸ Na drugom mestu kaže se: „...nismo deca koja se mogu prehranjivati samo kašom ‚ekonomske’ politike; želimo da znamo sve što i drugi žele da znaju, želimo iz temelja da upoznamo sve strane političkog života i da aktivno učestvujemo u svakom političkom zbivanju. Za to je nužno da nam intelektualci ne ponavljaju ono što već i sami znamo, već da nam prenesu više ono što još ne znamo, što iz svog fabričkog iskustva i ‚ekonomskog’ iskustva nikad ne možemo naučiti, naime: političko znanje. To znanje možete steći vi, intelektualci, i obavezni ste da nam ga prenesete u stotinu i hiljadu puta većoj meri nego što ste to dosad činili...”¹⁰⁹

Interesantno je uporediti navedene izjave Kautskog i Lenjina s prvim dokumentom revolucionarne proleterske partije, s komunističkim *Manifestom*. U *Manifestu* se odnos između inteligencije i radničke klase u suštini rezimira u tom smislu da u vremenima zaoštrenih klasnih razračunavanja, „kad se klasna borba približava rešenju”, „naročito jedan deo buržuja-ideologa, koji su se uzdigli do teorijskog razumevanja celokupnog istorijskog kretanja”, prilazi proletarijatu i staje na njegovu stranu.¹¹⁰ Dakle, intelektualci prilaze radničkom po-

¹⁰⁷ Karl Kautsky, *Akademiker und Proletariat*, u: „Die Neue Zeit”, XIX (1901/1902), tom 2, str. 89 i sled.

¹⁰⁸ W. I. Lenin, *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung* (1901/1902), u: *Werke*, tom 5, str. 385 i sled.

¹⁰⁹ Isto, str. 430.

¹¹⁰ Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd 1974, tom 7 (*Manifest Komunističke partije*), str. 387 i 388.

kretu samo kad izvrše individualnu klasnu izdaju i to prvenstveno svojim vlastitim naučnim radom. Oni spolja dolaze do priznavanja radničkog pokreta.¹¹¹

Kautsky i Lenjin se ne zadovoljavaju time da ovo ponavljaju. Oni podvlače — za ideološko učvršćivanje proletarijata — važnu istorijsku funkciju inteligencije koja je prišla radničkoj klasi i svesno joj — u okviru partijske koncepcije koju je u međuvremenu Lenjin dalje razvio — određuju ovaj zadatak u formiranju proletarijata u klasu. Ali društveno-strukturne promene u procesu izgrađivanja monopolskog stadijuma kapitalizma su materijalne osnove za to da se kod Kautskog i Lenjina o inteligenciji više ne donosi sud samo sa ovog aspekta. Već u *Manifestu* klasici su ukazali na to da je buržoazija „sa svih dotada uvažavanih delatnosti, na koje se gledalo se strahopoštovanjem, skinula svetiteljski veo. Ona je lekara, pravnika, sveštenika, pesnika i naučnika pretvorila u svoje plaćene najamne radnike”.¹¹² Ako je ovo u doba pisanja *Manifesta* (1848) bilo samo istorijska *tendencija*, onda pored intelektualaca, koji se putem svoje individualne klasne izdaje pridružuju radničkoj klasi, istupaju grupe inteligencije koje, na osnovu svog društvenog položaja, svojih objektivnih protivrečnosti u odnosu na monopolski kapital, postaju potencijalni saveznici radničke klase koje treba pridobiti. Za Lenjina se ovaj problem savezništva postavlja u vezi sa pridobijanjem onih buržoaskih „specijalista” za izgradnju sovjetske Rusije koji su na početku bili neprijateljski raspoloženi prema revolucionarnom pokretu. Istovremeno on je naglašavao da će dalji razvitak monopolskog kapitalizma proširiti osnove ovog saveza i uvećati njegove mogućnosti.¹¹³ To je taj novi momenat koji je proistekao iz društvenog razvitka i u klasnim razračunavanjima sve do danas očevidno stalno dobijao u značaju.

(Deppe/Herkommer u.a., *Soziale Stellung und Bewusstsein der Intelligenz*, br. 23, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, str. 9—49).

Prevela Olga Kostrešević

¹¹¹ Nedavno je András Gedö pokazao da ovaj proces danas postaje aktuelan: *Von der bürgerlichen Philosophie zum Marxismus*, u: Probleme des Friedens und des Sozialismus, 1972, sv. 8, str. 1088—1097. (Odštampano i u *Facit* br. 28, november 1972, str. 1—11).

¹¹² Marx/Engels, *Manifest Komunističke partije*, na naved. mestu, str. 382.

¹¹³ W. I. Lenin, *Bericht über das Parteiprogramm auf dem VIII Parteitag der KPR (b)*, u: *Werke*, tom 29, str. 165.

Rob Burns

ZAPADNONEMAČKI INTELEKTUALCI I IDEOLOGIJA

Ovaj se članak na valjan način bavi jednom od ključnih preokupacija časopisa „New German Critique”, utoliko što postavlja jedan vrlo razvijen model za razumevanje posebne vrste intelektualaca. Mada ne pokriva i najnovije događaje vezane za zapadnonemačke intelektualce, ipak postavlja osnovu za takvu vrstu razmatranja. To postaje očigledno ako pročitamo članke Wolf-Dieter Narra (Wolf-Diter Nar) i Jurgen Seiferta (Jirgen Sajfert) u ovom broju. Po našem mišljenju, model koji razvija Burns ne važi samo za Zapadnu Nemačku; sa malim istorijskim modifikacijama on se može primenjivati i na prilike u SAD ili drugim zapadnim industrijalizovanim zemljama. U tom smislu, osećamo potrebu da na stranicama ovog časopisa nastavimo sa istraživanjem i diskusijom o ulozi levih intelektualaca u periodu od kasnih šezdesetih godina do danas — bilo da se radi o Zapadnoj Nemačkoj ili o nekoj drugoj razvijenoj zemlji na Zapadu.

Redakcija časopisa „New German Critique”

„Bog je stvorio svet za šest dana, a kako takav svet bi nepotpun osmog dana on stvorio intelektualca”.¹ Ako ova izreka pomogne bar da se istakne jedinstvenost položaja intelektualca, poslužila je korisnoj svrsi. Odista, da bi se shvatila sva problematika vezana za ovaj izraz, dovoljno je pogledati osiromašene pokušaje nemačkih

¹ Gerhard Zwerenz, *Wider die deutschen Tabus*, Minhen, 1962, str. 126.

sociologa da ga odrede². Neuspesi, po svoj prilici, potiču iz poteškoća u klasifikovanju intelektualaca sa stanovništa društvene strukture pošto je, izgleda, jedina norma kojoj svi konformiraju upravo nekonformizam. Zbog toga ćemo u ovom članku pokušati da ovaj izraz odredimo kao idealni tip i stvorimo model onog što smatramo da predstavlja suštinu intelektualca. Međutim, činimo to uz jednu sasvim određenu ogradu — koja je u stvari, jedna od glavnih pretpostavki naše rasprave — a to je da intelektualac danas predstavlja kvalitativno različitu ličnost u odnosu na svoje prethodnike. Drugim rečima, definicija koja se nudi je potpuno jasno istorijski određena. Ona se ne može primenjivati na intelektualca, kao takvog, u bilo kom istorijskom trenutku, već samo na intelektualca ili intelektualku kakvi postoje u Zapadnoj Nemačkoj u ovom času. U osnovi hteo bih da se osvrnem na četiri konkretna pitanja: želim da objasnim zašto se s pravom može govoriti o savremenom intelektualcu kao bitno drugačijem od onog u prošlosti, šta zapravo treba razumeti pod izrazom intelektualac, zatim da prikažem nastajanje ovog pojma u granicama posmatranog perioda i, konačno, da razmotrim implikacije idealno tipske konstrukcije.

Postoje, u osnovi, dva razloga zbog kojih se može pravi razlika između savremenog intelektualca i intelektualca u prošlosti. Prvo, ja verujem da se ovde odista radi o kvantitativnim promenama koje vode do kvalitativnih, u tom smislu što danas, ima toliko ljudi kojima pripisujemo naziv 'intelektualca' da on, ukoliko ga ne redefinišemo,

² Jednu od veoma retkih analiza koje teže definiciji daje nam Rainer Lepsius u članku „Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen“, *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, XVI (prvi deo, 1964). Njegova je analiza simptomatična utoliko što ukazuje na pojmovne ograničenosti inherentne normativnoj sociologiji. On u svojoj shemu nije u stanju da uvrsti intelektualca čije bi se ideje našle u temeljnoj i nepomirljivoj suprotnosti sa društvom u kojem živi. Takvoj osobi Lepsius pridaje u ovom tekstu krajnje nedefinirani izraz „revolucionar“.

U tom smislu dobro je istaći razliku između nemačkih reči *Intellektuelle*, *Intelligenz* i *Intelligenzia*. Na primer, Geiger upotrebljava reč intelektualac u vezi sa *Intelligenz* da bi označio „sve one koji se u najširem smislu reči bave intelektualnim nematerijalnim radom.“ (*Aufgabe und Stellung der Intelligenz*). Međutim, za naše svrhe je ova upotreba reči intelektualac preširoka. René König uzima reč *Intellektuelle* kao sinonim za *Akademiker* (akademik), mada dopušta, svojim izborom reči *Intelligenz*, da „se ona češće uključuje pod oznakom *Intellektuelle*“ (*Soziologie*, Fischer Lexikon, Frankfurt n/M, 1958, str. 148). Od ove tri reči *intelligenzia* je daleko najspecifičnija i upućuje na svoje poreklo u Rusiji 19. veka, tj. na one ljude koji su imali „političku funkciju da pripreme revoluciju“ (König, str. 149).

gubi mnogo od svog značenja. Osim toga, ukoliko nastavimo da upotrebljavamo nediferencirani pojam intelektualca, sledi da je u krajnjoj liniji ova kategorija zasnovana na prilično arbitrarnim i često sumnjivim distinkcijama; takvo je, na primer, razlikovanje između pisaca koji pišu samo „beletristiku“ (*belles lettres*) i onih koji se pored toga bave i političkim novinarstvom („*Publizistik*“).

Drugi i važniji razlog je u tome što intelektualac danas živi u kvalitativno drugačijem društvu. U *Nemačkoj ideologiji* Marx nalazi da postojanje intelektualca izrasta iz činjenice da (se) „podela rada... ispoljava sad kod vladajuće klase kao podela duhovnog i materijalnog rada, tako da u samoj klasi jedan njen deo nastupa kao onaj koji se sastoji iz mislilaca te klase... njenih delatnih i sposobnih ideologa“³. Osim toga, Marx tvrdi da je funkcija ove grupe da čini univerzalnim interese svoje klase (ili, dodajmo i tu mogućnost, klase kojoj služi) tako da se ti interesi predstavljaju u idealizovanom obliku kao interesi celog društva. Drugim rečima, intelektualci „svoj hleb zarađuju uglavnom usavršavajući iluziju toj klasi o njoj samoj, iluziju o tome da su *njeni* interesi isto što i zajednički interes svih članova društva, samo u idealnom obliku. Vladajuća klasa će svojim idejama dati oblik univerzalnosti i predstavljati ih kao jedine racionalne, univerzalno važeće“⁴.

Marx modifikuje ovu funkciju intelektualca u *Komunističkom manifestu*. Ovde se susrećemo sa idejom o intelektualcu kao klasnom izdajniku: „Naposljetku, u vrijeme kada se klasna borba približava rješenju, proces raspadanja u okviru vladajuće klase, u okviru cjelog starog društva, uzima tako žestok, tako oštar karakter, da se jedan mali dio vladajuće klase odriče od nje i priključuje revolucionarnoj klasi, klasi koja u svojim rukama nosi budućnost“⁵. To je „naročito jedan dio buržuja-ideologa, koji su se radom probili do teorijskog razumevanja cjelokupnog historijskog kretanja“. Očigledno je, međutim, da osnovna funkcija koju Marx pripisuje intelektualcima jeste funkcija zaštitnika *status quo*, njihova uloga, kako bi to rekao Gramsci (Gramši), kao „stručnjaka za legitimizaciju“.

Ali uloga intelektualaca poprima još jedno obličje, osim zaštite i legitimizacije postojećeg društvenog siste-

³ Karl Marks, *Nemačka ideologija*, Kultura, Beograd, 1964. godine, I deo, str. 47.

⁴ Isto, str. 47—48.

⁵ K. Marks i F. Engels, *Manifest komunističke partije*, Kultura, Beograd 1948, str. 37.

ma; mada je pisao još 1844. godine Marx je već u *Nemačkoj ideologiji* uočio i anticipirao treću mogućnost vezanu za položaj intelektualaca. Pođemo li od podele rada na umni i fizički rad, Marx dokazuje da se „ovaj rascep u unutrašnjosti ove klase (vladajuće — *Prim. prev.*) može . . . razviti između njena dva dela čak i u neku vrstu sukoba i neprijateljstva, ali to otpada pri svakom sudaru koji dovodi u opasnost samu klasu, a čime iščezava i privid kojim bi se činilo kao da vladajuće misli nisu misli vladajuće klase i kao da bi imale moć koja se razlikuje od moći te klase”⁶. Marx ovde kao da predviđa situaciju koja u ovom trenutku karakteriše mnoge kapitalističke „demokratije”. Ovo zbog toga što, naročito u takozvanom „pluralističkom društvu”, u kojem intelektualac ima priliku da deluje kao neka vrsta glasnogovornika ili „predstavnik”, njegova uloga kao društvenog kritičara poprima afirmativan karakter u tom smislu što njegova (ili njena) puka egzistencija, veće mogućnosti za artikulisanje svesnosti i mogućnost da se kritikuju pojedini aspekti postojećeg društvenog uređenja, govore o slobodi koju pojedinac navodno uživa u izražavanju stavova koji se mogu protiviti ili dovoditi u sumnju *status quo*. Pod uslovom da se ekonomska osnova društvenog sistema ne dovodi u sumnju, kaže Miliband, kritika tog sistema, koliko god bila oštra, može biti vrlo korisna „pošto omogućuje živu, mada bezopasnu raspravu i iznošenje rešenja za probleme koji odvlače pažnju od onog ključnog problema”⁷, koji se sastoji u tome što je društveni poredak zasnovan na privatnom vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju i što mu je osnovni pokretački mehanizam trka za profitom. Upravo ovu, veoma funkcionalnu, kriptofirmativnu ulogu sadržanu u izražavanju kritike bez opasnih posledica, Marcuse (Marcuze) analizira naširoko pored ostalih dela, u *Jednodimenzionalnom čoveku*, podvodeći je pod opštu kategoriju represivne tolerancije.

Osvrnemo li se, međutim, na savremenu situaciju u Zapadnoj Nemačkoj, nijedna od ovih uloga, niti konzervativna niti funkcionalistička, ne odgovara u potpunosti; otuda potreba da se redefinišu kriteriji određivanja intelektualca. Prvi od njih predstavlja kvalitet koji se najčešće povezuje sa intelektualcem, a to je sposobnost da iznosi mišljenje i stav u pitanjima koja leže van neposredne sfere njegove specijalizacije i kompeten-

⁶ *Nemačka ideologija*, str. 48.

⁷ Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society*, London, 1973, str. 233.

cije. To je, u suštini, definicija koju nam pruža i Lepsius tj. intelektualac je „osoba angažovana u nekompetentnoj ili legitimnoj kritici”⁸. Ili da pomenemo i definiciju Paul Barana (Pol Baran): „intelektualac je osoba koja na sistematski način pokušava da poveže sav ili sve sektore na kojima trenutno deluje sa drugim aspektima ljudske egzistencije”⁹. U tom smislu, nije loše podsetiti se da je egzistencija intelektualca moguća jedino usled podele rada na umni i fizički. Zbog toga intelektualca u ovom kontekstu treba razumeti kao nešto što je različito od one vrste ljudi koje bi, možda, mogli nazvati „umnim radnicima”, ali koji nisu u stanju da se vinu van granica delatnosti u kojoj su kompetentni. U svom ekstremnom vidu to je ona vrsta ljudi koju s podsmehom nazivamo *fah-idiotima* (profesionalno ograničenim); upravo polarna suprotnost ovoj grupi jeste ono što bi intelektualac trebalo da predstavlja. Rečeno na jedan opštiji način, čini mi se da Wright Mills (Rajt Mills) upravo ovo ima na umu kad govori o „sociološkoj imagini”, tj. „kvalitetu uma koji na najdramatičniji način obećava razumevanje naših intimnih realnosti u njihovoj vezi sa širim, društvenim realnostima”¹⁰.

Međutim, ova uloga društvenog kritičara sama po sebi nije dovoljna; ona mora biti tesno povezana sa drugim elementom — a to je bavljenje ideologijom. Ja ću kasnije nešto opširnije objasniti šta se podrazumeva pod izrazom „ideologija”; za sada mora se reći samo toliko da, u ovom kontekstu, izraz „ideologija” ne shvatam kao sinonim za „dogmu”. Biće dovoljno da kažem da onaj specifični kvalitet o kojem ovde govorim Brecht (Brecht) definiše kao funkciju savremenog umetnika, funkciju *Ideologievertrimmerung* ili prikazivanje i iskazivanje protivrečnosti između vladajuće teorije društva i raspodele moći s jedne, i stvarnosti toga društva, s druge strane.

Treći bitan kvalitet jeste ono što bi se moglo nazvati „transcendentalnim elementom kod intelektualaca ili, drugim rečima, želja ne samo da se stvarnost kritikuje već i da se prevaziđe, da joj se suprotstave ideje i vrednosti koje joj nisu saglasne. To je sasvim sigurno ono na šta je Marcuse mislio kad je rekao: „Intelektualci ne

⁸ Lepsius, naved. delo, str. 88.

⁹ Paul Baran, „Das Engagement des Intellektuellen”, u: Baran, Fried, Salvatore, *Intellektuelle und Sozialismus*, Berlin, 1968, str. 4.

¹⁰ C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, London, 1970, str. 22.

identifikuju stvarnost sa postojećom stvarnošću"¹¹. Rečeno Marxovim rečima, radi se o sposobnosti da se u „pojavnom“ (*Erscheinung*) shvati „bitno“ (*Wesen*), da se u postojećem uoči potencijalno, koje se može ostvariti prevazilaženjem stvarnosti. Za ovakve ideje i vrednosti Karl Mannheim je smislio izraz „utopija relativne neostvarljivosti“ pod čim podrazumeva „onu vrstu orijentacije koja transcendirira stvarnost a u isti mah i razara postojeći poredak“¹². On ovaj izraz koristi da bi ga razlikovao od običnog značenja izraza *utopija*, pod kojim se podrazumeva nešto što se ne može ostvariti ni u jednom društvenom poretku. Meni se čini da je ova ideja o „relativnoj“ ili „konkretnoj“ utopiji ono što predstavlja bitni element u karakteru savremenog intelektualca.

Ovaj element, međutim, treba stalno posmatrati u njegovoj povezanosti sa četvrtom i poslednjom određujućom karakteristikom savremenog intelektualca — a to je da njegove ideje, bez obzira da li se radi o transcendentnim idejama ili ne, uvek moraju biti u granicama humanizma tj. uvek moraju odražavati verovanje u vrednost ljudskog progresa. Marcuse nam u *Jednodimenzionalnom čoveku* nudi formulaciju ovih humanističkih vrednosti u vidu sudova: „prvo, sud da je ljudski život vredan življenja ili da se može ili bi ga trebalo takvim učiniti. Ovaj sud leži u osnovi svih nastojanja intelektualaca; drugo, sud da u datom društvu postoje određene, konkretne mogućnosti za poboljšanje ljudskog života i određeni, konkretni načini da se ove mogućnosti i ostvare“¹³.

Od četiri određujuće karakteristike koje sam ovde izneo najviše problema zadaju druga i treća, naime kategorija ideologa-kritičara i kategorija transcendentnosti. Bitno za razumevanje obe ove kategorije jeste shvatanje odnosa između intelektualca i ideologije. Zbog toga je nužno preciznije odrediti šta se pod „ideologijom“ podrazumeva. To je izraz koji u sebi danas sadrži sasvim jasne pejorativne tonove i vrlo često biva izjednačavan sa izrazom „doktrinarno“. Istorijski posmatrano, ovo značenje datira još od Napoleona koji je, nakon što se njegovim carskim ambicijama suprotstavila jedna grupa filozofa, ove krstio „ideolozima“. Ideologija u ovom smislu dakle implicira skeptičnost prema idejama

¹¹ Herbert Marcuse, u intervjuu časopisu *Penthouse* (mart, 1969) str. 70.

¹² Karl Mannheim, *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd, 1968, str. 157.

¹³ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, London, 1968, str. 10.

i argumentima koje iznosi protivnik, a za koje se smatra da su manje ili više svesna prikrivanja pravog stanja stvari ili, drugim rečima, iskrivljavanje činjenica kako bi one bile u skladu s interesima onog ko to iskrivljavanje vrši. Ovo se gledište zasniva na sumnjivoj pretpostavci da je moguće izvršiti izbor činjenica koje su vrednosno neutralne i koje je moguće izolovano posmatrati, nezavisno od opšteg konteksta. Ono što je ovde bitno jeste to da se ideologija, u ovom smislu, prvenstveno koristi za odbranu *status quo*, kao sredstvo onesposobljavanja onih ideja koje teže menjanju postojećeg stanja stvari. Normativna sociologija je prihvatila i dalje razvila upravo to negativno, derogativno značenje ovog izraza. Primer za to je i Kongres za slobodu u kulturi, održan 1955. godine u Milanu, na kojem su francuski i američki sociolozi razvili ideju o „kraju ideologije“. Ova je teorija, kaže Wilfried van der Will¹⁴ (Wilfrid van der Vil), stekla veliku popularnost u krugovima daleko širim nego što je akademska zajednica, zbog toga što je stvorena u vreme tehnološke ekspanzije u industriji, sve veće međunarodne kooperacije kapitala pod američkim rukovodstvom, brzo rastućeg bruto nacionalnog proizvoda i uspona potrošnje. Pošto su im staljinizam i fašizam razbili sve iluzije, intelektualci su bili sasvim zadovoljni time da prihvate nepotrebnost ideologije i podrže shvatanje po kojem je ideologija samo „skup sistemizovanih i krutih dogmi putem kojih ljudi nastoje da shvate svet, da ga očuvaju ili da ga promene“¹⁵. Ideologija je, prema tome, ocenjena kao nepotrebna visoko razvijenim industrijskim zemljama koje su, navodno, dostigle onaj nivo tehnološkog umeća koji će na zadovoljavajuć način pružiti i zadovoljavajuća rešenja za preostale probleme u tim društvima. Međutim, kao što to s pravom ističe i van der Will, iluzija ove teorije je vrlo jasno raskrinkana tokom šezdesetih godina kako manifestacijom zavisnosti ovih nacionalnih ekonomija od širokog vojnog sektora tako i pojavljivanjem protivrečnosti kapitalizma u obliku ekonomskih kriza, čime je bivalo sve teže održavanje i produženje perioda ekonomskog prosperiteta i ekspanzije¹⁶. Krajem šezdesetih godina značaj ideologije je postao sasvim očigledan u raznim industrijskim, društvenim i političkim sukobima i bitkama. Tezu o „kraju ideologije“, mada se o

¹⁴ Wilfried van der Will, „Ideology in Literary Analysis“, Univerzitet u Birminghamu, 1974. (u pripremi za objavljivanje).

¹⁵ Naved. prema van der Willu, str. 8.

¹⁶ Isto, str. 8.

njoj i dalje vrlo živo raspravlja u oblasti normativne sociologije, događaji su polako prevazišli.

Postoji, međutim, drugo, više diferencirano shvatanje ideologije; ono shvatanje koje Mannheim označava kao „totalno shvatanje ideologije”. Nasuprot pejorativnoj definiciji (koju on označava kao „partikularno shvatanje ideologije”), totalno shvatanje na ideje koje pojedinač izražava gleda kao na „funkcije njegove egzistencije”. Drugim rečima, mišljenja, verovanja, stavove i sisteme ideja ne treba posmatrati sa stanovišta njihove pojavnosti već ih treba „interpretirati kao funkcije egzistencijalnog položaja”¹⁷ onog ko ih izražava. Ovo drugo shvatanje ideologije nastaje iz stava da se „u određenim istorijskim periodima s jedne strane, i u različitim kulturnim krugovima s druge strane, uvek različito mislilo” i da se „ove različitosti ne odnose samo na sadržajne stavove nego uvek i na kategorijalni aparat”, te da se „kako u prošlosti, tako i u sadašnjosti vladajuće forme mišljenja zamenjuju novim kategorijama upravo onda kad društvena osnova grupa koje ih nose bude u bilo kom smislu stavljena pod pitanje i kad se ona preobrazila”¹⁸. Potrebno je, međutim, biti još precizniji, jer ono što Mannheim zanemaruje jeste pre svega uloga klasnog položaja i klasne svesti u mišljenju. Upravo ovaj aspekt Marx analizira u *Nemačkoj ideologiji* i podvlači odnos između mišljenja i materijalnih uslova: „Ako se ljudi i njihovi stvarni odnosi javljaju u svakoj ideologiji kao u nekoj *Camera obscura* na glavu postavljenu, ovaj fenomen izvire iz njihovog istorijskog životnog procesa isto tako kao što izvratanje predmeta na mrežnjači izvire iz njihovog neposredno fizičkog... polazi se od stvarno delatnih ljudi i njihovim stvarnim životnim procesima se takođe objašnjava razvitak ideoloških odraza i odjeka ovog životnog procesa. I mutne tvorevine u mozgu ljudi su nužni sublimati njihovog materijalnog životnog procesa koji se da empirijski konstatovati i sa svojim materijalnim pretpostavkama povezati.”¹⁹ Marx je na ovaj način želeo da stvori vezu između vladajućih ideja nekog društva i interesa njegove vladajuće klase, vezu koja je za svagda učinjena čuvenom u sledećoj formuli: *die herrschenden Ideen sind die Ideen der Herrschenden* (misli vladajuće klase su vladajuće misli u svakoj epohi)²⁰. Ideologiju Marks, dakle, određuje kao onaj skup ideja i institucija koje podvlače i promovišu intere-

¹⁷ Mannheim, naved. delo, str. 50.

¹⁸ Isto, str. 69.

¹⁹ K. Marks, *Nemačka ideologija*, str. 22—23.

²⁰ Isto, str. 47.

se vladajuće klase, vlasnika sredstava za proizvodnju, ali i onih koji tvrde da predstavljaju podjednako interese svih, uključujući i one koji žive isključivo od reprodukcija sopstvene radne snage. U nastojanju da odgovori na sledeća pitanja Marx je tražio epistemološki odgovor za mistifikaciju: „Kako to da se lični interesi, protivno volji pojedinaca, pretvaraju u klasne interese, u zajedničke interese koji poseduju nezavisno postojanje u odnosu na pojedince, u svojoj nezavisnosti poprimaju oblik *opštih interesa*? Kako to da oni, kao takvi, dolaze u protivrečnost sa stvarnim jedinkama i u ovoj protivrečnosti, putem koje su određeni kao opšti *interesi*, mogu biti svesno primljeni kao *ideal* ili čak kao verski, sveti interes? Kako to da u ovom procesu, u kojem lični interesi poprimaju nezavisno postojanje kao klasni interesi, ponašanje pojedinca nužno prolazi kroz osamostaljenje, otuđenje, u isto vreme se prikazujući kao moć nezavisna od i izvan njega, nastala međusobnim odnosima, pretvorena u društvene odnose, u svu silu raznih uticaja koji određuju i podređuju pojedinca i koji se, prema tome, u uobrazilji prikazuju kao „svete moći”²¹. Iz ovoga Van der Will zaključuje da Marx ne shvata ideologiju na pojednostavljen način, kao konspiraciju onih na vlasti putem koje se drže u pokornosti niže klase, već kao nešto što izvire iz produkcionih odnosa među ljudima²². Marx je ovaj odnos kasnije, u *Bedi filozofije*, još bliže odredio govoreći da „ekonomske kategorije predstavljaju samo teoretski izraz, apstrakciju društvenih odnosa u proizvodnji... Isti oni ljudi koji stvaraju društvene odnose u skladu sa njihovom materijalnom proizvodnošću, proizvode i principe, ideje, kategorije u skladu sa njihovim društvenim odnosima”²³. Ideologija se, prema tome, može definisati kao „u misli istorijski određeno odslikavanje stvarnih odnosa između ljudi kao klasnih odnosa koji su, kao takvi, prikriveni objektivnom nužnošću društva da očuva svoje proizvodne snage”²⁴, dok se na nižem, neposrednijem nivou posredovanja ona može pojaviti kao skup ideja čija je objektivna funkcija legitimizacija sistema dominacije jedne klase nad drugom.

Očigledno je, prema tome, da moramo delati sa dva shvatanja ideologije: prvo shvatanje ideologije je ono koje, kratkoće radi, možemo krstiti „doktrinom”; drugo shvanje je ono po kojem je ideologija prevashodno le-

²¹ Isto, str. 62.

²² Van der Will, naved. delo, str. 9.

²³ K. Marks, *Beda filozofije*, Naprijed, Zagreb, 1959, str. 115.

²⁴ Van der Will, naved. delo, str. 9.

gitimiziranje objašnjenje nekog društvenog sistema i njegovo odslikavanje u misli u vidu lažne svesti. U posleratnom periodu stav nemačkih intelektualaca prema ideologiji se postepeno menjao u oba ova smisla. Šta više, priroda ideologije u drugom smislu, tj. kao legitimizirajućeg objašnjenja, takođe je doživela promene u ovom periodu i one su nastupile žezdesetih godina. Potrebno je, prema tome, razmotriti te dve ideologije, dve teorije društva koje su od rata na ovamo u Zapadnoj Nemačkoj bile na snazi, pre nego što se pređe na razmatranje toga kako je ova promena uticala na stav nemačkih intelektualaca.

Prvu teoriju društva i raspodele moći u tom društvu činilo je demokratsko-pluralističko stanovište po kojem je uspostavljanje tržišne privrede već pedesetih godina stvorilo pluralističko društvo u Zapadnoj Nemačkoj. Ova se teorija zasnivala na predpostavci da je moć u Federalnoj Republici kompetitivna, fragmentirana i razučena. Prema tome, po prvi put u istoriji Nemačke, postojalo je, navodno, takvo društveno uređenje koje je bilo uporedivo sa drugim zapadnjačkim uređenjima čiji je navodni demokratsko-pluralistički karakter odavno uspostavljen. Ovaj model moći jeste model „balansirajućeg društva“²⁵ koje sačinjava mnoštvo nezavisnih, relativno jednakih a međusobno suprotstavljenih grupa, čime se obezbeđuje da ni jedna grupa ili pojedinac ne bude u situaciji da zgrne preveliku moć, da nijedan interes ne može da se nametne ostalima, da su sve politike rezultat kompromisa, drugim rečima, niko ne dobija onoliko koliko bi želeo ali svi dobijaju nešto²⁶. Shodno tome, postojanje opšteg prava glasa i građanskih prava — uključujući pravo slobodnog izjašnjavanja, udruživanja i opozicije — garantuje svakom članu društva mogućnost učestvovanja u nekoj fazi procesa donošenja odluka i obezbeđuje to da država mora, u krajnjoj liniji, reagovati na ciljeve i zahteve raznih, međusobno konkurentnih grupa i interesa²⁷.

To je u suštini statičko shvatanje demokratije prema kojem se na opšte pravo glasa i konkurenciju suprotstavljenih interesnih grupa gleda kao na krajnje tačke demokratskog progressa. Osim toga, teorija o balansirajućem društvu pretpostavlja da su interesne grupe koje se nalaze u konkurenciji međusobno nezavisne i da je država aparat koji se automatski reguliše balansirajućim interesima.

njem konkurentnih i suprotstavljenih interesa. Kao što tvrdi Ralph Miliband (Ralf Miliband), prvi rezultat ove teorije jeste isključivanje shvatanja da bi država mogla biti u priličnoj meri specifična institucija čiji je osnovni cilj da u društvu odbrani i obezbedi prevlast interesa određene klase²⁸. Prema ovoj teoriji takvih prevladajućih klasa, interesa ili grupa nema. Umesto toga demokratija se održava i štiti putem konkurencije različitih interesa. Ova konkurencija, koju sankcioniše i štiti država, raspodeljuje i ograničava moć svake pojedine grupe.

Drugi rezultat ovog pluralističkog shvatanja društva jeste to da demokratiju treba shvatati kao nešto što je ostvareno i potpuno, jer reći da su konkurentski interesi „u ravnoteži“ znači oceniti *status quo* kao idealno stanje. Prirodno, ovim se ne isključuje parcijalna kritika preovlađujuće društvene strukture. Ali, takva se kritika artikuliše unutar afirmativnih okvira kojima se nastoji ojačati i unaprediti društveni sistem čiji je suštinski demokratski karakter shvaćen kao čvrsto uspostavljen.

Ekonomski pandan ovog pluralističkog shvatanja demokratije jeste insistiranje na kapitalističkoj ekonomskoj strukturi kao nužnoj pretpostavci. Schumpeter (Šumpeter), na primer, smatra da je savremena demokratija nastala zajedno sa kapitalističkim ekonomskim sistemom i da je sa njim kauzalno povezana²⁹. Ekonomsko utelovljenje ovog pluralističkog društva u Zapadnoj Nemačkoj trebalo je da pruži Erhardova društvena tržišna privreda, koja je navodno, bila zasnovana na ideji o slobodnoj konkurenciji. Prema ovom ekonomskom konceptu smatralo se nepoželjnim da jedna grupa raspolaze sa suviše ekonomske moći. Da bi se ovo sprečilo i da bi se obezbedila nesmetana konkurencija država je zamislila „*Das Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen*“ (Zakon protiv ograničavanja konkurencije). Nije bez značaja, međutim, činjenica da je ovaj zakon primenjen samo u pet slučajeva. Objektivna funkcija društveno-tržišne privrede nije bila u tome da spreči nastajanje i rast monopolske moći, već da obezbedi i produži restauraciju kapitalizma tj. ekonomskog sistema koji bi olakšao akumulaciju i realizaciju kapitala³⁰.

²⁸ Isto, str. 5.

²⁹ Vid. Jozef Šumpeter, *Kapitalizam, socijalizam i demokratija*, Kultura, Beograd, 1960.

³⁰ Vid. na primer, analizu društveno-tržišne privrede kod Huster, Kraiker, Scherer, Schlotmann, Welteke, *Determinanten der westdeutschen Restauration*, Frankfurt, 1973, str. 236—247.

²⁵ C. Wright Mills, *The Power Elite*, New York, 1959, str. 243.

²⁶ Isto, str. 246.

²⁷ Miliband, naved. delo, str. 4.

Sezdesetih godina, međutim, dolazi do fundamentalne promene u društveno-ekonomskom aspektu ove ideologije³¹. Valja odgovoriti na pitanja kao što su: šta je dovelo do promene? Zašto pluralistička teorija, s njenim isticanjem društveno-tržišne privrede, više ne funkcioniše kao odgovarajuća ideologija? Prvo, 1967. godina je sa sobom donela prvu ozbiljniju ekonomsku krizu u istoriji Savezne Republike Nemačke, krizu koja je bila praćena pojavom inflacije. Drugo, što je još važnije, polarizacija u raspodeli bogatstva i dohotka i sve veća koncentracija kapitala uništili su konkurentsku sposobnost malih preduzetnika i umanjili su pojedinačno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Uprkos tome, međutim, privreda ne samo da nije propala nego je, nakon krize, funkcionisala još bolje. Ali to je značilo da je važeća legitimizacija privatnog preduzetništva učinjena praktično nevažećom; otvorena, neprikrivena akumulacija kapitala doprinela je da spadne ideološki veo. Sada je postalo očigledno da se ekonomski sistem zasniva na velikim blokovima kapital-vlasništva čiji je interes isključivo usmeren ka profitima i ekspanziji; ti se interesi najuspešnije mogu ostvariti usvajanjem zajedničke strategije, a ne konkurencijom.

1965. godine Erhard je proglasio novu ideologiju, kako on to reče, *formierte Gesellschaft* (formiranog društva) kojom je izrazio svoje uverenje o okončavanju posleratnog perioda rekonstrukcije i o otpočinjanju nove faze u ekonomskoj istoriji SRN. Konkurencija, kaže ova ideologija, više nije zadovoljavajući regulator privrede te je zbog toga zamenjena idejom o kooperativnom *formierte Gesellschaft*. Sam Erhard je to izrazio ovim rečima: „Formirano društvo se zasniva na kooperaciji svih grupa i interesa; ono je konstituisano ne na autoritarnom pritisku već na sopstvenoj moći i volji. To znači da ovo društvo više ne čine klase i grupe koje nastoje da sprovedu i ostvare svaka svoj posebni interes već je

³¹ Ovaj argument je zasnovan na istraživanjima koja je na ovoj tezi vršio Jörg Huffs Schmid u *Die Politik des Kapitals. Konzentration und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik*, Frankfurt, 1969. On suštinu svog argumenta formuliše na sledeći način: „Grupni interesi koji se nalaze u osnovi oba sistema ne menjaju se u procesu prelaska iz ekonomskog sistema konkurencije u totalni ekonomski sistem stabilnosti i razvoja. Klasni odnosi i odnosi moći u društvu se ne menjaju. Njili, kao i ranije, određuje privatno vlasništvo, privatno upravljanje sredstvima za proizvodnju i podešavanje celokupnog ekonomskog procesa interesima privatnog vlasništva. Ono što se odista menja s narastanjem ovih novih pojavnih oblika i odnosa jeste ideologija” (str. 9).

ono... po svojoj prirodi kooperativno. Stvaranje društva se sprovodi sa stanovišta opšteg blagostanja. Da bi se ovo ostvarilo potrebne su savremene metode upravljanja i političkog odlučivanja. Društvo će učvrstiti i ojačati autoritet države u onoj meri u kojoj se prihvati nužnost reformi i uspostavljanja prioriteta u rešavanju socijalnih zadataka”³².

Značajno je da ova nova ideologija zadržava srž pluralističke teorije, tj. klasnost društva, ali pokušava da izmeni ekonomski pokretački mehanizam. Više se kao ideološki ideal ne ističe konkurencija i *laissez-faire* već se, u cilju uspešnog upravljanja sistemom, direktno učesće države u obliku ekonomskog planiranja smatra neophodnim. Ideološko rešenje je nađeno u tome da se na drugačiji način definiše pojam konkurencije kao državna intervencija u cilju ostvarivanja ekonomski poželjnih ciljeva, pri čemu država preuzima na sebe ulogu određivanja i definisanja pojma „opšti interes”³³. Ono što je od suštinskog značaja u mikro-ekonomskoj sferi (tj. napuštanje shvatanja o konkurenciji i otvoreno pojavljivanje intervencionističke uloge države) ni na koji način nije za sobom povlačilo i neko drugo značenje u pogledu konstelacije interesa koji leže u osnovi ekonomskog delanja: i sada, kao i pre, klasni odnosi i odnosi moći ostaju isti. Oni se još uvek zasnivaju na privatnom vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju i delovanje celokupnog ekonomskog mehanizma usmereno je u pravcu interesa privatnog vlasništva. Ono što se, međutim, sasvim očigledno promenilo jeste ideologija; ako se ranije jedinstvo interesa kapitala prikrivalo iza pojma konkurencije, sada to jedinstvo postaje utoliko očiglednije ukoliko se vrši kroz sve veću koncentraciju kapitala u malom broju ruku i otvorenoj saradnji moćnih interesnih grupa. U isto vreme, rođena je nova ideologija čija je objektivna funkcija bila u tome da prikrije preostale protivrečnosti između privatnog načina realizacije kapitala i društvene proizvodnje i to putem jednog sveobuhvatnog pojma kao što je „opšti interes”.

³² L. Erhard, Dusseldorfer Bundesparteitag der CDU. CDU Deutschlands Bundesgeschäftsstelle Bonn (Presse u. Informationsdienst), str. 704, (naved. prema Huffs Schmid, str. 113).

³³ Vid. Huffs Schmid, naved. delo, str. 9. Takođe uporediti kod Welteke, *Determinanten der westdeutschen Restauration 1945—1949*, str. 248—260 gde se formuliše sličan zaključak: „Nagovešteni pluralizam interesa predstavlja fikciju. Ekonomski razvoj kapitalističke privrede znači stvaranje optimalnih uslova za akumulaciju kapitala, odnosno održavanje tih uslova i minimiziranje plata i drugih troškovnih momenata u procesu korišćenja” (str. 260).

Ako sad razmotrimo ideološku poziciju intelektualca u celom ovom periodu vidimo da paralelno sa ovom promenom u legitimizirajućem objašnjenju raspodele moći u društvu dolazi i do odgovarajuće promene u stavu intelektualaca prema ideologiji u onom njenom drugom smislu, tj. skupu sistematizovane političke misli. U ovom se razvoju mogu uočiti tri osobene faze koje, hronološki gledano, grubo govoreći padaju u sledeće periode: od 1945. godine do kraja pedesetih godina, rane šezdesete godine i, konačno, od kasnih šezdesetih godina do danas.

Prva faza, tj. period između kraja rata i kraja pedesetih godina, svedoči o dve pozicije intelektualaca koje su, u krajnjoj liniji, gotovo iste. Prva od njih jeste ona koja je bila opisivana kao „ideologija Trećeg puta” tj. neki nejasan, u velikoj meri neodređen odnos prema socijaldemokratiji. Tipični za ovu poziciju su stavovi dvojice (ovo je sporno) najvažnijih intelektualaca u neposrednom posleratnom periodu, tj. Alfreda Anderscha, (Alfred Andersš), sa njegovim pojmom „socijalističkog humanizma”, i Hansa Wernera Richtera (Hans Verner Richter) sa njegovim pomalo utopijskim apelom u ono što je on nazivao „demokratskim socijalizmom”³⁴. Suštinska tačka kod obojice sastojala se u prosvetenoj slobodi pojedinca koja, prevedena na ekonomski jezik, nastoji da pronađe srednji kurs između slobodnog kapitalističkog tržišta i planske, socijalističke privrede dovodeći do onog što je Richter pomalo komično krstio „planskom tržišnom privredom”. Ova mešavina ekonomskih oblika, simptomatična za teoriju Trećeg puta, pokazala je jasno afinitet prema ekonomskim principima izraženim u posleratnom manifestu CDU, u Ahlenerskom programu čija je glavna tačka tj. konkurencija — ekonomsko utelovljenje individualne slobode — ubrzo postala ideološkim kamenom temeljcem čuvene Erhardove „društvene tržišne privrede”. Međutim, još je Marx u svojim komentarima u *Osamnaestom brimeru Lujja Bonaparte*, povodom saveza između proletarijata i sitne buržoazije otkrio suštinu stava koji zastupaju intelektualci kao što su Andersch ili Richter: „Osobeni karakter socijaldemokratije svodi se na to da se demokratsko-republikanske ustanove traže kao sredstvo, ne zato da bi se ukinule obe krajnosti,

³⁴ Videti Alfred Andersch, „Das junge Europa formt sein Gesicht”, *Der Ruf*, 8. avgust, 1946, Hans Werner Richter, „Deutschland — Brücke zwischen Ost und West”, *Der Ruf*, 1. oktobar 1946. Oba ova članka, u kojima se daju definicije „socijalističkog humanizma” i „demokratskog socijalizma”, mogu se naći u: *Der Ruf — eine deutsche Nachkriegszeitung*, Frankfurt, 1962.

kapital i najamni rad, nego zato da bi se njihova suprotnost oslabila i pretvorila u harmoniju. Ma kako različite mere bile predlagane za postizanje toga cilja, ma kako se on ukrašavao manje ili više revolucionarnim predstavama, sadržina ostaje ista. Ta sadržina je menjanje društva demokratskim putem, ali menjanje u granicama sitne buržoazije”³⁵.

Konkretno rečeno, to je značilo da takvi intelektualci, mada još uvek nespremni da otvoreno odbace ideologiju *per se*, ipak nisu bili u situaciji da otkriju objektivnu prirodu istorijskog i društvenog razvoja kojim su se bavili. Ova je situacija, međutim, vrlo brzo rodila otvoreno odbacivanje ideologije. Za tu fazu možemo reći da su je karakterisali takozvani „prema ideologiji sumnjičavi” intelektualci.

U osnovi, mogu se uočiti tri razloga zbog kojih je do toga došlo. Prvo, i najočiglednije, radilo se o reakciji na celokupnu nemačku tradiciju a pre svega na nacional-socijalizam koji je, bar što se tiče generacije koja ga je proživela, učinio veoma mnogo na diskreditovanju ideologije jednom za svagda. Pa i više od toga, radilo se o razbijanju iluzija u pogledu dve ideologije koje su se, u stvari, sukobile sa nacional-socijalizmom. Konkordat između crkve i Hitlera, potpisan 1933 godine, umanjio je verodostojnost religije isto kao što je pakt između Hitlera i Staljina razbio sve iluzije u pogledu komunizma. Postojao je, međutim, i treći, opštiji razlog: verovalo se da bilo kakvo simpatisanje neke posebne ideologije kompromituje položaj intelektualca, umanjuje njegovu kritičku efikasnost, dovodi u pitanje njegovu verodostojnost kao društvenog kritičara. U svom članku *Fünfzehn Jahre* (Pedesete godine), Hans Werner Richter objašnjava razloge zbog kojih su se pisci časopisa *Der Ruf* i oni koji su pripadali intelektualnom forumu *Gruppe 47*, stvorenom na bazi tog časopisa, odrekli političkih organizacija. „Antipatija ove (mlade) generacije prema bilo kakvom obliku pritiska, bilo kakvoj organizaciji, partiji, klubu i prema dogmatskim pogledima na svet, čak i prema bilo kakvom normativnom skupu koji bi posedovao neki sopstveni pravac, svoju zastavu i svoj program, dostigla je neviđene razmere i zabrinjavajući oblik usled loših iskustava sa Trećim rajhom i ratištima Drugog svetskog rata. Oni (pripadnici ove generacije) ... nisu želeli da pnovu izgube svoje lične slobode. Nisu ve-

³⁵ K. Marks i F. Engels, *Izabrana dela*, Kultura, Beograd, 1949, str. 247.

rovali u dogmatsku efektivnost masovnih organizacija”³⁶. Kasnije je, naravno, ukazano na to da se stanovište koje leži u osnovi takozvane „sumnje prema ideologiji” i samo može smatrati jednim oblikom ideologije tj. ideologijom ne-ideologije. Na primer, Hans Mayer (Majer) o njoj govori kao o „ideologiji antagonizma prema ideologiji (*die Ideologie der Ideologiefreundschaft*)³⁷ — to je, međutim manje značajno od posledica koje su nastale u prirodi intelektualčeve društvene kritike. Prvo, to je značilo da intelektualac sebe sve više identifikuje kao zaštitnika individue: društvo kao takvo biva podvrgnuto kritici u onoj meri u kojoj remeti egzistenciju individue; ali retko se čini pokušaj sagledavanja društva kao totaliteta. Posledica toga je činjenica da se intelektualci retko bave kritikom ekonomske osnove društva tj. ideologijom u definisanom, marksističkom smislu. Istina je, na primer, da je period najintenzivnijeg delovanja *Grupe 47* period pedesetih godina koji se poklapao sa ekonomskim oživljavanjem Zapadne Nemačke; pa ipak, kritika posleratne izgradnje ograničavala se uglavnom na kritiku fašizma i na ideju o potrebi izmirenja sa prošlošću. Tako je, na primer, čak i javni napad Gün-tera Grassa (Ginter Gras) na CDU šezdesetih godina na prvo mesto isticao njihovo prikrivanje bivših nacista u svojim redovima, posebno Kiesingera (Kizinger), dakle ne konzervativnost u društveno-ekonomskim pitanjima, već konvergenciju njihove retorike ka neo-nacističkoj partiji NPD. Još važnije od toga, međutim, izbegavanje ideološkog pristupa učinilo je intelektualce nevoljnim da panude bilo kakvo konkretno rešenje za one aspekte društva koji su se našli pod njihovom kritikom. Odbijali su da pruže otvorenu podršku enakvom društvu kakvo su doživljavali u Zapadnoj Nemačkoj, ali su isto tako odbijali da se identifikuju sa bilo kojom alternativnom društvenom strukturom. Drugim rečima, nedostajalo je ono što sam ja nazvao „prevazilazećim elementom”, sposobnost da se prevaziđe neposredna stvarnost, da se stvarnost suprotstavi svojoj potencijalnosti.

Vraćajući se, međutim, u sadašnjost vidimo da ovakva osobena konceptualizacija intelektualca važi samo u nekoliko slučajeva. Pozne šezdesete godine su dovele do prelaska velikog broja intelektualaca na levicu, u mnogim slučajevima do otvorenog identifikovanja sa marksizmom. A to je tačka na kojoj se dve definicije ideologije sukobljavaju: sa odbacivanjem sumnjičavosti prema

³⁶ *Almanach der Gruppe 47*, Hans Werner Richter (red), Hamburg 1962, str. 10.

³⁷ Hans Mayer, *Deutsche Literatur seit Thomas Mann*, Hamburg 1968, str. 58.

ideologiji i usvajanjem, od strane intelektualaca, onih kritičkih oruđa koja pripadaju ideologiji što je nazivamo marksizmom. Intelektualci su se počeli baviti ideologijom u Marxovom smislu te reči; to znači da su se počeli baviti istraživanjem i proučavanjem preovladavajuće teorije o društvu i dokazivanjem njene lažnosti i manjkavosti, pa makar se u početku ova lažnost i manjkavost očitovala u onom aspektu društva sa kojim su intelektualci bili najbliže povezani — u masovnim medijima.

Jasno je da se ovim ne želi implicirati mehanički odnos između promena u društveno-ekonomskoj legitimizaciji zapadnonemačkog društva i promena u stavu intelektualaca prema ideologiji. Pre bi se moglo reći da se radi o jednom opštem faktoru iz kojeg su svi ostali izvedeni i da u osnovi postoje dva razloga kojima možemo pripisati doprinos ovom menjanju svesti. Prvo, ideološka priroda tvrđenja da je zapadnonemačko društvo demokratsko društvo postala je sve očiglednija šezdesetih godina. Drugim rečima, mada je definisano kao liberalna demokratija, zapadnonemačko društvo je pokazivalo neke karakteristike i razvojne tendencije koje su bile očigledno nedemokratske, ako ne i direktno antidemokratske. Prvi simptom ovog nedemokratskog karaktera bila je *afera Spiegel* iz 1962 godine³⁸. Pre svega, ona je, kao nijedno pitanje pre toga, omogućila ujedinjavanje velikog broja intelektualaca po jednom zajedničkom i konkretnom pitanju i pružila im je mogućnost da napadnu vlast u jednoj konkretnoj situaciji a ne samo, kao što su to ranije činili, na jedan uopšten i apstraktan način. Značaj *afere Spiegel* nije u tome što je njen uspeh sam po sebi preobrazio intelektualca u ideologa — jer ona u tome i nije uspela — već pre svega u tome što je pomogla sazrevanju shvatanja da intelektualci ipak mogu, čak da bi možda trebalo, da se bave problemima koji u sebi sadrže pre svega ideološka pitanja. Dobar primer angažovanja oko ove vrste problema predstavljalo je rastuće zanimanje intelektualaca za Vijetnamski rat.

³⁸ Povod je bio objavljivanje u časopisu *Der Spiegel* činjenica i stavova u vezi politike nacionalne odbrane koju je sprovodila CDU. To je navelo Straussa, tadašnjeg ministra odbrane, da naredi pretres prostorija *Der Spiegel*a i hapšenje urednika Rudolfa Augsteina. Dan nakon što je policija zauzela prostorije ovog lista velik broj intelektualaca potpisao je telegram izjavljujući solidarnost sa časopisom. Nešto kasnije iste godine, ta grupa intelektualaca stvorila je „Manifest der Gruppe 47”. To je bio jedan od važnijih faktora u buri protesta koja je na kraju prinudila Straussa na ostavku i na indirektnan način doprinela i Adenauerovom povlačenju sa političke scene. Vid. Jürgen Seifert (red), *Die Spiegel-Affäre*, Olten, 1966.

Drugi i trajniji simptom ove tendencije predstavljalo je stvaranje Velike koalicije 1966. godine pod kancelarstvom jednog bivšeg naciste — Kurta Kiesingera. Ova koalicija dve najveće partije u parlamentu, SPD i CDU, pokazala je bolje nego bilo šta drugo da pluralističko tretiranje društvene moći nije ispravno: drugim rečima, funkcionisanje kapitalizma nije zavisilo od konkurencije različitih interesnih grupa i blokova već od njihove saradnje. Za parlament, stvaranje Velike koalicije je značilo da je celokupna parlamentarna opozicija svedena na majušnu snagu partije FDP. Takvo je stanje dovelo do narastanja aktivne „vanparlamentarne opozicije” (APO) koju su najvećim delom činili studenti i mladi intelektualci od kojih nijedan nije imao visoko mišljenje o SPD ili o parlamentarnom sistemu u celini. Kao rezultat delovanja APO, parlament je usvojio Vanredne zakone kojima je suspendovan deo ustava i koji su vlastima pružali određena disciplinska sredstva kao što je hapšenje bez suđenja. Time su se dobili novi dokazi o tendencijski nedemokratskoj prirodi demokratije u Zapadnoj Nemačkoj.

Drugi, konkretniji razlog zbog kojeg su intelektualci počeli da napuštaju svoju navodnu sumnjičavost prema ideologiji bio je u stvari sam pokret APO ili, preciznije rečeno, Nemački studentski pokret. Od sredine šezdesetih godina nadalje ograničeno i u suštini neideološko angažovanje intelektualaca — koliko god ono bilo važno pedesetih godina kada je liberalni, nekonformistički intelektualac, predstavljao jedan od retkih glasova opozicije — sve više počinje da liči na anahronizam i biva prevaziđeno delovanjem na jednom fundamentalnijem nivou. Intelektualac je, dakle, morao da se adaptira ukoliko nije želeo da njegov značaj u potpunosti iščezne. Ovo adaptiranje je ostvareno kroz odbacivanje sumnje prema ideologiji. Neangažovanost u ideologiji je, na taj način, ustupila mesto ideološkoj angažovanosti.

Ako se sada vratimo predloženoj definiciji intelektualca koju smo dali na početku ovog članka postaje jasno da je najvažniji element te konceptualizacije upravo odnos prema ideologiji u oba njena smisla. Kao zaključak, želeo bih da ukažem na izvesne implikacije postuliranog idealnog tipa. Prvo, izneseno je stanovište da, pošto je intelektualac sada institucionalizovan, jer ima društvenu ulogu, sledi da u cilju kvalifikovanja za naziv „intelektualac” pojedinac mora delovati kroz sredstva koja toj ulozi pripadaju tj. mora artikulirati svest kroz relevantne kanale — kao što su masovni mediju-

mi.³⁹ Mada u ovom stanovištu ima izvesne istine, ono je ipak manjkavo utoliko što opet postavlja pitanja vezana za lažnu diferencijaciju — kao što je ona između „belles lettres” i žurnalistike. Ukoliko usvojimo malopre opisani „idealni” kriterijum, postaje jasno da je definisanje intelektualne delatnosti po svojoj suštini kvalitativno vezano pre svega za kvalitet artikulirane svesti a ne za sredstvo artikulacije. Sledi, prema tome, da neko umetničko delo samo po sebi potencijalno može ispuniti ove kriterijume — pogotovo, kao što to pokazuje Adorno, u pogledu kategorije prevazilaženja: „Čak i u najprečišćenijem obliku umetničkog dela može se naći ‚trebalo-bi-daje-drugačije’. Kad god bi podsećalo na sebe samo i bilo potpuno izgrađeno u čisto naučnom obliku, ono bi i tada bilo loše, bukvalno pre-umetničko. Element volje se prenosi upravo kroz oblik dela čija se kristalizacija pretvara u predstavu o nečem drugom što bi trebalo da bude. Kao da napravljena i stvorena, umetnička dela — čak i književna — predstavljaju instrukcije u pogledu prakse; u njima je sadržano uputstvo kako ispravno živeti”⁴⁰. Mada ni u kom smislu ne prihvatam Adornovu implikaciju da umetnička dela mogu time pomiriti skup pitanja oko teorije i prakse, ipak mislim da ovaj argument ukazuje na to kako umetničko delo može da ostvari prevazilazeći element inherentan intelektualnoj delatnosti.

Odista, upravo iz ovog stava sledi i druga implikacija idealno-tipskog pristupa. Meni se čini da je razvoj zapadnonemačkog intelektualca u ovom periodu doživeo pomeranje težišta od ideje o intelektualcu kao društvenom kritičaru ka shvatanju intelektualca kao ideologa-kritičara i onog ko će prevazići *status-quo*, tj. kao ličnosti opozicije u pravom smislu a ne u kriptofirmativnom obliku. Ukoliko se dosledno pridržavamo ovih kriterija sledi da izvesni pojedinci, koji bi inače bili zahvaćeni jednim nediferenciranim shvatanjem intelektualca, ne bi u stvari bili svrstani u ovu kategoriju zbog

³⁹ Vid. kod H. M. Enzensbergera: „istina, intelektualci nemaju kontrolu nad industrijskim establišmentom već bi se pre moglo reći da establišment ima kontrolu nad njima. Međutim, ovaj odnos nije toliko jasan i jednostran kao što na prvi pogled izgleda... Kritičari koji... ne uočavaju ovu ambivalentnost su ili beskorisni ili opasni... niko nije u stanju da izrazi bilo kakvo mišljenje a da se pri tome ne koristi industrijom uma”, *Einzelheiten I*, Frankfurt, 1962, str. 16.

⁴⁰ T. W. Adorno, „Engagement”, *Noten zur Literatur III*, Frankfurt 1963, str. 134.

nedostataka ova dva elementa u njihovim mislima⁴¹. Konkretnije rečeno, intelektualac za kojeg mi se čini da najviše odgovara predloženom idealnom tipu jeste Hans Magnus Enzensberger (Encensberger); njegov ideološki razvoj je u mnogo čemu paralelan crtama skiciranim u ovom članku. Posmatrano u celini ovde je, istina, izloženo jedno uže shvatnje i određivanje intelektualca; njegova alternativa se, međutim, čini toliko difuznom da gubi bilo kakvo efikasno značenje.

(Rob Burns, „West German Ideology”, *New German Critique*, br. 8, 1976, str. 3—19).

Preveo Mihailo Crnobrnja

⁴¹ Jedan očigledan primer koji nam pada na um jeste mnogo grđena ličnost Güntera Grassa koji je, svesno ili ne, preuzeo ulogu branioca *status quo*. Razlika između Lepsiuseve koncepcije intelektualca i koncepcije koja je ovde izložena najočiglednija je prilikom pokušaja kategorizacije Grassa i Enzensbergera. Dok je za Lepsiusa Grass „intelektualac” a Enzensberger „revolucionar” za mene je Enzensberger „intelektualac” a Grass „pisac i političar”.

Irwin Unger

KRAJ POKRETA NOVE LEVICE U SAD
1969—1972.

Krajem 1969. nova levica je doživela potpuno rasulo. Organizacija SDS (Students for a Democratic Society — Studenti za demokratsko društvo) se, pod plaštom Weathermanovih uličnih borbi, sada našla u završnoj fazi, fazi sve većeg udaljavanja i otuđenja od ostalog dela pokreta.

Avgustovski rascep zapanjio je i obeshrabrio mnoge pripadnike SDS. Članovi, naročito oni u izolovanijim podružnicama, često nisu mogli da shvate oko čega se diže sva ta galama i neodlučno su čekali kako će se stvari dalje razvijati. Tokom vremena, nekoliko podružnica se prevarilo i pridružilo organizaciji Progresivni rad (Progressive Labor — PL). Mnogi su istupili iz Weathermanove organizacije i iz PL. Neki su zadržali samo naziv SDS; ostali su promenili inicijale. Ljudi iz pokreta RYM II (Revolutionary Youth Movement — Revolucionarni pokret mladih) težili su da ponovo zasnuju jednu autonomnu organizaciju mladih čiji bi osnovni cilj predstavljala strategija bele radničke klase. Oni su novembra 1969. održali skupštinu u Atlanti i formalno proglasili RYM novom organizacijom koja treba da zameni SDS i posluži kao fokus za okupljanje radikalne bele omladine. U proleće je RYM prestao da postoji.

U međuvremenu se Weatherman pretvorio u tajnu organizaciju koja se posvetila podmetanju bombi i gerilskom načinu ratovanja. No najpre je održan jedan zbor otvorenijeg tipa, na kome se pokazalo da je Weatherman potpuno izgubio vezu sa pokretom kao i sa svojim vlastitim korenima. Zbor u Flintu (Mičigen), na Božić, na-

zvan je — u skladu sa novom ideologijom — Nacionalnim ratnim savetom. Oko četiri stotine prisutnih delegata provelo je veći deo vremena u karate-vešbama i pevajući pesme o kojekakvim besmislicama — bacanju bombi i ubijanju svinja. Neispavani, opijeni seksom i vlastitom važnošću, Weathermani su se razmetali retoričkim tonom koji je označio novi vrhunac iracionalnog nasilja. Tako je Mark Rudd (Rad) ispričao delegatima da „ustreliti svinju predstavlja zaista divno osećanje”. John Jacobs (Džon Džekobs) je izjavio: „Mi smo protiv svega što je ‚dobro i pristojno’ u ovoj zahuktaloj, bučnoj Americi. Hoćemo da palimo, pljačkamo i uništavamo.” U jednom trenutku nekakve užasne perverzne igre rečima, delegati su raspravljali o tome da li bi bilo „ispravno” ubijati i bele bebe! Krajnji domet postigla je Bernardine Dhorn (Dorn) svojim krvožednim veličanjem Mansonovih (Čarl Menson) ubistava u Los Angelesu: „Pazite samo: oni su najpre ubili te svinje, a potom seli i večerali u istoj sobi i zatim čak ćušnuli viljušku u stomak jedne žrtve. Fantastično!”¹

Ratni savet Flinta prekinuo je sve preostale veze Weathermana sa pokretom, kao i sa normalnim građanskim životom. Kada je sve prošlo, Weatherman je, organizovan u „grupe po afinitetu” (sastavljene od nekolicine bliskih, poverljivih prijatelja), prešao u političko podzemlje. U februaru je zatvoren čikaški ured SDS, koji je bio smešten na Medison stritu još od 1966. Stara akta i dosijea SDS prodana su Viskonsinskom istorijskom društvu za svega 300 dolara. Ubrzo nakon toga Weathermanove bombe počele su da kruže čitavom zemljom, a podmetale su ih tajne revolucionarne ćelije i pomenute „grupe po afinitetu”.

Najaktivniju bombašku grupu sačinjavalo je sedam ili osam mladića i devojaka koji su operisali duž Njujork Sitiја. To je bila grupa zaista neobičnih mladih ljudi. Cathlyn Wilkerson (Ketlin Vilkinson), diplomac Univerziteta Svartmor bila je kći bogatog funkcionera u reklamnim poslovima i vlasnika radio-stanice. Kathy Boudin (Keti Boudin), diplomirani student Brajn Mjura bila je ćerka Louisa Boudina (Luis Boudin), istaknutog branioca građanskih sloboda. Diana Oughton (Dajana Outn), takođe diplomirala na Brajn Mjuru, bila je dete dobro stojećeg vlasnika restorana u Ilinoisu koji se školovao na Univerzitetu Dortmout. Terry Robbins (Teri Robins) je pri kraju studija napustio Kenjon, elitni muški koledž

¹ Naved. prema Kirkpatrick Sale, *SDS*, New York, Random House 1973, str. 628.

u državi Ohajo. Otac Teda Golda bio je njujorški lekar, a majka profesor vaspitanja na jednom učiteljskom koledžu. Od ostalih, za još najmanje tri osobe se zna da su pripadale ovakvim uglednim porodicama. Mada ne znamo ko su ti drugi bili, ovi koje možemo da identifikujemo predstavljali su neobičnu koncentraciju društveno i obrazovno privilegovanih.

Početkom marta ovi Weathermani preselili su se u jednu lepu građansku kuću u federalnom stilu u Ilevant Stritu, u najboljem delu Grinvič Vilidža. Kuća u vrednosti od 250.000 dolara pripadala je ocu Cathy Wilkerson, koji je u to vreme bio na letovanju negde na Karibima. Zbilja je to bio vrhunac ironije — kovati zaveru radi rušenja „svinjske Amerike” među skupocenim porculanskim figuricama i starinskim nameštajem Jamesa Wilkersona.

Kratko vreme pre no što će dospeti u tu kuću ova Weathermanova ćelija postavila je tri zapaljive bombe u prebivalištu sudije Johna Murtagha (Džon Murteg), koji je u to vreme predsedavao na procesu jednoj grupi njujorških „pantera”, optuženih da su planirali nasilje i razaranje — i koga su Weathermani stoga proglasili prvim neprijateljem revolucije. Rano izjutra 6. marta ova grupa je istovarila izvestan broj teških sanduka iz belog staničnog vagona i donela ih u kuću. Oni su sadržali dinamit i čahure za spravljanje veoma eksplozivnih bombi. Kasnije istog jutra, dok su Oughtonova i Robbins pripremali zapaljive bombe i ubojite bombe sa ekserima, zgradu je potresla eksplozija. Nakon toga su usledile još dve slične eksplozije, koje su zapalile gasne instalacije u podrumu. Došlo je do propadanja cele unutrašnjosti kuće i u svež prolećni vazduh uzdigao se džinovski oblak crnog dima.

Trojica neidentifikovanih ljudi izašli su spotičući se iza zadnje strane zgrade i nestali. Boudinovu i Wilkersonovu, prašnjave, potresene i posećene staklom prolaznici su spasli kroz prozor na čeonj strani zgrade. Nakon što su ih prihvatili susedi u obližnjoj zgradi, one su hitro navukle na sebe čistu odeću koja im je bila data i pobege, rekavši domarki da idu do obližnje drogerije da kupe lekove. U podrumu uništene kuće policija je pronašla unakažene leševe Diane Oughton i Teda Golda. Terry Robbins je bukvalno bio raznesen na komadiće i tek su ga kasnije njegovi drugovi iz Weathermanove organizacije identifikovali.

Sledećih nekoliko meseci o Weathermanima se ponovo čulo u više navrata. U junu su pripadnici ove organizacije podmetnuli bombe u vrhovnu komandu njujorške policije. Nešto kasnije te iste godine došlo je do

niza sličnih podmetanja u Čikagu, severnoj Kaliforniji i Long Ajslendu, što je bio sastavni deo opadajuće ofanzive Weathermanovih „plemena i porodica”. Naredne godine Weathermani su razneli deo zida na Kapitolu u Vašingtonu, digli u vazduh kalifornijsko odeljenje Popravnog zavoda u San Francisku i odsek njujorškog državnog popravilišta u Albaniju, i podmetnuli bombu u vazduhoplovno odeljenje Pentagona. Još je bombastičnija i lakomislenija Weathermanova pustolovina bila izbavljenje Timothy Learya (Timoti Liri) iz kalifornijske Muške kolonije, zatvorskog logora sa minimalnim obezbeđenjem. U njoj je ovaj psihodelik sveštenik držao besede o opsednutosti marihuanom. Kasnije se i Leary, poput mnogih optuženih radikala iz ranih sedamdesetih godina, obreo u Alžiru, gde se pridružio Eldridgeu Cleaveru (Elridž Kliver) i drugim „panterima”, okupljenim radi davanja podrške planu za zbacivanje američkog imperijalizma.

Naročito je neumeren i svirep čin nasilja bilo postavljanje bombi u avgustu 1970. godine u Centru za vojno-matematička istraživanja na Univerzitetu Viskonsin. Očigledno, cilj ovog napada je bio da se neposredno zada udarac ratnoj mašini, ali se u tome uspelo veoma malo. No zato je u eksploziji koja je srušila i uništila zgradu izgubio život jedan diplomirani student matematike. Prvi put se u ovom talasu napada desilo da bude ubijena nevinna osoba koja se zatekla na licu mesta. To je mnoge radikale, naročito one sa koledža i fakulteta šokiralo, više nego ijedan drugi incident u čitavoj erupciji Weathermanovih nasilja.

Sada su protiv većine Weathermanovih vođa podignute optužnice na federalnom nivou. Richard Nixon (Richard Nikson) i državni tužilac John Mitchel (Džon Mičel) tretirali su Weathermane i studentske radikale uopšte kao anatemisane i obojica su verovali da se u osujećivanju njihovih akcija moraju uvesti i federalne snage. Pošto nikad nisu ni bili odlučni u sprovođenju građanskih sloboda, Nixon i Mitchel započeli su kampanju optužbi, infiltracija i zastrašivanja, koja je, u stvari, bila pokriće i otuda, pretpostavlja se, poslužila kao opravdanje kasnijim vatergejtskim aktivnostima.

Bela kuća i njeno Ministarstvo pravde bili su odgovorni za većinu ovih napada, ali se krivica ne sme bacati samo na njih. Čitava javnost bila je rasrdjena i potpaljena. Sada je većina Amerikanaca bila za preduzimanje zbilja drastičnih mera radi suzbijanja nasilja koje je poput erupcije izbijalo u čitavom narodu i protiv talasa

nereda koji je bio počeo da preplavljuje sve fakultetske krugove u zemlji.

U proleće 1970. zbio se događaj koji je najviše uznemirio javnost. Mnogim Amerikancima, ako ne i liberalima i radikalima, prasak na Državnom univerzitetu u Kentu, Ohajo, maja 1970. predstavljao je, čak i više no podmetanja bombi, simbol ekscesa do kojih su išli studentski radikali. Državni univerzitet u Kentu bio je veliki koledž za svršene nastavnike u severoistočnom Ohaju. On se ni po čemu nije izdvajao od stotine drugih koledža koji su se bavili problemima kapitalističkih zločina ili Vijetnamom. Pred kraj šezdesetih godina, međutim, Kent je imao jedan mnogo agresivniji i militantniji kontingent SDS nego većina ostalih. Pri tom su većem delu militantata pružali podršku regionalni vođi SDS za države Ohajo i Mičigen, svi orijentisani na ackije — Terry Robbins, Diana Oughton, Bill Ayers (Bil Ejerz) i Jim Mellen (Džim Melen) koji će kasnije postati pripadnici Weathermanove organizacije. James Mitchener (Džems Mičener) u svojoj knjizi o zbivanjima na Kentskom univerzitetu beleži učestale dolaske i odlaske putujućih predstavnika SDS za Ohajo i Mičigen u Kent, kao i posete Marka Rudda i Bernardine Dhorn, godinu dana pre inajskih zbivanja.²

Na Kentskom državnom univerzitetu SDS je, ubrzo nakon poseta Rudda, oktobra 1968, postao aktivna snaga u fakultetskim krugovima. Odmah posle njegovog odlaska SDS se priključio crnim studentima — militantima u njihovom zahtevu da prilikom poseta regrutima za Ouklend (Kalifornija), policijsko odeljenje bude uklonjeno iz školskog dvorišta, kao i da vlastite univerzitet-ske straže budu nenaoružane. Ne čekajući na odgovor administracije, demonstranti su okupirali mesni univerzitet-ski ured. Na sreću, situacija se smirila kada su crni studenti, nakon petočasovnog boravka, napustili zgradu.

Aprila iduće godine SDS se ponovo vratio napadima, ovoga puta zahtevajući raspuštanje ROTC (Reserve Officers Training Corps — Trupe za uvežbavanje rezervnih oficira) i zatvaranje različitih odeljenja i agencija na Kentskom državnom univerzitetu, za koje se pretpostavljalo da potpomažu ratne napore ili pak da sarađuju sa agencijama koje su zahtevale jačanje sile zakona. Ovoga puta je ROTC sve više postajao glavna meta anti-ratno nastrojenih radikala u čitavoj zemlji, pa ni SDS na Kentskom univerzitetu nije hteo da zaostaje za ostali-

² Vid. takođe u Terry Robbins, „War at Kent State”, *New Left Notes*, 23 juli, 1969.

ma. Sada se SDS-u konačno pružila prilika za konfrontaciju. Kada je policija u fakultetskom dvorištu htela da blokira pokušaje radikala da prodru u zgradu administracije došlo je do uobičajene gužve. Uhapšeno je šest članova SDS-a, a četvorica od njih, koji su bili studenti, odstranjeni su sa univerziteta.

Sve do kraja te školske godine SDS i univerzitetske vlasti bili su na ratnoj nozi. Sad ne bi imalo svrhe ponovo nabrajati sve detalje ove bitke. Na već poznati način nizale su se okupacije zgrade, kojima su sledili sukobi s policijom prsa u prsa, a na sve to su se nadovezale prepirke oko disciplinskih postupaka. Sve je bilo praćeno pogrđnim dobacivanjima, optužbama zbog nepoverenja i svim drugim uzajamnim optuživanjima karakterističnim za stotine drugih previranja u fakultetskim krugovima tih godina. Na kraju je SDS proteran sa univerziteta, ali je u međuvremenu jedan dobar deo student-skog tela već bio uspešno radikalizovan.

Uprkos svemu ovome Državni univerzitet u Kentu je ostao relativno miran za vreme čitave 1969/70. školske godine. A onda je, 30. aprila, predsednik Nixon uputio američke trupe u Kambodžu i itme učinio potez koji je, činilo se, još više doprineo eskalaciji užasnog vijetnamskog rata. Krik uvređenih studenata odmah se proneo čitavom zemljom. U priličnom broju fakultetskih aula ujediniili su se liberali i radikali u protestu protiv ovog predsednikovog koraka. Već 3. maja je jedna grupa na Univerzitetu Jel pozvala na nacionalni studentski štrajk.

Naročito je militantan bio studentski odgovor na Univerzitetu u Kentu. U petak uveče 1. maja počele su se u gradu duž Nord Voter Strita (male gradske četvrti sa jevtinim noćnim klubovima) širiti ulične glasine. Njih su, verovatno, podstakli pripadnici Weathermana koji su bili došli u posetu sa strane. Sledećeg dana je jedna veća grupa studenata, od kojih su neki svakako bili stranci u kentskoj zajednici, zapalila zgradu ROTC i prostor oko nje. Kada su vatrogasci pokušali da obuzdaju rasplamsalu vatru, nekolicina demonstranata napala ih je tojagama. Kasnije je neko pokušao da zapali i univerzitetsku biblioteku. Ovaj pokušaj je, međutim, bio rđavo izveden i vatra je na vreme ugašena. Obrazac po kome su se ove akcije upravljale u prva dva dana podsećao je na Weathermanova nasilja i nihilizam, mada nisu postojali dokazi da je Weathermanovo podzemlje zaista bilo umešano.

U to vreme je gradonačelnik Kenta već bio pozvao u Ohajo Nacionalnu gardu i ona je vrlo brzo ponovo uspostavila privremeni red u univerzitetskom dvorištu.

U početku su se studenti čak bratimili sa gardistima, no onda je počela da raste mržnja i ozlojeđenost i oštre poruge i uvrede su za kratko vreme obostrano pljuštale između dveju grupa. U nedelju popodne i uveče studenti su osuli kamenje na gardiste koji su pokušali da zavedu policijski čas u dvorištu, kao i pravu paljbu ciglama, kamenicama, flašama i raznim drugim predmetima. Pripadnici garde su, pak, zapalili kutije sa suzavcem i počeli da ćušaju studente kundacima.

Do ponedeljka su stražari i studenti već postali neprijatelji, nabeđujući jedni druge za podlost i rđave namere. Ovo otrovno neprijateljstvo visilo je u vazduhu i tog dana u podne, kada su se studenti okupili kraj Zvona pobeđe, centralnog dela dvorišnog prostora za okupljanje, smeštenog blizu staza koje su studenti koristili za odlazak u učionice i nazad. Univerzitetske vlasti nisu zvanično odobrile ovaj miting i on je bio direktno upe-ren protiv nedavne naredbe guvernera Rhodesa (Rodiz) kojom se zabranjuju demonstracije u vreme ovih nepredviđenih događaja na Kentu. Samo je nekolicina studenata već bila čula za tu naredbu i znala da ovaj skup nije odobren, mada su i oni koji su to znali radije izabrali da ignorišu ovu činjenicu. Kada su se studenti najzad okupili ispod zvona, jedan policijski službenik iz dvorišta im je, sedeći u džipu koji se sporo kretao, nekoliko puta naredio da se rasture. Mnogi studenti nisu ga ni čuli; drugi su uzvikivali kletve i pogrde, a nekolicina je počela da ga gađa kamenjem.

U ovakvoj situaciji je komandant Garde, videći da policija koja je čuvala red u dvorištu nije postigla nikakve rezultate, naredio svojim ljudima da se pripreme „kako bi pokrenuli i rasturili“ gomilu. Kada su pripadnici garde stupili napred zapalili su nekoliko kutija sa suzavcem i bacili ih među studente. Nekoliko studenata je prihvatilo kutije i zavitalo ih natrag prema gardistima koji su napredovali. Uskoro su takođe počeli da bacaju kamenje, drvene letve sa zakovanim ekserima i druge predmete, uzvikujući pri tom psovke i pogrde.

A tada se zbio fatalan čin. Gardisti koji su išli napred, našavši se u jednom *cul-de-sacu*, (ćorsokak) počeli su da se osvrću unazad i vraćaju pravcem iz kojeg su i došli. Dok su tako s mukom uzimali, uplašeno su gledali u masu studenata sa leve strane. Iznenada, očigledno bez dobijenog naređenja od svojih oficira, grupa gardista se zaustavila, skoro potpuno obrnula oko sebe i otvorila vatru na studente iza sebe i one sa leve strane. U zaglušujućoj paljbi ispaljeno je pedeset pet hitaca. Neki gardisti su pucali u vazduh, drugi — pravo u stu-

dente. Kada je puškanje prestalo, četiri studenta bila su mrtva a devet ih je ležalo ranjeno.

Do ovakvog masakra uopšte nije smelo da dođe. Niko u ovom slučaju nije ugrožavao ni život ni imovinu. Glupa je i tragična zabluda bila da se gardisti naoružaju napunjenim puškama. Ni u jednoj drugoj državi sem Ohaja nije se gardistima, čija je dužnost da održavaju red, dopuštalo da svoje oružje napune bojevom municijom. Sistem u državi Ohajo odražavao je onu konzervativnu čvrstu liniju države prema neredu, a postoji dovoljno razloga da se ova ubijanja shvate kao zaista rđav primer zvaničnih represija u Americi. Na drugoj strani, izgleda isto tako jasno da je izvestan deo studenata na Državnom univerzitetu u Kentu bio željan borbe i da je baš i hteo da se, prilično pre nagljeno, upusti u nešto poput onog što se i zbilo u stvari. No, očigledno je da veći deo krivice leži na pripadnicima Garde i njihovim starešinama zbog nepotrebne upotrebe smrtonosnog oružja. Ali, neki studenti, kao i oni sa strane koji nisu bili studenti, podjednako su tvrdoglavo i uporno tražili kavgu, te su takođe krivi. Merilo njihove detinjaste neodgovornosti je upravo činjenica da su platili nevini mladići i devojke koji nisu odobravali njihove prevratničke namere.

Weathermani nikada nisu javno priznali svoju ulogu u zbivanjima na Univerzitetu u Kentu, iako su oni uvek bili hitri u razmetanju raznim podmetanjima bombi. Svakako da bi moralni kapital koji je proistekao iz studentskih protesta povodom događaja na ovom univerzitetu začas presušio da je Weatherman obznanio svoju ulogu u ovim sukobima. Ovo sigurno ne dokazuje da je Weatherman, makar u pozadini, odigrao izvesnu ulogu u kentskim događajima, ali i ne osporava takvu činjenicu.

Na koledžima u čitavoj zemlji reakcija na vesti sa Kenta bila je preteća i puna osude. Studenti na oko 350 škola, već razjareni zbog Kambodže, bili su formalno u štrajku. Na još stotinak drugih jednostavno su obustavljena predavanja. Čak je bilo i velikih demonstracija. Od toga je većina bila miroljubivog karaktera, međutim, neobično velik broj bio je obeležen podmetanjem bombi u zdanjima ROTC, razbijanjem prozora i okupiranjem zgrada.

Da je SDS ostao netaknut možda je mogao da preuzme rukovođenje ovim revoltom na univerzitetima i da skoro sveopštu studentsku pobunu iskoristi u radikalne svrhe. Međutim, upravo u ovom trenutku je SDS bio u

podzemlju i zanimao se jedino za srednju klasu, kolešku omladinu, videći u njoj potencijalne kadrove jednog tajnog revolucionarnog pokreta. Onako kako su stvari tada stajale, radikali i liberali su se u mnogim fakultetskim krugovima borili da preuzmu kontrolu nad demonstracijama, no, u nedostatku jedne snažnije studentske radikalne organizacije, na kraju su oni umereniji izašli kao pobednici. U većini ovih krugova su, na kraju krajeva, jake emocije pokrenute u maju imale za posledicu tek konvencionalne liberalne kampanje u vidu pisanja pisma, kucanja na vrata „goluba” kongresmena i slanja antiratnih peticija Kongresu i predsedniku. Neke visokoškolske ustanove takođe su usvojile plan Univerziteta Princeton da se studentima da raspust na početku jesenjeg semestra kako bi povelu kampanju za stvaranje antiratno usmerenog Kongresa.

Lako je okarakterisati ove aktivnosti kao nedelotvorne. Predsednik nije povukao trupe iz Kambodže niti okončao vijetnamski rat. Kongres izabran novembra 1970. godine malo se razlikovao od ranijih. Što se tiče pridobijanja većine javnosti uopšte za jedan miroljubiv stav prema ratu, rezultati su u najboljem slučaju bili zbunjajući. U to vreme je američka javnost već počela da biva veoma nesrećna zbog rata. Teško da je iko više verovao da je uopšte trebalo da ga započnemo, a mnogi su smatrali da ga nikako ne možemo dobiti. Štaviše, srazmerna manjina je sa izvesnošću verovala da treba što pre izaći iz svega toga, ma pod kojim okolnostima. Mnogi Amerikanci, međutim, nisu odobravali uznemirenje u školskim krugovima. To ih je nerviralo i zbog njihovog osećanja dužnog poštovanja prema ustanovljenim institucijama i autoritetima. Svakom ko je iole bio povezan sa akademskim životom u maju 1970. bilo je teško da zbivanja na Državnom univerzitetu u Kentu shvati kao išta drugo do brutalnu, kriminalnu i glupo preteranu reakciju vlade. Čak se i na mom umereno konzervativnom univerzitetu svakome koga sam sreo za vreme agitacionih dana pre završetka prolećnog semestra činilo da ne sumnja u to da vlasti zaslužuju potpun prezir. Pa ipak se javnost kao celina nije slagala sa ovakvim gledištem. Organi liberalnog nacionalnog mnjenja podržavali su studente. Niža srednja klasa Amerike je, međutim, najodlučnije bila protiv njih. U mnogim slučajevima studenti su napadani kao anarhisti, nihilisti, degenerici, prljavi hipici i opasni revolucionari. Radnici pod šlemovima iz konstrukcionih postrojenja u obližnjim mestima napali su i pretukli studente koji su demonstrirali u donjem Menhetnu u vreme Kambodže i zbivanja na Kentu.

U samom gradu Kentu, pak, eksplozija gneva protiv studenata izbrisala je svako sažaljenje prema ubijenima i osakaćenima.

Ukratko, ovde se pojavila fatalna naprslina u studentskom radikalizmu. On je preostali deo Amerike ostavio toliko daleko iza sebe, da je potpuno izgubio dodir sa nacionalnom stvarnošću. On je prosto išao naruku potvrđivanju velikog društvenog središta zemlje — njegovoj podaničkoj privrženosti tradicionalnom dekoru i pokornosti, kao i svetim pravima na svojinu — umesto da pridobije javnost za svoju viziju boljeg života i pravednijeg društva. Kada je nova levica počela da se osvrće unazad da bi videla na kojim se pozicijama nalazi ostali deo Amerike (kao što je bila primorana da učini i u toku prvih godina nove decenije), zaprepastila se kada je videla koliki se jaz otvorio između nje i ogromne mase Amerikanaca.

Na početku prolećnih studentskih protesta, u vreme rastućeg javnog nespokojstva, Nixon je ubrzao svoju kampanju za jačanje zakona i poretka. Tek je sada moguće sagledati sve onako kako je stvarno bilo — tipičan Nixonov napor da se politički kapitalizuje koristeći se strahovanjem i rasrđenošću javnosti. Ovom predsedniku je prvi put bio porastao ugled za vreme ere Mc Carthyja (Mak Karti), kada je, kao mlad kongresmen iz Kalifornije, pomogao da se Alger Hiss (Eldžer His) strpa u zatvor zbog laganja o svojim aktivnostima u Komunističkoj partiji. U ono vreme Nixon nije bio ni ideolog ni moralist, baš kao ni 1970. godine. Mada je često zauzimao navodno moralističke pozicije, verovatno je teško mogao da oseti kod drugih indignaciju koju su u ovima pobudili studentski radikalizam i nasilje; no, nije mogao a da ne iskoristi zaprepašćenje u javnosti za svoje političke ciljeve. Za vreme kongresne kampanje 1970, mada je sam predsednik u principu izbegavao put zakona, potpredsednik Agnew (Egnju) se cinično poigravao strahovanjima javnosti od kršenja zakona i poretka i oštro napao radikalne studente i njihove fakultetske saveznike kao ljude kojima je pre mesto u popravilištima nego u studentskim domovima.

Istovremeno su se Ministarstvo pravde, FBI, Kongres i lokalni sudovi svi zajedno okomili na radikale. Optužnice poput onih koje je Velika porota podigla protiv čikaške „osmorice“ 1969. i protiv dr Benjamina Spocka (Bendžamin Spok) i četvorice njegovih drugova iz Otpora 1968, sada su se podizale čak i protiv grupa kao što su Oslobođilački front Sitla (Seattle Liberation Front) i Partije belih pantera (White Panther Party). Se-

natski potkomitet za unutrašnju bezbednost je, umesto svedoka, izneo kao dokaz zaplenjene beleške i zapisnike SDS, Službe liberalnih glasila (Liberation News Service) i Instituta za politička istraživanja orijentisanog ka novoj lelici, verovatno radi otkrivanja subverzivne aktivnosti. FBI je takođe smestio svoje prerusene agente, a možda i *agents provocateurs*, u mnoge studentske sredine, dok je Unutrašnja služba poreskih prihoda zaplenila poreske knjige *Liberationa*, Lige za otpor ratu, (War Resister's League) kao i Udruženja unitarističkih univerzalista (Unitarian-Universalist Association) — liberalnog religioznog tela koje je jamčilo za levičarsku štampariju Beacon Press (Bikon pres). Sada znamo i to da je negde u isto vreme Nixon takođe pokušao da osnuje jedan zastrašujući aparat domaće špijunaže koji bi bio pod kontrolom Bele kuće, s ciljem infiltriranja i razbijanja radikalnih grupa. On je od ovog plana odustao tek kada je direktor FBI J. Edgar Hoover (Edgar Huver), koji je, da ironija bude veća, tradicionalno smatran nitkovom u očima levice, odbio da dalje učestvuje u tome. U samom Kentu Velika porota Portage Countyja (Portidž Kaunti) oslobodila je Nacionalnu gardu optužbe, kritikovala studente i univerzitetsku administraciju i okončala stvar pokretanjem optužbi protiv dvadesetčetvorice studenata ili bivših studenata i jednog pripadnika radikalna s fakulteta.

Posmatrači veruju da su, od 1970. pa nadalje, ovi napadi ozbiljno štetili pokretu. Istina je da je naredne, 1971. godine, studentskih nereda bilo manje. Weathermanovo podzemlje postepeno se smirivalo, pošto je istaklo nekoliko kominikea u kojima se optužuje Mitchel (Mišel) i pokušalo da zastraši javnost budućim podmetanjima bombi, zatražilo kredit za spasavanje Timothy Learya i odobrilo uživanje droga među mladima. Eksplozija u građanskoj kući je, očigledno, veoma uzdrimala Weathermane — nekolicinu bukvalno, a većinu figurativno. Bernardine Dhorn (Bernardina Dorn) je, pišući pokretu u decembru 1970. iz nekog svog skrovišta nesumnjivo svojim kitnjastim fraziranjem ostavljala naivan, detinjast utisak. Po njoj, eksplozija je „zauvek uništila našu veru da je oružana borba jedina zaista revolucionarna borba“. „Ljudi su u duši dobri“, izjavila je ona, da bi se zatim upustila u rapsodičan opis novog načina života koji su ljudi iz pokreta sebi stvarali:

„Oni su se okrenuli selu i pronašli načina da odgajaju slobodnu, divlju decu. Uzimanjem organske hrane, borbom za seksualno oslobođenje i puštanjem kose, ljudi su se pročistili. Oni su uspeli da se uzajamno zblize i

naučili su da su organske droge koji proširuju domen svesti — oruđa revolucije.”³

Ovo nas pismo, u stvari, vraća unazad ka vremenu Haight Ashburya (Hajt Ešberi) ili čak do svetih varvara iz pedesetih godina.

Očigledno da je napor ilegalnosti već počeo da biva prevelik za mnoge Weathermane. Izvestan broj onih čiji pravi identitet verovatno nikada nije ni otkriven, vratio se normalnom životu ubrzo nakon tragedije u građanskoj kući i potpuno raskrstio s tragovima svog pređašnjeg života. Bezmalobilo niko od onih za kojima se tragalo zbog bombašenja, kovanja zavera ili bekstva pomoću kaucije nikada nije bio uhvaćen. Ali, ipak se većina njih, izgleda, povelala za primerom Dhornove i ublažila svoj nasilnički stav ili je naprosto prestala da bude revolucionarna.⁴ Organizacija Weathermana je verovatno prestala da postoji posle 1972. godine.

Do sličnog smirivanja došlo je i u drugim sektorima pokreta. Za vreme post-kambodžanskog leta samo je razočaravajuće mali broj studenata izašao da učini nešto za miroljubive kandidate na jesenjim kongresnim debatama. Kako je jesen prolazila tako su i silina i odlučnost proleća u velikoj meri iščezavale. Tokom sledeće godine su razni fakultetski krugovi eksplozivno reagovali prilikom objave vesti o tobožnjoj eskalaciji u Vijetnamu, ali je rascep u studentskim sredinama uopšte doživljavao crne dane. Na koledžima je osetno opala aktivnost studenata. Nekoliko sukoba u periodu 1971—1972. bili su bledi i od perifernog značaja u odnosu na prethodne događaje. Pojačana konfrontacija počela je mnogima izgledati besciljna i brzo je prestala. U jesen i pro-

³ Naved. u Carl Davidson, „Whither the Weatherman”, *Guardian*, 26. decembar 1970.

⁴ Zanimljiv primer ovoga izašao je na videlo 1973. *San Francisco Chronicle* je 24. maja 1973. doneo izvode iz dugačkog pisma Jane Alpert (Džein Olpert), koja je ranije priznala da je mirirala zgrade njujorških nadležnata zajedno sa svojim advokatom Samom Melvilleom (Sem Melvil). Melville je bio aktivista Weathermana, osuđen je zbog podmetanja bombi i poslat u državni zatvor Attica, gde je i umro, prilikom mračne zatvorske pobune septembra 1971. Jane Alpert je pre no što je presuda izrečena izbegla pomoću kaucije i prešla u podzemlje. O njoj se nije čulo pune tri godine. Ovo pismo uputila je svojim „sestrama iz Weathermanskog podzemlja” i u njemu se odrekla Weathermanovih nasilja i muškog šovinizma koji je preovlađivao u SDS-u, a zatim požurivala svoje sestre iz „umiruće levice” da posvete svoju „beskrajnu hrabrost i jedinstvene veštine rada u prilog žena — vas samih”. Vid. *San Francisco Chronicle*, 24. maj 1973. Potpunija verzija pisma Alpertove, u kome ona evocira neke zanimljive detalje iz života u podzemlju radikala, može se naći u *Ms. magazinu*, avgust 1973, str. 52—55, 88—94.

leće 1972—73. školske godine, prvi put od početka pokreta za slobodu govora na Berkliju 1964, američka studentska dvorišta bila su mirna. Jasna je samo ova činjenica: 1972. godine je studentski radikalizam zbilja iščezao. Da li je to bio rezultat represije? Očito je da se tvrdnje posmatrača koji nekritički usvajaju poglede nove levice moraju uzeti sa izvesnom dozom rezerve. Levica u Americi je bila naročito spremna da za njegovu propast krivi represiju. Jedna od vrlina aktivista iz ranih šezdesetih godina bila je i ta što su shvatili nedostatke levice i odbili da se kriju iza optužbi na račun represije i time pravdaju svoje pređašnje neuspehe.

Umesto da se krivica svaljuje na represiju, korisnije bi bilo reći otvoreno da je studentska levica počinila samoubistvo. Unutrašnji imperativi SDS-a, koji su ovu organizaciju sve više skretali u pravcu lenjinističkog, a zatim i dalje, do „infantilno levičarskog” pravca i naveli je da zaboravi svoju potrebu da uvažava nade i htenja izborne sredine van nje, bili su sigurno osnovni uzrok njene propasti. Da su vođi SDS više brinuli da ova organizacija dobije podršku studenata i nezadovoljnika — a manje o obaranju i osujećenju organizacije Progresivni rad (postigavši pri tom beskorisnu podršku grupe Crnih pantera, ili impresionirajući belu decu na ulicama) — mogli su da prežive i napreduju. Možemo lako da zamislimo moćnu organizaciju SDS, uvažavanu na svim američkim koledžima, kao i organizaciju MDS (Movement for a Democratic Society — Pokret za stvaranje demokratskog društva) (isto tako moćnu i podržavanu od strane pripadnika slobodnih profesija i industrijskih tehnokrata) kako lagano i postupno potiskuju Ameriku sve više ulevo. Kasnije su, čini mi se, levičari polagali velike nade u ovakvo skretanje nove radničke klase u periodu 1967—68. i pominjali ga kao „ispravnu strategiju”. Ova strategija nije napuštena zato što se razvojem događaja pokazala neispravnom. U periodu između prve objave strategije i potpunog odstupanja od nje ništa se u svetu i nije promenilo, izuzev u samom SDS. Rat u Vijetnamu je i dalje trajao, to je istina, ali je on bio karakteristika američkog života tokom najmanje pet godina. A antiratni pokret je već postizao vidne rezultate. Mesečna ispitivanja javnog mnjenja u toku 1969—70. pokazivala su da sve veći broj Amerikanaca postaje uznemiren zbog nastavljanja zapetljane situacije u Jugoistočnoj Aziji. Nema sumnje da je postojao dobar razlog za nestrpljivost u pogledu obustavljanja neprekidnog pokolja, ali je SDS pogrešno shvatio prirodno ne-

strpljenje mladih i time omogućio da studentska levica bude uništena.

Ni sve veći porast represije ne može da objasni zao-kret ka fanatizmu i ideološkoj nepomirljivosti. Optužbe na račun represija bile su preterane. Votergejtski događaji potvrdili su da Nixonova administracija neprestano krši Prvi amandman, kao i da prezire normalna pravila političkog fer-pleja, ali čak ni Haldeman Erlichman (Erlihmen), Mitchel ili pak Dean (Din) nisu mogli da stvore atmosferu kakva je postojala onih dana kada je Joe McCarthy terorisao čitavu intelektualnu zajednicu, Kongres, vojsku, pa čak i Predsednika Sjedinjenih Država. Kako mi se čini, nikada se nije desilo da napad vlade na novu levicu bude sam po sebi dovoljno ozbiljan da bi ugrozio pokret. Procesi vođeni protiv Spocka, nekih pantera, „čikaške osmorice“, Berriganove organizacije, osmoro iz Gejnsvila — mada su oduzeli dosta vremena, izazvali troškove i pometnju — imali su za posledicu tek nekoliko izrečenih presuda i gotovo beznačajnih kazni robije. Na skoro svakoj instanci su porote ili apelacioni sudovi odbijali zahteve vlade. U poređenju sa reakcijama drugih demokratskih vlada suočenih sa sličnim ljutitim i razbijačkim disidentima, a da i ne govorimo o zemljama Trećeg sveta ili o Sovjetskom Savezu i bloku, slom Nixonove administracije bio je u krajnjem vidu bez efekta. Ako je ijedan radikalni pokret ovim umerenim i slabim pritiskom mogao biti doveden do očajanja, onda znači da je i on sam bio u suštini nejak i nestabilan.

Ista nestabilnost i izveštačenost koje su uništile SDS savladale su i druge delove pokreta. Godine 1970. Konferencija socijalističkih naučnika (Socialist Scholars Conference), glavni intelektualni forum nove levice, održala je poslednji sastanak i rasturila se, kao žrtva ideoloških i taktičkih neslaganja koja se više nisu mogla izdržati. Levičarski intelektualci su svakako nastavili da revnosno vrše svoj posao. Početkom 1970. godine James Weinstein (Džems Vajnstajn), istoričar koji je nekada uređivao prva izdanja *Studija o levici*, osnovao je u Bay Area *Socijalističku revoluciju*, koja je izlazila s ciljem da pomogne očuvanju težnji marksističke teorije. Weinstein i njegovi drugovi nisu mogli poslužiti kao intelektualni lepak koji bi držao pokret kao celinu, ma koliko se oni trudili i težili tome.

Početkom 1971. raspala se organizacija Pantera, kada su Huey Newton (Hju Njutn) i David Hilliard (Dejvid Hiliar), vođe ove organizacije za Sjedinjene Države, isključili Eldridgea Cleavera i „internacionalnu sekciju“ zbog njihovog napada na nacionalno rukovodstvo i po-

državnja Weathermana. Iz izgnanstva u Alžiru Cleaver je preko svoje žene Kathleen (Ketlin) spremno proglasio Newtona i Hilliarda za „desne oportuniste“ više zainteresovane za pragmatske saveze sa belom radničkom klasom nego za svetsku revoluciju. Gospođa Cleaver, protiv koje u Sjedinjenim Državama nije bila podignuta optužnica, obećala je da će se vratiti u Ameriku kako bi organizovala u pravom smislu vojno podzemlje i jednu novu grupu Pantera, koja bi se posvetila oružanoj sabotaži. Ubrzo nakon toga Panteri su prestali da išta znače u političkom smislu.

Antiratni pokret takođe su počeli da sputavaju ozbiljni unutrašnji razdori. U jesen 1969. radi antiratnih demonstracija je u Vašingtonu i San Francisku izašlo na ulice skoro milion ljudi, pod vođstvom Komiteta za obustavu vijetnamskog rata (VMC — Vietnam Maratorium Committee), jedne levičarsko-liberalne grupe koju su obrazovali bivši kenedijevsko-makartijevski studentski lideri. Jesenjim demonstracijama takođe je „kumovala“ i *Nova gomila* (New Mobe), grupa sa levog krila VMC, na čelu sa profesorom Douglasom Dowdom (Douglas Daud) sa Univerziteta Kornel i Arthurom Waskowim (Artur Vaskov) sa Instituta za politička istraživanja, kao i starim rukovodiocima grupe *Gomila*, Daveom Dellingerom (Dejv Dilindžer) i Renniem Davisom (Reni Dejvis).

Aprila 1970. VMC se rasturio, tvrdeći da je antiratni pokret već izgubio svoju najveću potporu, pošto se sve više liberala i radikala okrenulo ka ekološkim problemima. Time je preostala *Nova gomila*, kao glavna antiratna organizacija, no njoj je uskoro uputila izazov trockistička grupa iz Socijalističke radničke partije. Trockisti se nisu slagali sa novolevičarskim tipom konfrontacione taktike i opozicionarskih demonstracija kao vidovima ispoljavanja masovne građanske neposlušnosti, za koju se *Nova gomila* zalagala.

Maja 1970. trockisti su se pridružili *Novoj gomili* radi marša na Vašington koji je loše završio. Pošto su je stalno ometali trockistički rukovodioci, ova demonstracija je bila tako pristojna da je jedva privukla pažnju, a i sami demonstranti osećali su se prepušteni sebi samima. Ubrzo posle toga ljudi iz nove levice, organizovani u Nacionalnu koaliciju protiv rata, rasizma i represije (National Coalition Against War, Racism and Repression), ocepili su se od trockista. Trockisti su, pak, zajedno sa svojim mladim štićenikom, Savetom mladih socijalista (Young Socialist Alliance), sada organizovali vlastitu grupu — Nacionalnu grupu akcije

za mir (National Peace Action Group). Ova organizacija ne samo da je predstavljala opoziciju shvatanjima radikalno pacifističke građanske neposlušnosti, već se takođe suprotstavljala ideji *Nove gomile* da se antiratni napor iskoristi za postizanje drugih radikalnih ciljeva.

U preostalom delu godine Nacionalna koalicija i trockisti su se uglavnom prepirali oko toga koji bi način bio najbolji za napad na neprekinuto američko angažovanje u Vijetnamu. Druge antiratne grupe — uglavnom studenti — predložile su u međuvremenu da se borba za mir još više dramatiše time što bi se u Vijetnam poslala jedna delegacija koja bi zastupala razne nijanse antiratnog osećanja, u cilju sklapanja „mirovnog ugovora“ sa Severnovijetnamskim i Nacionalnim oslobodilačkim frontom Vijetnama. Ovu je shemu odmah prihvatilo Nacionalno studentsko udruženje (NSA — National Student Association), sada već delimično radikalizovano — što je bila posledica Nixonove invazije na Kambodžu. Ovaj predlog je takođe usvojen i na sastanku Nacionalne koalicije u Milvokiju, zajedno sa rezolucijom koja je pozivala na mirno demonstriranje građanske neposlušnosti u Vašingtonu na dan 1. maja.

Trockisti su se sastali u decembru kako bi razmotrili svoj antiratni stav i odlučili su da održe još jedan mirnodopski marš u Vašingtonu, 24. aprila, nedelju dana pre Nacionalne koalicije. Cilj ovoga je bio, kako su uporno tvrdili simpatizeri Nacionalne koalicije, manje da se pomogne zaustavljanju rata, a više da se potkopaju napori ovih grupa nove levice.

Početkom 1971. delegacija Nacionalnog udruženja studenata otputovala je za Hanoj, Sajgon i Pariz i vratila se sa Ugovorom o miru među narodima, „sklopljenim“ pre svega sa Vijetnamskom mirovnom delegacijom u Parizu. Ovaj „ugovor“ takođe je odobrila Nacionalna konferencija održana u En Erboru, kao i različite grupacije na otprilike dve stotine američkih koledža. Ova konferencija je takođe podržala majsku demonstraciju.

I nekoliko narednih nedelja su se razne grupe prepirale oko tih prolećnih demonstracija. Na kraju je Nacionalna koalicija odlučila da pozove mirovne zastupnike da dođu u Vašington na dan 24. aprila i tu ostanu sve do prvih dana maja. Dani od 24. do 30. aprila trebalo je da budu rezervisani za neku vrstu Narodne lobističke kampanje*, za koje vreme bi pobornici mira iznudili

* People's Lobby, lobisti — grupe koje vrše određeni pritisak na Kongres ili zakonodavce da izmene svoju odluku — *Prim. prev.*

od onih koji rade za vladu potpise u prilog Ugovora o miru među narodima. Prvog maja bi se održao marš, a trećeg bi jedna grupica, zvana Majsko pleme, inicirala nekakvu akciju građanske neposlušnosti pod parolom: „ukoliko vlada ne želi da prekine rat, mi ćemo je sprečiti u tome“.⁵

Trockisti su, nadajući se da će odvratiti Nacionalnu koaliciju od ovoga, raširili glasine da su majske demonstracije otkazane. A zatim je, 24. aprila, za vreme vlastitog marša, trockistički list *Militanti* optužio Nacionalnu koaliciju i Majsko pleme da planiraju da podstaknu metež.

Desetak dana antiratnih aktivnosti, koje su počele krajem aprila, bilo je loše organizovano. Marš od 24. aprila bio je bez duha i na izgled je promašio cilj. Sastanak sa Senatskim komitetom za spoljne odnose predstavljao je fijasko. Nekoliko delegata govorilo je najviše o ratu i zahtevalo kongresnu akciju radi okončanja sukoba. No, drugi delegati su se upustili u raspređanje sasvim nevažnih stvari. Jedan je rekao senatorima da su protivnici rata ulogoreni u „Alonkvinu, gradu mira“ u Vest Potomak parku, imali „loša iskustva sa LSD i da još nisu naučili da jedni druge tretiraju kao istinsku braću i sestre“. Jedan veseo delegat koji se zalagao za oslobođenje proglasio je kult mahizma, za koji je tvrdio da predstavlja važan aspekt rata. Predstavnica ženskih liberacionista ispričala je da su Vijetnamci jedan ljubazan, human i divan narod. To je pomelo senatore, među kojima je bilo dosta antivijetnamskih „goluba“ i navelo ih da se suprotstave ovim stanovištima, protivnim tradicionalnoj kulturi. Tako nisu ni stigli da ozbiljno razmotre sporno pitanje mira. Činilo se da cela stvar ukazuje na to koliko se antiratni pokret udaljio od praktičnog političkog rezonovanja.

U dane Narodne lobističke kampanje antiratno raspoređeni radnici delili su listiće po Vašingtonskim vladinim uredima. Neki iz Pokreta za građansku neposlušnost blokirali su ulaze u zgrade, a mnogi su bili uhapšeni. Prvog maja održan je antiratni rok-koncert u Vest Potomak parku kome je prisustvovalo sedamdeset hiljada ljudi. Čak se i ljudima iz pokreta činilo da su mnogi od prisutnih otišli predaleko. Ubrzo nakon koncerta policija je zatvorila „Alonkvinu, grad mira“, izjavljujući da su oni koji su tu našli prebivalište prekršili pravila koja su nadležni postavili pristavši da se park pretvori u mesto

⁵ Vid. Michel Lerner, „May Day: Anatomy of a Movement“, *Ramparts*, juli 1971, str. 41.

za kampovanje. Mnogi kamperi pokušali su da nađu utočište po lokalnim koledžima, ali je većina i odatle bila udaljena.

Sledećih nekoliko dana bilo je veoma mnogo zbrke. Trećeg maja započeo je glavni deo prolećnih demonstracija građanske neposlušnosti. Plan je bio da se zaposednu mostovi iz Virdžinije preko reke Potomak, kako bi se blokirao celokupni jutarnji prevoz i promet vozila koja su se kretala ka oblasti Kolumbija. Policija, upozorena na namere demonstiranata, bila je u pripravnosti i uspela je, često se i nepotrebno služeći silom, da ih opkoli. Uhapšeni ljudi sprovedeni su u lokalne zatvore, a kada su se ovi pokazali i suviše malim, preostali deo je odveden na JFK stadion, gde su starešine već bile postavile jedan zatvorski logor. Svuda se pričalo da je nekih trinaest hiljada ljudi bilo uhapšeno. Među zatočenicima su bili i Rennie Davis i John Froines (Džon Frojnz), pripadnici optužene čikaške osmorice.

Mada su se novolevičarski zagovornici mira u neku ruku utešili majskim demonstracijama u Vašingtonu i onim nešto manjim u San Francisku, sada su objavili da je antiratni pokret u ozbiljnom rascepu. Postojala je podeljenost između nove levice i marksista, među kojima su najznačajniji bili trockisti, no bilo je takođe i samostalnih i slabih napora od strane sumanutih. Ista unutrašnja podeljenost koja je uništila SDS, sada je posebno uzdrimala antiratni pokret.

No, uprkos sve većoj rascepanosti, bila je nepobitna činjenica da se rat sve više bliži kraju. Nixonova politika vijetnamizacije zaista je vraćala momke kućama, a sa smanjenjem američkog prisustva u Vijetnamu počeli su da izostaju i pozivi regrutima. Regrutovanje, ili način na koji je ono vršeno, najvećim delom je služilo da se podgreva nezadovoljstvo u studentskim krugovima i podstrekava njihova antiratna aktivnost. Efekti ovoga oslabili su čim je vlada, umesto politike odgađanja vojnog roka za studente, uvela žreb za odabiranje regruta koji će služiti vojsku, čime su otklonjene mnoge etničke i klasne predrasude koje su postojale u ranijim regrutnim pravilnicima. Kombinovana sa oštrim redukcijama regrutovanja nakon 1969, ova je izmena u mnogome doprinela da se ono isključi kao izvor antiratne i radikalne aktivnosti među mladima.

Pa ipak, rat se i dalje otezao. U Parizu su američki pregovarači i predstavnici Severnog Vijetnama i Fronta narodnog oslobođenja beskrajno raspravljali oko detalja sporazuma. Sjedinjene Države želele su da nađu načina da iz ove stvari izađu neukaljana obraza. Vijetnam-

ci su želeli takvu mirovnu shemu koja bi im garantovala eventualno preuzimanje Južnog Vijetnama. Otezanje rasprava, periodična američka bombardovanja Severnog Vijetnama i blokada luke Hajfong — kako bi se komunisti prinudili na ustupke — podstakli su gnev radikala protiv politike Nixonove administracije. Upravo u toj tački je Nixon zadao težak udarac preživeloj novoj levisi, postigavši spektakularni detant sa komunističkom Kinom. Za vreme čitavog perioda šezdesetih godina nova levica je stvarala idole od pojedinih „socijalističkih“ zemalja. Kako je to Todd Gitlin (Tod Gitlin) objasnio, „za čitave generacije je američka levica predstavljala otelotvorenje dobra: bilo nam je potrebno da vežemo svoju sudbinu za nekoga negde u svetu ko je hteo da iskoristi priliku i stvori jedno humanije društvo“.⁶

Jedna od najomiljenijih riznica tog ovaploćenog dobra, zapazio je Gitlin, bila je Kastrova Kuba. Severni Vijetnam je, što je i razumljivo, ubrzo postao drugi primer. Weathermanovi ljudi su posebno izdvajali Severnu Koreju, komunističku Albaniju i bezmalo sve zemlje Trećeg sveta i naročito ih favorizovali među narodima sveta. U čitavom periodu šezdesetih godina, mnoštvo novih levičara je išlo na hodočašća i u miroljubive misije u Severni Vijetnam i na Kubu, uprkos zabranama Stejt Departmenta.

Nova levica je iznad svih uzdizala kao junačku Maovu Kinu, mada je ona bila najnepomirljiviji američki neprijatelj — kao zemlju za koju se činilo da je živi dokaz odupiranja boljci okoštavanja revolucije u birokratsku krutost. Kada je jedan član istraživačkog osoblja koje je pomagalo piscu Jamesu Mitcheneru (Džems Mičener) u pisanju studije o pobuni na Državnom univerzitetu u Kentu, upitao jednog studenta-levičara koja zemlja uživa najveće poštovanje među radikalnim studentima, odgovor je bio odlučan: „Crvena Kina“.

Aprila 1971. pekinška vlada zaprepastila je svet kada je pozvala američki ping-pong tim na turneju po Kini, zajedno sa američkim izveštačima. Ubrzo nakon toga Henry Kissinger (Henri Kisindžer), glavni predsednikov savetnik za spoljnu politiku, stigao je u Peking na tajne razgovore, čiji je ishod bio poziv predsedniku Nixonu da poseti Kinu početkom 1972. godine. Krajem februara Nixon i njegova pratnja doputovali su u Peking i vodili duge razgovore sa Maom i premijerom Ču

⁶ Todd Gitlin, „Cuba and the American Movement“, *Liberation*, novembar 1968.

En Lajem. Ceo svet je sa čuđenjem i nevericom posmatrao slike koje je emitovao komunikacioni satelit, slike Maoa, Čua i Richarda Nixona kako, usred kraljevskog sjaja Pekinga, nazdravljaju jedan drugome i svetskom miru. Ubrzo posle toga Sjedinjene Države su se prećutno saglasile sa prijemom Kine u Ujedinjene nacije, što je bio korak kome su se suprotstavljale čitavih dvadeset godina.

Većina građana zapadnih zemalja radosno je pozdravila neočekivani obrt u američkoj politici, no preživeli deo američke levice bio je njime zaprepašćen. David Kolodny (Dejvid Kolodni), urednik *Rampartsa* zabeležio je kako mu je srce zadrhtalo dok je posmatrao televizijski prenos svečanog banketa i čuo neiskrene, banalne fraze koje su izgovarali kako američki tako i kineski rukovodioci. To je za sve radikale — maoiste i njima slične, značilo „spuštanje kineske revolucije na zemlju”. Nakon svega se pokazalo da je Kina, onakva kakvom su je zamišljali radikali, bila čista „iluzija”, pisao je on, „a mi smo pustili da ta iluzija nama definiše model istinske revolucije, jedva shvatajući koliko smo duboko u sebi nosili tu definiciju ili koliko je ona gospodarila nama i iskrivljavala naša zapažanja u pogledu revolucionarne taktike”. Kina je sada imala zbog čega da odgovara — ne samo zbog detanta s Nixonom, već takođe, zajedno sa Sjedinjenim Državama, zbog skorašnje podrške vojnoj diktaturi u Pakistanu, nad potlačenim narodom Bangladeša. Ukratko, Kina, nada svih ugnjetenih naroda, izdala je svetsku revoluciju.⁷

Pa ipak, kako je i sam Kolodny zabeležio na jednom mestu, nisu svi američki radikali osuđivali Kinu. Grupa oko lista *Guardian* opredelila se za to da pozdravi detant kao kinesku pobjedu nad američkim imperijalizmom. Drugi radikali pokušali su da opravdaju novu kinesku politiku kao nužno sredstvo opstanka, što je po mnogo čemu podsećalo na apologiju podmuklih zaokreta u spoljnoj politici Sovjetskog Saveza u periodu tridesetih godina od strane stare levice. Kolodny je bio jedan od retkih koji su se mogli naslađivati ironijom činjenice da je nova levica prisiljena da „pojede” svoje licemerne reči osude na račun hipokrizije stare levice dok su, međutim, drugi radikali ostali preneraženi i razočarani.

Nemoguće je precizno odmeriti koliki je bio udarac koji je kinesko-američki detant naneo novoj američkoj levlci, no on je svakako štetio moralu radikala. Ako se

⁷ Vid. David Kolodny, „Et tu China”, *Ramparts*, maj 1972.

Kina sada mogla priključiti Sovjetskom Savezu kao još jedna oportunistička snaga koja će težiti vlastitim nacionalnim ciljevima, bez obzira na stvar čovečanstva, koji je još razlog preostao za verovanje da će ijedna nezainteresovana revolucija ikada moći da uspe? Na levlci je sad ležao veliki teret — trebalo je da dokaže da je moguće ostvariti jedno zaista slobodno društvo. Po nekim orpeznim levlčarima, kinesko odmetanje bilo je poziv da se razmotre razlike između revolucionarnih potencijala razvijenih i nerazvijenih društava Trećeg sveta. U mesecima koji su sledili intelektualci iz Pokreta mogli su da zapaze kako revolucija može izbeći da postane besplodna samo tamo gde su problemi materijalnih potreba već rešeni, odnosno, na Zapadu. No, za druge je kineska „izdaja” značila konačan kolaps utopijskog sna.

Ekonomska recesija 1969—70. godine bila je još jedan udarac preživeloj levlci. U periodu šezdesetih godina već su i konzervativci i radikali pravili slične šale na račun toga da je revolucija u studentskim krugovima bila finansirana čekovima „tatica”. Bilo bi nepošteno, pretpostavljam, pridavati više pažnje ovome, ali je zaista istina da su slaba ponuda na tržištu rada, naročito za diplomce sa koledža, zatim, voljan prezir ovozemaljskog uspeha kakav su mladi osećali zahvaljujući posleratnom blagostanju, bili važni elementi u studentskom radikalizmu. Ako ništa drugo, ovo blagostanje je za mlade radikale, naročito one najmlađe na elitnim koledžima, značilo to da je na kraju uvek moguće promeniti plan u poslednjem minutu. Steven Kelman (Stivn Kelmen) navodi reči jednog bogatog pripadnika SDS u vreme eksplozivnih zbivanja na Harvardskom univerzitetu 1969. godine: „Znajte, sve dok još nemate ništa stalno na umu, — možete kasnije u životu ponovo razmisliti hoćete li i dalje biti radikali ili nećete.”⁸

Loša vremena, koja su došla pošto je Nixon preuzeo dužnost, značila su kraj ove lagodne situacije za mnoge studente, a naročito za profesionalne radikale. Čim je ekonomija počela da gubi čvrsto tle pod sobom i klizi, bilo je sve teže i teže naći posao u obrazovanju, nauci i tehnici. Sada brucoši na visokim školama nisu više izgledali loše i zapušteno. Bilo ih je mnogo manje, a oni koji su došli nisu više ličili na ubice. Što se tiče tatinih čekova, ni oni više nisu stizali tako lako; ako i jesu, bili su praćeni opomenama i uslovima. Nije više

⁸ Steven Kelman, *Push Comes to Shove: The Escalation of Student Protest*, Boston, Houghton Mifflin, 1970, str. 148.

bilo mnogo ni privremenih pomoćnih poslova koji bi obezbedili gotov novac za putovanja, marihuanu i ploče. U mnogim fakultetskim krugovima studenti su se prilično naglo vratili knjigama i počeli da brinu da polože godinu i dobiju svedočanstva. Počeli su da nose kraće kose, ili bar čistije, kako bi se prilagodili društvu koje im je moglo dati povlastice.

Ništa od svega ovoga ne treba shvatiti kao cinično ili sarkastično. Kada se kaže da je velika grupa levičarskih studentskih aktivista dobijala novčanu pomoć direktno od kuće, ili pak indirektno — od buržoaske američke ekonomije — to ne znači da smo rekli išta više od onog što su mnogi studenti radikali i sami priznali. Očigledno je da je na svakog istinski angažovanog revolucionara koji je prezirao potrošačko društvo i bio voljan da živi u revolucionarnoj bedi pokret privukao još dvojicu ili trojicu onih koji se ničeg nisu odrekli, izuzev u onom ograničenom vremenskom periodu dok su se igrali konfrontacije i revolucije. Čim je ovo raspoloženje splasnulo i novac iščileo, ovi mladići i devojke su se jednostavno pomirili s društvom.

Konačan izdisaj nove levice predstavljala je predsednička kampanja Georgea McGoverna (Džordž Mek Gavern) 1972. godine. McGovern nije bio baš idealan kandidat sa gledišta levice. Kao čovek koji je sledio tradiciju Bryana (Brajana) i populista, on je favorizovao preraspodelu bogatstva, jedan pravedniji sistem blagostanja, poboljšanje fizičke sredine i brži svršetak vijetnamskog rata. Ali on nije bio socijalista, niti je bio sasvim otvoren u napadu na ratnu mašinu ili američku ekspanzionističku politiku širom sveta, da bi mogao pogodovati većini levice.

Neki radikali su se svojski trudili da McGovernova nominacija uspe, koristeći se veoma efektno novom liberalizovanom nominacionom mašinerijom koju su demokrati ustanovili u Čikagu 1968. godine. U celini su, međutim, baš onakvi radikali kakvi su radili za Eugena McCarthyja ili Roberta Kennedya 1968. godine bili ti koji su zajednički predvodili McGovernovu nominacionu trku do trijumfalnog završetka u Majamiju. U međuvremenu je, u jesen 1971, jedna grupa izborno orijentisanih mirosljubivih radikala osnovala u Dalasu Narodnu partiju i naimenovala dr Benamina Spocka za predsednika, zajedno sa crnačkim radikalom Juliusom Hobsonom kao potpredsedničkim kandidatom. Mada je nekoliko levičara radilo za Spocka, njih je potpuno potisnula McGovernova kampanja.

Dvosmislen stav radikala u pogledu McGoverna nije bio samo ideološke prirode. Postavljalo se takođe aktuelno pitanje kako bi koalicija s liberalima mogla da utiče na levicu. Na početku nominacione kampanje Staughton Lynd (Stoutn Lajnd) je sa puno osećanja izrazio višegodišnji strah levičara od kooptiranja: „Zbilja je to suludo — nakon svih bežanja od progona južnjačkih šerifa, izdržavanja zatvora, gubitka posla, odbacivanja karijere po roditeljskoj želji, donošenja pojedinačnih odluka u nadi da je to što se čini častan posao i da služi sveopštem dobru, nakon što smo bili svedoci propasti bezbrojnih novih inicijativa i sakupljali komadiće kako bi još jednom iznova pokušali, pošto smo saznali da politika znači i oštru kritiku i unutar i izvan pokreta i očvrtnuli kroz ovo — ipak i dalje nastavljamo sa tim; suludo je to nakon svih naših pojedinačnih iskustava — da sada gledamo kako nekakva Demokratska partija retorički podržava pozicije na čijem smo upostavljanju mi radili i ubira plodove svih naših setvi.”⁹

I drugi ljudi iz Pokreta mora da su osećali slično razočaranje, međutim, mnogi su od svojih drugova radikala zahtevali da dejstvuju nepristrasno i pragmatски. Glavna opasnost za levicu, pisao je David Kolodny aprila 1972, nije bilo kooptiranje već — očajanje. Radikali su „izgubili sve iluzije, ne samo u pogledu sistema, već i u pogledu samih sebe”. Pokret je bio razbijen i dezorganizovan i morao se ponovo izgraditi. U krajnjoj liniji to je značilo da on mora da podstiče lojalnost prema radikalnim organizacijama, pre nego prema demokratima, ali da bi se i demokrati mogli iskoristiti u ovu svrhu. Levica je sada mogla da podržava demokrate, mada u ograničenom obimu, i da od njih izvlači ustupke u svoju korist. U međuvremenu su mlade pristalice McGovernova predstavljale zajednički fond iz kog je jedna nezavisna radikalna partija mogla da crpe svoju buduću snagu.¹⁰

Kad je već sama kampanja ispala iz koloseka, *Ramparts* je upozorio radikale da ne odbacuju McGovernu. Mada nije bio radikal, ipak je obećao da će okončati vijetnamski rat, što je bilo značajno. Pored toga, on je na neki način bio tvorevina nove levice, te je zasluživao podršku levičara.

Ovo poslednje gledište — da je McGovern živo oličenje principa nove levice — krije u sebi i nešto zago-

⁹ Staughton Lynd, „Organizing the New Politics: A Proposal”, *Ramparts*, decembar 1971, str. 15.

¹⁰ David Kolodny, „The New Left in Trouble”, *Ramparts*, april 1972, str. 10.

netno. Kako se jednom tako rascjepkanom i oslabljenom pokretu 1972. godine uopšte moglo poveriti da postavi predsedničkog kandidata glavnoj nacionalnoj partiji? Izgleda da se odgovor nalazi u jednom značajnom usputnom efektu — odnosno, u poverenju koje je nova levica uživala tokom čitave decenije. Svakako da McGovern nije bio radikal. Nijedan pravi radikal nije ni mogao da dobije nominaciju demokrata, čak ni po pravilima najliberalnije stranke. No u onoj meri u kojoj je on odražavao radikalni senzibilitet poznih šezdesetih godina, mogao je da uspe u Majamiju zahvaljujući pre svega prodornom dejstvu nove levice na ljude određene profesije, koje je trajalo čitavu jednu deceniju zastupanja, agitovanja i reklame. Mada je nova levica propustila da uspostavi čvrstu i stabilnu organizacionu bazu, ona je uspela da popularizuje svoju kritiku američkog društva, a ta je kritika, kad je doprla do javnosti, silno uticala na stavove mnogih liberala. Nije dakle nova levica samozvano izdejtvovala nominaciju za McGoverna; to je učinila mnogo veća grupa levih liberala koji su se ranije borili za McCarthyja i Roberta Kennedyja, i koji su čvrsto zgrabili mašineriju stranke i uz njenu pomoć se dokotrijali do uspeha u Majamiju.

Ipak su u toku niza nedelja posle Konvencije u Majamiju mnogi radikali radili za McGoverna. Čak je i partija Progresivni rad, pod novom, nepodesnom maskom SDS, nevoljno podržala demokratskog predsedničkog kandidata, delimično zbog toga što se i ova organizacija takođe nadala da će kasnije privući McGovernove pristalice ka SDS. Pa ipak, za razliku od ostalih ljudi u pokretu, Progresivni rad je više voleo da McGovern izgubi izbore. Njegov poraz privukao bi mnoštvo mladih učesnika McGovernove kampanje u naručje SDS-a, kako je to zapazio jedan njen pripadnik iz Hjustona.

Radikali koji se nisu mogli privoleti da rade za McGoverna glasali su, međutim, za demokratskog kandidata, mada bez entuzijazma. Ili, kako je jedan radikal sa Berklija izjavio: „Jasno da ću ja, zato što sam razumno ljudsko biće, izaći na biralište i glasati za njega. Ali sam, uz to, vrlo kritičan. Privremeno bi mi kao radikal u on više odgovarao, a i zbog vijetnamskog naroda... no, za duže vreme, takvo liberalno kooptiranje levice predstavljalo bi samo drukčiji način da se ovekoveči kapitalizam.”¹¹

¹¹ Ovo je izjavila Nancy Strohl (Nensi Stroh), prema izveštaju Larry D. Hatfielda, „New Left for McG in Varying Degree”. *San Francisco Chronicle*, 5. novembar 1972.

Da je istorija predusretljiva prema istoričarima, preneražavajući poraz McGoverna doveo bi do jednog čistog perioda u istoriji nove levice. To se, međutim, nije desilo. McGovernov poraz značio je kraj i za neke na levoj strani. Ubrzo nakon druge inauguracije Nixona, Rennie Davis, osnivač SDS-a, odleteo je u Indiju i vratio se kao odani učenik jednog petnaestogodišnjeg maharadže — gurija. Abbie Hoffman je napao neke bivše kolege iz pokreta zato što su pokušali da se dokopaju nekog njegovog novca, a zatim prestao da se bavi politikom. Avgusta 1973, Hoffman je uhapšen pod optužbom da je navodno prodao tri funte kokaina trojici njujorških policajaca. Drugi lideri nove levice su mirno išezli sa vidika.¹² Štampa podzemlja, koja je snažno procvetala šezdesetih godina, sve je slabije izlazila u eri Nixonove vladavine i jedva da je preživela — sem u nekoliko većih gradova — 1973. godinu. Već 1972. je srušen i staložen Huey Newton izjavio na jednom skupu crnačkih biznismena u Los Anđelosu, da Panteri više nisu zainteresovani za rušenje sistema, već se nadaju da će ga učiniti „povezanijim i blažim”.¹³

Krajnji pečat svega ovoga predstavljala je možda jedna slika — u stvari, karikatura — objavljena u *New Yorkeru* ubrzo posle McGovernovog poraza. Na njoj je prikazano dvoje mladih ljudi, čovek i žena, u šetnji duž jedne gradske ulice. Žena ima veliku afro-frizuru i dugu haljinu; on — dugu kosu i debele, povijene brkove, nosi na leđima ruksak a oko glave indijansku vrpču. Iza njih je jedan doteran sredovečan čovek u poslovnom odelu s kravatom i akten-tašnom u ruci. Sa radosnim sjajem u očima konzervativni džentlmen dovikuje ovom paru koji predstavlja suprotstavljenu kulturu: „Zabava je gotova, deco!”

¹² Dok je ova knjiga bila u štampi, novine su donele vesti o konačnom kraju izgubljene nove levice. One sadrže: 1. Hvatanje Howie Machingera, jednog od dvanaest optuženih Weathermana, od strane FBI; 2. proces Karletonu Lewisu Armstrongu zbog postavljanja eksploziva u Centru za vojno-matematička istraživanja na Univerzitetu Wisconsin; 3. Miniranje Međunarodnih telefonskih i telegrafskih kancelarija (ITT) u Njujorku od strane grupe koja izjavljuje da se otcepila od Weathermana, a navodno zbog pretpostavljenog učešća ITT u udaru kojim je zbačen čileanski levičarski predsednik Allende; i, najzad, 4. Vlada je odustala od optužbe protiv Weathermana, što je usledilo nakon naredbe suda kojom se zahteva da se istedenjem utvrdi da li je vlada koristila metode zastrašivanja, provale, *agents provocateurs*, i druga sumnjiva sredstva da bi obezbedila dokaze protiv radikala.

¹³ *Guardian*, 19. juli 1972. Godine 1973. drugi član Pantera, Bobby Seala ušao je u izbornu trku za gradonačelnika Ouklenda i poveo „odgovornu” i konvencionalnu kampanju.

Ali ne sasvim. Posle izvesnog vremena su čak i takvi veterani pokreta kao što je Straughton Lynd pokušali da ponovo izgrade jedan organizovani radikalni pokret povodom poljuljane privrede pod Nixonom, podstaknuti pri tom sve većim nejednakostima u bogatstvu koje su se javljale u američkom društvu. Krajem 1971. jedna grupa „starih“ vođa nove levice — koji su napustili SDS pre katastrofe Weathermanove grupe — organizovala je Novi američki pokret (NAM — New American Movement). Ova organizacija trebalo je da bude slična SDS pre njegovog rasula. Ona je trebalo dalje, da stavi naglasak na borbu protiv Nixonove ekonomske politike i američkog imperijalizma i agituje u prilog narodnoj kontroli nad ekonomijom, da se zalaže za više centara za dnevnu brigu i poboljšanje zdravstvenih prilika u čitavoj industriji na federalnom nivou i bolje standarde bezbednosti. Za razliku od starog SDS ova organizacija je trebalo da odbaci anarhiju i povinuje se potrebi za čvrstim, stabilnim rukovodstvom. Takođe je trebalo da izbegava preterano isticanje problema Trećeg sveta i kratkovida romantična gledanja na društvene procese. Rečju — trebalo je da se oslobodi nezrelosti i budalastog romantizma prvobitne studentske levice.

Izuzev u ovoj mojoj knjizi, veoma malo se moglo čuti o ovoj organizaciji. Očigledno je da ona još postoji, ali nije postala značajniji oslonac pokreta.

Na izvestan način najtrajnija tekovina ovog pokreta je razmimoilaženje u kulturi, kome većina političara radikala nije uopšte pridavala važnost. Mada su čak i stilovi frizura i odevanja pretrpeli promene kao posledica nedavnog zaokreta udesno, ljudi u Americi ostali su verni dužim kosama i bradama, dok su mlađe žene istrajne u revoltu protiv sukanja i steznika koji je otpočeo šezdesetih godina. Mada u skorije vreme još niko nije sačinio pregled navika Amerikanaca u uzimanju pića po starosnim grupama, pretpostavljam da je konzumiranje žestokih pića smanjeno kod onih koji su odrasli u prošloj deceniji, i da ga je zauvek zamenila, kao nužna potreba, marihuana.

U stvari, pokret komuna je mnogo zanimljiviji od ovih veštačkih znakova trajnog neslaganja u kulturnom smislu. Pošto se politika pokazala besplodnom, znan broj radikala istupio je iz velikog društva i otišao u komune da živi tamo s nekolicinom ili sa više desetina mladih istomišljenika. Kooperativne zajednice su zaista imale dugu tradiciju u Sjedinjenim Državama, zemlji sa prvenstveno demokratskim načinom izražavanja i, što

je možda još važnije, naviknutoj na izolovanost u divljini. Zbivanja u toku šezdesetih godina ponovo su oživela američko komunarstvo. U jesen 1967. stotine hipija i uživalaca droga preplavilo je ulice i razrušilo prebivališta u Kajt Ešberiju. No, tada se situacija naglo pogoršala zbog pojave takvih činilaca kao što su jake droge, gangsterizam i narkotici. Mnogi od njih otišli su tada na Moningstar Ranč, prostrani predeo od nekih trideset jutara zemlje po brežuljcima Sonoma Kauntija, severno od San Franciska, koji im je stavio na raspolaganje Lou Gottlieb (Lu Gotlib), bivši pevač folka i član grupe *Limelighters*, sada preobraćeni filantrop i protivnik postojeće kulture. Drugi pobunjenici protiv današnje kulture, razni otpadnici sa Gottliebovog ranča, prešli su u severni Novi Meksiko, blizu Taosa i obrazovali nove zajednice manjeg obima, zasnovane na deobi svojine i rada, kao i na neposrednoj demokratiji. I neki drugi kulturni otpadnici pristupili su grupnom životu u komunama, u rejonima s niskim kirijama po velikim gradovima.

Mnogim političkim radikalima je ovakav način kooperativnog življenja u početku izgledao privlačan, jer im je smanjivao životne troškove. Za otpadnike od kulture, na drugoj strani, ideja komunarstva bila je opterećena i ideološkim ili kvazireligioznim značenjem. U komuni su mogli da se potvrde kao ljudska bića tek pošto su se oslobodili pritisaka i spoljnih veza sa velikim društvom i dobili su punu slobodu da eksperimentišu s novim ličnim odnosima i da pronađu pravo značenje života.

Ova svetla nadanja su se retko ostvarivala. Samo neke od komuna su postale ekonomski nezavisne i same sebi dovoljne. Skoro ni jedna od seoskih komuna — bilo na neplodnom jugozapadu ili rasute po zelenim dolinama i brežuljcima Nove Engleske — nije bila u stanju da obezbedi dovoljno hrane i sirovina za vlastite potrebe i članovi su često morali ili da se prihvate pomoćnih poslova ili da se prijavljuju za hranu na markice kako bi mogli živeti. Seks i eksperimentalni porodični odnosi su brzo postali opšti problem u skoro svim komunama, pošto su njihovi članovi otkrili da grupni brak ili poligamija — kao vladajući odnos između muškaraca i žena — nisu ništa bolji od jezgrovite porodice ili monogamije. Privatna svojina takođe je stvarala probleme. Članovi komune koji su posedovali kola ili stereo-aparate su se, uprkos teoriji o podeli dobara, često ljutili što drugi članovi koriste ili upropašćuju njihove predmete. Takođe je bilo i neprestanih teškoća oko toga ko će da kuva, čisti, brine o deci i vrši druge rutinske poslove.

Pod takvim okolnostima ne iznenađuje što je došlo do velikih promena i seoba u komunama i među njihovim ljudima. Samo mali broj komuna uspeo je da istraje u svojim naporima duže od godinu ili dve. One koje su istrajale, ipak nisu mogle duže da zadrže prvobitno članstvo. Pa ipak su pridošlice nastavljale da se doseljavaju i borave u postojećim komunama makar privremeno, a mnogi buntovnici protiv građanske kulture su nakon napuštanja jedne komune brzo prelazili u drugu, treću pa i četvrtu. One komune koje su se rasturile brzo su bivale zamenjene drugim. Uprkos ovakvim smenama, prema jednoj proceni početkom 1971. bilo je oko tri hiljade ovakvih komuna.

Komune nastale kao posledica radikalne politike ili one koje su organizovali politički radikali krajem šezdesetih ili početkom sedamdesetih godina verovatno nisu bile ništa imunije na rasturanje od onih koje su stvorili kulturni otpadnici. Pa ipak, čim su politička mudrovanja mase radikala opala, sve više radikala je pristupalo kooperativnim zajednicama u nadi da bi te komune mogle postati jezgro koje će doneti novo poverenje u radikale. Jedan od najambicioznijih komunarskih napora predstavljao je baš Oslobođilački front Sitlia, jedna od novo-levičarskih organizacija koju je državni tužilac optužio za stvaranje meteža u vreme prvog mandata Nixonove vladavine. Pripadnici Oslobođilačkog fronta Sitlia, organizovani u nekih dvadesetak kolektiva, nastavili su sedamdesetih godina sa radikalističkim aktivnostima u zajednici oko sebe, dok su istovremeno eksperimentisali sa kooperativnim, demokratskim načinom života. Drugi deo ovog programa — nastavljao je Front da racionalizuje — trebalo bi da pomogne prvom. Ili, kako je jedan predstavnik ovih radikala Sitlia izjavio: „Upravo zbog toga što naš zadatak nije da samo uništimo kapitalizam već i da se ponovo izgradimo kao radikali, sadašnji istorijski period traži organizaciju koja bi se temeljila na kolektivima... Jedino u kolektivima moći ćemo da se razvijemo i stvaralački organizujemo politiku, bez zagušujuće atmosfere koju su u praksu uvele organizacije poput SDS, zasnovane na ogromnim masovnim skupovima.”¹⁴

Sumnjam da će ovaj Front Sitlia moći da preživi kao politička organizacija, ili da će, baš zbog toga, uopšte i uspeti da preživi. U svakom slučaju, jasno je da

¹⁴ Naved. u Ron E. Roberts, *The New Communes*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971, str. 85.

su radikalni kolektivi u opštem smislu bili samo usputne stanice u procesu radikalne depolitizacije. Put napuštanja politike bio je postepen. Prvo su došli kolektivi kao neka vrsta baze za konvencionalnu radikalnu političku aktivnost. Zatim, kolektivi kao laboratorije u kojima su radikali mogli da nauče kako da se ljudi međusobno povežu, da bi odatle izvukli pouke za revoluciju. Najzad su došle komune čisto radi otkrivanja vlastitog bića. Na kraju su se, izgleda, mnogi radikali sasvim prepustili jeretičkoj, subjektivnoj etici za koju su ranije tvrdili da je preziru.

Da li je ovaj pokret još živ i na koji način to uspeva nije toliko važno, koliko činjenica da je on jednom bio na vrhuncu. On je napredovao nekih dvanaest godina — negde od 1960. do, recimo, 1972. U prve tri-četiri godine bio je to skoro u potpunosti studentski pokret, po svojoj filozofiji neodvojiv od mnogih liberalnih grupa na levom krilu demokratske partije. Ono po čemu se razlikovao od postojećih liberalnih organizacija bila je njegova vatrenost, relativna oslobođenost od opsesivnih briga za komunizam, i njegova angažovanost — u čemu je imitirao studentski pokret za građanska prava — da sarađuje sa ljudima u lokalnim zajednicama.

Već od 1967. godine nova levica je počela da se širi i da jača. U to vreme je SDS već postao glavna, noseća organizacija nove levice, a u isto vreme su i intelektualci iz SDS bili razvili teoriju, u početku samo implicitno, o ulozi studenata i mladih intelektualaca kao nosilaca fundamentalnih promena. Ideja o novoj radničkoj klasi predstavljala je zaokret ulevo, ka neomarksizmu, i postala je neka vrsta racionalizacije za bodrenje, jačanje i iskorišćavanje studentske uznemirenosti u mnogim koleškim sredinama. U isto vreme je nova levica uvlačila i odrasle u svoje mreže, naročito one koji su se bavili umetnošću, javnim medijima ili one sa univerziteta. Ovi ljudi su snažno uticali na američki intelektualni život i mnogo su učinili da se izmene shvatanja hiljada obrazovanih Amerikanaca. Ta posledica je, možda, predstavljala najvažnije dostignuće studentske levice, jer je ubrzo posle toga i sam SDS — ne delajući u skladu sa značajnim promenama u objektivnoj političkoj klimi već izvan neposrednih političkih imperativa u pokretu — učinio zaokret koji ga je naveo da izgubi dodir s Amerikom. Rascep na Weathermane i Progresivni rad uništio je SDS i naneo vrlo mnogo štete moralu čitave nove levice.

Pa ipak se nova levica održala i naredne tri-četiri godine, prvenstveno kao antiratni pokret. Uskoro je

mnoštvo podeljenih pritisaka koji su već skrenuli SDS ustranu takođe ugrozilo i antiratni pokret. A što je još važnije, Richard Nixon je konačno likvidirao rat i tokom vremena, nakon postizanja dugog, zakasnelog detanta s Maovom Kinom, povukao sve američke trupe iz Vijetnama. Završetak rata, kombinovan s ozbiljnom recesijom koja je naročito pogodila koleške diplomce, odvratio je studente i mlade profesionalne radikale od jereitičke odbrane društvenih interesa ka obrađivanju vlastitih vrtova. Ovo je značilo kraj. Odnosno, kako je jedan lider nove levice rekao Nicholasu von Hoffmanu (Nikolas fon Hofman) iz *Washington Posta* 1973. godine: „Revolucija je gotova, dete!”

Ja lično smatram da je ona bila ta koja je isterala Sjedinjene Dražave iz Vijetnama. Istina je da je američki vojni pcratz bio nezaobilazan element u ovom rezultatu. Upornost Fronta Nacionalnog oslobođenja iscrpla je strpljenje američke javnosti, koja nije bila spremna da se žrtvuje onoliko dugo koliko je vijetnamski sukob zahtevao da bi se pobedilo. Podjednako značajno je, međutim, bilo sve prisutnije osećanje, koje je levica dramatično naglašavala, da ovaj rat predstavlja moralno bankrotstvo. Mada su mnogi konzervativni Amerikanci bili uvređeni taktikom mirovnih demonstranata, bilo je teško ignorisati većinu onoga što su radikali govorili o bestijalnosti i nepravednosti ovog sukoba. Antiratna levica često je dovodila konvencionalne Amerikance u antagonističku poziciju, ali je isto tako uspela da bocne njihovu savest. Negde 1969. ili 1970. godine postalo je stvarno nemoguće svim razumnim ljudima i ženama da i dalje poriču činjenicu da ovaj rat predstavlja nemoralan, besmislen fijasko.

Da li je nova levica i u unutrašnjem životu zemlje postigla išta što se po značaju može porediti sa ovim? Na ovo je već teže odgovoriti. Na jednoj strani, u toku trežnjenja posle zapanjujućeg McGovernovog poraza i Nixonovog ukidanja socijalnih programa Velikog društva, teško je bilo izvući trajnije rezultate iz više od decenije duge radikalne agitacije. Čak i u Berkliju, najradikalizovanijoj zajednici u zemlji, jedna koalicija radikala je 1973. godine poražena u trci za ulazak u gradsko veće, i to od jedne grupe umerenih.¹⁵ U drugim zajednicama je očigledno došlo do odlučnog zaokreta udesno. Svakako da je radikalni senzibilitet kojim su bili pro-

¹⁵ Ovi izbori, aprila 1973, u stvari su samo jednome od četvorice radikala doneli dovoljno glasova da bude izabran u gradski savet Berklija.

žeti neki programi Velikog društva pod Johnsonom (Džonson) skoro svugde opao. Danas je malo političara koji bi se usudili da uzdignu stare zastave s parolama „Potucite bedu”, „Kraj diskriminaciji”, „Kontrola zajedince” ili „Crna snaga”. Izgleda da se čak i pokret za oslobođenje žena, kasni plod celokupnog pokreta, našao u teškoćama. Prema poslednjim izveštajima, ustavnim amandmanom pravima žena, nakon prepirki u dvadesetak i više zakonodavnih tela, nailazi na snažnu opoziciju i u ostalim državama.

Međutim, to je samo vidljiva površina — ono što se najlakše može zapaziti u sadašnjem trenutku. Postoji li još nešto ispod toga? Verovatno da toga ima. Tod Gitlin je u leto 1972. godine pisao: „Pokret je svuda; on možda postoji kao neotelovljena ideja, kao nekakav istorijski duh koji je stigao suviše rano ili prekasno... Ukoliko pokret postoji, on postoji uprkos sebi samom, zbog toga što je mnogim ljudima potrebno da veruju u njega — a to je zbilja čudna i nestabilna egzistencija.”¹⁶

Mnogi bivši lideri nove levice čekaju sada podesniju priliku, neki povoljniji trenutak, kada će hiljade onih koje je pokret radikalizovao ponovo biti spremne za akciju, ili kada neka druga kohorta mladih ljudi i žena otkrije da život u bogatoj Americi nije dostojan poštovanja. Ti bivši lideri se sada pitaju u čemu su pogrešili i pokušavaju da razviju nekakve teorije o promenama u društvima koja su „prevazišla doba oskudice” i u kojima više neće vrebati zamke dogmatskog marksizma. Ovih dana oni uglavnom govore o mladim radnicima koji su nezadovoljni dosadom i beživotnošću montažne trake i predviđaju da se u tom nespokoju radnika krije jedan radikalni potencijal. Realnije gledano, oni se nadaju da će možda ponovno internacionalno uplitanje (koje bi se moglo porediti s vijetnamskim), depresija koja će probiti vrhove koji sada određuju radno tržište, nekontrolisana inflacija ili novi, snažniji talas rasnog gneva — ma koja od tih stvari, od kojih nijedna nije izvan domena mogućeg u sadašnjem američkom društvu — obnoviti moral levice i ponovo uskomešati vrtlog nezadovoljstva koji trenutno miruje.

U međuvremenu, najvidljiviji tragovi radikalnih šezdesetih godina su stil života i kulturne vrednosti onako kako ih shvataju oni odrasli koji su sazreli nakon 1960. godine. Ironija je da je iz poslednje, „crvene decenije”, preživio upravo onaj emocionalni, neracionalni efekat

¹⁶ Todd Gitlin, „Toward a New New Left”, *Partizan Review*, leto 1972, str. 458.

koji su novolevičarski intelektualci smatrali najsumnjivijim i najnepouzdanijim. No, možda je baš ovo način na koji se odvijaju revolucije: one su, da navedemo reči Johna Adamsa o američkoj demokratiji, prvenstveno zbivanja u duhu i srcima ljudi.

(Irwin Unger, *The mouvement*, Dodd, Mead and Comp., New York, 1975.).

Prevela Vesna Stamenković

Herbert Marcuse

PORAZ NOVE LEVICE

Pre no što se upitamo u čemu se sastoji poraz nove levice, treba sebi da postavimo dva pitanja: prvo, šta nju sačinjava i šta je njena priroda, a zatim: može li se kad je reč o njoj stvarno govoriti o porazu?

Pre svega, nekoliko napomena u vezi s prvim pitanjem. Nova levica se sastoji od političkih grupa koje su se postavile levo od tradicionalnih komunističkih partija. Te grupe dosad nisu uspele da sebi stvore nove organizacione oblike, njihova masovna baza ne postoji i one su, naročito u Sjedinjenim Državama, izolovane od radničke klase. Trenuci oslobodilačke i antiautoritarne eksplozije, koji su u početku odredili njihovu pojavu, sada već pripadaju prošlosti, ako nisu ustupili mesto nekom novom obliku autoritarizma. U svakom slučaju, originalnost pokreta sastoji se u tome što je *dao jednu novu definiciju samog pojma revolucije* povezujući ga s novim mogućnostima slobode, novim potencijalnostima socijalističkog razvitka koje razvijeni kapitalizam u istima stvarala i blokira. Tako su otvorene nove dimenzije preobražaja društva. Ubuduće taj preobražaj više ne može da ima smisao prostog ekonomskog i političkog prevrata, to jest zavođenja jednog drugog načina proizvodnje i novih institucija; u pitanju je pre svega rušenje dominantnog sistema potreba i mogućnost njihovih zadovoljavanja.

Ovaj način zamišljanja revolucije bio je od samog početka integrišući deo marksističke teorije: socijalizam je *kvalitativno* drukčije društvo, društvo u kome su međusobni odnosi ljudi, kao i odnosi između ljudi i prirode,

revolucionisani u samom temelju. Ali ekonomski pritisak kapitalizma i nužnost koegzistencije sa njim kao da su postepeno primorali socijalističke zemlje da prvenstveno razvijaju proizvodne snage, to jest, da najpre proširuju proizvodni sektor privrede, što je prouzrokovalo produženje *potčinjavanja pojedinaca njihovim radnim uslovima* (potčinjavanje koje, uostalom, prema okolnostima, može da bude sasvim „demokratsko“ i da u isti mah znači racionalniju i efikasniju organizaciju proizvodnje i pravedniju raspodelu dobara).

Postavljati obilje materijalnih dobara kao neophodan uslov prelaska u socijalizam nesumnjivo znači odlagati u nedogled revolucionarni preobražaj društva, *ili*, ako ne to, onda pothranjivati dijalektički neobrazloživu nadu da će iz kvantitativnog rasta prirode proizići, kao nekakav višak, i novi kvalitet društvenog života.

Pojava nove levice na sceni šezdesetih godina trajno je dovela u pitanje ovu zamisao o socijalizmu i strategiju koja iz nje proističe. Rađanje svesti o protivrečnosti između satiruće produktivnosti monopolističkog kapitalizma i nemoći socijalističkih i komunističkih aparata da je pretvore u revolucionarnu produktivnost pomerila je postepeno težište pobune.

Pokret je pokušao da mobilise i organizuje snage koje su tradicionalna marksistička teorija i praksa do tada uveliko prenebregavale. U tome treba videti pokušaj da se *totalizuje* opozicija nasuprot totalizaciji tlačenja i eksploatacije koje vrši monopolistički kapitalizam. Pošto je kapitalistička moć očigledno manipulirala sve širim i usmerenijim potrebama, učinilo se neophodnim da se *unutar samih* pojedinaca revolucionišu te potrebe koje reprodukuju postojeće stanje stvari: to bi bila pobuna ljudske egzistencije u sferi proizvodnje i u sferi reprodukcije, u infrastrukturi i u superstrukturi. Pokret je od samog početka poprimio oblik „kulturne revolucije“, u kojoj su, osim političkih i ekonomskih revandikacija, našle svoj izraz i druge želje i druge nade: interes za jedan novi moral, za životnu sredinu dostojnu čoveka, za potpunu „emancipaciju čula“ (Marx), to jest za oslobađanje čula od prinude da ljudi i stvari smatraju običnim predmetima trgovačkih odnosa. „Vlast mašti!“ Trebalo je maštu osloboditi okova funkcionalnog razuma. Parola protiv saveza realizma i konformizma bila je: „Budimo realni, zahtevajmo nemoguće!“ Otud veoma snažan udeo estetike u pokretu: umetnost se smatrala pokretačem oslobođenja, izvorom svesti o jednoj drugoj (normalno potisnutoj) stvarnosti.

Da li je to bio romantizam, ili čak elitizam? Nipošto. Nova leвица je samo išla *ispred* „objektivnih uslova“ izražavajući ciljeve i sadržaje koje je razvoj kapitalizma učinio mogućim, ali ih je dotad kanalisao ili suzbijao. Te su institucije i ideje našle takođe svoj izraz u tesnoj povezanosti između borbe nove levice protiv prevaziđenih oblika opozicije i opozicionih tendencija koje se ispoljavaju u samoj radničkoj klasi: autonomiji iz opozicije prema birokratsko-autoritarnoj organizaciji. Počev od šezdesetih godina porastao je značaj zauzimanja fabrika i ideje o samoupravljanju u proizvodnji i raspodeli.

Pređimo sada na drugu tačku, odnosno na pitanje da li je nova leвица stvarno pretrpela neuspeh. Da bismo na to odgovorili, treba da se postavimo na razne nivoe. Establišment je pokret delimično „prihvatio“, kad ga nije otvoreno suzbijao. Ali pokret je i sam „doprineo sopstvenom uništenju“ utoliko što nije umeo da razvije odgovarajuće organizacione oblike i utoliko što je podlegao sve jačem procesu atomizacije, koji se odvijao uporedo sa antiintelektualizmom, s politički nemoćnim anarhizmom i sa narcističkim samoprecenjivanjem.

Suzbijanje pokreta od strane dominantnih struktura vlasti dobilo je raznovrsne oblike. Ono je nesumnjivo bilo žestoko, ali je bilo, takoreći, i „normalno“: naučno savršene mogućnosti kontrole, „crne liste“, diskriminacija na radnim mestima, čitava vojska izdajica i potkazičača — sve je to bilo pokrenuto s utoliko većom efikasnošću što je nova leвица bila uveliko izolovana od masa. Uzroke te izolovanosti treba potražiti u društvenoj strukturi monopolističkog kapitalizma, u njegovom razvijenom stadijumu u kome je veliki deo radničke klase odavno integrisan u sistem. Uz to valja dodati kontra-revolucionarne stavove sindikata i reformizam stranaka koje niima dominiraju. Te tendencije izražavaju relativnu *stabilnost* kapitalizma zasnovanog na neokolonijalizmu i na neoimperijalizmu, s njegovom ubitačnom koncentracijom ekonomske i političke moći.

S obzirom na ogromnu akumulaciju moći koju predstavlja kapitalizam uzet u celini, pobuna protiv sistema morala je gotovo obavezno da se osloni na *manjinske grupe*, smeštene *izvan* materijalnog proizvodnog procesa ili na njegovoj periferiji. Sa te tačke gledišta može efektivno da se govori o „povlašćenim“ grupama, o jednoj „eliti“ ili čak „avangardi“. Ali, s druge strane, upravo su ti „povlašćeni“ — činjenica je da ostaju van procesa proizvodnje, da nisu u njega integrisani — ubrzali razvitak jedne radikalizovane političke svesti, koja je opet, sa svoje strane, pretvorila iskustvo otuđe-

nja u pobunu protiv zastarelog karaktera dominantne civilizacije i kulture.

Istina, upravo se u tome krije ono što sprečava da pobuna dobije svoje puno dejstvo: „protukulture“ koje je stvorila nova levica izgubile su svoju političku udarnu snagu i same sebe uništile vraćajući se nekoj vrsti individualnog „oslobađanja“ (droga, kult gurua i druge pseudoreligiozne sekte), zagovarajući neki apstraktni antiautoritarizam povezan s preziranjem teorije kao vodiča prakse; ritualizujući i fetišizujući marksizam. Sve je to bio izraz preuranjene rezignacije i razočaranja.

Insistirinje nove levice na subverziji iskustva, individualne svesti, na radikalnom preokretanju sistema potreba i njihovog zadovoljavanja, ukratko, na potrebi jedne nove *subjektivnosti*, dalo je psihologiji presudan politički značaj. Društvena manipulacija, koja se danas široko služi i samom podsvješću da bi održala postojeće stanje stvari, vraća psihoanalizu u prvi plan zanimanja. Jedino aktiviranje potisnutih i suzbijenih nagona može u pojedincima da uzdrma sistem utvrđenih potreba i da stvori fiziološki i psihološki prostor nužan potrebama slobode. Međutim, da bi se to postiglo nije dovoljno naprosto aktualizovati te nagone: proces aktiviranja se mora pretvoriti u kritiku, u samokritiku potreba, da bi se reagovalo protiv tih društveno manipuliranih i ubačenih potreba koje se protive oslobađanju utoliko što njihovo zadovoljavanje obezbeđuje represivnu reprodukciju trgovačkog društva. Kritička analiza potreba sačinjava specifičnu društvenu dimenziju psihologije.

Nema sumnje da psihizam poseduje jednu supradruštvenu ili, bolje rečeno, infradruštvenu dimenziju. Na tom nivou, pulsacione potrebe su zajedničke svim društvenim oblicima: to je dimenzija primarne seksualnosti i destruktivnosti u kojoj su ukorenjeni sukobi koji će trajati i u slobodnom društvu. Ljubomoru, nesrećnu ljubav, nasilje ne možemo pripisivati u greh samo buržoaskom društvu. Oni izražavaju jednu protivrečnost između sveprisustva i isključivosti inherentne libidu, koji se ne može zadovoljiti u isti mah i u promeni i u vernosti. Međutim, čak i na tom nivou pulsacione manifestacije i načini zadovoljavanja su društveno određeni. I tu se pojavljuje univerzalno i dejstvuje u pojedinačnom, samo što univerzalno tu nije društveno, društvo u pojedincima, nego je to pre primarna pulsaciona struktura u društveno određenim pojedincima.

Iznad te dimenzije nalazi se polje psihičkih i fizičkih sukoba i poremećaja *specifično* društvene prirode, to jest onih koji su u svojoj suštini i u svojim manifestaci-

jama uslovljeni postojećim društvom i njegovim posebnim mehanizmima represije i desublimacije. U tu kategoriju treba smestiti veliki broj teškoća o kojima se danas mnogo govori i koje otežavaju odnose između polova i naraštaja, ili samoodređivanje („križe identiteta“), kao i mnoge od onih pojava koje se malo olako klasiraju među individualna „otuđenja“. U tom psihičkom domenu društvo i princip stvarnosti koji ono nameće sačinjavaju ono univerzalno, suštinsko u svakom poremećaju i u svakom posebnom sukobu; lečenje bi bilo stvar jedne *političke* psihologije koja bi politizovala svest i podsvest, a protivpolitizovala nad-ja.

Tesna strukturalna isprepletenost te dve oblasti lako navodi na to da se važni politički problemi tumače kao da imaju veze s individualnim psihizmom. To prouzrokuje prenošenje političkog u privatnu sferu i u sferu njegovih predstavnika i analitičara. (Neortodokсна upotreba pojma prenošenja koju ovde vršimo može se opravdati zato što tu zaista dolazi do zadovoljavanja potisnutih nagona: potiskivanja ili preobražaja radikalnih, političkih impulsa „protivkulture“ posle navodnog poraza kulture; u tom preobražaju impulsi dobijaju status infantilnih želja).

U krugovima nove levice nametnula se ideja da „dubinska psihologija“ sačinjava presudan faktor za razumevanje monopolističkog kapitalizma u razvijenom stadijumu, jer način integracije tog društva počiva prvenstveno na ubacivanju društvene kontrole od strane pojedinaca, koji tako reprodukuju dominantni sistem i sopstveno robovanje. Društvena reprodukcija je dobrim delom obezbeđena sistematskim kanalsanjem pulsacionih potreba i njihovog zadovoljavanja: komercijalizacijom seksualnosti („represivnom desublimacijom“) i oslobađanjem primarne agresivnosti ne samo u imperijalističkim ratovima (pokolj u Mi Laju itd.), nego u sve većem rastu kriminaliteta i u brutalnosti svakodnevnog života. Politička terapija i stvaranje svesti koja odgovara nekomformističkoj psihologiji — to je politizacija psihičkog. Nastojanju privatizacije i nivelacije koji karakterišu psihologiju suprotstavljaju se pokušaji da se usavrši *neka radikalna terapija* koja bi se sastojala u davanju jednog jasno izraženog sadržaja represiji društvenog porekla, do koje dolazi u dubokim slojevima individualne egzistencije.

Vratimo se novoj levici. Mislim da bi, uprkos svemu, bilo pogrešno govoriti o njenom porazu. Kao što sam već pokušao da dokažem, pokret ima svoj koren u samoj

strukturi razvijenog kapitalizma; on može da se povuče da bi se obnovio, ali može da bude isto tako i žrtva jedne represije neofašističkog tipa.

U svakom slučaju, po izvesnim znacima može se razabrati da se „poruka” nove levice proširila i van onog kruga u kome je nikla i da je naišla na razumevanje. Za to postoje opravdani razlozi. Stabilnost kapitalizma je uzdrmana, i to u međunarodnim razmerama; sistem sve više otkriva svoj razorni i iracionalni karakter. Protesti se uporedo uvećavaju, mada na jedan u početku neorganizovan, difuzan način, bez povezanosti između raznih svojih manifestacija i još bez ispoljavanja socijalističkih tendencija. Oni se pojavljuju, na primer kod radnika, u obliku divljih štrajkova, odsustvovanja, više ili manje prikrivene sabotaže ili pobune protiv sindikalnih uprava; inače se pojavljuju i u borbi potlačenih društvenih manjina, i najzad u pokretu za oslobođenje žena. Uopšteno rečeno, svedoci smo opadanja „radne etike”, nepoverenja prema fundamentalnim vrednostima kapitalističkog društva i njegovom licemernom moralu, nedostatka vere u prioritete kapitalizma i njegove vrednosne skale.

Razlog zašto to duboko društveno nezadovoljstvo ostaje neizraženo, neorganizovano i ograničeno na male grupe možemo potražiti u činjenici da se za većinu ljudi svaka *socijalistička alternativa* identifikuje sa sovjetskim komunizmom ili nekim nejasnim utopizmom. Sasvim je očigledno da postoji opšti strah od ideje o nekoj radikalnoj promeni društva koja bi mogla temeljito da izmeni tradicionalni način života i da minira stari puritanski moral i njegovu vekovna otuđenja. Vekovima je ljudima dokazivano da je život pun nevolja i tlačenja neizbežna ljudska sudbina koja odgovara božanskoj volji. *Pokoravanje* sve proširenijem aparatu proizvodnje smatralo se *neophodnim uslovom* napretka.

Možda je to tlačenje dugo zaista bilo nužno da bi se pobedila ekonomska oskudica, da bi se uspešno mobilisala radna snaga i da bi se ovladalo prirodom. Tehnički napredak je stvarno doveo do ogromnog porasta proizvodnih snaga i do sve veće akumulacije društvenog bogatstva. Ali, s druge strane, te su tekovine na sve brutalniji način korišćene da se *produži* nestašica, da se *održi* tlačenje, da se vrši nasilje nad prirodom i da se manipuliše ljudskim potrebama — sve to s jedinim ciljem da se sačuva dominantni način proizvodnje i postojeća društvena hijerarhija, da se čak i proširi njena baza.

Danas je postalo očigledno da se tekovine kapitalizma ne mogu više održati u tom represivnom okviru; sistem se može dalje razvijati samo uništavajući produktivne snage i sam ljudski život, i to u međunarodnim razmerama. Može se reći da je kapitalizam uzdigao do principa svoju sopstvenu negaciju.

Tako izgleda pozadina koja nam omogućuje da bolje shvatimo istorijsko značenje nove levice. Šezdesete godine označavaju prekretnicu u razvitku kapitalizma (a možda i socijalizma). U stvari, nova levica je ponovo stavila na dnevni red zaboravljenu i potiskivanu ideju o radikalnom preobražaju društva u celini; nova levica je na svoje zastave ispisala — u jednom bez sumnje haotičnom obliku i na pomalo nezreo način — da će revolucija dvadesetog veka biti na specifičan način različita od svih prošlih revolucija i da će odgovarati novim uslovima koje je stvorio razvijeni kapitalizam. Njen će oslonac biti proširena radnička klasa, izmenjena u svojoj svesti i u svom društvenom biću, i ona će obuhvatati i široke slojeve nekad nezavisnih srednjih klasa i inteligencije. Što se tiče njenog pokretača i porekla, oni neće više toliko biti sadržani u velikoj materijalnoj bedi, koliko u pobuni protiv jednog tipa rada i dokolice, podjednako nedostojnih čoveka, protiv nametnutih potreba i zadovoljstava, protiv bede i ludila „društva izobilja”. Kapitalističko društvo nesumnjivo reprodukuje i materijalnu bedu i najbrutalnije oblike eksploatacije. Jasno je, međutim, da se u visokorazvijenim, kapitalističkim zemljama snage koje guraju ka radikalnom preokretu ne regrutuju više uglavnom iz redova proletarijata i da su revandikacije sada usmerene na kvalitativni preobražaj životnih potreba i oblika.

U svojim revandikacijama, kao i u svojoj borbi nova levica je *totalizovala* pobunu protiv postojećeg stanja stvari; zahvaljujući njoj široki slojevi stanovništva stekli su novu svest; ona je dokazala da je moguć život koji ne zna za apsurdan i jalov napor, život bez strepnje, oslobođen puritanske etike rada (koja svakako već odavno nije nikakva etika nego čist moral pokoravanja), život bez nagrađene surovosti i bez hipokrizije, život, konačno, kome nije potrebna veštačka lepota i stvarna rugoba kapitalističkog sistema. Drugim rečima, nova levica je odavno dala konkretan sadržaj tom apstraktnom *saznanju* da „menjati svet” ne znači zameniti *jedan* sistem dominacije *drugim*, nego izvršiti „skok” do jednog kvalitativno novog stadijuma civilizacije, u kome će ljudi moći solidarno da razvijaju svoje sopstvene potrebe i svoje sopstvene mogućnosti.

Na koji način nova levica treba da se pripremi za taj radikalni preobražaj? (Nedostaje mi ovde prostor da se pozabavim svim problemima organizacije; ograničiću se u vezi s tim na nekoliko provizornih refleksija sasvim opšteg značaja).

Pre svega, mora nam biti savršeno jasno da doživljavamo jednu epohu preventivne kontrarevolucije. Kapitalizam je spreman da se upusti u građanski, kao i u imperijalistički rat. Suočena s mašinom planetarne dominacije, nova levica — izolovana od široke konzervativne mase stanovništva — mora, u prvo vreme, da se ponovo služi minimalnom strategijom jedinstvenog fronta, to jest zajedničkom akcijom studenata, radnika, aktivista, grupa i ličnosti (čak i apolitičnih) liberalne levice. Zadatak takvog fronta sastojao bi se u organizovanju protesta protiv izvesnih, naročito brutalnih, agresija ili represija sistema. Uopšte uzev, dominantna integracija na izgled provizorno isključuje izgradnju masovnih revolucionarnih partija; lokalne i regionalne baze (u fabrikama, ustanovama, univerzitetima, naseljima) morale bi da stvore gravitacione centre jedne revolucionarne organizacije; njihov bi zadatak bio da artikulišu protest i da mobilišu za konkretne akcije čiji neposredni cilj ne bi mogao biti prelaz u socijalizam. Ništa nije više naškodilo marksističkim grupama unutar nove levice od njihovih opredmećenih i ritualnih formula propagande: takav jezik je pretpostavljao revolucionarnu svest, umesto da je razvija. Prelaz u socijalizam nije danas na dnevnom redu; ono što dominira, to je kontrarevolucija. U tim uslovima potrebna je samo borba protiv najštetnijih tendencija. Kapitalizam svakog dana nudi prilike za organizovan protest i političko objašnjavanje: pripremu novih ratova ili novih vojnih intervencija, politička ubistva ili pokušaje ubistava, brutalno gaženje građanskih prava, rasizam, povećanu eksploataciju radne snage. Normalno će bitka u početku da se vodi u oblicima buržuaske demokratije (izbori, podržavanje liberalnih političara, propagiranje cenzuriranih informacija, protest protiv razaranja životne sredine, bojkoti, itd.). Revandikacije i akcije koje bi u drugim situacijama bile s pravom odbacivane kao politički reformističke, ekonomističke i liberalno-buržoaske, mogu danas da zadobiju jedno pozitivno značenje: razvijeni kapitalizam otkriva jedan niži prag tolerancije.

Proširenje potencijalne baze revolucije odgovara totalizaciji samog revolucionarnog potencijala. Aludirao sam na činjenicu da je nova levica, u svom „herojskom periodu“, bila prožeta ubeđenjem da će revolucija dva-

desetog veka po svom značaju ostaviti za sobom sve što znamo o prošlim revolucijama. Ona će mobilisati „marginalne grupe“ i društvene slojeve koji se dotle nisu bavili politikom, i to će biti pre svega jedna „kulturna revolucija“, isto koliko i društvena i politička. U tom novom tipu revolucije izražena je vitalna potreba za razaranjem predstava o svetu koje su svojim pečatom obeležile istoriju klasnog društva.

U tom kontekstu bi pokret za oslobođenje žena mogao u neku ruku da postane „treća snaga“ revolucije. Jasno je, razume se, da žene ne predstavljaju posebnu klasu; one pripadaju svim društvenim slojevima, pa ni suprotnost polova nije zasnovana na klasnoj suprotnosti, nego ima biološku osnovu; ona se međutim razvija u jednom društveno-istorijskom okviru.

Istorija civilizacije je istorija muške dominacije, patrijarhata. Položaj žena bio je određivan, a u isti mah i ograničavan ne samo svojstvenim zahtevima antičkog, feudalnog u buržoaskog društva, nego i specifično muškim potrebama. Može se reći da se suprotnost muškarac-žena razvila u suprotnost muško-žensko. Dok su žene sve više bile obuhvatane materijalnim procesom proizvodnje kao objekti izrabljivanja i kao predstavnice apstraktnog rada (nejednake u istoj eksploataciji), one su u isti mah morale da ovaploćuju sve vrednosti mira, čovečnosti i odanosti koje se ne mogu razvijati u svetu kapitalističkog rada a da pri tom ne podrivaju represivni teren, to jest, pre svega, izvestan način funkcionisanja ljudskih odnosa koji odgovara zakonima trgovačke razmene. Zato je trebalo da domen i specifična „aura“ ženstvenosti budu zadržani u strogoj odvojenosti od sfere proizvodnje. „Ženstvenost“ će biti smatrana vrednošću koja ima primene samo između četiri zida i u seksualnoj sferi. Istina, taj na neki način privatizovani sektor ostaće integrišući deo muške dominacije. Taj jaz i ta podela ljudskih dobara bili su konačno institucionalizovani u pravilima i reprodukovani iz naraštaja u naraštaj. Tako se dogodilo da su antagonistički društveni uslovi stekli oblik jedne „prirodne“ suprotnosti: suprotnosti urođenih kvaliteta shvaćenih kao osnova jedne navodno prirodne hijerarhije, odnosno dominacije muškog nad ženskim.

Danas, kad je agresivnost i brutalnost društva kojim dominiraju muškarci dostigla razorni vrhunac i ne može više da bude „kompenzovana“ razvitkom proizvodnih snaga i racionalnim savladavanjem prirode, pobuna žena protiv uloge koja im je nametnuta dobija neizbežno, u okviru savremenog društva, oblik *negacije* — bor-

be protiv muške dominacije na svim nivoima materijalne i intelektualne kulture.

Ta negacija je u početku apstraktna i nepotpuna; ona je neopnojni prvi korak ka oslobođenju, a ni u kom slučaju nije dovoljna da oslobođenje i ostvari. Ako bi impuls ka slobodi ostao blokiran na tom nivou, to bi za pokret značilo gušenje njegovih radikalnih mogućnosti izgrađivanja jedne socijalističke alternative — jer bi se na kraju postigla samo jednakost u dominiranju.

Sistem bi se mogao izmeniti samo ako bi protivrečnost između žena i muške dominacije delovala na sam temelj društva: na organizaciju procesa proizvodnje, karakter rada i preobražaj potreba. Proizvoditi u funkciji prijemčivosti, uživanja u plodovima rada, emancipacije čula, pacifikacije društva i prirode — značilo bi oduzeti muškoj agresivnosti, u njenom najrepresivnijem, najunosnijem i najproduktivnijem obliku samo tle na kome ona počiva. Ono što u patrijarhalnom sistemu izgleda kao *ženstvena* antiteza muškim vrednostima predstavljalo bi onda zaista jednu suzbijenu *društvenu* i istorijsku alternativu — socijalističku alternativu, to jest kraj frenetične i samorazorne proizvodnosti — i stvorilo bi uslove da ljudi konačno budu u stanju da uživaju u svojoj osećajnosti i svojoj inteligenciji, i da se suoče sa svojim emocijama.

Da li bi onda to bio neki „ženski socijalizam“? Izraz je, mislim, varljiv. Okončati patrijarhalno društvo znači upravo poreći da ženi *kao* ženi treba pripisivati specifična svojstva, to jest učiniti da se ta svojstva prošire na sve sektore društvenog života, u radu kao i u dokolici. Oslobođenje žena bilo bi onda u isti mah oslobođenje *čoveka* — nužnost za jedno kao i za drugo.

U sadašnjem stadijumu kapitalizma sve brže smenjivanje napretka i razaranja, dominacije i potčinjavanja može se sprečiti jedino ako revolucionarna levica postigne da ostanu otvorene nove perspektive preobražaja, a u isto vreme da artikuliše i mobiliše vitalnu potrebu za jednim kvalitativno drukčijim životom. Već se može naslutiti profil jedne strategije i organizacionih oblika koji odgovaraju tom zahtevu, kao i jedan jezik koji nastoji da se odvoji od starih brazda opredmećivanja i ritualizacije. Nije nova levica pretrpela poraz, nego su ga pretrpeli oni revolucionari koji su napustili političku borbu.

Jedna opasnost međutim preti novoj levici, kao i levici u celini: opasnost da postane žrtva reakcionarno-

-agresivnih tendencija razvijenog kapitalizma. Te tendencije jačaju uporedo sa širenjem krize koja primorava sistem da traži izlaz posredstvom nekog novog rata i suzbijanjem opozicije. Fašizam ponovo prethodi da prepreči put socijalizmu. Klasična alternativa: „socijalizam ili varvarstvo“ danas je aktuelnija nego ikad.

(Prošireni tekst predavanja održanog u aprilu 1975. na Kalifornijskom univerzitetu, Irvine. Tekst je preveden iz Herbert Marcuse, *Actuels*, Editions Gallilée, Paris, 1976).

Prevela Frida Filipović

Micheline Luccioni

UKLJUČIVANJE MLADIH GRADSKIH INTELEKTUALACA U KINESKO SELO

Ovaj tekst je priređen u Kini tokom 1976. godine. Kad je reč o analizi sadašnjeg i budućeg perioda — početog smrću Mao Ce Tunga — ocene ćemo donositi na osnovu pojedinih pojava, zavisno od konkretnih elemenata koji su za ocenjivanje i zavisno od naše sposobnosti da ih analiziramo.

Na osnovu kojih kriterija? Za vreme kulturne revolucije došao je do izražaja određen broj aspekata borbe između dve linije (jedan od njih je premeštanje mladih intelektualaca iz grada u sela, dok u ostale možemo ubrojiti učešće radnika u upravljanju obrazovnim ustanovama, revolucionarne komitete itd.). Uporedo sa tim, ispoljili su se ostaci starog društva i preživele institucije buržoaskog prava u socijalizmu (kapitalistička tendencija sitne proizvodnje).

Svaki od ta dva aspekta kineske stvarnosti izaziva i izazivaće stalnu borbu između dve linije. Otuda će centralna i lokalna rukovodstva morati da se opredeljuju da li su za ili protiv primene tih novina, da li su ili nisu za stvarno mobilisanje u cilju „ograničavanja buržoaskog prava“.

Ukoliko bolje upoznamo oblike i otpore koji su se već ispoljili od početka kulturne revolucije, verujemo da ćemo moći stvoriti određeno mišljenje o nastavku revolucije u ovoj zemlji.

Ovaj članak je prilog boljem poznavanju glavne „tekovine“ kulturne revolucije čiji značaj za promene

velikih društvenih podela objašnjava zašto je bila i zašto još može biti dovedena u pitanje.

Osim toga, čini nam se da ova vrsta ankete, sprovedene u mesecima koji su prethodili smrti Mao Ce Tunga, ima danas vrednost dokumenta; to nam nalaže da budemo oprezni u procenjivanju sadašnje situacije i otkriva deo složenosti te stalne borbe koja se u Kini vodi između starog i novog.

I. PUT SA VIŠE VARIJANTI

Mladi ljudi tek izašli iz srednje škole odlaze među seljake; mladi intelektualci iz gradova (naročito iz velikih) odlaze u sela i planinske oblasti da tamo provedu nekoliko godina ili duže — po pravilu čitav svoj vek. Da li je to neophodan uslov za ukidanje stare podele rada, za stvaranje socijalističke društvene podele ili je reč samo o parcijalnoj meri koja pogađa mali deo intelektualaca? Da li se radi o bezbroj puta proklamovanom načelu u zemljama koje sebe smatraju socijalističkim, o utopiji ili o samovoljnom „preseljavanju stanovništva“ omogućenom organizacijom vlasti i planskom privredom? Kaji je, dakle, smisao društvenih promena koje se provode u Kini i kakav je njihov značaj?

Ambicija je ogromna. U velikim i malim preduzećima organizovane su i deluju grupe koje spajaju postojeće društvene snage (to su grupe trostrukog saveza — radnika, stručnjaka i tehničara); te grupe zajednički misle i stvaraju u domenima gde je do sada postojala podeljenost funkcija: u upravljanju fabrikom u procesu modernizacije sredstava za proizvodnju. Da li, uporedo sa ovim oblicima konkretne borbe protiv tehničke i hijerarhijske podele u proizvodnji ovo „uključivanje“ intelektualaca i različitih kategorija radnika treba da, u nacionalnim razmerama, ponovo definiše sam sastav različitih društvenih kategorija nove društvene baze? Ako se prouče tekstovi koji objašnjavaju ovu pojavu, moguće je teorijski shvatiti zašto — na putu prelaska u komunizam — ni obrazovanje ne može ostati u rukama jedino intelektualaca. U društvu čija osnovna snaga živi van gradova (80 odsto stanovništva) vrlo je važno masi seoskih trudenika osigurati uslove njihovog ekonomskog razvoja ali i uslove za njihov ideološki i kulturni procvat i njihovo oslobođenje. Ukratko, seljaci ne bi trebalo da budu samo fizička radna snaga uskih nazora

i sposobna da obrađuje zemlju. Oni moraju biti sposobni da sami zauzimaju političke i kulturne položaje na selu, čime se pruža otpor pokušajima dominacije koji potiču od elita i stručnjaka iz gradova. Njihovo iskustvo treba da postane integralni deo saznanja; oni bi morali biti ne samo učenici već i učitelji... Ne treba zaboraviti da se ova razmišljanja tiču društva u kojem se do pre nešto više od dvadeset pet godina, zavisno od regiona, nalazilo oko 5 do 10 odsto opismenjenih među onima koji su završili škole.¹

Seljaci koji se u isto vreme interesuju i za državne probleme, mladi intelektualci koji su spremni da napuste gradove, te tradicionalne centre okupljanja elita i stvaranja karijere — da li se taj fenomen u Kini ostvaruje „bez problema”? Sa kojim pokretačkim snagama i protiv kakvih otpora?

Borba protiv ponovne podele rada koja treba da uzdrma stare uslove proizvodnje povezana je sa promenom ranije društvene podele rada između proizvođača. To je i središte rasprava o ostvarivanju velikih marksističkih načela na osnovu kojih se u socijalizmu vodi neizbežna borba protiv odvojenosti između manuelnih radnika i intelektualaca, između grada i sela. Nijedna društvena formacija nije pošteđena rasprava čiji je cilj smanjenje socijalnih razlika. Sovjetski Savez je danas prvi u obilnom citiranju Lenjinovih reči o potrebi da se, na putu u komunizam, vrše bitne promene odnosa među raznim kategorijama radnika. Odakle onda proizlaze trajne teškoće oko premeštaja radne snage u zabačenije regione ove zemlje i to uprkos obećanjima da će biti obezbeđene materijalne pogodnosti? Savremeni kapitalizam ima takođe planove o integrisanju društvenih slojeva, o mešanju raznih kategorija stanovništva. Po jednim to bi bila nesegregacionistička arhitektura stambenih četvrti dok drugi smatraju da bi tome doprineo patronat, organizovan na naučnoj osnovi. Uvođenje novih društvenih odnosa u preduzeća time bi bilo olakšano.

¹ Kada govorimo o „mladim školarcima”, odnosno o školskoj omladini, imamo u vidu one koji su završili srednju školu (mladiće i devojke od 17 godina). Nedavno uvođenje opšteg obrazovanja (opismenjivanje i školovanje) govori o velikom značaju koji se pridaje „obrazovanima”, tj. novom pokolenju. U velikim gradovima se uvodi opšta i obavezna srednjoškolska nastava. Na selima je prevaziđen stadij osnovne školske nastave i već se prelazi na uvođenje obaveznog osmogodišnjeg školovanja.

Podela rada i podela poslova

Iako maoistička načela na osnovu kojih se sprovodi odlazak mladih u sela nisu nova,² iako je još od vremena preobražaja kineskog sela putem stvaranja narodnih komuna i „velikog skoka” iz 1958—59. bilo povremenog kretanja stanovništva ka novim seoskim oblastima, ipak je tek u toku kulturne revolucije došlo do frontalnog, izričitog i političkog napada na glavne nasleđene društvene podele. To znači:

— s jedne strane, da u ovom trenutku još postoje uslovi koji omogućuju produkciju tog nasleđa, dakle dosta dugo posle „suštinskog podruštvljavanja” sredsta-

² Studentski pokret, do čijeg je stvaranja došlo 4. maja 1919. godine, prvi je formulisao nužnost povezivanja intelektualaca i manuelnih radnika. Mao Ce Tung je tu temu razvio u Jenanu (4. maja 1939). Poznat je njegov rad „Orijentacija omladinskog pokreta”. U članku „Pokret 4. maj” čitamo sledeće: „Postoji samo jedan kriterij na osnovu koga možemo utvrditi da li je intelektualac revolucionar, nerevolucionar ili kontrarevolucionar: valja utvrditi, naime, da li on hoće da se povezuje sa radničkim i seljačkim masama, tj. da li to čini”. Razine etape ideološke borbe protiv konfučijanstva koje se temelji na vrednovanju intelektualnog rada, uvek su u središte stavljale baš to pitanje uključivanja (integrisanja) intelektualaca u proizvodan rad, u redove manuelnih radnika. Mao Ce Tung je 1955. godine napisao članak „Iskustvo u planiranju kolektivizacije jedne pokrajine”. Tim člankom je hteo da mobilise omladinu, glavnu snagu sela. „Seoske oblasti predstavljaju čitav jedan svet u kome intelektualci mogu doći do punog izražaja”, „sva omladina koja može da ode na selo, treba to da čini sa radošću”.

Međutim, Mao Ce Tung je uputio svoj glavni poziv omladini u vreme velike proleTERSKE kulturne revolucije (22. decembra 1968): „Jako je potrebno da mladi odu na selo, gde će ih prevaspitati seoska sirotinja i srednjaci. Moramo ubediti stručnjake, funkcionere i ostale stanovnike gradova da šlju svoju decu na selo. Tu mislim na one koji su završili srednju školu ili fakultet. U tom pravcu valja razviti mobilizaciju. A što se tiče drugova iz seoskih oblasti, oni moraju lepo dočekati tu omladinu.”

Ovde valja ukazati na Maove direktive koje se tiču odnosa između društva i proizvodnje ili škole. U direktivi od 7. marta 1966. godine tačno su naznačeni osnovni i dodatni svakodnevni zadaci pojedinih kategorija trudbenika (radnika, seljaka, partijskih radnika i radnika javnih službi). Industrijska proizvodnja je, na primer, glavni svakodnevni zadatak radnika, dok među ostale zadatke spadaju dužnost obrazovanja na svim nivoima i učestvovanja u kritici i u borbi protiv buržoazije. U pomenutoj direktivi se takođe ukazuje na potrebu borbe protiv vladavine buržoaskih intelektualaca u obrazovnim ustanovama i na potrebu da manualni rad vrši prevaspitavanje mladih intelektualaca i stručnjaka.

Tada su stvorene škole koje su kasnije nazvane „kadrovske škole 7. maj”. U to isto vreme počele su delovati i „škole otvorenih vrata”.

Integrisanje, odnosno uključivanje o kome se govori u ovom članku, obuhvata sve elemente tako formulisane političke linije.

va za proizvodnju (iz 1956). Te uslove nalazimo van striktno privrednih okvira i oni postoje danas — deset godina od početka kulturne revolucije. Mnogi naši progresisti teorijski prihvataju tu činjenicu ali nisu u stanju da je shvate. Pa i kada se o oživljavanju migracije mladih govori kao o „velikom dostignuću” Kine, to se čini više zbog toga da bi se ta činjenica istakla. Ništa nije konačno ostvareno;

— s druge strane, stvoreni su neki uslovi koji omogućuju da se krupnim korakom napreduje u integrisanju različitih kategorija trudbenika uz istovremeno stvaranje nove organizacije proizvodnje, rukovođenja i upravljanja — ukratko u domenu podele rada.

Treba dobro paziti da ne ostanemo na sociološkom, odnosno, etnološkom značenju pojma integrisanja s čim se još često srećemo kod nas. Takvi kriteriji nam ne bi omogućili da shvatimo kako se, na primer, može dogoditi da pedesetoricu mladih intelektualaca, mnogo godina posle njihovog doseljavanja u jedno planinsko selo, i dalje nazivaju „grupom školaraca” i da ih kao takve razmeštaju na razne položaje u procesu proizvodnog i društvenog rada. Naime, moglo bi nam se desiti da pre nagljeno govorimo o „neuspelom” ili nepotpunom integrisanju.

Uključivanje mladih intelektualaca u planinska seoska područja predstavlja, može se reći, meru sa dvostrukim dejstvom: kratkoročno gledano, tom merom se, uz oslonac na školu, olakšava širenje znanja, na što veći broj odraslih, a s druge strane, to je radikalno sredstvo u dugoročnom kontinuiranom procesu pregrupisanja starih kategorija trudbenika. Dugoročna primena ove mere predstavlja ponovno vrednovanje samog rada, posebno nekih poslova kao što je obrađivanje zemlje. Međutim, treba znati da u sadašnjem razdoblju konkretna borba protiv stare podele rada nije nikakav sinonim ukidanja podele poslova i odgovornosti — a tako su skloni da misle neki idealisti.

Šta se u suštini menja?

Načelo „uključivanja” je mnogostrano i odnosi se na različite sektore društvene organizacije. Postoji i tendencija ka uzajamnoj razmeni. To je, na primer, slučaj sa takozvanom „školom otvorenih vrata” koja u proces učenja uključuje produžni staž proizvodnog manuelnog rada, ali takođe omogućava da škola ne bude više domen rezervisan za intelektualce. Revolucionarna linija,

pre svega, ima u vidu sledeću vrstu preobražaja: otvaranje određenih smerova obrazovanja (tehnički, poljoprivredni, politički) za manuelne radnike, uključivanje ekipa propagandnih radnika u rukovođenje školama i univerzitetima, učešće seljaka u obrazovnim ustanovama koje se nalaze u seoskim sredinama. Međutim, „uključivanje” takođe predstavlja prodor i u oblast partijskog aparata, posebno u rukovodstvo partije. Ovo se neposredno tiče rukovodećih kadrova i službenika partijskog aparata (u kineskoj terminologiji to je deo društvene kategorije intelektualaca). Drugi aspekt ovih direktiva zadire u preobražaj odnosa između kadrova i masa.

Produžni staž (najmanje jedan dan u nedelji na proizvodnom praktičnom radu u njihovoj radnoj jedinici) ovih poslednjih u kadrovskim školama nazvanim „7. maj”, služi zato da bi se uspostavilo stalno povezivanje kadrova sa proizvodnim sektorom i sa manuelnim radnicima. Učajamnost se zasniva na učešću manuelnih radnika u upravljanju radnom jedinicom.

Organizovanje uslova smeštaja gradske školske omladine, u načelu definitivnog, u mahom udaljene i planinske seoske oblasti, predstavlja jedan od glavnih aspekata tog „puta sa više varijanti”.

Jasno je da smeštaj mladih intelektualaca u sela ne može biti odvojen od niza drugih pojava. U tome se upravo ogledaju razni aspekti jedne te iste pojave, jednog te istog puta.

Kada se radi o ciljevima tako duboke društvene promene, moramo voditi računa ne samo o osnovnim činjenicama koje karakterišu istorijski period izgradnje socijalizma već i o neophodnoj političkoj i ideološkoj ali i konkretnoj pripremi na osnovu ličnog iskustva svakog pojedinca. Delovanje „škole otvorenih vrata” u višim školama predstavlja značajan korak na putu masovnijeg uključivanja omladine u život na selu. To je neka vrsta obuke za ovaj posao. Osim toga, valja shvatiti značaj stalnog prilagođavanja zadatka, a pre svega ideoloških stavova političkih i upravnih kadrova koji su zaduženi za stvaranje praktičnih uslova uključivanja omladine u život na selu. Od toga, naime, dobrim delom zavisi da li će se ta mera primenjivati ili će biti kočena, odnosno sabotirana.

„Škola otvorenih vrata” priprema i omogućava uključivanje omladine u život na selu. Obično se kaže: „Ko se suprotstavi jednom suprotstavlja se i drugom”. U stvari, otpor se pruža glavnom činiocu društvenih promena, tj. odnosu između različitih kategorija intelektualaca i ostalih trudbenika, onom odnosu koji obez-

beđuje da rukovođenje bude rezervisano za određenu elitu i da se očuva savez znanja i moći.

Iako je sve ovo povezano mi smo posebno zainteresovani da razmotrimo smeštanje srednjoškolaca koji su tek napustili klupe; oni su pozvani da napuste svoje porodice i odu u druga mesta gde su uslovi za život po pravilu mnogo teži. Zašto smo se opredelili za to? Zato što smatramo da se baš tu vrši glavni prodor u staru podelu rada što predstavlja središnu tačku klasne borbe u Kini, pružajući ozbiljnu garanciju da će se stvoriti pravi nastavljači revolucije pod diktaturom proletarijata.

II. RAZVOJ KOJI POLAZI OD KLASNE BORBE

Borba koja se vodi za uključivanje „školske omladine” u život sela postala je složena tek poslednjih godina. U vreme prvog petogodišnjeg plana, sve do 1957. godine, prioriteti su još bili određivani pod uticajem „klasičnog” shvatanja razvitka. Saglasno tom shvatanju, u prvi plan nije stavljena podrška koju bi čitava zemlja i njena industrija davala poljoprivredi. Taj stav je tek docnije izmenjen. Nov napad buržoazije, do koga je došlo 1957. godine, naterao je Mao Ce Tunga da razradi „generalnu liniju” prema kojoj socijalističku revoluciju ne treba sprovoditi jedino na privrednom planu. Tek sa stvaranjem narodnih komuna obezbeđeni su minimalni uslovi za prihvatanje omladine u seoskim oblastima. Potrebe za tehničarima i za radnom snagom takođe su se snažnije osetile od trenutka kada je počelo sprovođenje politike „velikog skoka”. Međutim, od kraja pedesetih godina pa do početka kulturne revolucije, bilo je više ili manje masovnog odlaska omladine na selo; to su bili rezultati povremenih kampanja koje su jasno odražavale borbu što se vodila između dva puta, dve koncepcije razvitka. Unutar partije došlo je do niza borbi koje su svedočile o opasnosti što se bila nadvila nad celu zemlju. Do 1959. godine bio je presudan uticaj Peng Te Huaja, dok se tokom izuzetno teških godina — od 1959. do 1962 — zapaža sve veći uticaj Liju Šao Čija. U to vreme ne samo da je prestao odlazak na selo, već su naglo zatvarane fabričice podignute za vreme „velikog skoka” (time je oslobođena radna snaga koja je želela da se vrati u gradove). Do pokreta socijalističkog vaspitavanja došlo je nekoliko meseci posle desetog plenarnog zasedanja VIII Kongresa na kome je Mao Ce Tung izašao sa parolom — „Uvek imati na umu klasnu borbu”.

Seljaci su na ideološkom planu bili bolje pripremljeni da sa naklonošću prihvate mlade varošane. U jednoj direktivi iz 1964. godine podvlači se povezanost socijalističkog preobražaja sela sa prevaspitavanjem mladih intelektualaca, koju sprovode seljaci. Migracije prestaju da bi zatim bile obnovljene. Stvari su se tako odvijale sve dok nije „razoren buržoaski štab Liju Šao Čija”.

U vreme pre kulturne revolucije borba bi se zaoštravala kad god bi maoistička linija reafirmisala značaj odlaska mladih intelektualaca na selo. Doduše, direktni sukobi nisu izbijali, već je (kao što je to uvek slučaj u Kini) sprovođenje usvojene mere bilo ometano na razne načine. Predsednik Mao uživa toliki ugled u celom narodu da se ne može ni zamisliti otvoreno istupanje reakcije. Kada se radi o više puta ponavljanim direktivama Mao Ce Tunga u vezi sa ulogom mladih intelektualaca i njihovim neophodnim prevaspitavanjem od strane trudbenika, one su toliko tesno povezane sa izgradnjom socijalizma i borbom protiv klasnih socijalnih razlika da im se ne može suprotstaviti nikakav argument. Otuda reakcija postupa na dva načina: s jedne strane, preuveličava materijalne teškoće koje izaziva sprovođenje pomenute mere, dok se, s druge strane, izvrću njen pravi smisao i cilj. Bilo je trenutaka tokom dugogodišnje teške borbe kada su deca stručnjaka i funkcionera bez velikih problema mogla sasvim kratko boraviti na selu da bi, ovenčana slavom, po povratku u grad sasvim normalno nastavljala započeti put — da ne kažemo karijeru. A što se tiče prevaspitavanja stručnjaka u školama „7. maja”, ono je smatrano pravom kaznom. Koristeći ugled koji je takva revolucionarna mera stekla u masama, manjini je polazilo za rukom da izigra njeno dejstvo.

Tokom kulturne revolucije možemo zapaziti dva aspekta ovog pitanja. S jedne strane, dolazilo je do teškoća usled improvizovanih uslova prihvata hiljada mladih koji su premeštani iz jednog u drugi kraj zemlje i nastanjivani u najzabitijim selima (teškoće su takođe bile posledica eksperimentalnog karaktera te mere). Međutim, organizacija je u najvećem broju slučajeva bila dobra, odnosno prihvatni centri su se nalazili duž svih pravaca kojima se omladina kretala. S druge strane, postojao je prikriven otpor onih koji su pokušavali da usmere pokret u drugom pravcu. Taj otpor je jačao uporedo sa sve većim širenjem pokreta mladih — posle poziva koji je Mao Ce Tung uputio 1968. godine.

Pokret kritike Lin Pijaoa i Konfučija (Pi Lin Pi Kong) razotkrio je neprijateljski stav Lin Pijaoa u po-

gledu uključivanja omladine u život sela. Ali valja imati na umu da (bar zvanično) još nije okončana analiza konkretnih oblika ispoljavanja njegove linije u raznim pokušajima sabotiranja akcija uključivanja omladine. To nam pomaže da shvatimo kako ono što se u Kini jedno vreme nazivalo ultralevičarskim ekscesima (a u inostranstvu se i danas tako naziva), nije u većini slučajeva ništa drugo do pokušaj skretanja sa linije, podstaknut sa krajnje desnice. Iz prethodno pomenutih razloga ti pokušaji moraju imati privid „levičarenja“, što samo otežava njihovo razlikovanje od ultralevičarstva. A, u stvari, radi se o potezima desnica. Pogrešne tendencije ispoljavale su se i posle septembra 1971. godine (pogibija Lin Bijaoda), a neke od njih su čak bile u usponu tokom 1972—73. godine. Otuda ni danas nismo u stanju da ocenimo njihov stvarni uticaj, odnosno da isključimo mogućnost pojave nekog novog skretanja. Valja reći da su stvorene loše navike i da se manjkavom pokazala čak i organizacija pomoći koju država daje prilikom smeštaja školske omladine. Tokom 1972. godine na tom planu — kao i na mnogim drugim — došlo je do povlačenja: pod izgovorom da vodi borbu protiv ultralevičarstva, desnica je ojačala. Sada se pokušava da se ponovo osvoje neka „dostignuća“ kulturne revolucije.

Stanje se pogoršalo u nekim krajevima gde se nastanila omladina, odazivajući se pozivu upućenom 1968. godine. Pomoć države u novcu i hrani, neophodna za vreme prvih meseci po dolasku (sve dok radni poeni ne postanu dovoljni), ponekad je toliko mala da čovek ne može utoliti glad. Roditelji su primorani da neposredno pomažu svoju decu, što za njih često predstavlja veliku žrtvu i što očigledno ne doprinosi sve većem širenju pokreta uključivanja omladine u život na selu. Istovremeno je sasvim jasno došla do izražaja pojava o kojoj je već bilo reči: deca stručnjaka i funkcionera — mnogo lakše no ostala — provode sasvim kratko vreme na selu, a zatim odlaze u grad gde, sa ordenom na grudima, bivaju raspoređeni na tehničke ili administrativne dužnosti. S druge strane, privilegovana omladina odlazi na „selo“ koje je od grada udaljeno nekoliko minuta vožnje biciklom. Šta više, zabeleženi su slučajevi nasilja nad omladincima koji su često ostajali prepušteni sami sebi; takođe su vršene razne represalije. Sve to ukazuje na ogromnu opasnost od subverzivnih delatnosti uperenih protiv sprovođenja odluke o uključivanju omladine u život na selu.

Obavešten o svemu tome pismom jednog od roditelja tih „mladih školaraca“, Mao Ce Tung je neposredno

intervenirao i naredio da se sprovede istraga o uslovima pod kojima se vrši prihvatanje gradske omladine na selu. Ta široka istraga dovela je do toga da Centralni komitet preduzme niz mera sa ciljem da se stanje bitno poboljša. Zajedno sa odgovornim lokalnim kadrovima donete su ozbiljne odluke: mladima su zagarantovani materijalni uslovi u prvo vreme njihova boravka na selu, otpočela je ideološka mobilizacija omladine i roditelja, a na licu mesta su organizovane vaspitne delatnosti i sistematsko sprovođenje stvarnog uključivanja omladine u život na selu. Nove direktive su posebno naglašavale pravo na kritiku, koje se daje mladim došljacima i stanovništvu koje tu omladinu prihvata; takođe je naglašen zadatak budnosti u pogledu dosledne primene usvojenih mera. Prema tome, direktive su stavljale naglasak na prevashodan značaj podizanja svesti masa u pogledu značaja tog pitanja (pre svega svesti neposredno zainteresovanih masa, mladih intelektualaca, roditelja, nastavnika, seljaka).

Sve te odluke donete su pre nekoliko godina pa su kasniji preobražaji značili njihove neposredne posledice. Iako već jasno vidljivi, oni ipak predstavljaju pojave koje su u toku i koje mogu dovesti do daljeg zaoštavanja klasne borbe. Međutim, „istorija se razvija po spiralnoj liniji“, te je sigurno da će doći do novog zaoškretka.

Stoga je korisno izbliže razmotriti neke uslove i posledice, neposredno povezane sa pokušajima uključivanja gradske omladine u život na selu: političke i društvene aspekte mobilizacije, razne vidove prihvatanja na licu mesta, organizovanje smeštaja tih došljaka, dejstva ove mere na usvojeni put razvitka socijalističkog seoskog područja velikih centara i njen uticaj na tip porodice. Preobražaj ideologije zauzima središnje mesto u tom slamanju nekadašnje podele rada (tome su doprinele nove društvene kategorije). Ali šta, u stvari, znači parola „ukoreniti se na selu“? Da li je to cilj po sebi ili samo određeno sredstvo?

Ukoreniti se = pustiti koren

Postoji obilje informacija o organizovanju novog načina života školske omladine. Takođe su vođeni brojni razgovori sa tom omladinom. To nam omogućava da pratimo razne etape njihovog kolebanja i duhovnog preobražaja, njihovog shvatanja uključivanja u život na selu, njihov doprinos izgradnji sela i njihove motivacije.

Bogatstvo tih sadržaja biće utoliko očiglednije, ukoliko budemo u stanju da „prevedemo“ određene formulacije i da vodimo računa o neizbežnoj pesničkoj dimenziji kineskih izraza. Samo tako ćemo sagledati kinesku stvarnost i dalekosežne borbe koje se u njoj vode.

To se, recimo, odnosi na sagledavanje kinesko-revolucionarnog smisla parole — „ukoreniti se na selu“. Za razliku od zapadnjačkog shvatanja tog izraza koji se povezuje sa nepokretnošću, sa napuštanjem započetih delatnosti itd., u Kini se pod tim podrazumeva određen put uključivanja u život na selu: pustiti nove korene na selu kako bi se, dugoročno posmatrano, iz osnova izmenila priroda stvari (nasleđe društvene podele); ukoreniti se za stalno kako bi plodovi drveta zadovoljavali osnovne potrebe zemlje, pre svega razvitak kineskog sela. A šta se krije iza toga? Nije svejedno da li će se čovek konačno „ukoreniti“ na selu ili će tamo otići privremeno — makar taj boravak trajao i nekoliko godina. Da bi se donela prava odluka, potreban je relativno visok stupanj ubeđenja. Nije svejedno ni to da li će se čovek nastaniti u seoskim predgrađima nadomak velikih gradskih centara ili će otići u udaljenije krajeve. Razume se da te dileme ne mogu biti razrešene jednom zauvek. Iako je kulturna revolucija dovela do energičnijeg i ubrzanijeg eksperimentisanja sa tim davnašnjim načelom društvene razmene, ipak njegova primena i dalje ima eksperimentalni karakter (ovo zbog toga što u tom domenu ne postoji trajnija istorijska orijentacija). Otuda je potrebno tražiti nova rešenja, boriti se, a ponekad i odstupati. Razdoblje kulturne revolucije nije bilo lišeno teških unutrašnjih protivrečnosti. A neki progresistički krugovi upravo smatraju da nije bilo nikakvih protivrečnosti. Razume se, velika proleterska kulturna revolucija obeležava razdoblje snažnog, pobedonosnog uspona revolucionarne levice, ali u njoj je bilo skretanja, brojnih pokušaja da se entuzijizam naroda usmeri na sektore gde se lakše mogu postići određeni rezultati. To posebno važi za uključivanje omladine u život na selu. Taj poziv upućen omladini, računa na određen revolucionarni romantizam, na pionirski duh. Pod ličnim rukovodstvom Lin Pijaoa i njegovih agenata vršeni su pokušaji sabotiranja na tom sektoru (kako pre, tako i posle njegove smrti): nije vođeno računa o nužnosti obezbeđivanja određenih materijalnih uslova prihvata mladih, „došljaci“ su prepuštani sami sebi, nije vršena ideološka i politička priprema seljaka, širene su razne glasine o pravim namerama onih koji stižu na selo, stvarane su protivrečnosti u narodu. S druge strane, dolazilo je i još dolazi do

otpora koji je plod nepotpunog shvatanja značaja ovakve mere (ovo treba pripisati delovanju drevne konfučijanske ideologije koja prezire razne društvene kategorije i ne veruje u njih; taj stav se odnosi na žene, a pre svega na obične poljoprivrednike). U takvoj situaciji može doći do zauzimanja oportunističkih stavova: „vredi otići na selo“ da bi se zatim, ovenčan priznanjima, čovek vratio u grad. Pokazalo se da u ovom pogledu (kao i u mnogo čemu drugom) nije došlo do volšebnog nestanka takvih stavova kad je „izbila kulturna revolucija“. O tome svedoče činjenice što ih je na svetlo dana izneo pokretač kritike Lin Pijaoa i Konfučija.³

Ako pođemo od tog iskustva, uključivši čak i negativne aspekte, možemo konstatovati da je došlo do obožavanja sadržine uključivanja omladne u život na selu. To se posebno zapaža od početka 1974. godine (tada se pribeglo i drugim merama kako bi se taj proces podržao). Mobilisanje omladine i osiguravanje uslova njihovog prihvata postaju sastavni deo najvažnijih zadataka partijskih organizacija na svim nivoima. Prvih meseci po dolasku na selo uz svršene srednjoškolce, nalazili su se politički kadrovi i nastavnici. Takođe se traga za što efikasnijim načinima mobilisanja.

Do ideološke borbe dolazi povodom eventualnog premeštaja mladih školaraca na nove dužnosti u srezu, pokrajini ili rodnom gradu (u pitanju su omladinci koji su na selu proveli nekoliko godina, a ponekad samo nekoliko meseci). Da li postoji protivrečnost između potrebe zemlje za tehničkim stručnjacima i perspektive društvene promene koja se vrši uključivanjem „mladih pupoljaka“ u seosku zajednicu? Ako želimo da odgovorimo na to pitanje proces uključivanja moramo posmatrati odvojeno od raznih pratećih mera. Takođe moramo voditi računa da, oslanjajući se na naš jezik, ne pobrkamo uključivanje i asimilaciju. Zar nije bolje da u stvaranju nove podele rada intelektualci zadrže relativnu autonomiju, da kao takvi obavljaju svojevrstan zadatak?

³ O tome je veoma opširno pisano u kineskoj štampi čim je otpočeo pokret kritike (Pi Lin Pi Kong). Pojedini primeri navedeni su u „pismu iz Kine“ (A. Mavrakis — M. Luccioni, *Communisme*, br. 10. novembar 1974). To nam omogućuje da sagledamo ne samo prirodu nekih problema koji i dalje ostaju otvoreni, već i da saznamo koji su se pojedinci usudili da idu protiv glavne struje, pozivajući se pri tome na marksizam-lenjinizam i na revolucionarnu liniju Mao Ce Tunga.

Uzmimo na primer dve devojke koje su sa pedesetak drugova došle 1968. godine iz Šangaja u jedno selo smešteno u planinama Tsing kang (tu su se u pokrajini Kijangsi nalazile prve revolucionarne baze). Kao i mnoge druge, i ta grupa se odazvala pozivu Mao Ce Tunga.

Bili su to svršeni učenici raznih srednjih škola iz najvećeg grada zemlje. Neki su u tom kraju već proveli nekoliko nedelja: bilo je to za vreme kulturne revolucije, kada su kao crveni gardisti organizovali „revolucionarna putovanja”.

„Kraj nam se dopao i zato smo opet došli.” Iako valja imati u vidu da je raspoređivanje omladine širom zemlje sprovedeno na organizovan način, ipak ne smemo potcenjivati dobrovoljni — pojedinačni ili kolektivni — karakter zahteva za odlazak na selo. Ukoliko ne bismo tako postupili, negirali bismo jedan od glavnih činilaca uspeha ovog poduhvata koji se zasniva na pokretanju inicijative, na preuzimanju odgovornosti zahvaljujući sve većoj političkoj zrelosti masa, a posebno novog pokolenja. Zar oduševljenje koje posle toliko vremena srećemo kod većine, nije najpouzdaniji dokaz da nije došlo do birokratizacije, tj. da ova mera predstavlja alternativu materijalnom stimulisanju?

Zaista, većinu te omladine možemo nazvati entuzijastima sa kojima lako komuniciramo: oni iznose svoje rezultate, mada je jasno da je bilo teškoća u prilagođavanju novom načinu života. Takođe se može zapaziti da postoje oni kojima ideološka mobilizacija nije bila dovoljna i koji „žude” za povratkom u grad. Međutim, ti pojedinci su uglavnom popustili pod društvenim pritiskom i kontrolom okoline. Namerno govorimo o „društvenoj kontroli” da bi se podvukla temeljna razlika između te vrste kontrole i birokratske, autoritarne kontrole. Nasuprot shvatanjima sitnoburžoaskog liberalizma, pritisak i društvenu kontrolu valja posmatrati kao važne elemente diktature proletarijata.

Otići ili ostati?

Svakovrsne teškoće nastaju kako u procesu proizvodnog rada, tako i van njega. Pre svega, omladina dolazi iz školskih klupa i uključuje se u poljoprivrednu proizvodnju. Zemljoradnja je svuda teška, ali treba imati u vidu da je ovde reč o zemlji u razvoju, gde je u najboljem slučaju ostvarena polumehanizacija poljoprivred-

nih alatki. U Kini ne samo što treba obrađivati zemlju, već se ona — u mnogim krajevima — mora učiniti obradivom. Etapa borbe protiv prirode (brigada iz Tačaja pokazuje kako voditi tu borbu) još dugo će trajati širom Kine, a naročito u planinskim krajevima. Treba promeniti tokove reka, otkloniti uslove koji dovode do suše, izgraditi terasaste parcele zemlje itd. Konkretno rečeno, to znači da je rad dosta težak, a život jako surov. Ovo zbog toga što se pre svega računa na sopstvene snage. Uz pomoć seljaka valja izgraditi krupne vodoprivredne objekte, izvršiti elektrifikaciju — rečju, stvoriti osnov za mehanizaciju poljoprivrede. Ima sela koja će još dugo morali da koriste petrolejsku lampu. Takvu situaciju čovek nije spreman spontano da prihvati, naročito ako se naučio da živi sa knjigama. Prilagoditi se novim materijalnim uslovima, to pre svega znači naviknuti se na svakodnevan proizvodan rad. Srednjoškolcu je potrebno više godina da se privikne na nove uslove života: da se desetinama kilometara pentra po planini noseći na obramici teret od pedeset kilograma ili da kopa kanale itd. Rečeno nam je da se ti intelektualci ne ustežu od takvog načina uključivanja u život na selu: oni su vesni da težak fizički rad čini opipljiv deo tog procesa. Nužnost takvog dokazivanja ponekad je uzrok herojskih dela o kojima se naširoko priča: taj i taj oboleli drug pao je u nesvest, ali nije hteo da napusti radno mesto čuvara materijala brigade; drugi je ranjen kada je za vreme poplave pokušavao da zatvori brešu u nasipu. Neki su i poginuli vršeći herojska dela. Možda to i nije uvek bilo „apsolutno nužno”? I ovde valja razlučiti verovatne greške, preterivanja, egzaltiranost i krajnosti — što je u određenim trenucima bilo posledica pogrešnih linija. Međutim, stalno valja imati u vidu značaj takvog oblika odavanja priznanja pojedinim delovima masa (seljaci odaju priznanje mladim gradskim intelektualcima). Takođe je bitno da se pre svega poštuje praksa (što je veoma karakteristično za materijalizam koji se primenjuje u Kini). Cene se samo dela! Tako se stvara „tesna povezanost” različitih društvenih kategorija. Potrebno je da se čovek godinama bori rame uz rame sa seljcima. Bez ikakve želje da vršim bilo kakvo poređenje između naše i njihove situacije ili da izvlačim bilo kakvu pouku, ipak mislim da sve ovo može pomoći zapadnim revolucionarnim grupama da bolje shvate šta znači „ući u mase”, odnosno kakav smisao za revolucionarne intelektualce ima parola trenutačnog „ulaženja” u fabriku.

Znači da više nemaš ideala?

Što se tiče materijalnih uslova života, ispovesti nisu tako vesele. Stalno se ponavlja da je „najteže izmeniti način mišljenja” i da taj proces „najduže traje”. Takođe se naglašava da su „škole starog tipa umnogome doprinele našim slabostima”. Nemojmo zamišljati da su ti mladi ljudi neki fanatici ili mistici, spremni na svaku žrtvu. Ukoliko nije dostignut dovoljno visok nivo političke svesti, slabosti i kolebanja mogu dovesti u pitanje čitav poduhvat. „Zar ceo život moram provesti na selu?” Analiza svake životne istorije pokazuje da lična ideološka borba ima izuzetan značaj.

„Seljaci upoređuju sadašnje stanje sa onim koje je postojalo pre oslobođenja, a ja sam u početku stalno poredio selo sa gradom, obrađivanje zemlje sa učenjem u školi. Naša klasna osećanja se razlikuju. Što više vršim takva poređenja, to se sve više razilazilo.”

Jedna devojka se vratila u svoje selo posle osam godina provedenih na studijama u tehničkom institutu. Tu je naišla na podsmehe pojedinaca: „Vratila si se iz čisto sentimentalnih razloga... Znači da više nemaš ideala?”

Sve ove ispovesti ne govore samo o nastojanjima da čovek sagleda i pobedi sebe već pre svega potvrđuju da jedino materijalistički prilaz može na kraju da razreši te „probleme svesti”. Kada slušamo te ispovesti, čini nam se da prisustvujemo času primenjenog marksizma. Prosto iznenađuje sposobnost tih mladih ljudi da, polazeći od sasvim konkretne situacije, analiziraju sebe i da se politizuju „kroz praksu”. Ne recitujući marksističke dogme, oni ulaze u srž opštih pitanja podele rada, odvojenosti teorije od prakse, prolaznosti postojanja specifičnih zadataka intelektualaca itd.

Praktično iskustvo: put sticanja znanja

Tako je, na primer, uginuće jedne svinje usled preterane upotrebe sode bikarbone (tu svinju je kolektivno uzgajala grupa učenika), na najsuroviji način pokazalo koliko je nužno kombinovati knjiška znanja sa praktičnim znanjima što su ih stekli seljaci. Videći da svinja odbija hranu, đaci su se odmah prihvatili knjige u kojoj je pisalo da treba upotrebiti sodu bikarbonu. Naravno, nije im palo ni na um da potraže savet seljaka.

Gubitak kolektivnog dobra je stvar koja nagoni na razmišljanje. Što se tiče dileme — da li je osnovno „igrati se seljaka”, tj. davati utisak savršenog, vidljivog i često površnog uključivanja u život na selu ili na materijalistički način voditi računa o određenim razlikama i iz njih izvlačiti korist — čini se da ovaj potonji stav postaje sve izraženiji u poslednje vreme. Mladim intelektualcima su povereni posebni zadaci — kako na planu širenja teorije marksizma tako i u pogledu podizanja nivoa tehničkog razvitka. Ti zadaci dovode u pitanje neke levičarske mitove o potpunoj (prividnoj) jednakosti. Čini se da danas u Kini ne teže potpunoj asimilaciji, poistovećivanju gradske omladine sa seljacima, već da glavnu tendenciju predstavlja „relativno uključivanje” omladine u život na selu, komplementarnost zadataka na temelju zajedničkog rada. Za razvoj kineskog sela nije potrebno toliko i jedino obezbediti dopunsku radnu snagu (ta potreba postoji u nekim oblastima, i to uprkos podacima o ukupnom broju stanovnika). Ne ide se za tim da intelektualci postanu manuelni radnici kako bi se osigurao bilo kakav povratak prirodi. Naprotiv, teži se da selo postane savremeno, da se ukloni još postojeća razlika u odnosu na opšte uslove života u gradovima. A sve to postepeno, u skladu sa mogućnostima i pod rukovodstvom lokalnih snaga. Drugačiji stav bio bi čist idealizam, očigledno rasipanje i etnološka vizija tuđa marksizmu. Tek ako malo bolje razmislimo o svemu tome, moći ćemo shvatiti pravi smisao kineske formacije: pri stvaranju „novih seljaka” najvažnije je obezbediti prevaspitavanje koje vrše seoska sirotinja i srednjaci.⁴ Dakle, i ovde valja poći od stvarnosti. Jer,

⁴ Kada Kinezi govore o tome da seoska sirotinja i srednjaci treba da prevaspitaju gradske intelektualce, oni time podvlače određene razlike koje postoje u samom seljaštvu. Upotrebljavajući nazive iz vremena sprovođenja agrarne reforme (seoska sirotinja i srednjaci), Kinezi žele da naglase značaj revolucionarnog saveza ona dva dela seljaštva, koji su ranije bili najviše eksploatisani i koji su predstavljali najčešće jezgro seljaštva, budući da u kolektivizaciji sela nisu imali šta da izgube, već su mogli samo dobiti. Pomenute kategorije seljaštva su i posle oslobođenja predstavljale glavnu društvenu snagu — oslonac stvaranja grupa za uzajamnu pomoć, nižih i viših oblika zadruga, narodnih komuna. Valja imati na umu da su, sve do uvođenja nižih oblika zadruga, objektivno postojale nejednakosti u položaju seljačkih klasa (raspodela uslova reprodukcije). Međutim, kada se prišlo osnivanju narodnih komuna i državnih dobara, postalo je sve teže govoriti o materijalnim činiocima klasne podele. Klasna borba na selu ne vodi se više između nekadašnje seoske sirotinje i srednjaka, s jedne strane, i nekadašnjih bogatih seljaka i zemljoposjednika, s druge strane. Ta borba se vodi između najrevolucionarnijeg jezgra seljaštva — seoske

kako kaže Mao Ce Tung, „preobražavajući društvo, čovek preobražava i svoj pogled na svet.”

Naučni i tehnički doprinos

Svakodnevno obrađivanje zemlje i krupni radovi na izgradnji infrastrukture predstavljaju zajedničku osnovnu delatnost starih i „novih seljaka”. Međutim, ovi poljari imaju još hiljadu drugih zadataka. Nije dovoljno proizvoditi i pri tome se pridržavati svakodnevnih rutina, već treba primenjivati sve bolje naučne i tehničke metode. Mladi koji su posle završenog školovanja došli iz drugih krajeva treba da predlažu gajenje novih vrsta povrća koje uspeva u njihovim zavičajima, poboljšanje postojećeg načina korišćenja veštačkog đubriva itd. Navlašće jedan od brojnih primera: devojka iz Šangaja došla je u brigadu sela smeštenog na obroncima planine Tsingking i predložila osnivanje meteorološke stanice na čijem se čelu danas nalazi. Ta stanica je povezana sa odgovarajućim stanicama na teritoriji cele pokrajine. Međutim, predlog je naišao na znatan otpor seljaka, i to uprkos činjenici što su ga prihvatile više meteorološke stanice. Borba između dve linije oko takve vrste razvitka i naučnog eksperimentisanja ispoljila se u ovom slučaju na planu odnosa muškarac - žena (a to je utoliko više došlo do izražaja što se radilo o mladoj intelektualci iz grada). „Kada devojke pokušavaju da upravljaju vremenskim prilikama, to je isto kao da parobrod opremamo veslima”. Takvi komentari nisu bili retki.

A, u stvari, radilo se o veoma odgovornom poslu: žetva pirinča može biti dovedena u pitanje ako se ne postupi kako treba.⁵ Doduše, seljaci su taj posao obavljali zahvaljujući bogatom iskustvu koje ipak nije sasvim pouzdano: kao i svi seljaci sveta, tako i kineski seljaci „umeju” da predvide kišu (na osnovu pojave rose, ponašanja pirinčanih zrna prilikom kuvanja itd.). Stvar je u tome kako prilazimo tim „receptima”, kako

sirotinje i srednjaka, potpomognutih najširim masama seljaka — i šačice neprijatelja koji potiču iz nekada povlašćenih siojeva seljaštva. Prema tome, izrazi „siosa sirotinja” i „srednjak” imaju danas prevashodno političko i ideološko značenje, izvedeno iz objektivne stvarnosti nedavne prošlosti.

⁵ Za ovu planinsku oblast je karakterističan veliki broj kišovitih dana. Međutim, da bi pirinač proklijao, neophodno je da ireći dan po sađenju bude umereno topao, bez kiše ili zahlađenja. Ukoliko meteorološka prognoza računa sa zahlađenjem, pirinčana polja se mogu prekriti plastičnim folijama; na taj način klijanje neće biti ugroženo.

ih ocenjujemo. „Svaki od tih recepata predstavlja naučno iskustvo jer sve te pojave imaju tačno utvrđene uzroke.” Otuda doprinos „mlade školarke” treba da dođe do izražaja kroz spajanje te dve vrste znanja u cilju još naučnijeg sagledavanja određenih pojava. Razume se, njen naučni i tehnički doprinos mora biti nerazdvojan od njenog stava mlade intelektualke koja dolazi u dodir sa seljacima; ona mora ispoljiti svoje teorijske sposobnosti za vršenje analize konkretne situacije i prihvatiti maoistička načela poput onog koje kaže — „staro treba staviti u službu novog”.

Borbeni zadaci i političko integrisanje

Mladi intelektualci ne obavljaju samo svakodnevne zadatke u poljoprivrednoj proizvodnji i pružanju tehničkih usluga kolektivu. Njih nalazimo i na brojnim „borbenim zadacima” kao što su, na primer, opismenjavanje ili večernje političke škole. Na poziv seljaka koji rukovode tim kursevima, oni zajedno sa lokalnim kadrovima obavljaju ulogu instruktora. Mladi intelektualci su takođe članovi Saveza komunističke omladine, Federacije žena, Partije, odnosno nalaze se na političkim funkcijama u srezu ili oblasti.⁶ Do tog političkog unapređenja dolazi, po pravilu, posle višegodišnjeg boravka na selu; time se na neki način obeležava uspešno povezivanje

⁶ Više od pola pripadnika ove brigade bili su pre dolaska na selo učlanjeni u Savez komunističke omladine (29/52). Tokom šest godina boravka u selu, sedmero ih je primljeno u partiju, 13 u Savez komunističke omladine (istovremeno su postali stručni kadrovi na nivou sreza, oblasti i pokrajine). Ostali su postali: zamenik sekretara partijske ćelije, rukovodioc proizvodne grupe, komandir milicije, predsednica Federacije žena (pored političkih zadataka, omladinci obavljaju dužnost knjigovođe, tehničara, cvetičara radnim poena itd.). Brigada iz predgrada Senjanga (Lijaoning) sastavljena je od 45 članova—omladinaca (datum dolaska: 1972. godina). Od tog broja, dvadesetoro ne obavljaju svoj glavni posao na njivi. Međutim, kao i ostali stručnjaci na nivou brigade, oni su obavezni da tokom godine provedu najmanje 250 dana na poljoprivrednim radovima (300 dana kada je u pitanju radna grupa, 150 dana kada se radi o članu narodne komune, 60 dana za kadrove na nivou sreza). Dužnosti su raspoređene na sledeći način: jedan je zamenik sekretara brigade, četvoro obavljaju rukovodeće funkcije u Savezu komunističke omladine, devetoro su politički instruktori. Osim toga, omladince nalazimo na administrativnim i tehničkim poslovima, na položajima rukovodioca eksperimentalne stanice za proizvodnju, nastavnika, rukovodioca lokalne radio stanice, rukovodioca kuhinje. Da bi se došlo na odgovoran politički položaj, neophodna je preporuka masa i saglasnost više instance.

znanja i konkretne prakse, razume se uz istinsko priznanje masa. Ima li slučajeva kada do tog unapređenja dolazi brže, odveć brzo? To nije isključeno. Međutim, linija Partije je jasna: rukovođenje u svim sektorima mora biti povereno seljacima, mesnim revolucionarnim društvenim snagama. Dakle, nije reč o tome da se na licu mesta prilagođavaju stručnjaci koji su došli sa strane (a to je suština stažiranja kako u kapitalističkim zemljama tako i u Sovjetskom Savezu).

„Relativno integrisanje” svakodnevnog života „novih seljaka”

Mladi intelektualci se na više načina uključuju u život na selu. Postoje razna sredstva pomoću kojih se vrši relativno integrisanje u svakodnevni kolektivan život; to integrisanje je u većoj ili manjoj meri organizaciono povezano sa seljacima.⁷ Kako se ne radi o obliku integrisanja, koji je jednom za svagda određen, određivanje za ovaj ili onaj oblik zavisi kako od širine društvene borbe koja se vodi u vezi sa „mladim školarcima” tako i od konkretnog iskustva. Isto važi i kada je reč o ponovnom naglašavanju potrebe da se istovremeno obezbede gradski kadrovi koji bi išli sa omladinom. Sve se to može objasniti odsustvom istorijskog iskustva i već navedenim teškoćama iz vremena kulturne revolucije. Danas je materijalna i finansijska pomoć države efikasnija, a uprava na lokalnom nivou predata je u ruke trojnom savezu koji čine politički kadrovi, predstavnici seljaka i grupa školske omladine. Većina došljaka je u stanju da posle godinu ili godinu i po dana — za isto efektivno proizvodno vreme — zarađuje radom na zemlji onoliko radnih poena koliko i prosečan seljak. Tehnički, administrativni i obrazovni zadaci koje dobijaju neki od došljaka, takođe se mere radnim poenima

⁷ Različiti su načini koji se koriste prilikom smeštaja školske omladine. Mladi bivaju:

a) raspoređeni u proizvodne grupe povezane sa brigadom u kojoj po pravilu žive zajedno;

b) raspoređeni u posebne proizvodne grupe (tzv. omladinske grupe, omladinski centri itd.). Mladi koji na selu borave duže vremena i tu postaju stručnjaci, stanuju sa seljacima i njima rukovode;

c) raspoređeni na državna poljoprivredna dobra;

d) smešteni kod rođaka ili roditelja, ukoliko ovi žive u datoj seoskoj oblasti. Učenici mogu tražiti da budu upućeni u svoj zavičaj.

(isto važi za sve stručne kadrove).⁸ Analiza najnovijih mera dokazuje da se načinu integrisanja pridaje osobita važnost i da je to zadatak nad čijim ostvarivanjem treba da bdi Partija. Danas se smatra da su za uspeh tog poduhvata neophodni ne samo određeni politički već i materijalni uslovi. I kao što ćemo kasnije videti, upravo u tom smislu se preduzimaju mere kako bi se efikasnije prišlo mobilizaciji kadrova koji treba da odu na selo.

„Seoske oblasti predstavljaju čitav jedan svet u kome intelektualci mogu doći do punog izražaja” (Mao)

Ne treba potcenjivati nerazrešene uzgredne protivrečnosti koje se tokom vremena mogu pogoršati. Sve donedavno nije vođeno dovoljno računa o stalnom obrazovanju (o sprovođenju tehničke i kulturne nastave) mladih gimnazijalaca, čije obrazovanje od samog početka nije bilo na visini. Konkretni uslovi stanovanja (često veoma skromni) i teškoća da se ukrade nekoliko sati od napornog svakodnevnog rada, mogu dovesti do određene stagnacije knjiških znanja koje posebno ga-

⁸ Navodimo nekoliko podataka o materijalnim uslovima svakodnevnog života školske omladine koja živi na selu: kao i seljaci, tako i omladinci dobijaju okućnicu, ali za razliku od njih, po pravilu je obrađuju kolektivno (na isti način postupaju i kada je u pitanju gajenje stoke). Sto se tiče zgrada koje se podižu kolektivno (uz pomoć državnih fondova za nabavku materijala), njima upravljaju grupe koje, između ostalog, organizuju i ishranu (koristeći ponekad pomoć seljaka, omladinci na smenu obavljaju te dužnosti).

Kolektivna kuhinja dobija akontaciju od brigade, a na kraju godine se vrši obračun (plaća se novcem koji je dobijen na osnovu radnih poena). Deo dohotka koji se (kao i kod seljaka) isplaćuje u vidu žitarica, troši se po pravilu kolektivno. Tokom prve godine boravka na selu, država dotira svakog omladinca sa 130 juana; ta dotacija u narednoj godini iznosi svega 30 juana (s obzirom da se povećava iznos radnih poena koje omladinci mogu da zarade). Kao i kada su u pitanju seljaci, dohodak zavisi od oblasti u kojoj se omladinci nalaze; učenici, odnosno studenti u nekim brigadama mogu da zarade i po 500 juana godišnje. Međutim, najsvesniji omladinci traže da budu upućeni u „najsiromašnije” brigade na teritoriji narodne komune (tu se njihov dohodak kreće između 180—200 juana godišnje).

Omladinci u toku meseca imaju 3—4 dana odmora; te dane mogu grupisati kako bi ih koristili za odlazak u grad gde im žive porodice. Međutim, leti se mnogo radi na polju, a zimi se sve više organizuju veliki radovi. I tu dolazi do izražaja nivo svesti: neki omladinci daju prednost društvenim zadacima svoje brigade — na račun porodičnih obaveza.

jimo u društvima našeg tipa. Ta opasnost postoji ukoliko razmišljamo samo polazeći od tih kriterija; ona je posebno izražena u zemlji koja kreće putem svog razvitka. Otuda su je zapazili protivnici takvih mera integrisanja. Međutim, ako ta opasnost zaista postoji, ona se može izbjeći ukoliko veću pažnju posvetimo materijalnim uslovima i takvoj organizaciji proizvodnog i društvenog života mladih intelektualaca koja će još više voditi računa o specifičnosti njihovog položaja. Drugi politički i ideološki aspekt tog pitanja čini nam se još značajnijim; jedan veteran-školarac koji već dvanaest godina živi na selu ovako je sazeo taj problem primenjujući na sebe jednu Maovu izreku: „Seoske oblasti predstavljaju čitav jedan svet u kome intelektualci mogu doći do punog izražaja”. Rad na pretvaranju zaostalog i tradicionalnog sela u socijalističko selo (pri čemu se vodi računa o izabranom putu razvitka), neminovno počiva na drugačijem shvatanju sveta.

Međutim, ideje računaju sa pojedincima, te njihov opstanak ili nestanak zavisi od materijalnih uslova. Razume se da još ima mnogo problema koji nastaju usled toga što i dalje postoje stare ideje i nazadni običaji — jednom rečju, sve ono protiv čega se bori pokret Pi Lin Pi Kong (kritika Lin Pijaoa i Konfučija). Ti problemi nastaju u vezi sa dilemom oko potpunog ili delimičnog predavanja odgovornih položaja na lokalnom nivou u ruke mladih gradskih intelektualaca; oni nastaju i usled običnih „sukoba pokolenja”, odnosno ideja o raskidanju saveza itd. Još je svež u sećanju slučaj jedne devojke koja je diplomirala na univerzitetu u Hopeju i kojoj je dugo vremena zagorčavan život zato što se udala za običnog seljaka.⁹ Da bi se čovek vezao za selo i tu nastavio svoj život, znači li da tu treba i da se oženi, da zasnuje porodicu? Brak se može sklopiti između pripadnika školovane omladine, ali i sa pravim seljacima, odnosno sa lokalnim kadrovima. Još uvek stidljiva, ta tendencija dobija svesrdnu podršku sa zvaničnog mesta. Izgleda da najduže treba ubeđivati roditelje koji

⁹ Još uvek je retkost da se gradski intelektualac oženi seljankom. Razume se, mnogo je avangardniji postupak diplomirane studentkinje koja se udaje za seljaka. Pokret kritike Konfučijevih ideja upravo se obara na nejednakost koja postoji između muškarca i žene.

U brigadu sela smeštenog na padinama planine Tsingking došlo je 1968. godine pedeset dvoje omladinaca i omladinki. Njima je sada 27 ili 28 godina, te se postavlja problem braka. Tokom poslednjih godina u brak je stupilo već dvanaestoro, od čega su troje (dva muškarca i jedna žena) odabrali seljake za svoje bračne drugove.

su ostali u gradovima. Međutim, već prvi postignuti rezultati mogu se smatrati značajnim na započetom putu davanja novog smisla porodici.

Seljak ili stručnjak; blizu ili daleko od grada?

Da li je u tome, najzad, srž problema? Ideološka borba koja se vodi oko toga, veoma je složena. Još se ne može reći da su brojne kampanje kritike, organizovane poslednjih godina, potpuno oslobodile duhove feudalnih verovanja koja sežu u doba Konfučija i po kojima „se ima smatrati nižim sve što nije intelektualno zanimanje”. Iskustvo SSSR takođe nagoni na razmišljanje o oblicima koje treba pronaći u borbi protiv obnove duhovne aristokracije buržoazije. Najzad, ima primera koji govore da se glavna borba između dve linije vodi oko razmimoilaženja do kojih je došlo u vezi sa raspoređivanjem omladine na druge položaje (u srezu, pokrajini, u organima gradova iz kojih potiču itd.). Ima onih koji ne žele da vode računa o potrebama zemlje za tehničkim kadrovima, niti hoće da elastično shvate konačno i masovno uključivanje mladih školaraca u seoske oblasti. Otuda se dešava da nekoliko godina po dolasku mladih na selo, u vreme kada počinje da se vrši razmeštaj kadrova, izbijaju glasine po kojima „oni koji su dobri, mogu očekivati premeštaj, dok će loši ostati na selu”.

Jedna devojka kazuje kako je grupa omladinaca i sama bila dugo vremena obuzeta tim sumnjama. Ima još onih koji nisu potpuno ubeđeni u značaj novoga i koji ne ispoljavaju željeni entuzijazam. Najzad, postoji šaćica onih koji su savršeno shvatili odlučujući značaj akcije, te zato pokušavaju da je sabotiraju, tvrdeći da uključivanje u život na selu predstavlja „zamaskiran oblik prinudnog rada... način prikrivanja nezaposlenosti”.¹⁰ Nasuprot njima, ogromna masa seljaka i omladine želi da nastavi sa tim poduhvatom i da, uz podršku revolucionarnih snaga Partije, ubedi i ostale u njegovu opravdanost. Ali ukazuje se kako ima dosta primera koji govore da školska omladina diskutuje da li treba ići na selo, odnosno da odbija taj zadatak, odnosno „unapređenje” kojim je Partija daruje. Ali ima i onih koji, ubeđeni u osnovanost takvih mera, nisu u stanju da se slože sa prethodnim mišljenjem.

¹⁰ To su reči Lin Pijaoa. Tragove takvih napada nalazimo u Dokumentu 571, objavljenom u *Crvenoj zastavi* od aprila 1974. godine.

S druge strane, ukazuje se na činjenicu da, i kada dođe do razmeštaja kadrova, ta mera se po pravilu odnosi na one koji su se godinama kalili na selu. Takođe se ističe neophodnost razmeštaja u nacionalnim razmerama. Teško je dati ocenu konkretnih primera: u jednu narodnu komunu nedaleko od Kantona upućeno je 350 učenika iz grada. Od tog broja, u selu je danas ostalo samo 38, dok su ostali premešteni na druge položaje u gradu. O tome se govori kao o normalnoj pojavi koja nije izazvala nikakve ideološke probleme. Na drugoj strani, u jednoj komuni Hobeja, o sličnoj pojavi se govori mnogo uvijenije: „Ima nekih problema sa starijima” (od dve grupe sa po desetak učenika, na selu nije ostao nijedan). Neki su jednostavno premešteni u druge brigade ili komune. To je slučaj sa srezom Linšijen gde su veliki radovi na izgradnji kanala „Crvena zastava” zahtevali dodatnu radnu snagu. Većina učenika se nalazi u selima nedaleko od gradova.¹¹ Sve to pokazuje da nije jednostavno utvrđivati „statistički” širinu pokreta vezivanja omladine za selo, odnosno obim tehničkih razmeštaja ili prostog menjanja prebivališta na selu. Međutim, zahtev da se ostane na selu, stalno se postavlja od strane onih koji se nalaze u prvim redovima boraca za primenjivanje novih mera.

Ukratko, teško je sprečiti razne vidove rasipanja i sačuvati revolucionarnu autentičnost uključivanja školske omladine u kinesko selo. Otuda valja dobro odmeriti oštrinu problema koji mogu nastati: ukoliko razmeštaj kadrova ne bude pravilno shvaćen, može doći do pojave zavisti, zaoštrenih odnosa... do protivrečnosti među ljudima. Te pojave može sprečiti samo temeljno političko vaspitavanje, povezano sa klasnim prevaspitavanjem koje sprovode ranije eksploatisani seljaci (nekadašnja seoska sirotinja i srednjaci).

Analizirajući rezultate razvitka kolektivnog gazdinstva napredne brigade iz jednog od predgrađa Pekinga,

¹¹ Navodimo samo jedan primer: u narodnoj komuni iz predgrađa Šenjang (Lijaoning) ostalo je avgusta 1974. samo 80 mladih intelektualaca od ukupno 198 koliko ih je došlo 1968. godine. Drugi su upućeni na univerzitet, u armiju itd. U međuvremenu su stigli novi (380 počev od 1969. godine). Po pravilu, svakog proleća se vrši odбір neženjenih seljaka i omladinaca, koji zatim bivaju upućeni u fabrike širom sreza. Odbir za armiju se vrši dva puta godišnje. U 1973. godini, trinaest „novopečenih seljaka” postali su radnici, a četrnaest ih je otišlo u armiju.

Tokom 1972. godine, šestoro mladih je upućeno na više škole (troje iz grada, a troje iz komune); u 1973. godini, devetnaestoro mladih je odabrano za specijalnu tehničku školu (desetoro iz grada, devetoro iz komune).

zamenik sekretara partijske ćelije naglasio je brojne vidove klasne borbe, a naročito problem školske omladine koja dolazi iz centra prestonice. „Svako od nas pripada selu. Ne smeju se izbegavati odgovornosti, niti je dozvoljeno pojedinačno izvlačenje... ako neko moli da bude primljen u brigadu, mi ćemo ga prihvatiti, ali posle toga nema odlaska”. Partijski rukovodilac ukazuje kako je omladina pre desetak godina više volela da se zaposli u obližnjim fabrikama nego da dođe na selo. Radnici još i danas imaju veća primanja, njihovi uslovi života su bolji. Ugled radničke klase je veći no što je to slučaj sa zemljoradnicima. U ovoj brigadi je došlo do preokreta: osim nekih izuzetaka, mladi su se angažovali na izvršavanju desetogodišnjeg plana razvoja svoje brigade, a država je upućena da na drugoj strani nalazi nove radnike za privredu na tom području.

„Uvek moramo biti budni kada se radi o protekciji.” Ima mnogo anegdota koje osvetljavaju neke posebno izražene vidove ideološke borbe koja može biti ili postati borba između dve linije. U brigadi o kojoj je reč, učenici su pokušavali da podmire stručnjake (slatkišima ili sitnim poklonima) kako bi sebi obezbedili bolji, lakši posao. Ti postupci pojedinaca, kojima se traže privilegije, pokazuju da je sasvim idealistički računati na spontano, savršeno i glatko uključivanje omladine, na „urođenu” kolektivnost i na bezpogovornu disciplinu kada su u pitanju razna iskušenja. Način na koji, u skladu sa kineskom revolucionarnom linijom, valja rešavati protivrečnosti u okviru naroda — polazeći pri tome od što pouzdanijeg poznavanja marksizma-lenjinizma — predstavlja jednu od najdragocenijih univerzalnih pouka. Konkretno rečeno, u ovom slučaju su preko svih zvučnika saopšteni pokušaji podmićivanja a masama je ostavljeno da donesu presudu. Sastanci kritike, koji su posle toga usledili, stvorili su vaspitnu osnovu čije je dejstvo bilo veoma očigledno. Kao i u ostalim slučajevima izigravanja zakona, tako su se i ovde mogli sa ponosom saopštiti rezultati budnosti masa: osim nekih stručnjaka koji su morali biti smenjeni, ogromna većina je mogla ostati na svojim mestima.¹²

Razume se, nije svejedno da li će se neko nastaniti u seoskim predgrađima gradskih centara ili će otići u zabačenije krajeve.

¹² Oktobra—novembra 1974. godine obnovljena je kampanja sa ciljem da se promeni odnos između stručnjaka i masa. Cili te kampanje je dvostruk: s jedne strane, jednostavnija administracija i smanjenje broja činovnika, a s druge — sve dugotrajnije uključivanje stručnjaka u proizvodnu praksu, u bazu.

U trenucima zaošttravanja ideološke borbe, kada se naglasak stavlja na afirmisanje dostignuća kulturne revolucije i na produbljanje „novih socijalističkih stvarih“, uvek se navode pojedinačni ili kolektivni zahtevi omladinaca, spremnih da se nastane u zabitim seoskim oblastima Kine. Tako je, počev od proleća 1974. godine, najveći list *Narodni dnevnik* u više mahova objavljivao rezultate koje je dala obnovljena akcija odlaska u udaljene krajeve zemlje. Istovremeno se ukazuje na značajnu ulogu političkih kadrova koji po nekoliko meseci ostaju sa omladincima kako bi na taj način obezbedili ostvarivanje zadataka vraćanja praksi i osnovnom ideološkom radu. U toku maja 1974. godine iz Pekinga je upućeno 2.100 kadrova. Ukazuje se da je, od vremena kada je izdat poziv za odlazak na selo (1968. godine), 60.000 mladih otišlo u oblast Talinu, koja se nalazi u pograničnoj pokrajini Sinkjang. Od tog broja mladih, 1.862 su postali članovi Partije, 13.500 članovi Saveza komunističke omladine, a 6.750 obavljaju dužnosti nastavnika, lekara ili tehničara. Sva omladina, makar i delimično, i dalje neposredno radi na preobražaju prirode u toj, inače surovj oblasti.

Počev od proleća 1974. godine, iz velikih centara je otišlo u pogranične oblasti gotovo 400.000 mladih... Istovremeno je, tokom prvih meseci 1974. godine, 17.000 sedamnaestogodišnjaka napustilo gradsko područje Pekinga i nastanilo se u seoskim oblastima koje pripadaju Pekingju. Drugi su došli iz Šangaja (ukupno 17.000 počev od 1968. godine) da bi se nastanili u prigradskim komunama Kirina.

Mogli smo konstatovati da je tokom 1974—1976. godine svaka kampanja proučavanja i kritike stavljala u prvi plan još doslednije uključivanje omladine u selo: odlazak je bio sve masovniji, a na stranicama štampe su isticani najpozitivniji primeri. To važi kako za kampanju kritike Lin Pijaoa i Konfučija (1974. godine), tako — u još većoj meri — za kampanju izučavanja teorije o diktaturi proletarijata (1967. godine), kao i za kampanju kritike desnog skretanja (1975. godine). Ustajući protiv „apsurdnosti ispoljenih na frontu obrazovanja“, *Narodni dnevnik* je, u leto—jesen 1975. godine, pružao podršku diplomiranim studentima koji su slali pisma puna odlučnosti: druga generacija diplomiranih studenata univerziteta King Hua (univerzitet društvenih i tehničkih nauka u Pekingju) uputila je predsedniku Mao Ce Tungu pismo-izveštaj kako bi „konkretnim akcijama odgovorila“ na skretanja do kojih je došlo u

oblasti nastave. U tom pismu stoji da je od ukupno 1804 diplomiranih studenata, u Partiju primljeno 543, a u Savez komunističke omladine — 151. Od ovog broja, na gradilište pruge je otišlo 167 studenata, u Tibet i Ksinkjang — 142, dok će ostali biti upućeni bilo u najbliža sela, bilo u svoj zavičaj.

Takvih primera bilo je mnogo. Iz njih se vidi da je došlo do pojačane kampanje mobilisanja mladih, što je u skladu sa pokretom za izučavanje i kritiku iz razdoblja 1974—76. Međutim, na osnovu tih delimičnih i razbacanih podataka nije lako izvući zaključak o širini samog pokreta, niti o tome iz kojih mesta mladi odlaze i u koje krajeve bivaju premešteni. Ako veliki gradovi — a posebno Šangaj — odavno predstavljaju glavne centre iz kojih mladi kreću na selo, stoji i činjenica da u mnogim omladinskim brigadama nalazimo školsku omladinu iz sreskih centara, iz malih i srednjih gradova (takve omladine ima sve više).

Ovo se vidi i u mnogim srezovima koji primaju omladinu iz malih i srednjih gradova, a i iz samog sreskog centra. Sličnu pojavu nalazimo i u okviru oblasti (od 755 svršenih učenika iz već navedene škole u autonomnoj oblasti Gang Ksi, 741 učenik je otišao na selo). *Narodni dnevnik* od 17. novembra 1974. godine navodi nepotpun izveštaj na osnovu koga se vidi da je od kraja prvog polugođa 1974. godine, na selo otišlo 600.000 srednjoškolaca (oni su došli iz 11 gradova, pokrajina i autonomnih oblasti kao što su Peking, Tjencin, gradovi iz pokrajina Lijaoning, Sečuan, Žilin, Gansi, Hubej, Hunan, Fu Jien, Guand Ksi, Gui Zu). Novine ocenjuju da je 98 odsto svršenih srednjoškolaca jedne škole iz grada Jin Ku (Lijaoning) otišlo u poslednje vreme na selo. To znači da je pokret uključivanja u selo obuhvatio sve koji ispunjavaju odgovarajuće uslove (zdravstvene, na primer).

U članku se navodi da trenutno na kineskom selu živi 8 miliona gradske omladine. To su prvi globalni podaci iz 1973. godine i njih je objavio Centralni komitet na osnovu popisa izvršenog u svakom srezu koji je prihvatao omladinu iz gradova. Iz tih podataka se vidi da je u razdoblju 1968—1973. na selo otišlo 8 miliona mladih intelektualaca. Ako raspoložive podatke o odlasku učenika u seoske oblasti pokušamo da zbrojimo, dobijamo sledeću nepotpunu tabelu (posebno u odnosu na burne godine 1970—73):

Godina	Broj mladih koji su otišli u toku jedne godine	Broj mladih koji su otišli tokom više godina	Ukupno	Godišnji prosek
kraj 1958 1968	(Maova direktiva o omladini)		1,200.000*	120.000
1969			2,700.000**	2,700.000
1970	?			
1971	?	5,300.000		1,325.000
1972	?			
1973	?		8,000.000	
1974	2,000.000		10,000.000	
1975	2,000.000		12,000.000**	2,000.000
1976	?			

U pregledu za 1975. godinu navodi se da je od tog broja u Partiju primljeno 59.000 mladih, u Savez komunističke omladine — 830.000, a da je 240.000 postavljeno na odgovorne položaje u mestima prihvata.

Bilo kako bilo, godišnji prosek za razdoblje 1970—74. nije pouzdan (što je slučaj sa svim prosecima). Međutim, sasvim je izvesno da je u 1974. godini došlo do pojačanog odlaska na selo. Postoji i kontinuitet odlazaka na kraju svakog školskog razdoblja, dok je broj obuhvaćene omladine sve veći. A sve to, zahvaljujući podršci širokih masa, uprkos pasivnim, pa čak i aktivnim otporima pojedinaca, može biti pripisano upravo akciji masa. Jer, kao što kaže Mao Ce Tung, klasna borba može postati pokretač radikalnih promena...

Kao što se vidi, u toku je veoma konkretna borba protiv otpora koji se pružaju direktivama Mao Ce Tunga o uključivanju mladih intelektualaca u redove manuelnih radnika.

IV. MOBILISIMO SE! SADAŠNJA TENDENCIJA. MOBILIZACIJA I ORGANIZACIJA

U okviru pokreta kritike (Pi Lin Pi Kong) takođe se konkretno postavlja pitanje reafirmacije „tekovina“ kulturne revolucije. Čini se da to pitanje izaziva najviše

* Ovaj podatak iz vremena pre kulturne revolucije ne uno-
si se u kasnije obračune.

** Podaci uzeti iz *Narodnog dnevnika* od 23. 12. 1975; članak „12 miliona mladih školaraca na selu“.

otpora. Što se tiče obima uključivanja, do jasnog izražaja dolazi zahtev za njegovom većom efikasnošću. U trenutku obnavljanja kampanje (proleće 1974. godine), zapaženo je održavanje većeg broja sastanaka u školama i naseljima; cilj tih sastanaka je objašnjavanje suštine novih mera i ideološko vaspitavanje (posebno roditelja).

Mobilizacija se i dalje sprovodi pod pokroviteljstvom *Narodnog dnevnika*. Na organizacionom planu se zapaža da mobilizacija prelazi iz nadležnosti škola u nadležnost fabrika. Što se, pak, tiče organizacije prihvata, ona postaje zajednički zadatak fabrika i narodne komune.

U jednoj velikoj fabrici (5.600 zaposlenih) koja se bavi proizvodnjom opreme i koja se nalazi u južnom predgrađu Kantona, u svakom odeljenju postoje table sa spiskovima koji daju uvid u aktivnost deteta svakog zaposlenog: stupanj školskog obrazovanja, kraći ili produženi boravak na selu itd. To nam ukazuje na izuzetnu efikasnost te kolektivne kontrole koju vrše sami trudbenici. Smatra se da takva vrsta popisa predstavlja mnogo snažniji podstrek, odnosno oblik vaspitavanja roditelja koji pružaju otpor, no kada se ista akcija sprovodi u okviru škole. Neki ističu da se time obezbeđuje i jedan vid kontrole na relaciji roditelji—deca; naime, ideološki pritisak se vrši na radnim mestima roditelja. Ako prihvatamo neophodnost promene porodičnih odnosa u socijalizmu, onda ćemo se složiti da se pomenute mere mogu smatrati naprednim. Takav njihov karakter se, između ostalog, zasniva na „međusobnoj kontroli“ roditelji—deca, tj. na učešću „mladog pokolenja“ u političkom životu i na odsustvu materijalnih nagrada koje primaju roditelji.

Prenošenje odgovornosti sa škole na fabriku započelo je prošle (1973) godine i sprovodi se u svim preduzećima na teritoriji grada, ali takođe i u Hunanu, na severoistoku i u brojnim oblastima Kine.

U okvirima gradova došlo je do snažnog jačanja svesti usled delovanja protivrečnosti nastalih posle kulturne revolucije i obnovljenog otpora uključivanju mladih za koje se zalagao predsednik Mao Ce Tung. Stoga je doneta odluka da se isprobaju nova sredstva efikasnije primene te revolucionarne mere. Naime, osnovnim gradskim proizvodnim jedinicama data je veća nadležnost u mobilisanju školske omladine i u organizovanju njenog odlaska na selo. Ta inicijativa dobija velike pohvale na informativnim sastancima i na stupcima zvanične partijske štampe. Rukovodstva istovremeno organizuju konkretne načine popularisanja te inicijative, na-

stojeći da ona postane opšta. Međutim, generalisanje pomenute inicijative nije obavezno, niti se ono nameće silom. I ovde primena novih mera zavisi od odnosa snaga na lokalnom nivou, odnosno više se zasniva na svesti nego na slovu zakona. Zbog toga dolazi do razvijanja protivrečnosti i do klasne borbe oko tog pitanja.

„Model koji treba slediti“

Tako glasi naslov jednog izveštaja povodom sprovedenih anketa. Taj izveštaj je objavljen u *Narodnom dnevniku*, a odnosi se na odlazak mladih na selo. U njemu se ističe iskustvo grada Čučea (pokrajina Hunan). Oslanjajući se na iskustva mnogih osnovnih proizvodnih jedinica, gradski komitet Partije postavlja zadatak pred lokalna industrijska preduzeća i poljoprivredna gazdinstva, obavezujući ih da zajednički izvrše mobilizaciju i premeštaj omladine koja je završila srednje škole. Ističe se da je za poslednje dve godine 8.000 učenika iz grada otišlo u poljoprivredna gazdinstva. Reklo bi se da su odnosi između industrijskog i poljoprivrednog sektora (državna gazdinstva i imanja narodnih komuna) dosta razvijeni u tom gradu. Naime, svaka fabrika je povezana sa nekim poljoprivrednim gazdinstvom koje se nalazi ili u predgrađu ili u prigradskim rejonima. Međutim, postavlja se pitanje da li raspoređivanje omladine na osnovu takvog odnosa između industrije i poljoprivrede ne ograničava masovni odlazak omladine u mnogo udaljenije oblasti? Ukoliko bi se ta vrsta lokalne organizacije ponavljala sistematski, takva opasnost bi postojala zato što u ovom trenutku gradovi udaljenih oblasti nisu u stanju da svoje seoske rejone snabdevaju dovoljnim brojem školske omladine. Očigledno je da tendencija koja se ispoljila posle kulturne revolucije nije iščezla na volšeban način. Stoga uvek valja polaziti od konkretne situacije. Kada je reč o gradu Čučeu, izgleda da su lokalne potrebe bile presudne. U vreme „masovnog pokreta za vraćanje školi Tačaj“ (kulturna revolucija), otpočelo je osvajanje oko 140.000 hektara ledine u predgrađima i obližnjim srezovima, te se veoma brzo postavio problem obezbeđivanja brojne dodatne radne snage. To nas nagoni da razmišljamo o sledećem problemu: ukoliko se postavi pogrešno pitanje doprinosa, prednost će se davati obezbeđivanju dodatne radne snage, umesto ravnomernom odnosu između radnog doprinosa i učešću u mesnom političkom i društvenom životu. Time se,

istovremeno, ograničavaju uslovi za „prevaspitavanje“ koje sprovodi ranija seoska sirotinja i srednjaci, a bez tih uslova nije moguće izmeniti intelektualističko shvaćanje sveta, niti „promenu samog društva“. Do takvih pojava može doći prilikom premeštaja omladine na selo, ali i u stručnim školama „7. maj“, koje su po pravilu geografski odvojene od proizvodnih grupa seljaka (isto važi i za tzv. otvorene škole). Kada dolazi do kratkotrajnog uključivanja grupa omladine u industrijsku ili poljoprivrednu radnu jedinicu, nije uvek moguće (niti se o tome dovoljno vodi računa) obezbediti da se u tako ograničenom vremenskom razdoblju mladi intelektualci aktiviraju u političkom životu, niti da se svrstaju u proizvodne grupe sastavljene od radnika te radne jedinice. Dolazi do različitih situacija: u Sangaju, na primer, studenti i nastavnici francuskog jezika bili su neposredno uključeni u delatnost fabrike mašina alatlika br. 1.¹¹ S druge strane, studenti koji su došli u komune raspoređene u predgrađima Pekinga, ostali su potpuno odvojeni od seljaka tokom svog semestralnog raspusta posvećenog proizvodnom radu (ta odvojenost se ispoljavala i u samom procesu proizvodnog rada).

Fabrika—komuna, grad—selo, zajednički zadatak

Kada je reč o ponovnom isticanju značaja povezanosti fabrike i narodne komune, gradskog centra i njegove seoske okoline, možemo zapaziti brojne nove i pozitivne aspekte. Primer koji smo naveli pokazuje da se zadaci organizovanja shvataju kao zajednički. Veliko industrijsko preduzeće treba da uspostavi stalne odnose sa jednom ili više narodnih komuna, a malo preduzeće sa komunom ili proizvodnom brigadom... Svršene učenike svoje škole fabrika treba da šalje u jedinice sa kojima je povezana, a ne van njih (više od polovina fabrika u Čučeu ima svoje škole). Fabrika (poseban sektor proizvodnje) treba da sa mesnom organizacijom Partije prodiskutuje probleme izbora mesta, razvrstavanja grupa po „gazdinstvima“ (kada se radi o posebnim grupama), konkretna pitanja podizanja zgrada za smeštaj, izvođenja nastave (po pravilu dva sata dnevno) itd. Dakle, valja razmotriti sva pitanja koja se tiču svakodnevog života. Materijalni prihvati takođe može biti

¹¹ To je jedan od mnogobrojnih primera delovanja „škole otvorenih vrata“.

olakšan: recimo, fabrika isporučuje građevinski materijal. Ako se ukaže potreba, fabrika može poslati ekipe mehaničara, pozajmiti transportna vozila, a može staviti na raspolaganje i projektantsku grupu ili svoju pozorišnu truppu. Na taj način se podstiče približavanje ljudi iz grada i ljudi sa sela: seljaci koji odlaze u grad mogu da posete fabriku i porodice čiju su decu prihvatili. A kada su u pitanju radnici, njima se pruža mogućnost da u dane odmora posete svoju decu na selu. Tu vrstu „društvenih veza“ nikako ne treba zanemarivati ukoliko se teži prevazilaženju starih podvojenosti i preobražaju starih ideja. Najzad, stvaraju se povoljniji uslovi da gradski centri i seoski rejoni počnu smatrati zajedničkim zadatkom smeštaj mladih intelektualaca, kao i sve probleme koji su za to vezani.

Prvenstveni cilj tog prenošenja odgovornosti jeste postizanje što veće efikasnosti procesa uključivanja mladih u seoski život. Fabrika bolje poznaje radničke porodice, te takav vid društvene kontrole predstavlja oružje u borbi protiv malograđanskog liberalizma, protiv strogo privatnog načina porodičnog života. Time se istovremeno i mnogo više nego putem škole — mobiliju roditelji po tom pitanju, bolje reći — mobiliju se roditelji — radnici i trudbenici: cela radnička klasa. Da li tu novu meru možemo smatrati novom manifestacijom činjenice da radnička klasa rukovodi ostalim slojevima naroda? Vreme je odveć kratko da bi se mogao dati opštevažeći potvrđan odgovor. Međutim, svakako se može reći da je radnička klasa povećala svoj uticaj na rešavanje važnih pitanja, a to već samo po sebi predstavlja novinu. Kada se kaže da radnička klasa rukovodi, to — u uslovima diktature proletarijata — znači da je rukovođenje povereno njenoj avangardi — partiji.

Ozbiljan prodor

Ne prođe nijedna nedelja a da se u zvaničnoj partijskoj štampi ne pojavi veći broj reportaža o jedinicama koje se bave prihvatom omladine ili organizuju njene odlaske (u tim reportažama ima uvek nekih novina u pogledu izvršavanja direktive o upućivanju školske omladine na selo). Ponekad su to uvodnici koji vaspitavaju i mobiliju. Sadašnja kampanja (jesen 1974) nadovezuje se na kampanju započetu u proleće prošle godine. Velika anketa iz 1973. godine usporila je za nekoliko meseci

odlazak na selo. Međutim, sada smo svedoci snažnog talasa emigracije, ali u bitno izmenjenim uslovima.

Pre svega, reorganizacija se sprovodi u partijskim organizacijama, u školama, fabrikama, komunama i u organima koji su zaduženi za rešavanje tog problema. Kadrovi moraju bolje shvatati značaj i smisao ove mere kako bi se našli u prvim redovima pokreta za mobilisanje mladih i njihovih roditelja, a takođe bili spremni da i sami krenu na selo i tamo pomognu smeštaj školske omladine.

Osim toga, valja raskinuti sa pogrešnim tendencijama.¹⁴ Stoga se u brojnim izveštajima naglasak stavlja na aktivno uključivanje dece stručnih kadrova, kao i na potrebu opredeljivanja za stalni boravak na selu. Čine se pokušaji da se organizuje ono što bi kroz izvesno vreme mogio izazvati teške protivrečnosti (tako se ukazuje na iskustva organizovanja kontinuiranog obrazovanja ranijih srednjoškolaca: posebna gradska komisija u Sangaju organizovala je dopisni kurs uz pomoć ustanova visokog obrazovanja). Uspostavljanje te nove veze između škole i društva istovremeno daje nov podstrek revoluciji u obrazovanju.¹⁵ Stalno se podvlači specifičnost sadržaja obrazovanja školske omladine koja odlazi na selo (to je istovremeno kritika jednostavnog kopiranja obrazovnih programa iz gradova); ukazuje se na povezanost tog obrazovanja sa zadacima koji omladinu čekaju na selu, sa vršenjem kulturne misije na naprednom socijalističkom selu ...

Sve te inicijative su neposredan rezultat narasle svesti, formirane pod dejstvom pokreta izučavanja i kritike, koji traje već tri godine.

¹⁴ Nedavno objavljen članak u *Narodnom dnevniku* od 17. novembra nosi naziv „Pouka predsednika Maoa nailazi na odziv kod svih Kineza“. U članku se navodi podatak agencije „Nova Kina“ (više od 600.000 mladih odlazi na selo).

¹⁵ Univerzitet iz Sangaja je, pod rukovodstvom partijskog komiteta, početkom 1974. godine organizovao dopisne kurseve u pet pokrajina. Svrha ovoga eksperimenta je uvođenje permanentnog obrazovanja. U jednoj komuni nedaleko od Senjanga (Lijaoning) nastava je ovako organizovana: politička nastava — jednom nedeljno; praktična nastava iz oblasti poljoprivrede i telničke — dva puta mesečno po pola dana (nastava je kolektivna ili individualna); individualno obrazovanje (permanentno obrazovanje) — dva i po dana mesečno. Osim toga, svake nedelje se raspravlja o nekoj temi iz oblasti poljoprivrede. Broj časova tehničke nastave može biti povećan, zavisno od godišnjeg doba. Intenziviranje političke nastave zabeleženo je u trenutku stvaranja pokreta kritike. Politička nastava se najčešće izvodi zajedno sa seljacima kako bi im se omogućilo da raspravljaju o političkim problemima.

Osnovu tih inicijativa predstavlja ideološko, marksističko konsolidovanje onih koji primenjuju ove mere ili odgovaraju za njihovu primenu: „Vaspitavanje učenika u vezi sa njihovim odlaskom na selo valja shvatiti kao izuzetno značajan zadatak...”¹⁶ Njihovom vaspitanju treba posvetiti veliku pažnju kako bi bili spremni da odu na selo... Studijske grupe su sve brojnije u školama koje organizuje Savez komunističke omladine (škola je povezana sa fabrikom da bi mogla organizovati ideološki rad sa roditeljima).

Kako stalno ostati na selu?

Problemi porodičnog i svakodnevnog života mladih intelektualaca koji su stupili u brak predstavljaju krupne političke probleme. Reportaža iz jednog sreza pokrajine Lijaoning izgleda da po prvi put sasvim otvoreno analizira položaj mladih intelektualaca koji su zasnovali bračnu zajednicu. Kao i obično, za novim rešenjima se traga kako bi se rešilo protivrečno stanje.¹⁷ U čemu je suština problema? U jednoj brigadi došlo je prošle godine do odlaska znatnog broja oženjenih mladih intelektualaca, naročito onih sa decom. Razlog tome je nedovoljna briga odgovornih za uslove života tih ljudi. U najboljem slučaju, oni koji su ostali na selu, posvetili su se isključivo svojoj maloj porodici. Ukoliko ništa nije organizovano kako bi se lakše preuzeli novi zadaci domaćinstva, ljudi lako mogu napustiti društvene proizvodne zadatke. Jednom rečju, iskustvo je još jednom pokazalo da se odgovornost rukovodstva ne svodi samo na iznalaženje rešenja za razne konkretne situacije, već da ona obuhvata i dužnost nalaženja odgovarajućeg rešenja za svakoga. U jednoj brigadi koja je svojevremeno služila kao uzor, organizovana je pomoć domaćinstvima, ali samo u okviru posebnih grupa za politički studij ili grupa „mladih koji su stupili u bračnu zajednicu”. Tek ako se zaista ukinu razlike u konkretnom položaju ljudi, može se očekivati oslobađanje revolucionarnih snaga. Rad i porodica (rad i „slobodno vreme” koje se provodi u krugu porodice), ali i porodica i revolucija: ima pojedinaca koji, pošto su zasnovali bračnu zajednicu (dakle

¹⁶ *Narodni dnevnik*, 14. novembar 1974.

¹⁷ Već citiran broj *Narodnog dnevnika*. Počev od 1968. godine, u taj srez pokrajine Lijaoning došlo je 48.000 mladih. U članku se po prvi put razmatraju problemi brakova koje mladi sklapaju između sebe ili sa seoskim stanovništvom.

konačno se vezali za selo), nisu više u prvim redovima borbe. Vezani za selo u sitnoburžoaskom smislu, oni se više ne usuđuju da stupe u borbu, niti pokazuju raniju mobilnost. Ima pojedinaca koji, zahvaćeni liberalizmom, više vole da uspostavljaaju dobrosusedske odnose, umesto da iznose na svetlo dana protivrečnosti koje bi mogle da promene život, njihov život.

Kao što se vidi, privatni život i porodica u socijalizmu imaju opšti značaj, oni su briga države i pitanje linije.

Značajni drugostepeni efekti

Jedan od neposrednih efekata tiče se izabranog puta razvitka kineskog sela i njegovog odnosa prema gradu. Te nekada odvojene društvene kategorije mogu se uzajamno informisati i obrazovati kada stignu u neki kraj; mladi intelektualci, o kojima je reč, još nisu gotovi stručnjaci koji odlučuju o svemu i bez čije se pomoći ne sme prići odlučivanju o bilo kom pitanju! Otuda tesna povezanost između socijalističkog preobražaja sela i borbe protiv nekadašnjih krupnih društvenih podela. Rezultati tog procesa i te borbe ogledaju se, pre svega, u širenju kulture i osnovnog obrazovanja. Odnos grad—selo: mada to nije osnovni cilj integrisanja mladih, masovan i redovan odlazak mladih na selo neminovno vrši uticaj na proces dezurbanizacije, odnosno, u najmanju ruku, na stabilizaciju rasta velikih centara. U Sangaju (na čijeni gradskom području živi 10 miliona stanovnika) kažu da iz tog grada godišnje odlazi po 200.000 mladih intelektualaca. Što se tiče Kantona, iz tog grada godišnje odlazi na selo od 30.000 do 50.000 mladih. Pre kulturne revolucije, na teritoriji grada Kantona (grad i 35 seoskih narodnih komuna) bilo je dva miliona gradskih stanovnika (stanovnici grada i stanovnici predgrađa, koji se ne bave zemljoradnjom). Taj broj se nije menjao tokom ovih godina, i to uprkos činjenici da u okviru gradskog područja prirodni priraštaj stanovništva i dalje iznosi 2/1.000 (teži se da stopa dostigne 1/1.000). Očigledno je da redovni i stalni talasi odlaska mladih (koji većinom zasnivaju porodice u novim staništima) predstavljaju efikasno i moćno sredstvo regulisanja odveć naglog rasta gradova. Razume se, tu su uvek i ostale mere. Među njih svakako spadaju: delimično ili potpuno premeštanje fabrika (težak i spor proces) i lociranje novih preduzeća u seoske rejone gradskih centara, pla-

niranje porodice i rodbinskih odnosa. Ako se ima u vidu da je poslednjih godina došlo do sve većeg odlaska školske omladine na selo, može se sasvim opravdano očekivati da će taj vid kontrole rasta gradova dati još značajnije rezultate.

Integrisanje i porodica

U Francuskoj se mnogo piše o toj temi, pri čemu odveć dolaze do izražaja naše želje i kompleksi. Čini se da ne vodimo dovoljno računa o ogromnim razlikama koje postoje između najnovijih istorija naših dveju zemalja (neki posetioci polaze od veoma različitih stavova kada proučavaju pitanje budućnosti porodice u Kini). Jedni socijalizam gledaju kroz preživjele predstave o kolektivizaciji i osiromašenju društvenih odnosa, posebno porodičnih odnosa... naglašavaju sistematsko, prisudno i plansko razdvajanje ljudi... tvrde da svuda postoje državne ustanove za vaspitavanje dece... Drugi govore kako ih je uzbudila i potresla ljubav koju roditelji ispoljavaju prema svojoj deci... oni u toj ljubavi vide neku vrstu kompenzacije kojoj teže ljudi izloženi raznim naporima i pritiscima.

Moramo priznati da je veoma teško zauzeti kritičan stav kada se radi o porodičnim (i seksualnim) problemima i u samoj našoj društvenoj formaciji.

Očigledno je da se u savremenoj Kini ne preduzimaju nikakve mere za uništavanje porodice kao ustanove i prisnih odnosa u porodičnoj ćeliji. Međutim, jasno je da u uslovima diktature proletarijata moraju biti izmenjene klasna priroda i uloga tog nivoa društvenih odnosa. Na koji način? Stvaranjem konkretnih uslova, praćenih ideološkim vaspitavanjem. Integrisanje, odnosno uključivanje mladih u život sela, obuhvata oba ta aspekta, te smatram da predstavlja bitan činilac društvene promene porodice u socijalizmu. U stvari, najveći broj mladih — iz svih društvenih „sredina” — udaljiće se od svojih porodica po završetku školovanja; njihov zadatak će biti da neposredno učestvuju u izgradnji čitave zemlje. Oni će odlaziti na dve-tri godine kako bi ih „prevaspitali seljaci” i kako bi svoja znanja povezali sa proizvodnom praksom. Kao što smo videli, dobar deo te omladine ostaće na selu, gde će briga za društvo postati snažnija od brige za porodicu. Roditeljima je ta perspektiva odavno poznata i oni je prihvataju — ne toliko spontano, koliko dobrovoljno — uz svu onu spornost koju sobom nosi proces ubeđivanja i borbe protiv

preživelih shvatanja o porodičnom posedovanju i oslanjanja na sopstvene snage. Za razliku od bilo kojeg maglovitog tumačenja, integrisanje pomaže da se na drugi način shvati odnos pojedinca prema celom društvu, prema potrebama zemlje, prema pozivima Partije. Za mnoge je to opipljiv dokaz da vidici postaju širi, a život zanimljiviji, kada se ne radi za pojedinca, već za milione ljudi.

Integrisanje i nastavljavanje revolucije

Prema tome, moramo biti ubeđeni da je dosledna primena integrisanja — tog „dostignuća” proleterske kulturne revolucije — od velikog značaja za nastavljavanje kineske revolucije. Taj proces, pored ostalog, pokazuje na koji se način u Kini vodi konkretna borba protiv društvenih podela nasleđenih iz starog sistema, ali takođe — i pre svega — protiv pokušaja koji su vršeni i koji će biti vršeni sa ciljem da se te podele reprodukuju ili da se stvore nove: problem stručnjaka i njihove dece kao temelja nove buržoazije.

Da li je integrisanje baš toliko značajno? (Ima se u vidu integrisanje u najširem smislu — uključivanje stručnjaka u redove masa, školske omladine u proizvodnju, mladih gradskih intelektualaca u život na selu itd.) To najbolje pokazuju masovni pokreti do kojih dolazi (pokret izučavanja i kritike): sve dok postoji klasna borba, ona će se voditi oko toga da li treba primenjivati liniju koja se zalaže za takvu meru ili njoj valja pružiti otpor (naime, samo ako se unište zajedničke funkcije vlasti i znanja, nauke i tehnike — funkcije rezervisane za malobrojne, za one koji uživaju privilegije intelektualaca itd. — samo tako je moguće razbiti interese neprijatelja socijalizma, onih koji imaju šta da izgube).

Osim toga, integrisanje je u isto vreme i teren na kome se najočiglednije ispoljava otpor starih ideja, povezanih sa feudalizmom, teren na kome dolazi do sučeljavanja sa novim društvenim odnosima. Prema tome, izuzetno je značajno još sistematskije nastaviti sa sprovođenjem integrisanja, sa uključivanjem mladih intelektualaca u redove trudbenika i u proces razvitka zemlje — posebno razvitka poljoprivrede. Integrisanje je „ispravna ideja” koja istovremeno odgovara stvarnosti kineske privrede koja je u procesu razvitka, kao i postavljenom cilju — ograničavanju krupnih društvenih podela. Međutim, integrisanje će postati zaista revolucionarno tek kada ga prihvati i podrži većina Kineza.

Ako procenjujemo sadašnju situaciju, sa sigurnošću možemo reći da su ne samo rukovodstva već i široke mase shvatile značaj integrisanja i da su ga duboko prihvatile. Međutim, ako se *pre svega* naglašavaju *teškoće* primene integrisanja (a one su stvarne) i *opasnosti* rasipanja (one su stvarne, ali ni u kom slučaju neminovne) — onda zaista možemo postaviti pitanje kineskog puta i vernosti marksističko-lenjinističkim i maoističkim načelima izgradnje socijalizma. Drugim rečima, možemo predvideti dugotrajno razdoblje sukoba između starog i novog.

(Micheline Luccioni, „L'intégration des jeunes intellectuels urbains à la campagne chinoise”, *Les Temps Modernes*, januar 1977, br. 366, str. 1045—1086).

Preveo Zoran Jovanović

polemika

Friedrich Tomberg

OD „KRITIČKE TEORIJE“ DO NAUČNOG
POGLEDA NA SVET

Savremene tendencije primene marksizma
u njihovim različitim razradama kod
Alfreda Schmidta i W. F. Hauga

Odnos inteligencije prema radničkoj klasi veoma se izmenio tokom vremena. Društveni razvitak doneo je zblizavanje u socijalnoj egzistenciji. Ali *intelektualcima* u oblasti nauke ili literature — kojima je ideološka legitimacija buržoaskog društva, zbog njihovog vlastitog načina života, razumljiva sama po sebi i sasvim prirodna — i sada je, kao i ranije, teško da shvate promenu i da iz nje izvuku posledice. Ipak, već je i ranije znatan broj njih uspevao da se okrene *marksizmu* i da time stvar radničke klase učini svojom vlastitom stvari. Drugi su uspeali samo da pokažu izvesno — pre bismo rekli — ambivalentno držanje. Oni su, s jedne strane, radničkoj klasi sasvim priznavali ono određujuće mesto koje joj u političkoj praksi pripisuje marksistička teorija, a bili su spremni i da, u granicama svojih snaga, učestvuju u klasnim borbama; s druge strane, oni nisu želeli da napuste svoju, buržoasku slobodnu egzistenciju i nisu se mogli osloboditi misli da se u svakoj političkoj praksi radi, ipak, samo o slobodi intelektualne egzistencije i da, stoga, intelektualcima i pripada funkcija avangarde.

U ovoj ambivalentnosti leže koreni takozvane *kritičke teorije*. Čini se da je sada u našoj zemlji kod naprednih intelektualaca ona u velikoj meri potisnuta marksizmom. Ipak, bilo bi čudno kad bi baš u onoj zapadnoevropskoj zemlji u kojoj radnička klasa ponovo, mada još sasvim slabo, zastupa svoje interese, buržoaski intelektualci masovno stajali na stanovištu ove klase. Pre treba pretpostaviti da često tamo gde se marksi-

zam na rečima zastupa, u stvarnosti dolazi do izražaja samo modifikacija kritičke teorije.

Ako stvar stoji tako, onda je jasno i suprotno od toga, naime činjenica da se kritička teorija izjašnjava za marksizam. Nasuprot takozvanom zvaničnom partijskom marksizmu, kritička teorija nije nerazdvojno povezana sa političkom praksom. Za usvajanje marksizma, po njenom obrascu, potrebno je samo određeno saglašavanje i teorijski načini gledanja, koji mogu doći do izražaja i u ratobornom držanju, ali to usvajanje pojedinca ne primorava na to da u svom mišljenju i delanju prihvata bilo čije pridike. Sve dok postoji buržoasko društvo i dok ono udara svoj pečat svesti obrazovanih ljudi, čak i onih koji ga preziru, svakako će ostati u modi zamisli tipa kritičke teorije, — bilo pod njenim vlastitim imenom ili kao strujanje u dubinama marksističke matice.

Ali mešanje ideoloških stanovišta otežava razračunavanje među ljudima. A bez takvog razračunavanja ne može doći do onog teorijskog razjašnjavanja koje zahtevaju sve napredne snage, bilo kojih boja, u traganju za zajedničkim putem koji vodi ka očuvanju i daljem razvijanju demokratske tendencije.

Sa ovog aspekta naročito su spisi *Alfreda Schmidta* (Alfred Šmit), pogodni kao primer. Naime, pošto je Adorno što je moguće više razdvojio kritičku teoriju i marksizam, njegov sledbenik Alfred Schmidt trudi se da ih opet spoji u takvu celinu da ne ostane ni traga od te razdvojenosti. Kritička teorija je za njega — kao i na početku — varijanta marksizma (uporedi WM, 5).¹ Stoga za mnoge intelektualce koji — odrasli u svetu buržoaskog obrazovanja — pokušavaju da upoznaju Marxovo mišljenje, Schmidt možda i važi kao marksista *comme il faut*, jer on, čini se, ukazuje na put koji omogućava usvajanje celog bogatstva Marxove teorije bez

¹ U ovom tekstu se na spise Alfreda Schmidta ukazuje sledećim skraćenicama:

- Erkth = *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, izd. A. Schmidt, Frankf. a. M., 1969 (Uvod).
Ex = *Existentialismus und Marxismus*, Pogovor, Frankf. a. M., 1965.
Fb = *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, München, 1973.
Nat = *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankf. a. M., 2. izd. 1971. (1. izd. 1962).
pol. Ök. = *Kritik der politischen Ökonomie heute*, von W. Eucken und A. Schmidt, Frankf. a. M., 1968.
WM = *Was ist Materialismus?* München 1975. (koautor Werner Post).

istovremenog odricanja od samostalnosti mišljenja u korist doktrinarno određene sholastike.

Osnovu razlike do koje dolazi istrajna i detaljna analiza, *Wolfgang Fritz Haug* je nedavno, u prilogu za diskusiju o odrazu u ovom časopisu („Das Argument“ — prim. prev.), nazvao bez ulepšavanja pravim imenom, — mada ne u izričitom razračunavanju sa kritičkom teorijom. Haug pledira za to da se marksizam uprkos svim mogućim nedoumicama shvati kao *naučni pogled na svet*. Ali, on ne izlaže argumente sa nivoa postojećeg sistema, nego se trudi da, polazeći od pretpostavki koje su usled naše posebne socijalizacije, bile merodavne za naše sve-sno mišljenje, najpre izgradi pojam naučnog pogleda na svet. Time on i kritičku teoriju dovodi do one tačke na kojoj ona ne može a da ne pokaže svoju pravu boju.

Nijedan intelektualac se ne rađa kao marksista. U našem društvu svi mi smo, pre svega, u izvesnom stepenu pristalice kritičke ili neke slične teorije, čim se naše mišljenje samo okreće ulevo. Nadam se da će prvi deo ove analize moći ubedljivo da pokaže da ni tako veliko pozajmljivanje od marksizma danas više neće moći da spase kritičku teoriju kao poziciju napredne inteligencije, ma koliko da nam je stalo do toga da se ne odbace saznanja stečena na njenim počecima. U drugom delu biće zatim dosledno razmatrani oni problemi pred kojima se danas nalazi svako ko ne želi da ga dogmatika kritičke teorije zaustavi u razvijanju vlastitog mišljenja, a ne može niti smatra da uopšte ima smisla da se udobno ugnezdi u postojećem sistemu naučnog pogleda na svet, ako nije svestan toga da ga na to nagoni njegovo vlastito saznanje. I ovde je razračunavanje nužno, ali ono je bitno različito od onoga u prvom delu. Jer sad se više ne radi o pitanju da li bi se i kako kritička teorija mogla opet revalorizovati pomoću marksizma, nego o tome šta se mora učiniti da marksizam prevlada kritičku teoriju odnosno da joj se, sa svesno osvojene marksističke pozicije, pokažu njene naučne i političke granice. Ali, kao što se ni u socijalističkoj politici ne bi mogla prosto negirati dostignuća buržoaske demokratije, tako ni u naučnoj teoriji socijalizma ne može postojati namera da se stavi van snage princip samostalnog, kritičkog mišljenja, kakav je imanentan kritičkoj teoriji. Ako tako argumentacija za naučni pogled na svet sme ono što je suštinsko uzeti i iz kritičke teorije, onda je utoliko teže utvrditi stvarne pozicije koje će biti zastupane u diskusiji. Trebalo bi da budemo, pre svega, zainteresovani da na putu mišljenja, na kome se sada nalazimo, bude manje krutog suprotstavljanja pozi-

cija; naprotiv, treba da se odvija proces u kome ćemo nastojati da steknemo ona saznanja koja se danas više ne mogu zaobići u društvenoj praksi i radi same te prakse.

Već iz pomenute diskusije o odrazu može se videti gde su sporne tačke. Ipak, mnogo toga je još ostalo nerazjašnjeno. Polazeći od razračunavanja sa Alfredom Schmidtom i razrađujući i kritikujući argumentaciju W. F. Hauga, ovde ćemo pokušati da učinimo neki korak dalje. Ukoliko više uspemo da u solidarnoj raspravi oko osnovnih pitanja marksističke teorije i sami stvaralački usvojimo osnove ove teorije, utoliko će se jasnije ocrtati ona granična linija koja marksizam nepogrešivo razdvaja od kritičke teorije.

I. NOV TRUD „KRITIČKE TEORIJE” OKO MARKSIZMA: O NEPODOBNOJ POKUŠAJU ALFREDA SCHMIDTA

1. Alfred Schmidt — ortodoksní marksista?

Među intelektualcima i naučnicima koji sebe smatraju marksistima vlada živa rasprava o odnosu marksizma prema njegovoj vlastitoj tradiciji. Zloupotrebljavajući jednu duhovitu primedbu u vezi sa ovim, neki ne bi ni samog Marxa računali u marksiste, drugi tek u Engelsu vide prvog disidenta, ali je pre svega Lenjin kamen spoticanja. Onaj ko se s njegovim učenjem slaže u principu bez ograda, važi kao pristalica ortodoksnog marksizma, čime treba da je izražena *contradictio in adjecto*.

Na naše iznenađenje, čini se da Alfred Schmidt i ne sumnja u to da ga nije glas ortodoksnog marksiste. Kao i za Lenjina, i za njega kao „saznajnoteorijska polazna teza materijalizma” važi tvrdnja o od svesti nezavisnoj „egzistenciji predmetnog bića” koje je, za njega, određeno objektivnim zakonima. „Materijalizam uopšte znači” — tako on na jednom mestu ukratko kaže — „da zakoni prirode postoje nezavisno i izvan svesti i volje ljudi”. (Nat, 97; upor. i 55.) Za Schmidta, takođe, nema sumnje u to da smo mi pomoću svojih čula u stanju da spoznamo prirodu koja bivstvuje po sebi. „Za materijalističku teoriju”, objašnjava on, „ne postoji, kao ni za Hegela, . . . nikakva principijelna granica između posebičnosti i zasebičnosti stvari. S pojavama prirode ljudi shvataju uvek i njenu suštinu.” (Nat, 124.) Schmidt se izričito poziva na Engelsov „primer sa alizarinom”, koji odbacuju i neki marksisti, i brani ga od zamerki koje mu je stavio još Lukács (Lukač) u *Istoriji i klas-*

noj svesti. (Nat, 124, nap. 138.) Schmidt ističe da se u saznanju stvarnosti nikako ne radi o pukoj „ideologiji” u smislu sociologije znanja nego o „odražavanju stvarne prirode”. (Nat, 127.) On se poziva na Lenjina, koji je u *Materijalizmu i empiriokriticizmu* dokazao da se objektivnost i istorijska uslovljenost saznanja prirode uzajamno ne isključuju. Kao dokaz on navodi neka mesta iz tekstova: „Istorijski su uslovljene konture slike ali bezuslovno je da ova slika odražava model koji objektivno postoji.” (Nat, 126, nap. 144.) Kao i Lenjin, i on se poziva na poznatu Engelsovu izjavu o „kriterijumu prakse”. (Fb, 233, nap. 516.) Ukratko: u Schmidtovom shvatanju materijalizma ne nedostaje gotovo nijedan od bitnih momenata iz Lenjinove odredbe materije i iz njoj inherentne teoreme o odražavanju.

Njemu ne smeta ni upotreba izraza kao što su „original” i „kopija”, koje on nalazi još kod Feuerbacha (Fojerbah) za označavanje saznanja (Fb, 90 i sled.). Schmidt interpretira Feuerbachovo shvatanje u smislu Marxa, koji je ono što je „idealno” odredio kao „materijalno, okrenuto i prevedeno u čovekovo glavi” (Fb, 90, nap. 51), ali u tome vidi nedovoljno uspele formulaciju (Nat, 106.). On ističe Feuerbachovo shvatanje da mišljenje uvek samo približno odražava objektivnu povezanost prirode i primećuje priznajući: „Njegov realizam odraza je kritički.” (Fb, 91.) Ali za tog istog Alfreda Schmidta to isto shvatanje je na drugom mestu „dogmatski realizam odraza”. Istina, tu nije reč o Feuerbachu nego o Lenjinu. Za njegov *Materijalizam i empiriokriticizam* Schmidt sad kaže da je više partijskoistorijski nego filozofski relevantan. (Erkth, 8.)

Zašto realizam odraza, za koji se u slučaju Feuerbacha priznaje da je kritički, kod Lenjina odjednom postaje dogmatski? Kod Schmidta se zapaža samo jedna razlika: Feuerbach je govorio o identitetu mišljenja i bića pod kojim je podrazumevao saznatljivost bića (Fb, 90): nasuprot tome, Schmidt zamera Lenjinu što je zastupao „neraskidivu razliku između pojma i stvari koju treba pojmiti”. (Erkth, 8.) Neobična zamerka! Može li postojati materijalistička teorija odraza po kojoj se biće i mišljenje poklapaju? Feuerbachova tvrdnja o identičnosti oba, ako se materijalistički shvati, ne dovodi u pitanje činjenicu da stvari, čak i onda kad su u svesti odražene kao saznate, realno postoje i ranije i kasnije nezavisno od ove svesti! Do poklapanja pojma i stvari može doći samo onda kad je sama stvar, po svojoj suštini, pojmovne prirode, tako da duh, koji poima, u spoljašnjoj stvari

konačno saznaje sebe samoga, pa se stoga u ovom saznanju stapa sa samim sobom; i subjekt i objekt na strani subjekta postaju jedno isto u obliku „apsolutnog” znanja, koje sve obuhvata. Ali to više nije nikakav materijalizam nego čisti Hegelov idealizam. Ne može biti da Schmidt misli da je *materijalista* Lenjin zastupao *idealističku* teoriju saznanja. A zar i on sam ne misli za sebe da je marksista a time i materijalista, i zar nije izričito kao osnovnu teorem svakog materijalizma istakao „postojanje stvari nezavisno od naše svesti”?! (Fb, 233.)

Pošto smo postali nepoverljivi i stvar počeli da razmatramo detaljnije, palo nam je u oči da se tamo gde Alfred Schmidt ističe objektivnu realnost prirode, po pravilu, nadovezuje izvesno „ali”. Ako on pod materijalizmom podrazumeva da zakoni prirode postoje nezavisno od naše svesti, dijalektički materijalizam mu znači: „ljudi se mogu uveriti u ove zakonitosti samo zahvaljujući obliku svojih procesa rada”. (Nat, 97). Istina, po njemu, Marx, kao i Feuerbach, govori o prioritetu spoljašnje prirode, ali uz kritičku ogradu „da svaki prioritet može biti samo prioritet u okviru posredovanja”. (Nat, 18 i sled.) Faktor koji posreduje je i ovde rad u kome se zasniva društvena praksa. Time se podseća na ispravno i važno razgraničavanje marksističkog od građanskog materijalizma 17. i 18. veka. Svakako, priroda ne podleže obradi svuda gde je saznata u istom trenutku, a pogotovu ne podleže obradi jedne iste osobe. Ipak, i ovde deluje posredovanje. Ono se ispoljava kako na strani subjekta tako i na strani objekta. Na strani objekta zato što na stvarnosti koju sagledavamo oko sebe delovanje čoveka udara svoj pečat; posle spuštanja sovjetske sonde na Mesec, više ni na nebu nema netaknute prirode. Naravno, time kod stvari nije pogođeno biće po sebi. Kako je to izraženo u poznatim Marxovim rečima, koje i Schmidt citira — čovek u svojoj proizvodnji može da postupa samo kao i sama priroda „tj. samo da menja oblike materija”. (Nat, 121.) Pošto su se ljudi opredmetili u prirodi, preobličivši je u svoje svrhe, saznanje spoljašnje stvarnosti pomaže im takođe uvek da tačnije shvate sami sebe. Ipak, mogućnost ovog saznanja je isto tako — i to je sad subjektivna strana — određena istorijskom praksom. Društveno biće određuje svest, i samo ono što odgovara tako određenoj svesti mi možemo i pojmiti. Time su našem saznanju postavljene granice, ali saznanje tako nije onemogućeno. Upravo takav smisao ima primedba Alfreda Schmidta: „Posebičnost se uvek javlja onako kako se ona za nas uvek i mora javljati kao svaki put istorijski određena, što znači da subjektiv-

nost... kao predmetna praksa ulazi u sva moguća fakta a time se „istorijski” ne ukida objektivnost našeg znanja.” (Pol. Ok, 50.) Ovde nema bitne divergencije između Lenjina i Schmidta. Nalazimo se na dobrom ortodoksnom tlu. Ali ako Schmidtova izvođenja čitamo povezano, osećamo da se ovo tlo na neobičan način ljulja. Tako npr., o posredničkoj ulozi rada saznajemo sledeće:

„Rad je *uno actu* uništavanje stvari kao neposrednih i njihovo ponovno uspostavljanje kao posrednih. Zato što su uvek filtrirane istorijskim radom, stvari koje postoje nezavisno od svesti predstavljaju upravo u ovoj nezavisnosti nešto što je postalo, posebičnost prevedenu u biće za nas. Time otpada i primitivna predstava o saznanju kao odrazu, u kojoj se svest i predmet jedno drugom oštro suprotstavljaju i u kojoj se ne uzima u obzir uloga prakse, konstitutivna za taj predmet. Predmetni svet nije posebičnost koju prosto treba odraziti, nego je on u velikoj meri društveni proizvod.” (Ex, 154.)

Počnimo od poslednje rečenice! Kaže se da je predmetni svet u velikoj meri društveni proizvod. Ovde, svakako, može biti reči, ne o neizmernoj vasioni, nego samo o našoj maloj Zemlji, pa i tu samo o njenoj površini. I samo se po sebi razume da mi nismo sami stvorili ni jedan jedini atom ovog sveta, nego smo samo izmenili oblik onoga što po sebi postoji. A šta onda znači: Ovaj svet nije posebičnost koju prosto treba odraziti? On postoji i on se može saznati, dakle — u smislu marksističke teorije saznanja — odraziti. U tome leži mogućnost prevođenja njegove posebičnosti u biće za nas. Sve se to događa, kao što marksisti znaju, u okviru društvene prakse koja, opet, i sama fungira kao kriterijum za tačnost saznanja. Sam Alfred Schmidt često se izjašnjava u ovom smislu. Ali, on ovde odjednom difamira svoje vlastito shvatanje kao primitivno. Razlog za to izražen je u tajanstvenoj prvoj rečenici citata, koja postaje jasna čim je shvatimo kao idealistički zamišljenju. Tako bi mogao da govori Hegel — ali materijalista Alfred Schmidt?

Da bismo izvukli ono što je on stvarno mislio, vratimo se u tekstu nekoliko redi natrag i još ćemo se više zbuniti.

„Istina” — saznajemo — „materijalno biće prethodi svakom obliku istorijske prakse kao ekstenzivna i intenzivna beskonačnost. Ali, ukoliko je biće značajno za ljude, to nije ono apstraktno-materijalno biće koje se mora pretpostaviti u njegovom genetskom primatu teorije kao materijalističke, nego nešto što je drugo po

redu, nešto što je prisvojeno istorijskim radom." (Ex. 151.)

Ovde se, tako se može shvatiti početak navoda, konstatuje objektivnost spoljašnje stvarnosti, „materijalnog bića”, mada se ne može videti zašto treba govoriti samo o genetskom primatu. No, čim ova materija postane značajna za ljude, ona nekako treba da prestane da bude ona sama, treba da postane nešto drugo, „drugo po redu”, prisvojeno istorijskim radom, „slika prirode”, kako se to kaže u rečenici iza toga. Šta znači ova — u daljem tekstu tako nazvana — suprotnost između ‚apstraktno-materijalnog’ i ‚društveno oposredovanog’ bića? Svakako, krajnja apstrakcija je govoriti o biću prosto kao o nezavisnom od svesti. U marksizmu do te apstrakcije dolazi u vezi sa poimanjem ovog bića kao nečeg prisvojenog u izvesnom stepenu radom. Ali, time ova apstrakcija ne postaje pogrešna. Ona bi bila pogrešna kad bismo je iščupali iz njenog odnosa sa pretpostavljenom povezanošću. S druge strane, nijedan marksista neće tvrditi da je time što je objektivnu stvarnost odredio kao materiju već i saznao bilo šta konkretno. Teorijski, za svrhe naučnog saznanja ova definicija je stvarno ono što je od svega najopštije, mada ne suvišno ili sporedno, pošto se ono što je pojedinačno može odrediti samo pomoću opšteg, a ono što je konkretno samo preko apstrakcije. U pogledu prakse, ovo svođenje mnogostrukosti našeg saznanja na najapstraktniju određenost može biti čak od najvećeg značaja, kao što vidimo iz Lenjinovog razračunavanja sa pristalicama empiriokriticizma.

A gde ostaje kod Schmidta materija, kad je već prisvojena? Njoj se ionako priznaje samo genetski primat, koji se još i relativira, budući da se za istoriju prirode kaže da pretpostavlja istoriju ljudi, koju su stvorili vesni subjekti, i da je treba shvatiti samo kao njeno produžavanje unazad. (Nat, 40.) Istina, Schmidt — kao i Feuerbach — priznaje da fizičko delanje pretpostavlja „prirodnu bazu kao kontrablock koji transcendirira svest”, ali dodaje da je čulni svet „uvek i proizvod industrije”. (Nat, 120.) Ceo čulni svet — i nebo, mesec, zvezde? I ne samo to! Schmidt tvrdi, slažući se sa Feuerbachom: „Sav rad je rad na čvrstom biću koje se, međutim, u poređenju sa subjektima, pokazuje isto toliko kao nešto ništavno, nešto prozirno.” (Nat, 19.) Čvrsto, materijalno biće — nešto ništavno? Dakle, ipak je moguće ono u šta Lenjin nije hteo da poveruje, naime, da se materija izgubi? Ne, jer tom „uništenju” odgovara, kao što nam je već poznato, „ponovno uspostavljanje”. Samo što sada materija više nije materija, više nije stvarnost,

nezavisna od svesti, nego je nešto „drugo po redu”, „slika prirode”. Treba li to da znači: U našoj svesti imamo prirodu samo kao sliku kojoj ne odgovara spoljašnja stvarnost? Onda se, svakako, više ne bi moglo govoriti o odražavanju. Bila bi prebrođena „oštra suprotnost između subjekta i objekta”, bio bi uspostavljen identitet mišljenja i bića. Ali bio bi napušten i materijalizam i, umesto toga, stiglo bi se do nedvosmisleno idealističke pozicije.

Schmidt tvrdi da je za Marxa „svo prirodno biće uvek već ekonomski obrađeno i tako pojmljeno prirodno biće”. (Nat, 58.) Znači li to da je spoljašnja stvarnost za Marxa—Schmidta svedena na stvarnost uspostavljen u radu, da je priroda („svo prirodno biće”) identična sa čovekovim proizvodom? I treba li suštinu ove proizvodnje svesti još i na poimanje, tako da se može raditi samo o predmetnosti imanentnoj svesti? Svakako, tada — kako nastavlja Schmidt — „pitanje dijalektičke ili nedijalektičke strukture ovog bića” postaje „čisto *sholastičko* pitanje”. (Nat, 58.) Štaviše, tada „sama teorija već [sadrži] dijalektiku prirode” (Nat, 57) i materija, budući da je predstavljena „kao u sebi dijalektički struktuirana”, prestaje „da bude materija u smislu egzaktne prirodne nauke, koju su Engels i njegovi sledbenici verovali da mogu uzeti kao oslonac za svoj pogled”. (Nat, 56.)

Naravno, Schmidt, kao priznati materijalista i marksista, odbacuje svako podozrenje da je idealista. On se izričito ograđuje od Hegela, za koga proces proizvodnje, uprkos velikim empirijskim saznanjima u pojedinačnom, u celini ipak ostaje duhovni proces. (Nat, 21.) Istovremeno, on hladnokrvno priznaje: „Idealizam tačno vidi da je svet oposredovan subjektom.” (Nat, 20.) Dakle: Tamo gde postoji svet, taj svet je oposredovan subjektom. A tamo gde ne postoji subjekt, znači ne može biti ni sveta. Ako se svet ne može pojmiti kao materija, kao stvarnost nezavisna od subjekta, šta drugo onda ostaje nego zamisliti ga kao proizvod samog subjekta? Jer Schmidt takođe kaže da je Marxu „patos stvaranja” zajednički sa idealistima od Kanta do Hegela, samo što on za tvorca predmetnog sveta ne smatra ni Hegelov svetski duh ni bilo koju materijalnu supstancu sveta, nego društveno-istorijski proces života ljudi. (Nat, 20.) Kako se vidi — izričito odbacivanje idealizma. Pitanje je samo gde da nađemo taj društveno-istorijski proces života. Ako taj proces treba da bude kadar da stvori predmetni svet, onda i on sam mora postojati kao realno predmetan. U stvari, on se i može naći u spoljašnjoj

stvarnosti. Ali ako se bolje pogleda, ta spoljašnja stvarnost ne može kao takva postojati kao nešto što se može opaziti, nego ona treba da bude proizvod, proizvod onog procesa života koji objektivno već pripada njoj samoj. Zar to nije ona čuvena zmija koja grize svoj sopstveni rep? Nije ni to. Ono što Schmidt stvarno misli može se ovako izraziti njegovim vlastitim rečima: „u svakom delu stvarnosti koju smo saznali krije se u potpunosti istorijska praksa”. Bezazlena rečenica, i čovek bi se čak mogao složiti s njom onakvom kako je nju, po njegovom uverenju, nužno razumeti. Ali zatim sledi objašnjenje: „Tako, istina, imamo” — izlaže Schmidt — „uvek posla sa stvarima koje postoje, bilo da mi o njima mislimo ili ne, ali ova posebičnost stvari, njihova nezavisnost od naše kontemplativne svesti, upravo je oposredovana njihovom zavisnošću od naše delatne svesti, time što se kod njih svaki put radi o ‚proizvodima’. Marxu je stalo do sveta proizvoda a ne do apstraktnih stvari.” (pol. Ök, 49.)

Samo kad uvek ne bi bilo i ovog „ali”! Schmidt bez uvijanja priznaje da stvari koje mi opažamo postoje objektivno, nezavisno od svesti. Ali to znači da raspoložemo dvema vrstama svesti: jednom kontemplativnom i jednom delatnom. I tako može nezavisnost od jedne, kontemplativne svesti, koja odražava stvarnost, biti ukinuta i prevaziđena zavisnošću od druge, delatne svesti. Dakle, ispada da stvari u svojoj egzistenciji, konačno, ipak nisu nezavisne od naše svesti. Schmidtovo obrazloženje: radi se svaki put o proizvodima i to, kako se kaže u tekstu, o proizvodima naše svesti, koja se utoliko sme smatrati delatnom. Tako, bismo, znači, mogli reći: naša svest proizvodi — sada za nas nesvesno — materijalni svet koji mi odmah svesno opažamo i koji ne iščekava ni onda kad mi ne gledamo u njega. Ali tako nas uči subjektivni idealista Fichte (Fichte)!

Čini se da bi Schmidt mogao da ukaže, i to s pravom, na ovo: Stvari kojima mi svakodnevno rukujemo nisu samo „apstraktne stvari”, nego ih mi unosimo u povezanost svog života, one nam nešto znače i mi ih opažamo samo shodno ovom značenju. Ako više ne postoje ljudi koji praktično delaju, onda i stvari gube značaj koji su nekad imale, jer on nije nešto što im po sebi pripada. One su „po sebi” značajne samo dotle dok postoje „za nas”. Uostalom, ovo shvatanje u svojoj opštosti nije nešto specifično marksističko, ono se isto tako može naći i kod Heideggera (Hajdeger) i kod drugih. Ali Schmidt ovo pitanje značaja, ili, kako on više voli da kaže, relevantnosti stvari za našu životnu praksu neraskidivo povezuje s pitanjem njihove objektivne

stvarnosti. Pravo na ovo presudno logičko falsifikovanje marksističke polazne tačke Schmidt — kako mi naslućujemo — izvlači iz njenog istorijskog početka, iz Marxovih teza o Feuerbachu.

U prvoj tezi o Feuerbachu Marx je prigovorio Feuerbachovom kao i celokupnom dotadašnjem materijalizmu da se ograničava na teorijsko ponašanje čoveka prema prirodi, na neposredno saznavanje. Istina, Feuerbach dolazi — kako se kaže u Marxovom predgovoru — do čulnih pretpostavki, od idejnih objekata stvarno različitih objekata. Dakle, on ruši barijere idealizma i prelazi na materijalizam, za koji opaženi predmeti nisu puke pretpostavke nego stvarno postojeće stvari, — ali on ne ubraja u istinski ljudsko ponašanje praksu, koju spoznaje samo u prezrenom komercijalnom obliku, on ne shvata da u čovekovu suštinu spada to da ne ostavi netaknute objektivno postojeće stvari, nego da ih dotakne, preobliči, da se u njima opredmeti. On ne shvata značaj predmetne delatnosti čoveka. Štaviše, on vidi njegovu praksu i teoriju u prosvetavanju i kritici, a ne u praktično-kritičkoj, revolucionarnoj delatnosti.

Kod Schmidta to se pretvara u ovo: Feuerbach je čulno-predmetnu stvarnost tumačio samo kao fizički telesni svet, u obliku objekta posmatranja i neposrednog saznavanja, a ne ujedno kao predmetnu delatnost, kao društvenu praksu. (Fb, 229.) Dakle, Feuerbach je tumačio — u tome Schmidt ne vidi nikakav nedostatak — ali u njegovom tumačenju svet se pretvara u fizička tela, u njemu se ne pojavljuje društvena praksa. Kao da je Feuerbach želeo da ljude koji očito delaju svede na puka fizička tela! Kad bi bilo onako kako Schmidt kaže, trebalo bi da on umesto toga identifikuje fizičku stvarnost sa društvenom praksom, štaviše da je odredi kao proizvod ove prakse ili čak samo kao njen momenat koji po sebi čak i ne postoji. Tim povodom se kaže da Marx „u pojmovima nije ni video neke naivno-realističke otiske samih predmeta, nego odraze istorijski oposredovanih odnosa ljudi prema njima”. (Nat, 111.) Tako za Schmidta—Marxa postoji samo svet ljudi, i postoje odnosi ovog sveta ljudi prema stvarima koje se uopšte ne pojavljuju kao nešto što postoji izvan tog sveta samo po sebi, i stoga uopšte i ne postoji. Dakle, Marx je Feuerbachu i materijalistima posle njega zamerio „što prirodu posmatraju kao čvrstu datost i saznavanje kao ogledalo koje daje odraz”. (Nat, 123.) To znači: on im je prigovorio na njihovom materijalizmu. Marx je, nasuprot tome, sagledao da priroda više nije — kako doslovno stoji kod Marxa — „priznata kao sila za sebe”,

da je ona u međuvremenu — kako takođe stoji doslovno kod Marxa — postala „čisto predmet za čoveka”. (Nat, 123.)

Ove originalne doslovne Marxove mudrosti Schmidt je izvukao iz *Grundrisse*. Potražili smo ta mesta u knjizi i saznali da Marx na pomenutim mestima u tekstu opisuje specifično ponašanje kapitala koji se prema prirodi, koja postoji po sebi, odnosi na određeni način; naime, ova priroda, kako dodaje Marx, za kapitalistu postaje „čisto stvar koristi”. Marx nastavlja — a Schmidt to dalje ne navodi: „i teorijsko saznanje njenih samostalnih zakona javlja se i samo kao lukavstvo, da bi se ona potčinila čovekovim potrebama, bilo kao predmet potrošnje bilo kao sredstvo za proizvodnju”.² Ne izražava se sumnja u „samostalne zakone” prirode i mogućnosti njihovog „teorijskog saznanja”. Naprotiv: Ovo poslednje je, štaviše, pretpostavka da za kapitalistu priroda može postati čisto predmet njegovih ciljeva. A Alfred Schmidt shvata „lukavstvo” kapitala kao samu stvar. Čovek se može, to je rečeno upravo u Marxovom tekstu na koji se poziva Schmidt, odnositi prema prirodi — i to, razume se, u okviru određene društvene prakse — „posmatrački”, „neposredno saznavajući i zatim, naravno, eksperimentalno preispitujući to posmatranje”, i pri tom saznavati samostalne tj. objektivnoj stvarnosti inherentne zakone. Za Marxa se ovde otvara mogućnost socijalizma, jer ako su saznati objektivni društveni zakoni, društvo više ne mora biti izloženo njihovom slepom dejstvu, nego ih ljudi mogu upotrebiti za ciljeve koje sami postavljaju.

Ako se, kao što Schmidt želi da pripíše Marxu, fizička stvarnost na kraju krajeva razotkriva prosto kao proizvod društvene prakse, onda je sasvim logično da pitanje mogućnosti saznanja sveta za Marxa, kako Schmidt dalje tvrdi, ima smisla samo „ukoliko je on [taj svet] čovekov ‚proizvod’”. Schmidt stavlja izraz proizvod pod navodnike pošto, naravno, ne može ozbiljno da ostane pri onome što se kroz dvosmislenost njegovih rečenica ipak svuda probija. On se sam zadržava u nejasnoćama. A čitaocu koji ne želi da učestvuje u tom riskantnom hodanju on i ne daje mogućnost da bira. Tako kaže: „Mi znamo stvarno šta je prirodna stvar” — Schmidt objašnjava tumačeći Marxa i uostalom i Engelsa — „tek kad upoznamo totalitet industrijskih i prirodnonaučno-eksperimentalnih priprema koje omogućavaju

² Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf), Berlin, 1953., str. 313.

njeno stvaranje”. (Nat, 123.) Takvi iskazi, koji zvuče materijalistički i koji se stalno upliću, na kraju krajeva, imaju za cilj da predstavu o objektivnoj stvarnosti učvrste kao predstavu o pukom proizvodu čovekove subjektivnosti, a ne moraju je direktno izraziti. Stoga se on rado hvata i za Engelsovu kritiku Kantove stvari po sebi, samo sa suprotnom namerom. Kantova stvar po sebi je, konačno, još ustupak materijalizmu. Ako bi ona bila odstranjena, šta li bi onda kod Kanta ostalo od objektivne stvarnosti: samo oset subjekta, koji je tek pomoću razuma morao da unese red u ono što je njemu samom i iz njega samog dato. Tada bi saznanje bilo čisto intersubjektivna stvar, ono bi bilo „subjektivna uobličena čulnog materijala i njegovog pre svega haotičnog karaktera”. (Nat, 121.) I ovu polaznu bazu, očišćenu od materijalizma, Schmidt — implicitno i neprimetno — pripisuje marksizmu. Svakako, sa sledećom modifikacijom: Na mesto „subjektivne uobličene čulnog materijala” on kod Marxa stavlja — i to zvuči opet beskrajno materijalistički — „društvenu uobličenaost i same, već uobličene prirode”. Ali, ovu rečenicu odmah tumači u tom smislu da se Marx time nadovezuje neposredno na Hegela, koji je materiji kao takvoj već pripisivao bitan oblik. Schmidt tako potura Marxovom pojmu materije idealističku nijansu, jer, naravno, kod Hegela materija ne može značiti stvarnost nezavisnu od duha. Ako neko u to još sumnja, neka se uveri na ovom navodu iz Hegela: „Nikad materija nije bez bitnog oblika, i samo zahvaljujući njemu ona je nešto”, — dakle nije ništa iz same sebe i po sebi — „što više usvajam ovaj oblik, to više dolazim i u stvarni posed stvari”. Dakle, u čemu se sastoji ono što je bitno u društvenoj praksi? U uobličavajućem usvajanju oblika koje se više ne naziva, kao kod Kanta, subjektivnim, nego društvenim. Kod Hegela je ovo usvajanje zamišljeno u idealističkom smislu, a u materijalističkom smislu moglo bi se shvatiti u najboljem slučaju kao proces saznanja, jer samo tu se približavam materiji na taj način što nju samu oslobađam okvira, a stvaram sebi sliku o njenom izgledu, njenom strukturi, njenom obliku, tako da mogu da kažem: što više usvajam ovaj oblik odražavajući ga, to više dolazim i u stvarni *idealni* posed stvari. Dakle, kad sasvim precizno pogledamo stvar, kod Schmidta u najboljem slučaju proviruje onaj neposredno saznavajući materijalizam protiv koga on tako spremno ustaje.

Sam Schmidt sebe i sada, kao i ranije, smatra dijalektičkim materijalistom. Gore navedene, istinski marksističke teoreme mogu se naći svuda u njegovim

spisima i on ih nije povlačio. Schmidt čak brani Marxov materijalizam izričito od autora kao što su Calvez i Cottier (Kalvez, Kotije), koji Marxu „žele da pripišu neobičan, sociološki ukrašen ‚idealizam proizvođenja‘”. (Nat, 95.) Marx upravo ne dopušta, kao Lukács u *Istoriji i klasnoj svesti*, da se priroda formalno i sadržinski utopi u društvene oblike u kojima je usvojena. (Nat, 95.) Štaviše, on priznaje relativnu istinu „naivno-realističkog momenta u prirodi”. (Nat, 96.) Čak, smatra Schmidt, nužno je jasno i glasno reći, kao i Marx: „Materija postoji nezavisno od ljudi. Ovi stvaraju svaku ‚proizvodnu sposobnost materije samo pod pretpostavkom materije‘”. (Nat, 94.)

Dakle, da li smo ipak bili nepravedni prema našem autoru? Da nismo možda promašili u tumačenju onih njegovih odeljaka u tekstu koji zvuče idealistički? Alfreda Schmidta smo stalno upoznavali kao idealistu, a on se stalno proglašavao za materijalistu. U njegovim spisima nalazimo dokaze za jedno kao i za drugo, i to često u jednoj istoj formulaciji. Zar se može biti materijalista i idealista u isti mah? Može li se jednom istom stanju stvari istovremeno dati materijalističko i idealističko značenje?

2. Prikriveni mahizam

Materijalizam i idealizam su pojmovi koji u savremenoj filozofskoj diskusiji mogu značiti različite stvari, zavisno od stanovišta. Ako pođemo, kao što Alfred Schmidt zahteva, od jezičke upotrebe kakvu on nalazi kod Marxa, Engelsa i Lenjina, tu nema cepidlačenja. Materijalizam i idealizam označavaju dva alternativna odgovora na pitanje koje je Engels istakao kao osnovno pitanje filozofije. Ono se tiče odnosa materije i svesti. „Šta je prvobitno, duh ili priroda?” — u ovoj formulaciji i njenom zaošturanju u vezi sa religioznim problemom stvaranja sveta kao i sa saznanjoteorijskom problematikom, koja je za to vezana, osnovno pitanje filozofije je — po klasičnoj Engelsovoj odredbi — postalo istorijski relevantno u novije doba. Bitni momenti koje Alfred Schmidt pripisuje dijalektičkom materijalizmu mogu se smatrati momentima materijalističkog odgovora na ovo osnovno pitanje. Ali bez tog pitanja na koje se odnose, ovi odgovori ostaju da vise u vazduhu, postaju nejasni, dobijaju više značenja i mogu se razumeti možda čak u sklopu sasvim drugih postavljenih pitanja. Zato se odgovor na pitanje da li se Alfred Schmidt u svom materi-

jalizmu slaže sa klasicima marksizma, da li uopšte misli isto što i oni kad govori o materijalizmu, — može dobiti samo ako se pođe od ovog pomenutog osnovnog pitanja.

Sa izvesnim zaprepašćenjem primećujemo da Alfred Schmidt odbija da se upušta u pitanje šta je prvobitno u odnosu između duha, odnosno svesti, i materije uopšte. „Materijalna dijalektika”, tvrdi on, uzdiže se „iznad nesmišljenog sukoba osnovnih filozofskih pravaca”, jer — tako on argumentiše doslovno se pozivajući na Feuerbacha — „isto onako kao što se Ja postavlja u predmetu, isto tako se postavlja i osvedočava predmet u Ja”. (Fb, 117 i sled.) A ako bi trebalo doći do nečeg što je neposredno prvo, „onda to prvo može biti samo ono mišljenje koje smišlja to što je prvo”. (Fb, 123.) Time se želi reći: Ukoliko ja, Alfred Schmidt, ozbiljno shvatam osnovno pitanje filozofije, ja se mogu izjasniti samo za idealizam. Izbeći ću ovu konstataciju na taj način što ću se, kao Friedrich Engels, načelno okrenuti protiv „filozofije prvih načela” (Fb, 124) i time prečutno obuhvatiti i njegovo načelno, naučno dobro zasnovano vezivanje za materijalizam. Kao „saznanje idealističke filozofije, naročito u njenom obliku kod Kanta” — Schmidt izražava to „što očigledno dati svet iskustva nije nešto poslednje, nego je još uvek rezultat radnji koje dejstvuju u smislu formiranja i stvaranja jedinstva”. (Nat, 113.) Sa materijalističkog gledišta, ovo formiranje se, po Schmidtu, vrši pomoću društvene prakse, pomoću rada. (Nat, 115.) Ali u radu se ljudi ponašaju „u isti mah kao senzualistički materijalisti i subjektivni idealisti”. Dakle, materijalizam i idealizam nisu odgovori na pitanje koje se odnosi na stvarnost, nego samo na pitanje koje se odnosi na ponašanje osoba, koje postavljaju takvo pitanje prema biću, koje nema karakter materije kao objektivne, od svesti nezavisne stvarnosti, — stvarnosti koja obuhvata i delatne ljude zato što je jedino i isključivo bivstvujuća stvarnost, — što bi opet značilo određivati nešto „poslednje”. Dakle, oni se odnose prema biću koje u okviru procesa rada predstavlja samo predmet rada. Ljudi se ponašaju kao senzualistički materijalisti „zato što sebe moraju potvrdivati na samostalnom i krutom materijalu”. (Nat, 115.) Ali sama obrada je — pod imenom društvene prakse! — adekvatno idealističkom shvatanju sveta, duhovni, idealni akt. Jer: „Ljudi se ponašaju kao subjektivni idealisti budući da oni... slede Marxov zahtev da sa tumačenja postojeće (kao *materijal* postojeće ili, bolje, Heideggerove *priručne* — F. T.) stvarnosti pređu na njenu izmenu”. (Nat, 115 i sled.) Ne sam idealizam, ne sam materijalizam,

nego — uz korišćenje još nezrele formulacije mladog Marxa — „istina koja ih ujedinjuje”. I tako Alfred Schmidt uspeva bez muke da svede na zajednički imenitelj materijalistu Lenjina i idealistu Hegela. Zar nije Lenjin — mada samo u stadijumu prolaznog prosvetavanja — rekao da svest ne samo odražava objektivni svet nego ga i stvara. Schmidt zbog toga zaključuje: „Pretvorena u industriju, priroda postaje bezvredna”. A to, opet, ne znači ništa drugo nego ono što Hegel kaže u svojoj *Fenomenologiji*: „Njeno ‚biće po sebi’ kao ‚stvarnost suprotstavljena delatnoj svesti srozano je na prazan privid’”. (Nat, 116.) Dakle, ipak idealizam nasuprot materijalizmu? Ne, jer se Schmidt izričito poziva na „naturalizam” mladog Marxa, po kome se „uzajamno oposredovanje prirode i društva vrši u okviru ukupne stvarnosti [koja je određena kao] priroda”. (Nat, 115.)

Ovde se ipak označava nešto poslednje, i to poslednje, ili, u stvari, prvo je ujedno celina, „ukupna stvarnost”, a ona je određena kao priroda a ne kao duh — prema tome materijalistički a ne idealistički. „Svaki korak njihove fizičke delatnosti”, kaže Alfred Schmidt, podučava ljude tome „da oni imaju posla sa stvarnim prirodnim stvarima a ne samo sa ‚kompleksima oseta’, kako se to kaže pozitivističko-mahističkim jezikom”. (Nat, 115.) Može li se još dvosmislenije materijalistički izraziti? Pošto se stvari ne svode mahistički na komplekse oseta, mi ćemo, obrnuto, kao i Lenjin, biti prinuđeni da svoje osete shvatimo kao odraze stvarnosti koja se u njima ne gubi, dakle koja bivstvuje izvan njih, — objektivne stvarnosti koju Lenjin naziva materijom. Ne, odgovara Schmidt, to je apstrakcija. „U stvarnoj istoriji materija i spoljni svet su uvek već momenat društvenih odnosa proizvodnje”. (Nat, 115.) Dakle: Ukupna stvarnost — priroda — obuhvata prirodu i društvo u njihovoj oposredovanosti, — tako kaže materijalista Alfred Schmidt. Ali ova ukupna stvarnost, Lenjinova materija, je i sama momenat čovekove subjektivnosti, naime odnosa proizvodnje koje je proizveo društveni subjekt u društvenoj praksi, u radu. To je prakticistički optočen idealizam. Ono što su bile „osnovne pozicije moderne teorije saznanja”, to ovde postaje „praktično preplitanje objektivizma i subjektivizma kakvo karakteriše dijalektiku rada kod Hegela i Marxa”. (Nat, 116; podvukao autor.) O ovu isprepletenu dijalektiku se, navodno, ogrešio Lenjin u svom spisu *Materijalizam i empiriokriticizam*, budući da je „jednostrano, u smislu odraza stvarnosti” istakao „momenat nezavisnosti svesti kod materijalnog bića”. (Nat, 115, nap. 101.) Tako, njegov pogled

— kako kaže autor — predstavlja samo „apstraktnu antitezu subjektivnom idealizmu Macha (Mah), Avenariususa i njihovih ruskih pristalica”. (Isto.)

Ne još Lenjin, nego tek Alfred Schmidt pokazuje se kao istinski materijalistički kritičar Macha, jer on njegov idealizam nije jednostrano suprotstavio materijalizmu, nego je oba „dijalektički” „isprepleo”. Odgovor na pitanje da li mi sebe smatramo idealistima ili materijalistima ne zavisi od bilo koje saznanoteorijske polazne pozicije, nego se određuje prema tome šta nam u praksi izgleda upravo kao posebno relevantno. Ako uočavamo objektivnu stranu, „materijal” našeg rada, onda ga mi shvatamo kao „stvarne prirodne stvari” i utoliko govorimo materijalističkim jezikom. Ako je naša refleksija na strani subjekta koji oseća ove prirodne stvari, mi se prebacujemo — kad se radi o izmeni onoga što se oseća — na idealistički jezik koji ipak može sadržavati samo to da mi to što se oseća shvatamo samo subjektivno, utapamo ga u našu čulnost, u njemu vidimo samo kompleks oseća. Ali time se toliko približavamo načinu izražavanja Ernsta Macha da se ovaj način više ne može razlučiti od njegovog.

Ernst Mach je subjektivni idealista, — Lenjin je to uverljivo pokazao. Ali sam Mach ne smatra svoju osnovnu filozofsku poziciju idealističkom, nego — ako bi se on izrazio kao Alfred Schmidt — „preplitanjem” subjektivnog i objektivnog. I to je, takođe, kao kod Schmidta, samo *praktično* preplitanje. To znači: stvar je ekonomije mišljenja da li ćemo „komplekse oseta” shvatiti idealistički kao prosto subjektivne oseće ili materijalistički odnosno „realistički” kao materijalna tela koja pripadaju spoljnjem svetu. Ako se bavimo psihologijom, nama će se — kako kaže Mach — jedan način izražavanja pokazati kao korisniji; kao fizičari, mi ćemo se pre odlučiti za drugi način. Pitanje kako treba odrediti stvarnost kao takvu, kao duh ili kao materiju, dakle osnovno pitanje filozofije, za Macha ne postoji. Naravno, ni on ne osporava da su našem mišljenju dati predmeti. Ali on misli da bi bilo preterano kad bi se ove datosti svesti odredile kao subjektivni oseći ili kao fizička tela ili kao njihovi odrazi. Mach predlaže da ih prosto nazovemo elementima. On napominje: „Ove elemente obično nazivaju osetima. A pošto se u ovom nazivu već sadrži jednostrana teorija, mi više volimo da prosto govorimo o elementima...”³ Nauku ne interesuje njihov smisao

³ Ernst Mach, *Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* (G. Aufl.), Jena, 1911.

nego samo njihove relacije, njihovi odnosi zavisnosti. A tu možemo mirne duše tvrditi: „Ono što je činjenica, ono što su funkcionalni odnosi nimalo se ne menja bilo da sve što je dato smatramo sadržajem svesti ili ga delimično ili sasvim smatramo fizičkim”.⁴ Ako Mach ipak govori umesto o „elementu” ili „kompleksu elemenata” o „osetu” ili „kompleksu oseta”, on to čini uz izričitu ogradu „da su elementi *oseti* samo u označenom *spoju* i *vezi*, u označenoj *funkcionalnoj zavisnosti*. Oni su u drugoj funkcionalnoj vezi ujedno i fizički objekti”. (Podvukao autor.)⁵

Uz sve ove distinkcije, Ernst Mach ne može filozofiranjem da ukloni svoju idealističku poziciju. Ali, istovremeno, vidimo kako on stoji na suprotnom polu u odnosu na idealističku tradiciju, pre svega u odnosu na Fichtea. Ovaj suprotni pol već je izražen u njegovom „monizmu oseta”. Idealista Fichte je svu stvarnost ulagao još u Ja, i ovo mu je bilo „Ja mislim”, duhovna procesna stvarnost. Svet čula za njega je bio Ne-Ja, koje je proizvelo Ja i koje je Fichte nazivao i materijom. „Čovek — primećuje Fichte — „naređuje sirovoj materiji da se organizuje prema njegovom idealu, i da mu da građu koja mu je potrebna”.⁶ Čovek naređuje — ali ne iz individualne svojevolje, nego orijentišući se prema svom idealu. A on se određuje nužno iz njegovog uma. Ali, um nije samo jedno od njegovih svojstava, nego je, obrnuto, čovek zajedno sa svim svojstvima svog mislećeg Ja — individuacija uma. To Ja, koje ovde nastupa da bi čulni svet, koji je on sam proizveo, potčinio sebi, jeste ono opšte kome pripadaju svi individualni ljudi u svom biću, dakle misleći, — ono je, najzad, sam bog, shvaćen kao „moralni poredak sveta” koji je u pojedinačnom čoveku prisutan kao njegova dužnost. Iz te svoje dužnosti živimo mi ljudi, u njoj je naše dostojanstvo i ispunjenje, naš svet je samo „ono materijalno u našoj dužnosti koje je postalo čulno...”.⁷

Od svega toga kod Ernsta Macha ostaje samo još trezvena konstatacija: „Ja je neizbavljivo”.⁸ „Nije Ja primarno” — tvrdi on — „nego su to elementi (oseti)”. Ako je Fichte video kako nasuprot Ja stoji Ne-Ja (koje je

⁴ Na naved. mestu, str. 29.

⁵ Na naved. mestu, str. 13.

⁶ *Fichtes Werke*, izdanje I. H. Fichtea, Berlin 1971, tom I, str. 413.

⁷ Na naved. mestu, tom V, str. 185.

⁸ Mach, *Analyse der Empfindungen*, na naved. mestu, str. 20; ostale navedene stranice date su u tekstu.

proizvod tog Ja) kao materijalna stvarnost, za Macha otpada suprotnost između Ja i sveta, i postoji još samo „povezanost elemenata”. Elementi su oseti i „iz oseta se izgrađuje subjekt koji, svakako, zatim opet reaguje na osete”. Čulni svet više nije puka građa na koju deluje misleće Ja; naprotiv, ono što je čulno proizvođač je samog sebe, i „tobožnja jedinstva ‚tela’, ‚Ja’” su samo pomoćna sredstva „za privremenu orijentaciju i za određene praktične ciljeve”. Kompleks oseta ili elemenata je „u osnovi samo jedan”, uzajamna ograničenja tela i Ja nisu oštra i promenljiva su, time se „opažaji kao i predstave, volja, osećanja, ukratko ceo unutrašnji i spoljašnji svet, sastoji od manjeg broja istorodnih elemenata u čas površnijem, čas čvršćem spoju”.

Ljudska individua, koja svoju pažnju usmerava na sebe i pita se šta je u njoj samoj bitno, ne smatra da je i dalje upućena na nešto opšte, što prelazi okvire njene slučajne egzistencije, nego sebe spoznaje samo kao kompleks oseta. I više ne zato što smatra da je njeno vlastito mišljenje nagoni na to da se razumno delajući umeša u stvarnost, nego još samo zato što smatra da je prinuđena da bolne osete pretvara u one koji donose zadovoljstvo, — ona sebe mora pretpostavljati kao relativno permanentan subjekt koji reaguje na zadovoljstvo i na bol. „Spoj elemenata, najtešnje povezanih sa bolom i zadovoljstvom, u idealnom jedinstvu ekonomičnosti mišljenja, u Ja, ima najveći značaj za intelekt koji stoji u službi volje koja izbegava bol i traga za zadovoljstvom”. Ako uzmemo u obzir to da elementi nisu ništa drugo nego oseti, moraćemo reći: Umre li individua, time će propasti i njen svet. Propašće sve što se ikad moglo nazvati svetom, jer ovaj se sastojao samo od kompleksa oseta te individue. Tu se jasno ispoljava idealizam Machove filozofije. Ali on se odmah ponovo prikriva mogućnošću da se oseti zamisle isključivo kao elementi i otuda i kao delovi materijalnog sveta. S tog gledišta, smrt neke individue predstavlja samo poseban oblik varijacije kompleksa oseta koji u izvesnom stepenu postoji još dok je ona živa. Tako propada Ja, ali ne i njegov sadržaj. Ali sadržaj je, kaže Mach, glavna stvar. On nije ograničen na individuu. „Sve do najneznatnijih bezvrednih ličnih uspomena on ostaje i posle smrti individue sadržan u drugima.” Smrti, gde ti je žaoka?! Utehe, koje su dosad bile rezervisane samo za religiju, ovde se ponovo vraćaju pod prividom striktnog, strogo naučno formulisanog materijalizma.

Upada u oči da je takvo preplitanje idealizma i materijalizma, od kojih su oba, uz to, formulisana grubo

mehanicistički, sasvim nespojivo sa dijalektičkim materijalizmom marksističke teorije. Budući da marksizam sebi postavlja osnovno pitanje filozofije i na njega odgovara materijalistički, za njega materija ne znači samo konstrukciju mišljenja, korisnu za praktične svrhe, nego je ona za njega objektivna stvarnost u kojoj leži porijeklo i samih ljudi. Ljudske individue su sposobne za mišljenje, one imaju um, koji se, međutim, ne može shvatiti prosto na osnovu sastava bilo kojih elemenata. Ali Ja ne treba staviti samo u um, kako je to hteo Fichte, nego u punu egzistenciju živog bića, čoveka. Stoga se bitna ljudska delatnost i ne može svesti na mišljenje ili osećanje, već se sastoji u predmetno-čulnoj delatnosti kojoj je inherentna duhovodna delatnost; zasniva se u materijalnoj proizvodnji i, polazeći od nje, u političkoj akciji, ne iscrpljuje se u bilo kakvoj revoluciji mišljenja, već se završava — kako doslovno kažu teze o Feuerbachu — u „praktično-kritičkoj delatnosti”, u „revolucionarnoj praksi”. Ako materiji osporimo karakter objektivne stvarnosti u smislu osnovnog pitanja, otpadaju i sve ove dalje odredbe. Individua tada vidi sebe samo još uključenu u krug svoje vlastite svesti. I za osnovno pitanje služi mu sada odnos oseta i mišljenja u individui. I tada se, svakako, — na idealističkom tlu — postavlja problem da li je još prihvatljiv specifičan idealizam jednog Fichtea, koji sve što za čoveka može biti stvarnost utapa u proizvod mišljenja, ili — kako bi se moglo reći na osnovu teorije Ernsta Macha — ono što stoji nasuprot mišljenju, čulnost, predstavlja neko zasebno, od svesnog mišljenja nezavisno biće i utoliko i stvarnost koja je „nezavisna od svesti” čijim bi proizvodom, štaviše, trebalo smatrati ono misleće Ja.

U Lenjinovim saznanjoteorijskim razračunavanjima s Machom i njegovim istomišljenicima mogu se naći u isti mah i ova dva načina postupanja, naime bilo da se „prvo” ili „poslednje”, od čega treba poći, shvata dijalektičko-materijalistički ili samo antropološki, bilo da se osnovno pitanje filozofije tiče odnosa između mišljenja i bića ili samo odnosa između mišljenja i osećanja. Nasuprot tome, Alfred Schmidt teži da krene *trećim putem*. On odbacuje kako Lenjinovu tako i Machovu poziciju kao jednostrane. Međutim, mahizam — kao što smo videli — i sam već predstavlja pokušaj „preplitanja” suprotnih pozicija, njega je moguće smatrati upravo klasičnom filozofijom „trećeg puta”. Alfreda Schmidta vidimo, uprkos njegovom izričitom opredelivanju za marksizam, na stazama ove Machove filozofije. Ako je Marxa kritička teorija okrivila za „potajni poziti-

vizam”, mi ne možemo a da sada, obrnuto, ne zapazimo kako kritička teorija završava u potajnom mahizmu koji i sam takođe predstavlja samo varijantu pozitivizma.

Možda smo ipak preterali sa svojim tumačenjem? Ako je naš zaključak tačan, da li bi onda stvarni front bio otvoren između marksizma, s jedne strane, i kritičke teorije zajedno s pozitivizmom, s druge strane?! Srećom, Alfred Schmidt nam daje bliže objašnjenje koje se može naći pod izrazom „*Emancipatorska čulnost*”. Tako glasi naslov njegovog već pomenutog spisa koji se bavi Feuerbachovim „antropološkim materijalizmom” (ovo je podnaslov). On se prikazuje kao marksistička interpretacija. No, mi tvrdimo da su teze do kojih dolazi ova interpretacija direktne antiteze u odnosu na ono što su Marx i Engels mislili o Feuerbachu. A ako bolje pogledamo, u ovoj interpretaciji nove vrste približavamo se i motivacijama koje su našeg autora s izvesnom nužnošću nagale na njegov potajni mahizam.

3. Feuerbach — čitan unazad

Marx i Engels su Feuerbacha shvatali kao stvarnog materijalistu, koji se, međutim, zadržava u građanskom horizontu. Prikaz Alfreda Schmidta jasno pokazuje — mada *ex negativo* — da su se oni time orijentisali prema istorjskom frontu Feuerbachovog mišljenja. Feuerbach je prvo morao da prevali dug put do tog fronta; on se nikad nije sasvim oslobodio idealizma iz koga se izvukao a njegove materijalističke izjave mogu se protumačiti često polazeći od idealističkih stavova. Stoga se Feuerbach može čitati i unazad ako se pođe od materijalističkih pozicija do kojih je stigao. Tako pred sobom imamo široko polje skoro nerazlučive smese. Ono što se tek teško izvedenim drukčijim tumačenjem mora izvući iz tekstova Marxa, Engelsa i Lenjina ovde treba samo napabirčiti. Alfred Schmidt se toga obručke prihvata. On tvrdi: „U stvarima Feuerbacha uputna je revizija.” (Fb, 261.) Schmidt shvata Feuerbachovu filozofiju kao „sporno prosvetčivanje” koje je ovde retko bilo počasno zvanje. On nastavlja: „Najmanje joj je oprosteno što je umesto pukog nivelisanja pokazala — produktivnu — višeznačnost.” (Isto.)

Feuerbachovu zaslugu Schmidt vidi u prelasku sa Hegelovog svetskog duha na „živi ljudski duh”. (Fb, 95.) Na mesto Descartesove (Dekart) *res cogitans*, misleće supstance, kod njega istupa „telesni čovek sa indivi-

dualnim pečatom". (Fb, 177.) Po njemu, nemoguće je, kao što čine idealisti, počinjati filozofiju nekim Ja koje se iscrpljuje u mišljenju. (Fb, 114.) Ne-Ja, koje je Fichte shvatao kao proizvod tog Ja, mora biti premešteno u samo Ja kao njegova suprotnost. (Fb, 113.) Čoveku, tom Ja koje uistinu postoji, pripada u suštini čulnost. (Fb, 85.) Razum, ono što je navodno nadčulno, uistinu je „sama čulnost, dovedena do svog pojma...". (Fb, 84.) Stoga, nije misleće Ja stvarnost koja sve obuhvata i kojoj, po Fichteu, pripada još i materija kao njen proizvod, nego je čulnost — kako se izražava Feuerbach — „postojeće jedinstvo materijalnog i duhovnog". (Isto.)

Ono što je Mach imao u osećanjima kao elementima stvarnosti, to ima Schmidt u Feuerbachovoj čulnosti. Ako nju postavimo kao stvarnost od koje treba poći, imamo mogućnost da u svako doba ono što je subjektivno shvatimo i kao objektivno a objektivnost kao nešto subjektivno. Čulni podaci su objekti za mišljenje, ali na njima se ne može videti da li odražavaju stvarnost, nezavisnu od njih, ili se sastoje samo od kompleksa oseta. Sve ono čega sam svestan, sve ono što je za mene objektivno, sve to pripada mojoj subjektivnosti, i to manje onom delu koji je ranije nazivan Ja, apstraktnom mišljenju, a više onom Ne-Ja u ovom Ja, upravo čulnosti. Stoga, nju više ne smemo shvatiti kao receptivnost, kao stalno pasivnu sposobnost (Fb, 126.); pre se može reći — posluživši se opet Feuerbachovim autentičnim rečima: „... Pasiv ovog Ja je aktiv objekta. Zbog toga što je i objekt *delatan*, Ja stvara patnju, koje se to Ja, uostalom, ne mora stideti, jer objekt spada i sam u najdublju suštinu ovog Ja". (Fb, 122.) Time je podignut most da se još jednom pređe s Feuerbacha na Marxa, ali je taj prelaz ispravljen u skladu sa revizijom koju Schmidt smatra umesnom u stvarima Feuerbacha. Schmidt kaže da je Feuerbach shvatio da se radi o tome da se „čulnost odredi kao ‚delatna‘ a delatnost kao ‚čulna‘...". (Fb, 126.) I tako vrlo lako prelazimo sa čulnosti, koja je delatna zato što utiče na samu sebe u „najdubljoj suštini ovog Ja", na onu praksu koju je Marx odredio kao čulno-ljudsku, kao predmetnu delatnost. Tumač veruje da sme prećutno da revidira činjenicu da je Marxu kod Feuerbacha nedostajao upravo momenat delatnosti i da mu je on njega izričito suprotstavljao. Tako izlazi da su Marx i Engels samo konkretno razvijajući dalje razvili ono što je Feuerbach već načelno formulisao. Schmidt i naziva osnivače i klasike marksizma „marksističkim pristalicama" Feuerbacha. (Fb, 164.) Po njemu, već je Feuerbachova zasluga bila ono što su

Marx i Engels od njega samo preuzeli, naime to što on osnovno pitanje filozofije nije odbacio zajedno s hegelijanstvom, nego ga je samo iznova postavio.

„Ono (to pitanje) time" — objašnjava Schmidt — „više ne označava u okviru filozofije određenu suprotnost između dve ‚supstance‘, nego prelazi u suprotnost između ‚praktične‘ materijalnosti i filozofije kao čisto kontemplativnog odnosa prema svetu, bilo da se radi o idealističkom ili materijalističkom... Odeljak o Feuerbachu u *Nemačkoj ideologiji* nosi, doduše, podnaslov „Suprotnost materijalističkog i idealističkog shvatanja". Ali, ne misli se na ‚staru‘ suprotnost čisto idejnih stvari, koju je rešio još Feuerbach, nego na kvalitativno novu suprotnost između ‚spekulacije‘ i ‚prikaza... praktičnog procesa razvitka ljudi‘; time ‚samostalna filozofija gubi... svoj medijum postojanja.‘" (Fb, 164 i sled.)

S druge strane, Schmidt mora da prizna Feuerbachu „strogi objektivizam". Po njemu imamo, kako se Feuerbach jednom izrazio, „unutar kože ceo svet, i samo je on razlog što izvan svoje kože pokazujemo svet koji odgovara ovome". (Fb, 196.) Ali Schmidt ne želi da to shvati u saznanoteorijskom smislu, nego kao životnu nužnost. Mi smo upravo iz praktičnih razloga prinuđeni da pretpostavimo da izvan nas postoji još neka, od nas nezavisna stvarnost. Ono što je za Macha stvar ekonomije mišljenja, za Schmidtovog Feuerbacha je stvar „prakse". Ipak, kod Feuerbacha se ne može prevideti naklonost prema stvarnom materijalizmu, tako da Schmidt u ovoj tački opet pribegava Hegelu koji, kako on hvaleći ga ističe, „nasuprot Feuerbachu i osnivačima marksizma pokazuje i iskustvo iščezavanja neposrednosti — koje uvek i postoji zajedno s praksom — njenog privida da je apsolutno nezavisna od subjekta, dok ona za pomenute autore čini — pre svega — kriterijum objektivnosti (bića kao i saznanja)". (Fb, 257.)

Ako nije bilo dovoljno mahizam prosto svesti na odavno poznati subjektivni idealizam, onda ni Schmidtovo shvatanje sveta, manje-više prikriveno u njegovoj interpretaciji Feuerbacha, takođe ne može biti dovoljno određeno samo kao novo izdanje mahizma. Glavna razlika je u tome što je prirodnjak Mach iz kompleksa oseta ipak izgradio sebi još i ceo svet fizičkih tela, dok Schmidt, sa svojom podešenom interpretacijom Feuerbacha, prirodu skoro potpuno sabija u telo čoveka. Telo, kaže Schmidt, predstavlja kod Feuerbacha, u Leibnizovom (Lajbnic) smislu, *celu* prirodu. (Fb, 178.) Ako se tradicionalni *cogito* zameni doslednim priznavanjem čulnosti, pokazaće se: „Telo spada u moju suštinu: štaviše.

telo u svom totalitetu je moje Ja, sama moja suština' ". (Fb, 178.) I sada, kada smo čuli kako nam se spoljnji svet javlja samo tako što ga mi izvlačimo iz kože u kojoj se krije naše telo, ovo telo možemo nazvati, kako kaže Feuerbach, „osnovom sveta”. (Fb, 113.) „Subjektivnost, telo i svet”, kaže Feuerbach, „čini konkretno jedinstvo”. (Fb, 122.) Dakle, svest ima u telu već prirodu, nema potrebe da izlazi iz nje, već mora težiti da, tako reći, dublje prodre u nju, jer ona tu prirodu ima kao nesvesnu. Feuerbach, kaže Schmidt, ovde anticipira Freuda (Frojd). Priroda je nagon, pre svega to je seksualnost. (Fb, 178.) Polazeći od toga, sasvim tačno shvatamo kad Feuerbach, po rečima Schmidta, kaže za prirodu da je ona u čoveku isto toliko kod sebe same koliko je i od sebe razdvojena. Ono što čovek kaže o njoj, to ona sama kaže o sebi; Schmidt dodaje: „... ali čovek ujedno otkriva u onome što kaže o vanljudskom uvek samo svoju vlastitu suštinu”. (Fb, 214.) („Uvek samo” a ne „uvek i”!) Ko sad još postavlja pitanje prirode „po sebi”, telesnog sveta tu napolju sa njegovim hladnim zakonima?! Za nas priroda postoji samo ukoliko je relevantna za naš život, — na to nam Schmidt stalno ukazuje. A naš život, to je naša čulnost, to je naš nagonski život, kome pripada i mišljenje, jer je duhovnost — kako kaže Feuerbach — samo „univerzalna čulnost”. (Fb, 222.) To ne znači samo da ona prva počiva na ovoj drugoj, „nego i, obrnuto, da se čulni organi, koji su postali univerzalni, oslobađaju partikularnih potreba, da se u svojoj neposrednoj praksi — *usvajanju* sveta — odnose *duhovno-teorijski*”. (Podvukao autor.) Schmidt rezimira: „U tome se sastoji imanentna utopija emancipatorske čulnosti”. (Fb, 223.)

Istinska praksa čula — to je, po Schmidtu, Marx konstatovao još u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* — jeste upravo „teorijske” vrste. Naime, samo ako stvar tako stoji, moguće je usvojiti prirodu a ne izvršiti nasilje nad njom. (Fb, 191 i sled.) Schmidt ukazuje na primedbu J.-P. Osiera (Ozie): „Feuerbachov čovek traži na osnovu svoje ‚prirode’... sporazum sa mudracima kao što su Aristotel (Nikomahova etika) ili bar sa mudrim Grcima. *Sysitium, symposium, eros, philia* i, najzad *iheoria*, to su vrednosti Grka i vrednosti Feuerbacha, koji... kao i njegovi učitelji želi ‚da sledi prirodu’...” (Fb, 192.) Teoriju je Aristotel shvatao u obliku života teorije, *bios theoretikós*, kao praksu, i to kao najvišu i pravu čovekovu praksu. Ona je za njega, kao i za Grke uopšte, značila, ne samo apstraktno mišljenje, nego i čulno-duhovno ukupno posmatranje. U savremenom sve-

tu je pre svega Heidegger pokušao da opet stvori ugled Aristotelovom shvatanju teorije. Dakle, da li je od Feuerbacha u marksističkom duhu neočekivano postao Feuerbach u Heideggerovom duhu? Schmidt daje negativan odgovor na ovo pitanje. Kao najvažniju razliku „između Heideggerovog i Feuerbachovog poduhvata” on ističe „da Heidegger uprkos radikalnom duhu ostaje akademski, dok Feuerbachova antropologija ima prosvetiteljski-anticipirajući karakter. Njen ratoborni humanizam ima za cilj ‚univerzalnog čoveka’, koji je kao filozof čovek a kao čovek filozof.” (Fb, 229.)

Lenjin, čovek političke prakse, rekao je, kao izvinjenje, u vezi sa jezikom pojmova svog *Materijalizma i empiriokriticizma*, da je on običan marksista, a ne filozof. U smislu Schmidtovog Feuerbacha moraćemo ovde da konstatujemo ljudsku nedovoljnost. Onaj ko uistinu hoće da bude čovek trudi se oko „prakse” filozofa. Nju nikako ne treba smatrati tuđom svetu. Zar nije Feuerbach rekao za svoju „filozofiju budućnosti” da treba da se spusti sa „idejnog blaženstva koje nema nikakve potrebe” u „ljudsku bedu”! A kako bi se to moglo učiniti drukčije nego objavljivanjem knjiga? Schmidt komentariše: „Zato je Feuerbachovo spisateljstvo ‚praktično’. Njegova metoda polazna tačka sadrži kritiku i optužbu: on cilja na emancipaciju individua.” (Fb, 168.)

Filozofi su samo tumačili svet, ali stvar je u tome da se on izmeni, — tako kaže Marx u svojim tezama o Feuerbachu. Suprotnost između Marxa i Feuerbacha ukida se ako, zajedno sa Alfredom Schmidtom, Feuerbacha čitamo unazad. To znači da se vratimo sa Marxa na Feuerbacha, a da ne napuštamo Marxa, štaviše da ga dopunimo. I 11. teza o Feuerbachu, tako dopunjena, glasila bi: Filozofi su svet tumačili samo sa distance samozadovoljne duhovnosti, ali stvar je u tome da se on izmeni prosvetljujućim tumačenjem.

Po idealističkoj verziji potajnog mahizma Alfreda Schmidta, svest je ta koja konstituiše svet.⁹ Feuerbach Alfreda Schmidta teži, prema tome, da izmeni svet time što menja svest. Prosvetčivanje je njegova praksa. To je praksa za koju nije potreban nikakav prevrat društvenih odnosa, pa, dakle, ni radnička klasa kao subjekt takve revolucije. Na njegovo mesto stupa čovek onog *bios theoretikós*, filozof koji, ne napuštajući svoj filozofski život, počinje ovaj poduhvat samo snagom svoje reči.

⁹ O „konstituciji sveta”, pojmu koji je centralan za A. Schmidta, upor. između ostalog Nat, 113 i dalje.

4. Kritička teorija u procesu raspadanja apsolutnog duha

Max Horkheimer (Horkhajmer) je tridesetih godina ovog stoleća svoju „kritičku teoriju društva“ koncipirao u izričitoj suprotnosti prema „tradicionalnoj teoriji“. Schmidtova interpretacija Feuerbacha čini da postajemo svesni toga koliko ova kritička teorija oseća da je uključena u poštovanu tradiciju. Marx i Engels se javljaju kao „marksističke pristalice“ Feuerbacha a Feuerbach kao predstavnik onog *bios theoretikós*a kojeg su, počev od Platona i pre svega Aristotela, filozofi u neprekidnom lancu stalno isticali kao istinski život. Stoga je kritička teorija, suprotno prividu koji pokušava da stvori, krajnje tradicionalna teorija, koja se međutim kritički okreće protiv sebe same. Horkheimer ovako karakteriše ovo okretanje: „Samoposmatranje uma, koje je za staru filozofiju predstavljalo najviši stupanj sreće, u novijem mišljenju je pretvoreno u materijalistički pojam slobodnog društva koje samo sebe određuje...“¹⁰

Samoposmatranje uma — to je Aristotelov *bios theoretikós*, život posvećen teoriji, duhovnom gledanju, koji, istina, na taj način što svoje gledanje čini predmetom sebe samog, u tome sagledava i ono što se uopšte odražava u čulnom gledanju: stvarni svet. U svom posmatranju individua tako ima kod sebe celu stvarnost, ona se nje domogla, uzdigla do njenog duhovnog sopstvenika i u tome je, u isti mah, slobodna kod sebe same, zadovoljavajući samu sebe i određujući samu sebe, *autarhična* i *autonomna*. Kritička teorija ne samo da jednostavno suprotstavlja ovom individualnom samoodređenju, koje se ostvaruje u duhovnoj autarhiji, pojam „slobodnog društva koje samo sebe određuje“, nego shvata sebe kao izraz epohalnog preokreta jednog u drugo. Time su antagonistički načini mišljenja uvršćeni u istorijski proces koji je nekad započeo tamo gde kritička teorija veruje da je ponovo stigla: „Samoposmatranje uma“ rezultira i samo već iz preokreta, njega su koncipirali neki grčki filozofi kad se pokazalo da više nisu mogli da društvo kome su pripadali, *polis*, smatraju slobodnim društvom koje samo sebe određuje, dakle kad se pokazalo da antička demokratija neopozivo podleže propasti. *Bios theoreticós* je trebalo da postigne ono što, izgleda, više nije bilo moguće učiniti u *bios politicós*,

¹⁰ Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), u: *Kritische Theorie*, tom II, izd. A. Schmidt, Frankf./M. 1968, str. 196.

u političkoj praksi: naime, da ljudi određuju sami sebe. *Bios theoreticós* je transpozicija demokratske zajednice polisa u duhovnu zajednicu pojedinca sa samim sobom, ona je, utoliko, i sama *bios politicós* sveden na autonomiju individualnog mišljenja. Samo čovek slobodnog mišljenja mogao je važiti kao slobodan — istina, spolja još izložen uticajima svoje okoline, ali je obuhvatao tip univerzalnog čoveka, do koga je, po mišljenju Alfreda Schmidta, bilo stalo Feuerbachu — čoveka „koji je kao filozof čovek a kao čovek filozof“. (Fb, 229.)

Bios theoreticós je — kako se obično prevodi — „filozofski život“. A filozofski život je istinski čovekov život, što, po antičkom shvatanju znači: to je život *istinske sreće*. U misaonom radu, kakvom nema ravna, Aristotel je pokušao da dokaže da u filozofski život može da uđe čitavo obilje životnog zadovoljstva koje se, prema raširenom shvatanju, ne može zamisliti bez prijatnih čulnih nadražaja koji su posledica telesnog kontakta. Onu životnu praksu koja je usmerena samo na uživanje u radu čula Aristotel prezirivo naziva *bios hedonicós*, život *hedoné*, čulnog uživanja. Nasuprot tome, on pomera istinsko čulno uživanje na gledanje, pri kome nema dodira, pri kome dodir ne menja stvari — na gledanje koje se može oduhoviti u distancirano posmatranje sveta uz razmišljanje i u tome naći svoje najviše ispunjenje.¹¹ U svesti o ovom *posmatranju sveta*, u samozadovoljnom zadržavanju na ovom posmatranju vlastitog gledanja — u tome treba tražiti sreću. Stoga je nužno apstrahovati nesklade koji smetaju, ukoliko možda padaju u oči. I tako se, u ugledanju na antičku filozofiju, sagledana stvarnost sve više odvaja od čulno-neposredne stvarnosti. U onoj meri u kojoj pojedinačne individue osećaju da im društvenoekonomske okolnosti ugrožavaju stvarnu egzistenciju, u toj meri se svet slobodnog mišljenja preobrazava u kosmičku i čak božansku datost, koja više nema mnogo zajedničkog sa čulno-neposrednom stvarnošću. *Hrišćanska religija srednjeg veka* smestila je svet koji treba posmatrati sasvim izvan sveta, kao neki drugi svet, kao nebo s one strane Zemlje, u koje se i sama ova Zemlja jednom treba da preobrazi, da bi, istina, ne svi, ali bar svi oni koji su dobri mogli da uživaju u zadovoljstvu bez kraja „u viđenju boga“, „večnom blaženstvu“. U poređenju sa duhovno preobraženom čulnošću, koja je ljudima obećana za sudnji dan, čisto zemaljska čulnost javlja se ne samo kao niža nego i kao odvratna zato što ugrožava večni spas.

¹¹ Upor. Aristotel, *Nikomahova etika*, knjiga X.

Srednjovekovnom hrišćanstvu se nikako ne oprašta njegov neprijateljski odnos prema čulima. Pri tom se, po pravilu, previđa da se moderni materijalizam, koji je naklonjen radostima čula, mada sebe istovremeno smatra racionalnim, ne može zamisliti bez prethodnog hrišćanskog raskola između duha i čulâ. Samo zahvaljujući potpunom razdvajanju oba sveta, idealistički sledbenici srednjovekovno-feudalne teologije dobili su pojmovni instrumentarijum da bi, kao posledicu građanskog okretanja ka materijalnoj stvarnosti ponovo sagledali ovaj stvarni svet u njegovoj ljudskoj nedovoljnosti i da bi ga mogli kritički ocenjivati prema njegovoj preobraženoj kopiji. Snagu za ovu kopiju *novovremenska filozofija* shvata kao *um*, kao sposobnost stvaranja duhovnih slika, ideja koje daleko premašaju svet čulnog iskustva. Apstraktno insistirajući na umu, idealistička filozofija se prema čulnosti, a time i prema čulno spoznatoj stvarnosti, drži na distanci. U ovoj suprotnosti ona izražava — često i sama nesvesna toga — menjanje društvenih odnosa kao buduću istorijsku nužnost kojoj je potrebna disciplinovana praksa u kojoj čulne sklonosti moraju ostati podređene moralnoj obavezi. Ali do ovog menjanja ne dolazi i još ne može doći — stoga filozofska individua ostaje u izolaciji *bios theoretikôsa*.

Iz intencija građanskog uma preobražava se u *Hegelovoj filozofiji* onostrano hrišćansko nebo u apsolutni duh. Ovaj duh ne stoji više prema stvarnosti kao puka onostranost, nego postoji, s jedne strane, stvarno u životu uma, u *bios theoreticôsu*, ili — kako se to sad zove — u „samosvesti“. S druge strane, Hegel veruje da ovaj duh, ovaj um, u stvarnosti koja je data svesti sme da protumači kao delatan, da stvarnost same ove stvarnosti sme da protumači kao umnu. I za istinsko ostvarenje čovekovog života on smatra akt izmirenja oba načina egzistencije apsolutnog duha, koji se ostvaruje u procesu ostvarenja apsolutnog znanja. U apsolutnom znanju čovekova individua — ukoliko se ona sme shvatiti kao umno biće — ima apsolutni duh potpuno kao svoju suštinu i u tome je sada uistinu autonomna, određuje samu sebe, slobodna je.

Nasuprot tome, *Marxove teze o Feuerbachu* označile su onu istorijsku tačku koja ne samo da razotkriva Hegelovo izmirenje kao iluziju nego i tom *bios theoreticôsu* uopšte oduzima njegovu stvarnu motivaciju. Filozofi su dosad samo tumačili svet a stvar je u tome da se on izmeni — i to u istinskom smislu onog filozofskog tumačenja koje je izvršeno u Hegelovom sistemu. Utoliko

je izmena sveta, koja je postala nužna, ostvarenje filozofije, koje, međutim, više nije stavljeno u ruke filozofa, nego cele klase ljudi, *proletarijata*, koji zajedno sa onim što je specifično u njegovoj delatnosti već proizvodi i elemente slobodnog društva što samo sebe određuje — društva koje je Marx, posluživši se jezičkom upotrebom svog doba, nazvao *komunizmom*.

Tamo gde je ostvaren, komunizam je zajednica ljudi koji svoju materijalnu stvarnost proizvode zajednički, svesni svog cilja da ostvare svoju ljudsku prirodu i da u tome nesmetano određuju sami sebe u saglasnosti sa svojim umom. U ovom društvenom radu, kao u onom opštem koje ih bitno povezuje, sastoji se njihov život, pa i zadovoljstvo njihovog života, koje ispunjava supstancijalnim sadržajem celokupno partikularno uživanje njihove mnogostruke delatnosti: stoga, sam rad postaje u komunizmu „prva životna potreba“.¹²

Uspostavljanje i komunizma je, po Marxu, iz kapitalističkog načina proizvodnje proizašla prirodna nužnost napretka društvene proizvodnje, koja se, svakako, ne realizuje sama od sebe, nego iziskuje političku akciju, „praktično-kritičku“ delatnost, kako se kaže u tezama o Feuerbachu. Stoga je odsad takođe nužno da čovekova priroda više ne traži slobodu samo u mišljenju nego i u potpunoj čovekovoju, a to znači: u društvenoj stvarnosti. Stoga je iz *humanističke intencije*, čiji je dužnik *bios theoreticôs*, Marx napustio izolaciju teorije i svoje biće premestio u *bios politicôs*; od čistog ideologa građanskog porekla postao je revolucionarni praktičar u savezu sa radničkom klasom koja se politički organizuje.

Tamo gde intelektualci istomišljenici nisu učinili taj isti korak, bili su prinuđeni da shvate da je njihova hegelovska samosvest u neku ruku iščilela u njihovoj vlastitoj glavi. S obzirom na provokaciju koja je proizlazila iz postojanja proletarijata, oni su osećali da više ne žive u harmoniji sa svetskim umom. Ali, pošto su im sve brojnije klasne borbe izgledale isto tako bezumne, oni su postajali kritični prema svemu, uvek težeći da sačuvaju bar slobodu svoga mišljenja — mišljenja koje, budući da je mislilo samo o sebi, više nije u isti mah moglo umno da shvati i svet, nego je dopiralo još samo do svesti o neodrživosti i siromaštvu vlastite individualne egzistencije. Marx i Engels su u tome videli početak

¹² Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, u Marx/Engels, *Werke* (MEW), tom 19, str. 20.

onoga što su oni nazvali „procesom raspadanja Hegelovog sistema” i „procesom raspadanja apsolutnog duha”.¹³

Sve dok postoji kapitalističko društvo, intelektualci koji potiču iz građanske klase stalno će se iznova nalaziti pred onom alternativom pred kojom su se prvi put našli Marx, Engels i njihovi savremenici. Ipak, u međuvremenu su se bitno promenili presudni momenti. Marx je pred očima imao radničku klasu tek u začetku, kad je cela njena budućnost još bila sasvim neizvesna. Samo u ovoj situaciji razvitka, koji je još slobodan od kasnijih negativnih iskustava, bilo je moguće postati neposredno svestan istorijske misije proletarijata, nezburjen prividom suprotnosti, dakle samo onda kad je do ovog neposrednog sagledavanja došlo kod čoveka koji je — kao što je to bio slučaj Marxa — u sebi svesno nosio suštinsko znanje do koga je došlo društvo u svojoj istoriji. Takođe, ovo je znanje učinilo Marxa kadrin da svom spontanom otkriću da naučne osnove pomoću logičke argumentacije svog glavnog dela.

U međuvremenu je radnička klasa prošla kroz stogodišnju istoriju neprekidnog porasta. Teško da se igde tako snažno razvila kao u zapadnoj Evropi, ali upravo tu još nije ispunila svoju istorijsku misiju. Dakle, privid još i danas govori protiv utiska, od koga je Marx nekad polazio i dospao do svoje teorije. Ali to ne važi i za samu teoriju, pošto ona nije zasnovana u prividu nego u naučnom saznanju. Danas se privid može korigovati u onu spontanu izvesnost od koje je Marx nekad polazio samo onda kad se on pomoću logike teorije naučnog socijalizma shvati u samoj svojoj suštini. Onaj ko bi hteo da, kao Marx, od neposrednog sagledavanja proletarijata dospa do izvesnosti njegove misije, pao bi u stvarnosti ispod Marxovog nivoa, jer bi pokušao da preskoči istorijska oposredovanja svoje vlastite savremene neposrednosti, i stoga bi se, za razliku od Marxa, apstraktno odnosio prema stvarnosti.

U klasnim borbama između dva svetska rata revolucionarna snaga radničke klase opet se, posle dugog vremena, neposredno nametnula svesti građanskih intelektualaca. Istorijsku misiju ove radničke klase bilo je moguće spoznati na osnovu čitanja Marxove *Kritike političke ekonomije*. Ali, ukoliko ni jedno ni drugo nekoga nije podstaklo na to da stvarno identifikuje svoj lični interes sa proleterskim klasnim interesom i da, u skladu sa tim, uđe u revolucionarnu borbu, komunizam mu je

¹³ Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd 1974, tom 6 (*Nemačka ideologija*), str. 15.

mogao izgledati samo kao zasnovana nada, ali ne kao „stvarno kretanje”. Jer, Marxova teorija dobija snagu ubedljivog dokaza tek u praksi oslobađanja same radničke klase. Ona je teorija upravo ove prakse i stoga se izvan nje i ne može potpuno shvatiti.

To je bila posebna situacija koja je Horkheimera podstakla na stvaranje koncepcije svoje „kritičke teorije”. I Horkheimer je u traganju za istinskim životom osećao, kao i Marx, da je upućen na *bios theoreticós*. I njega je sagledavanje činjenice da postoji proletarijat nagnalo na saznanje da se filozofski život može ostvariti samo u revolucionarnoj praksi. Ali to sagledavanje proletarijata više nije moglo da uveri njega — koji je imao pred očima poraz nemačke socijaldemokratije, nekad najmoćnije revolucionarne avangarde radničkog pokreta — u bezuslovnu izvesnost skore pobede ovog pokreta. Stoga, nužnost koju je Marx konstatovao on više nije mogao da shvati kao društveni zakon, nego samo još kao moralni postulat, kao ideju na osnovu koje je trebalo odrediti političko delanje. Isto onako kao što je za Aristotela demokratija polisa bila unapred data društvena stvarnost, čija mu je ekonomska osnova i s tim povezana prinudnost ipak ostala nepoznata, tako da je on *bios theoreticós* mogao zamišljati samo kao *bios politicós* preokrenut po slobodnoj odluci u duhovnu samoodređbu — isto tako Horkheimer shvata prevrat kao vraćanje na politički oblik slobode, koji je, na osnovu ekonomskih odnosa, samo *omogućen*.

Onaj ko je svoju egzistenciju uneo u svest o suverenitetu svoga mišljenja neće, radi puke mogućnosti, ovaj *bios theoreticós*, o kome sam odlučuje, zameniti za *bios politicós*, u kome je zajedno sa mnogim drugima i pored mnogih drugih potčinjen u najmanju ruku prividu objektivne nužnosti borbe. Stoga će on pokušavati da unapređuje revolucionarnu praksu, ali ostajući na distanci teoretičara. Ova distanca se rado naziva kritikom. Nova dimenzija političke ekonomije, koju je Marx dostigao sa svojim *Kapitalom*, svodi se, pomoću ovog distanciranja, na „kritiku političke ekonomije” u smislu „kritike ideologije”, očišćene od sve „pozitivne nauke” (Marx); Marxovo shvatanje o zakonitosti društvenih procesa zgrušava se u „kritičku teoriju društva”. Preokret od *bios theoreticós* u *bios politicós*, koji je Marx nekad izvršio menjaajući svoje klasno stanovište, ostaje stoga i sam — teorija. Samoposmatranje uma ne pretvara se, po Horkheimeru, u praktično ostvarenje uma nego samo u njegov „pojam”. Ali ako *bios*, koji se artikuliše u kritičkoj teoriji, ostaje na strani teorije, ako on ostaje *bios*

theoreticós, on se ne može odupreti ni procesu raspada-
nja koji je odmah posle Hegela zahvatio sve one inte-
lektualce koji, kako ističu Marx i Engels, uprkos svoj
kritici nisu stvarno napustili tlo Hegelovog sistema, pre-
ma tome ni stanovište „samosvesti“.¹⁴

Sa gledišta identiteta duha i suštinske stvarnosti,
koga su se još držali, Horkheimer — a pre svega Adorno
— pokušali su da kao proces shvate ne samo moderno
stanje društva nego i ukupnu istoriju; reč je o procesu
u kome čak i teorijsko bavljenje prosvetavanjem, koje
za kritičku teoriju važi kao stvarno umna praksa, stvara
samo još više bezumnosti. Čini se da je sam um osuđen
na to da postane bezumnost. Prosvetavanje nije dovelo
do oslobađanja radničke klase nego do razularivanja
bestijalnih nagona. U stvari, revolucionarni pokret dva-
desetih godina nije stvorio socijalizam nego je podlegao
fašizmu.

Predstavnici kritičke teorije videli su u *fašizmu* po-
tvrdu svoje načelne revizije marksizma, naime da je
prirodna nužnost prelaska od kapitalizma u socijalizam,
koju je dokazivao Marx, iluzija, da društveni procesi
mogu dati samo osnovu za buđenje nade u neko drugo
društvo. Fašizam je, takođe, bio taj koji nije ostavljao
mesta upravo ovoj nadi. Dakle, događa se to da kritička
teorija, upravo zahvaljujući svojoj empirijskoj delat-
nosti, postaje u najpotpunijem smislu beznadežna pozi-
cija koja stoga samu sebe ukida.

Nacionalsocijalistički fašizam nije bio poslednja
reč istorije. Tek posle njega je socijalizam zaista postao
odlučujuća sila u Evropi. U nekim evropskim zemljama,
pa tako i u Zapadnoj Nemačkoj, održala se ili restitu-
isala građanska demokratija. Kritička teorija Horkhei-
mera i Adorna nije uopšte smatrala da je opovrgnuta
ovim preokretom političke stvarnosti. Štaviše, zapadno-
nemačka restauracija činila joj se čak kao još jedan —
i to, možda, poslednji — stupanj u procesu raspadanja
apsolutnog duha. Jer, ako se fašizam pokazivao još kao
prinuda bez koje ne bi bilo moguće radničku klasu pot-
činiti interesima vladajućeg monopolskog kapitalizma —
ova je sad sama preduzela korake ka tom potčinjavanju.
Ovaj proces spoljne i unutrašnje integracije zapadno-
nemačke radničke klase u kapitalizam — kome je, iz-
gleda, odgovarala situacija u drugim zemljama takozva-
nog zapadnog sveta — nagnao je kritičku teoriju na
dalju reviziju svoje marksistički inspirisane polazne tač-

¹⁴ Isto, str. 17.

ke. Ono što je bilo nužno smatrati objektivno mo-
gućim — proleterska revolucija — pokazalo se sada kao
subjektivno nemoguće i time je stavilo van snage i
objektivnu mogućnost: jer bez revolucionarnog subjekta
nema revolucije.

Tako se Horkheimerov program pokazao kao neo-
stvariv: Preokret samoposmatranja uma u društvenu
samoodređbu više se nije mogao izvršiti ni u mislima.
Ali pošto se sam um pokazao kao nešto što sadrži
bezumnost, da li se život delatnog ostvarenja uma mogao
još smatrati „najvišim stupnjem sreće“ — čak uopšte
stanjem sreće — i da li mu se kao takvom moglo još
težiti?

Odgovor na ovo pitanje bio je već spreman. Još pre
nego što su Horkheimer i Adorno počeli uopšte da polažu
nade u umnu aktivnost ljudi, Sigmund Freud je, posle
detaljnog istraživanja psihe pojedinih ljudi, lišio osnova
ove nade. Istina, pojedinci kojima se bavio Freud pri-
padali su građanskom sloju a ne radničkoj klasi, u koju
su Horkheimer i Adorno, sledeći Marxa, polagali svoje
nade. Sada, posle drugog svetskog rata, pokazalo se da
je Freud bio u pravu: budući da su radnici, izgleda,
sasvim prihvatili građanski način života, više nije bilo
moguće smatrati ih samostalnom klasom. Čovek, takav
kakvim je sada postao, nije hteo da bude ništa drugo
nego građanin. Čovekova priroda je očito bila naklon-
jena samo *građanskom humanitetu*. Stoga je gubitak
ovog humaniteta bilo nužno identifikovati sa samom
dehumanizacijom. Ako se apsolutni duh raspao u građa-
nima, dakle u ljudima, njima je ostala samo njihova
čulna egzistencija sa svim njenim nagonima i žudnjama.
To najubedljivije pokazuju Freudova istraživanja. Stoga
je sam Freud smatrao da mu to daje pravo da izvlači
dalekosežne filozofske zaključke.

Može se reći da nema sumnje u to šta ljudi žele
od života, šta u njemu žele da postignu — kao što
saznajemo npr. iz Freudovog spisa *Das Unbehagen in
der Kultur*: „Oni teže sreći, žele da postanu i ostanu
srećni“.¹⁵ A sreća je identična sa *zadovoljstvom*. „Ona je,
kako se zapaža, prosto program principa zadovoljstva,
koji postavlja cilj života“. Najjače zadovoljavanje pruža
čoveku „polna (genitalna) ljubav“. Stoga mu ona služi

¹⁵ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), u:
Studienausgabe, hrsgb. v. A. Mitscherlich u.a., tom IX, Fran-
kfurt/M. 1974, str. 208. U daljem tekstu pozivamo se na Freudo-
vo shvatanje skoro isključivo onoliko koliko je ono izneto u
ovom jednom njegovom spisu. Ostali brojevi stranica navedeni
su u samom tekstu.

kao „uzor za svu sreću“. Samo „genitalna erotika“ može predstavljati centar u životu čoveka (136). Ona — ili u svakom slučaju seksualnost, shvaćena u smislu šire formulisanog libida. Ali neograničeno zadovoljavanje čulnih potreba, mada je to najprimamljiviji način života, ukinulo bi ubrzo samo sebe. Ako ne želimo da principu zadovoljstva žrtvuemo svoju egzistenciju — a ovo je iskušenje koje se izražava u nagonu smrti — moraćemo da vodimo računa o uslovima stvarnosti. Ona nas nagoni da često težimo samo izbegavanju patnji i da potisnemo u pozadinu zahtev za doživljavanjem zadovoljstva. Radi principa zadovoljstva potreban nam je drugi princip, princip stvarnosti, pomoću koga tako sređujemo odnose sa svetom izvan nas da nas taj svet više ne muči. Radi se o tome „da se ciljevi nagona takve vrste pomere tako da ih ne mogu pogadati izneveravanja spoljnog sveta“ (109). To se može postići pre svega njihovim „sublimiranjem“. Nagoni se uzdižu i prečišćavaju, zadovoljstvo se doživljava u psihičkom ili intelektualnom radu ili čak, što bi bio viši stupanj, u uživanju u umetnosti.

Freudova razmišljanja pokazuju kako nas princip zadovoljstva u najboljem slučaju ponovo vraća onom *bios theoreticósu*, životu duhovnog uživanja. Ali ovaj *bios theoreticós* sad se više ne javlja, kao kod Aristotela, kao neki drugi nasuprot životu čulne *hedoné*, a i ne radi se o tome da se život svesnog, misaonog ovladavanja stvarnošću uskladi sa mnogostrukošću čulnih uživanja, nego je smisao i cilj čovekove egzistencije samo jedan: libido, koji bi se, ako zatreba, koncentrisao sasvim na seksualnost, ali je takođe u stanju da jedan deo svoje energije pretvori u duhovnost. Smisao i cilj duhovne delatnosti ne leži nigde drugde nego, kao što to važi za život uopšte, u uživanju. Značaj koji se pripisuje duhu je pitanje „individualne ekonomije libida“ (115).

U principu, ovde je ekstremu apsolutnog duha suprotstavljen ekstrem apsolutne čulnosti. A kao što u idealističkoj filozofiji duh nije mogao bez inkarnacije, tela, tako i Freudova teorija, koja sebe smatra materijalističkom, priznaje i oduhovljenu čulnost, što nimalo ne menja osnovno stanje stvari. Radi se o sreći, dakle o zadovoljstvu, dakle o seksualnosti — bilo u njenom direktnom ili sublimiranom obliku.

Freud je verovao da bi ljudi, ako žele da zadovolje svoje nagone, morali pokušati da se u dovoljnoj meri prilagode stvarnosti. Ali umesto da sebe učinimo što imunijim na stvarnost izbegavajući patnje, mogli bismo takođe pokušati da je izmenimo tako da nam ona dozvoli da doživimo pozitivno zadovoljstvo. Svakako, za to bi

bilo nužno aktivno razaranje represivnih institucija društva i u ovom smislu: politika. Na ovo cilja Alfred Schmidt kad napominje: „Politika i seksualnost: njihovo jedinstvo i uzajaman odnos trebalo bi da se u poznim šezdesetim godinama pokažu kao konstitutivni za borbeni ideologiju studentskih protestnih grupa u Sjedinjenim Državama i u Zapadnoj Evropi“. (Fb, 266.) Ali nije Freud nego Feuerbach taj na koga Schmidt podseća kao na duhovnog pretka studentskog pokreta. „Pri tom nije kumovalo Feuerbachovo učenje; pre su se pozivali na marksističku ekonomiju, južnoameričke revolucionare, Bakunjina, čak Stirnera. Ali, u stvari, ta herojska, u ponečemu predmartovska faza sadržavala je dosta jak elemenat fojerbahovstva“. (Isto.) Schmidt produžava da nije potrebno u Feuerbachu videti u velikoj meri anonimnog „crkvenog oca“ poslednje trećine našeg veka — kako je to mislio jedan kritički nastrojen autor — ali se u svakom slučaju njegovoj filozofiji može predskazati velika budućnost, i to manje u zvaničnoj kulturi nego u taboru nove levice. (Isto.)

Nova levica, potekla iz antiautoritarnog studentskog pokreta, karakteriše jedan momenat u posleratnom razvitku Zapadne Evrope, koji nije bio predviđen kod Horkheimera i Adorna. Ona je pokazala političku snagu kakva se uopšte više nije mogla očekivati u vreme rastuće tmine. Ali ova snaga je — sudeći po svom neposrednom izgledu — potekla upravo iz onog čulnog siromaštva građanski izolovane individualnosti na koje su, po Horkheimerovom i Adornovom viđenju stvari, ljudi bili spali. Stare velične kritičke teorije — sa izuzecima kao što je npr. Herbert Marcuse — više nisu mogle da teorijski obrade novo iskustvo. Tumačenje Feuerbacha kod Alfreda Schmidta teži tome da nadoknadi ovo zaostajanje. Ako ostanemo pri tobožnjem saznanju o integraciji radničke klase u građanstvo, za nas studentski pokret može biti društvena sila koliko i radnička klasa. Budući da taj pokret sada najavljuje političke zahteve ljudi — bilo radnika ili građana, on time zauzima i mesto koje je nekad pripadalo radničkom pokretu, prosto zato što je on sada taj koji se kreće. Isto onako kao što je pogled kritičke teorije dvadesetih godina privlačila revolucionarna borba radničke klase, isto tako sada impresionira pobuna studenata. Gubi se osećanje beskrajne stagnacije. čini se da je opet data mogućnost neke bolje budućnosti. Opet se može zamisliti onaj preokret od čije nužnosti je nekad polazila kritička teorija. Istina, studentski pokret, koji se zalaže za sve društvene progresivne snage, ne može dospeti do političkog samoodređenja kakvo je

Horkheimer očekivao od radničkog pokreta, ali on već svojim postojanjem dokazuje da čoveku nije dato da obavezno prihvata iskustvo životnog nezadovoljstva kao neizmenjivu sudbinu. Već i sama pobuna je čin oslobođenja od unutrašnjih prinuda, a svesno sagledavanje vlastite nagonske prirode oduzima bezvremensku neprikosnovenost potiskivanju nagona, pretvara ih u proizvod istorije koji je dat u ruke ljudima i stoga se može izmeniti.

Ovom perspektivom marksizam ponovo, nasuprot Freudovoj rezignaciji, vraća svoja prava. Jer budući da je marksističko shvatanje da čovek svoju sreću može apsolutno naći u ovom svetu, može se obrazložiti i to da svođenje čoveka na njegovo čulno siromaštvo ne znači njegov kraj, nego, naprotiv, početak njegovog oslobođenja. Ali ne čulno zadovoljstvo, izborneno u sukobu sa pritiskom stvarnosti, nego obavljanje racionalno primerenog *rada* jeste ono što, po shvatanju marksizma, donosi ostvarenje zadovoljstva i sreće. Ako marksizam treba teorijski da zasnuje nova iskustva kritičke teorije, nužno je dokazati da u njegovoj osnovi u stvarnosti leži princip zadovoljstva. Freud i Marx su u ovoj tački nepomirljivi. Ali isto to ne važi za Freuda i Feuerbacha. Ako je Feuerbacha moguće prikazati kao ranog predstavnika Freudovog principa zadovoljstva, onda Marx i Engels, ukoliko se pokazuju kao „marksističke pristalice“ Feuerbacha, u stvari mogu isto tako važiti i za pristalice Freuda. Tada bi se, svakako, moralo jasno pokazati da Marx pod radom u osnovi ne podrazumeva ništa drugo nego ono što misli Freud kad zadovoljstvo uzdiže do principa čovekovog života.

5. Marksizam — slobodan prema principu zadovoljstva

Veživni član između osnovne filozofske postavke Marxa i Freuda, Alfred Schmidt nalazi u Feuerbachovom pojmu *čulnosti*. Ova se može, kao što to čini Marx, shvatiti kao čulno-predmetna delatnost i, kao što to čini Freud, kao čulno zadovoljstvo. Ako je Horkheimer, slažući se sa Marxovom teorijom, bio kadar da konstatuje nužnost preokreta od samoposmatranja uma u vojarn društva koje samo sebe određuje — Schmidt veruje da se i sâm nalazi na marksističkoj liniji kad Feuerbachu pripisuje zahtev za preokretom od „blaženstva misli kome ništa nije potrebno“ (Fb, 168) u „čulnost“. Ova je okarakterisana kao „duševna i fizička patnja, bol, strast i sreća, potrebe, želje i nagoni...“ (Fb, 119.)

Ako tamo preместimo težište čovekovog života, onda više nije moguće u potpunosti se držati idealističke ideje individualne autarhije. Ali, ako možemo da uobrazimo da mišljenju nije potrebno nijedno drugo koje ga uslovljava, onda s čulima stvar stoji drukčije. Ona su, po svojoj prirodi, upućena na nešto što nije identično s njima, na nešto „neidentično“ — što je materijalizam oduvek zamerao idealizmu. Čulnost je, da upotrebimo reči samog Feuerbacha, „prava suprotnost asketskoj filozofiji“. Ona je nužno „van sebe od naslade i bola...“ (Fb, 196.) Pogledajmo opet: u kontroverzi između idealizma i materijalizma osnovno pitanje je samo u tome da li je za čoveka bitno mišljenje ili osećanje. Ako se odlučimo za čisto mišljenje, mi smo idealisti; ako se odlučimo za osećanje, mi smo materijalisti. Jer — kako kaže Feuerbach — „oset je sasvim materijalistički telesni...“ (Fb, 249 nap. 560.) „Nema oseta bez somatskog momenta“, piše u svojoj *Negativnoj dijalektici* Adorno, koga citira Schmidt. Svaki oset je „u sebi i telesno osećanje“. Alfred Schmidt vidi u tome Adornov „prelaz u materijalizam“; po njemu, on se kreće u potpunosti putem koji je prokrčio Feuerbach. (Isto.) On kaže da je Feuerbach manje mario za istinu materijalizma nego za „materijalizam istine: njen praktični sadržaj“. (Fb, 215.) Stoga, kategorije kao što je „stvaran otpor, materija, praksa“ spadaju u kategorije čulnosti.

Saznajemo da je bitna praksa — teorija, ali — sad postaje jasno — ne teorija kao apstraktno mišljenje, nego kao čulnost, kao rad čula. A o materiji govorimo kao o materijalu koji treba pretpostaviti; ne više, kao kod Feuerbacha, o materijalu dužnosti, nego, kao što je to izraženo kod Hegela, o materijalu trošenja, uživanja. „Otvoreno, iskreno priznavanje čulnosti je priznavanje... čulnog uživanja...“, kaže Feuerbach. (Fb, 215.) Čulnost je uživanje, uživanje je trošenje, a trošenje je — možemo dalje izvesti zaključak — preobličavanje prirodnih materija od strane čoveka u njegove svrhe, dakle — kao što znamo kako iz Marxove tako i iz Hegelove definicije — rad. (Upor. WM, 42.) Tako gledano, Marx i Hegel se presudno i ne razlikuju. Obojica shvataju rad kao čovekovo usvajanje stvarnosti, a time i kao izmirenje subjekta i objekta. Samo što za Marxa do ovoga ne dolazi u praksi apsolutnog znanja nego u čulno-predmetnoj delatnosti. I ovde nije apsolutni duh, izdvojen od samosvesti i rasepljen na subjektivitet i na materijalnu stvarnost, nego je priroda — za koju se zamišlja da je čoveku isto tako inherentna — ta koja (razdeljena na čulnost i duhovnost. zbog čega izgleda nezavisna od

svesti) u sebe vraća duh i time se pridružuje njihovom jedinstvu. Hegel je mogao zamišljati „izmirenje” kao moguće budući da je biće čoveka sasvim uneo u njegovu mišljenje, a u apsolutnom znanju je kao nebitnu ukinuo čulnost koja se ne može utopiti u čulnost. Ali, ako nas iskustvo „neidentičnog” prisiljava da čulnost priznamo kao nešto što je apsolutno bitno za čoveka, onda se „izmirenju” možemo nadati samo ako se sme pobijati duhovnost koja se ne gubi u čulnosti, tako da onda kada je čulna priroda u čoveku dospela do sebe same, čovek postoji još samo u čistoj čulnosti i time u čistom, nepomućenom čulnom zadovoljstvu.

Tako se zatvara krug: rad, kakav Marx pripisuje komunizmu kao prvu potrebu, po Hegelu treba shvatiti kao „trošenje” stvarnosti od strane subjektivnog duha, tako da treba, kako je zahtevao Marx, Hegela s glave postaviti na noge: Od blaženstva izmirenja apsolutnog znanja postaje zadovoljstvo koje donosi zadovoljavanje apsolutne čulnosti; „rad” se pretvara od prakse saznavanja istine u „čulno-predmetnu delatnost” čulnog uživanja.

Ako smemo da verujemo Alfredu Schmidtu, ovo jedinstvo čoveka izvlačimo iz njegove čulnosti — dakle filozofska osnova Freudove teorije, jasno izražena u Feuerbachovoj „teoriji o čovekovoju suštini”. Suštinske čovekove crte, objašnjava Schmidt, kod Feuerbacha su kao takve „čulne”. (Fb, 184.) „Nadčulno” je prosto „sâmo ono čulno, svedeno na svoj pojam”, „neograničeno, univerzalno iskustvo”. (Fb, 84.) Duh nije ništa čulno, tj. ništa određeno čulno samo zato da bi u sebi obuhvatio sve ono što je čulno”. (Doslovno kod Feuerbacha, Fb, 225.) On je „spoj, jedinstvo čula, ukupnost svih stvarnosti — dok su čula samo ukupnost određenih, ekskluzivnih stvarnosti”. (Isto.) Ako je duh nečulan ili nadčulan, onda je to samo „ukoliko on prelazi okvire partikulariteta... čula, ukoliko njihov provincijski duh stapa u zajednički duh”. (Doslovno kod Feuerbacha, isto.)

Feuerbach, koga nam Alfred Schmidt ovde predstavlja doslovno ga navodeći, razlikuje se očito u jednoj odlučujućoj tački podjednako od dijalektičkog idealizma i od dijalektičkog materijalizma, ali i od onog Feuerbacha koga je Marx imao u vidu u svojim tezama. Po šestoj tezi o Feuerbachu ljudska suština je u svojoj stvarnosti skup društvenih odnosa. Time Marx kritikuje Feuerbacha koji je ovu suštinu stavio u rod-čovek. Feuerbach se pak sa svojim shvatanjem našao nasuprot Hegelu koji je ljudsku suštinu shvatao sa stanovišta

apsolutnog duha. Koliko god da su ove odredbe međusobno nespojive njima je zajedničko jedno: ono što je bitno čoveku kao čoveku, bilo da je zatvoreno u individui ili da dejstvuje izvan nje, kod ovih autora nikad se ne svodi na pojedinačni autoritet. Uvek nešto opšte, nešto što preseže pojedinačnost čini supstancu individualnog života, koji, stoga, i nije vezan za egzistenciju jednog određenog pojedinca. I, u svakom slučaju, za Hegela, ali i za Marxa važi to da je ovo opšte prisutno u samoj individui kao njeno mišljenje, njen um. Pojedinačna konkretno čulna egzistencija jeste ovo opšte, jeste umna suština. Pomoću svog uma čovek sudeluje u ljudskoj, štaviše u stvarnoj opštosti, bilo u naučnom znanju, bilo u društvenoj proizvodnji. Budući da u njoj postoji, on celom svojom umno-čulnom egzistencijom pripada ovoj opštosti. Stoga, ono što čini suštinu pojedinačnih individua traje duže od njihove vlastite egzistencije.

Kao što smo videli, Ernst Mach je pokušavao da se drži ovog saznanja. Ono je napušteno kod Schmidtovog Feuerbacha. Takav Feuerbach može s pravom u našem stoleću polagati pravo na posebnu pažnju. Jer ovde leži centralna problematika cele struje pozne građanske filozofije: egzistencijalistička filozofija pedesetih godina, koja se nadovezuje na filozofiju života iz 19. veka i čiji je naslednik postao antiautoritarni studentski pokret šezdesetih godina, koji ju je donekle transcendirao u političku. Alfred Schmidt shvata čulnost kod Feuerbacha takođe kao „egzistencijalističku” (Fb, 110) i kao obeležje njegove filozofije predlaže izraz „egzistencijalizam telesnosti”. (Fb, 12i.) Schmidt sad izričito najavljuje kritiku Feuerbacha, koga tako predstavlja u svojoj aktuelnosti. Po njemu: budući da Feuerbach ukida idealističko razdvajanje čulnosti i razuma, posmatranja i pojma, on i ne uspeva uvek da se „u isti mah drži kvalitativne diferencije ovih momenata jedinstvenog procesa saznanja”. (Fb, 223.) Istina, Feuerbach, kako on kaže, ne osporava stvarnost mišljenja, ali ono mu je samo — da upotrebimo njegove vlastite reči — „prošireno osećanje, rastegnuto na ono što je udaljeno, odsutno...”. (Isto.) Ali, ako bolje pogledamo, Schmidtova kritika nije uperena na desupstancijalizaciju, koja je nužno data zajedno sa poravnanjem duha i čulnosti, koliko god ova čulnost bila univerzalna, — nego on samo osuđuje to što je Feuerbach time pretpostavljao kao već ostvarenu „imanentnu utopiju emancipatorske čulnosti”. Ali ovaj pojam „pre anticipira nešto buduće nego što opisuje nešto što je već dato”. (Fb, 223.)

Dakle, da li će u bilo kojoj budućnosti čulnost ipak moći toliko da se emancipuje da više neće biti potrebna kvalitativna diferencija između nje i duha? Hoće li priroda u univerzalnosti čulnog postojanja neposredno dospeti do same sebe i više neće morati da bude spoljašnji predmet poimanja, kao posledice razmišljanja, u cilju tehničkog manipulisanja, kako je to nužno u savremenoj prirodnoj nauci? U svakom slučaju našem je autoru jasno da, naime, „sva vlast nad vanljudskom prirodom ide uporedo sa... vlašću nad ljudskom” a ova je identična sa „odbijanjem, odricanjem od nagona”. (Fb, 36 nap. 80.) Ako čovek ne može bez smetnji da izivi svoje nagone, on mora samim sobom da ovlada, pa će samom sebi još ostati neostvorena utopija, jer — u to, ipak ne sumnja nijedan marksista — kako Freud kaže, program principa zadovoljstva je taj koji postavlja životni cilj.¹⁶ Do čega je drugom čoveku stalo nego do sreće?! A ova se sastoji — kako kaže Feuerbach — u „odsutnosti bola” (105.) Svakako: „Program koji nam nameće princip zadovoljstva, naime da budemo srećni, ne može se ostvariti, ali se ne smeju — ili, bolje, ne mogu se dići ruke od nastojanja da se on nekako približi ostvarenju” (105). Alfred Schmidt može i Marxa i Engelsa predstavljati sebi kao marksističke pristalice Freuda; stoga im prigovara za optimizam koji uopšte nije u skladu sa Freudovim saznanjima. On napominje da je Marx polagao nadu upravo u fatalno ovladavanje prirodom i stoga prevideo destruktivni karakter prirodne nauke i industrije, a da u Engelsovoj definiciji slobode u *Anti-Dühringu* nedostaje „sva Freudova ‚nelagodnost u kulturi’...”. (Fb, 35 i sled.)

Ako se doslovno držimo Freuda, čoveku se ni sada kao ni u budućnosti ne piše baš najbolje. Freud smatra da može da konstatuje da sve ustanove univerzuma protivreče principu zadovoljstva. Namera da čovek bude srećan nije sadržana, tako reći, u planu stvaranja. Zadovoljstvo koje traje, ukoliko je to uopšte moguće, može se zamisliti samo kao „osećanje male lagodnosti”. Kao stvarna sreća zadovoljstvo može biti samo „epizodni fenomen”, u smislu „iznenadnog zadovoljavanja jako zauzdanih potreba” (105). — „Ali sve zadovoljstvo želi večnost — želi duboku, duboku večnost” — tako je govorio još Nietzscheov (Niče) Zaratustra.¹⁷ Takvo večno zadovoljstvo, koje bi u smislu principa zadovoljstva zasluži-

¹⁶ Isto, str. 208.

¹⁷ Friedr. Nietzsche, *Werke*, tom 2, hrsgb. v. K. Schlechta, München, 1960, str. 558.

valo samo naziv sreće, nije večno moguće u svetu principa stvarnosti, na koji Freud ukazuje, i u svetu ovladavanja prirodom, koji stvara teškoće Alfredu Schmidtu. Onaj ko njega postavi za cilj života, hteo to ili ne opet će biti upućen na religiju. „Večno blaženstvo” se može zamisliti samo kao nadzemaljsko. Zar je onda čudo što poslednja reč Schmidtove interpretacije Feuerbacha pripada religiji?

Kod Schmidta se pokazuje da Feuerbach religiju opisuje tačno onakvu kakva je potrebna čoveku koga određuje princip zadovoljstva. Feuerbach izbacuje religiju iz spekulativne filozofije. Ovoj je, kaže on, stalo samo do istine, „do apstraktne, teorijske istine; tj. do istine apstrakcije...”, a religiji je stalo do života i stvarnosti. Filozofija se, po njemu, odnosi samo na misleće ljude, a religija na čulne, praktične ljude. Religija je pozicija *celog*, stvarnog čoveka. Bogu religije stalo je samo do toga da i plot postane blažena, hrišćanstvo veruje u „plotsku besmrtnost i blaženstvo”. (Fb, 258.) U stvari: Hrišćanska religija obećava čoveku u celoj njegovoj čulnoj egzistenciji večnu sreću, ona ne propoveda kao budući kraj, kao što čini Engels — na šta Alfred Schmidt ukazuje (WM, 64 i dalje) — propast čovečanstva i Zemlje, nego „novu Zemlju” i „vaskrsnuće ploti”; samo je ona, a ne marksizam, „utopija emancipatorske čulnosti”.

Naravno, Alfred Schmidt ne prećutkuje da je Feuerbachu stalo do ukidanja religije. On shvata Feuerbachovo učenje kao „antropološki materijalizam”. Materijalizam označava istorijski onu poziciju koja stoji u nepomirljivoj suprotnosti sa svom religijom. Ali materijalizam koji polazi od principa zadovoljstva nužno dospeva, kao što smo videli, do religioznih ili bar kvazireligioznih konsekvenci. Religija i materijalizam — nisu li možda ipak uzajamno spojivi? Stvar je u tome, napominje Alfred Schmidt — i to je stvarno poslednja reč njegove interpretacije Feuerbacha — „da se religija... ostvari ‚ukidanjem’”. (Fb, 260.) I u „Završnom razmatranju”, koje zatim sledi, on naziva Feuerbachovu filozofiju „materijalističkom eshatologijom” (svakako, uplašen tolikom iskrenošću, dodaje „sit venia verbo”). (Fb, 262.)

Materijalistička eshatologija — očekivanje nebeskog carstva na Zemlji, marksizam kao učenje o spasenju, njegova naučna striktnost kao izvesnost spasenja i Marx kao prorok budućeg carstva slobode koje obećava da će u svakom pogledu biti ravno carstvu božjem u hrišćanskoj religiji? — Ako ova slika, koja je marksizmu bezbroj puta prigovorena, makar samo delimično odgo-

vara stvarnosti, onda bi marksizam, kao i religija, bio pogled na svet, i to ravan religiji, pa bismo mogli očekivati da Alfred Schmidt, kao i svako drugi kome je do marksizma stalo zbog principa zadovoljstva, ume da ga ceni upravo stoga što ima karakter pogleda na svet. Svakako, u marksizmu nema govora o eshatološkom pogledu na svet nego samo o naučnom pogledu na svet, a to je ipak razlika koja Alfredu Schmidt, kao što ćemo videti, sasvim kviri zadovoljstvo u toj stvari.

6. Neprilika naučnog pogleda na svet — i kako se ona uklanja

Pod pogledom na svet marksistička filozofija podrazumeva, po definiciji u jednom uglednom rečniku, „ukupno shvatanje prirode, društva i čoveka, od koga je stvoren sistem i koje uključuje pravila za ponašanje čoveka u društvenoj praksi”.¹⁸ U ovom smislu je pogled na svet svestan ili nesvestan izraz za faktičko jedinstvo teorije i prakse u opštoj svesti društvenih klasa. Svaka klasa zastupa u društvenoj praksi interese koji rezultiraju iz njenog objektivnog položaja, *klasne interese*, i zato joj je potrebno poznavanje povezanosti pojava u svetu, u okviru kojih mora da dejstvuje.

Marksizam sebe smatra pogledom na svet radničke klase. Ovaj pogled na svet pretenduje na tu osobenost da prvi put u istoriji pokazuje neograničeno naučni karakter. To znači da radničkoj klasi, nasuprot svim dotada vladajućim klasama, više nije potrebno da stvara sebi iluzije o stvarnosti; da bi mirne savesti mogla da sledi svoje interese, ne mora se plašiti istine o objektivnoj stvarnosti. Naprotiv: Samo iz naučnog saznanja stvarnih zakona u prirodi i društvu rezultiraju smernice za društvenu i političku praksu, adekvatnu njenom klasnom interesu.

Budući da se pogled na svet radničke klase uverava u mogućnosti nauke, on se time ujedno vezuje i za njene granice. Nemamo pravo da kao rezultat naučnog saznanja stvarnosti negde iza materijalnog sveta postavljamo neko drugo, sasvim različito biće; naprotiv, princip našeg istraživanja može biti samo materijalno jedinstvo sveta. Smemo praviti pretpostavke da je svet moguće neograničeno saznavati, ali moramo u isti mah priznati da sadržaj stvarnosti ovog sveta treba smatrati neiscrpnim,

¹⁸ Georg Klaus/Manfred Buhr, *Philosophisches Wörterbuch*, tom 2, Leipzig, 1975 (11. izd.), str. 1287.

tako da nauka ne može da dođe do apsolutnog završetka. Stoga, naučni pogled na svet od samog početka ne može pretendovati na ono što religija za sebe tvrdi da može postići: izraziti večnu istinu o suštini bivstvujućeg neposredno i sa apsolutnom izvesnošću. Ovde se ne obznanije nikakav apsolutizam u nepokolebljivim dogmama, nego se apsolutna istina shvata samo u istorijski određenoj relativnosti; tako je shvataju sami ljudi koji su pozvani da preko dostignutog nivoa znanja stalno koracaju napred ka primerenijem viđenju sveta.

Dakle, u svojoj smotrenosti koju mu propisuje nauka, marksistički naučni pogled na svet je nepogodan za svaku vrstu „eshatologije”, nazvane marksističkom. Naravno, on se ne može zaštititi od toga da ga neki ljudi shvataju kao kvazireligiju. To je bio slučaj, kako Alfred Schmidt ističe, pre svega u periodu II internacionale. Tada je radnik znao da je „uključen u veliku povezanost egzistencije, znao je da se nalazi na grani uspona ljudskog razvitka, jer je to kosmički razvitak; otuda ne retko potiče njegova praktično-politička izvesnost, kakva nama danas više nije data”. (WM, 53.) Prihvatanje dijalektike prirode, kaže Schmidt, donelo je sobom izvesnost spasenja, tako da je, recimo, u partijama II internacionale društveni napredak shvatan samo kao produžetak prirodnoistorijskog procesa. „Ove izvesnosti spasenja”, kaže Schmidt, „danas više nema”. (WM, 53.) To zvuči kao glas razočaranog vernika. Schmidt ne smatra da je vredno pomena to što izvesnost spasenja nikad nije bila na svom mestu, nego samo to što u njegovo vreme ona više nije moguća.

Nekad se činilo da je marksizam u stanju da buduće spasenje izvede iz prirodnih zakona isto toliko sigurno koliko je to religija uzaludno pokušavala da izvede iz otkrovenja. Da je priroda — toga se mogao setiti naš autor — stvarno ono za šta su je smatrali u II internacionali, onda bi već odavno moralo nastupiti ono carstvo slobode koje nam je obećao njen prorok Marx pozivajući se na njene neumoljive zakone. Ali pokazalo se baš ono suprotno: po učenju kritičke teorije, iznetom u Horkheimerovoj i Adornovoj *Dijalektici prosvetiteljstva*, sve više i više se širilo carstvo tmene. I — po ovim autorima — upravo nam je vera u zakonitost prirode koja nam je unapred data donela nesreću. Jer, ona je stvorila prirodnu nauku a ova je ostvarila silno ovladavanje prirodom. Ako na prirodu gledamo kao na nešto prvobitno, a na nas ljude kao na njen proizvod koji zavisi od nje, onda se nje možemo osloboditi samo ako pokušamo njome da ovladamo. Ali, pada u oči da je danas naša

autonomna egzistencija, mada se sve brže ovladava prirodom, daleko više ugrožena nego, recimo, u doba Hegela ili čak Aristotela. Upravo u tome se otkriva, kako ističe Alfred Schmidt, problematika dijalektike prosvetiteljstva: „Sa sve većim ovladavanjem prirodom uporedo ide i sve veće preplitanje s prirodom.” (WM, 30.) Ako hoćemo ipak da se držimo svoje „utopije emancipatorske čulnosti”, ostaje nam samo taj izlaz da Nietzscheove oslobađajuće reči: „Bog je mrtav” primenimo i na tu prirodu za koju nam se još do nedavno činilo da nam po zakonu prirode jemči naše spasenje — i na tu objektivno postojeću stvarnost o kojoj prirodna nauka govori kao o nečemu što je, razume se, unapred dato.

Ako želimo da spasemo svoju utopiju, onda priroda, u koju smo se zapleli, ne sme ostati poslednja reč nauke. *Prirodnoj nauci*, a time i marksističkom *naučnom pogledu na svet*, nužno je oduzeti njihovu *predmeinu osnovu*. A za to je kadar samo *marksizam*, ako pod marksizmom podrazumevamo samo Marxovo učenje onakvo kakvo je izloženo u njegovom glavnom delu, *Kapitalu* — i ništa drugo osim toga. O ovoj knjizi je Friedrich Engels svojevremeno rekao da je nazivaju Biblijom radničke klase. Ne treba da učinimo ništa drugo nego da bukvalno shvatimo ovaj izraz — tada za našu eshatologiju još ima nade. Hrišćanskoj Bibliji se pripisuje da nam otkriva istinu o biću, i to na takav način kakav je potreban za naše spasenje. Naše spasenje — to je kritička teorija konačno otkrila sa Alfredom Schmidtom — leži u našoj čulnosti. Naš svet, to je ova naša čulna egzistencija i nešto što joj nije identično, što je spoljašnje, što mi sada saznajemo kao nešto što smeta, što u nama izaziva nezadovoljstvo. Sad nas Biblija radničke klase uči da to spoljašnje shvatimo kao *društvo*. Sa stanovišta „kritičke teorije društva”, dakle, sa stanovišta potrebe autonomne individualnosti, klasično građansko društvo izgleda nam prosto-naprosto kao ljudsko društvo. Jer samo ono, u skladu sa svojim principom, prepušta svakom pojedincu individualno raspolaganje samim sobom: ekonomski — u privatnoj robnoj proizvodnji, politički — u građanskoj demokratiji, duhovno — u slobodi mišljenja i izražavanja mišljenja. Za stvarno doživljena ograničenja slobode može se naći prihvatljivo objašnjenje u Marxovom *Kapitalu*: političku ekonomiju savremenog društva, koju Marx naziva kapitalizmom, možemo smatrati korenom zla. Marx je prikazao kapitalizam kao nužnu ekonomsku osnovu građanskog društva. Ako se građansko društvo prosto-naprosto identifikuje s ljudskim društvom, onda je i kapitalizam prosto-naprosto politička ekonomija.

Stoga, oslobađanje društva od ekonomskih ograničenja individualne egzistencije može se zamisliti samo tako što će se s kapitalizmom potpuno ukinuti i politička ekonomija. Pošto Marx u svom *Kapitalu* niti izlaže političku ekonomiju van okvira kapitalizma, niti tematski raspravlja o političkoj praksi ukidanja kapitalizma i o revolucionarnoj svesti koja je za to neophodna, čini se da je, s naučnog gledišta, legitimno ako se njegovo ekonomsko delo čita samo, doslovno se držeći njegovog podnaslova: „Kritika političke ekonomije”, kao denuncijacija postojećeg zla, naime ekonomije. Tako nam Marxovo glavno delo postaje obećanje društva koje donekle lebdi u vazduhu, koje se razvija još samo u dijalogu, oslobođenom autoriteta, i u inače slobodnoj interakciji, neopterećeno bilo kakvim zakonitostima materijalne proizvodnje koji određuju društvenu celinu: istinsko malograđansko nebesko carstvo!

Kao od jedinog ozbiljnog protivnika učenja o nebeskom carstvu moramo, kao i uvek, opet strahovati od *pozitivne nauke*. Tu je, prvo, politička ekonomija koja pokušava da ljude zauvek potčini svojim zakonima. Nju je bila u stanju da parališe metoda Marxovog dela: u kritici političke ekonomije videli smo kako se sama politička ekonomija srozava na svoj izrod — „scijentizam”. Ali još ostaje *prirodna nauka*. A, što se tiče predmeta, nju je moguće ukinuti upravo u ovoj kritici političke ekonomije. Predmet je priroda. No Marx nam pokazuje u *Kapitalu* da ono što nam izgleda kao priroda treba da smatramo u stvari društvom. Tajanstvenost oblika robe, kaže se u *Kapitalu*, sastoji se u tome što taj oblik ljudima „društvene karaktere njihovog vlastitog rada odražava kao karaktere koji objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao društvena svojstva koja te stvari imaju od prirode, a otuda im i društveni odnos proizvođača prema celokupnom radu odražava kao društveni odnos koji izvan njih postoji među predmetima”.¹⁹ Ljudi su, uči nas Marx, iz ekonomskih razloga, društvene odnose koje su sami stvorili time ujedno otuđili od sebe. „postvarili”, i sad ih vide kao neku spoljašnju kob koja im preti i ugrožava ih. Ljudi stoje u ekonomskoj stvarnosti a nisu svesni njene ukupne povezanosti. Ta stvarnost im se ne čini kao društvenost koju su sami proizveli i koja je stoga izmenljiva, nego kao prirodna datost.

Stoga shvatamo — prodirući još dublje u tokove kritičkih ideja teoretičare kritičke teorije — odakle to

¹⁹ Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd 1970, tom 21 (*Kapital I*), str. 74.

da mi, živeći u uslovima kapitalizma, moramo da uobrazimo da stojimo nasuprot nekoj objektivnoj, od naše svesti nezavisnoj stvarnosti koja se ne može ukinuti i koja svojim zakonima određuje ljudski život. To je ono na šta se misli kad prirodna nauka govori o prirodi. Svakako, tu postoji stvarnost, i ona je takođe u izvesnom smislu nezavisna od naše svesti, budući da je mi pre svega ne možemo prozreti i stoga ni ovladati njome. Ali, kako nas uči *Kapital*, upravo ovo shvatanje se može ukinuti. Ta mogućnost ukidanja je, razume se, prikrivena pričom o objektivnoj prirodi, nezavisnoj od svesti. Stoga bi, kaže Alfred Schmidt, trebalo manje govoriti o „nezavisnosti predmetnog sveta od svesti” — kako to čini „lenjinistička ortodoksija” — a „više, kao mladi Engels o „nesvesnosti učesnika” kad se radi o opštedruštvenom karakteru rada”. (WM, 41.)

Dakle, ako je prirodna nauka pretpostavila da joj je predmet nezavisan od svesti, onda to ima onaj isti smisao koji imaju i Marxove reči o kapitalizmu kao „prirodnoistorijskom procesu”. (WM, 55.) Naime, u tome je označena nezavisnost društvenog procesa od subjektivnih želja i nada učesnika. (WM, 55 i sled.) „A u takvoj nezavisnosti izražava se stanje otuđenja koje treba ukinuti”. (WM, 56.) U carstvu slobode u kome više ne postoji otuđenje, „subjektivnim željama i nadama” više se neće suprotstavljati nešto što je „nezavisno” — čak ni bilo koja objektivno postojeća priroda.

Ali zar ne napuštamo Marxov materijalizam i prelazimo na Hegelovu idealističku poziciju kad nezavisnost objektivne stvarnosti posmatramo kao nešto što subjekt može ukinuti? A šta tu uopšte znači idealizam?! Svakako ne to da se kod Hegela „svet objekata u neku ruku pretvara u paru” (WM, 41.) Naprotiv, kod njega „predmetni svet postaje nekako ‚vazdušast’, eteričan i tako gubi svoju otpornu stvarnost”. (WM, 41 i sled.) Marx se mogao bez teškoća nadovezati na Hegela jer nije nikad uobražavao da „Hegelova fenomenologija zastupa loše-subjektivni idealizam koji ceo svet stvari unosi u čistu svest”. (WM, 42.) Ipak postoje — i to čini bitan sadržaj Marxove teorije — „stupnjevi takozvane nezavisnosti predmetnog sveta od svesti...”. (WM, 42.) Naravno, ovo je uvek samo „takozvana” nezavisnost od svesti. U istorijskom radu stvara se tek postepeno „predmetni svet koji transcendiraju svest” i stoga je on, kako Alfred Schmidt neprekidno ističe, „predmetni svet koji je više ili manje oposredovan” ovim radom. (WM, 42 i sled.)

Naprotiv, tamo gde, kako to čini „lenjinistička ortodoksija” i klasična prirodna nauka, predmetnom svetu priznajemo stvarnu nezavisnost od svesti — tamo se radi — kako to Schmidt sad argumentiše ne skrivajući svoje saglašavanje s pozitivizmom, — o „prilično krupnoj metafizici”, naime o „ostatku stoičko-hrišćanske koncepcije sveta”. (WM, 26.) Metafizički elemenat ove vrste spada već u neposredne, prve pretpostavke moderne nauke. „... Stvar nikako ne stoji tako da se — kako se često misli — metafizika javlja na horizontu tek kad je svet već empirijski istražen”. Metafizika je, naprotiv, već više ili manje prećutna pretpostavka „da pri našim predmetima istraživanja imamo posla sa ‚bivstvujućim po sebi’, sa nečim što se ne iscrpljuje u našoj svesti”. (WM, 26, podvukao F. Tomberg.) Dakle, ako — ovako kritički nastrojani kakvi smo — izbrišemo metafiziku iz nauke, time se gubi i pretpostavka o objektivno postojećoj stvarnosti a materijalistički odgovor na osnovno pitanje filozofije postaje zastareo.

Ako je značenje „objektivne stvarnosti” izbrisano iz pojma materije kao nenaučno zato što je metafizičko, ostaje nam „materijalnost” — kako se možemo izraziti ukazujući na Marxove teze o Feuerbachu, pročitane na adekvatan način. Ova materijalnost nije, prema onome što je prethodno rečeno, nešto po sebi bivstvujuće, nije nešto što se „u našoj svesti ne iscrpljuje”, iz čega rezultira da je ona nešto što se iscrpljuje u našoj svesti — mada smo upravo tvrdili suprotno od toga. I materijalnost, tako unetu u svest, smemo sad takođe ponovo nazvati materijom i shvatiti je takođe u smislu dijalektičkog materijalizma, naime ne kao „bezrazlično jedinstven supstrat” nego kao nešto što postoji „samo u svojim kvalitativno različitim oblicima”. (WM, 35.) Dijalektika materije time više nije nešto objektivno, nego, kao materija uopšte, nešto čisto subjektivno. ili — da se izrazimo na uobičajeni proročanski način našeg autora: „Dijalektika nije tako reći sahranjena u objektu: on je stvarna samo u onoj meri u kojoj ljudi — telesna bića koja pate i bore se — kao subjekti ulaze u materijalni sastav bitisanja”. (Isto.)

Ne radi se o tome da bi trebalo prirodnoj nauci time osporiti njen predmet uopšte. Mi još živimo u stanju otuđenja, a niemu odgovara to da imamo osećanje da nam smeta nešto tuđe, spoljašnje, što mi shvatamo kao prirodu koja postoji objektivno i nezavisno od svesti. Ono zašto su materijalisti tvrdili da je večna posebičnost, tome moramo u našoj sadašnjosti priznati neraskidiv privid stvarnosti, objektivni privid, u Marxovom

smislu. Utoliko moramo dati za pravo materijalistima, pa i sami zastupati materijalizam. Sad zapadamo u nevolju da moramo priznati ono što je ne-identično a da se s njim ne možemo pomiriti. Ali ako bismo pretpostavili da je svet zauvek takav i da se s tim moramo pomiriti, to bi značilo oprostiti se od „utopije emancipatorske čulnosti“. Ne, veoma je sumnjivo „prirodu, onakva kakva se javlja ovde i sada, uzdići do norme“. (WM, 96.) Naprotiv, „iskazi o prvenstvu objektivnog u odnosu na subjektivno“ su „iskazi koji važe do opovrgavanja“, a ne „ontološki poslednji iskazi“. Svakako, sve dok budemo morali da priznajemo ovo prvenstvo, mi rođeni idealisti istupaćemo kao materijalisti. Ali: „Materijalistička filozofija ne ovaploćuje u poređenju sa idealizmom jednom zauvek višu svest.“ (WM, 96.) Odlučujući aspekt Marxove teorije leži upravo u ideji „mogućeg ukidanja materijalističkog, čitaj: prirodnoistorijskog karaktera ljudskog razvitka“. (WM, 57.)

Vidimo: kritička teorija se kod Alfreda Schmidta ne javlja jednostavno kao idealizam. Ona je, pre, uznemiren, da ne kažem smeten idealizam. Ona opaža nešto ne-identično, nazvano priroda, kao smetnju, ali to ne-identično saznaje u isti mah kao nužan momenat ljudske čulnosti u koji je bila prinuđena da smesti čovekovo biće. Ako se uveri u jednu stvar koje se ne može lišiti u interesu svoje utopije, tu će joj se s time uvek umešati i ona druga koja uništava svu utopiju. Oba puta se radi o celoj prirodi, samo što se ona antagonistički shvata. Prirodu Alfred Schmidt definiše kao „biće koje nas spolja pritiska, uslovljava“. Ali priroda je takođe „ono što se krije u nama samima“. (WM, 29.) Adekvatno tome, on pravi razliku između dva materijalizma: 1) „materijalizma ekstenzivnog kvantiteta“ i 2) „materijalizma intenzivnog kvaliteta“, koji se uvek kao avet javljao u onom prvom i kasnije se probio. (WM, 29.) Ako ovladavanje prirodom moramo priznati kao neophodan uslov čovekove egzistencije, zapadamo u teškoću da „prirodu odredimo, prvo, kao ono što nas ograničava a, drugo, da poželimo da je oslobodimo kao predmet naše neostvarene čežnje“. (WM, 30.) Ili drukčije izraženo: nalazimo se u dilemi „da, s jedne strane, ne možemo bez ovladavanja prirodom a, s druge strane, želimo da emancipujemo ljudsku prirodu koja je već znatno oštećena ovladavanjem samom objektivnom prirodom“. (Isto.) Stoga, Schmidt formuliše kao jedno od poslednjih pitanja Marxove teorije: „Kako nastaje društvo koje tako ovladava prirodom i u tom ovladavanju je sa sobom

izmiruje tako da je stvarno sputano propadanje prirode, u osnovi mitska kob“ (Isto.)

Ipak, priroda i njeno ovladavanje, a zatim — mada vrlo mistifikatorski ograničeno klauzulama — pitanje kako čovek pomoću njega dolazi do svoje slobode! Dakle, moramo dalje izvoditi zaključke, naučno saznanje stvarnosti od strane društvene klase koja je u stanju da ukine antiljudski oblik ovladavanja prirodom, kapitalizam, i da, naoružana stvarno naučnim pogledom na svet, izgradi društvo koje je stvarno primereno ljudskoj prirodi. Drukčije ne ide! Ipak, na žalost, tu postoji jedna teškoća. Ona se — kako nas Alfred Schmidt uverava — sastoji u tome „da neobogaljeni, stvarno živi ljudi, kojih će biti u novom društvu, moraju da postoje da bi ono nastalo“. (WM, 90.) Time je stvoren beznadežan *circulus vitiosus*, usled koga se svaka politička praksa, usmerena na izmenu društva, javlja od samog početka kao besmislena, — s izuzetkom jedne, naime, prakse teoretičara koji, recimo, odgovarajućom interpretacijom Feuerbacha, ohrabruje prvo na emancipaciju čulnosti iz koje bi morao da proiziđe nov čovek. Za to, uistinu, nije potreban neki naučni pogled na svet. Naprotiv! Presuda Alfreda Schmidta je nedvosmislena: „Kad zvanični komunistam — da bi nametnuo obavezan pogled na svet, što stalno uključuje elemenat vlasti — govori o objektivnim zakonima prirode, društva i mišljenja, koji u onsovi treba da budu identični — to se protivi Marxovoj teoriji. Štaviše, u osnovi toga leži scijentistička definicija dijalektike kod Engelsa kao skupa najopštijih zakona kretanja i razvitka. Živi subjekti, njihov zajednički istorijski projekt, anticipatorska, utopijska funkcija sve sti potisnuti su ovom definicijom“. (WM, 61.) Nasuprot tome, po rečima Schmidta, Horkheimeru i Adornu je s njihovom kritičkom teorijom bilo stalo do toga da „denunciraju lažno stanje koje treba ukinuti, a ne da proklamuju opšti pogled na svet. Ako se kritički-negativno smišljene formulacije transponuju u opšte koje predstavljaju pogled na svet, one gube svoju preciznost, svoj karakter humanističkog protesta, i obogaljuju se u plitki monizam prirode“. (WM, 58.)

Dakle, to je alternativa: Ili saznanje objektivnih zakona prirode, društva i mišljenja, ili denuncijacija i protest. Ili pozitivna nauka, ili negativna kritika. Ili marksizam tj. naučni pogled na svet, ili kritička teorija!

7. Kritička teorija — sluškinja teologije?

„Pojam materijalističke filozofije” — uči nas Alfred Schmidt — „paradoksan je u sebi; jer on uzdiže do principa ono što se upravo oslobađa karaktera takvog principa: materiju koja se uopšte ne javlja kao jedinstvena supstanca nego kao kvalitativno raščlanjena raznovrsnost materija — zbog čega se i kod Demokrita suština stvari sagledava u mnoštvu atoma”. (WM, 12.) Uz sve priznavanje Demokritove zasluge za materijalističko shvatanje sveta, moramo reći: Tamo gde se priroda shvata samo kao materija, pa bilo to u mnoštvu atoma, tamo se još nalazimo na stupnju mehanističkog načina mišljenja koji je epohalno prevladan tek dijalektičkim materijalizmom Marxa i Engelsa. Naprotiv, čini se da Alfred Schmidt, nije u stanju da makar samo hipotetički pređe okvire mehaničkog materijalizma. Tamo gde se na stvarnost gleda kao na mehanički determinisanu, nema mesta slobodnom odlučivanju, a stoga ni odgovornom delanju. Ako mehanički materijalizam smatramo jedinom mogućnošću da se priroda objasni materijalistički, logička nužnost će nas nagnati na idealistički pogled na svet čim društvo učinimo predmetom našeg istraživanja, pošto se ono ne može zamisliti bez pretpostavke ljudske slobode. Naprotiv, ako zajedno s marksizmom prirodu shvatimo dijalektički, onda se nužnost i sloboda više ne moraju uzajamno isključivati, i društvo se može smatrati kako proizvodom prirode koji u velikoj meri podleže njenim zakonima, tako i prostorom slobodnog delanja; oba se mogu prikazati kao povezana u materijalističkoj slobodi i nužnosti. Pošto ovo marksističko rešenje starog filozofskog problema ne bi smelo biti nepoznato Alfredu Schmidt, moramo pretpostaviti da on naučni pogled na svet svodi na, kako on kaže, „plitki monizam prirode”, da bi izvukao naučan alibi svog idealizma. Ali, kao što smo videli, on se ne usuđuje da otvoreno prizna čak ni ovo. Kako li se tek loše piše teoriji koja misli da može preživeti uz toliko osporavanje stvarnosti!

Međutim, materijalistička dijalektika se ne može tako lako izbaciti iz optičaja. Taman je izbacila na jednoj strani a ona se na drugoj ponovo pojavljuje. Budući da kritička teorija ne može da se odrekne Marxovog *Kapitala* u novom zasnivanju *bios theoreticosa*, ona je time izvukla za sebe i njegove filozofske pretpostavke. Marx prikazuje kapitalizam u osnovi kao „prirodnoistorijski proces” i izlaže da je njegovo ukidanje društvena nužnost. Drugim rečima: Marxova ekonomska teorija zasniva se teorijski na filozofiji dijalektičko-istorijskog

materijalizma, čije jemstvo leži u nivou saznanja empirijske nauke — uključujući klasičnu građansku nauku. Stoga, za ciljeve Alfreda Schmidta nije dovoljno da se dijalektičko-istorijski materijalizam diskvalifikuje kao mehanistički, pošto bi time bio pogođen i *Kapital*, tako da bi istorija građanskog društva, analizirana u ovom delu, mogla da izgleda samo kao mehaničko-automatski proces. Štaviše, Marxova teorija se može iskoristiti za kritičko-negativnu rabotu samo onda kad uspe da se parališe njena filozofska osnova. Čini se da se to može postići lako ako marksistički pogled na svet shvatimo sasvim doslovno. Mi ga nalazimo mnogo jasnije izraženog kod Engelsa nego kod Marxa. U svom uvodu u *Dijalektiku prirode* Engels je slobodno rekao šta svet, shvaćen kao materijalna stvarnost, znači za čoveka: U većnom kružnom toku materije čovečanstvo je za kratko vreme izniklo, u budućnosti će ono opet biti iskorenjeno, bilo kad i bilo gde će zatim nastati novo čovečanstvo kome je određena ista sudbina — i tako dalje u beskonačnost. (WM, 65.) Mada Engels s izrazito optimističkom intencijom iznosi ova razmišljanja, ona su za Alfreda Schmidta tako neshvatljiva da on u njima vidi očigledno opovrgavanje „zvaničnog optimizma komunista”. (WM, 66.) Kod Engelsa se, smatra Schmidt, kao i kod svih značajnih mislilaca poznog devetnaestog veka, nalazi na „snažnu crtu rezignacije u pogledu položaja čoveka u kosmosu”. (WM, 67.) Slično misli i o Marxu. „U njegovim razmišljanjima” krije se „metafizički-pesimistička crta, koja skoro da podseća na Schopenhauera”. Po Schmidt, kod Marxa je priroda „u celini negativna”. (WM, 63.)

Dakle, šta nalazimo kad pređemo okvire „kritike političke ekonomije”? Sve same motive „koji spadaju u metafizičko-pesimističku vezu pozne građanske filozofije”. (WM, 66.) A šta preostaje od one materijalističke filozofije na kojoj je, po našem mišljenju, zasnovan *Kapital*? Još samo onaj „uvid u slabost i uslovljenost čoveka” koji je materijalizam izrazio „iskrenije, iako i skrušenije” nego one teorije „koje čoveka, istina, određuju kao uzvišeno duhovno biće, ali se u praksi ne retko saglašavaju sa opravdavanjem tlačiteljskih stanja”. (WM, 11.) Čak se ni vulgarnog materijalizma nije tako lako otarasiti; „... postoji nešto neiskorenjivo vulgarno u samom čoveku: potrebe koje svakodnevno treba podmirivati, bolest, starost i smrt — prosto besmislice”. (WM, 10.)

Takav materijalizam koji čoveka smatra slabim bićem, a njegovu smrt besmislenom, ne samo da je spo-

jiv sa tradicionalnim hrišćanstvom nego, štaviše, čini osnovu njegove legitimacije. Onaj ko zna da se nalazi u tako bednom stanju više ne pita: Kakve to ima veze sa Mesecom ili zvezdama? Zar one postoje i onda kad mene više nema? Naprotiv, njega muči samo to da nađe izlaz iz doline suze, pa makar, ako ne može drukčije, i s one strane Meseca i zvezda. Odjednom osnovno pitanje filozofije postaje od egzistencijalnog značaja. Jer, ako ne želim da se zadovoljim rezigniranim nihilizmom, ako verujem da još negde mogu da stvorim sebi sreću, onda neću smeti da smatram prvobitnom stvarnošću upravo onu prirodu o kojoj govori prirodna nauka, jer to bi značilo ono čemu nas je podučavala fašistička teorija i praksa: „Ti si *samo* priroda, smeće pod mojom čizmom”. (WM, 28.) To bi značilo — na jeziku katoličke crkve: Od zemlje jesi, u zemlju ideš — i to je sve. To bi značilo ono što kaže Brecht: „Umirate zajedno sa svim životinjama i potom nema ničega”.²⁰ Ako osim toga treba da postoji još nešto što nam jemči sreću, onda sve to ne sme biti ono poslednje, mora postojati svet kome sam još pre pripadao, neko drugo biće, druge vrste nego što je ta priroda, biće koje ostaje čak i onda kad se raspadne sve što je u meni materija. Ali time je materijalizmu iščupana žaoka koja ga je činila nepodnošljivim za svu tradicionalnu religiju.

„U zahtevu da se objašnjenje sveta da na osnovu samog tog sveta materijalizam protivreći pre svega teološkim i tradicionalnim filozofskim učenjima” (WM, 1), — tako kaže izdavačka kuća Kösel u predgovoru spisu koga ovde neprestano citiramo. Spis nosi naslov „Šta je materijalizam?” (Was ist Materialismus?) i ima oblik razgovora. Otkuda to da katolička izdavačka kuća svojim hrišćanskim stalnim čitaocima preporučuje spis proklamovanog marksiste i materijaliste „O uvodu u filozofiju” (tako glasi podnaslov)? Na ovo pitanje, ukoliko se ono još postavlja, dobija se odgovor čim napomenemo kako Alfred Schmidt svom sagovorniku Werneru Postu pruža priliku da ubrza integraciju njegovog materijalizma na staklenim nogama u teološki način mišljanja. On se slaže s izjavom da u poznograđanskoj filozofiji, za koju su, kako smo čuli, ostali vezani Marx i Engels, imamo posla „sa potkom one *theologia naturalis*”, teologije u filozofskom ruhu, „koja se prikazuje kao „žudnja za večnošću” kod Nietzschea, kao „nada” kod Blocha, kao „postulat” kod Kanta, kao princip apsolutnog identiteta

²⁰ B. Brecht, *Gegen Verführung*, u: Ges. Werke, tom 8, Frankfurt/M, 1967, str. 260.

kod Hegela i u drugim filozofskim teorijama”. (WM, 91.) U ovom nabranjanju nedostaje princip utopije koji je merodavan za Alfreda Schmidta. Schmidt bi htio da ga izvuče iz teološke perspektive, ali mora da prihvati da je ovaj „veliki program univerzalnog izmirenja”, koji Schmidt u principu pripisuje i Marxu, zapanjujuće beznadežan — „tako beznadežan da je čovek skoro prinuđen ili da ostane u onom što je eshatološko-teološko ili da se prepusti rezignaciji”. (WM, 87.)

Kao što je istakao Michael Theunissen (Mihael Tojnisen), kritička teorija je, ukoliko se shvata kao filozofija istorije, proistekla iz hrišćanske teologije i teži da sačuva njeno nasleđe. Posle onoga što smo upravo saznali, teško da ćemo poželeti da protivrečimo Theunissenu kad on izražava pretpostavku „da filozofija istorije” — tako shvaćena — „ne samo da je proistekla iz teologije nego je i sada kao i ranije moguća samo kao takva”. Theunissen nastavlja: „Jedina ozbiljna alternativa kritičkoj teoriji, koja je u sebe unela svest o svojoj teološkoj pretpostavci, jeste u našoj istorijskoj situaciji „kritički racionalizam””.²¹ Nasuprot tome, Alfred Schmidt pokušava da kritičku teoriju sačuva kako od toga da padne u čisti kritički racionalizam, tako i od toga da se utopi u čistu teologiju. On dozvoljava da teologija, uzme sebi za sluškinju kritičku teoriju, kao nekad u srednjem veku filozofiju uopšte. Ali on sam, slobodan mislilac Alfred Schmidt, smatra da nije u stanju da se potčini bilo kom pogledu na svet — ni marksističkom ali ni religioznom. I ponovo je marksizam taj koji treba da mu pomogne da tom *bios theoreticósu* kritičke teorije sačuva legitimaciju. On se miri s tim da čovek, ako treba da nađe smisao života, mora sebe shvatiti polazeći od sveta. A svet mu tako ne sme izmaći. Tu mu za rešenje dileme pomaže marksistički pojam prakse. Posredstvom prakse, smatra Schmidt, čoveku bi celina sveta mogla ipak ponovo dati neki smisao. Po njemu, ljudska i kosmička stvarnost spajaju se u medijumu istorijske prakse. (WM, 69.) Dakle, ne određenju čoveka sa stanovišta kosmosa, kakvo se može naći kod Engelsa, ali ni ograničavanju na antropocentričnost, kakvo postoji u Marxovom pojmu prakse, nego: „Ono čemu danas treba težiti jeste koncepcija u kojoj su sjedinjeni praksa i kosmos; utoliko bi trebalo prevazići i neomarksističke nove polazne tačke, ako su one ograničene na praksu i antropocentričnost”. (WM, 67.)

²¹ Michael Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin, 1969, str. 39 i sled.

Ova „kosmološka perspektiva“, kako je naziva naš sagovornik, još je slobodna od teologije kao i od materijalističkog pogleda na svet, svet koji je u njoj neposredno saznat još je svet u samom čoveku, priroda „koja se krije u nama“; taj svet lišava pojedinca njegove usamljeničke napuštenosti, ali ne i njegove autonomije. Nema potrebe prekoračiti *bios theoreticós*. Taj svet sprečava „da se upustimo u opštu jeremijadu o krhkosti, slabosti i neuzvišenosti čoveka u celini sveta“ (WM, 69), zahvaljujući njemu možemo da shvatimo teoriju *tat-tvam-asi**, koju je Schopenhauer uzeo iz budizma, pod čime se podrazumeva „identifikacija sa drugim na osnovu uvida da smo mi i pored sve površne različitosti bića koja u sebi osećaju — da se izrazimo kao Schopenhauer — istu neutoljivu čežnju, istu žudnju za postojanjem i zdravljem“ (WM, 75.) Taj svet bi mogao da pomogne „nastanku roda koji solidarno dela“, štaviše, mogao bi da nam dâ „podstrek za efikasnu izmenu onoga što je efektivno izmenjivo“ (WM, 75), mada bi čoveka začudilo kad bi se postigla stvarna društvena promena, pošto „u sadašnjosti izgleda da su uklonjeni svi izgledi za nju upravo u naprednijim industrijskim zemljama na Zapadu“ (WM, 86.)

Dakle, uprkos svemu, poslednja reč ipak nije rezignacija. Marksizam kritičke teorije nije — kako je to Horkheimer, konačno hteo — filozofija u Schopenhauerovom duhu, nego njeno prevladavanje u Nietzscheovom duhu. Bez obzira na svoj nihilizam, Nietzsche nije isključio mogućnost progresa. Tako je jednom rekao — Alfred Schmidt doslovno citira — „... preuranjeno je i skoro besmisleno verovati da do progresa *nuzno* mora doći, ali kako bi se moglo osporavati da je on moguć? Naprotiv, ne može se zamisliti progres u smislu stare kulture i njenim putem“ (WM, 78.) Schmidt komentariše: „Stavovi koji bi se mogli nazvati antireformističkim ili, kad to ne bi zvučalo čudno, ortodoksno marksističkim. Navodno sekularni protivnik Marxa je na presudnim mestima u svom delu stajao na istoj poziciji na kojoj i on.“ (WM, 79.)

Tako je Alfred Schmidt, to moramo priznati, konačno ipak odoleo iskušenjima teologije. On je sebi samo obezbedio njenu utehu. Ni pogledu na svet „zvaničnih komunista“ nije se priklonio. Od njega je uzeo samo pouzdanje u to da „istorijski proces stvara mogućnosti

* „to si ti!“: *tat-aham-asmí*: „to sam ja!“ — izraz u indijskoj filozofiji kojim se izražava identitet subjekta i objekta, *Ja* i spoljašnjeg sveta — *Prim. prev.*

koje su podesne za to da budu aktualizovane u smislu humanog progresa“ (WM, 79.) Skeptičan je ostao prema proročanstvima obe strane. Kao materijalista, kakav jeste, on neće da moguću sreću na ovom mestu i u sadašnjosti stavi na kocku radi bilo koje istine koja ukazuje na budućnost, pa bilo to i po cenu „utopije po sniženim cenama“, na koju, konačno, ipak pristaje. (WM, 88.) „Proroci desno, proroci levo“, a on ostaje „po sredini — dete ovog sveta“.

8. Dvostruko klasno stanovište

Okrenuti životu ali dovoljni sami sebi; zauzeti misijom u svetu, ali izlazeći iz života u zbrinutosti, — tako su poznograđanski filozofi 19. veka pokušavali da na svoj način uredi sebi Epikurov vrt — filozofi o kojima je prethodno bilo reči: Feuerbach u izolovanosti života na selu, gde mu je pretila opasnost da otupi, Schopenhauer u svom azilu u gradu tiho, uporno radeći, Nietzsche, po mogućnosti, u usamljenom planinskom svetu daleko od gradova. Njih je ona antipatija prema savremenom životu koja izaziva nezadovoljstvo podstakla na to da bar u mišljenju nađu malo zadovoljstva. Život je mučna stvar, običavao je Schopenhauer da kaže, postavio sam sebi cilj da ga provedem razmišljajući o njemu.

Marx i Engels su hteli nešto drugo. Uprkos svojoj rezignaciji koju im Alfred Schmidt pripisuje, oni su nadu polagali u revolucionarnu izmenu sveta. Šta su postigli? Zar nije — to pitanje mora sebi postaviti intelektualac koji slobodno misli — u toku poslednjih sto godina još više ojačao karakter prinude vlasti kapitala? A radnička klasa? Ona ne samo da već odavno spektakularno-javno ne pokazuje elan iz proteklih decenija, već je, naprotiv, tamo gde je uspela da pobedi odmah uspostavila i sistem prinude koji više nije ostavljao mogućnosti za građanske slobode. Staljinizam je sinonim za brutalnosti i zločine čije su žrtve u nedavnoj prošlosti bili čak i njegovi najverniji sledbenici. Istina, u međuvremenu je došlo do izvesnog popuštanja, ali još ni sada kao ni ranije nema društva u kome ljudi žive u zajednici bez nasilja, kakvo je predskazano pre više od jednog stoleća.

A ko se, onda, ukoliko mu nešto znači autonomija mišljenja, ne bi dvoumio da se upusti u političku praksu koja je, čini se, određena hijerarhijama sa kvazimilitarističkom strukturom vlasti i usmerena na sticanje i očuvanje moći umesto na slabljenje vlasti, zbog čega se može smatrati potpunom suprotnošću onog *bios theo-*

reticósa, a ne za nesmetano slobodnim i jednakim samoodređenjem potpuno demokratskog društva?!

Ovo pitanje: nije li, uprkos svemu, bolje zastati pred Rubikomom — ne postavlja se, naprotiv, onima koji se oduvek nalaze na onoj drugoj obali. Radnička klasa nije mogla pred pritiskom stvarnog života naći utočište u filozofskom životu. Kad upozna bedu svog položaja, ona ne može da pomogne sebi time što će se distancirati od nehumanosti svoje egzistencije. Doći do svesti o svojoj ljudskoj prirodi — za nju to znači isto što i praktični otpor vladajućim odnosima. Ona slobodu može steći samo stvarnim oslobodenjem, dakle samo u borbi za mogućnost da izmeni postojeće odnose. I ovde je nužan preokret, ali ne od samoposmatranja uma ka društvenoj praksi, nego od pasivnosti u aktivnost u samoj već datoj praksi.

Tamo gde postoji borba, gde se vodi klasna borba, tamo se zajedno sa ovim borbama već stupilo na tlo slobode koje se može održavati samo tako što će se njime i dalje koračati putem ostvarenja slobode. Sa ovog gledišta, istorija poslednjih sto godina pokazuje se, uprkos svim porazima, kao ogroman napredak. Zločini iz Staljinovog doba, za koje ne postoji istorijsko opravdanje, nisu sprečili da se u isto vreme na velikim teritorijama stvore ekonomske osnove i politički sistem socijalizma. Radnička klasa je zahvaljujući pobjedi nad fašizmom, koji je gušio socijalistički pokret, postala moćna prepreka imperijalističkim avanturama. Radnički pokret je stekao ogromnu moć u svetskim razmerama tako da on više nije samo objekt zbivanja, već i ovladava odnosima koji ga određuju — istina, u celini još nedovoljno ali, ipak, u sve većim razmerama.

Mora se priznati da intelektualci kod nas od rođenja nisu predodređeni za to da na svetsku istoriju gledaju sa stanovišta radničke klase ili da se čak zalažu za interes ove klase. S druge strane, za proleterski klasni interes vezana je dobrobit celog savremenog društva, koje se kod nas još shvata u građanskom smislu. Jer ovo društvo je pod ljušturuom odnosa kapitala već u velikoj meri potencijalno socijalističko društvo i u daljoj budućnosti moći će da egzistira samo ako se u to bude i stvarno pretvorilo u neskrivenom obliku. Ako intelektualci uviđaju da njihova vlastita sudbina zavisi od načina na koji radnička klasa ostvaruje društvenu nužnost, ako su se čak u svojoj društvenoj egzistenciji često znatno približavali ovoj klasi, zašto onda ne bi i učestvovali u tome da svoju sudbinu uzmu u svoje ruke

umesto da je osporavaju samo negativno-kritičkom odbranom postojećeg? Svakako, za to je potrebno saznanje da nije duh sam za sebe pokretač istorije i, prema tome, ni oni koji veruju da ga poseduju više od drugih.

Ali napustiti život čistog duha ne znači dići ruke i od motivacija koje su antičke filozofe nekad dovelo do koncepcije ovog *bios theoreticósa*. Ako je ljudima u životu stalo do vlastite sreće, put do nje vodi i danas, kao što će voditi i u budućnosti, samo preko istine. Ni Max Horkheimer nije bio drukčijeg ubeđenja kad je sa zasnivanjem svoje „kritičke teorije“ zahtevao preokret od samoposmatranja uma ka pojmu društva koje samo sebe određuje. Naprotiv, kad Alfred Schmidt kaže za Feuerbacha da je njegov najviši pojam „sreća“ kao objektivno stanje: ne „istina“ (Fb, 215), onda on time konstruiše suprotnost kojom, kao što smo videli, kritičkoj teoriji oduzima osnov velike filozofske tradicije, da bi dopustio da ona završi u nihilizmu jednog prkosnog „ipak!“.

Nije previše danas zahtevati od intelektualca da kritičku teoriju iz osnova opet shvati ozbiljno i da se rukovodi — kao što kaže Horkheimer — traganjem za istinom, kako god ona izgledala. Ali naći istinu koja treba da nam zajemči sreću nije samo stvar jednostavne odluke. Istina nam ne leži pred očima, otvorena našem saznanju. Saznaćemo je samo tamo gde pokušamo da je izmenimo. Ali za tu stvarnost koju treba izmeniti potrebni su oni koji će izvršiti tu izmenu. Ne menjamo svet ako time u isti mah ne menjamo i same sebe. I nećemo doći do istine o spoljašnjoj stvarnosti ako ne budemo imali hrabrosti da otkrijemo istinu o nama samima. A to je poduhvat čije dimenzije dosad jedva da su mogli naslutiti i oni koji veruju da znaju istinu.

II. ARGUMENTACIJA W. F. HAUGA U PRILOG NAUČNOM POGLEDU NA SVET

Kritička teorija — onakva kakvu je prvobitno shvatao Max Horkheimer — izražava dilemu savremenog građanskog intelektualca koji, iako je svestan nužnosti da samoposmatranje uma pređe u čin političkog samoodređenja, ipak nije kadar da tu promenu izvrši. Sloboda treba da se ostvaruje ne kao autarhija pojedinca koji misli, nego samo kao kolektivna praksa. Ali kolektivi koji su usmereni na ostvarivanje slobode zahtevaju od intelektualca koji slobodno misli da se odrekne samostalnosti svoga mišljenja, a ne mogu mu garantovati da

će na osnovu učešća u kolektivnom suverenitetu uživati odgovarajuću slobodu.

Sa novim oživljavanjem marksizma za vreme druge faze studentskog pokreta na prelazu iz šezdesetih u sedamdesete godine, pitanje mogućnosti usaglašavanja pretenzija pojedinca sa zahtevima kolektiva postalo je toliko aktuelno koliko je to ranije bilo samo u vreme između dva svetska rata. Kao što je W. F. Haug nedavno istakao, tada se i Bertold Brecht (Brecht) nalazio u takvoj dilemi i pokušavao je da se nje reši u refleksijama koje je izložio u svom delu *Buch der Wendungen*. Iz Brechtovog prikaza problema mogu se, smatra Haug, izvući još i danas korisne pouke. Jedna od tih pouka glasi: „Sve se svodi, da se izrazimo paradoksnno, na dve stvari. Prvo, na to što je alternativa pojedinac-kolektiv pogrešna. Drugo, na to što se ova neizbežna protivrečnost ne može razrešiti jednostrano”. (NL, 92.)²² Pre nego što se alternativa — „ili živeti za samog sebe ili se žrtvovati za socijalizam” (isto) — odbaci kao pogrešna pojedinac bi morao — to bismo mogli izvući iz ove pouke — prvo u samom sebi razrešiti protivrečnost u koju zapada pokušavajući da se veže za kolektiv. Interpretirajući Brechta, Haug kaže: „Nužno je tražiti mogućnosti da ovo biće za druge ne bude suprotstavljeno biću za sebe, jer će inače pojedinac za socijalizam kao i socijalizam za pojedinca ostati neizmenjivo loši”. (NL, 90.)

U svom prilogu diskusiji o odrazu u „Argumentu”²³, Haug preuzima protivrečnost koju je konstatovao Brecht kao svoju vlastitu. On pokušava da nađe rešenje te protivrečnosti unoseći suprotne pozicije u svoje vlastite napore mišljenja, tako da su kontroverze raznih autora u završnom prilogu još jednom rezimirane u vidu neke vrste autorove diskusije sa samim sobom. Obavešteni čitalac će se i ovde lako setiti Brechtove *Buch der Wendungen* (Knjiga o zaokretima), za koju Haug kaže da predstavlja fragmenat „čiji se delovi uzajamno odnose kao fragmenti. Često se čini da se oni međusobno koriguju toliko da se više ne mogu povezati. Njih treba da poveže pojedinac kome pouke o držanju treba da

²² W. F. Haug, *Nützliche Lehren aus Brechts „Buch der Wendungen”*, najpre u „Argument”, br. 46, 10. god., str. 1—12; ovde i u daljem tekstu citirano skraćenicom NL a prema preštampanom tekstu u W. F. Haug, *Bestimmte Negation*, Frankfurt a. M. 1973, str. 70—93.

²³ *Was soll materialistische Erkenntnistheorie?* u: „Argument”, br. 81, 15. god. 1973, str. 559—573. (Skraćenica u daljem tekstu: I) i *Wider den bloß verbalen Materialismus* (Protiv čisto verbalnog materijalizma), u: „Argument”, br. 92, 17. god. 1975, str. 650—701. (Skraćenica u daljem tekstu II.)

pomognu da ostane u protivrečnosti. Zar se ove pouke ne svode samo na udvostručavanje pojedinca od koga one očekuju da istovremeno stoji na obe strane protivrečnosti? Zar pojedincu ne preči opasnost da bude ras-trgnut pri ovom pokušaju” (NL, 88.)

Razrešiti protivrečnost s jedne ili s druge strane znači ili oduzeti marksizmu karakter obaveznog *pogleda na svet* radničke klase — obaveznog zato što je to naučan pogled na svet — i podrediti ga vlastitom mišljenju koje se zasniva na izolovanoj autonomiji (to je put Alfreda Schmidta i kritičke teorije uopšte, ukoliko ona sebe smatra marksističkom), ili, pak, vlastito mišljenje uvrstiti u dati sistem marksizma da bi, pod okriljem neke vrste zajednice po verovanju, bilo moguće sačuvati svoj filozofski život tako da teorija ponovo sama sebi postane cilj. To se izvodi tako što specijalizovani naučnici, daleko od zahteva političke prakse, teoriju ezoterično razlažu na pojedinosti i istovremeno je u odnosu na spoljašnji svet u zatvorenom bloku proklamuju kao dogmu. Haug smatra da u diskusiji mora da pripiše ovu tendenciju svom partneru H. J. Sandkühleru (Sandkiler). On sam izlaže ideju da je ipak moguće savladati onu dihotomiju između autonomije mišljenja i naučnog pogleda na svet koja je dosad bila razlog neuspeha kritičke teorije, a da se pri tom ne dâ prednost ni jednom ni drugom polu.

Haug bukvalno shvata izraz *pogled na svet* kao čulno posmatranje sveta kakvo vidi kao dato već u svakodnevnoj životnoj praksi. Kao pogled na svet u prvobitnom smislu, za njega važi, kad se radi o građanskom društvu, ono što nezavisno od „formiranja pogleda na svet” od strane društvenih institucija „svako proizvodi spontano i u velikoj meri ne izričito, delimično nesvesno, a delimično i vrlo svesno...”, budući da za svoju praktičnu orijentaciju „stvara sebi sliku... o stvarima ovog sveta” (II, 661 i sled.).

Ovo „objašnjenje toka sveta”, koje svaki pojedinac proizvodi u svojoj „privatnoj izolaciji” za svoje lične potrebe, Haug naziva „*privatnim pogledom na svet*”. U odredbi koju mu daje buržoasko društvo, ovaj pogled na svet ima karakter mistifikovanja, koji može da se izgubi tek kad se pojedinci-privatnici udruže s drugim pojedincima-privatnicima i time ukinu svoju „privatnu atomizaciju” — dakle, zahvaljujući „pretvaranju privatnika u udružene osobe”. Tako se ono što se ranije događalo „spontano-privatno i u velikoj meri nesvesno, — idealno prerađivanje vlastite sudbine... događa svesno i u zajednici”. Tako od „spontanog” postaje „solidaran”

pogled na svet koji se ujedno može nazvati naučnim zato što sve ono što je dosad nauka dostigla radom „udružene osobe, koje se ponašaju svesno društveno, pretvaraju u svoj organ” (isto).

To je primamljiva konstrukcija jer dopušta da izgleda moguće bar takvo shvatanje da se ljudima njihovo bitno mišljenje, njihov pogled na svet sme priznati kao njihova individualna svojina koju su sami proizveli, i da socijalizam može proizići iz zajedničkog rada takvih privatnih vlasnika svoga mišljenja koji vlastito saznanje, tako reći, pretvaraju samo u zajedničku stvar, ne zapadajući pri tom u nepriliku da slobodu svoga mišljenja žrtvuju radi bilo kakve kolektivne objektivnosti. Ako je kritička teorija sagledala u stvarnosti neuspeh prelaza iz samoposmatranja uma u društvo koje samo sebe određuje, sad, možda, izgleda da takav prelaz i nije potreban; naprotiv, ukazuje se perspektiva da pojedinci na osnovu sačuvanog suvereniteta svoga mišljenja ostvare svoje zajedničko političko samoodređenje. Jer, kako Haug kaže stalno se pozivajući na *Buch der Wendungen*, od svakog pojedinca treba „kao od vlastitog teoretičara... učiniti temelj socijalizma”. (NL, 91.)

Međutim, stvarno ovako prihvatiti tu konstrukciju značilo bi prebaciti se na stranu onih savremenika koji, kako ističe Haug, nasuprot Brechtu smatraju „da bi se pre mogli odreći stvarnosti nego slobode protivrečnosti”. (NL, 89.) Protivrečnost koju konstatuje Haug proizlazi iz toga što i ne treba prvo *osnivati* kolektiv, nego što pojedinac — a mi bismo smeli da dodamo: pojedinačni intelektualac građanskog porekla — oseća da stoji nasuprot već *postojećem* kolektivu, kojeg ne treba smatrati običnom udruženom grupom privatnih osoba: naime, oseća da stoji nasuprot radničkoj klasi i njenim organizacijama. Radnici se nisu udružili u klasu na osnovu dobrovoljne odluke, nego su, kako kaže Marx, „kolektivnom snagom” kapitala²⁴ bili prinuđeni da se udruže, najpre na pojedinim radnim mestima a zatim i izvan njih. I političke organizacije do kojih su došli radnici proizašle su kao nužnost iz kolektiva svih njih i time je određena njihova struktura.

Ako pojedinačna privatna osoba samo oseća da stoji nasuprot socijalističkoj kolektivnosti, to ne znači da ona istovremeno oseća da se nalazi izvan svake kolektivnosti. Nasuprot buržoaskom i socijalističkom načinu života ne stoje prosto individualna autonomija i vezanost za

²⁴ Upor. *Grundrisse der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf), Berlin/DDR, 1953, str. 483.

kolektiv; naprotiv, buržoaska sloboda pojedinca je već i sama samo poseban oblik podređivanja presezanju kolektiva. Dakle, pojedinac pre svega nikad nije samo pojedinac koji tek treba da se odluči da pristupi kolektivu, nego pitanje vezivanja za socijalizam proizlazi već iz nekog datog kolektivnog vezivanja koje leži u osnovi i kolektivnosti radničke klase. Intelektualac može stajati kao pojedinac nasuprot socijalističkom kolektivu samo zato što je buržoasko društvo njega „izolovalo” pretvarajući ga u tog pojedinca. Time što individue, tamo gde postoji kapitalistički način proizvodnje koji je inherentan buržoaskom društvu, na tržištu razmenjuju robe koje su proizvele po svom nahođenju i tek tako realizuju svoju proizvodnju uopšte. One slede (iako toga nisu nužno svesne) društvenu nužnost, zakon vrednosti koji je unapred dat kao neophodan određujući momenat za njihovo slobodno odlučivanje. Samo zato što se faktički potčinjavaju zakonu, one mogu uopšte i biti individue koje uživaju privatnu slobodu.

Isto tako stoji stvar i sa njihovim *mišljenjem*. Tamo gde principi buržoaskog društva u potpunosti dolaze do izražaja, ovo mišljenje je prepušteno samim individua, i predstavlja njihovu privatnu stvar. Misli su slobodne, slobodne koliko i privatna robna proizvodnja. Ali da bi mišljenje postalo saznanje, potrebno je čulno opažanje koje ionako ne treba apstrahovati. Kao što je Marx pokazao u svojoj analizi fetišizma robe, neposredno čulno opažanje daje privatnim robnim proizvođačima samo unekoliko izvrnutu sliku stvarnih odnosa u kojima se oni nalaze. Njihovi vlastiti društveni odnosi izgledaju im kao odnosi stvari, što znači: ljudi izgledaju sami sebi kao autonomne individue koje veruju da su međusobno povezane samo razmenom stvari, a ne sagledavaju da je njihova privatna proizvodnja njihova zajednička, društvena proizvodnja koja sve njih nadilazi. Na to aludira Haug govoreći o „karakteru mistifikovanja”.

Ali okolnost da se ovaj opaženi i iz opažanja ne otklonjivi „objektivan privid” (Marx) *smatra istinski* ne krije se već u samom opažanju kao takvom. Inače bi u svako doba bilo moguće prozreti taj privid, na primer, na osnovu čitanja *Kapitala*. Ali sve dok privatni proizvođači budu smatrali da je kapitalistički način proizvodnje neizmenjiv i prirodan za ljude i ne budu poželeli da se odvoje od njega, kod njih neće uroditi plodom ni čitanje *Kapitala*. Njihov razum je usmeren na to da na svet gleda samo onako kako ga oni neposredno opažaju. Dakle, u osnovi njihovog „privatnog pogleda

na svet", ako hoćemo da upotrebimo ovaj izraz, leži već *opšti pogled na svet* koji je određen njihovim zajedničkim *klasnim interesom*. Tek na osnovu ovog *a priori pogleda da svet*, koji se formirao zajedno sa interiorizovanjem buržoaskog klasnog interesa u procesu socijalizacije, može se utemeljiti buržoaski pogled na svet u *pojedinačnom* aktu *pojedinačnih* individua. Da se izrazimo Kantovim rečnikom: ovaj opšti pogled na svet je u neku ruku — svakako samo prividno — formalan uslov mogućnosti konkretnog, sadržajnog pogleda na svet svakog pojedinačnog privatnog proizvođača. Ono što je neposredno već je oposredovano; mišljenje pogleda na svet, koje sebe poznaje kao nešto pojedinačno, koje ima posla samo sa sobom, u stvarnosti je takođe samo nešto pojedinačno, nešto što može samo da misli, na šta ga primorava društvo, tj. na šta je primorano na osnovu svoje *voljne* pripadnosti građanskom svetu — a i to, svakako, samo dotle dok postoji svesna i nesvesna *volja* za ovom pripadnošću.

Dakle, objektivan privid ne prodire u svest bez predrasuda, nego u svest koja je već obuzeta temeljnom predrasudom; mistifikaciju u svakom aktu neposrednog opažanja stvara ne samo objekt opažanja, nego i *interesom* određen *način posmatranja* subjekta opažanja, i zato se ona ne može otkloniti nikakvom naučnošću (ma koliko ta naučnost imala solidaran karakter) ako se *eo ipso* ne odbaci i onaj buržoaski klasni interes koji blokira dosledan naučni pogled na svet. A odbaciti buržoaski klasni interes — to znači vezati se za interes radničke klase; nešto treće nije moguće u buržoaskom uruštvu.

Ipak, pominjanje „privatnog pogleda na svet“ dopušta pretpostavku da Haug nedovoljno vodi računa o ovom momentu preplitanja svesti i klasnog interesa, budući da na individualno stečeno saznanje i na praksu koja je adekvatna tom saznanju više gleda kao na posledicu podvojenog akta a ne kao na *dijalektičko jedinstvo* u kome je izmenjena praksa *pretpostavka* za izmenu mišljenja *isto toliko* koliko je to i *obrnuto* slučaj. Ako je naša pretpostavka tačna, ona se može potvrditi čak i u *potcenjivanju teškara* koje nastaju kad mi, intelektualci, želimo da prevaziđemo alternativu za koju se s pravom kaže da je pogrešna, naime: „ili živeti za samog sebe ili se žrtvovati za socijalizam“.

* * *

Specifičnu vezanost mišljenja za pogled na svet teško je obelodaniti zato što ne postoji niti može postojati pogled na svet koji se deklarise eksplicitno kao takav, pošto je upravo u praksi nužan stav ovog pogleda na svet to da je u buržoaskom društvu svakome data sloboda, i to takođe sloboda mišljenja. Doduše, buržoazija nema „privatni pogled na svet“, ali ona ga pripisuje sebi i svima drugima tj. ona pogled na svet oglašava privatnom stvari. I religija i ispovedanja religije važe kao zajednice privatnog pogleda na svet, što, razume se, nije smetalo hrišćanskoj religiji evropskog feudalnog doba, usklađenoj sa novim društvenim interesima, da ostane ideološki temelj vaspitanja sve do danas. Autentični buržoaski pogled na svet ne postoji u jasnom obliku i svesno u glavama, nego u neku ruku iza njih, ili, ako hoćete, u potiljku — i otuda reguliše mišljenje i opažanje, adekvatno zakonu vrednosti u političkoj ekonomiji, u vezi sa kojim Marx kaže da se društveni proces, koji je prouzrokovan tim zakonom, odvija „iza leđa proizvođača“.²⁵

Na osnovu iluzije o buržoaskoj slobodi, klasični buržoaski empirizam je mogao da pode od pretpostavke da svet u neku ruku ulazi u svakog pojedinca, nezavisno od drugih, kao što svetlosni zraci ulaze odvojeni u ogledalo. Stoga je saznanje okarakterisano kao *odražavanje*. Ova teorema o odražavanju odgovarala je u potpunosti potrebi buržoaske klase (koja se pela na vlast) da nasuprot direktnoj obaveznosti feudalnog sistema istakne mogućnost potpuno nezavisne egzistencije pojedinačnih individua. Stvarnost monopolskog kapitalizma, koji je, opet, stvorio sistem direktnih, očiglednih zavisnosti, više ne dopušta ovu liberalističku iluziju. I buržoaska nauka je, zato, morala da prizna onu prethodnu društvenu određenost i samog mišljenja individua koju je oduvek zastupao marksizam. Već je opšte poznato da mišljenje nije moguće bez jezika, dakle mora biti društveno. Ali zato uopšte nije potrebno odbaciti osnovni buržoaski aksiom autonomije individue. Naprotiv, pošto je pozicija klasične teorije saznanja postala neodrživa, taj aksiom je moguće ponovo potkrepiti upravo vraćanjem na jezik. Naime, ako — s jedne strane — društvenost svedemo na jezik i ako — s druge strane — jezičku određenost mišljenja shvatimo kao nešto što je

²⁵ Marx/Engels, *Dela*, Prosveta, Beograd, 1970, tom 21 (*Kapital I*), str. 51.

čovekovoј individui već dato u bitnim strukturama, tako da društvenost znači samo opštost koja se javlja kod svakog pojedinca i prirodno mu pripada — opet postaje moguće zamisliti izolovanu individualnost. Na ovaj način se restituie Kantov apriorizam, samo s tom razlikom što on, zahvaljujući tome što prihvata jezik kao društveni momenat, više ne pruža mogućnosti za prigovore marksista.

Ako jezik važi kao društveni *a priori* već i pojedinačnog čulnog opažanja, ukoliko u ovome treba da se utemelji saznanje, onda se saznajno mišljenje svake pojedinačne individue više ne može shvatiti kao *tabula rasa*, u koju se prosto kao odraz urezuje empirijska stvarnost. To je već mnoge navelo da čisto buržoasku koncesiju marksizmu, kakva postoji u ovom jezičko-filozofskom neokantovstvu, upotrebe kao adut protiv marksističke teorije odraza i ovu odbace kvalifikujući je kao buržoasku. Jer onome čijim mišljenjem već ovlada aksiom autonomne individualnosti nikako ne ide u glavu pojam odražavanja, koji se ne ograničava na uticaj neposredne čulnosti na autonomnog pojedinca. I diskusija o odražavanju, vođena u časopisu „Argument”, urodila je plodom u ovom pogledu.

Slika postaje još nejasnija ako se, obrnuto, nađu i drugi kojima, suprotno iskustvu s monopolima, pred očima još lebdi kao životni ideal klasična liberalnost buržoazije. Njima je stoga jasna i odgovarajuća teorija o odražavanju što je oni sada — opet u ime marksizma — ističu protiv modernizma buržoaske nauke kojoj je, opet, lako da ovoj vrsti shvatanja odražavanja upiše u raboš sve njene slabosti.

U svakom slučaju, sigurno je sledeće: okolnost da neko istupa kao pristalica ili kao protivnik teorije o odražavanju ne kazuje nam ništa o tome da li je on marksista. Opet se potvrđuje naše iskustvo sa Alfredom Schmidtom: Za jezičku upotrebu ne može se nedvosmisleno vezati pozicija pogleda na svet. Sve dok u osnovi argumentacije leži osnovni buržoaski aksiom, ta argumentacija ostaje i sama buržoaska, koliko god da zvuči kao marksistička.

* * *

Ako, tražeći način da prevladamo buržoasku opterećenost predrasudama koja vlada našim mišljenjem, želimo da postavimo pitanje mogućnosti i osobenosti naučnog pogleda na svet — pa makar najpre samo hipote-

tički — već sa *stanovišta radničke klase*, to je moguće samo ako sledimo interes ove klase. Naime, ako ne samo zapažamo društvenu određenost svakodnevnog mišljenja, nego tu određenost i svesno organizujemo, tj. kao određenost koju propisuje organizacija društvenog sistema u kome čovek za celo svoje biće pa i za svoju svest može naći slobodu koju ni u kom slučaju nema u svojoj zamišljenoj privativističkoj autonomiji. Samo ona društvena klasa koja je voljna da stvori takvu društvenu *sistemsku povezanost* u interesu vlastite slobode može i uspeti u tome da bez ograničenja sagleda činjenicu da je čovek oduvek bio proizvod i deo jednog *sistema*, naime sistema prirode uopšte i sistema društva posebno, odakle nužno proizlazi i sistemski karakter teorijskog odražavanja celine stvarnosti.

Svakako, ovo sagledavanje je kao proces započelo već na početku buržoaskog društva, naime zajedno sa modernom *naukom* koju je stvorila buržoaska klasa. Ako se za način proizvodnje ove klase, za kapitalizam, moglo reći da on sam proizvodi, u vidu proletarijata, svog vlastitog grobara, u ideološkoj sferi može se nešto slično tvrditi za nauku: Ona je od samog početka negacija buržoaskog mišljenja, negacija koju stvara sama buržoaska klasa. Jer buržoaska ideologija shvata društvo kao udruživanje atomizovanih egzistencija od kojih svaka pojedinačno odlučuje o samoj sebi, a nauka pretpostavlja stvarnost i time — kao konsekvencu — i društvo kao sistem zakona koji određuje i pojedinačne atomizovane egzistencije. Ova poslednja konsekvencija mogla je biti izvučena tek iz gledišta radničke klase, koja je takođe tek time dospela do ideološki neograničenog naučnog shvatanja ukupne stvarnosti.

Buržoaska klasa se od samog početka morala braniti od svoje nauke, koja joj je bila potrebna u praktične svrhe. Ona nikako nije dopuštala da se razvije univerzalna nauka, nego je stvarnost izdelila na sektore koji su pojedinačnim naukama pali u deo kao njihova autonomna sfera. Protiv ovog rasparčavanja stvarnosti od davnina je ustala *filozofija*. Ona je postavila sebi kao glavni zadatak: celinu stvarnosti shvatiti polazeći od osnova te celine. Jedno od najstarijih načela dijalektičke filozofije jeste da se pojam celine ne može dobiti sumiranjem njenih delova i da, obrnuto, istraživanje delova pretpostavlja izvesno poznavanje celine, pošto, kako Kant kaže, „važenje i upotreba svakog dela zavisi od odnosa u kome on prema ostalima stoji u samom umu, i, kao i kod sklopa udova nekog organizovanog tela, svrha sva-

kog člana može se izvesti samo iz potpunog pojma celine"²⁶

Saznavanje stvarnosti u cilju njenog poimanja buržoazija je sve više i više dopuštala samo u obliku idealističke filozofije koja se, nasuprot empirijskim naukama, pozivala na poseban izvor saznanja, na osnovu koga se naučno iskustvo može u religioznom smislu protumačiti i stoga i u političkom smislu paralisati. Na svom vrhuncu, kod Hegela, buržoaska filozofija zamišlja stvarnost u celini kao povezanost zakona bića i razvitka, kao *procesirajući sistem* koji Hegelova filozofija pokušava da održi polazeći od logičke konstrukcije, zbog čega se ona nužno i sama konstituisala kao sistem. Ona time u potpunosti negira autonomiju individue, ali na bazi ove autonomije, naime autonomije mišljenja, samosvesti.

U *marksizmu* je ukinuta ona samostalnost filozofije u odnosu na empirijske nauke koja je poticala od pomenutog posebnog izvora saznanja, a to sadrži pojam naučnog pogleda na svet. Ali ona druga samostalnost koja potiče od osobnosti predmeta, naime od celine stvarnosti, ostaje izričito rezervisana za ovaj naučni pogled na svet. Dakle, u odnosu na empirijske pojedinačne nauke na kojima se temelji, ovaj pogled na svet zadržava bitnu funkciju zbog čega se i, radi kontinuiteta, sa ovog aspekta i dalje naziva *filozofija*.

* * *

Čini se da je, pre svega, u pitanju način izražavanja kad W. F. Haug veoma naglašeno ističe dvoumljenje u pogledu termina *filozofija*. Istina, on se opširno poziva na Marxa i Engelsa (II, 655 i dalje), ali, naravno, to ne može biti dovoljno jak argument u ovoj stvari. Po jezičkoj upotrebi u *Nemačkoj ideologiji* i u drugim spisima, „samostalna filozofija” gubi medijum svoje egzistencije, pošto se sada može pristupiti „prikazu stvarnosti” (cit. prema I, 657.) Haug se boji da bi dalja upotreba izraza *filozofija* mogla da ide na ruku obnavljanju njene samostalnosti. Ali na osnovu njegove argumentacije ne može se videti na koju se to samostalnost misli: na *apsolutnu* samostalnost stare, *nadnaučne* filozofije, ili na relativnu samostalnost *naučnog pogleda na svet*, koji se s obzirom na svoje teorijsko utemeljenje u ukupnom sistemu nauka naziva i *filozofijom*. Kad Sandkühler u

²⁶ I. Kant, *Prolegomena*, u: *Werke* tom III, hrsgb. W. Wieschedel, Darmstadt 1959, str. 122 (A 20).

svom poslednjem pomenutom smislu kaže za filozofiju: „Ona je sistem teorija i metoda u kojima se odražavaju totalitet i dijalektika stvarnosti uključujući i njihovu istorijsku genezu”, Haug odbacuje ovu definiciju navodeći Engelsonu rečenicu koja se, nesumnjivo, odnosi na *apsolutnu* filozofiju: „Ako više nije potrebna nikakva filozofija kao takva, onda takođe više nije potreban nikakav sistem, čak ni prirodan sistem filozofije”. (I, 667, nap. 34.) I tako Haug veruje da govori sasvim u skladu sa Engelsonim *Anti-Dühringom* kad, proganjajući marksističku filozofiju na stranu protivnika, uzvikuje: „Materijalizam kao filozofski sistem — Dühring!” (II, 700.)

Pogledamo li malo bliže, videćemo da, kad god Haug iznosi argumente protiv filozofije, uvek se radi samo o idealističkoj „konstrukciji iz glave”, a tamo gde pokušava da marksizmu ospori karakter sistema, on pod sistemom podrazumeva „zatvorenu i nasuprot svetu, koji se stalno menja, gotovu konstrukciju učenja” (isto). Ali preči opasnost da zajedno s metafizičkom filozofijom pred žestokom navalom njegovih formulacija otpadne i svaka filozofija, a isto tako zajedno sa dogmatskim sistemom i svako sistematsko znanje o celini stvarnosti i time i sam naučni pogled na svet.

Doslovno se držeći Engelsa, Haug pod naučnim pogledom na svet podrazumeva „dijalektičko sažimanje naučnih rezultata” (II, 685); ono je za njega „obuhvatno spajanje postojećeg znanja o društvu, prirodi (a i o sticanju saznanja)” (II, 661), i kao marksistički zadatak on označava „sastavljanje u jedan pogled na svet svega što znamo” (II, 664). Sažimanje, spajanje, sastavljanje — ove formulacije stoje u ravnoteži. Da li se pod tim podrazumeva sinteza iz koje proizlazi „ukupno shvatanje prirode, društva i čoveka, koje je spojeno u sistem”²⁷, ili se misli samo na analogiju sa onim spajanjem privatnih osoba koje bi trebalo da konstituiše socijalizam?

Pre svega, čini se da ovo pitanje nije sasvim opravdano pošto se ne oslanja na nedvosmislene iskaze. Ipak, na takvo pitanje nas ne navode samo pojedini izrazi: naprotiv, više se radi o nijansama koje u kontekstu celokupne argumentacije za čitaoca dobijaju, odnosno mogu dobiti formulacije koje su čak po sebi neosporne. U svakom slučaju, nužno je raščistiti stvar u ovoj tački da se ne bi činilo da su teškoće o kojima smo govorili već rešene i onda kad nam one tek predstoje. Ne pret-

²⁷ „Philosophisches Wörterbuch”, hrsgb. G. Klaus i M. Buhr, Leipzig, 1975, II. izd., str. 1287.

postavljamo da ih Haug nije video nego samo da ih je potenio. Koliko je to moguće i kakve mogu biti posledice toga, — za to nam je istorija u međuvremenu dala neke primere koji bi nas mogli podučiti.

Posebna situacija u Zapadnoj Nemačkoj, u kojoj izričito studentski pokret a ne radnički pokret uvodi marksizam u javnu diskusiju, sada jasno pokazuje da se socijalizam pogrešno shvata samo kao udruživanje privatnih osoba, a naučni pogled na svet samo kao solidaran pogled ovih udruženih pojedinaca, pošto to odgovara osobenosti egzistencije studenata. Ako se i ostavi po strani to da kod nas studenti velikim delom potiču iz određenih građanskih porodica, dakle da iz kuće nose aksiom individualne autonomije — svojim radom na visokim školama oni, ipak, ne stupaju u kooperaciju za ceo život, nego po pravilu ostaju podvojeni, tj. studenti koji se povremeno okupljaju u grupe za koje njihov rad ima samo prolazan karakter, tj. predstavlja samo pripremu za stvarni životni cilj.

Posebne okolnosti studentskog pokreta stvorile su kod mnogih studenata i mladih naučnika iluziju da u sadašnjoj situaciji mogu biti subjekt revolucije. To nije izmenilo činjenicu da je njihovo mišljenje i htenje određeno „privatnim pogledom na svet” i oni su i u organizacije, koje su osnovali u cilju svog oslobođenja putem revolucije, uneli težnju za individualnom autonomijom. Ono što individualno nisu uspeli da postignu, pokušali su sad da ostvare kolektivno. Oni su želeli da sami odlučuju i borili su se protiv zavisnosti. Ali kolektivnost znači zavisnost jednog od drugih. Pojedinac može rešiti ovu protivrečnost ako mu se omogući da sam odlučuje o kolektivu od čijeg odlučivanja on zavisi. Pošto tome nužno teže svi drugi, zato što imaju iste motive, ovom odnosu je od samog početka imanentan konflikt, koji će ili dovesti do toga da grupa i dalje postoji samo kao anarhičan skup pojedinaca međusobno razdvojenih kao atomi, ukoliko se ne rascepi ili propadne, ili će se svi identifikovati sa najjačim u grupi u toj meri da će njegove odluke o drugima osećati kao svoje vlastite odluke.

U svakom slučaju, u takvim grupama važi kao socijalizam ono što pojedinac intelektualci smatraju socijalizmom u interesu svoje individualne autonomije. I pošto je pojedinac na taj način stvar vezao za svoju ličnost, za njega opasnost koja pretili njegovoj ličnosti znači uvek i opasnost koja pretili stvari, i zato on smetnju svom ličnom angažmanu za tu stvar oseća kao izdaju same stvari. Sve dok ličnost i stav naginju u istom pravcu, takva

kombinacija unapređuje stvar, a u slučaju diskrepancije ona može postati ozbiljna smetnja.

Prema tome, u studentskom pokretu se konačno ipak, velikim delom nametnulo saznanje da intelektualci jedino u samom radničkom pokretu imaju adekvatno mesto u borbi za socijalizam i da tu podležu objektivnim obavezama kao i svi drugi. Ako pokušaju da izvan ovog pokreta rade na izgrađivanju socijalizma, oni svakako neće moći — odvojeno od tela — da funkcionišu kao prava glava. Dve stvari u isti mah intelektualac ne može postići: prvo, sačuvati privatnu nezavisnost svog individualnog mišljenja i delanja, a drugo, kao priznati član socijalističkog kolektiva, i sam merodavno odlučivati o praksi tog kolektiva.

Svakako, bilo bi iluzorno misliti da je intelektualac izgubio svoju individualnu autonomiju mišljenja ako se upusti u praksu, a naročito u ispravnu praksu. O ovome daje sledeću samokritičku primedbu Louis Althusser (Luj Altiser) koji, s jedne strane, pripada marksističkoj partiji a, s druge strane, smatra da mu je glavni poziv naučna delatnost: „Nije lako postati marksističko-lenjinstički filozof. Kao i svaki intelektualac, i profesor filozofije je malograđanin. Kad otvori usta, progovara malograđanska ideologija: njene rezerve i njeno lukavstvo su beskrajni”. Ako intelektualci žele da postanu ideolozi radničke klase, nužno je „radikalna revolucija u njihovim idejama”, „dugotrajno, bolno i teško prevaspitavanje. Spoljašnja i unutrašnja borba bez kraja”. (Podvukao autor.)²³

Ali čak i kad intelektualac sasvim napusti svoju specifičnu delatnost uopšte, kad se strasno prepusti revolucionarnoj praksi koja zahteva celog čoveka, on ipak time nije automatski prestao da bude individualistički koncentrisan na svoju vlastitu ličnost. U mirnodopskim periodima to može izgledati kao nesavršenost karaktera, koja je bez značaja za samu stvar, ali u situacijama kad se donose odluke to može imati u istorijskom pogledu sudbonosne posledice. Za to je lik Trockog još i sad dobar primer koji je, istina, otišao u krajnost, ali zato posebno jasno ocrtava problem.

U oktobarskoj revoluciji su spoljni posmatrači kad imali utisak da je Trocki a ne Lenjin bio prava pokretačka snaga revolucionarne borbe, bez koje radnička klasa ne bi mogla osvojiti vlast. Ali kad je posle nekoliko godina bilo potrebno, sledeći Lenjina, dovršiti

²³ L. Althusser, *Für Marx*, Frankfurt a. M. 1968, str. 204 (dodatok).

delo revolucije, pokazala se stvarna Trockijeva nespособnost. Njegova biografija pokazuje nam razloge za to: Autonomija njegovog mišljenja bila je još od mladosti motor njegovog delanja; osećao je granice te autonomije i želeo je da ih otkloni ali samo praksom u kojoj se mogao kretati isto toliko autonomno koliko je to bio slučaj inače samo u sferi njegovog mišljenja. Okolnost da se on upravo u revoluciji celom svojom ličnošću zalagao za stvar radničke klase nije značila raskid sa njegovom građanskom egzistencijom, koja je nosila karakter nečeg privatnog, nego naprotiv konsekvantno očuvanje takve egzistencije. Činilo se da se s revolucijom komunizam približio na dohvrat ruke. Po Marxu, komunizam znači: „udruživanje slobodnih individua”, dakle, može se shvatiti kao kolektiv koji ljude bez spoljašnje prinude prosto dovodi u harmoničan uzajaman odnos. Samo dok izgleda da komunizam stoji pred vratima, intelektualac može da uobražava da u kolektivu ne treba da žrtvuje ni deo autonomije koju misli da ima. Stoga su tesno povezane građanska liberalnost i komunistička radikalnost koja ne uzima u obzir okolnosti. Tamo gde ne može da izbegne obaveze kolektiva, pojedinac u revolucionarnoj strogosti nalazi ipak mogućnosti da opštu stvar podredi interesu svoje ličnosti i da na taj način protivrečnost reši jednostrano, u svoju korist.²⁹

U oktobarskoj revoluciji interes opšte stvari i interes Trockijeve ličnosti naginjali su u istom pravcu; zato je on mnogima izgledao kao junak dana u kome je kulminirala težnja svih. Ali kad nije došlo do trijumfalnog ulaska u „carstvo slobode” i kad se našao pred dugotrajnom izgradnjom, i to ne komunizma, nego samo socijalizma, pa i njega prvo samo u zaostaloj zemlji, — Trockij je radničku klasu prepustio njenim vlastitim problemima i pojurio za iluzionarskom permanentnošću svetske revolucije, koje, istina, u stvarnosti nije bilo, ali koja je davala slobodu njegovoj mislilačkoj fantaziji.³⁰

²⁹ „Bronsteinovo (Trockijevo) Ja”, piše jedan od njegovih protiv drugova, „vladalo je celim njegovim ponašanjem... ovim Ja je ovladala revolucija... Voleo je radnike i voleo je drugove... zato što je u njima voleo svoje vlastito Ja.” (Naved. prema I. Deutscher, *Trockij*, tom 1, Stuttgart usw. 2. izd. 1972, str. 45.)

³⁰ Trockij je u svoj svojoj političkoj praksi tako malo uspevao da prevlada svoju egzistenciju intelektualca, da je J. Carmichael čak bio podstaknut da da ovu napomenu: „Po niom mišljenju, Trockij je bio u prvom redu pisac i orator, ali je učestvovao i u stvaranju novog poretka u svetu.” (J. Carmichael, *Trockij*, Frankfurt a. M. usw., 1975, str. 8.) I Isaak Deutscher

Ostaje još da se napomene kakvu je nesagledivu štetu Trockij naneo socijalizmu, ili — ako neko smatra da je taj izraz preteran — kakve ga je izvanredne koristi lišio zato što je, iako mu je Lenjin odao priznanje kao lično najspособnijem od svih svojih saradnika,³¹ faktički sebe isključio kao naslednika zbog „prekomerne samosvesti”, i tako nehotice pomogao da nasleđe revolucije padne u ruke drugome koji, po rečima Isaaka Deutschera nije imao baš najbolji stas za džinovski ogrtač koji je trebalo poneti.³²

Trockij je pokušao da prebrzo, sasvim bezuslovno razreši protivrečnost pojedinac-kolektiv u korist druge strane, u korist kolektiva. Predajući se jednostrano u potpunosti socijalizmu, on je u tome, ipak, sačuvao onu drugu jednostranost, naime da i u socijalizmu „živi samo za samog sebe”.

* * *

Ali vratimo se intelektualcima koji svoju glavnu delatnost vide u *teorijskom* radu, dakle, vratimo se većini nas koji ovde pišemo i diskutujemo. U svojoj zemlji mi se još i sada nalazimo u takvoj zavetrini svetske istorije da možemo, doduše, uporno ali ipak bez žurbe da se bavimo teorijskim utemeljivanjem svoje delatnosti, da bismo u burnijim periodima, kad za to više ne bude prilike, bili naoružani potrebnom postojanošću.

Otkad je kod nas preveliki broj studenata počeo da veruje da je marksizam lakši od njihovih studija, javila se nužnost da se jasnije unese u svest sve ono što nas često još deli od stvarno marksističke teorije i prakse. Po pravilu, mi se nalazimo tek na putu koji vodi u tom pravcu. I onaj ko veruje da je stigao do cilja

daje ovakav sud o njemu: „Veru u snagu reči sačuvao je do kraja. Reč mu je bila u svakoj situaciji prvo i poslednje pribežište i on se njom služio celog svog života.” (Na naved. mestu, str. 44.)

³¹ W. I. Lenin, *Brief an den Parteitag* (1922/23), u: *Werke*, Bd. 36. Berlin, 1967, i dalje, str. 577—582.

³² Deutscher, koji je poznat kao simpatizer Trockog, ovde ipak priznaje postojanje tog „džinovskog ogrtača” objektivnih uslova socijalističke izgradnje koji se ne mogu mimoići. Da je živio duže, i Lenjin bi morao da izađe na kraj s njima na ovaj ili onaj način. Ipak, taj način bi, najverovatnije, bio sasvim različit od Staljinovog načina. Istorijske nužnosti ne mogu biti ukinute po volji i odluci pojedinaca, ali pitanje da li će biti više ili manje ostvarene zavisi, u suštini, i od karaktera individua koje delaju, te nije već unapred određeno nekim istorijskim zakonom.

učiniće dobro ako se priseti puta koji je prevaleo, pošto svoju prošlost nikad ne možemo da odbacimo kao iznošenu odecu, već njom ovladavamo samo onda kad je ne osporavamo i kad je u procesu produktivnog preobražavanja pokušamo uneti u svoju budućnost.

Upravo kad se setimo toga da svi mi — kao intelektualci građanskog porekla — nekako polazimo od pozicije koja je kritičkom teorijom posebno upečatljivo skicirana, moći ćemo da izvučemo korisne pouke iz ideja autora koji je i sam još „na putu”, kao i mi, ali koji ide s nama u istom pravcu. Ali deo puta koji bi trebalo još da pređemo moći ćemo da sagledamo samo ako pokušamo da fiksiramo tačku koju je autor u međuvremenu dostigao u toku svog mišljenja — čak rizikujući da pogrešno shvatimo njeno mesto, tj. da je odredimo kao tačku koja se nalazi daleko iza prevaljenog puta ili kao tačku koja predstavlja konačno stanovište.

W. F. Haug je tačno označio tačku koju bi sada pre svega trebalo razjasniti. On navodi argumente u prilog *naučnom pogledu na svet*. Ako u svom razmatranju uzmemo u obzir Haugov dosad možda najvažniji spis, *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital”* (Predavanja o uvođenju u *Kapital*), zapazićemo da on uopšte ne želi da pogled na svet svede na proizvodnju igru duha — kako to, možda, proizlazi iz našeg prikaza — da bi mogao da zamisli pojedinca, slobodnog od svake prinude. Naprotiv, saznanju o kome se ovde radi on pripisuje „prinudan”, „obavezan” karakter, koji predstavlja nešto suprotno od subjektivne volje.³³ Nužnost koja se izražava u nekoj teorijskoj konstataciji uopšte ne protivreči — kako to Haug naglašava — slobodi, ali je za ovo nužna jedna stvar: *uvid*. Haug ukazuje na to da Hegelova odredba da je sloboda uvid u nužnost važi i za marksizam, kako je to Engels izričito i istakao.

Ipak, ovde to nije isto. Uvid na koji misli Hegel predstavlja kao nešto više od pukog saznanja objektivne stvarnosti; to je, naprotiv, proces posredstvom kojeg se pojedinačni misleći duh sporazumeva sa stvarnošću, shvatajući je u njenoj biti kao nešto što je racionalno nužno, tako da on ne treba da učestvuje u njenoj stvarnoj izmeni — to je stvar neznanih agenata svetskog uma; naprotiv, njegova praksa je već ovo sticanje uvida. Od svakog ko želi da dođe do ove istinske slobode trebalo bi tražiti u Hegelovom smislu da se postara i za praksu ovog uvida. Zadatak filozofa koji je očigledno došao do

³³ W. F. Haug, *Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital”*, 2. izd. Köln, 1976, str. 76 i sled.

saznanja istine bio bi da to saznanje prenese i drugima pomoću učenja koje se može logički slediti. Tako bi mogao nastati kolegijum onih koji uistinu imaju znanje, koji su sjedinjeni u svesti saznate nužnosti i koji bi takođe bili u stanju da odatle izvedu zahteve vanteorijske prakse i da ih izraze, što bi bilo korisno za sve one koji su spremni da slušaju.

Očigledno je da Engels nije mislio na takvo shvatanje uvida u nužnost. Jer ono pretpostavlja odvajanje pojedinačnih individua, koje filozofski misle, od mase onih koji društveno delaju. Samo građanski intelektualac može tako shvatiti uvid u nužnost; tako ga ne može shvatiti radnička klasa sa čijeg je stanovišta Engels gledao na Hegelovu formulu. I Haug ima u vidu ovu razliku. Tako on u ovoj istoj knjizi — mada ne u istom kontekstu — ističe da je baviti se doslednom naukom moguće samo sa stanovišta radničke klase. Stvar je u tome što se „pojavljuje organizovan radnički pokret koji usvaja rezultate nauke i na njima zasniva svoje zahteve”.³⁴ Međutim, ovde ostaje nejasan položaj onih koji se bave naukom. I po svemu što je rečeno, oni bi se još mogli zamisliti kao pojedinci u Hegelovom smislu koji samo teorijski usvajaju gledište radničke klase, da bi odatle stigli do nekog višeg saznanja. Ali čemu ovo saznanje? Haug kaže: „Steći nužno saznanje znači u neku ruku povećati moć.”³⁵ Ostaje otvoreno pitanje kome time raste moć i koja je to moć. Da li je radnička klasa ta koja stiče vlastitu moć zajedno sa naučnim saznanjem, ili se misli na pojedinca kome njegovo lično znanje obezbeđuje moć koju on može da stavi na raspolaganje radničkoj klasi ali i da je upotrebi protiv nje? Drugim rečima: Da li se aludira više na Lenjina koji je, stojeći i sâm u redovima radničke klase, pokušao da u nju unese teoriju — tamo gde je ona u međuvremenu stigla i postala zaseban sloj — ili se više ima u vidu Horkheimer koji je, rešavajući pitanje podele rada između inteligencije i radničke klase u korist ove poslednje, a na osnovu vlastite kompetencije, pokušao da kao intelektualac razmišljanjem ovlada društvenom stvarnošću? Ili možda nije tačno ni jedno ni drugo, nego nešto treće, zašta bi kao primer mogao poslužiti Bertold Brecht? Haug je kod njega zapazio posebno jasnu formulaciju protivrečnosti u koju zapada intelektualac kad pokuša da stupi u vezu sa organizovanom radničkom klasom.

³⁴ Na naved. mestu, str. 182.

³⁵ Na naved. mestu, str. 77.

Kao korisnu pouku iz Brechtove *Buch der Wendungen* saznajemo da se ta protivrečnost ne sme jednostrano otklanjati u korist jednog ili drugog pola — ovde pojedinac, tamo socijalizam. Ali pitanje je: šta biva s pojedincem ako želi da sačuva obe strane? U Brechtovim formulacijama Haug sagledava napor da se „izade iz pukog udvajanja i mehaničkog preklapanja jedne i druge strane, pa opet unazad”. (NL, 88 i sled.) Haug smatra da je moguće da Brecht svesno konstruiše „lažno jedinstvo”, „koje sprečava pojavu lažne suprotnosti i tako pomoću dvostruke negacije treba da zajemči dostižan stepen istine i stvarnosti”. (NL, 92) Haug rezimira: „Nešto što je lažno drži ono drugo u šahu, konstelacija označava ono što je tačno. Tako Brecht ovaploćuje u trećoj ličnosti Me-ci — čije se ime može čitati takođe kao Ja-ti — treću stvar kao mudrost”. (NL, 93.).

Ne ukinuti protivrečnost nego joj samo ne dozvoliti da se pojavi; ne odstraniti suprotnost nego uvek biti i na drugoj strani — da li se u tome sastoji Brechtova korisna pouka? Pojedinac smatra neopozivim to da socijalizam zahteva požrtvovanje. Ako je taj zahtev upućen njemu, on ga izbegava pomoću svoje individualne autonomije koje se nikad nije odrekao. Ali on se u nju ne učauruje nego ulaže sve svoje napore za socijalizam i tako zna da je opet u potpunosti na njegovoj strani — sve dok ovaj opet ne zatraži požrtvovanje. Treba li tako da shvatimo mudrost ili, pre, lukavstvo treće stvari? Savakako, ne. Ali kako onda?

Potražimo li manje ulepšane formulacije naći ćemo ih u Haugovom prvom prilogu diskusiji o odražavanju. Tu možemo pročitati: „Mišljenje koje se postavlja kao prvo postaje upravo zahvaljujući tome neistinito”. (I, 57a). U tome možemo videti izričito odbacivanje jedne strane — aksioma građanske autonomije. Međutim, Haug produžava posle nekoliko redaka: „Ako onaj ko misli sazna da se mišljenje ne zasniva u samom sebi, niti se sastoji od sebe, niti za sebe postoji — onda on to i misli”. Dakle, treba li — istina, ne mišljenje ali zato — „mišljenje mišljenja” ako ne postaviti kao prvo, ono ipak uzdići do onog što je bitno u životnoj praksi? To bi bilo jednako novom zasnivanju Aristotelovog *bios theoretikós*; sposobnost da se mišljenje misli predstavlja uopšte osnovu Aristotelove koncepcije duhovne autarhije.³⁶ Ali, Haug se u istom kontekstu izričito distancira od Aristotelove ideje autarhije. On kaže da se upravo u

³⁶ Upor. pre svega 4. odeljak prvog dela ovog članka: „Kritička teorija u procesu raspadanja apsolutnog duha”.

tobožnoj samodovoljnosti izražava to da mišljenje služi radničkoj klasi. I uastavlja ovako: „Samo kao umni radnik sagleda svoju materijalnu zavisnost i kad je u svojim idejama pokaze, i samo u onoj meri u kojoj je njegovo mišljenje adekvatno stvarnom ljudskom društvu, društvu proizvođača — njemu će u principu biti moguće da dostigne onaj stepen slobode sadržaja mišljenja koji uopšte može dostići čovek i koji predstavlja sinonim za istinu”. Ono do čega je Aristotelu bilo stalo, naime da pomoću istine dođe do sreće, koja je za njega bila identična sa slobodom mišljenja, to se — kako saznajemo — uopšte ne može postići na Aristotelov način, nego — ovako bismo mogli dopuniti — samo modifikacijom *bios theoretikós* koju je Max Horkheimer dao u momentu zasnivanja kritičke teorije. Jer, time što je pretvaranje samoposmatranja uma u pojam društva koje samo sebe određuje proglasio nužnošću, Horkheimer je, s jedne strane, mišljenje vezao sasvim eksplicitno za revolucionarni pokret radničke klase, ali je, s druge strane, u samopredaji autarhije sačuvaio njegovu autonomiju. Adekvatno tome, Haug procenjuje: „Možda se u ograničenom smislu saznanja može reći šta je Brecht rekao za umetnost: ona je autonomna, ali nije autarhična”. (Isto.)

Dakle, Haug se, u neku ruku proveravajući je, vraća na početak kritičke teorije. Sa pozicije naučnog pogleda na svet u tome bi se mogao videti stvarni korak unazad. Ali u toku razvitka kritičke teorije ovo obnavljanje pogleda koji su Horkheimer i njegovi istomišljenici vrlo brzo napustili, bez sumnje predstavlja napredak, i to napredak koji je ponovo omogućen tek novim neposrednim iskustvom socijalističkog pokreta, reprezentovanog u studentskom pokretu. Istina, studentski pokret u Zapadnoj Nemačkoj kao neposredni objekt kritičko-buržoaskog iskustva nije mogao da pruži onu revolucionarnu sigurnost kakvu je pružao revolucionarni masovni pokret radnika otprilike na istom tom mestu; ipak, on je omogućio prenošenje iskustava uopšte i itme je probio evropocentričku borniranost Horkheimerovog i pre svega Adornovog gledišta i pokušao da putem teorijske obrade vijetnamskog rata i zapadnonemačkim intelektualcima otvori oči za povezanost događaja u svetu. Polazeći od ovoga, uistinu se ne može na istoriju 20. veka gledati kao na nezadrživi pad u carstvo tinine. Šta god da se podrazumeva pod staljinizmom, put u toku poslednjih decenija — mada se to odvija još sporo i uz nedostatke i padove — izlazi bezuslovno iz njega. To je, u međuvremenu, postalo jasno i nepristrasnoj buržoas-

koj svesti. Što se tiče fašizma, on postaje opasnost a delimično i stvarnost, ali njemu se suprotstavljaju razne suprotne snage koje se više ne mogu potisnuti; iz godine u godinu na mnogim mestima u svetu angažuje se za socijalizam i demokratski napredak sve više i više takvih ljudi čije se samosvesno izjašnjavanje i delanje teško može shvatiti kao znak zapadanja u ropstvo i varvarstvo.

Mišljenje kome je stvarno stalo do istine ne može više previđati pogled na svet svetskog revolucionarnog pokreta radničke klase i njenih saveznika, već mora zauzeti stav prema njemu. Na to smeru Haugova argumentacija kad s postulata autonomije u kritičkoj teoriji izričito prelazi na tematiku naučnog pogleda na svet. Tek s naučnim pogledom na svet — to Haug tačno uviđa — stvarno bi se prevazišlo stanovište kritičke teorije, stanovište „privatne” individue. Ali Haug istovremeno vidi da se ništa ne dobija samim mehaničkim usvajanjem onoga što se sada nudi kao naučni pogled na svet. Zato on traži da se izneta dogma u isti mah i „izvede”, bar u toj meri da pojedini marksisti postanu kadri da tu vezu sagledaju u najopštijim crtama. Samo tako je moguće dostignuća nauke učiniti korisnim za praksu u kojoj — kako smo videli — leži posebna funkcija naučnog pogleda na svet. U ovom smislu Haug predlaže da se „korisno misli” i odlučno ustaje protiv svakog „autonomnog toka odvojenog teoretizovanja”, protiv svakog oblika „neo-stare sholastike”. (II, 694.)

S druge strane, ako ne želimo da naučni pogled na svet dobije karakter *filozofskog sistema* — a on je samo u ovom obliku uopšte u stanju da proizvede zahtevano „znanje o povezanosti pojava” (II, 697) — postavlja se pitanje da li je, možda, ovaj zahtev već po sebi takav da ga je, nemoguće ispuniti u stvarnosti. Tada bi put koji treba da dovede do cilja neočekivano sam bio podignut na nivo cilja. Kod Hauga čitamo da i za saznanje važi ovo: „Proizvodnja je ono što je bitno, a ne pojedinačni proizvod...”. (Isto.) Ali time se naučni pogled na svet svodi samo na „permanentan napor” kojim se delatni ljudi upućuju na to da „svesno rade i bore se svojim zajedničkim snagama”, svakako „posedujući nitvodilju saznanih zakora prirode i društva”. (II, 663.) Ako pođemo od toga, ne samo savremena marksističko-lenjinistička filozofija, nego i svaki onaj *sistem* naučnog pogleda na svet koji se uopšte može zamisliti nužno bi nam izgledali a priori kao „sholastika”, ma koliko taj sistem jasno i detaljno pokazivao sva svoja izvođenja.

* * *

Svaka teorija koja ne pokazuje rezultat kao rezultat — kaže Haug — postaje „mõra za emfatično praktičnog čoveka”. (II, 700.) A ko to odlučuje da li se i kad se jedna teorija pokazala kao dovoljna? O tome Haug kaže: „Pre moći saznavanja ne postoji ništa osim onoga što onaj ko saznanje ne može a da ne uvidi”. (I, 570.) Ako ovu rečenicu shvatimo bukvalno, vraćamo se neočekivano opet sasvim u „filozofski život”. *Tradicionalna filozofija* se prikazivala kao samostalna i na *taj* način što su se stalno javljali mislioci višeg ranga koji su, kako to Kant s pohvalom a Hegel kritički primećuje, bili „samostalni mislioci”. Oni su svoja saznanja proizvodili kao iz osnove nova i isticali su kao važeće samo ono saznanje za koje su saznali da i jeste saznanje. *Nauka* je druge vrste. Ona je veliki kolektivni poduhvat u čijem izgrađivanju učestvuje generacija za generacijom. Uprkos svakom teorijskom sporu, nauka predstavlja jedinstvo; onaj ko u njoj želi da izmisli nešto novo mora najpre razraditi ono što je već dato, mora ga usvojiti kao znanje, čak i ako to ne saznanje u potpunosti; čak je i najnapredniji istraživač prinuđen da mnogošta prihvati kao tačno oslanjajući se na autoritet, ako želi da na osnovu novih nalaza dovede u pitanje ovaj ili onaj autoritet.

To što važi za nauku važi i za *naučni pogled na svet*, a time i za marksizam kao izraziti pogled na svet radničke klase; zato je Lenjin bio u stanju da kaže: „Moćan, u svetu još neviđen oslobodilački pokret jedne potlačene klase, najrevolucionarnije klase u istoriji, nemoguć je bez revolucionarne teorije. Ona se ne može izmisliti, ona *izrasta* iz sveukupnosti revolucionarnih iskustava i revolucionarnih ideja svih zemalja sveta. I takva teorija je *izrasla* od druge polovine 19. veka. Ona se zove marksizam. Ne može se biti socijalista, ne može se biti revolucionaran socijalista ako se srazmerno svojim snagama ne učestvuje u izradi i primeni ove teorije...” (Podvukao autor.)³⁷

Kao što je poznato, razvojni tok marksističke teorije nije se odvijao baš pravolinijski. Naučni pogled na svet izložen je, koliko i pojedinačne nauke, opasnosti od zabluda i smetnji na svom istorijskom putu. Kod niega nisu isključena učvršćivanja dogmi. Pošto je tesno povezan sa političkom praksom i odnosi se na nju, posebno mu je teško da izbegne potčinjavanje njoj. I fizika, na

³⁷ Lenin, *Werke*, tom 21, str. 358.

primer, zna za period u kome je Newtonovo viđenje sveta postalo dominantna dogma. Ipak, nauka nije propala zbog toga. Uprkos uticajima Staljinovog doba, tako isto stoji stvar i sa naučnim pogledom na svet. Nezavisno od načina na koji se on prikazuje u nekim udžbenicima i traktatima, čak i nezavisno od toga u kojoj meri njega shvataju čak i njegovi najovlašćeniji predstavnici, on se sada nalazi na objektivno određenom nivou razvitka koji dolazi do izražaja čak u njegovim manjkavim proizvodima, makar i samo negativno, kao više ili manje jasno izražen dezideratum. I za ovaj nivo razvitka, za ovaj stepen zrelosti važi to da su *porasle* njegove mogućnosti mišljenja; ne može se ni, mimoilazeći ga, izmisliti vlastiti naučni pogled na svet, čak ni ova ili ona ključna kategorija. Ali, s druge strane, ne može se ni nekakva interpretacija, ma koliko bila autoritativna, prihvatiti kao sistem. Naprotiv, ovaj sistem se može usvojiti posredstvom raznih oblika, interpretacija i refleksije; svakako, za to je kadar samo onaj ko „srazmerno svojim snagama učestvuje u izradi i primeni ove teorije...”.

Da bi se postigao uspeh u ovome, prvi zahtev je: ne izvlačiti ovaj pogled iz filozofskog života i izvoditi ga pred vlastito, autonomistički izolovano mišljenje kao pred kakvog sudiju, nego i sâm stati na ono tlo na kome se zasniva i naučni pogled na svet — na tlo *nauke*. Po marksističkom shvatanju, u tome se i sastoji odlučujuća teškoća zato što nije moguće svesno i ne samo nehotično u vlastitoj praksi zauzeti stanovište nauke ako se istovremeno ne zauzme i drugo stanovište: klasno stanovište radničke klase. Samo s te pozicije može se bez falsifikovanja sagledati stvarnost onakva kakva ona stvarno jeste. Ova rešenost da se ne zatvaraju oči pred stvarnošću izražava se teorijski u odluci da se nedvosmisleno materijalistički odgovori na *osnovno pitanje filozofije*. Videli smo da se Alfred Schmidt ustezao da to učini. W. F. Haug je postupio sasvim suprotno. Kod njega se materijalistički odgovor na ovo osnovno pitanje tamo gde se radi o stvarno naučnom radu javlja pre kao — istina, nužna ali inače malo izražajna — formalnost s kojom treba brzo, i to jednom zauvek završiti, da bi se prešlo na stvar. Ne shvata li, možda, Haug stvar olako?

* * *

„Na osnovno pitanje filozofije” — kaže Haug — „mora se u isti mah odgovoriti i materijalistički ga izmeniti”. (II, 663.) A za to je, po njegovoj proceni, potrebna u stvari samo namera da se čovek bavi naukom. Jer, konstatuje on: „Stvarni životni proces kao polazna tačka i osnovni proces nije nikakva pretpostavka mišljenja. Polaziti od njega — to je minimalan zahtev koji se može postaviti naučnom mišljenju”. (I, 562.) Ovo se teško može osporavati. U ovoj tački se slažu Marx, Engels, Lenjin, Feuerbach, Alfred Schmidt, Ernst Mach pa čak i subjektivni idealista Fichte. Istina, Fichte počinje svoju idealističku dedukciju čistim Ja, ali da bi uopšte mogao doći do njega, on je morao da pretpostavi empirijsko Ja i time i njegov „stvarni životni proces”. Dakle, u čemu se to stvarno razlikuju materijalizam i idealizam kad se radi o osnovnom pitanju? Haug daje sledeći odgovor: idealističkim se mogu nazivati one teorije koje, „konačno, ono idealno izvode iz sebe samih”, a materijalističkim one „koje ono idealno, konačno, izvode iz materijalnog”. (I, 560.) Takvo izvođenje je egzemplarno sprovedeno u Marxovom *Kapitalu* — u tome se slažu svi marksisti. Dakle, ovde je — tako zaključuje Haug — „dat konkretan odgovor na osnovno pitanje filozofije koji se odnosi na specifičnost građanskog društva”. (II, 687.)

S ovom Haugovom argumentacijom osnovno pitanje filozofije i nehotice se podelilo na dva osnovna pitanja, mada je uvek reč samo o jednom jedinom. Prvo, osnovno pitanje u Haugovoj formulaciji, koja se izričito oslanja na Engelsa, glasi: „Kakav je odnos između svesti i bića ili mišljenja i bića?” A materijalistički odgovor bi mogao — onako kako je dat u *Nemačkoj ideologiji* — uopšteno da glasi: „Društveno biće određuje svest”. Drugo osnovno pitanje jedva da se u rečima razlikuje od ovog prvog, naime, i ono se — opet izraženo Engelsovim rečima — tiče „odnosa između mišljenja i bića”.³⁸ Ali iz odgovora proizlazi da se u njemu ipak radi o nečem drugom. Ono, po Engelsu, u svojoj materijalističkoj formi utvrđuje da je priroda prvobitna u odnosu na duh a ne, obrnuto, duh u odnosu na prirodu. „Engels nastavlja: „Oba izraza: materijalizam i idealizam prvobitno ne označavaju ništa drugo nego ovo”. Dakle, ovo osnovno pitanje zadire u osnovu onog prvog navedenog pitanja, ne zaustavlja se na „stvarnom životnom procesu”, nego postavlja i

³⁸ MEW, tom 21, str. 275.

pitanje njegovog odnosa prema prirodi. I zato osnovno pitanje filozofije može biti samo ono koje je Engels postavio i iz koga se ono drugo, svakako, može izvesti. Ako se na njega dâ materijalistički odgovor, onda čoveka treba — tako Engels i marksizam uopšte vide dalje konsekvence — shvatiti kao proizvod i deo prirode, koji time podleže i njenim zakonima. Po Marxu, kapitalizam zato treba smatrati istorijskim kretanjem koje s „nužnošću prirodnog procesa”³⁹ ide u pravcu socijalizma i od samih pojedinaca zahteva da ostvare ovu nužnost. Pretvaranje samoposmatranja uma u onu praksu koja unapređuje socijalizam postaje objektivni zahtev. I ova praksa podleže — kako je to pre svega Lenjin ubedljivo pokazao — uslovima dugotrajne klasne borbe koja od pojedinca povremeno zahteva visok stepen disciplinovanosti i samoodricanja.

Sve to spada u kontekst materijalističkog odgovora na osnovno pitanje i stoji, tako reći, na istom formularu. Da li je tu potpis zaista formalnost? Zar je stvarno lako prihvatiti da je svet čista materija, a time i prirodan proces koji je ko zna kad stvorio čovečanstvo na Zemlji, ali mu još nije poklonio onaj odavno predskazivani komunizam, već umesto njega fašizam i teror Staljinovog doba; i da taj proces nama koji danas živimo, koji zauvek imamo samo taj jedan život, stavlja u izgled to da nikad i nećemo moći potpuno da uživamo u obećanom komunizmu, već će to moći tek kasnije generacije, ukoliko ih u tome ne predupredi ona propast čovečanstva na Zemlji koja nam je takođe obećana?! Zar tu oštro umne distinkcije hiljadugodišnjeg idealizma ne postaju opet značajne jer one pokušavaju da nam razjasne da na nebu i zemlji postoji veći broj stvari nego što ih može zamisliti naša školska mudrost?! Materijalistička filozofija, koliko se sećamo, kaže Alfred Schmidt, ne ovaploćuje u poređenju sa idealizmom jednom zauvek tu višu svest.⁴⁰ Schmidt zna zašto to kaže. Naime, on i može da zamisli samo to da mi nismo ništa drugo nego „smeće pod čizmom”. Da li on u tome stvarno toliko greši? Ili, šta bi se moglo istaći nasuprot tome.⁴¹

³⁹ Marx, Engels, *Delo*, Prosveta, Beograd 1970, tom 21 (*Kapital I*), str. 672.

⁴⁰ Upor. u prvom delu ovog članka str. 466, 467 i u vezi sa daljim tekstom str. 471, 472.

⁴¹ Šta se, u stvari, može istaći nasuprot ovome — to sam pokušao da izložim u svom članku „Der Gott der radikalen Demokraten”, na koji samo ukazujem pošto ovde ne mogu čak ni u vidu nagoveštaja da izložim misaoni tok u njemu. (Weischedel-Festschrift, *Denken im Schatten des Nihilismus*, hrsgb. v. A. Schwan, Darmstadt, 1975, str. 212—232.)

Istina, za radničku klasu se donekle s pravom može reći da joj je materijalizam u neku ruku prirodan, ma koliko da ju je u tom pogledu dovodio u zabludu uticaj vladajuće ideologije. I, sa materijalističkog stanovišta, idealizam se, u stvari, može odbaciti kao — kako su to Marx i Engels govorili — „filozofska burgija”. Ipak, kako pokazuju istorijska iskustva pre svega poslednjih decenija, marksistu koga protivrečnosti savremenog života ne bi u toj meri pogađale da se za čvrstinu svog klasnog stanovišta, a time i svog materijalističkog pogleda na svet, ne bi stalno iznova borio neprestano razrešavajući ove protivrečnosti u sebi samom, takvog marksistu smatrali bi krajnje neosetljivim dogmatičarem i, prema tome, ne bi ga ni smatrali pravim marksistom. Ovo utoliko više važi za građanske intelektualce, a time i za građanske naučnike koji još nisu svesno zauzeli stanovište radničke klase i stoga se na teorijskom nivou u najboljem slučaju kolebaju između materijalizma i idealizma. Sve oštroumlje čak i izuzetne inteligencije ne može da proizvede logiku koja bi mogla da im u potpunosti omogući da se odluče za jednu ili za drugu stranu. Tamo gde se postupa samo po logici, moguće je — s očiglednošću koja je dovoljna za inteligentnog čoveka — „izvesti” i idealizam. Zašto intelektualac ne bi stao na ovu stranu? Njegova uzdržanost prema zahtevima društvene prakse ne može se obrazložiti drukčije. Jer samo ako duh uzdignemo do nivoa prave stvarnosti, smemo u mišljenju videti pravu praksu. Istina, u međuvremenu je postalo teško i dalje otvoreno zastupati idealizam. Ali je zato moguće biti njegov potajni pristalica, naime sledbenik Ernsta Macha. Ako se istina marksističkog materijalizma još i tada oseća kao previše očigledna, moguće je, kako vidimo kod Alfreda Schmidta, i mahizam prikriti materijalističkom fasadom.⁴²

Ovaj mahizam ne ometa rad pojedinačnih naučnika, svakako, u prirodnim naukama. Kao što je poznato, na Alberta Einsteina (Ajnštajn) je Machovo viđenje sveta delovalo čak povoljno. Tek kad nauka teži da tako ubedljivo zadovolji savremene društvene zahteve kao što je to činila građanska nauka u svoje klasično doba, dakle, kad ona, radi zahtevanog udruživanja u zajedničku ljudsku praksu, pokušava da se spoji u sistem naučnog pogleda na svet, postaje neodrživa individualistička autonomija mišljenja kako pojedinačnih nauka tako i pojedinačnih naučnika, pa, dakle, i idealizam; tada je nauca kao pretpostavka za njen vlastiti napredak potreban

⁴² Upor. u prvom delu ovog članka 2. odeljak: „Prikriveni mahizam”.

nedvosmisleno i *izričito* materijalistički odgovor na osnovno pitanje filozofije.

Naučnik koji prihvati Haugove reči da je počinjući da se bavi naukom time i na materijalistički način izmenio osnovno pitanje, uopšte neće zapasti u nevolju da se sa znanjem i odgovornošću obraća materijalizmu. Njemu ostaju u pozadini još otvorena vrata koja vode u idealizam kroz koja u svako doba može da umakne i ne znajući šta radi. Tamo gde mu u njegovom naučnom radu smetaju propratne okolnosti političke borbe, on se, razume se, bori za slobodu mišljenja i nauke protiv spoljašnjih zadiranja političkih praktičara i pomoću cele svoje teorije nije u stanju da nađe praktično rešenje često objektivno uslovljenih divergencija, pošto se nikad nije ozbiljno upuštao u materijalizam naučnog pogleda na svet te, znači, ni u nerazdvojno jedinstvo teorije i prakse u socijalističkom pokretu.

* * *

Možda izgleda da želimo da kažemo kako Haug uopšte nije svestan praktične problematike o kojoj se radi. Ali stvar stoji upravo obrnuto. To se pokazuje tamo gde on pokušava da izvuče korisne pouke iz Brechtovog *Buch der Wendungen* i da diskutuje o praktičnom pitanju koje je sadržano u formuli „pojedinač—kolektiv”.

Međutim, taj isti stvarni socijalistički kolektiv koji Haug ima u vidu u pomenutoj vezi stoji pred nama i u isto tako stvarnom pogledu na svet koji je u socijalističkim zemljama dobio određeni konkretni oblik pod imenom marksizam-lenjinizam. Čak i onda kad ovu filozofiju ne uzimamo kao momenat prakse, nego čisto za sebe kao teoriju, ona nas stavlja pred problem pojedinac-kolektiv, pa makar bili samo prinuđeni na to da se, dajući materijalistički odgovor na osnovno pitanje, zapitamo: Kako mogu Ja, koji sebe shvatam samo kao jedan deo materije, koji time potpuno podleže i njenim determinacijama, sačuvati vlastitu izvesnost u to da sam slobodan čovek koji je sposoban da donosi odluke o sebi samom i o svom svetu?

Čudno je to da Haug na ovom teorijskom nivou prelazi preko onih teškoća koje su mu na praktičnom nivou pravile tolike neprilike. Time što veruje da je *punctum saliens*, osnovno pitanje, „materijalistički izmenio”, on je uklonio problem pre nego što mu se on i pojavio. Stvarajući na ovaj način prividno glatko harmonično jedinstvo pojedinca i kolektiva, on sebi samo

otežava mogućnost da se u stvarnosti izvuče iz one jednostranosti egzistencije pojedinca nasuprot kolektivu na koju je kao na opasnost ubedljivo ukazivao u svojoj interpretaciji Brechta.

Uzrok za tendenciju ka jednostranom rešavanju protivrečnosti treba, svakako, tražiti i u iskustvu suprotstavljenih jednostranosti koje se nameću u konfrontaciji sa stvarnim naučnim pogledom na svet. U sistemu svojih stavova ovaj ne može osporavati da vodi poreklo iz vremena u kojima je kolektiv, koji u socijalizmu uvek zauzima prvo mesto, morao da ostvaruje svoju dominaciju pomoću svakog mogućeg autoriteta nasuprot slučajnim mišljenjima i sklonostima pojedinaca, sve do poznatog prekomernog uzdizanja u kultu ličnosti Staljinovog doba. Otada se individualnost sve više i više razvijala u socijalističkom kolektivu i uspela je da izgradi svojstva socijalističke ličnosti, ali međunarodna konstelacija još i sada primorava na visok stepen odricanja i lične skromnosti, još i sada se intelektualcu građanskog sveta, možda, čini da je stavljen pred alternativu ili „da živi za sebe” ili da se „žrtvuje za socijalizam”. U svojoj interpretaciji Brechta, Haug tačno pogađa specifičnu situaciju kad napominje: „Alternativa je pogrešna, ali protivrečnost interesa ipak postoji”. (NL, 92.) Ona postoji ne samo kod intelektualaca nego i u širokim slojevima stanovništva glavnih kapitalističkih zemalja, pre svega Zapadne Evrope, a odnosi se i na, istina ograničen ali istorijski efikasan deo radničke klase. Jer, ako je ona i posredstvom svoje egzistencije kao kolektiv u proizvodnji predodređena za to da izgradi solidarnu klasnu svest, ova kolektivnost počiva formalno, ipak, na ugovornom odnosu između privatnih lica koji se može raskinuti i zato pojedinačni radnici i u svojoj kooperaciji međusobno konkurišu za radna mesta. Stoga se individualizam, koji je u toku poslednjih stoleća evropske istorije sve više i više dovođen do krajnosti, ne zasniva samo u egzistenciji sitne buržoazije, nego je svoje korene pustio i u tlo celog naroda. Ovde nikad ne može uhvatiti koren socijalizam koji ne zadovoljava individualističke potrebe ljudi.

Ideja socijalizma, takođe, uopšte ne protivreči motivaciji slobode onakve kakva se izražava u individualizmu. Naime, tamo gde se ostvaruje socijalizam, tamo gde je on — po marksističkoj terminologiji — postao komunizam, ne uspostavlja se ponovo prirodna zajednica gde su individue prosto bile, kako se Marx izražava, njene „inkarnacije” koje su raspolagale samo „svešču o čo-

poru".⁴³ Naprotiv, nova zajednica je moguća samo kao zajednica koju su stvorili samosvesni pojedinci i koja se održava zahvaljujući njihovom zajedničkom delovanju; ona ne apsorbira individualnost svojih članova nego joj daje slobodu omogućavajući im da ono što je društveno potrebno učine merilom svog vlastitog, ličnog htenja i da se u tom cilju stalno iznova udružuju.

Individualistička tendencija ide danas ka onim potencijama socijalističkog kolektiva koje za Zapadnu Evropu stvara perspektiva prelaska u višu fazu socijalističke demokratije, gde građanske slobode ne moraju prosto biti stavljene van snage, nego se mogu ostvarivati, već u velikoj meri oslobođene ograničenja koja postavlja kapitalizam. Stoga su oni napredni intelektualci koji teže da usvoje naučni pogled na svet kao nužan teorijski instrument socijalističke prakse, ne samo ovlašćeni, nego čak i pozvani da u ime ostalog stanovništva od sistema marksističke filozofije zahtevaju takav oblik koji dopušta da pojedinac u opštevažecim teorijski nužnim iskazima svesno sagleda moguće ostvarenje svojih ličnih potreba.

* * *

Ovde Haugov zahtev za „izvođenjem” dobija u potpunosti značaj koji mu pripada. Marksističkoj filozofiji i pogledu na svet — ako ih ne treba samo učiti nego i shvatiti — potreban je onakav jedinstveni oblik prikazivanja kakav je Marx dao u svom glavnom delu *Kapital*. U *Kapitalu* Marxu nije bilo stalo do toga da dijalektički prebere rezultate svog istraživanja, nego do toga da izvrši teorijsku rekonstrukciju same stvari, za koju se kao pretpostavka uzimalo da predstavlja istorijski proces koji se odvija po određenim zakonima, zbog čega je i metoda morala biti kako logička tako i istorijska.⁴⁴ Ako želimo da, adekvatno ovome, pokušamo da damo prikaz samog naučnog pogleda na svet u celini, moraćemo da počnemo tamo gde i on počinje, gde se konstituiše, a to se i logički događa u stvarnoj nauci. Istorija nauke ne

⁴³ Upor. *Grundrisse*, na naved. mestu, str. 375 i *Nemačka ideologija*, u Marx/Engels, *Delo*, Prosveta, Beograd 1974, tom 6, str. 30.

⁴⁴ O ovom metodskom aspektu reč je u Haugovim „*Vorlesungen*”. I u časopisu „*Argument*” o ovome je elementarne stvari izneo Klaus Hotzkamp koji, osim toga, u drugim radovima pokušava da Marxovu metodu iskoristi i za psihologiju. (*Die histor. Methode des wiss. Sozialismus...*, u: „*Argument*”, br. 8) i *Sinnliche Erkenntnis*, Frankfurt a. M., 1973.)

počinje tek sa Marxom i Engelsom, kako to oni neumorno naglašavaju; naprotiv, njen današnji obavezni oblik vodi poreklo iz vremena prelaska iz evropskog feudalizma u modernu građansku nauku — posle predistorije koja dopire unazad bar do antičkog doba.

Uporedo s naukom utemeljio se već i naučni pogled na svet — mada pre svega samo u izvesnom elementarnom obliku. Po Engelsu, sporno pitanje koje je u razračunavanju s vladajućom feudalno-hrišćanskom ideologijom postalo elementarno za njega, glasilo je: „Da li je bog stvorio svet, ili svet oduvek postoji?” Ali, kako to Engels ističe, to je samo osnovno pitanje filozofije u određenom zaoštrenom obliku. Nauka je *materijalistički* odgovorila na njega u svojoj *praksi*, bez obzira na često nedovoljnu svest samih naučnika o pogledu na svet. Za njom je sledio onaj ograničeni oblik naučnog pogleda na svet kakav se jedino i mogao formirati u građanskom društvu — filozofija mehaničkog materijalizma.

Ako istorijski početak treba da bude merodavan i za logički početak, kako nam to jasno pokazuje oblik prikazivanja u *Kapitalu*, zahtev Sandkühlera da se poče od pojma materije možemo sasvim uskladiti sa Haugovim zahtevom za izvođenjem, ali uvek pod pretpostavkom da ne samo teoriji saznanja nego marksističkoj teoriji uopšte pripisujemo tematiku koja ne prelazi okvire *Kapitala*, već mu je i unapred data kao njegova teorijska pretpostavka. Čini se da ovde postoji prava divergencija. S jedne strane, Haug bi hteo da pokaže da marksistička nauka proizlazi iz iskustava svakodnevnog životne prakse, pri čemu mu Marxov *Kapital* služi kao primer za uzor. U skladu s tim, on bi hteo da naučnu teoriju uopšte shvati kao „pojmovnu obradu konkretnih predmeta”. Apstrakcije su za njega, „konačno samo rezultat procesa apstrakcije, koji je sproveden prema određenim kriterijumima i polazi iz materijalne stvarnosti”. (II, 657.) Izgleda da ovo shvatanje sasvim odgovara tradiciji moderne nauke koja pretenduje na to da predstavlja empirijsku nauku, utemeljenu izričito u čulima. To važi bar za prirodnu nauku, s kojom je započeo razvitak nauke. Ipak, već i ova klasična prirodna nauka u stvarnosti je nastala sjedinjavanjem dva smera mišljenja koja, istina, imaju jedan zajednički koren ali označavaju dva nivoa shvatanja stvarnosti: Neposredno čulno posmatranje postalo je naučno relevantno tek zahvaljujući matematičkim apstrakcijama. Apstrakcija nije bila samo rezultat ili orijentaciona nit-vodilja, nego od samog početka nezamenljivo oruđe naučne empirije

koje, naravno, nije palo s neba nego je proizašlo iz predistorije nauke u antičkom dobu i u srednjem veku.

Karakteristično je da osnivači moderne nauke nisu pokušali da se odvoje od Aristotela, filozofskog jemca srednjovekovne slike sveta, pod izgovorom da je on nedovoljno vodio računa o svakodnevnom iskustvu. Naprotiv, kako ističu Toulmin i Goodfield (Gudfild), na primer Aristotelova teorija o kretanju nije bila „dovoljno apstraktna i bila je previše zainteresovana za pojedinačne činjenice”. Prema njima: „Nasuprot tome, teorije Galileia i Newtona (Njutn), nastale posredstvom posmatranja sa distance matematičara, bile su nove formulacije teorijske dinamike koje su se narugale svakodnevnom iskustvu”.⁴⁵ Zato, s druge strane, Sandkühler ostaje veran tradiciji empirijske nauke kad insistira na „mukotrpnom putu preko ‚apstraktnog mišljenja’”⁴⁶, putu koji vodi ka shvatanju konkretne stvarnosti. Svakako, i ovde postoji opasnost od jednostranosti na koju je Haug energično ukazivao. Kod specijalizovanog naučnika se apstrakcije olako pretvaraju od metodskih momenata u samostalne entitete, i ono što je bilo smišljeno samo kao iznova oposredovan početak istraživanja ili prikazivanja postaje apsolut koji već za sebe važi kao cilj bez obzira na svu praktičnu korist. Nasuprot tome, sve više i više se nameće nužnost da se zajedno sa Haugom insistira na tome da marksistička nauka polazi od života, ako se pod tim podrazumeva da ona treba da posluži ispunjenju zahteva životne prakse. Upravo u pojmu naučnog pogleda na svet izražena je korisnost nauke za praktičan život. Diskusija o odražavanju, vođena u časopisu „Argument”, nije se slučajno proširila i na ovu obuhvatniju tematiku. Jer, zajedno s njom pokreće se nužno i pitanje tradicionalne životne prakse intelektualaca, njihove samozadovoljne izolacije od društvene prakse. Odjek na koji je marksizam kod nas iznenada ponovo naišao, predstavlja vidan znak da je prevladavanje te izolacije postalo danas neodložan zahtev. Ono što smo okarakterisali kao put od „kritičke teorije” do naučnog pogleda na svet predstavlja samo apstraktno-teorijski izraz promene koja se stvarno zbiva tj. koja sebi krči put.

Njoj se suprotstavlja onaj ko, kao što nam se čini u slučaju Alfreda Schmidta, koristi marksizam za to da bi modernizovao kritičku teoriju. Nasuprot njemu

⁴⁵ Stephen Toulmin/June Goodfield, *Modelle des Kosmos*, München, 1970, str. 89.

⁴⁶ H. J. Sandkühler, *Streitbarer Materialismus oder Streit um den Materialismus?* u: „Argument”, br. 92, 17. god. 1975, str. 601—628.

javlja se tendencija koja leži u osnovi razračunavanja između Sandkühlera i Hauga. Istina, tematika se održava čak do te mere da se naslućuje ponovno mešanje marksizma i kritičke teorije, ali ovo je posledica nesumnjivog zajedničkog uverenja da više nije moguće opstati na tlu kritičke teorije, štaviše da je nužno izričito i konačno preći njene granice. Pitanje je samo u kojoj je meri u svakom pojedinačnom slučaju to već i postignuto. A upravo spor o tome — ukoliko se on zaista vodi radi same stvari — i može goniti sve učesnike da idu napred putem kojim su krenuli. A za to da se ovo kretanje ne pretvori samo u bekstvo, korisna bi bila i kritika od strane kritičke teorije, ukoliko bi se ispostavilo da ona brizi za naučni pogled na svet ima da suprotstavi još nešto osim gneva onih koji su zaostali za drugima, pa makar to bilo i u poštenom obliku „humanističkog protesta”.⁴⁷

(„Das Argument” br. 97, maj/juni, br. 98, juli/avgust 1976)

Prevela Olga Kostrešević

⁴⁷ Uporedi u I delu ovog članka str. 470.

Wolfgang Fritz Haug

SOCIJALISTIČKOM KOLEKTIVU POTREBNE SU INDIVIDUE KOJE MISLE I OBAVEZNOST KOJU OMOGUĆAVA SAZNANJE

Odgovor Tombergu

Prethodna napomena

U ovom tekstu je, već i zbog samog ponuđenog malog prostora, moguće pozabaviti se samo *malobrojnim* kontroverznim tačkama u obimnom članku Friedricha Tomberga (Fridrih Tomberg) koji je izuzetno pun diferencijacija. Akcente ću staviti na političku aktuelnost i poći ću od toga da je u drugim priložima za diskusiju zauzet stav prema nesporazumima i spornim pitanjima u koja ja nisam dirao ili sam ih površno obradio.

Tombergov prilog presudno dalje razvija pitanja koja su postavljena u diskusiji o odražavanju. Ako se tamo radilo o teorijskim strukturama i o povezanosti izvođenja, sada se radi o položaju i funkciji teorije i teoretičara u socijalističkom pokretu. Problemi su međusobno isprepleteni. Zategnut odnos između intelektualaca i radničkog pokreta sadrži opštiji odnos, čiji je poseban slučaj: odnos između individue i kolektiva u radničkom pokretu. Tomberg je vodio računa o ovoj vezi. Ali nužno je konkretizovati ono o čemu on raspravlja samo u opštim pojmovima i nagoveštajima.

Glavni problem ove kontroverze predstavlja povezanost između socijalističke (i unutarpartijske) demokratije i naučnosti marksističke teorije. Taj spor se ne tiče samo intelektualaca, a pogotovu ne samo filozofa, nego svakog pripadnika socijalističkog pokreta. Spor se vodi na temelju zajedničkog shvatanja da se put u socijalizam može preći samo *organizovano*.

Međutim, nije slučajno to što se ova diskusija vodi u časopisu koji nije vezan za političku partiju. Ni u jednom partijskom organu u našoj zemlji sada ne bi bilo moguće voditi slične diskusije. Ali bilo bi pogrešno neistorijski uopštavati i tako veličati ovu istorijski uslovljenu svojevrsnost. U stvarnosti ona izražava slabost pokreta. Tomberg je u pravu kada ukazuje na to da sadašnja stagnacija levog pokreta ovde u zemlji omogućava da se o problemima tako reći „naveliko” diskutuje. Rezultati takvih diskusija dobiće, bez sumnje, praktičan značaj i moraće se osvedočiti.

Problem: Teorija koja ne dozvoljava uvid koči praksu; protenzija na individualni uvid preči da uništi obaveznost

Tomberg se zapleo u elementarnu protivrečnost. On se bori protiv rešavanja problema koje u isti mah smatra fundamentalnim za socijalistički pokret. On brani poziciju koja se zasniva na osporavanju ovih problema.

Glavno političko pitanje socijalističkog pokreta u razvijenim kapitalističkim zemljama on izražava na sledeći način: „Socijalizam koji ne vodi računa o individualističkim potrebama ljudi ovde nikad ne može da uhvati koren.”¹

I socijalistički pokret neće ovde uhvatiti koren sve dok, na primer, istupa s pogledom na svet koji ne vodi računa o ovoj situaciji. Tomberg aludira na onaj poznati pokušaj „presađivanje nadgradnje” iz jedne društvene formacije u drugu kojeg su se u međuvremenu odrekle mnoge komunističke partije, naime na pokušaj da delovi socijalističkog pokreta u kapitalističkim društvima preuzimaju kao gotovu teoriju iz socijalističkih društava. Aludirajući na našu formulaciju „realnog socijalizma”, usmerenu protiv mudrovanja „istinskih socijalista”, on kuje izraz „realan pogled na svet”: „Međutim, taj isti realni socijalistički kolektiv... stoji pred nama i u isto tako realnom pogledu na svet koji je u socijalističkim zemljama dobio određeni konkretni oblik pod imenom marksizam-lenjinizam... U sistemu svojih stavova ovaj ne može osporavati da vodi poreklo iz vremena u kojima je kolektiv, koji u socijalizmu uvek za-

¹ Prvi deo Tombergovog članka navodim iz „Argumenta”, br. 97 brojem I, a drugi deo bez bližeg upućivanja, pošto sam ga video samo u rukopisu.

uzima prvo mesto, morao da ostvaruje svoju dominaciju pomoću svakog mogućeg autoriteta, nasuprot slučajnim mišljenjima i nacionalnostima individua, sve do poznatog prekomernog uzdizanja u kultu ličnosti Staljinovog doba."

Prema tome, ovi sistemi stavova predstavljaju faktor koji koči kretanje, sve dok ih preuzimaju radničke partije razvijenih kapitalističkih zemalja. Iz ove problematične situacije Tomberg sasvim konsekventno izvodi zadatak — ne samo ovlašćenost nego upravo i obavezu — naprednih intelektualaca: „Stoga su oni napredni intelektualci koji teže da usvoje naučni pogled na svet kao nužan teorijski instrument socijalističke prakse, ne samo ovlašćeni nego čak i pozvani da u ime ostalog stanovništva od sistema marksističke filozofije zahtevaju takav oblik koji dopušta da pojedinac u opštevažećim teorijskim nužnim iskazima svesno sagleda moguće ostvarenje svojih ličnih potreba."

Naravno, s ovim tačnim uvidom u određivanje zadatka tek počinju teškoće. Kako rešiti zadatak? Kako ga uopšte treba konkretno shvatiti?

Kad izbliza pogleda stvar, Tomberg otkriva da pokušaj da se prihvati pomenutog zadatka izaziva otpore i — kao njihovu objektivnu osnovu — momente opasnosti. Ove sekundarne opasnosti u koje zapada svaki pokušaj rešavanja nužnog zadatka na teorijskom polju predstavljaju temu drugog dela članka „Od kritičke teorije do naučnog pogleda na svet", u kome se on kritički razračunava sa mojim pokušajima rešavanja problema. Ove sekundarne opasnosti — sekundarne zato što su izazvane suzbijanjem primarne opasnosti za socijalistički pokret — prete po Tombergovom shvatanju: „danas svakome ko ne želi da ga dogmatika kritičke teorije zaustavi u razvijanju vlastitog mišljenja a ne... smatra da ima smisla da se udobno ugnezdi u postojeći sistem pogleda na svet, ako nije svestan toga da ga na to nagoni njegovo vlastito saznanje". (I, str. 397.)

Onaj ko se kao intelektualac udobno ugnezdi u neki „sistem stavova" koji protivreči potrebama masa u razvijenim kapitalističkim društvima, može time naneti veliku štetu socijalističkom pokretu. Ali šta sa onim ko se *ne* ugnezdi udobno? Sa onim ko teoriji naučnog socijalizma postavlja zahtev da ona mora dozvoljavati uvid? Naravno, ovaj zahtev se ne postavlja samo teoriji nego pre svega politici socijalističke partije, njenim organizacionim strukturama i merama. Da li se takav zahtev za uvidom može spojiti sa nužnom disciplinom? Da li

on na kraju uništava svaku obaveznost? Postaviti zahtev za uvidom znači zauzeti kritički stav. Zar se time ne otvaraju vrata individualizmu u politici i, na teorijskom polju, kritičkoj teoriji?

Obaveznost kao rezultat materijalističkog rešavanja „osnovnog pitanja filozofije"?

Problem je „obaveznost" onoga što traži organizacija od pojedinca. Kako je ona zasnovana za pojedinca? Šta donosi organizaciji vezanost pojedinca? Po mom mišljenju, „uvid u nužnost" mora igrati presudnu ulogu, a po Tombergovom mišljenju — „rešavanje osnovnog pitanja". Sledimo njegovu argumentaciju.

Pri tom, Tomberg pokušava da prevede šta je kod Sandkühlera (Sandkiler) izraženo kao problem „priznavanja materije" „koji donosi neobično opterećenje"². Tomberg pokušava da koncipira zasnivanje teorije o naučnom socijalizmu po obrascu stupanja u partiju. Tu se potpisuje formular o prijemu, čime se čovek obavezuje na potčinjavanje unapred određenoj disciplini i hvali „visokim stepenom... samoodricanja". Očito ovo ne treba shvatiti samo kao analogiju, jer „odlučivanje za materijalistički odgovor na osnovno pitanje filozofije" za Tomberga predstavlja tako reći čin duhovnog stupanja u partiju radničke klase.³ Ali kako se čovek može na osnovu odlučivanja za materijalistički odgovor na osnovno pitanje filozofije obavezati na čvrsto klasno stanovište u praktičnoj politici? „Ako se na njega dâ materijalistički odgovor, onda čoveka treba... shvatiti kao proizvod i deo prirode, koji time podleže i njenim zakonima. Po Marxu, kapitalizam zato treba smatrati istorijskim kretanjem koje s 'nužnošću prirodnog procesa' (Marx, *Kapital* I, u MED, tom, str. 627) ide u pravcu socijalizma i od samih individua zahteva da realizuju ovu nužnost. Pretvaranje samoposmatranja uma u onu praksu koja unapređuje socijalizam postaje objektivan zahtev (...). Sve to spada u kontekst materijalističkog odgovora na osnovno pitanje — stoji, tako reći,

² Upor. *Protiv čisto verbalnog materijalizma*, u: „Argument", br. 92, str. 689 i dalje.

³ Jedno od mnogih važnih pitanja koja ovde nisam uzео u obzir je pitanje pristrasnosti naučnog saznanja. Upor. o tome moje istraživanje o *Značaju stanovišta i socijalističke perspektive u Kritici političke ekonomije (Die Bedeutung, von Standpunkt und sozialistischer Perspektive in der Kritik der politischen Ökonomie)*, u: „Argument", br. 74.

na istom formularu. Da li je tu potpis zaista formalnost?"

Ako je argumentacija tačna, konačno pitanje je, naravno, samo formalnost. Ali, može li se održati ova konstrukcija? Da li odlučivanje za materijalizam mene obavezuje i na mnoge potrebne odluke i raskidanja u praktičnoj politici? Hoće li mi pomoći da nađem pravi put to što ću našu praksu shvatiti kao prirodan proces? Da li se čovek bori bolje, pametnije, postojanije ako kaže sebi da je sama priroda ta koja od nas zahteva da realizujemo njene zakone? Ili se ovde svest pretvara pravo u religiozan oblik?

U stvari, Tomberg vrlo intenzivno oseća mogućnost očajanja pred porazima i povremenim birokratskim okostavanjima socijalističkog pokreta. Ali on pri tom, u osnovi, i sam izražava bezvrednost pukog odlučivanja za priznavanje materije kao sredstva protiv takvog očajanja: „Zar je stvarno lako prihvatiti da je svet čista materija i time i prirodan proces koji je bilo kad stvorilo čovečanstvo na Zemlji, ali mu još nije poklonilo onaj još odavno predskazani komunizam nego umesto njega fašizam i teror Staljinovog doba; i da taj proces nama koji danas živimo, koji zauvek imamo samo taj jedan život, stavlja u izgled to da nikad i nećemo moći potpuno da uživamo u obećanom komunizmu, već će to moći tek kasnije generacije ukoliko ih u tome ne predupredi propast čovečanstva na Zemlji koja nam je takođe obećana?!"

Da li se ovde prosvetiteljska svest ispoljava u tome da se izađe na kraj bez boga i besmrtnosti a da se zato ne zapadne u apsurdnost? Teži se tome da se pokaže kako su ovi pokušaji još vezani za ljuške religioznih uteha: tu se ljudima daruje obećava njihova sudbina. A u stvari se ne može videti zašto „prihvatanje sveta kao čiste materije" efektivno treba da štiti od tog očajanja. Isto se tako ne može iz situacije koja „dovodi do očajanja" izvesti naučna potvrda idealističkih shvatanja — već, svakako, potvrda shvatanja da se mogu probuditi potrebe za utehom koje vode ka regresiji u religiozne oblike one ljude koji su u principu odvojeni od kolektivne prakse. A, ipak, Tomberg okreće ovaj argument protiv onoga ko se zajedno s Marxom i Engelsom bori protiv idealizma kao „filozofske burgije". „Ipak, kako pokazuju istorijska iskustva, pre svega poslednjih decenija, marksistu koga protivrečnosti savremenog života ne bi u toj meri pogađale da se on za čvrstinu svog klasnog stanovišta i time i svog materijalističkog pogleda na svet ne bi stalno iznova borio, neprestano

razrešavajući ove protivrečnosti u sebi samom, — takvog marksistu bi smatrali krajnje neosetljivim dogmatičarem pa ga, prema tome, ne bi ni smatrali pravim marksistom."

Pošto — bar sudeći po izgledu i stvarnom pričanju i ponašanju — zaista postoje takvi „krajnje neosetljivi dogmatičari", pa i na ponekom uticajnom položaju, treba li bezuslovno podržati zahtev za „stalnim rešavanjem ovih protivrečnosti"? Ali zašto bi trebalo da ih pojedinac rešava samo „u samom sebi"? Zašto ne u kolektivu, u slučaju potrebe boreći se za njegovu izmenu? Rešenje kome iz nužde prigovaraju oni koji su izolovani znači: rešavati ih samo „u samom sebi". I sad Tomberg pribegava bespomoćnom sredstvu, naime permanentnom potvrđivanju odluke u samom sebi, umesto da pribegne borbi za razvijanje teorije i prakse adekvatno istorijskim zahtevima. Tombergov pokušaj rešenja je toliko vezan za unutrašnjost čoveka da on čak pretda s leđa napadne neophodne napore za poboljšanje teorije i prakse socijalističkog pokreta, — tj. mogli bismo ga i tako razumeti i zloupotrebiti.

On pokušava da — u ime svih nas, intelektualaca — samokritički, ali vezan za unutrašnjost čoveka, nađe grešku kod sebe. I čini se da on misli da je nju i našao u zahtevu kritičkog uma, čije samožrtvovanje on zato traži od sebe i od drugih sebi ravnih, od intelektualaca. Čini se da Tomberg želi da stavi na znanje da intelektualac koji „još nije spreman da se odrekne" svog kritičkog stava ostaje, zato, vezan za čistu kritičku teoriju. Umesto da se proizvodno vezuje za praksu socijalističke izmene sveta. Nastaje utisak da Tomberg podržava rasprostranjeno stanovište da intelektualac treba da se pri stupanju u radničku partiju odrekne svog vlastitog mišljenja (i, naravno, ne samo on). Zahtev za uvidom izaziva nepoverenje. — Ovaj prvi utisak, tj. da se ovde propagira samožrtvovanje uma, vara; možda će doprineti razjašnjavanju problema ako ispitamo šta potkrepljuje ovaj utisak kod Tomberga.

Idealističke crte u Tombergovoj samokritici intelektualaca

Tomberg polazi od uvida u nužnost radikalne samokritike onih intelektualaca u našem društvu koji, kao mi, dolaze iz građanskih ili malograđanskih slojeva ili na čije je formiranje, čak i ako potiču iz radničke klase, delovao položaj i funkcija intelektualaca u buržoaskom

društvu. Mi „tragamo za načinom prevladavanja građanske pristrasnosti svoga mišljenja“. Sve dok je ne prevladamo, treba se bojati toga da će — ma kako dobre bile naše namere — svi naši pokušaji da se kritički interвениše u cilju poboljšanja, od samog početka ostati sputani građanskim predrasudama. On citira Althusserov poziv filozofu na samokritiku: „Čim otvori usta, progovara malograđanska ideologija: njene rezerve i njeno lukavstvo su beskrajni“. Zato intelektualac mora u svom pokušaju da postane marksista; po Althusseru, voditi „spoljšnju i unutrašnju borbu bez kraja“. Tomberg podvlači nužnost unutrašnje borbe. Samokritika intelektualca postaje kod njega žestoka sumnja u vlastito mišljenje, u ovaj profesionalno-specifično posebno razvijen organ intelektualca. Čini se da on, pokušavajući da označi Horkheimerovu (Horkhajmer), građansku pristrasnost, prigovara ovome što nešto misli „na osnovu vlastite kompetencije intelektualca“. To Tombergu toliko otežava razračunavanje sa kritičkom teorijom da on — u vidu upornog ostajanja pri „vlastitoj kompetenciji intelektualca“ — mora naslutiti da su mu najbolje snage na protivničkoj strani. On ne preza ni od opasnosti da svakog ko se drži zahteva za „vlastitom kompetencijom intelektualca“ odvoji od marksizma i nagna u tabor kritičke teorije. Kako to razumeti?

Upravo kad čovek deli Tombergovo mišljenje o uvidu u nužnost radikalne samokritike intelektualca u cilju prevladavanja njihove građanske pristrasnosti, iznenadi se kad vidi kako se on idealistički poigrava s građanskim intelektualcima. Njegov postupak treba uporediti samo s Brechtovom (Brecht) kritikom građanskih intelektualca — izloženom u spisima o takozvanom „tui-kompleksu“³; doći će se do konstatacije koja se može izraziti Brechtovom pakosnom formulacijom o imperijalističkom natezanju u želji da se dođe do plena pri versajskim mirovnim pregovorima posle prvog svetskog rata: „zabavljanje nikad ne pada ispod jednog duhovnog nivoa“. Čini se da kod Tomberga građanski intelektualci nemaju nikakve materijalne interese, kao što nekad španske princeze nisu imale noge. Izgleda da se oni rukovode čisto duhovnim motivima. U osnovi svih ovih duhovnih motiva leži osnovni — duhovni — stav, „osnovni aksiom“: ideja slobodnog, čistog mišljenja, nazvana i „samoposmatranje uma“. Za okretanje ka ovom osnovnom aksiomu daje se još jedna predistorija — istorijski

³ Upor. u separatu časopisa „Argument“, AS 11, koji uskoro izlazi, *Brechts Tui-Kritik*.

odlično zasnovana u jednom drugom Tombergovom spisu.⁴ Aristotel je pod uticajem propasti polisa okrenuo političku orijentaciju prema unutrašnjem životu; samostvarenje mu se sad činilo moguće samo u teorijskom životu. Nekom vrstom „prvobitnog izbora“, kakav zamišlja još i npr. Marcuse sledeći filozofiju egzistencije,⁵ svaki intelektualac se odlučuje za ovaj isti osnovni aksiom. Štaviše, Tomberg nagoveštava da odluka ovog prvobitnog izbora uopšte više ne spada u svestan život pojedinačnog građanskog intelektualca, već predstavlja neku vrstu društvene prethodne datosti, *a priori* njegovog mišljenja, koji je dat svakoj individui posredstvom socijalizacije i određuje njeno mišljenje u čitavoj budućnosti, sve dok ne nastupi velika promena u vidu materijalističkog rešavanja osnovnog pitanja. Posledice ove osnovne duhovne određenosti intelektualca zbunjuju: „Za jezičku upotrebu ne može se nedvosmisleno vezati pozicija pogleda na svet. Sve dok u osnovi argumentacije leži osnovni buržoaski aksiom, ta argumentacija ostaje i sama buržoaska, koliko god zvučala kao marksistička“.

Time se gubi mogućnost da se konstatuju odstupanja od marksizma na izjašnjavanju za određena učenja — bez obzira na kontekst zasnivanja: „U svakom slučaju, ovo je sigurno: Okolnost da neko istupa kao pristalica ili kao protivnik teorije o održavanju ne kazuje nam ništa o tome da li je on marksista“.

Koliko god da je ovaj rezultat tačan, sumnjiv je put kojim se do njega došlo.

Gledišta materijalističke samokritike intelektualca

Tombergova analiza pada ispod nivoa istorijsko-materijalističke analize građanskog intelektualca kakvu su dali Marx i Engels, pre svega, u *Nemačkoj ideologiji*. Tu je skicirano izvođenje najopštijih oblika mišljenja koji proizlaze iz — na podeli rada zasnovanog — podvajanja ideelnih funkcija u vladajućoj klasi ili u njenoj privilegovanoj službi. Sad nastaje na primer restrikcija teorije na puko posmatranje. Dalje, sad nastaju apstrakcije koje fiksiraju kao samostalnu polaznu tačku

⁴ Friedrich Tomberg, *Polis und Nationalstaat*, Neuwied, 1973.

⁵ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied, 1970, str. 18. Upor. tu i moju kritiku u *Bestimmte Negation*, str. 106 i dalje.

delatnosti ideologa, ono što je ideelno kao oblik i kao sadržaj. Sad nastaje ono što je Engels u veoma važnom spisu *Ludvig Fojerbah i kraj klasične nemačke filozofije* shvatao kao *ideologiju* nasuprot naučnom saznanju: „Bavljenje idejama kao samostalnim suštinama koje se razvijaju nezavisno i potčinjene su svojim vlastitim zakonima.”

I sad nastaje, kao raspadanje religioznih sistema u okviru njihove arhitekture i na njihovom temelju, oblik filozofije saznanja u kome se pokušava zadovoljiti zahtev uma na dualističkom tlu religije, koje izražava društvenu rasepljenost. Tako Marx i Engels izvode filozofiju koju tako ocenjuju kao ogroman napredak u njenoj prolaznoj nužnosti i u isti mali je kritikuju kao oblik svesti koji je pogodan za to da sputa dalji razvitak nauke, a i razvitak pogleda na svet revolucionarnog radničkog pokreta. Tomberg se pokazuje kao krajnje nezainteresovan za ovu stranu *Nemačke ideologije* i kasnijih Engelsovih spisa, koje inače veoma ceni. Štaviše, on govori o „Haugovom izvođenju osnovnog pitanja” i onda kad ne činim ništa drugo nego samo referišem o Marxovom i Engelsovom izvođenju tog pitanja. Tomberg sasvim tačno primećuje da ni tako brojni citati iz spisa Marxa i Engelsa kakvima se potkrepljuje ovo referisanje ne dokazuju da su njihova referisana shvatanja tačna. Na ovom mestu se prekidaju njegova razmišljanja. Dakle, referentu se pripisuje referisano. Referent prihvata ovo razračunavanje zato što mu se čini da su Marx i Engels u ovom pitanju bili u pravu, nasuprot nekim pripadnicima današnjeg marksizma. Pri tom, treba biti svestan toga da povezanost teorije i prakse nekog pokreta nije jednostrana. Nije stvar u tome da se teorija, koja potiče bilo otkuda, primenjuje na praksu; nego osobenosti prakse i jačine i oblika organizacije pokreta udaraju svoj pečat i teoriji.

U samokritiku građanskih intelektualaca mora spadati kritičko otkrivanje i prevladavanje svega onoga što je odraz građanske klasne strukture i što je formirano posredstvom specifične materijalne poluge kojom se u građanskom društvu usmerava mišljenje i upravlja njegovim funkcijama. Za to je potreban pre svega kvalitet legitimacije, odvojen od neposredne ekonomske i militarističke prakse vladajuće klase. „Vi delate — mi dajemo argumente”, ovako kaže u Brechtovom *Kongress der Weisswäscher* (Kongres perača belog rublja) jedan od njegovih „iznajmljivača intelekta”. Korpa s hlebom građanskih intelektualaca primiće im se odnosno odmiće se od njih preko nekih posrednika. To su, između ostalog,

predstavnici tržišta, na kome se oni javljaju kao prodavci svoje misaone snage ili svoje gotove misaone robe. Kao takvi prodavci robe oni se — kao i svi drugi proizvođači robe — odnose potpuno automatski i njihovo neposredno samoodređenje nije nikakav običan privid nego teška stvarnost koja stimuliše. „Jer kako čovek legne, tako i leži...”, — opet u vidu poslovice formulise Brecht ovo stanje stvari. S druge strane, u ovu „atomizovanost” privatne egzistencije „stavljaju” ih odnosi proizvodnje. U svojoj slobodi u koju im se niko ne meša oni se moraju potčiniti zakonima proizvodnje intelektualne robe, ako ne žele da budu pregaženi, dakle da dožive ekonomsku propast. Opet se ovi „zakoni proizvodnje intelektualne robe” ne mogu neposredno saznati, ali se, svakako, mogu naslutiti. Stoga, građanski intelektualac mora razviti tržišne instinkte koji određuju njegovo mišljenje, a još više „telo” mišljenja koje se prodaje, formulisanje. Tu se brižljivo održavaju određene nejasnoće jer se zajedno s njima održava i vlastita neophodnost. Tu se u krajnje rafiniranim oblicima razvija konkurencija sa drugim proizvođačima intelektualne robe ili iznajmljivačima intelekta. Naravno, sve to stoji u mučnoj suprotnosti sa osnovnim aksiomom čistog mišljenja, koji se oglašava kao utoliko čistiji ukoliko su više mutni materijalni interesi. Stoga se više ili manje svesno naslućivanje takve samoprotivrečnosti mislilaca radi mišljenja provlači kroz ceo njihov život. Mržnja intelektualaca prema intelektualcima izražava sama po sebi takvu sumnju, — pored situacije u kojoj se oni nalaze kao konkurenti. I čini se da oni tako potvrđuju mržnju neintelektualaca prema intelektualcima.

Sve ove osobenosti treba uzeti u obzir pri neophodnoj kritici i samokritici građanskih intelektualaca. — Uostalom, „građanski intelektualac” je skoro tautologija. Jer čisto socijalna, tako reći od ukupnog radnika odvojena egzistencija nekog sloja, koji se specijalizovao za opšte ideelne funkcije i stoga troši višak proizvoda, održava na izvestan način „građansko” činjeničko stanje, i u socijalističkom društvu a i u radničkoj partiji. Ovo činjenično stanje je „građansko” u istom onom smislu u kome Marx u svojoj ponovo sve aktuelnijoj *Kritici Gotskog programa* govori pre svega o neizbežnom daljem postojanju građanskog prava u socijalizmu. Ali ova povezanost ovde može biti samo nagoveštena i nju treba da iznesu na drugom mestu, možda i drugi autori. Pre svega, treba praviti razliku između funkcionalno različitih grupa intelektualaca. Za samokritiku intelek-

tualaca nužno je potrebna svest o tome da je iskušenje prostog pretvaranja građanskog u marksističkog intelektualca veliko. Ali građanski intelektualac sa obrnutim predznakom je još uvek bitno sputan građanskim predrasudama. Na primer, permanentno puko opravdanje akcija antigradanskih „silnika“ više znači menjanje klijentele nego postupka. A i samopožrtvovano predavanje „vlastite kompetencije intelektualca“ bilo bi samo preokretanje idealistički prevaziđene samosvesti.

Protiv ostvarenja socijalizma — za njegovu konkretnu naučnost

Na berlinskoj konferenciji komunističkih partija Evrope 1976, čiji su učesnici naglasili „čvrstu rešenost svojih partija“ da svaka svoju političku liniju izgrađuje i sprovodi „potpuno samostalno i nezavisno u skladu sa društvenoekonomskim i političkim uslovima kao i nacionalnim osobenostima svake zemlje“⁶, Santiago Carrillo (Santjago Kariljo) je formulisao kao elemente koji ih ujedinjuju „zajedničnosti na osnovu teorija naučnog socijalizma“. Dajući istorijski osvrt na ideelnu obradu progona komunista u celom svetu i pretnje socijalizmu „u izolovanoj zemlji“, koji je tada još bio slab i u najvećoj meri ugrožen, naime socijalizmu u mladom Sovjetskom Savezu, Carrillo je jasno ukazao na osobenost teorija naučnog socijalizma nasuprot čistim dogmama. On je uporedio reakcije komunista sa reagovanjem ranih hrišćana u doba njihovih progona: „Patnje koje su prouzrokovane progonima komunista izazvale su u našim redovima pojavu povezivanja naučnog socijalizma i neke vrste mistike žrtvovanja i prethodnog određenja. Postali smo nova crkva sa mučenicima i prorocima. Godinama je Moskva, gde su naši snovi počeli da se ostvaruju, bila naš Rim. Govorili smo o Velikoj socijalističkoj oktobarskoj revoluciji kao da je ona naš Božić.

To je bilo doba našeg detinjstva. Danas smo odrasli. Komunisti vladaju u mnogim zemljama. U drugima smo mi već znatna snaga... Sve više gubimo karakter crkve. Naučni karakter naših teorija nameće se nasuprot veri i mistici prethodnog određenja“.⁷

Ovo parcijalno „pretvaranje socijalizma u crkvu“, koje danas sve više odbacuju ratoborni komunisti, stvo-

rilo je i svoj „kler“. I sam podvrgavan disciplinskim kaznama, ovaj kler je disciplinski kažnjavao sve što se suprotstavljalo tom pretvaranju u crkvu. Iz takvih odnosa proizašao je oblik mišljenja koji je u principu pao daleko ispod nivoa onoga što su dostigli Marx, Engels i Lenjin. Na mesto marksizma stupa u znatnoj meri dijalektike lišena, metafizičko-materijalistička „filozofija“, osamostaljena u odnosu na naučnu empiriju i istorijsko iskustvo. Disciplinovanje baze i davanje legitimacije vrhu, uz ogroman kolektivan napor uloženi u cilju ekonomskog razvitka i vojnog obezbeđivanja socijalizma, postali su pre svega u Sovjetskom Savezu funkcije koje su gušile one revolucionarne funkcije marksističke teorije koje unapređuju aktivnost masa. Određene posledice postale su, i pored sveg izvanrednog ekonomskog i vojnog uspeha, u isti mah i izvanredno opasne za sam ovaj razvitak. One su postale kočnica kvalitativnog daljeg razvitka nauke i proizvodnih snaga. Na područjima koja se tiču produktivnosti sa stanovišta ishrane, sa vojnog stanovišta itd., kao što su biogenetika, kontrola atomske energije i kibernetika, razvitak u Sovjetskom Savezu zadržavan je na način koji je donosio rizik da dođe do svetskoistorijskog poraza u obračunu sa SAD. Te posledice osećaju još i danas socijalističke zemlje, na primer, u oblasti kompjuterske tehnologije i kompjuterske opreme.

Za samokritiku intelektualaca nužno je potrebno da oni shvate da je njihovo kolebanje između preteranih zahteva i potčinjavanja — koje uslovljava njihov poseban status kao iznajmljivača intelekta — takođe odgovorno za pomenuto pretvaranje socijalizma u crkvu. Zasnovana sumnja u sebe samog lako se pretvara u samopožrtvovanje, stari mehanizmi konkurencije opslužuju se iznova ali sad u odeći socijalističkog sveštenika i pomenuta treća stvar se zloupotrebljava za intrigiranje i uklanjanje rivala. Svađa intelektualaca bila je materijal i ferment neophodan za specifičan vid „staljinizma“. Zato intelektualci ne smeju mučiti sebe da prigovaraju sebi zbog svog kritičkog držanja, nego zbog revnosnog napuštanja takvog držanja. Ali da li su oni, da li smo mi uopšte u situaciji da učestvujemo u izvršenju velikih zadataka?

Na berlinskoj konferenciji predsednik Komunističke partije Italije ovako se izrazio o zadacima koji zahtevaju saradnju intelektualaca: „Za nas je, na primer, očigledna činjenica da dalji razvitak marksizma nije išao u korak sa velikim promenama u stvarnosti savremenog sveta, sa raznim iskustvima u borbi i u socijalističkoj

⁶ Naved. prema „Unsere Zeit“, 2. 7. 76.

⁷ Naved. prema „Neues Deutschland“, 4. 12. 75.

izgradnji i sa političkom praksom. Često se ljudi ograničavaju na to da koriste stereotipne formulacije, da se bore pomoću citata ili da svaku poziciju koja odstupa od njihove proizvoljno etiketiraju u ovom ili onom smislu kao revizionističku."

„Upravo iz načina na koji su dejstvovali naši veliki učitelji mora proizići okretanje ka kritičkom duhu i podstrek za nečuvano obnavljanje političkog rada i prakse, na taj način što će se povesti računa o razvoju stvarnih istorijskih procesa."

Berlinguer se izjašnjava i o pitanju ko učestvuje u razvijanju marksističke teorije: „Kao što ne postoji nijedna vodeća partija i nijedna vodeća država (naime u međunarodnim odnosima komunističkih partija i zemalja), tako je istina i to da je na teorijskom nivou razvijanje marksizma povereno mnogostrukim priložima partija i pojedinaca”.

Georges Marchais (Žorž Marše), generalni sekretar Komunističke partije Francuske, zahtevao je na toj istoj konferenciji „odricanje od svake obavezanosti i svake zvanične filozofije”. Da li to znači odricanje od svake obavezanosti i svake sistematike teorijâ naučnog socijalizma? Pre nego što uđemo u ovo pitanje, nastavićemo izlaganje tamo gde smo ga prekinuli, tj. kod teme samokritika intelektualaca.

Perspektive socijalističkog pokreta i marksističkih intelektualaca u SRN

U našoj društvenoj situaciji postoji tendencija da se mi formiramo kao „ideolozi” u Engelsovom smislu. Ono što Tomberg formuliše za građansku individuu koja se bavi filozofijom a što važi i za mnoge članove partije koji se njom bave, tj. odvojenost od aktivnih masa, čini da je naša situacija objektivno „apstraktna”, da je naša ideelna delatnost, tako reći, odvojena od političke i ekonomske delatnosti masa. Ova „apstraktnost” našeg društvenog bića ima tendenciju da se reprodukuje kao specifična apstraktnost naše svesti. Istupati protiv ove apstraktnosti — to je jedan od безусловnih zahteva samokritike intelektualaca. Nije kritičko držanje, kakvo treba da zauzmemo po savetu Berlinguera, već kao takvo građanski pristrasno, nego to važi za apstraktnu kritiku, koliko i za njenu suprotnost, apstraktno opravdavanje. Pod ovim ovde podrazumevam neumesno izvođenje iz ideje kad se zahteva idejno uopštavanje stvarnog iskustva. Kod Tomberga se ova vrsta apstraktnosti

nameće nasuprot njegovom pokretačkom motivu. Ona preta da mistifikuje celu diskusiju. U situaciji u Zapadnoj Nemačkoj i u Zapadnom Berlinu govori se samo o „organizaciji radničke klase” a ne uzima se u obzir ta osobenost da KPN i SJZ (Socijalistička jedinstvena partija Zapada) organizuju samo veoma neznatnu manjinu radničke klase. Pre svega, ne može se govoriti o teoriji i praksi borbe za socijalizam ne povezujući to sa konkretnom perspektivom koja još uvek mora biti veoma dugoročna, ali ne može počivati na takvoj fikciji jedne jedine, dominantne radničke partije kakva je ovde u zemlji sasvim irealna. Izgledi za socijalistički preobražaj vezani su za pretpostavku akcionog jedinstva različitih organizacija radničke klase i za njihov savez sa drugim društvenim slojevima, eventualno čak klasama. U vezi sa Španijom Carrillo je izneo kakva bi bila konsekvencija iz donekle slične situacije kad je na berlinskoj konferenciji raskrstio sa predstavom o tome da proletarijat uživa monopol kao avangarda i umesto toga „sve snage rada i kulture” nazvao nosećim, mnogostrukim kolektivom kolektivâ, koji je u sebi organizaciono diferenciran. Kod nas bi bilo umesno govoriti o *svim snagama rada, nauke i kulture* kao o kolektivnom nosiocu socijalističkog preobražaja našeg društva, jer bi se tako povelu računa o nemačkoj jezičkoj osobenosti i o razvijenijem kapitalističkom društvu. To nikako ne bi značilo da bi s ovakvom perspektivom partije izgubile svoju samostalnost ili bile nje lišene.

Ova upravo skicirana perspektiva je, svakako, vrlo apstraktna. Ali njena apstraktnost je u principu različita od apstraktnosti onih argumentacija u kojima se, bez obzira na istorijski razvitak i posebnu nacionalnu situaciju, uopšte iskazuje to da razlika između 1917. i 1976. postaje isto tako beznačajna kao i između zaostale, despotski tlačene zemlje u razvoju i visoko razvijenog kapitalističkog industrijskog društva. Na pogrešan način je apstraktno to što Tomberg o odnosu između intelektualaca i radničkog pokreta piše „... da intelektualci jedino u samom radničkom pokretu imaju adekvatno mesto u borbi za socijalizam i da tu podležu objektivnim obaveznostima kao i svi drugi. Ako pokušaju da izvan ovog pokreta rade na izgrađivanju socijalizma, oni svakako neće moći — odvojeno od tela — da funkcionišu kao prava glava. Dve stvari u isti mah intelektualac ne može postići: prvo, sačuvati privatnu nezavisnost svog individualnog mišljenja i delanja, a, drugo, kao priznati član socijalističkog kolektiva, i sâm merodavno odlučivati o praksi tog kolektiva”.

Ovde se negiraju tolike pogrešne stvari da bi se čovek spontano mogao složiti s njima. Ali postoji takva negacija pogrešnog koja je i sama pogrešna zato što polazi od pogrešne alternative. Svaki pokušaj konkretizovanja pomenutih Tombergovih mnogoznačno-opštih formulacija obelodanjuje nova sumnjiva mesta. Na prvi pogled, čoveku se čini da se radi o suprotstavljanju — više nego sumnjivom — uobraženju — a čijem to, uostalom? — da intelektualci mogu određivati politiku jedne partije a da ne pripadaju toj partiji. Da li je to u pitanju? Kad se još jednom pogleda stvar, iskrsava pogrešna alternativa koja je podmenuta ovom odbacivanju budalastog uobraženja i koja najavljuje sumnjivo shvatanje o značaju intelektualaca i naučnog saznanja u socijalističkom radničkom pokretu i za taj pokret.

Već i sama slika je nesrećno izabrana: degradirati pokret radnika u telo, a zatim mu postaviti kao „pravu glavu” intelektualce. Ali ta slika ima još jedno značenje sa povratnim dejstvom: ona osporava činjenicu da umni radnici fungiraju kao „prave glave” — svakako, ne socijalističkog pokreta nego u socijalističkom pokretu. I opet nailazimo na problem priznavanja: kao nečlanove, ma kako stvarno upotrebljavali svoju glavu, njih, u svakom slučaju, organizacija „kao takva” ne priznaje. To važi svakako za nivo empirijske pojedinačnosti a ne kao opšte-teorijski iskaz. Ukratko, rukovodstvo određene partije može to smatrati pravilnom politikom, ali se to ne može uopštavati i nije ni trajno održivo kao politika pojedinačne partije, ako ona ne želi da bude sekta. Jer, u stvarnosti, pokret je vrlo diferenciran, a osim toga — kako to tačno iskazuje izraz radnički pokret — u pokretu. Kad Tomberg ne bi mislio na pojedinačnu partiju nego na celokupan socijalistički pokret, to bi bila tautologija. Čovek je socijalista na osnovu učešća u socijalističkom pokretu. Ako je problematično „spolja raditi na izgradnji socijalizma”, onda i ova formulacija svojim neistorijski-apstraktnim karakterom izaziva zabunu. Verovatno u njoj leži, kao „unutrašnja”, predstava o jednoj jedinoj revolucionarnoj partiji većine koja prisvaja monopol a i može ga uopšte prisvojiti na osnovu svoje snage. Te apstrakcije su irealne, izazivaju zbrku u onom razvitku situacije u Zapadnoj Nemačkoj i u Zapadnom Berlinu koji se može, u najboljem slučaju, očekivati u sledećih deset godina, odnosno do koga će doći zahvaljujući živom sadejstvu svih marksista. Onaj ko pretenduje na monopol, ponaša se sektaški, udaljava se iz kruga kandidata za savez i akciono jedinstvo. To ne može mimoći nijedna odredba odnosa između inte-

lektualca i radničkog pokreta. O tome mora voditi računa i struktura i razumevanje naučnog pogleda na svet radničkog pokreta. Svaki ostatak pretvaranja socijalizma u crkvu odražava se u ovoj situaciji kao smetnja, postaje reakcionarna kočnica potreba. Naprotiv, verodostojna, argumentovana pretenzija na najjasniju teorijsku i političku liniju (koja najtačnije primenjuje principe radničkog pokreta na konkretnu situaciju) biće proizvodna i jačaće uticaj partije. Ni orijentisanje na akciono jedinstvo i savez ne znači napuštanje posebnih konsekvenci i obaveznosti u okviru partije. U svakom slučaju karakter teorije mora biti samo naučan. Njena obaveznost se tada postiže posredstvom uvida. A ipak, ovu pretenziju na uvid apologete „postojećih sistema stavova”, izgleda, shvataju kao pretnju. I Tomberg, koji nije bezuslovno apologeta ovih sistema strahuje da moj priedoaje znači uništavanje obaveznosti. Kako?

Nepouzdan drug: labav savez privatnih osoba umesto obaveznog socijalističkog kolektiva?

Veliki intenzitet intelektualčeve sumnje u samog sebe i izliva se na moje predloge u *Protiv čisto verbalnog materijalizma*, teži da ih izloži opasnosti prosto metodskog nerazumevanja, pokušava da svakoj formulaciji pridaje značenje izdaje, ili je shvata kao ulepšani način izražavanja, da bi tragao za neulepšanim ili proverio tu formulaciju. Svuda gde ja predlažem obaveznost, zasnovanu na uvidu u nužnost, nagomilavaju se nespোরazumi.

Ti nespорazumi se najvećim delom povezuju s prelaskom od „privatnog pogleda na svet” na naučni socijalizam. To počinje kod kategorije: pogled na svet. Pod tim nikako ne podrazumevam „čulno posmatranje sveta”, kako to Tomberg pretpostavlja nego rezultat složenih ideelnih napora da se čovek orijentiše u pogledu sveukupne povezanosti sveta i svog vlastitog položaja u njemu. Pri tom apstrakcije igraju veliku ulogu. Uopšte, on pogrešno pretpostavlja da ja želim „da marksističku nauku izvedem iz iskustva svakodnevnog životne prakse”. Naravno, lako je iznositi argumente protiv takvog tobožnjeg vezivanja za čulnost i svakodnevnicu. Na čemu se zasnivaju ovi nespорazumi? Možda na tome što je u knjizi, koju on hvali kao moju „možda najvažniju”, naime *Vorlesungen zur Einführung ins ‚Kapital‘* (Predavanja o uvođenju u ‚Kapital‘) učinjen pokušaj postepenog prevođenja svakodnevnog svesti u naučnu svet.

Ovaj — u sličnoj literaturi neuobičajen — *didaktički* pokušaj posredovanja, odnosno njegov početak, meri se merilom koje mu je strano, ako se o njemu sudi kao o izvedenoj naučnoj teoriji i ako se didaktički *razvoj* svakodnevnog znanja u naučno saznanje pogrešno shvata kao *redukcija* nauke na svakodnevnu svest. Drugi marksistički postulat uzima se, očito, kao još nezgodniji: zahtev za krajnjom praktičnom oposredovanošću svakog saznanja i pokušaj da se ovaj zahtev ozbiljno primeni na prostim primerima. U *Vorlesungen* se na konkretnom primeru pokazuje da ova oposredovanost obuhvata istorijske dimenzije i apstraktne međučlanove.

A sad da pređemo na „privatni pogled na svet”. Taj pojam uvodim da bi pokazao da „pogled na svet” kao takav nije ništa posebno ili nešto što se može izbeći, tako da tobožnji protivnici naučnog pogleda na svet u krajnjem efektu prosto pripremaju put za pogled na svet u privatnoj obradi. Mnogo od onoga što Tomberg tobože kritički navodi u vezi sa pojmom „privatni pogled na svet” su — kad se bolje pogleda — odredbe izvođenja. Zasad ću ovde ostaviti po strani tu stvar zajedno sa svim nespornim vezanim za nju, utoliko pre što se o njoj raspravlja u specijalnom istraživačkom radu o „*Biću i svesti u Kapitalu*”, i posvetiću se prelasku u naučni pogled na svet. Ovde podvlačim da ovaj prelazak pretpostavlja „pretvaranje privatnih osoba u drugove”, prema tome „ukidanje privatne atomizacije” (*Argument*, br. 92, str. 662) — dakle, kolektivan subjekt kvalitativno potpuno nove vrste, — kakvo on, sa svoje strane, ubrzava. Ovaj subjekt nove vrste može biti samo socijalistički pokret sa socijalističkim radničkim pokretom kao jezgrom. Proces njegovog izgrađivanja i konačnog ostvarivanja njegovog cilja je dug i protivrečan proces „pretvaranja privatnih osoba u drugove”. Oblike ovog procesa i obaveznosti razvijene u njegovom toku, nikako nisam osporavao time što oni nisu nužno uzeti za predmet pomenute skice pojma pogleda na svet. Tomberg izvlači ovu skicu iz njenog konteksta i podvrgava je proveri političke pouzdanosti. On tumači „pretvaranje u drugove” kao labavo neobavezno udruživanje privatnih osoba, dalje, „svestan zajednički napor” naučnog pogleda na svet kao „individualnu, samostalno proizvedenu svojinu” i podmeće mi „primamljivu konstrukciju... da socijalizam može proizaći iz zajedničkog rada takvih privatnih vlasnika svoga mišljenja koji vlastito saznanje, tako reći, pretvaraju samo u zajedničku stvar ne zapadajući pri tom u nepraviliku da slobodu svoga

mišljenja žrtvuju radi bilo kakve kolektivne objektivnosti”.

To bi, u stvari, bila manje primamljiva nego zaglupljujuća konstrukcija, u svakom slučaju, opasna iluzija. Ali po načinu na koji formuliše ovu glupu iluziju koju pripisuje meni, on pravi više štete nego koristi, sugerise da se „vlastiti uvid” i „sloboda mišljenja” moraju „žrtvovati” radi socijalizma. Zar on zaista ne pravi nikakvu razliku između one nedopustivo naivne iluzije i ovih zahteva ljudske svesti, koji se — kad se ostave po strani svi politički ciljevi — već čisto faktički ne mogu potisnuti? Zar obavezna, za borbu spremna organizacija socijalističke partije isključuje „vlastiti uvid” i „slobodu mišljenja” svojih članova? Nije tačna već ni pretpostavka o politici moći. „Jedna unca razuma” — kaže Brechtov Me-Ti — „i čovek postaje nepouzdan kao živi pesak. Dve unce razuma i on postaje pouzdan kao kakva stena”. To su oni trajno najgori, najnepouzdaniji članovi socijalističkog kolektiva koji pokušavaju da se odreknu svog vlastitog mišljenja. Svaka stvarna i trajna obaveznost nametnuta je posredstvom svaki put vlastitog uvida u njenu nužnost. I disciplina s kojom manjina učestvuje u izvršenju odluka većine je, na osnovu uvida, nužno neophodna. A već je i Hobbes znao da se, u nedostatku kontrole, ne može ugušiti slobodno mišljenje. Ovakav pokušaj dovodi do javnog izjašnjavanja za nešto, do starog rasepa *fides* i *confessio*, mišljenja i izjašnjavanja. Svaki pojedinac zna da se vlastitog mišljenja ne može osloboditi, u najboljem slučaju ga može zaglušiti. Uostalom, trebalo bi malo razmisliti o shematskoj konverziji staljinista u amorfne liberale. Jedna unca razuma...

Metafizički ili dijalektički materijalizam?
Načela ili „nit vodilja”?

Ova diskusija o odnosu između intelektualaca i radničkog pokreta imala je kao polaznu tačku diskusiju o materijalističkoj teoriji saznanja. Pri tom, na poslednjem mestu nije bila debata o samosvesti naučnog socijalizma u pogledu njegovog karaktera naučnog saznanja. I izričito na pokušaju ponovnog prihvatanja Marxovih i Engelsovih shvatanja o ovome rasplamsala se ova kontroverza kao posledica. Ona se može svesti na kratku formulu: Poznavanje načela, utemeljeno odlučivanjem, ili teorijska nit vodilja, koja rezultira iz uopštavanja i apstrahovanja empirijskog znanja? Ono prvo je meta-

fizički materijalizam, ovo drugo — dijalektički. O opštim postavkama istorijskog materijalizma kaže se adekvatno već u *Nemačkoj ideologiji*: „Ove apstrakcije za sebe, odvojene od stvarne istorije, nemaju nikakvu vrednost. One mogu poslužiti samo za to da olakšaju sređivanje istorijske građe... Ali one nikako ne daju recept ili shemu po kojoj se mogu preudeliti istorijske epohe, kao što to čini filozofija”. (MED, tom 6, str. 24.)

U *Dijalektici prirode* i u *Anti-Dühringu* Engels najstriktnije iznosi odgovarajuću argumentaciju za apstrakcije, izvedene iz građe prirodne nauke, i prebacuje metafizičkom nerazumevanju da „dijalektiku” shvata kao dokazni postupak, kao shemu. Pristalice metafizičkog materijalizma izražavaju na ovom mestu često svoju bojazan da sad preči opasnost da će biti uništena sva obaveznost; svaku apstrakciju u svako doba treba iznova izvoditi?! U stvari, ima izvanredno postojanih istina, čak takvih koje će — kako se to može reći u govornom jeziku — „uvek” ostati istine. Ali jedno je sigurno: ti opšti iskazi ne smeju polagati pravo na neku samostalnost u odnosu na izmene stvarnosti, u odnosu na nova otkrića nauke, nespojiva sa dosadašnjim postavkama; naprotiv, oni se moraju što hitnije dalje razvijati. Sve svoje dostojanstvo oni duguju ovakvom svom poreklu; samo ono utemeljuje njihov naučni karakter.

Nasuprot pojmu „niti vodilje” za označavanje funkcije izvedenih apstrakcija u nauci, Tomberg ukazuje na matematiku i na njen značaj za razvitak nauke. Engels je u *Dijalektici prirode* u odnosu na matematiku postavio isti zahtev za materijalističkim izvođenjem kao i u odnosu na sve druge apstrakcije. Ali izgleda da se do danas u materijalističkom pogledu nije otišlo bitno dalje od ovih nagoveštaja; s druge strane, i pored sveg poslovičnog odsustva svesti kod matematičara, matematika posredstvom rada matematičara postiže neophodna dostignuća u nauci i tehnici. Ali ovo se ne može okrenuti protiv zahteva za materijalističkom teorijom saznanja, već, u krajnjem slučaju, protiv njegovog pogrešnog shvatanja kao neprijateljstva prema apstrakciji. „Apstrakcija” — kaže Tomberg — „nije bila samo rezultat ili orijentaciona nit vodilja, nego od samog početka nezamenljivo oruđe naučne empirije, koje, naravno, nije palo s neba nego je proizašlo iz predistorije nauke u antičko doba i u srednjem veku”.

Obaveštenje je vrlo nejasno. „Apstrakcija nije bila samo... nit vodilja, nego... oruđe”, „nije bila samo rezultat, nego od samog početka nezamenljivo oruđe...

koje je proizašlo?” Besmislenost je, možda, rezultat pogrešnog izvođenja nauke i pogleda na svet. Tomberg se trudio da dokaže da se njegovi začeci i elementarni oblici ne nalaze u svakodnevnoj praksi, nego, — u antičkoj nauci. Čini li se da se stvarni začetak naučnog saznanja, naprotiv, može videti u funkciji saznanja u procesu rada, a začetak naučnog pogleda na svet u — na povezanost svih pojava usmerenoj — idealnoj obradi svih datosti, pogonskih snaga i protivrečnosti života, odn. onoj obradi koja je — manje ili više razvijena — isto tako neophodna funkcija ljudskog saznanja. Institucionalizovani oblici nauke i pogleda na svet nisu ono što je genetski prvo, nego ono što je odvojeno-razvijeno, što potom razvija svoju moćnu vlastitu logiku i razvija se u uzajamnom dejstvu sa svojim „začecima”, koji su u svakodnevnoj praksi u svako doba spontano reprodukovani.

Tomberg ima pravo što zahteva da se preciznije odredi posebnost uvida u karakter nauke. „Samostalni mislilac” u iskarikiranom smislu „privatnog vlasnika svojih samostalno proizvedenih uvida” ne može biti naučnik. Nauka je kolektivan poduhvat i u ovom pogledu nju Tomberg prikazuje kao zapanjujuće blisku organizaciji radnika. Ali meni se čini da dvostruko dovodi do zabune Tombergovo ukazivanje na to da nauka uslovljava prihvatanje tuđeg autoriteta koje nije rezultat vlastitog uvida. Svakako, samo prihvatanje neće doprineti ni napretku nauke ni izgrađivanju naučnog pogleda na svet. A i prihvatanje naučnih rezultata drugih, po pravilu, vezano je za informaciju o postupku iz koga oni proizlaze; dakle, oni dokazuju da su naučni upravo tako što pokazuju mogućnost da se praktično ponovo izvedu. Bez uvida nema ni prihvatanja rezultata nauke — ili će oni izgubiti baš svoj naučni karakter.

U ovom smislu se izjašnjava i Kurt Hager u predavanju, povodom 50. godišnjice objavljivanja *Dijalektike prirode*: „S naglašavanjem objektivnog sadržaja dijalektičko-materijalističke filozofije Engels je povezao i upozorenje da se njome na bilo koji način ne manipuliše kao gotovom konstrukcionom shemom; ona je u suštini metoda teorijskog obuhvatanja procesa u prirodi, društvu i mišljenju, a nije opšta ontologija u stilu shema sveta kod građanskih filozofa”.⁸

Neke teorijske kontroverze mogle bi se rešiti kad bi ljudi svesno prihvatili da na nivou našeg znanja o

⁸ Naved. prema „Neues Deutschland”, 4. 12. 75.

objektivnoj stvarnosti važi drugi poredak nego na saznanjoteorijskom nivou našeg znanja o naučnom statusu saznanja na tom prvom nivou.

Rezime

Tomberg uopšte predočava izjednačavanje privatnog i individualnog. Ali brkanje individue i privatne osobe bilo bi fatalno zato što dovodi do pogrešnog shvatanja kolektiva. Osim toga, uvek je individua ta koja *misli*. Kolektiv individua koje misle *diskutuje* i *odlučuje*. Bilo bi apsurdno odlučivati o tome kako da se i šta da se misli. Odlučuje se o tome kako da se zajednički dela. O mislima se *diskutuje*, što u praksi može značiti samo: proverava se njihov doprinos rešavanju problema i podvrgava se pokušajima pobijanja. Rezultati diskusije, praktične odluke i osvedočena teorijska shvatanja predstavljaju, svakako, ono što Tomberg označava ne sasvim jasnim pojmom „kolektivne objektivnosti”. Može se početi od toga da kolektiv ima utoliko nejasnije, ako ne i mistifikovane predstave o ostvarivanju pomenutih rezultata, ukoliko manje demokratska diskusija prethodi elementarnim odlukama, i njih i donosi.

Kolektivna diskusija nije „pogodna” za rukovodstvo. Ali pogodnije rukovodstvo bi i prestalo da stvarno rukovodi. U uslovima obogaljene kolektivne diskusije pojedinac koji nešto ne prihvata aklamacijom nego kritički diskutuje vrlo lako može izgledati kao običan nepogodan usamljenik. Nameće se iskušenje da se on, koji očigledno ne želi da se odrekne svog „individualnog mišljenja”, optuži za „individualizam”. Ali individualizam je nešto sasvim drugo što potajno leži u osnovi držanja tolikih „pogodnih drugova”: odbacivanje obaveznosti teorijske diskusije i praktičnih odluka. Diskusija kao provera doprinosa koji dati predlozi daju rešavanju problema i kao svestrani pokušaj pobijanja ideja, s namerom da se zadrže samo one koje mogu doleteti svim napadima — takva diskusija zasniva se na najobaveznijem od svih kriterijuma, na kriterijumu kolektivne prakse i na uvidu u nužnost praktične obaveznosti. Individualista je rezigniran u ovom pogledu i on, stoga, poznaje samo pogrešnu alternativu neobaveznosti i obaveznosti koja nije nametnuta, određena diskusijom i uvidom.

Naučni karakter socijalizma stoji u zategnutom odnosu sa njegovim demokratskim karakterom, ukoliko zahteva naučne kompetencije koje su nejednako raspo-

deljene. To je jedan od razloga za subjektivno i objektivno obojenu ulogu intelektualaca u radničkom pokretu. U isti mah, zakonitosti naučnog procesa imaju nešto fundamentalno zajedničko sa zakonitostima demokratskog procesa: one ukazuju na diskusiju i racionalno ubeđivanje.

Zakonitosti demokratskog i naučnog procesa odgovaraju u određenom pogledu zahtevima situacije čija perspektiva mora biti perspektiva akcionog jedinstva i politike savezništva sa različitim organizacijama: oni se ne razgraničavaju nego uzajamno uključuju; nemoguće je uopšte ubedljivo osporavati kriterijume njihovog ostvarivanja zato što su to kriterijumi ostvarivanja opštih racionalnih ubeđenja. Marxova i Engelsova lična procena vlastitih teorijskih rezultata optimalno odgovara ovim zahtevima. Ortodokсни marksizam je ovde, kao i inače, nedogmatičan.

Saznanjoteorijski status koji su Marx i Engels pripisivali apstraktno-opštim saznanjima, tj. to da ona predstavljaju rezultate uopštavanja iskustvenog znanja, ima dalekosežan značaj. On postavlja kao zadatak prihvatanje svakog razvitka stvarnosti i našeg pozitivnog znanja, i zabranjuje svako osamostaljivanje opštih postavki u odnosu na njihovu iskustvenu osnovu iz koje oni jedino i mogu da proizađu. Pojam niti vodilje naglašava onu heurističku vrednost ovih uopštavanja koja rukovodi istraživanjem i političkom praksom. Shvatiti ta uopštavanja kao rezultate znači takođe shvatiti ih kao proces koji se nikad ne završava. Odatle sledi da svako pravilno razumevanje naučnog pogleda na svet marksizma njih mora shvatiti kao proces. Treba unapređivati njihov razvitak a ne pribojavati ih se kao opasnosti. Dalje, odatle sledi da se moraju uzeti u obzir zakonitosti naučnog procesa. Naučno saznanje ne podleže zapovesti. Potrebna je naučna otvorenost i uspostavljanje transparentnosti u pogledu ostvarivanja novih saznanja. Svaki oblik organizacije koji sprečava diskutovanje o različitim shvatanjima u okviru naučnog pogleda na svet jeste nemarksiistički i odražava se reakcionarno. Stoga, za uvid u to da teorija ima karakter procesa potreban je uvid u nužno suprotan karakter ovog procesa. Treba naći odnosno dalje razviti oblike u kojima se on produktivno odvija, a ne stavljati ga u kalup metafizičkog materijalizma kome je od samog početka sumnjiva svaka novina. Nužno je institucionalno isključiti mogućnost da se u određenim sferama upravo stavlja tabu na ostvarivanje čisto teorijskih vitalnih funkcija.

Posle ovladavanja prirodom posredstvom nauke i tehnike, posle marksizmom utemeljenog ovladavanja „drugom prirodom“, ljudskim društvom, postavlja se problem ovladavanja „trećom prirodom“, naime političkom organizacijom svesnog uobličavanja društva.

(„Argument“ br. 98, juli/avgust 1976.)

Prevela *Olga Kostrešević*

intervju

Lucio Colletti

POLITIČKI I FILOZOFSKI INTERVJU

Možete li nam dati kratak prikaz vašeg intelektualnog izvorišta i uvođenja u politički život?

Moje intelektualno izvorište je veoma slično izvorištu skoro svih italijanskih intelektualaca moje generacije. Naša polazna tačka je, tih poslednjih godina fašizma, bila u neoidealističkoj filozofiji Benedetto Crocea (Benedeto Kroče) i Giovannia Gentilea (Đovani Đentile). Svoj doktorat sam 1949. godine napisao o Croceovoj logici, mada sam već tada imao kritičan stav prema kroceanizmu. Tada, između 1949. i 1950. godine, polako sazreva moja odluka da pristupim Italijanskoj komunističkoj partiji (PCI). Moram reći da je ova odluka po mnogo čemu za mene bila veoma teška i da, mada to danas možda zvuči neverovatno, na nju nije bitnije uticalo moje proučavanje Gramscijevih (Gramši) dela. Naprotiv, presudan uticaj na moju odluku da pristupim PCI imali su neki Lenjinovi tekstovi, konkretno, i pored svih rezervi koje ovo delo možda izaziva, a koje i ja danas delim, njegov *Materijalizam i empiriokriticizam*. U isto vreme moje pristupanje Komunističkoj partiji je bilo ubrzano izbijanjem korejskog rata, mada sam ja već tada bio čvrsto uveren da je Severna Koreja, a ne Južna, pribegla agresiji. Ovo kažem ne zato da bih sebi *a posteriori* osigurao neku političku „nevinost“, već zato što smatram da je to istina. Moj stav je već tada sadržao duboku averziju prema staljinizmu, ali tada nije bilo mnogo izbora: svet je bio podeljen i bilo je neophodno izabrati jednu stranu. I, mada je to istovremeno bilo

vršenje nasilja nad samim sobom, ja izabrah članstvo u PCI. U sebi sam nosio sve one duboke otpore koje jedan sitnoburžoaski intelektualac tadašnje epohe u Italiji može da ima prema staljinizmu. Imajte na umu da smo mi preživeli fašizam, te je zbog toga parafernalija orkestriranog jedinstva, ritmičkog aplaudiranja i karizmatškog rukovodstva u svakom od nas spontano izazivala odbojnost. Ipak, a možda uprkos ovom, zbog korejskog rata i podele sveta na dva bloka ja odlučih da pristupim PCI. Levo krilo Italijanske socijalističke partije (PSI) u to vreme nije pružalo nikakvu alternativu jer je predstavljalo podređeni oblik komunističke militantnosti, organski povezano za politiku PCI. Treba istaći moje relativno zakašnjenje u pristupanju Partiji (tada sam imao već 25—26 godina) i moj nedostatak tradicionalnih iluzija u pogledu Partije. Staljinova smrt 1953. godine na mene je imala sasvim suprotan efekat od onog koji je imala na veliku većinu komunista i prokomunističkih intelektualaca. Oni su tu smrt doživeli kao veliku tragediju i nesreću, kao nestanak jedne vrste božanstva, a za mene je Staljinova smrt predstavljala emancipaciju. Ovo ujedno objašnjava i moj stav prema XX kongresu KPSS, a posebno prema Tajnom govoru Hruščova. Dok je većina mojih savremenika doživljavala krizu staljinizma kao ličnu katastrofu, krah njihovih ubeđenja i kraj izvora pouzdanja, ja sam Hruščovljevo denunciranje Staljina doživio kao autentično oslobođenje. Činilo mi se da komunizam najzad može da postane ono što sam ja uvek verovao da treba da postane — istorijski pokret čije prihvatanje ne bi trebalo da povlači za sobom žrtvovanje sopstvenog razuma.

Kakvo je vaše lično iskustvo, kao mladog revolucionara i filozofa, sa članstvom u PCI u periodu 1950—1956. godine?

Za mene je članstvo u Partiji bilo jedno veoma važno i pozitivno iskustvo. Moram reći da bih, kad bi mi se ponovo pružila prilika da proživim taj deo svog života, ponovio kako svoje pristupanje tako i svoje napuštanje Partije. Ne kažem se danas niti zbog pristupanja Partiji niti zbog napuštanja. Obe ove odluke su bile veoma kritične za moj razvoj. Kao prvo, značaj mog pristupanja PCI se ogleda u tome što je Partija pružala priliku čoveku kao što sam ja, sa potpuno intelektualnim nasleđem, da stupi u stvarni dodir sa ljudima iz drugih društvenih slojeva koje bih ja, inače, sretao samo u tramvajima ili autobusima. Drugo, moje političko delovanje u Partiji mi je omogućilo da prevaziđem neke

oblike intelektualizma, a time i da bolje shvatim probleme odnosa teorije i prakse u jednom političkom pokretu. Ja sam u to vreme bio običan član Partije. Od 1955. godine sam se, međutim, angažovao u internim borbama unutar PCI oko pitanja kakvu kulturnu politiku treba sprovoditi. U to vreme zvanična partijska interpretacija marksizma bila je „apsolutni istoricizam”. Ova formula je imala vrlo određeno značenje a karakterisala je takav odnos prema marksizmu kao da je on nastavak ili neki viši stepen istoricizma Benedetta Crocea. U istom ovom svetlu Partija je pokušala da prikaže i delo Gramscija. Togliattijeva (Toljatijeva) interpretacija Gramscijevih misli, naravno, nije bila tačna ali ostaje činjenica da su Gramscijeva pisanja korišćena tako kako bi prikazala marksizam kao nastavljanje i otelotvorenje tradicije italijanskog hegelijanskog idealizma, a posebno idealizma Crocea. Cilj unutrašnjih borbi, u kojima sam se i ja tada angažovao, bio je u tome da se obezbedi primat poznavanju i proučavanju originalnih Marxovih dela. U ovom kontekstu je i moj odnos prema Galvano Della Volpeu (Galvano Dela Volpe), koji je u to vreme bio veoma efektno izolovan u PCI, za mene postao od ogromnog značaja. Jedan od ishoda teorijske borbe je bio i taj što smo Della Volpe, Pietranera i ja postali članovi redakcionog odbora časopisa *Società*. Ovaj časopis je 1957—58. godine bio glavni kulturni organ Partije.

U kojoj je meri promena u sastavu redakcionog odbora časopisa *Società*, do koje je u to vreme došlo, bila posledica XX Kongresa KPSS i mađarskog ustanka?

Ta promena je bila vezana za poznate događaje u Mađarskoj i to iz jednog vrlo prostog razloga. Nakon pobune u Budimpešti velika većina profesora-komunista je napustila Partiju, koja je na taj način ostala bez ijednog svetlijeg imena na univerzitetima. Jedan od vrlo retkih profesora koji je ostao u Partiji bio je Della Volpe. Novonastala situacija je primorala Maria Alicatu (Mario Alikata), koji je u to vreme rukovodio kulturnom politikom Partije i koji je, to se mora reći, bio neobično inteligentan čovek, da promeni svoj stav prema Della Volpeu. Della Volpe je do tada bio intelektualno žigosan unutar Partije; sada je, kao rezultat previranja u Mađarskoj, primljen u redakcioni odbor časopisa *Società*, a zajedno sa njim i dobar deo delavolpeovskih tendencija, uključujući i Giulio Pietraneru (Đulijo Pjetranera), danas već pokojnog, i mene. To je trajalo sve do 1962. godine, a tada je Partija odlučila da ugasi

časopis iz razloga koji su bili kako ideološke tako i političke prirode. Obustavljanje ovog časopisa je, u stvari, bilo motivisano činjenicom da je nakon promena u redakcionom odboru došlo do njegovog postepenog ali sigurnog „radikalizovanja”, mada gotovo isključivo na planu ideologije. Počeli su da preovlađuju marksistički i lenjinistički članci. Ovaj teorijski zaokret ulevo uznemirio je rukovodstvo Partije, i to s razlogom. PCI je nekoliko godina pre toga praktično prestala sa prijemom mladih ljudi u svoje redove. Od 1956. godine pa na dalje, međutim, zapaža se ponovno oživljavanje interesovanja mladih, naročito nakon masovnih demonstracija koje su srušile vladu Tambronija. Počela je da se pojavljuje nova grupa mladih komunista-intelektualaca, neki od njih danas zauzimaju važne položaje u rukovodstvu Partije, dok su je napustili oni koji su bili pod znatnim uticajem dellavolpeovskih stavova. Alarmirano pomeranjem ulevo ovih mladih intelektualaca, koji su veoma brzo stekli odlučujuće pozicije u omladinskoj sekciji Partije, rukovodstvo PCI donosi odluku da se časopis *Società*, kao izvor njihove teorijske inspiracije, ugasi.

Ipak, u redakcionom odboru časopisa *Società* postojale su i druge struje koje su zastupali, na primer, Spinella (Spinela) ili Luporini. Oni su časopisu prišli otprilike u isto vreme kada i Vi i Della Volpe. Nije li, zbog toga, postojao pluralitet konkurentskih uticaja u časopisu *Società*?

Ne, na stranicama časopisa nikada nije došlo do prave debate kao takve. Spinella je, u načelu, bio glavni i odgovorni urednik. Nakon ulaska Della Volpea u redakcionu odbor neki njegovi pređašnji članovi su jednostavno prestali da saraduju sa časopisom mada se njihovo ime i dalje, formalno, zadržalo na spisku redakcije. U praksi i u okvirima časopisa nije dolazilo do konfrontacije pogleda članova redakcije. Štaviše, mora se imati u vidu da je ovaj časopis izdavala Partija što, praktično, znači da je pripremanje i izdavanje brojeva bilo budno praćeno odozgo, a u tome je posebno revnosan bio Alicata. Najveći broj priloga je dolazio od strane takozvane delavolpeovske grupe, ali je ovo više bio rezultat inercije i bojkota njenih antagonista u redakcionom odboru. Tako je, bez prave političke debate, *Società* vremenom počela da reflektuje u svojim ideološko-kulturnim granicama novu privrženost temama autentičnog i izvornog marksizma i lenjinizma.

Zar nije krajem tog perioda došlo u okviru časopisa do nekih prilično važnih rasprava o političkim pitanjima? Na primer, polemika između Vas i Valentina Gerrattane (Valentino Đeratana) o prirodi „predstavničke države”?

Pogrešno bi bilo ovu epizodu okarakterisati kao raspravu u okviru časopisa. Do nje je došlo unutar Partije. Nekoliko godina pre te rasprave ja sam napadao pojam „ustavne države” (*Stato di diritto*). Deo tih mojih napada bio je objavljen i u publikacijama levog krila PCI, kao na primer u časopisu *Mondo Nuovo*. Moja teza je bila da je neobično to što PCI poziva na osnivanje „ustavne države” pošto je, po mom mišljenju, ova već u velikoj meri postojala u Italiji i to u obliku liberalno-buržoaske države. Nikako nisam uspevaio da shvatim kako to da se *status quo* može proglasiti za budući politički cilj Partije. Da bi pripremila odgovor na takvu vrstu kritike Partija je sazvala konferenciju o „pojmu ustavne države”, na kojoj je Gerattana podneo referat opovrgavajući u njemu neke stavove iz jednog mog ranijeg članka. Oba ova članka su objavljena u *Società*, ali rasprava kao takva nije ponikla unutar časopisa.¹

Vi ste Partiju napustili 1964. godine, dve godine nakon prestanka izlazenja *Società*. Iz kojih razloga ste to učinili? Da li je Vaša odluka bila uslovljena istrajnim i stalno prisutnim staljinizmom, ili pak rastućim reformizmom unutar PCI?

Moja odluka da napustim Partiju je bila rezultat ukupnog razvoja Partije. S jedne strane, do procesa obnavljanja, za koji sam verovao da će nastupiti nakon XX Kongresa, nije došlo; s druge strane, do određenog pomeranja je došlo, ali udesno. U periodu od 1956. do 1964. godine polako sam došao do saznanja da ni sovjetski režim ni zapadne Komunističke partije nisu u stanju da ostvare one duboke promene koje su neophodne za povratak revolucionarnom marksizmu i lenjinizmu. Postalo je i strukturno nemoguće bilo KP Sovjetskog Saveza ili zapadnim partijama da se podvrgnu pravoj demokratizaciji, ne u smislu liberalne ili građanske demokratije, već u smislu revolucionarne socijalističke demokratije odnosno radničkih saveta. Ovo ubeđenje je polako sazrevalo u meni kroz praksu svih tih godina. Nalazio sam se sve više udaljen, na marginama Partije. Bilo mi je

¹ Vid. L. Colleti, „Stato di Diritto e Sovranita Popolare”, *Società*, nov-dec. 1960. i V. Gerrattana, „Democrazia e Stato di Diritto”, *Società*, nov-dec. 1961, što je ujedno i poslednji broj ovog časopisa. Da bi se bolje shvatili stavovi Gerrattane vid. njegov značajan esej „Marx and Darwin”, NLR, br. 82, nov-dec. 1973.

dozvoljeno da plaćam članarinu i gotovo ništa više. Najzad, kada sam došao do konačno uobličene spoznaje da nema izgleda za preobražaj bilo sovjetskog režima, bilo zapadnih komunističkih partija u pravcu nove socijalističke demokratije, članstvo u PCI je izgubilo ono značenje koje je nekad za mene imalo i ja sam, tako, napustio Partiju. Oko mog odlaska nije bilo ni dramatičnih skandala ni bilo kakvih drugih lomova. Otišao sam 1964. godine, iste one godine u kojoj je i Hruščov pao. Želim da raščistim moguće nesporazume u pogledu mog stava prema njegovom padu. Ja sam, prirodno, bio svestan svih kritika koje su se na račun Hruščova mogle uputiti i nikad ga nisam idealizovao. Ipak, mišljenja sam da je Hruščov predstavljao onu odsudnu „tačku bez povratka” u posleratnoj istoriji. Njegov Tajni govor je predstavljao i formalno denunciranje oreola svetinje kojim se celokupno komunističko rukovodstvo kitilo poslednje četiri decenije. Demaskiranje birokratskog komunističkog rukovodstva će ostati kao ostvarenje čiji se značaj ne može umanjiti. Za mene je Hruščovljev značaj ležao, pre svega, u tome što je on simbol pokušaja — bez obzira koliko neadekvatan i diskutabilan — da se pokrene proces preobražaja sovjetskog društva i to radikalnom i veoma oštrom osudom Staljina. Da je kojim slučajem ovaj proces uspeo, on bi uticao i na preobražaj zapadnih komunističkih partija ali je on, na žalost, propao. (...)

Odlučujući uticaj na ranu fazu Vašeg filozofskog rada izvršio je Galvano Della Volpe, njegovo istraživanje prirode naučnih zakona, njegovo shvatanje uloge specifičnih, determinisanih apstrakcija u spoznajnom procesu i, konačno, njegovo isticanje filološke preciznosti u proučavanju i tumačenju Marxa. Kakva je Vaša ocena Della Volpea danas?

Najvažnija pouka koju sam izvukao iz kontakta sa Della Volpeom je potreba za apsolutno ozbiljnim odnosom prema delima Marxa, zasnovanom na neposrednom poznavanju i istinskom proučavanju Marxovih izvornih tekstova. Možda ovo zvuči i paradoksalno; imajte na umu, međutim, da je prodiranje marksizma u Italiji u prvoj posleratnoj deceniji, od 1945. do 1955. godine, u intelektualnom i teorijskom smislu bilo veoma površno. Dozvolite da ovaj stav malo bolje objasnim. Zvanični marksizam u to vreme, kao što je to uostalom i sada, bio je dijalektički materijalizam sovjetskog tipa. Togliatti je bio dovoljno kulturni i inteligentan da bi shvatio da ovaj staljinistički kompendijum pruža i previše sirov i dogmatičan pogled da bi mogao da zagreje one itali-

janske intelektualce do čije lojalnosti je PCI bilo posebno stalo. Zbog toga je u Italiji bilo veoma malo ortodoksnih dijalektičkih materijalista (svest i korektnost mi ne dozvoljavaju da ovde spominjem imena). Togliatti je u svojoj kulturnoj politici pokušavao da sovjetsku ortodoksiju zameni takvom interpretacijom marksizma koja bi izgledala kao nacionalno nasleđe italijanskog istoricizma Vicoa (Viko) i Crocea, tj. takvom interpretacijom koja od intelektualaca kojima je bila namenjena ne bi tražila da raskrste sa svojim ranijim stavovima. Mnogi od njih su bili kročeovci po obrazovanju a sad je Partija od njih tražila da učine još samo jedan mali korak, da prihvate istoricizam koji je obuhvatao sve osnovne elemente Croceove filozofije, a da odbace samo one najizrazitije idealističke elemente kroceanizma. Zbog toga je sve do 1955—6. godine Marxov rad, a pre svega *Kapital*, bio malo prorađivan u krugu italijanske levice. U ovakvim uslovima pojavljuje se Della Volpe koji je ubrzo postao simbol obaveze prema ozbiljnom proučavanju Marxa, ali proučavanju na samom izvoru, u originalnim Marxovim delima. Della Volpe je svoju glavnu polaznu tačku našao u Marxovoj *Kritici Hegelove filozofije prava*. Della Volpe je ovo uzeo kao početak direktnog proučavanja Marxovih dela, dok se na kraju, to se samo po sebi razume, nalazilo intenzivno proučavanje i analiza *Kapitala*.

Da li bi bilo tačno reći da je u periodu nakon 1958. godine delavolpeizam, kao teorijska struja unutar PCI, svojim naglašavanjem paradigmatičkog značaja *Kapitala* i potrebe za determinisanim apstrakcijama u formulisanju naučnih zakona, implicirao prikrivenu političku opoziciju inače veoma umerenim ciljevima kojima je zvanično težila PCI, ciljevima čiji je atribut „demokratski” bio pravdan relativnom zaostalošću italijanskog društva? Neki Vaši protivnici su u to vreme tvrdili da pravo značenje delavolpeizma leži u odricanju hibridnog i zakržljalog načina na koji se italijansko društvo formiralo, načina koji je diktirao „demokratske” pre nego socijalističke pozicije, koji je bio vezan za opšte zakone čistog kapitalističkog razvitka kao takvog, a s druge strane u pravdanju neopravdano „naprednih” ciljeva radničke klase u Italiji. Koliko je tačna ova interpretacija?

Potpuno je tačno da je širenje Della Volpeovih stavova (uzgred, ovaj fenomen ne bi trebalo preuveličavati) naišlo na otpor u Partiji, i to pod optužbom da su ti stavovi bremeniti političkim sektašenjem i ultralevičarstvom. Bilo je očigledno da — za razliku od tradicije istoricista koji su u svojim proučavanjima davali prednost specifičnostima italijanskog društva, namerno umanjujući značaj činjenice da je, uprkos tih specifičnosti,

to ipak kapitalističko društvo — sistematsko proučavanje Marxa, a ono je ležalo u samoj osnovi delavolpeizma, daje prednost upravo pojmu kapitalističke društveno-ekonomske formacije i zakonima kretanja kapitalizma kao takvim. U svetlu ovih zakona delavolpeanci su Italiju proučavali kao kapitalističku državu. Naravno, nije se moglo odricati da italijanski kapitalizam poseduje neke svoje specifičnosti i idiosinkratične karakteristike, a to nije ni bio cilj. Delavolpeizam je samo želeo da utvrdi i potvrdi da je, i pored svih specifičnosti, italijansko društvo ipak kapitalističko. Suprotni teorijski trendovi toga vremena su na taj način dovodili do divergentnih političkih zaključaka.

Ako je to tako, kako da objasnimo kasniju političku ulogu nekih vodećih članova delavolpeovske škole. Sam Della Volpe je uvek bio nedvosmisleno lojalan zvaničnoj liniji Partije, pa je čak i Staljinov ustav iz 1936. godine smatrao za model radikalne demokratije. Pietranera je svoj teorijski razvoj usmerio ka opravdavanju „tržišnog socijalizma“ u Jugoslaviji i, uopšte, istočne Evrope. Šta objašnjava ovu očiglednu kombinaciju metodološke rigoroznosti i političke snishodljivosti?

Prvo, Della Volpe je bio intelektualac starog kova i uvek je delovao pod pretpostavkom da mora postojati podela rada između teorije i politike. Politika se mogla prepustiti profesionalnim političarima. Drugo, važno je naglasiti da je prava delavolpeovska škola imala prilično usku i ograničenu osnovu. Ona je obuhvatala nekoliko saradnika među kojima, kao što će to događaji ubrzo zatim pokazati, nije bilo ni traga od neke istomišljenosti u domenu politike. Delavolpeizam je bio fenomen ograničen i vremenski i prostorno, kratkog trajanja, nakon čega su pripadnici ove takozvane „škole“ pošli svako svojim putem. Većina njih je i danas u PCI.

Predimo sada na Vaše kasnije filozofske spise. U njima izražavate rasiuće poštovanje i oduševljenje za Kanta, što je veoma retko i neobično među savremenim marksistima. Vaša osnovna tvrdnja u vezi sa Kantom je da on sa upečatljivom snagom dokazuje prvenstvo stvarnog sveta i nemogućnost njegovog svodenja na pojmovnu misao, kao i apsolutnost podela između onog što je Kant krstio „stvarna suprotnost“ i „logička suprotnost“. Vi tvrdite da je Kant daleko bliže materijalizmu nego Hegel, čiji osnovni filozofski cilj Vi vidite kao pokušaj apsorpcije stvarnog od strane pojmovnog, a time i poništenja konačnog i materije kao takve. Vaša revalorizacija Kanta je na taj način propraćena devalvacijom Hegela koga Vi, implicitno, kritikujete kao suštinski hrišćanskog i religioznog filozofa. Pitanje koje se samo od sebe nameće je: zbog čega priđajete takav značaj Kantu? Ako kao kriterijum bliskosti materijalizmu uzimate tezu o nesvodljivosti stvarnog na misao, onda

je većina francuskih filozofa-prosvetitelja, na primer La Metrie (La Metri) i Holbach (Holbah), ili čak ranije Locke (Lok) u Engleskoj, daleko nedvosmislenije bliže materijalizmu nego Kant. Vi denuncirate religiozne implikacije kod Hegela a, mada je Kant poznat kao duboko religiozan filozof (da ne govorimo o Rousseauu (Ruso), koga Vi u jednom drugom kontekstu posebno cenite), preko Kantove religioznosti ćutke prelazite. Kako pravdate Vaše posebno vrednovanje Kanta?

Kritika koju ste mi upravo uputili je u Italiji protiv mene bila uperena nebrojeno puta. Prvo što, u interesu odgovora, treba uraditi je da se ustanovi razlika između Kanta iz *Kritike čistog uma* i Kanta iz *Kritike praktičnog uma*...

Nije li to ista vrsta distinkcije kao Hegel u Jeni i Hegel posle Jene, koju Vi inače ne prihvatate?

Ne, jer je razlika između znanja i moralnosti od centralnog značaja i za samog Kanta. On je eksplicitno teoretisao o razlici između etičke sfere i sfere naučno-spoznajnog. Nema, međutim, nikakve sumnje u pogledu njegovog značaja sa stanovišta epistemologije nauke. Vi ste malopre prokomentarisali da su La Metrie, Holbach ili Helvetius (Helvecijus) bili materijalisti, dok Kant to, u osnovi, nije bio. To je potpuno tačno. Ali sa striktno epistemološkog stanovišta postoji samo jedan veliki moderni mislilac koji nam može biti od pomoći u konstruisanju materijalističke teorije znanja — Immanuel Kant. Ja sam, naravno, svestan činjenice da je Kant bio smeran hrišćanin, ali dok kod Hegela ne nalazimo razdvajanje domena etike i politike od domena logike, jer su oba integrisana u jedinstvenu celinu, kod Kanta postoji radikalna distinkcija između domena znanja i domena moralnosti, što je sam Kant često isticao. Zbog toga sada možemo staviti na stranu Kantovu moralnost. Ono što je bitno da se sagleda jeste da *Kritika čistog uma* predstavlja Kantov pokušaj da dođe do filozofske spoznaje i potvrde Newtonove (Njutn) fizike. Ovo delo, u suštini, predstavlja istraživanje uslova koji omogućuju pravo znanje, istinsku spoznaju koja je, za Kanta, „otelotvorena“ u njutnovskoj fizici. Prirodno je da postoje mnoge mrlje i protivrečnosti u Kantovom epistemološkom delu koje ja znam te sam zbog toga koristio samo neke njegove delove. Ipak, postoji jedan momenat koji ne bi smeo da se zaboravi. Dok je Hegel umro u Berlinu držeći predavanja o dokazima o postojanju Boga, ponovo pokušavajući da potvrdi ispravnost ontološkog argumenta (kao jedan vek kasnije ovo će podržavati i Croce), Kant, uprkos svih svojih protivrečnosti, od svog

članka iz 1763. godine o Beweisgrund² do *Kritike čistog uma* nikad nije prestao sa napadima na ontološki argument. Njegovo odbijanje ovog argumenta se zasnivalo na kvalitativnom (ili, kako bi rekao sam Kant, „transcendentalnom“) jazu između uslova postojanja i uslova mišljenja — *ratio essendi* i *ratio cognoscendi*. Upravo ova pozicija pruža fundamentalnu polaznu tačku za bilo koju materijalističku gnoseologiju i za odbranu nauke od metafizike. Problem sveukupnog interpretiranja Kanta je veoma kompleksan i ne bi se mogao obraditi u jednom intervjuu. Ja sam odabrao i naglasio jedan poseban aspekt Kantovog sveukupnog dela, onog Kanta koji je kritikovao Leibniza (Lajbnic) i prosto proganjao ontološki dokaz. U ovom pogledu, mada Kant nije bio materijalista, njegov doprinos teoriji znanja prosto ne može da se uporedi sa onim što su pružili La Metrie i Helvetius.

Moje interesovanje za Kanta nema ničeg zajedničkog sa interesovanjem koje su ispoljili nemački revizionisti II internacionale, Eduard Bernstein (Eduard Bernštajn) i Conrad Schmidt (Konrad Šmit), pošto su oni prvenstveno bili zainteresovani za Kantovu etiku. Ja sam, naprotiv, pokušao da revalorizujem Kantov doprinos epistemologiji i to prvenstveno u odnosu na ono što nam je ostavio Hegel. U stvari, moja interpretacija Kanta je upravo ona koju je zastupao i sam Hegel, s tom razlikom što je Hegel Kantovo stanovište odbacio a ja sam se prihvatio da ga branim. Za Hegela, Kant je bio empiricista i on ga je, u svom uvodu za *Enciklopediju* svrstao, zajedno sa Humeom (Hjum), u grupu „predstavnik onog drugog odnosa mišljenja prema objektivitetu“. Mislim da nema potrebe da podsećam na značajno mesto koje David (Dejvid) Hume zauzima u istoriji filozofije nauke. Zapravo, moglo bi se reći da u zapadnoj filozofiji postoje dve osnovne tradicije, jedna koja potiče od Spinoze i Hegela, a druga od Humea i Kanta, i one su međusobno duboko divergentne. Za svaku onu teoriju koja uzima nauku kao jedini izvor pravog saznanja ne može biti dvoumljenja da je više bila pod uticajem tradicije Hume—Kant nego tradicije Spinoza—Hegel.

Konačno, verujem da za moj pokušaj da odvojim Kanta iz *Kritike čistog uma* od Kanta iz *Kritike praktičnog uma* u istoriji postoji stvarna osnova. Buržoaska misao i civilizacija su uspele da osnuju prirodne nauke; buržoaska kultura, međutim, nije bila sposobna da stvori naučno saznanje društva i morala. Naravno, prirodne

² Colletti se poziva na Kantovo delo: *Jedini mogući osnov za dokaz o postojanju Boga*.

nauke su bile prilagođene buržoaskim, istorijskim karakteristikama u kojima su se razvijale, što samo po sebi rađa niz koliko ozbiljnih toliko i interesantnih problema. Ako želimo da izbegnemo zapetljavanje u dijalektički materijalizam i njegove fantazije o „proleterskoj biologiji“ ili „proleterskoj fizici“ ostaje nam jedino da potvrdimo vrednost prirodnih nauka koje je stvorila buržoaska civilizacija od renesanse do danas. Buržoaska teorije u oblasti društvenih nauka, međutim, ne poseduju takvu vrednost i ispravnost, pa ih mi zbog toga odbacujemo. Ova razlika između te dve oblasti je objektivno reflektovana u podeli Kantove filozofije na polje epistemologije i polje etike; njegova kritika čistog i praktičnog uma.

Da li stvarno postoji tako potpuna razdvojenost između ovih oblasti? Marksisti, po tradiciji, vide Kantovu tezu o stvari-po-sebi (Ding-an-sich) kao znak religiozne infiltracije direktno u njegovu epistemološku teoriju.

Istina, postoji i religiozan ton u tezi o stvari-po-sebi, ali samo na najpovršnijem nivou. U stvari, ovaj pojam ima jedno značenje u Kantovom ukupnom delu koje marksisti nikad nisu želeli da sagledaju, a koje je Casirer (Kasirer), čiju opštu interpretaciju Kanta, zasnovanu na brižljivom tekstualnom proučavanju, ja u velikoj meri podržavam, s pravom isticao. Kada Kant tvrdi da se stvar-po-sebi ne može saznati, jedan (ako ne i jedini) smisao njegove tvrdnje je da stvar-po-sebi uopšte nije istinit objekat saznanja, već fiktivni objekat koji nije ništa drugo nego substancijalizacija logičkih funkcija, transformisanih u stvarne suštine. Drugim rečima, stvar-po-sebi se ne može saznati jer predstavlja lažno znanje stare metafizike. To nije jedino značenje ovog pojma u Kantovom delu, ali je ono sigurno jedno od najglavnijih. Upravo ovo značenje su mnogi marksisti u svom pomalo apsurdnom čitanju i tumačenju Kanta zaobilazili, a pojam stvari-po-sebi su svodili na najobičniji agnosticizam. Kada Kant tvrdi da je to objekat koji ne može biti saznat on misli na to da je to lažni „apsolutni“ objekat stare racionalne metafizike Descartesa (Dekart), Spinoze i Leibniza. Hegel, svojom tvrdnjom da stvar-po-sebi može biti saznata, u stvari restauriše staru pretkantovsku metafiziku.

Vaše delo često ostavlja utisak kao da definiše materijalizam, u osnovi, kao prihvatanje stvarnog postojanja spoljnog sveta, nezavisno od saznanog subjekta. Nije li, tradicionalno,

materijalizam značio nešto više od ovog, kako za marksizam tako i za klasičnu filozofiju: jedno specifično shvatanje samog saznanog subjekta. Vas je, na primer, u Italiji napao Sebastio Timpanaro zbog ignorisanja „fizikalnosti“ saznanog subjekta i njegovih pojmova. On Vas je, u stvari, optužio za redukovanje materijalizma na realizam i to zbog Vašeg ćutanja u pogledu prethodnog stava.³ Da li prihvatate tu kritiku?

Ne. Po mom mišljenju, Timpanarovi argumenti su potpuno pogrešni i to iz više razloga. Kao prvo, ja se pre svega interesujem za materijalizam, ali samo u gnoseologiji. Nije tačno da se gnoseološki materijalizam može redukovati na prosto potvrđivanje stvarnosti i nezavisnosti spoljnog sveta. Ovo je svakako jedna od osnovnih teza, ali ona, sa svoje strane, daje osnovu za konstruisanje jedne eksperimentalne logike i objašnjenje naučnog saznanja. Naučni eksperimenti ukazuju na to da su ideje kao takve samo hipoteze koje se moraju proveriti — verifikovati ili opovrći — suočavanjem sa podacima neposrednog posmatranja koji su, po svojoj prirodi, potpuno drugačiji od bilo kakvih logičkih predstava. Ako se poriče ova diverzifikovanost materijalnog sadržaja saznanja, hipoteze postaju hipostaze, ili idealne suštine, a perceptivni i empirijski podaci postaju čisto negativan reziduum, kao kod Leibniza ili Hegela. S druge strane, Timpanarova dela otkrivaju jednu vrstu naturalizma, kome se, doduše, mora priznati izvesna ingenioznost, ali koja jednostrano i jednosmerno insistira na samoj fizikalnosti čoveka kao glavnoj osnovi za filozofski materijalizam. Naravno, kad se jednom prihvati postojanje prirodnog sveta ne može biti neslaganja o tome da je čovek prirodno biće. Čovek kao prirodno, fizičko biće je životinja, ali ova prirodna vrsta se razlikuje od svih drugih po tome što stvara društvene odnose. Ovu pojavu Aristotel je nazvao *zoon politikon*, politička životinja. Ljudi žive u društvu, poseduju istoriju i upravo je ovaj nivo njihove egzistencije od suštinskog značaja za istorijski materijalizam. Specifičnost čoveka kao prirodnog bića ogleda se u tome što se on odnosi prema prirodi u onoj meri u kojoj se odnosi prema drugim ljudima, a prema drugim ljudima se odnosi u onoj meri u kojoj se odnosi prema prirodi. Ovom dvojnomo odnosu Marx je dao naziv: „društveni odnosi proizvodnje“. Za Marxa ne može biti proizvodnje, što će reći

³ Timpanarove kritike Collettija su date u eseju pod naslovom „Engels, Materialismo, ‚Libero Arbitrio‘“ a može se naći u njegovoj knjizi *Sul Materialismo*, Piza 1970. Za sagledavanje Timpanarovih opštih stavova vid. „Consideration on Materialism“ NLR 85, maj—jun 1974; vid. naš prevod u „Marksizam u svetu“, br. 11, 1974.

odnosa ljudi prema prirodi, izvan i odvojeno od društvenih odnosa, što će reći odnosa prema drugim ljudima. Sem toga, ne može biti ni odnosa među ljudima koji nisu funkcija odnosa ljudi prema prirodi, odnosi u proizvodnji. Neobičnost „prirode“ u čoveku je u tome što ona svoj izraz nalazi u „društvu“. Da nema ovoga bilo koja teorija o čoveku bi se podjednako uspešno mogla odnositi i na mrave i na pčele. Ono što čoveka kao prirodno-fizičko biće odvađa od drugih živih vrsta je to da on gradi društvene odnose u proizvodnji, a ne saće ili mravinjake. U samoj prirodi čoveka je da bude društveno-istorijski subjekt.

U okvirima istorijskog materijalizma Engels je taj koji je, u svojim poznijim radovima, najviše insistirao na fizičkoj građi čovekovoju i na odnosu između čoveka i prirode. Vi ste u svojim radovima pokušali da na jedan veoma radikalan način razlučite ono što je Marxovo od onog što je Engelsovo. Na primer, Vi celokupnu odgovornost i zaslugu za pojam „dijalektički materijalizam“ pripisujete Engelsu. Na drugom mestu iznosite da je Engels taj koji je uneo prve opasne elemente političkog fatalizma u marksizam, i to u II internacionali. S druge strane, Vi oslobađate Marxa bilo kakvih grešaka u oba ova pravca. Štaviše, na jednom mestu idete čak tako daleko da govorite o „jazu između rigoroznosti i kompleksnosti koje karakterišu svaku stranicu Marxovih dela, s jedne strane, i popularne vulgarizacije, a na momente čak i diletantizma, u delima Engelsa, s druge strane“. Da li i danas stojite na ovom stanovištu? Marx je ne samo čitao i dao svoju podršku već je i aktivno sarađivao u stvaranju *Anti-Dühringa* (Anti-Diring), a u njegovom uvodu u *Kapital* sigurno se mogu naći stavovi koji impliciraju fatalizam u najmanju ruku istog intenziteta kao što je onaj kod Engelsa poznije faze. Iznad svega, ne čini li Vam se da preterana polarizacija ove vrste između Marxa i Engelsa sadrži u sebi ozbiljnu opasnost ne samo od nepravedne kritike Engelsa, već i stvaranja neke vrste svete zone oko Marxa, koji se na taj način uzdiže iznad kritike?

Potpuno se slažem sa Vašom poslednjom primedbom o stvaranju svete zone oko Marxa. Nemojte zaboraviti da je stav koji ste citirali napisan pre ravno 17 godina. Moje mišljenje o odnosu Marxa i Engelsa je sada daleko manje kruto i daleko više iznijansirano, i to u smislu da sam postao svestan da i kod Marxa postoje kritična područja kolebanja i konfuzije u pogledu dijalektičnosti. Upravo sada radim na jednoj studiji koja će biti

⁴ Ovaj se stav može naći u dugačkom uvodu što ga je Coletti napisao za Lenjinove *Filozofske sveske* 1958. Ovaj uvod je deceniju kasnije ponovo štampan kao prvi deo italijanskog izdanja *Il Marxismo e Hegel*, Bari 1969. Englesko izdanje *Marxism and Hegel* (NLB 1973.) je prevod drugog dela italijanskog izdanja koji je Coletti napisao kao samostalnu knjigu 1969. Navedeni stav se može naći u *Il Marxismo e Hegel*, str. 97.

posvećena ovim problemima. U potpunosti prihvatam Vaš prigovor; sramno je graditi oreol svetosti oko bilo kog mislioca, uključujući i Marxa. Danas potpuno odbacujem takav stav i priznajem da sam ga, u prošlosti, unekoliko ohrabrivao. Ipak, moram reći i to da sam i dalje mišljenja da je tradicionalna predstava o teorijskim blizancima koji su rukovodili radničkim pokretom ne samo infantilna, već i apsurdna. Činjenice, konačno, govore same za sebe. Svako zna da je Marx veliki deo svog života proveo radeći u biblioteci Britanskog muzeja, a da je Engels radio u pamučnoj industriji u Mančesteru. „Duhovni blizanci“ je fenomen, zapravo čudo, koje se u stvarnom svetu ne dešava; ne postoje dva mozga koja potpuno isto misle. Intelektualne razlike između Marxa i Engelsa su očigledne i o njima su, pored mene, pisali i mnogi drugi autori: Alfred Schmidt (Šmit), George Lichtheim (Džordž Lihthajm), ili Sidney Hook (Sidni Huk) dok je još bio marksista. Dalje, nije istorijska malicioznost ako se podsetimo da je Marx za svog života napisao pisma i protiv Engelsa, pisma koja je nakon Marxove smrti uništila njegova porodica. Što se dijalektike prirode tiče, mada prihvatam da su moji raniji radovi u izvesnom smislu opterećeni preterivanjem, ipak i dalje insistiram na tome da je konačan cilj celokupnog Marxovog dela analiza savremenog kapitalističkog društva. Njegova glavna dela su *Teorije o višku vrednosti*, *Grundrisse* i *Kapital*, sve ostalo je drugorazrednog značaja. Kod Engelsa je, pak, jedno od njegovih glavnih ostvarenja *Dijalektika prirode*, delo koje je 90% kompromitovano budalastom i romantičnom primenom *Naturphilosophie*, izmeđuane sa grubim pozitivizmom i evolucionističkim temama.

A šta je sa navodnim političkim kontrastom između ova dva čoveka: protoreformistički Engels naspram nepokoleblivo radikalnog Marxa? Engels, ipak, nije pravio takve naivne greške kao što je Marxovo predviđanje da će samo uvođenje onštog prava glasa, tj. buržoaske demokratije, osigurati nastupanje socijalizma u Engleskoj. Ne mislite li da je, recimo, ovakva izjava daleko više „parlamentaristička“ nego bilo šta što bi se moglo naći u Engelsovim delima?

Slažem se. Jedino što bih na ovom mestu hteo da kažem jeste da u okvirima jednog intervjua ne mogu da izložim sva svoja kritička razmišljanja o ovom pitanju.

Vi ste pridavali izuzetan značaj Rousseauu (Ruso) kao glavnom preteči marksizma na polju političke teorije. Konkretno, dokazivali ste da je Rousseau prvi razvio fundamentalnu

kritiku kapitalističke, predstavničke države, odvajanja građanina od privatnog čoveka, protivteoriju narodnog suvereniteta, neposredne demokratije i opozivnih mandata, a sve su ovo pitanja koja su direktno nasledili Marx i Lenjin. Vi stavljate naglasak na ove ideje u jednoj formuli koja se više puta ponavlja u Vašim delima, a za koju se mora reći da zvuči veoma šokantno: „Što se tiče ‚političke‘ teorije u najstrožem smislu, Marx i Lenjin nisu ništa dodali onome što je već dao Rousseau, izuzev analize (što je, naravno, veoma značajno) ‚ekonomske osnove‘ odumiranja države“. Ono što u ovoj oceni izgleda veoma čudno i *outré* je svodenje marksističke političke teorije isključivo na kritiku buržoaske predstavničke države i na model neposredne narodne demokratije koja buržoasku državu treba da nasledi. Čini se da ovaj stav zanemaruje stratešku stranu Marxove političke misli, pre svega onako kako ju je kasnije razvio Lenjin: njegova teorija stvaranja partije, savezništva između radnika i seljaka, samoopredeljenja nacija, zakona ustanka, itd., jednom rečju, celu teoriju o tome kako izvesti samu socijalističku revoluciju. Stavim, čak i ako prihvatimo ograničenost političke teorije u „strogom smislu reči“ na analizu kapitalističke države, ovaj vek je proživio neke važne pojavne oblike kapitalističke države o kojima Rousseau nije ni sanjao — pre svega mislimo na fašističke države — a koje je na klasičan način analizirao i opisao Trocki. Kako možete sve ovo da isključite iz marksističke političke teorije?

Da pokušam da odgovorim na sledeći način: prvo, formulacija koju ste malopre naveli se, očigledno, odnosi samo na čistu političku filozofiju, na ona najopštija pitanja principa (koje ste i sami nabrojali) u teoriji Marxa i Lenjina, a u kojima se ova dvojica nadovezuju na Rousseaua: kritika predstavničke države, odvajanje građanskog društva od političkog društva, neidentifikacija vladavine i suvereniteta, odbacivanje parlamentarnog predstavnštva, ideja o delegatima koji se mogu opozvati, itd. U ovom kontekstu se moramo podsetiti da Marx svoju teoriju države nije do kraja razvio. Osnovni izvori za ovo pitanje su: *Kritika Hegelove filozofije prava* (1843.), *Jevrejsko pitanje* (1844.) i, mnogo kasnije, stranice koje se odnose na Parisku komunu u *Građanskom ratu u Francuskoj* (1871.). Sva ova dela ponavljaju teme koje se mogu naći i kod Rousseaua. Naravno, moja tvrdnja nema nikakvu vrednost na polju revolucionarne strategije: izgradnja partije, klasno savezništvo, fašizam, i tome slično. U isto vreme, želim jasno i glasno da kažem da je ta tvrdnja sadržala i element namerne provokacije. Želeo sam da svratim pažnju na jednu činjenicu: slabost i mala razuđenost marksističke političke teorije. Svi elementi Lenjinovog dela na koje ste malopre ukazali: njegovo pisanje o Partiji, o seljaštvu, nacionalnom pitanju, itd. od ogromnog su značaja, ali su oni uvek toliko

⁵ *From Rousseau to Lenin*, NLB, 1972, str. 185.

tesno vezani za određene istorijske događaje i uslove da ih ne možemo ekstrapolirati na nivo generalizacija, gde bi se ti elementi mogli lako prebaciti i u istorijsku sredinu koja je potpuno drugačija od one u kojoj je Lenjin mislio i delovao. Pravo značenje moje tvrdnje je, dakle, polemičko. Politička teorija je veoma slabo razvijena u marksizmu. Postoje, bez sumnje, mnogi razlozi za ovu slabost, ali glavni je svakako činjenica da su i Marx i Lenjin videli prelaz na socijalizam i ostvarenje komunizma globalnih razmera kao jedan veoma brz, gotovo munjevit proces, te je zbog toga polje političkih struktura ostalo slabo istraženo i ispitano. Ovo bi se moglo, malo paradoksalno, izraziti konstatacijom da je politički pokret koji je marksizam inspirisao praktično bio i ostao bez političke teorije. Apsurdnosti i opasnosti ovakve situacije su očigledne, pogotovo sada kad je postalo jasno da je takozvana prelazna faza ka socijalizmu u stvari dugotrajan, vekovni proces, čiju dužinu Marx ili Lenjin nikada nisu predviđali i u kome komunistička rukovodstva danas drže vlast u ime marksizma, bez ikakve prave teorije ove vlasti, a još manje uz kontrolu koju bi mase imale nad onima koji njima vladaju.

Kakva je Vaša ocena Althussera (Altiiser) i njegovih učenika? Delavolpeovska škola u Italiji je bila prva radikalna anti-hegelijanska struja u zapadnom marksizmu posle prvog svet-skog rata. Ona je razvila ceo kompleks tema čiji je cilj bio da dokazuje Marxov raskid sa Hegelom time što je izgradio novu nauku o društvu, a što je zatim kompromitovano ponovnim uvođenjem hegelijanskih motiva u istorijski materijalizam nakon Marxove smrti. Otprilike jednu deceniju posle delavolpejaca Althusser je u Francuskoj razvio mnoge ideje, veoma slične ovima. Tamo su one ostvarile širok uticaj među intelektualcima. Kako Vi danas gledate na ono što je uradio Althusser?

Nije lako odgovoriti na ovo pitanje. Althussera sam poznavao lično i nekoliko godina smo se dopisivali. Onda bih ja zaboravio da mu odgovorim, ili on meni, i vremenom su pisma prestala da se razmenjuju. Kada me je prvi put sreo, u Italiji, Althusser mi je pokazao neke od članaka koje je kasnije objavio u knjizi *Za Marxa*. Moj prvi utisak, nakon što sam ih pročitao bio je da postoji priličan stepen konvergentnosti između Althusserovih i naših stavova. Moja jedina rezerva u pogledu ove konvergenije bila je ta što se činilo da Althusser nije na zadovoljavajući način savladao kanone filozofske tradicije. Della Volpeovo razmatranje Hegela je uvek bilo zasnovano na dobrom poznavanju i analitičkom ispitivanju njegovih dela; isto je važno i za Kanta, Aristotela, ili Platona. Ova osobina je bila daleko manje

vidljiva kod Althussera. Naprotiv, često je zamenjivana ubacivanjem simplifikacija političke prirode. Na primer, u ovim člancima bi se pojavila serija citata Mao Ce Tunga, što mi se činilo kao ubacivanje jedne sasvim druge vrste razmatranja u sam filozofski tekst. Moram ovde da istaknem da niko od delavolpeovaca nije imao političkih slabosti prema maoizmu. U svakom slučaju, imajući u vidu ove primedbe, članci koji su kasnije okupljeni u knjizi *Za Marxa* odavali su utisak naglašene konvergenije prema klasičnim tezama delavolpeovske struje italijanskog marksizma. Tada mi je Althusser poslao *Čitati „Kapital“*. Počeo sam da čitam i otkrio — a ovo kažem bez i trunke ironije — da ne mogu da razumem ni polazne pretpostavke ni svrhu ovog dela. Ono što mi je tada najviše palo u oči izvanredno je kasnije formulisao Hobsbawm (Hobsbaum) u jednom, inače pohvalnom, prikazu Althusserove knjige u literarnom dodatku „Timesa“: *Čitati „Kapital“* nikome, u stvari, nije pomogao da čita *Kapital*. Dobijao se utisak o jednoj dugačkoj i složenoj teorijskoj konstrukciji, stvarnoj, da tako kažem, u pozadini *Kapitala*. Nisam nalazio da je knjiga interesantna za čitanje i nisam se na njoj dugo zadržao.

Kasnije se pojavila zbirka eseja *Lenjin i filozofija*, uključujući i esej „Lenjin pre Hegela“, iz koje je postalo jasno da Althusser pokušava da spase „dijalektički materijalizam“ ili bar njegovo ime. Što se mene tiče, dijalektički materijalizam je sholastička metafizika čiji opstanak samo ukazuje na neadekvatnost pokušaja pokreta radničke klase da se suoči sa velikim problemima moderne nauke. To je neka vrsta filozofske zabave za večernju školu. Mada ga je Althusser interpretirao pomalo idiosinkratično, ipak nisam mogao da razumem zašto se tako čvrsto držao dijalektičkog materijalizma. Čini mi se da sam nedavno ipak shvatio pravu funkciju koju je ovaj pojam vršio u Althusserovom opusu i koji ga svrstava u raniju istoriju marksizma. Postoji jedan pasus u polemici Godeliera (Godelije) sa Lucien Seveom (Lisjen Sev), koji u ovom smislu mnogo otkriva. Godelier citira pismo Engelsa Lafargueu (Lafarg) iz 1884. godine⁶ u kome se anticipira jedna teza koju će tek kasnije razraditi Hilferding u *Finansijskom kapitalu*, a radi se o tome da postoji fundamentalna razlika između marksizma i socijalizma i da se istovremeno može prihvatati jedno a odbacivati drugo. Ovo zbog toga što

⁶ Vid. polemiku, objavljenu na italijanskom, između Maurica Godeliera i Luciena Sevea, koja nosi naslov *Marxismo e Strutturalismo*, Torino, 1970, str. 126—127.

je marksizam jedna pozitivna nauka, bez ideološke orijentacije ili političkog finalizma. Kod Althussera ista ova tema uzima oblik njegovog nedavnog otkrića da je Marx, ipak, direktno od Hegela nasledio njegovo (Hegelovo) centralno stanovište — ideju o „procesu bez subjekta”. Ovaj stav je, naravno, sa filozofskog stanovišta apsurdan. Njega bi mogao izneti samo neko ko je Hegela poslednji put čitao tako davno da mu je u pamćenju ostala samo jedna veoma bleđa senka onoga što je pročitao. Hegelijanski proces i te kako ima subjekt, mada taj subjekt nije biće već logos. Um je predmet istorije kod Hegela, kao što je to, uostalom, jasno pokazala njegova čuvena izreka: Der List der Vernunft — lukavstvo uma. Na stranu pitanje sholastike — šta znači kada kažemo da je kod Marxa istorija proces bez subjekta? To znači da istorija nije polje ljudske emancipacije, a za Marxa je revolucija bila upravo to: proces kolektivne samoemancipacije.

U svom poslednjem delu *Odgovor Džonu Luisu*, Althusser još jednom opširno iznosi svoju tezu o procesu bez subjekta. Ali prvi put je prinuđen i da prizna da je proces, odnosno predmet otuđenja prisutan u *Kapitalu*. U stvari predmet otuđenja i fetišizma prisutan je ne samo u *Kapitalu* već i u svim kasnijim Marxovim delima, ne samo u *Grundrisse* nego i u *Teorijama o višku vrednosti*, i to na stotinama stranica. *Grundrisse* i *Teorije o višku vrednosti* samo iznose jednim eksplicitnijim jezikom ono što je u *Kapitalu* malo više uvijeno, pošto je tada Marx u većoj meri upotrebljavao naučni rečnik engleske političke ekonomije. Problemi otuđenja rada i fetišizma robe zauzimaju centralno mesto u celokupnom kasnijem Marxovom delu. Althusserovo priznanje njihovog prisustva u *Kapitalu*, koliko god bilo bezvoljno, u stvari podriva njegovu prethodnu tezu o rasepu između „mladog” i „starijeg” Marxa, a diskvalifikuje i tezu o istoriji kao procesu bez subjekta. Upravo ovaj deo marksizma Althusser u osnovi odbacuje, a ovo, mislim, odlično objašnjava njegove organske simpatije za staljinizam. U *Odgovoru Džonu Luisu* on, naravno, pokušava da se na izvestan način distancira od Staljina, ali opšti nivo ove brošure, zbog neobične smeše pakosti i banalnosti, ostavlja veoma slab utisak. Ništa nije tako upečatljivo kao siromaštvo argumenata pomoću kojih Althusser pokušava da objasni staljinizam, svodeći ga jednostavno na „ekonomizam”, epifenomen II internacionale i prostu ideološku devijaciju. Naravno, ove iste teze nas uveravaju da je staljinizam bio veoma složena pojava: Althusser je sigurno veoma inteligentan i ja

prema njemu kao čoveku gajim velike simpatije. Ali nemoguće je oteti se utisku da su njegove misli, tokom vremena, postale sve siromašnije i neplodnije.

U Vašem uvodu u Lenjinove *Filozofske sveske*, napisanom 1958, iznosite mišljenje da mladi Lenjin iz 1894. godine nije čitao Hegela kad je pisao *Ko su prijatelji naroda?*, ali ga je ipak bolje razumeo nego Lenjin koji je pisao *Sveske* i koji je do 1914. godine sigurno čitao Hegela, ali ga je potpuno pogrešno razumeo. Vi zatim, u kritičkom zaključku, dodajete da ovaj paradoks otkriva „dve sasvim različite ‚sklonosti’ koje i danas borave unutar same duše marksizma. Objasniti otkud istorijska povezanost i isprepletanost ovih dveju ‚sklonosti’ predstavlja već, samo po sebi, ogroman i složen zadatak s kojim se, ipak, moramo suočiti”.⁷ Šta ste time hteli da kažete?

Molim Vas da imate u vidu da sam ja bio jedan mladi entuzijasta u vreme kad sam pisao ove redove; bio sam sklon preterivanju. Istina je da Lenjin nije upoznao Hegela iz prve ruke u vreme kad je pisao *Ko su prijatelji naroda?* Ovaj članak je obeležen pozitivističkom kulturom tog vremena, a ezoterična tumačenja i značenja koja sam ja tada pokušao da mu pridam danas odlučno odbacujem. Povremeni pozitivistički tonovi mog *Uvoda* iz 1958. godine su, mislim, ispravljeni i prevaziđeni u mojoj studiji *Marksizam i Hegel* 1969. godine. Ipak, kroz ova lutanja i oscilacije ja sam u stvari, pipao put ka jednom stvarnom i ozbiljnom problemu kojim sam neposredno zaokupljen poslednjih nekoliko godina. Postoje dve moguće linije razvoja Marxovog izlaganja, izražene naslovom i podnaslovom *Kapitala*. Prva je ona koju sâm Marx izlaže u predgovoru prvom izdanju i pogovoru drugom izdanju, a gde on sam sebe predstavlja isključivo kao naučnika. Marx, prema sopstvenom kazivanju, u tom delu obavlja na polju istorijskih i društvenih nauka ono što je u prirodnim naukama već bilo urađeno. Ovo je bila i Lenjinova interpretacija Marxa u *Ko su prijatelji naroda?*, pa je i moj *Uvod* iz 1958. godine išao istim pravcem. Sam naslov *Kapital* ukazuje na ovaj smer. On obećava da će politička ekonomija, koja je nastala delima Smitha (Smit) i Ricarda (Rikardo), ali koja je kod njih ostala nedorečena i protivrečna, sada postati prava nauka u pravom smislu reči. Podnaslov ove knjige, međutim, ukazuje na drugi pravac: „Kritika političke ekonomije”. Ovo drugo shvatanje nije ostavilo traga ni u II ni u III internacionali. Lenjin bi sigurno odbacio misao da je marksizam kritika političke ekonomije. Za njega je marksizam bio kritika samo

⁷ *Il Marxismo e Hegel*, str. 169—170.

buržoaske političke ekonomije, kritika koja je konačno pretvorila samu političku ekonomiju u pravu nauku. Ali podnaslov *Kapitala* ukazuje na nešto više od ovog: on kao da sugerira da je politička ekonomija kao takva buržoaska i zbog toga mora biti kritikovana *tout court*. Ova druga dimenzija Marxovog dela je upravo ono što kulminira u njegovoj teoriji otuđenja i fetišizma. Za nas se sada postavlja kao veliki problem kako da se ova dva divergentna pravca Marxovog dela održe u jednom celovitom sistemu. Može li jedna čisto naučna teorija u sebi da sadrži razmatranja otuđenja? Ovaj problem traži svoje rešenje.

Originalna Della Volpeova škola je Marxovo delo interpretirala kao nešto što je strogo analogno delu Galileja. Postoje, međutim, očigledne poteškoće u prenošenju eksperimentalnih postupaka iz oblasti prirodnih u oblast društvenih nauka. Istorija je poznata po tome da nije laboratorija u kojoj se pojave mogu veštački izolovati ili ponoviti kao što je to moguće u fizici. Lenin je često govorio: „Ovaj trenutak je jedinstven, on će proći, i šansa koju on sada pruža se možda više nikada neće ukazati...”. Jedan pasus iz Vašeg uvoda u Leninove *Filozofske sveske* je veoma upečatljiv i glasi: „Logika i sociologija se konstituišu simultano, u istom onom odnosu jedinstva-osobnosti koji vlada između svesti, koju one predstavljaju, i društvenog bića. Logika potpada pod nauku istorije, ali i sama nauka istorije potpada pod istoriju. Sociologija „obaveštava” politiku i time postaje borba za menjanje sveta. Praksa je neophodna za stvaranje teorije, ali važi i obrnuto. Nauka se potvrđuje u društvu i kao društvo, ali udruženi, društveni život je i sam jedan neprekidan eksperiment velike svetske laboratorije. Istorija je, dakle, nauka *historia rerum gestarum*, što će reći prakse-teorije ali je, istovremeno, i nauka kao *res gestae*, dakle teorija-praksa ili, rečima Engelsa: „Istoriju sačinjavaju eksperimenti i rad.” Tako jedino možemo shvatiti duboku povezanost „proroka” ili političara, s jedne strane, i naučnika s druge, u strukturi Marxovog dela”.⁵ Da li još uvek nalazite da je ovo rešenje zadovoljavajuće?

Izabrali ste baš najbolju stranicu iz celog tog članka, upravo onu gde sam se najviše trudio da izvedem „kvadraturu kruga”. Ja se više ne slažem sa tim stavom; ono što mi je onda izgledalo kao rešenje, danas opet vidim kao problem bez rešenja. Upravo se sada nalazim u fazi radikalnog preispitivanja mnogih iz ove grupe pitanja i ishod ovog preispitivanja još uvek ne mogu potpuno jasno da sagledam. Verovatno ću uskoro objaviti jedan kraći članak o teoriji kapitalističkih protivrečnosti u Marxovom opusu. Tu ću se udaljiti još za jedan korak od Della Volpea i pokušaću da kroz razmatranje Kantovog *Pokušaja uvođenja pojma negativnih kvantiteta*

⁵ *Il Marxismo e Hegel*, str. 126—127.

u *filozofiju* (1763.) pokažem da Marxov pojam kapitalističke protivrečnosti nije isto što i Kantov pojam „stvarne suprotnosti”. U pogledu tog pitanja sam potpuno siguran, mada to još uvek nisam u pogledu mogućih implikacija. Ipak, kao odgovor na Vaše pitanje, rekao bih da smisao tog članka, koji tek treba da se pojavi, ukazuje na to da se Marx ne može jednostavno porediti sa Galilejem; to bi se, međutim, moglo uraditi da su kapitalističke protivrečnosti „stvarne protivrečnosti” u Kantovom smislu.

Jedan od centralnih argumenata u knjizi *Marksizam i Hegel* je da postoje protivrečnosti među stavovima a ne i među stvarima, i Vi nalazite da je brkanje ove dve kategorije jedna od osnovnih karakteristika dijalektičkog materijalizma (koji, uzgred, na ovaj problem gleda kao na pseudo-nauku). Međutim, u poslednjem eseju u zbirci *Od Rusoa do Lenjina*, koji ste napisali samo godinu dana kasnije, na više mesta govorite o tome kako je kapitalistička stvarnost „postavljena naopačke”, kako je to sistem „koji stoji naglavačke”.⁶ Nije li to samo metaforičan način da se ponovo uvede pojam protivrečnosti među stvarima? Nije li ova literarna slika, u stvari, pojmovni aksiom? Kako se ideja o „nagiavačkoj stvarnosti” može pomiriti sa principom neprotivrečnosti koji je po Vašem ubeđenju osnovni za svaku nauku?

Upravo je to problem na kome sada radim i Vi ste potpuno u pravu kada iznosite poteškoće vezane za njega. Ja čvrsto stojim na stanovištu da materijalizam pretpostavlja nepostojanje protivrečnosti, tj. da stvarnost nije protivrečna. U ovom smislu ja se potpuno slažem sa Adžukiewiczem (Adžukievic) i Linkeom i u potpunosti stojim iza svoje kritike dijalektičkog materijalizma. U isto vreme, čitajući ponovo Marxa, postao sam svestan da su za njega kapitalističke protivrečnosti neosporno dijalektičke protivrečnosti. Della Volpe je pokušao da spase što se spasti može time što je interpretirao protivrečnost između kapitala i najamnog rada kao stvarnu suprotnost — *Realrepugnantz* — u Kantovom smislu, tj. suprotnost ali bez protivrečnosti, *ohne Widerspruch*. Ako bi se dokazalo da je odnos kapitala i rada stvarna suprotnost Kantovog tipa, ona bi bila nedijalektička i osnovni princip materijalizma bi bio srušen. Problem je, u stvari, daleko složeniji. I dalje verujem da materijalizam mora da izbegava pojam protivrečne stvarnosti; nema, međutim, ni traga sumnji da je kod Marxa odnos kapitala i najamnog rada dijalektička suprotnost. Kapitalizam je za Marxa protivrečna stvarnost ne zato što, kao što to tvrdi dijalektički materijali-

⁶ Vid. *From Rousseau to Lenin*, str. 232—235.

zam, samim tim što bi kao stvarnost morao da bude protivrečan, već zbog toga što je on sam po sebi „naopake”, postavljen da dubi na glavi. Ja sam potpuno svestan da pojam „naopake stvarnosti” povlači i pitanje naučnosti takvog prilaza; Marx je, međutim, bio potpuno ubeđen u ispravnost takvog shvatanja. Teško je tvrditi da li je on bio u pravu ili ne i ja još uvek ne mogu odlučno da kažem da li je pojam „naopake stvarnosti” kompatibilan sa društvenim naukama.

Hteo bih da kažem nekoliko reči o pitanju koje ste malopre dotakli, tj. o odnosu društvenih i prirodnih nauka. Ja više ne mislim na onako optimistički način kao što sam to činio u vreme *Uvoda* iz 1958. godine. Te mi se pozicije i pretpostavke o homogenosti nauke o društvu i nauke o prirodi danas čine i olake i površne. S druge strane, vidim da oba šira stanovišta koja se, u načelu, mogu o ovom pitanju zauzeti poseduju akutne slabosti i poteškoće. Prvo stanovište je ono koje sam zastupao u *Uvodu* a koje sam nasledio od Della Volpea. Ovo stanovište je u suštini poistovećivalo prirodne i društvene nauke. Marx je tada za nas bio Galilej moralnog sveta. Danas mi se ova formula čini krajnje diskutabilnom ako ni zbog čega drugog ono zbog toga što pretpostavlja da je odnos rad — kapital za Marxa odnos neprotivrečne suprotnosti, što nije slučaj. S druge strane, postoji još jedno stanovište, ali ono ističe heterogenost prirodnih i društvenih nauka. Opasnost ove druge alternative leži u tome što po njoj društvene nauke postaju kvalitativno drukčiji oblik saznanja od prirodnih nauka i prema prirodnim naukama zauzimaju isti onaj odnos koji je svojevremeno imala filozofija prema nauci kao takvoj. Nije nimalo slučajno da su ovom rešenju težili nemački historičisti: Dilthey (Diltaaj), Windelband (Vindelband) i Rickert (Rikert), a nasledili su ih Crose, Bergson, Lukács (Lukač) i frankfurtska škola. Nepromenljivi zaključak ove tradicije je da pravo saznanje pružaju društvene nauke koje, pošto se ne mogu izjednačiti sa prirodnim naukama, u stvari i nisu nauka nego filozofija. Tako je došlo do situacije da ili postoji jedinstven oblik saznanja tj. nauka (ovo je stanovište koje bih ja i danas voleo da branim), ali tada bi moralo biti moguće izgraditi društvene nauke na osnovama analognim prirodnim naukama, ili su društvene nauke stvarno drugačije od prirodnih te postoje dve vrste saznanja. Pošto dve vrste saznanja nisu moguće, prirodne nauke primaju status pseudo-saznanja. Ova druga alternativa je ideološki dominantna. Filozofija kontinentalne Evrope je bila gotovo jedinstvena u svom napadu na prirod-

ne nauke, od Husserla (Huserl) do Heideggera (Hajdeger), Crocea do Gentilea, Bergsona do Sartrea. Ja bih se lično pre suočio sa rizicima neopozitivizma nego što bih se suočio sa ovom vrstom spiritualnog idealizma. Ali, istini za volju, u ovom pitanju se još kolebam i za sada još nemam gotovog rešenja.

Okrenimo se sada *Kapitalu*. Vi ste jednom prilikom, navodeći ga kao primer naučne metodologije, napisali da: „konačnu verifikaciju *Kapitala*, onu koju možemo nazvati eksternom, pruža nepristrasan razvoj same istorije. Na ovu verifikaciju je verovatno i Lenjin mislio kada je napisao: „kriterijum prakse, odnosno evolucija svih kapitalističkih zemalja poslednjih nekoliko decenija pokazuje objektivnu istinitost celokupne Marxove ekonomske i društvene teorije”. Podvlačim celokupne, što znači ne samo ovaj ili onaj njegov deo, već celokupan Marxov opus predstavlja skup verifikovanih hipoteza, pa prema tome i zakona koje neprekidno treba pratiti i podešavati u svetlu stvarnih istorijskih iskustava¹⁰. Kakav je danas Vaš stav prema ovim tvrdnjama?

Ove tvrdnje predstavljaju čiste, jednostavne i bezazlene mladalačke greške.

U jednom nedavnom članku Vi kao da prihvatate da je u *Kapitalu* sadržana i teorija „sloma”, mada je Vaša analiza dovoljno promišljena i oprezna da sugeriše i moguće prisustvo kontraelemenata u Marxovom delu. Kao okosnicu teorije „sloma” u *Kapitalu* Vi vidite postulat o opadajućoj profitnoj stopi.¹¹ Da li na ovo gledate kao na naučni zakon „koji je konačno verifikovan nepristrasnim razvojem same istorije”?

Nikako! Štaviše, mislim da se može reći nešto daleko crnje o predskazivanjima u *Kapitalu*. Ne samo da opadajuća profitna stopa nije doživela praktičnu verifikaciju već i ključna provera samog *Kapitala* tek treba da se odigra, a to je socijalistička revolucija u razvijenim zemljama Zapada. Kao rezultat toga marksizam je danas u ozbiljnoj krizi koju može prevazići samo ako krizu, kao takvu, prizna i prihvati. Ali upravo ovo priznanje i prihvatanje izbegava gotovo svaki marksista, bio on velikan marksističke misli ili običan „pešak”. Ovo je potpuno razumljivo u slučaju mnogobrojnih apolitičnih i apologetskih intelektualaca u zapadnim komunističkim partijama čija je osnovna i jedina funkcija da iznađu marksističku glazuru za definitivno nemarksističku politiku koju sprovode ove partije. Ono što daleko

¹⁰ *Il Marxismo e Hegel*, str. 160.

¹¹ Vid. Colletti-jev uvod u knjigu: L. Colletti i C. Napoleoni. *Il Futuro del Capitalismo: Crollo o Sviluppo?* Bari, 1970, str. C—CV.

više zabrinjava jeste činjenica da i stvarno veliki intelektualci sistematski prikrivaju krizu marksizma i time doprinose produžavanju njegove ukočenosti i nepokretnosti kao društvene nauke. Dozvolite mi da navedem dva slučaja kako bi stvar bila potpuno jasna. Baran i Sweezy (Svizi), u svom uvodu za *Monopolni kapital* u jednoj kratkoj napomeni obavještavaju čitaoce da neće koristiti pojam viška vrednosti već viška, niti pojam najamnog rada već pojam zavisnog rada. Šta ovo, zaправо, znači? Znači da su Baran i Sweezy došli do zaključka da je nemoguće koristiti teoriju vrednosti i viška vrednosti u njihovoj analizi posleratnog kapitalizma u SAD. Oni ne samo da su imali pravo da izaberu svoj sopstveni put već je možda taj put bio i ispravan; o tome ovde nećemo raspravljati. Ono što je za nas od značaja je način na koji su se oni odlučili. Oni, u stvari, ruše kamen-temeljac celokupnog Marxovog zdanja (bez teorije vrednosti i viška vrednosti *Kapital* se raspada) a ovu svoju eliminaciju oni iznose u jednoj notici i dalje nastavljaju veoma nonšalantno, kao da se ništa nije ni desilo, odnosno, kao da je s ovom „malom“ korekcijom Marxovo delo sada, u stvari, bolje, sigurnije i potpunije.

Drugi primer se odnosi na jednog velikog intelektualca i naučnika prema kome ja osećam najveće poštovanje — Maurica Dobba (Moris Dob). Predstavljajući italijansko izdanje povodom stogodišnjice prvog štampanja I toma *Kapitala*. Dobb u predgovoru piše da je u *Kapitalu* sve u najboljem redu osim jedne male „mrljice“, jedne neznatne greške koja se potkrala u originalu. Ova grešica, kaže Dobb, jeste način na koji Marx rešava preobražaj vrednosti u celine u III tomu *Kapitala*. Srećom, smatra Dobb, ovu grešku je ispravio Sraffa (Srafa) i sad je opet sve u najboljem redu. Dobb je možda bio u pravu što nije bio zadovoljan načinom na koji je Marx rešio problem preobražaja, kao što je i Sweezy možda imao dobre razloge da odbaci teoriju vrednosti; sada o tim pitanjima nećemo iznositi naš sud. Obojica su, po mom mišljenju, definitivno pogrešili što su verovali, ili se pretvarali da veruju, da se iz Marxovog zdanja mogu izbaciti noseći stubovi a da zdanje i dalje ostane da stoji. Ovakvo ponašanje ne samo da je zasnovano na iluzijama nego, odbijanjem da se prizna da ono što se odbacuje iz Marxovog dela nije sekundarno već suštinsko — objektivno produbljuje i pogoršava krizu marksizma. Intelektualno zaobilaženje ove vrste samo produžava stagnaciju socijalističke misli koja je danas očigledna širom Zapada. Isto to vredi i za mlade ekonomiste-mar-

ksiste u Italiji koji su listom usvojili Sraffine ideje. Ja ne tvrdim da Sraffa nema pravo, čak sam spreman da kao radnu hipotezu usvojim stav da je on u pravu, ali ono što je, po meni, krajnje apsurdno jeste prihvatanje Sraffe, čije delo implicira razaranje samih osnova Marxove analize, uz istovremeno pretvaranje da je to najbolji put i način da se učvrsti i spase Marxovo delo.

Najvažnija pitanja savremenog marksizma se, naravno, ne odnose samo na njegovu ekonomsku teoriju već su mnoga od njih političkog karaktera. U dva poslednja članka Vi ukazujete na distinkciju između pojmova „parlamentarni put“ i „mirni put“ u socijalizam. Tako, na primer, u Vašem preposlednjem članku „od Rousseaua do Lenjina“ tvrdite da Lenjin svoju *Državu i revoluciju* nije usmerio protiv reformizma kao takvog, da pitanje primene fizičke sile u rušenju kapitalističke države nije ni izbliza centralno u tom delu, već da je Lenjin tu zaokupljen jednim daleko dubljim pitanjem: nužnim smenjivanjem jedne vrste vlasti drugom, jer parlamentarnu predstavničku državu treba da zameni neposredna proleterska demokratija (kroz radničke savete), koja više i nije država u pravom smislu reči.¹² U Vašem poslednjem članku, posvećenom događajima u Čileu, Vi ponavljate da je pitanje primene fizičke sile sekundarno za jednu socijalističku revoluciju; to je nešto što može ali ne mora da bude prateća pojava revolucije, ali ovu nikad ne definiše kao takvu.¹³ U oba ova članka Vi se pozivate na jedan Lenjinov članak iz septembra 1917. godine u kome on iznosi mišljenje da je miran prelaz u socijalizam sasvim moguć u Rusiji. Nije li korišćenje tog pasusa iz Lenjinovog teksta krajnje površno? Do septembra 1917. godine već se odigralo ogromno nasilje: I svetski rat, koji je Rusiju koštao ne samo nekoliko miliona ljudskih života već je razbio i rusku vojsku kao instrument carističke prisile. Staviše, februarско svrgavanje carizma se ne bi moglo okarakterisati kao mirno i potpuno lišeno primene fizičke sile. Nakon razbijanja carističke vojne mašine i osnivanja Sovjeta širom države Lenjin iznosi mišljenje da je u narednom, kraćem periodu prelaska u socijalizam moguće izbeći dalju primenu fizičke sile ako Privremena vlada prebaci svoje prerogative vlasti na Sovjete. Praksa je, međutim, pokazala da je oktobarska revolucija bila koliko nužna toliko i neizbežna. Celokupno Lenjinovo delo odiše insistiranjem na neophodnosti i neizbežnosti upotrebe društvenog nasilja kako bi se slomio vojni i policijski aparat vladajuće klase. Uopšte, čini nam se da Vi isuviše olako prelazite preko ove temeljne postavke Lenjinove revolucionarne teorije. Nije li Vas, možda, želja i potreba da se odbranite od tradicije staljnističkog nihilizma prema proleterskoj demokratiji i njegove ogromne upotrebe policijskog nasilja protiv radničke klase nehotice navela na put minimiziranja proleterskog nasilja, inherentnog u bilo kom masovnom i revolucionarnom dizanju protiv kapitala?

Možda ste u pravu kada kažete da sam ispoljavao tendenciju potcenjivanja ove dimenzije proleterske revo-

¹² *From Rousseau to Lenin*, str. 219—227.

¹³ Collettijev članak o poukama Čilea objavljen je u „L'Espresso“, 23. sept. 1973.

lucije. Pogledajmo, međutim, šta je bio moj osnovni cilj kad sam pisao članak o *Državi i revoluciji*? I sami ste, maločas na njega ukazali. Cilj mi je bio da se suprotstavim i napadnem staljinističku koncepciju koja se bila učvrstila u radničkim redovima, a koja je smatrala da je bilo kakvo nasilje u stvari revolucija. Za ovu teoriju je upravo primena nasilja kao takvog davala pečat revolucije, a sve drugo: promena prirode vlasti, ustanovljenje socijalističke demokratije itd. bilo je manje važno ili čak potpuno nevažno. Razlika između komunista i socijal-demokrata je bila samo u tome što su prvi bili za revoluciju uz primenu fizičke sile, dok su drugi bili protiv revolucije jer su bili pacifisti. Ako bi se komunistima desilo da, posle revolucije, stvore birokratsku političku diktaturu, ili čak i ličnu tiraniju kao u slučaju Staljina, to je bilo od manjeg značaja. Ono što je bilo važno jeste to da ta vlast, ipak, bude socijalistička, makar po imenu. Želeo sam da se usprotivim ovoj dugo vladajućoj tradiciji, i da pokušam da nasilje i revoluciju razdvojim kao međusobno zamenljive pojmove. Hteo sam da dokažem da do revolucije, u krajnjoj instanci, može doći i bez nasilja. Paus koji ste iz Lenjina citirali nije izolovan; u *Državi i revoluciji* postoji jedno čitavo poglavlje koje nosi naslov „Mirno odvijanje revolucije”.

Jedini važni paragrafi u kojima Lenjin potvrđuje mogućnost mirne revolucije kao takve su oni u kojima on gleda na fazu istorije u kojoj je nad vladajućom klasom već izvršena eksploatacija putem oružane revolucije i to u glavnim industrijskim zemljama sveta, dok se kapitalisti preostalih, manjih zemalja predaju radničkoj klasi bez ozbiljnijeg otpora pošto globalni odnos snaga njima više ne pruža nikakve izgleda. Ovakav scenario je, bar za sada, irelevantan.

U tome se potpuno slažemo. Ono što je od pravog i stvarnog političkog značaja jeste karakter vlasti koja nastaje nakon revolucije, a ne vrsta sile koja toj vlasti prethodi. Moja osnovna želja bila je da se suprotstavim nasleđu staljinističkog prezira prema socijalističkoj demokratiji.

Ta Vaša želja je potpuno razumljiva. Međutim, komunističke partije zapadnih zemalja su odavno prestale i da govore o nasilju i primeni fizičke sile bilo kakve vrste, a kamoli da je propagiraju. Naprotiv, one danas govore samo o mirnom progresu ka „višoj demokratiji” u ustavnim okvirima postojećih buržoaskih država. U najboljem slučaju te partije govore da, ako buržoazija ne bude poštovala pravila igre nakon izbora jedne levo orijentisane vlade, i ako je ilegalno napadne, tada

i radnička klasa ima pravo da se brani, pa čak i fizičkom silom. Engels, Lenjin i 1700-ki proleterski ustanak vide kao jednu od agresivnih oružja u arsenalu revolucionarne strategije pomoću kojeg može da se stekne i održi inicijativa. Vi kao da unanjetete značaj ovog centralnog stava marksističke tradicije. Jedna potemička konfrontacija sa italijanskom komunističkom partijom ovaj problem ne bi mogla da zaobide, zar ne?

Istina je da, kao što Vi kažete, zapadne komunističke partije više ne govore o nasilju i primeni fizičke sile. Na žalost u isto vreme su se na ekstremnoj levisi pojavile male grupe koje reprodukuju Staljinove stavove o primeni fizičke sile, a čiji uticaj, naročito među mladima, nije za potcenjivanje. One su često na mlade ostavljale snažniji utisak nego komunističke partije. Naveli ste i moj članak o Čileu. U njemu sam napisao da ne može biti socijalizma bez prava na štrajk, slobode štampe i slobodnih izbora. Ovde se to naširoko tumači kao notorni parlamentarizam. Zašto? Zato što deformisani staljinistički mentalitet mojih kritičara slobodu štampe ili pravo na štrajk jednostavno poistovećuje sa parlamentom, a pošto će socijalistička revolucija ukinuti parlament, moraju se suzbiti i slobodni izbori, slobodna štampa i štrajkovi. Drugim rečima, treba uvesti policijski režim a ne proletersku demokratiju. Da bi se izbegla ova katastrofalna zabluda, potrebno je socijaliste stalno podsećati na to da građanske slobode nisu isto što i parlament i da prosta primena fizičke sile nije isto što i revolucionarni preobražaj društvenih odnosa, niti nasilje taj preobražaj može da garantuje.

Tačno, ali ovo i nije bio problem u Čileu. Niko sa levece nije pretio ukidanjem prava na štrajk. Osnovni problem je, naprotiv, bio preveliko poverenje u neutralnost represivnog aparata države. To je ono što je dovelo do čileanske katastrofe. Štaviše, nisu samo grupe ekstremne levece govorile o čileanskoj situaciji već su i komunističke partije bile veoma glasne u svojim komentarima. Nije li bilo potrebno u tom članku reći nešto i o njima?

U pravu ste. Razlog što to nisam učinio je taj što sam dobio zadatak da napišem jedan kraći članak veoma brzo, u vrlo kratkom vremenskom periodu. Sada vidim da sam „svoj bok otkrio” komunistima i to otvoreno priznajem.

Nije li, ipak, moguće da pored pragmatikih postoje i teorijski razlozi Vašeg potcenjivanja značaja aparata prinude kapitalističke države? Celokupno Vaše interesovanje za kapitalističku državu je, u osnovi, bilo koncentrisano na ono što je marksistička tradicija, od Marxa do danas (uključujući i Lenjina) u

velikoj meri zapostavljala, a to je stvarnost parlamentarne demokracije, njeno tretiranje kao objektivne istorijske strukture buržoaskog društva, a ne kao subjektivnog trika ili iluzije koju je izmisliila vladajuća klasa. Politička i ideološka efikasnost buržoasko-demokratske države u obuzdavanju i kontrolisanju radničke klase na Zapadu bila je ogromna, a naročito zbog odsustva prave proleterske demokratije na Istoku. Ipak, želja da se ceo sistem parlamentarno-predstavničke države ozbiljno shvati i tretira, kako bi se temeljno razmotrio ovaj važan oslonac buržoaske političke snage na Zapadu, ne bi smela da potceni ili zapostavi stalno prisutne snage vojske i policije u pozadini. U bilo kom ozbiljnom sukobu u kome bi klasa bila suočena sa klasom, buržoazija bi se uvek prvo oslonila na svoju mašineriju site i prinude, a ne na svoju predstavničku aparaturu. Čileanska tragedija služi kao odličan primer i podseca na posledice zanemarivanja i potcenjivanja buržoaskog pribegavanja sili.

Nalazim da je Vaša kritika potpuno na mestu i u celini je prihvatam.

U ovom kontekstu se mora odati priznanje Gramsciju što je bar počeo sa pokušajima analize specifičnih strateških problema koji se javljaju kao posledica društvene i političke strukture naprednih kapitalističkih zemalja, sa njihovom kombinovanom primenom predstavničkih i represivnih institucija. U Vašim glavnim delima ne pozivate se mnogo na Gramscija. Pretpostavljamo da ste na njega, dok ste bili pod uticajem Della Volpea, gledali kao na opasan idealistički uticaj i da ste u njemu više videli filozofa nego političkog mislioca. Da li još ostajete pri tom stavu?

Ne, promenio sam potpuno svoje mišljenje o Gramsciju. Vaša procena mog ranijeg stava je potpuno ispravna. Za našu malu grupu, sa slabim pozicijama u PCI, nije bilo lako da izdvoji Gramscija kakav on jeste od načina na koji ga je zvanično partijsko rukovodstvo predstavljalo. Od tada sam o Gramsciju često i mnogo razmišljao i sada sam u stanju da njegov značaj mnogo bolje sagledam. O ovom pitanju želim da budem savršeno jasan, a pri tome želim da se sačuva osećaj perspektive i izbegne stvaranje inače vrlo pomodnih kultova. I dalje mislim da je besmisleno držati Gramscija kao mislioca na višem pa čak i na istom nivou kao Marxa ili Lenjina. Njegovo delo ne sadrži „zlatni teorijski ključ“ koji bi mogao da otključa vrata naših sadašnjih poteškoća. Ali ipak postoji razlika između jednog Gramscija i jednog Lukácsa, pa čak i Korsch (Korš), da ne spominjemo Althussera. Lukács je bio profesor, dok je Gramsci bio revolucionar. Drugi razlog što o Gramsciju do sada nisam pisao leži u tome što sam čekao da se pojavi novo izdanje njegovog dela *Sveske iz zatvora*,¹⁴

¹⁴ *Sveske iz zatvora* će se konačno pojaviti kasnije u toku ove godine. Izdavač je Einaudi, a redaktor će biti Gerratana.

jer nalazim da je potrebno pred sobom imati autentične i autorizovane tekstove onoga autora o kome se piše, mada u ovom slučaju sumnjam da će ovo novo izdanje doneti neka krupnija iznenađenja. Ipak, način na koji su *Sveske iz zatvora* do sada u Italiji bile objavljivane je krajnje izvitoperen. Na primer, prvi tom nosi naslov: „Istorijski materijalizam i filozofija Benedeta Crocea“, kao da je Gramscijeva namera bila da izgradi filozofski sistem. U stvari *Sveske iz zatvora* predstavljaju jednu sociološku studiju italijanskog društva. U ovome i jeste osnovna razlika između Gramscija i Togliattija. Za Gramscija je kognitivna analiza bila presudna za političku akciju, dok je za Togliattija kultura bila odvojena od politike, ali povezana sa njom. Togliatti je pokazivao jednu tradicionalnu kulturu retoričkog tipa, a politiku je vodio bez organske povezanosti sa njom. Gramsci je spontano i istinito ta dva elementa spajao i povezivao. Njegovo istraživanje italijanskog društva je za njega bila prava priprema za fazu menjanja tog društva, a to je najbolja mera za ocenjivanje njegove ozbiljnosti kao političara.

Čini mi se da smo danas u boljoj poziciji da procenimo Gramscijev značaj nego što smo bili pre, recimo, dvadeset godina. Marksizam se nalazi u krizi koja od nas zahteva samospitivanje i samokritiku, a Gramscijev stav u *Sveskama iz zatvora* je upravo stav političara i teoretičara koji razmišlja o istorijskom neuspehu i razlozima koji su do njega doveli. Hobsbawm je to vrlo lepo opisao u jednom nedavnom članku za pregled knjiga „New York Timesa“. Gramsci je pokušao da shvati uzroke svoga poraza; verovao je da „generali“ proletarijata nisu dobro poznavali pravu prirodu celokupnog društvenog terena na kojem se bitka vodila i da je osnovni preduslov za bilo kakvu novu ofanzivu radničke klase temeljno prethodno proučavanje „društvenog terena“. To ga je navelo da proučava posebne karakteristike italijanskog društva toga vremena. Velika snaga i čar njegovog dela, bar što se mene tiče, leži, pomalo paradoksalno, upravo u njegovim ograničenostima. Da vidimo koje su to ograničenosti karakterisale Gramscija. Osnovna je ta da je imao veoma parcijalno i defektno znanje Marxovih dela i relativno parcijalno znanje Lenjinovih radova. Kao rezultat toga on nije ni pokušavao da izvede neku ekonomsku analizu italijanskog ili evropskog kapitalizma, a ova slabost je prerasla u prednost. Samo zato što nije savladao marksističku ekonomsku teoriju Gramsci je i mogao da krene novom stazom u istraživanju italijanske istorije i da svoju teoriju razvije pot-

puno van standardnog shematizma baze i nadgradnje — pojmova koje je sam Marx retko upotrebljavao a koji su u delima nakon Marxa neretko vodili ka preteranoj simplifikaciji. Gramsci je na taj način bio potpuno slobodan da dà jedan novi značaj političkim i moralnim komponentama italijanske istorije i društva. Kao marksisti toliko smo prisiljeni da gledamo na stvarnost kroz neke naočare da je neobično važno da neko povremeno te naočare skine; taj će, možda, svet videti pomalo konfuzno, ali je zato gotovo sigurno da će videti neke stvari koje oni sa naočarima na očima nikada neće videti. Upravo manjkavost u Gramscijevoj ekonomskoj naobrazbi dovodi do toga da je on originalniji i važniji kao marksista nego što bi bio da je završio ortodoksnu obuku. Naravno, njegovo delo pati od nepotpunosti i fragmentarnosti, ali su Gramscijeva ostvarenja i pored ovih ograničenja veoma fascinantna.

Vi ste Gramscija izdigli iznad njegovih savremenika iz perioda nakon I svetskog rata. Kako biste danas izneli svoju ocenu Trockog?

Moj stav prema Trockom je takav da sam ja najčešće u Italiji tretiran kao trockista, mada ja to, u stvari, nikada nisam bio. Ako biste ovde u Rimu posetili univerzitet videli biste parole: „Colletti na vešala” koje su istakli maoisti i neostaljinisti. Antitrockizam je kod italijanske mladeži postala prava epidemija, a mene najčešće tretiraju kao trockistu. Koja je to fundamentalna istina koju je Trocki izneo, ta centralna ideja zbog čijeg prihvatanja sam ja potpuno spreman da budem okarakterisan kao trockista? Ona bi se mogla lakonski kondenzovati time što bi se reklo da u svakom istinski marksističkom razmatranju SAD izlaze kao najzrelije društvo za socijalistički preobražaj, a Trocki je teoretičar koji je na to najčešće i najhrabrije ukazivao. Drušim rečima, Trocki je uvek insistirao na tome da odlučujuću snagu bilo koje socijalističke revolucije čini industrijska radnička klasa, da čak ni seljaštvo u toj ulozi ne može da je zameni, a kamo li neko komunističko partijsko vođstvo. Najčistije i najjasnije razvijanje ove temeljne teze se može naći upravo u delima Trockog. Bez ovog argumenta marksizam ostaje prazan, tada se svako može samozvano krstiti marksistom. U isto vreme, bar što se tiče Sovjetskog Saveza, nalazim da je Trockijeva analiza u njegovoj čuvenoj knjizi *Izdana revolucija* prosto primerna, da služi kao uzor ozbiljnosti, ravnoteže i nepristrasnosti. Često se zaboravlja koliko mere, takta

i pažnje sadrži *Izdana revolucija* u svojoj oceni prilika u Rusiji za vreme Staljina. Skoro 40 godina je prošlo otkako je ta knjiga napisana a prilike su se od tada u SSSR pogoršale utoliko što se birokratska kasta učvrstila i stabilizovala na svojim pozicijama. Ja i dalje verujem da osnovna ocena Trockog da Sovjetska država nije kapitalistički režim i danas važi. Prirodno, ovo još uvek ne znači da u SSSR vlada socijalizam, već sam mišljenja da je tamo jedna specifična „vrsta” društva koja još nije adekvatno katalogizovana od strane zoologa.* Ja se, ipak, u osnovi slažem da Rusija nije kapitalistička država, ali se od Trockog odvajam kada on SSSR opisuje kao degenerisanu radničku državu i to zbog toga što me je ovaj pojam uvek zbunjivao, mada, moram priznati, ni ja sam nemam neku bolju definiciju. Ako bih morao da istaknem nešto što kod Trockog najviše cenim, onda bi to bilo njegovo izuzetno trezveno upozorenje koje proizlazi iz njegove analize staljinizma. To upozorenje je od velike vrednosti upravo danas kada se opet dosta snažno čuje šarlatanski hor ekstremne levice koji je iznenada „otkrio” fašizam ili kapitalizam u SSSR.

Kako gledate na svoj dosadašnji lični razvoj kao filozofa? Sta, po Vašem mišljenju, sačinjava osnovne opšte probleme budućnosti marksizma?

Već smo razgovarali o delavolpeovskoj školi u kojoj sam ja stekao svoju ranu naobrazbu. Na kraju ovog intervjua želeo bih da kažem nešto u vezi sa ovim problemom, nešto što je po svojoj prirodi daleko dublje nego bilo koja kritika koju sam o delavolpeizmu do sada izneo. Fenomen delavolpeizma, kao i altiserizma danas, uvek se vezivao za probleme *interpretacije* marksizma; on je rođen i ostao je skučen isključivo u teorijskom prostoru. Vrsta kontakta koju je delavolpeizam stvarao sa marksizmom uvek je bila obeležena razdvajanjem i podelom teorije od političke aktivnosti. Ova deoba karakteriše marksizam širom sveta još od ranih 20-tih godina ovoga veka. Imajući ovu činjenicu u vidu, delavolpeovska škola u Italiji se nužno svela na relativno skromne okvire. U pogledu toga se ne smeju gajiti iluzije niti treba preterivati u političkom diferenciranju delavolpeovaca od istoricista tog vremena. Stvarna i fundamentalna činjenica je bilo i ostalo razdvajanje teorijskog marksizma i stvarnog pokreta radničke klase.

* Upravo tako u tekstu — *Prim. red.*

Ako pogledate dela kao što su *Agrarno pitanje* od Kaucog, *Akumulacija kapitala* od Rose Luxemburg, ili *Razvitak kapitalizma u Rusiji* od Lenjina, a to su sve monumentalna dela iz perioda neposredno nakon Marxa i Engelsa, odmah uočavate da njihova teorijska analiza u isto vreme sadrži i elemente političke strategije. To su dela koja poseduju i istinitu saznavnu vrednost i operativnu, stratešku namenu. Takva dela su, bez obzira na svoje manjkavosti, očuvala ono što je suštinsko marksizmu, a marksizam nije fenomen koji je uporediv sa egzistencijalizmom ili neopozitivizmom. Onog momenta kada im postane sličan, marksizam je gotov. Šta se, međutim, desilo nakon oktobarske revolucije, od ranih 20-tih godina naovamo? Na Zapadu, gde je revolucija propala i gde je proletarijat pretrpeo poraz, marksizam je nastavio da živi samo kao akademska struja na univerzitetima, liferujući isključivo dela teorijskog formata ili poneko kulturno meditiranje. Karijera Lukácsa je najbolji primer ovog procesa; *Istorija i klasna svest*, i pored svih propusta, jeste delo o političkoj teoriji vezano za stvarnost, za praksu. Nakon toga Lukács piše knjige potpuno druge vrste. *Mladi Hegel* ili *Razaranje uma* su tipični proizvodi jednog univerzitetskog profesora. U kulturnom pogledu ova dela možda i imaju pozitivnu vrednost, ali su ona izgubila bilo kakvu vezu sa životom radničkog pokreta. Ona predstavljaju pokušaje da se učine naučni koraci na planu teorije a istovremeno su oslobođena bilo kakvih strateških ili političkih implikacija. To je sudbina marksizma na Zapadu.

A šta se u međuvremenu desilo na Istoku? Tamo je stvarno dolazilo do revolucija, ali u zemljama koje su bile toliko nerazvijene da u njima i nije bilo izgleda za izgradnju socijalizma. U ovim zemljama klasične kategorije marksizma nisu imale svoje odgovarajuće veličine u stvarnosti. Postojala je revolucionarna politička praksa koja je povremeno inicirala važna i kreativna masovna ostvarenja, ali su se ona odvijala na istorijskoj pozornici koja nije bila podešena osnovnim, temeljnim kategorijama Marxove teorije. Tako se desilo da ova revolucionarna praksa nikada nije uspela da bude prevedena u jedan teorijski skok napred u okviru samog marksizma. Najočigledniji primer za to pruža Mao. Uz ogromne simplifikacije možemo reći da je na Zapadu marksizam postao jedan čisto kulturni, akademski fenomen, dok su se na Istoku revolucije odvijale u ambijentu koji je bio i previše siromašan da bi omogućio praktičnu realizaciju socijalizma i zbog toga je, nužno, tražen izlaz u nemarksističkim idejama i postupcima.

Ovo razdvajanje između Zapada i Istoka je marksizam gurnulo u jednu dugotrajnu krizu. Na žalost, prihvatanje ove činjenice je već dugo ometano i suzbijano od samih marksista, pa čak i onih najboljih, kao što smo videli na primerima Sweezyja i Dobba. Moje mišljenje je da jedini izlaz za marksizam leži u priznavanju i realnom tretiranju onih najosnovnijih problema. Prirodno je da pojedinac, čak i ako oko sebe ima grupu kolega i saradnika, u ovom pravcu može vrlo malo da učini. Ali ovo je svakako pravac u kome trenutno delujem. Posmatrano iz ove perspektive, moram da izjavim da sam duboko nezadovoljan svojim dosadašnjim radom. Osećam se vrlo udaljenim od onoga što sam ranije pisao, jer mi se to čini, u najboljem slučaju, kao poziv na principe protiv činjenica. Ali upravo sa marksističkog stanovišta istorija uvek ima pravo; drugim rečima, obični *a priori* aksiomi ne mogu biti suprotstavljeni dokazima stvarnog odvijanja istorije. Pravi zadatak sada je da se pronađu razlozi zašto je istorija krenula drugim putem od onog koji je predviđen u *Kapitalu*. Vrlo je verovatno da će jedna poštena analiza ovog problema morati da stavi znak pitanja pored nekih ključnih stavova Marxove misli. Tako, na primer, ja se danas potpuno odričem dogmatskog trijumfalizma sa kojim sam nekada potvrđivao svaki Marxov redak; to je ton kojim sam pisao i *Uvod* iz 1958. godine koji ste Vi citirali. Pokušaću ovo da izrazim još snažnije: ako marksizam i dalje ostane u okvirima epistemologije i gnoseologije, onda je on praktično nestao. Jedini način kojim marksizam može ponovo da se oživi jeste da se umesto knjiga kao što su *Marksizam i Hegel* ponovo pišu knjige kao što su Hilferdingov *Finansijski kapital*, *Akumulacija kapitala* Rose Luxemburg, pa čak i Lenjinov *Imperijalizam* . . . , koji je, doduše, objavljen kao popularna brošura. Ukratko: ili će marksizam imati sposobnost — a ja je sam sigurno nemam — da proizvodi dela na ovom nivou, ili će on i dalje opstojati samo kao rasonoda nekolicine univerzitetskih profesora. U ovom drugom slučaju marksizmu se može slobodno pisati epitaf, a profesori mogu da, i dalje kroz zabavu, pronađu novo ime za svoje igrarije.

(Lucio Colletti, „A Political and Philosophical Interview“, *New Left Review*, br. 86, 1974).

Preveli Gordana i Mihajlo Cimbobrija

prikazi

INTELEKTUALCI I RADNIČKA KLASA

MACCIOCCHI, M. A.: PER GRAMSCI (Za Gramšija) —
Il Mulino, Bologna, 1974.

(...) Značenje pothvata koji je pokušala ostvariti Maria Antonietta Macciocchi u svom nedavno objavljenom djelu *Per Gramsci (Za Gramšija)* jest — za Gramscija, ali ne i za komunističke partije. To je reprodukcija teoretičara koji je više od svih ostalih pridonio da se talijanskoj komunističkoj partiji da kulturna politika, strategija saveza, status „vodeće partije”, namijenjena rehabilitaciji Gramscijeve misli u okviru poznatih pojmovnih okvira 1968. godine (značajno je da se u knjizi upozorava samo na nove oblike radničke borbe koji su se sada razvili u Evropi). Tendencija je toga djela, čija je autorica intelektualka koja je čak bila službeno angažirana u radničkom pokretu, da utvrdi, na temelju dvaju mišljenja, kako neki politički organ u kojemu linije nisu do kraja odvojene, može biti borben. Nepopustljivo sektaštvo grupa na ljevici komunističkih partija, koje bi sudjelovale u nekom sterilnom pokretu nalik na treću internacionalu, ne bi spriječilo da da se unutar tradicionalne institucije ostvaruje neki sadržaj (zapravo Gramscijeve misao),

koji se, s obzirom na njegovu aktualnu političku praksu, smatra potencijalno obnoviteljskim. Djelo Antoniette Macciocchi nastoji djelovati na dvije razine: prva je od njih u vezi s njegovim porijeklom — sveučilišnim seminarom u toku kojega su razjašnjeni i osvijetljeni aspekti Gramscijeve političkog života koji su u Italiji sada već dobro poznati, ali na koje nije na odmet podsjetiti. Mučni odnos s Internacionalom i KP Sovjetskog Saveza, njegova odvojenost od ilegalne Komunističke partije Italije za vrijeme boravka u zatvoru, ponovno pokretanje pitanja u KPI poslije rata o Gramscijevim odnosima s partijskom lijevom strujom, a osobito s Bordigom. Ukazuje se na pogrešnost parlamentariističke interpretacije pojmova hegemonije i historijskog bloka. Objašnjava se kako se neka Gramscijeve mišljenja, npr. o Rosi Luxemburg (Luksemburg) i aspektima Trockijeva djela, pripisuju uglavnom nepoznavanju, koje je zamijenjeno oštrom sovjetskom propagandom protiv lijevih disidenata. Sve mu tome je posvećeno dosta stranica u knjizi, ali, naravno,

ne iscrpljuje njezinu svrhu. Po mojem mišljenju, to djelo nastoji da hipotezom o mogućem i poželjnom kontinuitetu u organizacijama radničkog pokreta, koje od Lionskih teza do danas nije bilo organizaciono riješeno, iskupi novu fazu borbi, koja je započela 1968. i da je unese u strogo tradicionalno shvaćanje partije (pa tako i slivaćanje klasnog konstituiranja, klasne svijesti, uloge intelektualaca — što je napokon i tema naše rasprave). Da bi taj kontinuitet potkrijepila, autorica čak postavlja hipotezu o sličnosti između Gramscijeve misli i maoizma. Ona zamjenjuje subjektivnu praksu i klasno političko „upravljanje” koje se sukobljava s „objektivnim” zakonima proizvodnih snaga, materijalnu epizodu klasne borbe u Kini, — s „intelektualnom i moralnom reformom o kojoj govori Gramsci, i ideološkom *voluntarističkom* anticipacijom, u kojoj je, ako ne protagonist, a ono glavni pokretač partija koja se utemeljuje kao subjekt i tako se *preobražava* u objektivnu snagu, sa svim obilježjima objektivnosti.

Gramscijeva misao je implicitno suprotstavljena sadašnjem ortodoksnom shvatanju o ulozi partije-subjekta i intelektualaca u njoj, koje je Asor Rosa potkrijepio primjerima u uvodu svog novijeg djela *Intelletuali e classe operaia* (Intelektualci i radnička klasa), a primjerno je dovršena Badalonijevim izlaganjem na skupu „Gramsci o marksizmu” šezdesetih godina. Oba su rješenja, po mom mišljenju, suprotstavljena i stoga suočena s realnošću novih borbi — u kojima je 1968. godina bila samo ideološki potpuno ubrzanje — ali borbi koje su se razbuktavale ukorenjujući se u jednu klasnu stvarnost koja je u Italiji stvarana u toku čitavog šestog desetljeća 20. stoljeća („borbe šezdesetih godina” nasuprot „marksizmu šezdesetih godina”). Na drugom

se mjestu u toj raspravi iscrpnije kritički osvjetljava kako su nastala ta gledišta. Ako bismo izdvojili neke njihove jezgre ipak bismo ih mogli rezimirati: razvoj proizvodnih snaga činio bi „sloj stalnog kapitala” koji bi, pretvoren u novu prijateljsku prirodu što bi u „antropološkom” pogledu dovela do napretka radničke klase i čitavog društva, a osim toga povećala masu raspoloživih potrošnih dobara, infrastrukture, proizvodnih sredstava u okviru kojih rad mora proizvesti vrijednost. Budući da je komunizam imanentan krupnoj potpuno razvijenoj industriji, radnički subjekt se ispoljava najprije samo kao vokacija, a poslije, tendencijski kao upravljačka praksa. Njegovo je konstitutivno sjedište i organ izražavanja u partiji koja je protagonist te prakse. U tom je smislu masa spoznaja koje intelektualac razrađuje snagom svoga specifičnog obrazovanja i posebnih nadležnosti — također instrument za praksu „provođenja vlasti”, koje je u radničkoj klasi određeno njezinom ulogom proizvođača vrijednosti a obavlja se preko partije. Dakle, umjesto da spozna kako se njegov klasni status, njegov odnos s instrumentima i proizvodima njegova rada izmijenio, intelektualac mora čak probuditi svoju posebnost i povjeriti je partiji, koja ne posreduje toliko u tom proizvodu, koliko ga koristi. Ona više raspoređuje oba elementa „povijesnog sukoba” u okviru osvajanja upravljanja u vlasti, nego što posreduje između intelektualaca i radničke klase. Subjekt i pokretač historijskog procesa prema komunizmu postaje, dakle, u krajnjoj liniji razvoj stalnog kapitala i politička organizacija koja njime institucionalno upravlja. Loš odnos na koji je radnička klasa osuđena i koji se neće promijeniti sve dok se poštuje kapita-

listička inicijativa (odnos na koji je Marx ukazao u *Najamnom radu i kapitalu* opisujući pojavu visokih nadnica) ne samo što se ne istražuje i ne kritizira, nego ga potkrepljuje i potvrđuje politički organ same klase kao neophodnu materijalnu bazu za provođenje vlasti. Marxovo oduševljenje za stvaralačka čudesa buržoasko-industrijske revolucije nepravilno se proteže na fazu krajnjeg podružljivanja kapitala u kojoj se čitavo društveno-političko područje prenosi pod komandu kapitala.

U tom okviru intelektualac jednostavno prima narudžbe od partije i njegova se uloga u tome iscrpljuje. Njegovi interesi i interesi radničke klase svode se na funkciju odnosa, koji se mogu grubo ograničiti, između partije, vlade i kapitala.

S obzirom na tu ortodoksnost, izvan instrumentalne simplifikacije koju je primio u Togliattijevoj (Toljati) formulaciji i značenju „partije novog tipa” i „vođe partije”, Gramscijev se autentični prijedlog, naravno, nudi kao inventivni, praktični odgovor na određene historijske prilike u kojima se u potpunosti razrješava. Gramscijeve formulacije doista nisu predstavljale teorijsko sistematiziranje jedne prethodno utemeljene političke prakse, koju kao službeni partijski filozof treba opravdati, nego su rezultat jedne borbene djelatnosti. Zato što se u odnosu na Evropu Italija nije razvila, ekonomska situacija u njoj prije fašizma i u njegovo vrijeme naglašala je Gramsciju da industrijski razvoj smatra pozitivnim *sans phrase*. S druge strane (kako je poznato) revolucionarna se hipoteza morala suočiti sa seljačkim masama, vičnim nasilnim eksplozijama, ali čvrsto vezanim uz sitni posjed, i neproizvodnim tercijskim slojevima, koji su gubili objektivni status klase. (Usprkos saže-

tosti ovih primjedbi ne mogu a da u ovoj prilici ne ukažem na to kako Gramsci nije pravilno ocijenio radikalnost i visoki stupanj autonomnosti masovnog zemljoradničkog proletarijata, postignutog u borbama koje je, barem prije prvog svjetskog rata, organizirao „revolucionarni sindikalizam”). Klasni je sastav bio i pokazao se doista različit, neorganski, i za neke slojeve s velikim predkapitalističkim ostacima i relativnom autonomijom između uloge u proizvodnji i predodžbe koju su imali o svojoj društvenoj funkciji. Sastav društvenih skupina bio je obilno cementiran ideološkim formiranjem koje je pothranjivano tom relativnom autonomijom, a čiju je funkciju Gramsci brzo ocijenio kao praktično-političku, materijalnu, određujuću i odlučnu. U tom je okviru bilo prirodno i nužno da se problem intelektualaca predstavi kao središnji problem njegova političkog razmatranja. Za razliku od Lenjina, koji je u svojim mladenačkim ekonomskim djelima o industrijskom razvoju u Rusiji, a poslije o imperijalizmu, istraživao njihovu ulogu u ekonomskom sistemu i na toj objektivnoj, materijalnoj analizi utemeljio svoju praktičnu, subjektivno-anticipatorsku praksu, Gramsci u velikoj mjeri oslobađa političku inicijativu od kretanja klasa-kapital i umjesto da izdvoji subjektivnost klase u proizvodnim odnosima, on je razmatra u praktičnoj i idejnoj inicijativi koju partija *svjesno potiče*.

Definicije intelektualaca koje daje Gramsci pokrivaju široku ljestvicu značenja od tradicionalnog — neovisnog proizvođača kulture i službenog pripadnika ideoloških aparata, do tehničara. No taj termin uključuje, osim deskriptivne funkcije, i teorijsku valjanost: intelektualac je *homo sapiens* nasuprot *homo faberu*, a predstavlja moment projekta, kreativno-sub-

ektivne djelatnosti na području radnog procesa. Ne postoji ljudska fizička djelatnost koja ne implicira intelektualni moment. On se sastoji od onoga što u industrijskoj djelatnosti ostaje više povezano s profesionalnošću, sa zanatskim odnosom, nego sa proizvodom, sa sredstvima svoga rada. Ta se tema ujednačeno provlači kroz Gramscijevo mišljenje, od njegova iskustva sa radničkim savjetima do razrade filozofije prakse koja, čak i u formulacijama, marksizam smatra samo filozofskim prevladavanjem-uzdizanjem ekonomskih determiniranosti. Takva je formulacija neraskidivo povezana s vrstom radničke klase s kojom se Gramsci susretao, radničkom klasom po profesiji, koja je naučila i usavršila čitav niz „pakosti“ (na tal. „malizie“ — op. prev. — šatrovački termin koji je prijevod američkog termina *soldiering*), ali se još mogla uključiti u industrijsku radničku djelatnost.¹ Gramscijevo mišljenje o komunističkom radu, o radniku-intelektualcu, poteklo je iz podataka o povijesti *Fiata*, kako je to s pravom zabilježio Sergio Bologna (Serđo Bolonja) u članku objavljenom u broju 2 časopisa *Primo Maggio*.² Premda to nije eksplicitno, rad se kao prva ljudska potreba, iz komunističke utopije srozava na industrijski rad kao antikapitalističku vrijednost, ukoliko je protuotudujući. (Valja primijetiti kako, ukoliko nije obratna profesionalnosti, osuda otuđujućeg aspekta strojeva u krupnoj industriji ostaje prisutna i kod Panzierija (Poncijeri), u raspravi koja je posvećena upravo kapitalističkoj

upotrebi strojeva).³ Pojam radne djelatnosti (čak i u obliku kooperacije nametnute pod kapitalističkom prinudom) pomagao je Gramsciju da za vrijeme zauzeća tvornica, u granicama nametnutim tradicionalnim organizacijama, raskravi radničke borbe. Tvornički savjet je klasna tvorevina i njegovim se članom postaje kroz zajedničko sudjelovanje u radnom procesu. Radničko stajalište u političkoj praksi savjeta bilo je istovjetno sa stajalištem čitavog „tijela“ kapitala. „Pakosti“ su se, za Gramscijem, pretvarale u inteligentni doprinos razvoju. Znamo kako se podruživljenje, koje je nametnutom kooperacijom u krupnoj industriji autonomiziralo protiv rada akumuliranog u obliku kapitala, kao neposredna potreba zajednice. Iskustvo sa savjetima, međutim, izdvaja jedan *anticipatorski*, oslobodilački moment, jezgru neposredne, izravne kooperacije u radnom procesu, u obliku inventivnog sudjelovanja u preobrazbi.

Druge definicije intelektualca bliske su pojmu koji smo prvo opisali, ali nisu potpuno vezane s njim. Razmišljajući o njima primjećujemo Gramscijevo nastojanje da u jednu inherentnu kategoriju „nadgradnje“ ponovno ujedini različite vrste odnosa između intelektualca i kapitala: 1) Odnos uskog pripadništva radnom procesu, kao što je to kod tehničara (u situaciji u kojoj je društvena podjela između raznih hijerarhijskih razina i vlasti u tvornici bila golema, ali u kojoj su ipak razne komponente, na raznim razinama, bile u stanju da predstavljaju cjeloviti radni proces); 2) Odnos institucionalnog

posredovanja u kojem je rasporak s izravnim zahtjevom ekonomske vlasti postajao veći i nije implicirao uključivanje u svoju sredinu (zbog stvarnog institucionalnog značaja odvojenog od države s obzirom na rastuću kapitalističku racionalnost); 3) Najzad, jedan autonomni odnos u „profesionalnom“ intelektualcu kao društvenoj figuri kojoj Gramsci posvećuje najveću pozornost i od njega stvara element snage u svom političkom programu. Najistaknutiji primjer uloge intelektualca kao autonomne aktivne snage u društvu daje analiza pitanja Juga (Italije *Primo prev.*), teme koja se provlači kroz čitavo Gramscijevo mišljenje, a utječe i na njegovo teorijsko konfrontiranje s Croceom (Kroče). Naravno, autonomija ne znači neovisnost o konkretnim historijskim povezanostima, ne znači predlaganje jedne povijesti kulture imanentne njenim specifičnim pojavama. Naprotiv, to je predodžba koju tradicionalni intelektualac ima sam o sebi. No, Gramsci nije materijalistički istraživao vezu koja ga povezuje s nekom klasom. Značajno je da Gramsci nije ispitivao mogućnost vrednovanja apstraktnog tehničko-znanstvenog i organizacionog rada (koji umnogome pripada okviru Gramscijeve kategorije intelektualca), očigledno zbog toga što je ta pojava bila virtualnog karaktera na razini talijanskog industrijskog razvoja 20-ih godina, kada je on formirao i dovršio svoj odnos sa radničkom klasom *kao takvom*. On je, naprotiv, definisao, sociološki, rekla bih empirijski, na primjeru porodičnog porijekla. Južnjački malograđanski intelektualci, zajedno s nekim velikim krupnoburžoaskim intelektualcima čine sastavni ideološki oslonac poljoprivrednog društvenog bloka. Taj je odnos poslije primijenjen na „organske“ intelektualce klase poduzetnika. Intelektu-

alac je bitno neproduktivni radnik i *kao takav* njegov odnos sa strukturom (ovdje upotrebljavamo Gramscijevo terminologiju) ne samo što nije posredovan nego je odlučujući za održavanje samih struktura, budući da utvrđuje „društveni blok“, na kojem se one zasnivaju. *Društvena* masa koja je prinuđena da prodaje radnu snagu, na koju je Marx prije samo tendencijski ukazao, danas je postala konkretna empirijska pojava. Za Gramscija ta je masa prisutna kao *dio stanovništva* čiji se interesi i potrebe posreduju s interesima i potrebama drugih društvenih grupa u složenom političkom projektu. Cjelokupni se problem saveza, u krajnjoj liniji, odigrava na toj razini, kao teorijski problem bez kojega se, po Gramscijevo mišljenje, ne postavlja ni pitanje revolucije, nego se u tome samo ograničava na tumačenje Marxova *Kapitala*.

Dosad smo vidjeli kako je, prema Gramsciju, radnička klasa definirana svojim statusom „proizvodne klase“; svoje središnje mjesto ona duguje toj funkciji, koja je potvrđena i kao etičko-politička vrijednost. S druge strane, politička inicijativa koja se kreće u okviru proizvodnih odnosa, kao ugovaranje cijene rada, ne oslobađa se od svog karaktera potčinjenosti i nikada ne uspijeva dovesti u pitanje državu. Između *societas rerum* (svijeta proizvodnje u kojem kapital, u obliku ravnopravne razmjene nadnice i rada, prisvaja upotrebnju vrijednost žive radne snage i pretvara je u robnu masu, u homogeni kapital po sebi) i *societas hominum* (građanskog državnog prostora koji sada organizira odgovarajuće uvjete za održavanje kapitalističkih društvenih odnosa ovisnosti i vlasništva, pomoću konzensusa i prinude), smješten je politički prostor. Intelektualci pripadaju društvenim nužnosti-

¹ Tvrdnje suprotne toj interpretativnoj liniji koje sadrži rasprava Barilo i Lovrera „L'operaio massa nello sviluppo capitalistico“, objavljena u br. 8 časopisa *Classe*, otvaraju diskusiju o nužnosti specifične distinkcije i definicije „masovnog radnika“ i „zajedničkog radnika“; one u svakom slučaju ne važe za torinsku industriju automobila u godinama o kojima se tu govori.

² S. Bologna, „IL rapporto fabbrica-società come categoria storica“ i „Date di storia della FIAT (1919-1940)“, objavljeno u časopisu *Primo Maggio* br. 2, str. 1-19.

³ R. Panzieri, „Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo“ u *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, str. 148-169.

ma vladajućeg bloka kao pri-
staše konsenzusa, ali, strogo
uzevši, ne pripadaju u *societas*
rerum. Područje proizvodnje i
društveno područje (u svojim
sukcesivnim tvorevinama) po-
javljaju se kao razine između
kojih, naravno, postoji uska ve-
za, ali između kojih se postavl-
ja i potreba za posredovanjem.
Ne želimo se ovdje vraćati op-
tužbama za kroćezam, za pri-
hvaćanje Croceove teze o „stru-
kturi“ kao *deus absconditus*.
Naprotiv, Gramsci nasuprot toj
tezi ističe pojam proizvodnog
odnosa kao društvenog odnosa,
kao konkretizaciju ljudske hi-
storijske prakse. No, za njega
se postavlja potreba posredova-
nja između ta dva područja,
koja bi povratila vladajuću kla-
su hegemonu u drugoj, na jed-
nu od dvije razine i koja bi pri-
pojila i uskladila njihova kre-
tanja. Dok je u razdoblju časo-
pisa *Ordine Nuovo* tvornica bi-
la privilegirana kao škola ko-
operacije za racionalno uprav-
ljanje proizvodnim snagama, u
razdoblju zrelosti je, naprotiv,
veći značaj pridani sloju nad-
gradnje, običaja, kulture, insti-
tucija, sloju sposobnom da
stvari blok koji bi djelovao su-
protno vladajućem bloku i ko-
ji bi jamčio radničkoj klasi du-
alizam vlasti. Taj bi dualizam
bio tako podijeljen da se pot-
činjenosti, kao radnoj snazi, di-
jelu kapitala koji je *upotreblja-
va* za svoj razvoj — suprotsta-
vi hegemonija na društvenom
području, gde bi se radnička
klasa brinula o interesima za-
jedničkim s drugim saveznič-
kim klasama, koje, izvlačeći se
iz izravnog proizvodnog odno-
sa, uviđaju da je aktualni si-
stem vlasti reducirao njihove
funkcije i uloge (kako „idejne“
tako i materijalne).

Tu Antonietta Macciocchi ko-
renito ističe kako se stav služ-
benih teoretičara Komunistič-
ke partije Italije o temi histo-
rijskog bloka, koji se učvršću-
je „na temelju ugroženih inte-
resa“, može svesti na heteroge-
no okupljanje koje se (kako se

to događa u svakodnevnoj tak-
tici) osobito suprotstavlja samo
najočitijim destruktivnim as-
pektima krupnog kapitala u
tradicionalnim društvenim po-
sredovanjima (*taktički* izbor ko-
ji u stvari podupire neke „sred-
nje slojeve“ i stalno se na njih
poziva). Gramsci te staze ne
podređuje interesima kapitali-
stičkog razvoja nego ih udru-
žuje imajući u vidu napredova-
nje prema jednom racionalnom
društvu za koje oni nemaju ne-
ke „pravne“ vokacije. Dužnost
je teorije, koja se pomoću od-
govarajućih komunikacionih in-
strumenata spustila u „narod“
i postala zajednički smisao, ide-
ologija — da tome bloku dâ
status i praktično političku
konzistenciju.

S mojeg stajališta tu postaje
neophodna kritika samog poj-
ma ideologije, pa stoga i pozi-
vanje na definiciju marksizma
koji se bitno razlikuje od ide-
ologije. Radi se o pozivanju na
teoriju koja, isticanjem pojma
fetišizma, ponovno dovodi dru-
štveno determinirane samopre-
dodžbe do njihove osnove unu-
tar društvenog proizvodnog od-
nosa, i tako vrijednosti određe-
ne zahtjevima ubrzanog razvo-
ja naglo svodi na ideologiju.
Ta teorija, po mojem mišlje-
nju, s pravom pretendira na
to da poznaje stvarna, objektiv-
na kretanja u obliku preobraz-
be, ali shvaća materijalnost pa
stoga i konstitutivnu ulogu sub-
jektivnosti klase u stvarnom po-
kretu. Marksizam kao anti-ide-
ološka teorija mora dopustiti da
se, pomoću pojma društvenog
proizvodnog odnosa, rekonstru-
ira *subjektivitet radničke klase*,
kao materijalna osnovica kapita-
l-odnosa. Ta nam perspektiva
dopušta da u filozofskom sam-
opromišljanju izravno istra-
žujemo kretanje aktualne kla-
sne borbe barem od buržoaske
revolucije nadalje. Taj proces
koji je, kako smo već rekli, Marx
uočio u tendenciji, postao je
pojava koja se može empirijski
provjeriti u ponovnom klasnom

konstituiranju koje je u toku,
što se horizontalno provlači (i
svodi na već opisane, puke so-
ciološke definicije) kroz termi-
ne kao što su „srednji stalež“
a naročito „intelektualci“.

Zbog toga se operacija — ko-
joj bi kao jedan od momenata
mogla pripadati knjiga Anto-
niette Macciocchi (kritika redu-
ciranja subjektivnih izbora na
parcijalne i ideološke, a teorije
na odraz objektivnog kretanja
u smjeru razvoja, koja je u to-
ku u službenoj ljevici i vodi
se pomoću restauriranja Gram-
scijeva mišljenja, kao priznava-
nje dvaju tradicionalnih plano-
va, strukture i nadgradnje, uz
jako izraženo isticanje posred-
ničke i anticipatorske funkcije
intelektualaca), — može pri-
kladno analizirati suprotstavlja-
njem tog prijedloga dvjema
vrstama pojava: otvaranju no-
vog ciklusa borbe na evrop-
skom planu 1960—1970. (koja je
Trontijevu interpretaciju Mar-
xa snabdijela instrumentima
samorazumijevanja) i politiza-
ciji, pridobijanju za *masovnu*
borbu sve šireg sloja intelektu-
alaca (u svim Gramscijevim
značenjima te riječi: tehničara,
službenika i „stručnjaka“ za no-
va znanstvena otkrića koja pri-
padaju proizvodnim snagama,
studenta i nastavnika masov-
nih škola, teorijskih „operativa-
ca“, namještenika u kulturnoj
industriji). S druge se strane
djelo Antoniette Macciocchi —
koje je samo u sebi zaključe-
no (te ostaje izvan složene ope-
racije koju, čini se, predlaže)
— nespretno izlaže najzlona-
mjernijim kritikama (kao što
je kritika Gerratana u njegovoj
recenziji u *Rinasciti*). Čini se
da su oni prisiljeni da dijele
njeno mišljenje, a uz to i ono
o Gramscijevu organskom inte-
lektualcu i njegovoj tobožnjoj
bliskosti s „crvenim i iskus-
nim“ Kinezom, što po mojem
mišljenju nema ništa zajedni-
čko s idealističkom kategori-
jom prefiguracije, na koju se
poziva Antonietta Macciocchi,
premda to ne čini eksplicitno.

U Kini se borba protiv podjele
rada vodi svim raspoloživim
potencijalima društvenog rada,
a izbegava se formiranje tehni-
čko-birokratske buržoazije, ko-
ja je u sovjetskom modelu or-
ganizirana od strane države i
sa državom se postavila kao
kapital nasuprot radničkoj kla-
si. U Gramscija se, naravno,
problem postavlja na drugi
plan. Već sam primijetila kako
on, po mojoj oceni, prenagla-
šava „intelektualni“ moment u
radu radnika. S obzirom na
prilike u kojima, rekli bismo,
on djeluje, razumljivo je da
mu za definiranje statusa anta-
gonističke klase i teorijsko ute-
meljenje mogućnosti radikalne
alternative vlasti, nije dovoljna
uloga radničke klase u kapital-
odnosu. Perspektiva klase kao
takve čini mu se zaboravljje-
nom u dinamici ugovaranja ci-
jena rada i zatvorenom u pod-
ručje određeno socijalnom geo-
grafijom, tj. tvornicu u kojoj
se „rukovođeća“ uloga klase
može objasniti samo u inteli-
gentnom poticanju proizvodno-
sti rada. Nužno je osvajanje
nacionalne perspektive koja za-
mjenjuje Lukácsovo (Lukač)
stajalište o totalitetu, ako ne
u Gramscijevoj terminologiji,
a ono barem u njegovu inter-
pretativnom aparatu. Ovdje ne
želimo suprotstaviti tu formulu
(koju ćemo također ponovno
kritički razmotriti) Gramscije-
vom pojmu nacionalno-narod-
nog, niti rezimirati (dovoljno
je točno uputiti na tekst dje-
la *Scrittori e popolo* (Pisci i
narod) sažetu i definitivnu pre-
hodnu kritiku te formule koju
je napisao Asor Rosa (Azor Ro-
za), a koja je sigurno najsret-
nija među kritikama Gramsci-
jeva učenja (ona još živi u
strategiji partije koju je Gram-
sci utemeljio). Naprotiv, speci-
fičnost je naše rasprave u tome
što primjećujemo kako se za
Gramscija funkcija intelektua-
laca koji nisu obuhvaćeni u
procesu stvaranja vrijednosti,
barem od kada je stvoreno
društvo koje se može definirati
kao buržoasko, sastoji u tome

da podupire vladajući blok jednom odgovarajućom ideologijom, što tome bloku pridaje status općeg, nacionalnog interesa, interesa čitavog naroda. Takva narudžba je implicitna i ostvaruje se uzdizanjem tog neproduktivnog staleža do privilegija buržoazije. Partija, naprotiv, eksplicitno povjerava nalog i stoga je jedina veza ne samo između intelektualaca i radničke klase (prema kojoj oni mogu inklinirati iz teorijskih, etičkih i psiholoških pobuda), ali je između njih svijet „strukture”, materijalne proizvodnje, na koji oni uspijevaju utjecati i politički ga voditi pomoću stvaranja naprednog društvenog bloka.

Ali, u međuvremenu kapitalu više nisu bili potrebni zanatlijski proizvodi, a proširenjem kapitalističke prisile sa tvornice na cjelokupno društvo (kapital je organizirao sve složenije društvo i državu) pokrenut je proces proletarizacije. On je — i to je važno — sa stranica Marxovih knjiga o društvenom kapitalu i knjiga Marxovih intermeta, osobito Trontija, prešao u tvorničke skupštine, u radničku autonomiju sa snažnim egalitarnim poticajem, u borbu tehničara, istraživača i studenata. Taj proces, koji je efikasno ilustrirao u tim knjigama i mehanički nakalemljen na te borbe, po mojem je mišljenju definitivno narušio ulogu koju je radnički pokret na Zapadu tradicionalno pripisivao intelektualcima u društvu i unutar svojih organizacija.

Ovdje je važno objasniti što po mojem mišljenju znači pojam proletarizacije (koji je formuliran u eksplicitnoj polemici protiv revizionističke, i to ne slučajno Bernsteineove (Bernštajn) teze o sve većoj tercijarizaciji, koja se temelji na tvrdnji da je radnička klasa povećanom potrošnjom raspoloživih dobara prevladala status proletarijata). Ta teza ne implicira da je pojam proizvodnog rada koji stvara vrijednost, pa stoga ni pojam tradicionalno

shvaćene radničke partije i tvornice kao ključa društva postao isprazan. Uostalom, teorijski i politički pojam radničke autonomije ne razrješava automatski problem odnosa između tvorničkog radnika i drugih komponenata apstraktnog društvenog rada. No, nije više riječ o problemu posredovanja koje je definirano u okviru političkih „tehnika”, a u analizi intelektualnog rada se, naprotiv, tumači kao proizvodna snaga.

Da zaključimo: kod Gramscija se funkcija intelektualca sastoji u tome da pokreću i organiziraju političku borbu, iznose na vidjelo cjelovitu proturječnost koju klasni sukob reaprobira u proizvodni odnos. Njihova se uloga istodobno rasplinjuje i konkretizira (u formuli „kolektivnog intelektualca”) u partiji koja zamjenjuje spontanost klase i pribavlja joj ideologiju, etiku i opći smisao nadahnut novim progresivnim vrijednostima. Takva ocjena u stanovitom smislu implicira kritičko-progresivnu funkciju ideologija i, kao što smo već rekli, održanje društvene figure intelektualca s naglašenom profesionalnošću. Da bi takav intelektualac mogao postojati mora se prethodno izdvojiti subjektivni element historijskog procesa upravo u preobražavačkoj i idejnoj volji koju organizira partija. Taj subjektivitet što u hipotezi koju sam očitava odgovara „intelektualnom” momentu svih materijalnih aktivnosti cjelovito je promatran u momentu organizirane svijesti, kojoj partija (što je i sama iz nje nastala) daje objektivnu konzistenciju koja određuje društveno povijesni proces. Dakle, taj Gramscijev pojam intelektualca izdvaja u ovome specifičnu društvenu figuru, sposobnu da u znanju, u spoznajnom području, razradi kolektivnu svijest.

Međutim, društveno obilježje kapitalističkog načina proizvodnje, kao tendencija prisutna od

početka, koje je Marx istaknuo kao karakteristično za sam oblik kapitala već od manufakturne kooperacije, a koje je sada eksplicitno i takvo da se može „empirijski” konstatirati, po mojem mišljenju nameće ukidanje tog konstitutivnog zadatka intelektualca u partiji. Nasuprot tome, proletarizirani intelektualac (prije u borbama nego u teorijskoj razradi svoga statusa), nakon konačnog razvijačenja s obzirom na instrumente svog rada i njegovu namjenu (koja točno reproducira kapitalističko potčinjavanje radnog procesa procesu stvaranja vrijednosti, sve očitije odbija svoje specijalističke nadležnosti (uloge „stručnjaka” ili naučnika”). Odbijanje posebne uloge u okviru podjele rada (kao i odbijanje rada od strane radnika i egalitarizam koji je u tome sadržan) teži izravnom i neposrednom pretvaranju u potrebu za društvenošću, tj. potrebu za komunizmom.

To je, po mojem mišljenju, pravac kojim se kreće djelatna kritika i iscrpno razumijevanje granica i (ideoloških) zakašnjenja uključenih u ponovnom vraćanju onome koji ostaje najveći teoretičar talijanskog radničkog pokreta. Taj pokret upravo u svojim aktualnim neuspjesima vjerno odražava „provincijsku” izolaciju talijanskog kapitalizma i njegove buržoazije koja još nije determinirala onu prisutnost na tržištu slobodne masovne radne snage što jedina dopušta da se pojavi „partikularistički” antagonizam koji se ne može posredovati klasnim odnosom unutar kapital-odnosa.

U toj se raspravi (za neku teoriju koja želi da sve bolje objasni svoj subjekt i svoju ulogu to je čak nužno) može kritizirati pojam marksizma koji je prisutan u Gramscijevoj misli; značajno je da se on pojavljuje „prerušen” u formulu o filozofiji prakse. Ta kritika, kako je rečeno u početku,

odmah se nametnula kao neizbežna potreba talijanskog marksizma, koji je već od 1958. Gramscija prepustio političarima i taktičarima, što jasno proizlazi iz dokumenata simpozija Instituta Gramsci. Vjerojatno je suviše podsjećati na kritike Gramscijeva idealizma, kojima, s druge strane, odgovara pribjegavanje vrijednostima marksizma i osiromašenje njegove spoznajne prakse u korist isticanja „djelovanja” s filozofskim konotacijama koje su općenito humano-nespecifične. Te bih kritike preformulirala rezimirajući ih u jednu jedinu, prema kojoj Gramscijev marksizam ne tumači složeno preplitanje ekonomskog sa društvenim, etičkog s političkim na razini koja iz toga izdvaja novi objekt, ali ostaje ideologija (eventualno s poučnom funkcijom). Gramscijeva se misao ograničava na područje kulturnih razrada, upravo zbog toga što propušta da odredi raskid — koji zastupa marksizam — s filozofijom shvaćenom kao univerzalizacija vrijednosti.

Ta preformulacija u mojim namjerama implicira teorijski izbor alternativan likvidiranju Gramscijeva mišljenja; taj ću izbor zbog neposrednog identificiranja, nazvati delavalpeovskim; prema tom su izboru usmjerene bilješke koje sam na ovom mjestu posvećila Gramsciju. Također se podrazumijeva status teorije, njenih zadaća, područja njene prakse i prakse njenih ostvarivača, koji su bitno drugačiji od statusa koji se afirmisao u partijama Treće internacionale, osobito nakon političkog razvoja narodnog fronta i odgovarajućeg prihvatanja kulturne politike što ističe kontinuitet s buržoaskom kulturom. Time se intelektualcima namjenjivala s jedne strane uloga saveznika, a s druge ih se definiralo (u skladu s univerzalizmom koji je bio samopredodžba buržoaske kulture) kao autonomnu društvenu

grupu sposobnu da se okupi oko ideoloških postavki. Marksističkoj teoriji, međutim, pripada zadaća izdvajanja, opisivanja i analiziranja fenomenologije te društvene potrebe, koja je definirana kao potreba za komunizmom. Njezin se objekt, po mojem mišljenju, ne smije nalaziti u njoj: stvarni pokret, analiza objektivne razine kapitalističkog razvoja i *autonomizacije* u njemu sadržanog subjektiviteta klasnog nepočinjanja moraju biti njegov sadržaj. Lenjinova formulacija klase borbe u teoriji, koju je sad preuzeo Althusser (Altiser), nalazi svoje opravdanje kada teorija ima kao *izravni* objekt konstelaciju društvenih proizvodnih odnosa i izdvaja ih u

njihovim filozofskim (ili, općenitije, kulturnim) predstavama. Daleko od toga da, polazeći od svojih pretpostavki, ispiše nova poglavlja povijesti filozofije „ljevice“ u njezinu imanentnom razvoju, zadaća je teorije da nefetišistički istražuje realne razine i stvarne odnose snaga, kojih se antagonizam empirijski sukobljava u nizu konkretnih materijalnih pojava što čekaju da ih utemelji rigorozno i „stranačko“ (radničke stranke) poznavanje; a ono je uvijek na visini sukoba i njemu se prilagođava. („Aut-Aut“, br. 142—143, 1974).

Maria Grazia Meriggi

Prevela Sofija Knežević

Angelo Bolaffi

NEMAČKI INTELEKTUALCI, EVROKOMUNIZAM I ITALIJA

„Italija je možda najznačajniji politički fenomen ove i narednih nekoliko decenija. Kako će se ponašati Italijani ukoliko komunisti postanu naj snažnija partija — to će za nas (Zapadne Nemce — *Prim. prev.*) biti odlučujuće“. Ova izjava Heinricha Bölla (Hajnrh Bel) ispunjena simpatijama i očekivanjima od političkih zbivanja u našoj zemlji, sintetizuje osećanje koje je veoma rasprostranjeno u liberalnom i demokratskom javnom mnenju SR Nemačke. Takvom tvrdnjom — sadržanom u jednom dijalogu na temu „Solženjicin i Zapad“, a koju je ovaj nemački pisac objavio u prvom broju časopisa „L 76“* — izražava se nada da će doći do progresivne promene u evropskoj političkoj konstelaciji. Tome je svojim delovanjem u znatnoj meri doprinela naša Partija, kao i oslobađanje te-

matike socijalizma od dogmatiskih krutosti izazvanih hladnim ratom u jednoj zemlji koja se — što nikada ne bi trebalo zaboraviti — nalazi na granici što odvaja vojne blokove. Takvi procesi mogli bi odrediti zapadnonemačku stvarnost, stavljajući opet u pokret čitav jedan složeni luk snaga. Časopis koji nosi značajan podnaslov „Demokratija i socijalizam“ prihvata se da izvrši „pokušaj pokretanja i unapređivanja međunarodnog dijaloga o društvenom i političkom progresu“, kao i da bude diskusiona tribina evropskih intelektualaca različite orijentacije o temama socijalizma i slobode. Među doprinose stranih autora ukazuje se na onaj Roya Medvedeva („Tarkovski i Solženjicin“) i Lucia Lombardi Radicea (Lučijo Lombardi Radiće) („Uno spetro si aggira di nuovo per l'Europa“ — Avet ponovo kruži

Evropom), kojima se čitaocu nastoje da prikažu osnovne postavke istorijsko-teorijske rekonstrukcije razvoja političke strategije i njene marksističke razrade u Italiji, razrade koju su izvršili Gramsci (Gramši) i Togliatti (Toljati) nakon poraza što ga je fašizam zadao radnički pokret — da bi se stiglo do današnjeg predloga istorijskog kompromisa.

Međutim, osnovna vrednost navedene izdavačke inicijative sastoji se nesumnjivo u pokušaju da se organizovano oglasi demokratska *Inteligencija*. Reakcionarna štampa Axela Springera (Aksel Springer), znalčki manipulator savestima koje su dezorijentisane i zaplašene očajničkim terorizmom nekih ekstremističkih ostataka, uzalud je pokušavala da zauvek učitka takve intelektualce kao što su: Grass (Gras), Augustein (Augštajn), Brückner (Brükner), Goldwitzer (Goldvicer), Mitscherlich (Mičerlih) i Seifert (Sajfert). Svi su oni, na svakoj Springerovoj stranici, prikazani kao istinski inspiratori bande *Baader-Meinhof*, „intelektualni bombaši“ koje treba linčovati i prognati samo zato što su odbili da svoj glas pridruže reakcionarnom horu, koji se u ime „slobodnih demokratskih institucija“ u stvari jedino poziva na zakon i red (uz snažnog čoveka koji će biti u stanju da nametne njihovo uvažavanje). U toj klimi ogorčene histrije, koju je Böll opisao u svom romanu *Caterina Blum*, a u najnovije vreme u *Ankeri o političkim stavovima nacije*, svi oni nalaze oko tog časopisa moguću tačku okupljanja i otpora, istovremeno ohrabreni i inspirisani uspesima koje postiže komunistički pokret u zemljama Južne Evrope, pre svega u Italiji. Njihova kampanja u odbranu demokratskih sloboda, suštinski ugroženih ne samo dinamičnim konzervativizmom jednog Straussa (Straus) i fašizoidnom agresivnošću jednog Dreggera (Dreger), već i

svim onim tapkanjima jedne SPD — koja je paralisana tezom o suprotstavljenim ekstremizmima, pa je u celosti povučena u defanzivu i suprotstavljena praksi *Berufsverbota* — može (i treba) da nađe povezanost i podršku u onom evrokomunizmu čiji zahtev za emancipacijom u isto vreme postaje čvrst bedem protiv reakcije i nesavladivo ofanzivno oružje.

No, u kulturnoj i političkoj panorami SR Nemačke u tom smislu zapažaju se, pored ostalog, i druge interesantne novine. Neizbežna potreba konfrontiranja sa strategijom i delovanjem naše partije u najsloženijim uslovima diskusije oko evrokomunizma izgleda da se konačno nameće — doduše, ne jednakom snagom i rezultatima — ne samo u redovima najotvorenijih i najobaveštenijih predstavnika SPD već — a to je činjenica koja je neosporno, vredna pažnje — i među najinteresantnijim mislećim glavama vanparlamentarne opozicije koja se danas konačno nalazi na putu samooslobađanja od one destruktivne alternative koja se kreće između terorizma i povratka unutar „novog egoizma“ u koji je bila ubačena porazom doživljenim krajem 60-ih godina. S jedne strane, naime, sa Ehmkeom (Emke) kroz jedno njegovo interesantno saopštenje podneto *Eber-Stiftungu* pod naslovom „Demokratski socijalizam kao politička i duhovna snaga“, što će biti korisno da razmotrimo drugom prilikom, SPD pokušava da izvrši najotvoreniju analizu — mada je i sama duboko prožeta integralizmom i sumnjičenjima do kojeg je došlo u stavovima KP Italije, KP Francuske i KP Španije. S druge strane, tu se javlja i neophodnost da se okonča sa sholastičkom razradom marksizma, koja se ponekada svodi na čisti ekonomizam ili negativnu filozofiju, lagan plen mehanicističkog povlađivanja ili njemu suprotstav-

* „L 76“ Grassa i Bölla prva je sveska iz nove serije „Sozialistisches Büroa“.

ljenog subjektivističkog približavanja onom „što gore — to bolje“, kao i htenje da se konačno vrati „vodjenju politike“. Sve je to učinilo da se jezgra socijalističke opozicije okuplja oko *Sozialistisches Büroa* i nekih intelektualaca kao što su Altvater i Dutschke (Dučke) — obračunaju sa našim stavom o prelasku u socijalizam. Pogledajmo o čemu je reč.

Prva sveska jedne nove serije u izdanju *Sozialistisches Büroa* iz Offenbacha gotovo je u celosti posvećena razmatranju strategije naše Partije. Izuzetno su interesantne pretpostavke koje autori smatraju neophodnim da bi mogli da se suprotstave strategiji istorijskog kompromisa. Prema Detlev Claussensu (Deltev Klausens), za nemačku „novu levicu“ pitanje je kako „da se ona odvrati od naporne trke iza spektakularnih događaja“, da se opredeli za grupicu iz neke druge zemlje, čiju politiku u potpunosti veliča, ili pak da se konačno poistoveti „sa pokretom u bazi“ koji se shvata kao varijanta ove sheme“. Daleko od toga da predložimo nekakav neodređeni model (mi treba da shvatimo da je istorijski kompromis, ikao ne predstavlja nekakav model za promenu u pravcu socijalizma, ipak pokrenuo socijalne frontove u Evropi), analiza predloga KP Italije neizbežno bi podrazumevala sučeljavanje sa visokim stepenom klasnog sukobljavanja u Evropi, čime bi se „dala nova dimenzija diskusiji o internacionalizmu“. Ključni članak u ovom časopisu — čiji su autori David Witenberg (David Vitenberg) i taj isti Claussens, a koji nosi naslov „Neki elementi o ulozi i istoriji KP Italije“ — pokušava rekonstruisati centralne momente iz istorije i politike KP Italije i učiniti kraj onom shematskom pristupu (uostalom, tipičnom ne samo za zapadnonemačku vanparlamentarnu levicu) koji se obično sastoji u etiketiranju svakog stra-

tegijskog stava koji se ne ograničava na ponavljanje tvrdnji iz „svetskih tekstova“, kao reformističko-socijaldemokratskog. Jer, u članku se kaže: „Teza koja se širi u radikalnoj levlci o socijaldemokraciji KPI nema nikakvog osnova u pogledu narodnog karaktera KPI. 'Narodni' ne znači jedino izbornu masu, već aktivnu društvenu bazu“.

U istom pravcu, ali namenjen sasvim drugom teorijskom zadatku i produbljavanju, jeste napis Elmara Altvatera (najpoznatijeg marksističkog ekonomiste sa *Freie Universität* u Berlinu i u levlci koja nije socijaldemokratska), posvećen „nekim problemima stvaranja socijalističke strategije u Evropi“. Prema autoru, mogućnost da nereformistička levica premane da bude „*quantité négligeable*“ u SR Nemačkoj, vezana je i za njene sposobnosti da preispita istorijat neuspeha revolucija na Zapadu i da izbegne greške iz onog vremena (očekivanje kraha buržoaskog sistema zbog endogenih uzroka, pučizma i teorije o socijalizmu), kao i da analizira strukturalne uzroke sadašnje ekonomske krize koja muči ceo imperijalistički sistem, mada u različitim oblicima i u nejednakoj meri. Sve to da bi se konačno shvatilo kako „pojam evrokomunizma nije jednostavno interesantno otkriće nekog politički zainteresovanog savremenika, već izraz suštinskog procesa političkog preobražaja koji je u stvari odraz jednog dubokog procesa političke promene koja se zbila unutar komunističkog i socijalističkog pokreta proteklih godina; reč je, zapravo, o takvom procesu promena koji za međunarodni sistem i za međunarodnu dinamiku klasne borbe od najvećeg značaja, a to će, sigurno, biti i ubuduće“. Dovoljno je, na primer, samo se podsetiti novog zadatka koji evropska ekonomska integracija postavlja s jed-

ne strane sindikatima (borba protiv multinacionalnih kompanija), a s druge demokratskom i socijalističkom pokretu u odnosu na rokove izbora za evropski parlament, kao i na obavezujući značaj odluka Zajednice za ekonomsku politiku pojedinih zemalja. Vrlo je interesantna analiza strukturalnih uzroka sadašnje krize, koja označava kraj kejnsizma (bar njegovog izvornog koncepta) i posledica koje na zapadnonemački radnički pokret mogu da izvrše ciljevi tehnokratskih i neokapitalističkih ideologija. Međutim, taj pokret će ipak biti prisiljen da sagleda postojanje i danas već strukturalni karakter nezaposlenosti.

Krajem 20-tih godina recesija i nezaposlenost (a ne inflacija) bacili su radničku klasu na kolena i pogodovali dolasku fašizma. Reč je, dakle, o tome da se treba založiti kako bi se radnička klasa koja je danas potpuno lišena istorijske svesti, vratila uočavanju stvarnosti (i krize) putem kategorija „kritičke političke ekonomije“, a ne onih iskrivljenih i postvarenih kategorija koje sugeriše konkretna stvarnost ekonomske prevlasti SR Nemačke u Evropi. Prvi put posle drugog svetskog rata i nemačke ekonomske obnove nastoji se na izdavanju dva pojma: obnova ekonomskog kapitalističkog ciklusa za radničku klasu više neće značiti blagostanje i zaposlenost. Jer, ako je već tačno da se „snaga zapadnonemačkog kapitalizma duguje dobrim delom slabostima radničkog pokreta u ovoj zemlji“ i podređenoj ulozi sindikata (koju oni priznaju), čiji je nadzor u borbi protiv inflacije poneko smatrao modelom koji će se moći predložiti italijanskim sindikatima, onda je mogućnost pozitivne i progresivne uloge SR Nemačke u Evropi vezana za njen unutrašnji razvoj u demokratskom smislu i za takvo određivanje ekonomske politike koje će prestati da cenu svoje

krize prebacuje na ostale evropske partnere i na leđa stotina hiljada stranih radnika, cinično žrtvovanih na oltar stabilnosti internih cena. Prema Altvateru, u takvom bi okviru trebalo da se uspe u definisanju borbene strategije koja se neće ograničavati samo na propagiranje konačnog cilja. Ovde se konkretizuje mogućnost otkrivanja novina u strategiji KPI, njenog posredovanja između reforme i revolucije. „To nije jedino problem marksističke teorije partije, već problem stvarne politike jedne partije koja je, kao u slučaju KPI, na osnovu razvijenih klasnih borbi, iskustva u masovnim borbama, njenog društvenog delovanja u sindikatima, komunama, regijama, pokretima žena i omladine — prisiljena da razvija oblike posredovanja između neposrednih ciljeva i cilja jednog društva koje se preobražava u pravcu socijalizma“. U takvom kontekstu se razmatra naš predlog (istorijskog kompromisa — *Prim. prev.*) i diskusija njime izazvana, kao i srednjoročni program. Naravno, ne može se prećutati da se u ovoj raspravi dopušta da se tu i tamo pojave stare mitologije (na primer „revolucionarni“ karakter događaja u Reggio), kao i nesposobnost da se uspostavi suštinska povezanost između našeg koncepta strukturalnih reformi i pozitivnog i demokratskog rešenja savremene krize.

Nije slučajno što iz navedenog proizlazi neka vrsta mitološke teorije „o dva stupnja“, čak i ako je ona zaodenuća u ruho levice, kao i sumnja „nije li KPI lekar pored uzglavlja kapitalizma“. Sve to, međutim, ništa ne oduzima nesumnjivo pozitivnoj vrednosti ovih prvih elemenata drukčijeg interesovanja socijalističke, nesocijaldemokratske levice za našu (teorijsku) razradu i jednu političku strategiju čiju smo ulogu i značaj pokušali možda skokovi-

to da objasnimo i ilustrujemo. Utoliko više što ona deluje u jednoj zemlji koja ima tako značajnu ulogu u evropskoj stvarnosti u kojoj su Gramsci

i Togliatti još uvek nepoznati u širim razmerama. (*Rinascita*, br. 46, 19. novembar 1976.)

Prevela Nada Sponza-Mimica

MARKSIZAM O SEBI

LECOURT, Dominique: LYSENKO. HISTOIRE RÉELLE D'UNE „SCIENCE PROLÉTARIENNE” (Lisenko. Stvarna istorija jedne „proleterske nauke”) — Maspero, Paris, 1976.

Da bismo na malom prostoru bar donekle prikazali ovu tako bogatu knjigu, koja je još više obogaćena značajnim tekstom Althussera (Altiser), treba da odaberemo neke od njenih tema, a da zanemarimo njihovu arhitekturu: pretpostaviću, dakle, da je „afera Lisenko” poznata, prenebregnuću četiri prva poglavlja — *Afera Lisenko (1948), borba lisenkista (1927—1945), Lisenko i seljačko pitanje (staljinski tehnicizam), Lisenko i teorija nasleđa: jedan biološki finalizam* —, a pozabaviću se samo onim do kojeg ta poglavlja dovode: *Dijalektički materijalizam, teorija „dveju nauka” i državna ideologija*. Drugim rečima, od ovog trodelnog rada — jednog eseja iz istorije nauka, jednog filozofskog razmišljanja, jednog političkog angažmana — ja razmatram samo drugi i treći deo.

Izvanredan rad istoričara

Lecourt (Lekur), nije imala nameru da iznese dosije „afere Lisenko”, nego upravo da postavi pitanje *Lisenko*. Da ispita tu istorijsku činjenicu i da je, ako je to moguće, objasni. Da postavi pitanje preobražaja lisenkizma „u terminima koji se u celini ne svode jedino na intervenciju državne vlasti”; da odbije svođenje tog pitanja na „jedan amalgam naučnog šarlatanizma i etatističke obmane”. „Sada je dečja igra, kaže

Althusser, *izjavljivati da je Lisenko sve u svemu bio šarlatan i da je ceo njegov uspeh bio vezan za Staljinovu samovolju. Ali pristupiti kao marksista istoriji lisenkizma, to je mnogo opasniji poduhvat.*” Rezultat je jedan izvanredan istoričarski rad u kome razni delovi mašinerije — praksa i uspesi agronomia Lisenka, praktični neuspesi mendeljejevaca, agrarna politika, Lisenkovo tumačenje Darwina, državna marksistička filozofija, birokratija i teror — funkcionišu jasno pred našim očima. To je rad jednog istoričara nauke i jednog filozofa-marksiste formiranog u školi Bachelarda (Bašlar) i Canguilhema (Kangijem).

U samoj filozofiji treba tražiti presudni uzrok lisenkizma. Lecourt na klasičan način u marksizmu razlikuje istorijski materijalizam — „skup pojmova” koji smatra „dovoljno koherentnim da bi svaki dan izdržao protivrečnu sankciju tog gigantskog eksperimentisanja što ga, u raznim oblicima, predstavlja klasna borba proletarijata protiv imperijalizma” — i dijalektički materijalizam, marksističku filozofiju „koja ostaje sto trideset godina posle XI teze o Feuerbachu u jednom takvom stanju teorijske nerazradenosti da se još uvek postavlja pitanje njegovog (teorijskog) postojanja”... — „Izraz, dijalektički materijalizam”, umesto da označava jednu jedinstvenu teorijsku celinu, obuhvatao

je, i još uvek obuhvata, duboko protivrečne koncepcije”: čas kritičke, čas dogmatične, ontološke. Dijalektički materijalizam koji je kodifikovao Staljin, i koji je postao državna filozofija, *ontološki* je po tome što smatra *zakonom* samog univerzuma ono što je samo jedan uslov saznanja, jedana teza. Međutim, lisenkizam će biti „upravo istina te koncepcije dijalektičkog materijalizma koji svoje filozofske teze koncipira kao primenljive „zakone”... koji se, nasuprot živoj praksi materijalističkih i dijalektičkih teza, postavlja kao sudija efektivne naučne prakse, to jest nemitno podvrgava naučne pojmove jurisdikciji filozofskih kategorija koncipiranih u obliku „zakona”. „Poreklo ovih zabluda” — Sam Marx, nejasan u jednom pasusu Predgovora *Prilogu Kritici političke ekonomije* o „razvitku proizvodnih snaga”. A s onu stranu tog „slaganja” između lisenkizma i staljinističke koncepcije dijalektičkog materijalizma pojavice se „apsurdna teorija dveju nauka”: buržoaske nauke i proleterske nauke.

Nećemo se upuštati u pojedinosti Lecourtove analize tog apsurdna. Ali treba ipak da ukažemo na njegov cilj: ta ideologija se nije obraćala masama, nego intelektualcima, da bi ih učinila pokornim, stavljajući ih obavezno na stranu tlačiitelja ili na stranu „neprijatelja države i partije”, na stranu žrtava. „Ucenjivačka ideologija, ideologija zastrašivanja i, na kraju, represije — eto to je strašni praktični efekat te uopštene formule „dveju nauka” koja oponaša klasnu borbu samo da bi omogućila veću moć represije i da bi, uz pomoć represije, mobilisala „intelektualce” u službi državne dominacije — i njihove dominacije — nad narodnim masama: eto, to je jezgro ideološkog državnog sistema koji se 1948. služi lisenkizmom da bi ga, sa poznatom akademskom pompom, nametnuo celi-

ni intelektualaca... Zna se da je ta ideologija na kraju dovela do procesa i do logora, do mučenja i do smrti od iscrpljenosti, gladi i batina.”

Uvek se vraćamo na Staljina

Stvarno je bolje objašnjavati lisenkizam kao intelektualnu „zabludu” nego kao posledicu mahinacija diktatora i „kulta ličnosti”. Izvrsno je ukazati na vezu između terorističke mašine ideologije dveju nauka i etatističkog aparata terora.

Međutim, ipak se uvek vraćamo na Staljina, ili, bolje rečeno, na pitanje staljinske vlasti: jer stvarno se pod Staljinovom vlašću proširio „ontološki” dijalektički materijalizam. — Kako je to bilo moguće? I koji su to sada, za nas, institucionalni uslovi koji onemogućavaju neki novi Gulag? To je pitanje stvarnih uslova postojanja fundamentalnih sloboda: ono se ne gubi u oblacima. Pri tom o njemu treba *misлити* na pravilan način. Althusser vidi „upravo nečuven paradoks” u činjenici da komunističke partije, „mada zaslugom Marxa prvi put, za sva vremena, poseduju naučna sredstva za razumevanje istorije” — „izgledaju nemiočne da kao marksisti objasne svoju sopstvenu istoriju”. Taj bi paradoks bez sumnje nestao kad bismo, sledeći u tome nekadašnjeg Althussera, postavili sebi pitanje o počinjenoj „omašci”. Šta je to što marksizam, Marx, marksisti ne vide ili loše vide, a što se tiče vlasti čoveka nad čovekom?

Althusser u svom predgovoru ne „predstavlja” delo, nego, „koristi tu knjigu i njen predmet da bi podsetio na neke stvari koje su više nego očigledne i žive u sećanju”. Taj tekst je manje esej epistemološke vrste, a više zauzimanje političkog stava.

Prva konstatacija, prvi skandal: istorija lisenkizma ne postoji: „Ona spava u zatvorenim

sovjetskim arhivama, u svršenom činu njegove teorijske i političke sahrane". Tom čitanju odgovara „čitanje komunisti koji su izvan SSSR doživeli pod istim pritiskom istu istoriju, a o tome ne govore." Komunističke partije kao da su „mimoćne da marksistički objasne svoju sopstvenu istoriju" — naročito kad je promaše. Istina, prećumno, faktički su komunističke partije „ispravile" zablude. To je nedovoljno, to je nova zabluda. „Čitanje o nekoj grešci — kaže Lenjin — ozbiljnije je od počinjene greške." Sumnja: ne ograničavaju li se komunisti da „isprave" najkrupnije, najnezgodnije, da bi, suština greške „bila ostavljena na miru"? Međutim, „poznati svoj udeo u učinjenoj grešci" znači opredeliti se politički. „Očigledno, sovjetski rukovodioci su odbijali, i još uvek odbijaju, da se suoče s marksističkom analizom te gigantske greške (staljinizma), sahranjene, posle miliona njenih žrtava, u čitanje države. (...) Veoma je verovatno da je to čitanje u vezi s njenim sistemom: to je čitanje njenog sistema." Skratimo taj rezime: ono što sledi ide još dalje u optuživanju sovjetskog „socijalizma" i velova kojim ga pokrivaju „veoma kompetentni francuski odgovorni komunisti". Jedan od efekata neanalizovanja lišenkizma je neispitivanje dijalektičkog materijalizma po Staljinu. Ubistvo „marksističke filozofije" koje treba ispitati u njegovoj političkoj osnovi: „ta marksistička filozofija (staljinistička) bar služi kao interna ideologija partije, snabdevajući njene kadrove i pristalice jednim rečnikom opštih parola, jednim unutarnjim sistemom raspoznavanja, koji doprinosi tešnje jedinstvu organizacije". Tako, dakle, govori Althusser, dok autoriteti pevaju uvek istu pesmu: „Naša partija koja nikad nije ugrozila ni jednu slobodu". Od ta dva glasa trebalo bi zaista jedan da umukne.

A kod Althussera osvaja ta žed za istinom koja ga sve više podstiče i suprotstavlja svakom sličnom katehizisu. Međutim, pojam istine čini mi se, kod njega nedovoljno čvrst. Nekad, u *Filozofija i spontana filozofija naučnika* i na liniji Mao Ce Tunga, on je odbacivao (idealistički) spreg istina/zabluda i upravljao se prema suprotnosti između ispravnosti (ili, bolje rečeno, ispravljanja) i zablude. (Ali po kojim kriterijumima i kojim procedurama odrediti, makar i naknadno, šta je ispravno?) On tu „paradoksalno" govori o „zabludi bez istine i o skretanju bez norme". „Pitanje istine" je, izgleda, sada zaista centralno kod Althussera. On ga postavlja „politički". Ali da li i filozofski?

Šta je to „stvarna istorija"?

Na to mora da ga navede njegova sopstvena logika. Nije li Lecourtov podnaslov, kad se razmisli, dosta čudan? „Stvarna istorija jedne proleterske nauke"? A šta je to — stvarna istorija? „Marksistička" istorija, razume se. Ali, kako se filozofski postavlja „pitanje istine" u dijalektičkom materijalizmu? Zahvaljujući Lecourtovoj, zahvaljujući Althusseru, postalo je lako izbeći zamku „dveju nauka", izbeći uspavanku „Ideologija/Nauka". Ali kako stoji s onom drugom čuvenom spregom: „idealistička filozofija/materijalistička filozofija"? Da li je „teza dveju filozofija" bolje zasnovana, solidnija od „apsurdne teorije dveju nauka"? Da li je ona filozofska ili „ideološka", ponikla iz „ontološkog" dijalektičkog materijalizma? Ako se filozofija sastoji u tome da se suvereno obeležavaju pravilne linije podele, da li je ta linija podele između dveju „filozofija" ispravna, da li je filozofski zasnovana, ili ju je unapred označio neki strani autoritet, ili je stvorena nekom iluzijom? I, naj-

zad, ako je potraga za istinitim (da ne kažemo „istinom") jedino važna, zašto joj treba dodeliti neko mesto rođenja i porodično ime?

Mi, koji nemamo nikakvu religiju, čak ni religiju svoje teorije...", kaže Althusser. Je li to zaista tačno? I da li je zaista altiserovski govoriti o marksizmu (kada smo prestali da govorimo o Nauci — veli-

kim slovom)? Da li je opravdano suditi o svemu na osnovu jedne filozofije — dijalektičkog materijalizma — za koju se, međutim, tvrdi da u suštini tek treba da se pojavi? (*La Quinzaine littéraire*, br. 237, 16—31. juli 1976.)

Claude-Henri Rocquet

Prevela Frida Filipović-Mitrović

HENRY, Michel, MARX (2 toma) — Gallinard, Paris, 1976.

Michel Henry (Mišel Anri) je nesumnjivo poslednji fenomenolog... Za to je danas potrebna izvesna zaslepljenost, daleka od ulice. Ili izvesna smelost, daleka od pomodarstva.

U upoznavanju, jedne filozofije nesvodivosti života, koje nam on predlaže, neki će možda naći materiju za „povratak Marxu" kroz realnost Gulaga, ali isto tako i modu. To je Marx oslobođen Lenjina ili Engelsa. Ili bez Maoa.

Kakav je, dakle, taj „novi" Marx, nama izložen posredstvom nekih hiljadu stranica. On, u osnovi, pripada *Nemačkoj ideologiji*, obračunava se sa nemačkom filozofijom i po nama, Michel Henry je u pravu kada ovim tekstom ruši neohegelijance (i Hegela), kao što Stirner (Stirner) uništava čudovišta: društvo-ličnost, istoriju-ličnost; Henry pokazuje da istorijski materijalizam nije jednostavno istorija, već ono počev od čega može da se gradi (i piše) drukčija istorija. Samo ne vidi se zašto on verbalno udva-ja pitanje učinivši istorijski materijalizam uslovom mogućnosti istorije, pri čemu ovde filozofija dobija onu ulogu koju joj je jasno pridao Kant, kada je, ne mogavši da bude Newton (Njutn) filozofije, učinio sebe filozofom Newtona.

Rasprava koju ovde započinje Michel Henry očigledno se

odnosi na status istorijskog materijalizma. Po njemu, to je filozofija počev od koje je nešto kao istorija moguće, konstituisanje ontološkog horizonta istorije, kao i istorija koja se piše kao hegelijanska „Istorija", kao i ona koja se gradi „Geschichte". Sartre je pisao da je marksizam „nepremašivi horizont našeg vremena"; Michel Henry je radikalniji: filozofija poznata pod imenom istorijski materijalizam nije ništa drugo do filozofija koja otkriva horizont istorije, a sam taj horizont se otvara ovom osnovom: životom, životom subjektivnošću.

Počev od čega, prema Henryu, nastaje Marxova kritika Hegela, kritika čija je glavna tema upravo ova: da Hegel (kao uostalom i Feuerbach, ili Althusser, ili Lenjin ili Engels) ostaje u području predstave. Tako, onaj staroj priči o pojmu psa koji ne laje, suprotstavlja se misao o jednom Marxu kod Spinoze (Althusser) i misao o Marxu u obratu Jacoba Boehmea, Marxu koji vidi celinu (predstavu) kako određuje delove i Marxu kod koga „stvarnost" upućuje na individu, život, što će reći patnju, kao i uživanje ili strasti.

Iz ovog razloga društvene klase (prema Michelu Henryu koji komentariše Marxa) biće definisane u jednoj genealogiji, pošto će tada Marxove analize

biti postavljene kao ekvivalent huserlovske „egzemplifikacije“ — kada je ovaj želeo da istakne „esencije“. Očigledno je da ovakvog Marxa ortodoksnih neće priznati, Marxa kome je vraćena strast, „furor“ koji ga je bodrio. Ali o kojoj se to strasti radi? Kada čitate Michela Henryja zaista se čini da je još jedanput u pitanju filozofska strast.

Da se *Kapital* bavi *filozofijom subjekta* — možemo samo odobravati Michelu Henryju što to ponovo potvrđuje. Ali pored toga što je iznalaženje altiserovskih sofizama zanimljivo jedino ako se njima izričito razjašnjava *politika*, Michel Henry se našao u istom položaju kao Althusser: njegova marksosvska filozofija subjekta, kao i Althusserova marksistička nauka, želi da bude čista od svakog hegelijanizma (zajedničko odbijanje nesumnjivo manje od teorijskih lutanja podele Jednoga nego od njegovih političkih puteva). Otuda ovaj paradoks koji prevazilazi čarobnjačke veštine iz dela *Lire le Capital*: da se od krutog pozitivizma *Nemačke ideologije*, koja odbacuje svaku filozofiju, načini princip jedne nove filozofije.

Metafizika individue

Michel Henry tada treba da ponovi istu operaciju „nemačkih ideologa“: transcendentalno udvajanje empirijske imanencije. „Istinski socijalizam“ trebalo je da „otuđenje ljudske prirode“ podvede pod kritiku političkih kategorija; da bi u principu *Kapitala* stavio metafiziku individue, Michel Henry treba da proizvede izveštaje fabričkih inspektora u rang „fenomenologije rada“, a da bi sveo odnos buržoazija — proletarijat na odnos između univerzalnog koje je nenaturalizovano i individualnog koje naturalizuje, on mora da se osloni na ovaj argument: u *Kapitalu* se buržoa-

zija javlja samo kao prosta inkarnacija kapitala, dok su radnici individualizovani u svojim odgovorima inspektorima. Zar ovaj posebni zakon radničke reči u Prvoj knjizi, koju Michel Henry s pravom podvlači, ne bi mogao, obrnuto, da dovede do izvesnih sumnji u taj ontološki osnov koji se javlja samo preko registarskih operata jedne vlasti koja „arbitrira“ u klasnoj borbi? A zar taj slavni individuum koji treba da se javi na kraju istorije, nije jednostavna sublimacija tog identiteta nastalog buržoaskim etatičkim tehnikama individualizacije?

Tačka na kojoj se nužno zastavlja oštrina i suptilnost analiza Michel Henryja je ona u kojoj je filozofski tekst ulovljen u diskurzivnu mrežu postavljanja pitanja vlasti i pobune i razoren svojom političkom funkcijom. Na ovoj tački se nameće višesmisleno čitanje da bi se pokazalo da Marxova koherencija pripada *strategiji* a ne *ontologiji*, i da, možda, iza aporija „dijalektičkog materijalizma“ postoji teorijska politika u kojoj *materijalizam* i *dijalektika* mogu da koegzistiraju, ne pomireni, kao izraz razloga za opresiju i razloga za pobunu.

Umesto toga knjiga vodi u dvostruki spokoj: najpre uverenje filozofa da Marxov tekst pripada samo njemu; da sve rdavo što je moglo otuda nastati dolazi od toga što su ga drugi čitali suviše brzo ili suviše rdavo, zato što su bili ljuđi u hitnji a i koristoljubivi — recimo političari; i da je dovoljno vratiti se nepristrasnosti napisanog i strpljivosti komentisanja: socijalizam će biti na kraju tumačenja teksta.

To je povratak tekstu koji u isti mah upućuje na nešto sa ove strane teksta, na nešto što nije dispozitiv vlasti i borbe već čista imanencija, obilje proživljenog, porekla, povratka sebi. Time bi ovaj povratak bezvremenom i apolitičnom

Marxu mogao da se pridruži pomodnom antimarksističkom stadiu i da doprinese istom posiu: uvođenju *soft* socijalizma

koji nam pripremaju na prodaju za proleće 1978. („La Quinzaine littéraire“, br. 234, 1—15. juni 1976.

Jean Borreil et Jacques Roucière

Prevela Nevenka Petrović

MÉSZÁROS, István: L'ALIENAZIONE IN MARX (Marxova teorija otuđenja) — Editori Riuniti, Roma, 1976.

Problem otuđenja je u marksizmu bio predmet brojnih analiza kako na istorijsko-filološkom, tako i na filozofskom nivou: od najpoznatijih naučnika pomenimo bar Lukácsa (Lukač) i Popitza (Popic), ili studije Pierre Navilla (Pjer Navil) i sve raznovrsne „primene“ tog pojma na savremenu društvenu situaciju. Sada se ponovo javlja istovremeno ekonomsko i antropološko sistematizovanje tog pojma, što ukazuje na njegov značaj, šta više na njegovu bitnu ulogu u čitavoj Marxovoj misli — a ne samo mladog Marxa, i u svetlosti najnovije diskusije, o tom pojmu. Izgleda da je sa Mézársovom *teorijom otuđenja*, otuđenje „dobilo nov istorijski značaj“.

Otuđenje koje autor konkretno shvata kao „negaciju ljudske slobode u njenom pozitivnom i negativnom smislu“ (str. 187), otuđenje zauzima odlučujuće mesto ne samo u marksističkoj raspravi, nego i u svim pokretima i strujama koje se na neki način kritički odnose prema društvu zasnovanom na privatnoj svojini nad sredstvima za proizvodnju, naime na kolektivnom stvaranju robe i njenom individualnom, privatnom privisanju. Kao što kasnije Mézáros dokazuje, bezbrojni su teorijski problemi s kojima se suočavamo, kao i njihove neposredne političke posledice: dovoljno je pomisliti na „neprivatistički“ način proizvodnje izgrađen u mnogim savremenim

privredama i društveno-političkim formacijama da bi se shvatila složenost diskusije. Autor se sučeljava s tim teorijsko-političkim pitanjima bilo rekonstruišući pojam otuđenja u njegovoj istorijskoj dinamičnosti, bilo razmatrajući ili otkrivajući odgovore ili sheme odgovora kod Marxa — uz koga uvek korektno stavlja Engelsa — ne zbog nekog hipotetičkog društva koje nastaje iz kapitalističkog, te je stoga na putu preobražaja.

U tu viziju Mézáros uklapa svoje široko istraživanje otuđenja, uvek shvaćenog kao „eminentno istorijski pojam“ i ističe da centralno obeležje marksističke teorije otuđenja, u odnosu na ranije ili ove savremene (ali on zaista ne koristi razmatranja Mosesa Hessa o otuđenju *od* i *u* novcu), predstavlja tvrdnja o „istorijski nužnom prevazilaženju kapitalizma socijalizmom“, mimo svake utopijske namere i svakog pukog moralnog postulata (str. 77). Kod Marxa se taj prelaz vrši kroz „prevazilaženje samootuđenja rada“: polazeći od podele rada, suprotstavljajući se tumačenju ljudske prirode koje daju ekonomski klasici, Marx je izgradio nov pojam čoveka (str. 177), čije su komponente sloboda i težnja ka slobodi, i čiji je upravo cilj dokidanje otuđenja kao „negacije ljudske slobode“. Anticipirajući takođe u tom pogledu brojne apstrakt-

ne, čak i savremene, kritičare kapitalističkog društva, Marx je odbacio pitanje da li je čovek razvijajući samo kapitalističko društvo povećao sopstvenu sferu slobode. U tom pogledu Mézáros piše: „Zbog veštačke prirode velikog broja potreba stvorenih odnosima kapitalističke proizvodnje, pitanje da li je čovek povećao svoju slobodu na račun prirode moralo je kod Marxa dobiti negativan odgovor“ (str. 190).

Iz tih zapazanja, štaviše iz te sinteze Marxove misli, autor je izveo zaključak da marksistički humanizam, to jest prevazilaženje otuđenja, predstavlja stvarno revolucionarni projekt zasnovan na društveno-ekonomskoj strukturi i političkoj organizaciji radničke klase i da sledstveno tome u njemu nema ničega idealističkog. Samo su „konzervativni birokrati“ (to je tačna primedba, na str. 118) mogli otkriti jedan takav idealizam. Jer, primećuje Mézáros, vraćajući lenjinizmu takav humanizam, kod Lenjina marksiste, van svakog idealizma i dogmatizma, „shvatanje pojma otuđenja u njegovom pravom značenju imalo je odlučujuću ulogu“: odatle proizlazi, kao što je „Lenjin briljantno shvatio“, da je osnovna ideja marksističkog sistema „njegova kritika kapitalističkog opredmećivanja društvenih odnosa proizvodnje i otuđenja rada kroz opredmećena posredovanja: namamni rad, privatnu svojinu i razmenu“ (str. 114—118).

Tako je preduzet uspešan napor da se Marxova misao ne razdvaja na pojedine ili hronološke delove i da se kategorije kritike i prevazilaženja otuđenja uklape kako u marksističku intelektualnu problematiku u celini, tako i u kasniju marksističko-lenjinističku tradiciju u njenoj nebirokratskoj i nesklerotičnoj verziji. Što se tiče prvog aspekta, Mézáros originalnim idejama potvrđuje celovitost Marxove misli — od njego-

vih mladalačkih razmišljanja shvaćenih kao izlaganje tema koje će biti raščlanjene i završene u zrelih delima. Stoga je prirodno da se danas, pošto se prisustvovalo bezbrojnim parcijalnim, mehaničkim, demagoškim itd. korišćenjima marksizma, istakne potreba vraćanja novoj „ortodoksiji“ (ali se, ipak, ta reč ne može poistovetiti s onom koja je korišćena i zloupotrebljavana u Drugoj internacionali) unutar obnovljene socijalističke perspektive.

Kroz čitavo svoje delo Marx je pokazao da je njegovo interesovanje za klase i proletarijat bilo uvek povezano s interesovanjem za „univerzalnu ljudsku emancipaciju“: to je ono što je na drugom mestu Marx definisao kao prevazilaženje otuđenja koje predstavlja „središnu kolonu“ marksističkog sistema (str. 281). Dakle, zadovoljio je ovde izvršeni napor da se mladi Marx, humanista i teoretičar integralne revolucije, pripoji i duhovno i stvarno poznanjem Marxu, ne više idealisti ali ni fojberbahovcu, nego ekonomisti i političaru, lično angažovanom u političkoj akciji. Na osnovu brižljive terminološke analize, autor sledi Marxov „intelektualni razvoj“, vodeći računa o jedinstvenosti njegove misli i jedinstvenosti krajnjeg rezultata. Rezultat njegovog razmišljanja jeste da se Marx ne sme nikada tumačiti po delovima, nego samo u celini; name, da se o Marxu može imati samo jedna predstava: o Marxu političaru, njegovom borbenom angažovanju, njegovoj kritičkoj analizi kao revolucionarnom projektu društvenog preobražaja van svake utopije. To je Marx koji je, uprkos današnjim pokušajima ograničenog tumačenja (misli se, na primer na tumačenje inakoliko bogato podsticajima koje je nedavno dao Bobbio) istovremeno individualni i ko-

lektivni istraživač, pobornik kako destruktivnog istraživanja buržoaskog društva, tako i revolucionarnog plana osvajanja vlasti od strane proletarijata, ili, tačnije, pobornik određene

političke teorije. („Rinascita“, br. 32/1976.)

Gian Mario Bravo

Prevela Mirjana Janković

ARMANSKI, Gerhard: ENTSTEHUNG DES WISSENSCHAFTLICHEN SOZIALISMUS (Nastajanje naučnog socijalizma) — Sammlung Zuchterhand, Darmstadt/Neuwied, 1974.

Na koricama knjige obećan je „uvod u studij marksizma, propratna istorijsko-materijalistička osnovna lektira, kao i politička konfrontacija sa savremenim tendencijama naučnog socijalizma“. Armanski je obećao da će o ovoj širokoj nameni voditi računa na „materijalistički“ način, „kritičkim savladavanjem građanske nauke“ (str. 12). Međutim, ono što se krije iza ovog obećanja nije ništa drugo do hladnokrvno, mehaničko ponavljanje Lukácsevog (Lukač) i Korschovog (Korš) poimanja Marxa. Predmetna oblast naučnog socijalizma ograničena je na istraživanje građanskog društva (str. 11) i umesto dijalektičkog i istorijskog materijalizma nudi metod istraživanja koji se gubi u proizvodnji sociološkog „sistema normi“.

Glavni deo počinje povrhom „skicom istorijskog stupnja razvoja društvenih antagonizama“ (str. 13), zatim uzgred obrađuje polufeudalnu i ranosocijalističku literaturu i završava „istorijskim i sistematskim“ izlaganjem razvoja naučnog socijalizma do 1848. godine. Bližim posmatranjem „materijalistički“ postupak se svodi na materijalno korišćenje tehnike kolaža, u kojoj se samostalnost naučnog rada sastoji u tome da se ne pominju autori koje ekspropriše. Već u potpuriju prvog poglavlja, koje u suštini sadrži samo loše povezane odlomke odgova-

rajućih svezaka Kuczynskog, Motteka i Obermanna, a preduzete kontaminacije i izopačavanja su jedva razumljivi i besmisleni pasaži. Ekonomski procesi se odvijaju „vukući se“, „uzdržano“, „stalno“ ili „u skokovima“, „polako“ ili „brzo“, a „materijalizam“ Armanskog se sastoji u tome što otkriva korišćene analize njihovog istorijski-konkretnog sadržaja i još ostaje providan kostur „kategorijske“ apstrakcije. Nekoliko mesta na kojima su jednostavno odbačene izjave presudne za klasni pokret mogu da potvrde na kakav izopačen način Armanski čini svoje pokušaje kopiranja. Tako Obermann kaže (Nemačka između 1815—1848, str. 193): „Povećano učešće radnika i zanatlijskih pomoćnika u pregnućima demokrata, između ostalog i u udruženjima gimnastičara, ne uznemirava samo posednike, već i umerene demokrate među malograđanima. Oni se plaše radikalnog tona koji je uzela propaganda. Radnici su se već na ovom stadiju pripremanja revolucije pokazali kao pokretačka snaga demokratskog pokreta. U zimu 1847. radnici su zajedno sa radikalnim demokratima zauzeli u gimnastičkim udruženjima, njihovim savetima i akcijama, direktan kurs na predstojeću revoluciju.“ Pošto je Armanski ovaj tekst sada doterao za svoje poglavlje „Sitna buržoazija i seljaci“, on je morao eliminirati ulogu radničke klase, pa

kaže: „Porast aktivnosti radnika i zanatlijskih pomoćnika uzniemiravao je ne samo posjednike, već i umerene malograđanske demokrate. U zimu 1847. pripremale su se različite radikalno-demokratske grupe za — kako su oni shvatili — predstojeću revoluciju” (str. 49). Isto tako frapantno i krivotvoreno izgledaju i mozaici od tekstova koje Armanski, opet bez ukazivanja na to, stvara od pasaza iz Obermanna. Obermann kaže: „Gimnastički savezi nastupaju pre svega kao borbene trupe demokratskog i republikanskog pokreta. Gimnastičke svečanosti 1847. bile su demonstracije borbene želje radikalnih malograđana, radnika i zanatlijskih pomoćnika” (str. 192), a Armanski je to jednostavno rekao: „Gimnastički savezi su bili borbene trupe demokratskog i republikanskog pokreta, gimnastičke svečanosti su postale demonstracije” (str. 48). Konkretan ofenburški program badenskih demokrata od 12. septembra 1847. Armanski menja, uzimajući pojedine tačke doslovice iz Obermannovog izlaganja (str. 191. i dalje) i umećući ih jednostavno u opšte zahteve radikal-demokrata: „Radikal-demokrati su zahtevali...” (str. 48). Na drugom mestu Armanski svojim izostavljanjima preskače Obermannovu konstataciju da su zanatlijski pomoćnici-povratnici bili organizovani u „Savezu pravednih” i u „Savezu komunista”. Originalni Obermannov tekst glasi: „Ali i zanatlijski pomoćnici koji su bili stupili u saveze u Parizu, Briselu ili Londonu, po svom povratku delovali su u nemačkim radničkim obrazovnim udruženjima, stvorenim posle 1845. u raznim nemačkim gradovima, a pre svega u Berlinu, Hamburgu, Bremenu i Magdeburgu. Mnogobrojni leci svedoče o revolucionarnom raspoređenju radnika” (str. 197). U knjizi koju prikazujemo ovo je izmenjeno: „Kalfe koje se vra-

ćaju iz Pariza, Brisela ili Londona u Nemačku naročito deluju u mnogobrojnim udruženjima stvorenim za radničko obrazovanje. Leci su pokazivali revolucionarnu nestrpljivost nemačkih radnika i kalfa...” (str. 47). Armanski se i kod jednostavnijih stvari „oslanja” na Obermanna. O Weitlingovom (Vajtling) napisu „Čovečanstvo kakvo je i kakvo treba da bude”, Obermann kaže: „Napis je odgovarao stanju razvitka svesti zanatlijskih pomoćnika i kod njih je nailazio na veliki odjek” (str. 121). Armanski kao i obično izostavlja izvorne podatke a istovremeno i tačan tekst: „On je odgovarao svesti zanatlijskih pomoćnika i nailazio na veliki odjek (str. 43). Dve i po strane dugi citat iz dela Georga Weertha (Georg Vert), uzet kao argument za ilustriranje, pokazao se potpuno kao Kuczynskiev (*Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus*, sv. 1, str. 339—341), samo što Armanski velikodušno izostavlja gde je to našao i izdavača Weerthovog dela, koji je tamo pomenut — Bruna Kaisera. I na drugim mestima ovaj pretenciozni postupak koji teži sintezi nije ništa drugo već sastavljena kopija. Tako je „obrađen” i fundamentalni prikaz Waltera Tuchscheerera (Tukšerer) (*Bevor das Kapital entstand*, Berlin/ NDR 1968). Tuchscheerer kaže: „Pošto Engels ovde vidi samo jednu stranu, naime da svi građanski ekonomisti brane kapitalizam, on i Ricarda smatra krivljim od Adama Smitha, a Mac-Cullocha i Milla krivljim od Ricarda; jer — za njih je postojala veća mogućnost da se iz prethodnog razvitka političke ekonomije izvuku konzekvence. Zbog toga Engels i ne pravi razliku između Ricarda i Saya (Sej) kao antipoda u teoriji vrednosti, već ih obojicu stavlja na isti stepen. On isključivo razlikuje starije ekonomiste, merkantiliste, koje označava kao monopoliste, i novije ekonomiste, branioc slobod-

ne trgovine, u koje ubraja bez razlike Smitha, Saya, Malthusa, Ricarda, Milla i mnoge druge.” (str. 91) Celi pasazi Armanskog poklapaju se sa interpretacijom Tuchscheerera: „Tako Engels smatra Ricarda krivljim od Smitha i MacCullocha (Makalok), a Milla krivljim od Ricarda, jer je za njih postojala veća mogućnost da iz prethodnog razvoja političke ekonomije izvuku konzekvence. Tako on i antipode u teoriji vrednosti — Ricarda i Saya — stavlja na isti stepen i razlikuje samo starije (merkantiliste) i novije (liberale) ekonomiste” (str. 122). Istovetan pasaz: „jer mogućnost...” nalazi se u ovom obliku samo kod Tuchscheerera i ne može da se pravda mogućom parafrazom Engelsovog teksta. Preuzimajući citate Engelsa, Armanski velikodušno izostavlja Smithovo ime i uz to daje i pogrešnu stranu. Navešćemo još jedan od mogućih primera za ovaj „metod” preuzimanja citata klasika uz istovremeno preuzimanje nenašćene Tuchscheerove interpretacije. Tuchscheerer: „Dok u načinu proizvodnje, koji se zasniva na zajedničkoj svojini, ovo regulisanje nastaje svesno, moderno kapitalističko društvo, tj. ono koje se zasniva na društvenoj podeli rada, privatnoj svojini i individualnoj razmeni, ne poznaje nikakav autoritet za podelu rada, već samo slobodnu konkurenciju. Regulisanje društvene proizvodnje, tj. podela društvenog rada u kapitalističkom društvu prema tome nastaje spontano mehanizmom tržišta” (str. 271). Armanski to ovako iznosi: „Kapitalističko društvo koje se zasniva na društvenoj podeli rada, privatnoj svojini i individualnoj razmeni, ne poznaje nikakav drugi autoritet za podelu rada do slobodnu konkurenciju na tržištu. Regulisanje podele zajedničkog društvenog rada i saradnja individualnih proizvođača vrši se pomoću zakona vrednosti, ko-

ji se sprovodi konkurencijom” (str. 137). Takav način eksploataisanja teksta neprijatno liči na „mode composé” (MEW sv. 4, str. 250) „pravih socijalista”, čiji je „najjači” predstavnik Karl Grün (Grin) okarakterisan u *Nemačkoj ideologiji*: „Kako on ovde još prividno nonšalantno odbacuje, izostavlja, krivotvori, transponuje da bi prikrrio svoje prepisivanje, videćemo kasnije da gospodin Grün i dalje razvija sve simptome u duši uznemirenog plagijatora: veštačku neurednost da bi otežao poređenja, izostavljanje rečenica i reči koje ne razume dobro zbog nepoznavanja originala, iz citata svojih prethodnika, zbijenost i ukrašavanje neodređenim frazama, perfidno vredanje ljudi koje upravo kopira” (MEW, sv. 3, str. 485). Na osnovu ovog krajnje nesebičnog načina amalgamisanja Armanski je stigao do prikaza čija se originalnost sastoji u iznošenju „kritičkog” zahteva. S mukom uklopljeni pojedini delovi nalaze se u kontingentnijem i obimnijem obliku u lako pristupačnim standardnim delima, a uz to tamo ne pokazuju one metafizičke pregrade između ekonomije, politike i ideologije koje Armanski podiže kao dokaz svoje „samostalnosti”. Kratko poglavlje sa „glavnim podacima iz života i rada” Marxa i Engelsa, neposredno uklopljeno, ne može da spreči razlaganje u rasparčanu istoriju stvaranja slobodnog mišljenja. Ova opširno data istorija duha pokazuje naizmeničnu igru citata i parafraza i pri tom kao najviše sredstvo saznanja unosi konjunktiv. Izgleda kao da je Armanski u svojim ekstrapolacijama koristio do sada potpuno nepoznato Marxovo delo (str. 79), naimeno *Kritiku Hegelovog državnog prava* (!), (1849) (!), ili je on možda mislio na rad *Prilog kritici Hegelovog državnog prava* (§§ 261—313) (1843)?

U svojim dokazanim pozajmicama Armanski, razume se,

pošteno kopira i već postojeće greške u tekstu. Tako on citira član 1. statuta „Saveza komunista” prema sastavu E. Schraeplera. (Šreplera), koji umesto „privatna svojina” stavlja pogrešno „privilegije”. Tako se ponovo degradira program „Saveza komunista”, koji se temelji na marksističkim saznanjima i koji shvata ukidanje privatne svojine kao pretpostavku novog društva, na daleki prirodno-pravni, malograđanski nivo poimanja „Saveza pravednih”. Uostalom, Armanški je mogao da proveri originalni tekst u MEW sv. 4, ili bar da se naknadno upozna sa diskusijom koja je objavljena 1970. u svesci dokumentacije. Sa stanovišta takvih saznanja nije čudno što Armanški smatra proces stvaranja saveza komunista u prvu revolucionarnu partiju proletarijata samo labavom povezanošću „grupa radnika”. Istovremeno sa iskrivljavanjem proleterskog karaktera „Saveza komunista” kod Armanškog se jasno ispoljava zahtev za rukovodećom ulogom inteligencije kad opisuje oznaku „komunista” koja se nalazi u *Manifestu komunističke partije* kao „komunistička inteligencija i radnici” (str. 180). Mnogostrano je netačna tvrdnja našeg poznavaca Marxa da je Marx jednim veoma značajnim govorom učestvovao na kongresu slobodne trgovine, koji je održalo „Demokratsko društvo” (str. 212). Kongres slobodne trgovine nije održalo „Demokratsko društvo” u septembru 1847, već su ga organizovali građanski ekonomski, koje je Engels označio kao „budale, glupake i hulje”. Isto tako Marx nije mogao održati govor na ovom kongresu slobodne trgovine, kako misli Armanški, pošto mu posle Weert-hovog govora nije data reč. Marx je mogao da održi svoj govor u „Demokratskom društvu”, koje je bilo osnovano tek 7. novembra 1847, za vreme skupštine društva 9. januara

1848. Malo skrupulozni način rada i citiranja Armanškog ponovo se javlja u „korišćenju” zbirki tekstova za istoriju ranoog socijalizma. Pri tom Armanški najtačnije prikazuje sporedne naslove i davno prevaziđene arhivske signature, da bi onda stidljivom kraticom (K, V) ukazao na pravo mesto nalaza u sabranim delima Kola ili Vesterera. Osim ovog sistematskog iskorišćavanja raspoređivanjem, izgleda da se naš učeni autor uopšte nije mučio sa primarnim izvorima za rani socijalizam i da je sekundarnu literaturu najpovršnije pregledao, ukoliko je to i činio. U jednoj primedbi Armanški pokazuje strašno neznanje (str. 208, prim. 1), ubrajajući prema „metodu i poreklu” J. Venedeya i Marra W. u grupu socijalista zanatlija. Takva klasifikacija pokazuje nepoznavanje teksta, jer su se malograđanski literate Venedey i Marr oštro ograničavali od „zanatlijskog socijalizma”. U svakom slučaju je za ovo pridodavanje kriva autorova snaga apstrahovanja koja briše sve razlike. Njegov kopirajući eklektizam povezuje se sa neznanjem i nekorišćenjem tematski važne literature. Iako su u bibliografiji dati autorovi neobjavljeni rukopisi i slično (naslov rada, pregled SALZ itd.) ne nedostaju ni dela Treitschkeea (Trajčke) ili E. Marcksa ali nema bezbrojnih marksističkih ili građanskih standardnih dela. „Naučni” socijalist Armanški koristio je izgleda krajnje površno prihvaćene naslove, na koje autor u jednoj primedbi u celini pokroviteljski ukazuje. Pogreške koje se javljaju nisu uobičajene štamparske greške, već učestalost i vrsta pogrešnih podataka ukazuju na to da autor poznaje samo po čuvenju sva dela koja je izneo u opisu literature. Tako je sveska tekstova o „Savezu komunista” koju je na francuskom jeziku izdao B. Andreas samo prevod na nemački, koji je takođe izdao B. Andreas (ali ne „drugi”,

kako misli Armanški). Navedeno Herweghausovo izdanje obuhvata samo vreme do 1840. i predstavlja samo odlomke kao i navedeni Hessovi spisi (bez svezaka koje su izdali W. Mönke i E. Silberner). „Dokumenti i materijali za istoriju nemačkog radničkog pokreta” koje je pisac uzeo dodati su, doduše, do tada postojećim sveskama tek 1871, ali iz neobjašnjivih razloga izgleda da je Armanški morao bar da dokumentuje njihovo postojanje. Spis nekog Johanna Jacobya, koji se pojavio 1851, može biti samo spis Johana Jacobya iz 1841. Paul Membert je identičan sa Paulom Mombertom, koga je Mottek zabeležio alfabetski (dakle, nikakva štamparska greška). Kod Averinija može da se radi samo o Avineriju, kod Harmena samo o Hammenu, kod MacLellana samo o McLellanu i kod Sparga o Spargou. „Internacionalna naučna korespondencija za istoriju nemačkog radničkog pokreta”, koja se pojavila posle 1965, može se uzeti kao izvor samo onda ako se neprekidno korišćenje bibliografije i popisa izvora koje sadrži smatra već stvarnom izvornom lektirou. Pri takvom „shvatanju izvora” onda nije čudno ako nedostaje osnovna zbirka izvora W. Kowalskog: *Od malograđanske demokratije do komunizma* (Berlin/NDR 1967.) i ako su odbačeni izvor-

ni tekstovi za sekundarnu literaturu, koje su izdali B. Kautsky i F. Brügel. Nagon za brkanjem pronicljivog autora postaje skoro neodoljivo smešan kad dve potpuno različite Marxove biografije prirodnom dijalektikom silom spaja u jednu knjigu, koja u ovakvom fantazmagoričnom obliku postoji samo u popisu literature kod Armanškog. Iz: Nicolajewsky, B./Maenchen-Helfen, O., *Karl Marx. Eine Biographie*, Hannover 1963, i prikaza: Autorenkollektiv unter der Leitung von H. Gemkow, *Karl Marx. Eine Biographie* Berlin/NDR 1967, (Kolektiv autora pod vođstvom H. Gemkova), imaginacijom je nastala: Nicolajewsky, Boris i drugi, *Karl Marx. Eine Biographie*, Berlin (NDR) 1972 (str. 240). Bibliografske špekulacije našeg „kritičkog” pisca-učenjaka dostigle su vrhunac kad je dva članka Renate Merkles, koji su se pojavili u časopisu „Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung” (skraćeno: BZG) (Prilozi istoriji radničkog pokreta) naslutio u nepostojećem „Berlinger Zeitschrift für Geschichtsforschung” (Berlinski časopis za istraživanje istorije) (str. 242). („Das Argument” br. 94, 1975, str. 999—1004)

Reinhard Müller

Prevela Neda Oklobdžija

GUASTINI, R.: MARX: DALLA FILOSOFIA DEL DIRITTO ALLA SCIENZA DELLA SOCIETA (Marx: od filozofije prava do nauke o društvu) — Il Mulino, Bologna, 1974.

Nedavno izašla knjiga Guastinija ima zaslugu što eksplicitno tematizira odnos Marxa prema pravu i Državi, a to — neovisno o njegovim zaključcima — nije malo u jednoj zemlji kao što je Italija, gdje teorijski marksizam uveliko kasni,

naročito u odnosu na te teme. Zadatak koji autor postavlja pred sebe tom širokom studijom jest rekonstrukcija „Marxovih teorija prava i Države” u vremenskom rasponu od 1842. do 1851; pažljivom čitaocu neće izbeći činjenica da

upotrebom plurala — „teorije“ — autor podrazumijeva uvjerenje o neophodnosti ne samo čitanja Marxa po razdobljima već i njegovo unutarnje strogo ispitivanje. I zapravo, uz pratnju Althussera, (Altiser) Marxovu misao treba u spomenutom periodu rascijepiti po logičkim i kronološkim razdobljima, na osnovu „različite epistemologije koja, s vremena na vrijeme, čini kompleksan okvir razmišljanja o različitim spisima uzetim u razmatranje ujedinjajući neke od njih“; tako Marxa filozofa liberalnog pravca, sljedbenika Feuerbacha (Foerbacha), slijedi Marx koji postaje marksistom između 1845. i 1847. i koji kasnije, između 1848. i 1851, to stvarno postaje time što iz deskriptivnih prijedloga koji se odnose na pravo i državu stavlja druge upute koje se odnose na proletersku revoluciju.

1. *Marx, filozof liberalnog prava.* — Uzimajući kao temu Marxove spise od januara 1842. do proljeća 1843. (radi se o člancima uglavnom objavljenim u *Rheinsche Zeitung*), Guastini izlučuje njihov zajednički djelokrug u diskursu koji se — na pravnom planu — može definirati kao „logički pravno-prirodno uvođenje liberalnih sadržaja“. Spomenuti članci, od onih o slobodi štampe do onih o zakonu protiv krađe drveta, ukazuju na specifičnu pravnu i institucionalnu tematiku i stoga izgleda da zahtijevaju, prije no što dozvoljavaju, analizu koja se umije poslužiti specifičnim instrumentima koji više nisu apstraktno filozofski i politički već upravo pravni.

Iz čitanja spomenutih tekstova izlazi okvir pravno-filozofske teorije mladog Marxa koja je u cjelini uključena u granice jednog, iako radikalnog, liberalizma koji pozajmljuje sad prosvjetiteljske sad idealističke termine i pojmove da bi ih kasnije ujedinió u jedan suštinski prirodni zakon. Tako u članci-

ma protiv cenzure jezgru kritike čini konstatacija da zakon ne daje objektivne norme vrednovanja, već mu pridaje pravo svojevolsnosti cenzora, ne udarajući time po akciji već nanjeri, a otkrivajući tako da je u osnovi zakon „jedne partije protiv neke druge“, a ne zakon države. Da je u stvari takav on ne bi mogao diskriminirati građane, no budući da on kao zakon o namjerama čini upravo to, onda se može reći da „zakonska forma proturiječi sadržaju“. Iz načina na koji će se ta kritika voditi mogu se izvući neke očite konotacije Marxove misli, koja izgleda upregnuta u borbu za Državu prava, za legalitet, sigurnost prava, koja se izvojevala dodavanjem jednog suštinskog smisla zakonu i smatrajući je takvom, više na osnovu vlastitog normativnog sadržaja nego li po njenim formalnim i proceduralnim potrebnim svojstvima. Zakon, zapravo, tako postaje *prerodan zakon* i zajedno sa pravom u njegovom suštinskom značenju samo zahtijeva analognu sliku Države, shvaćene kao oblik najvišeg zaštitnika općih interesa i stvorene više na osnovu konkretne stvarnosti ideje, po prirodi stvari, nego li po svojoj empirijskoj stvarnosti.

Ova hegelijanska ograničenja, iako lijevo orijentirana, svojstvena misli mladog Marxa nalaze svoju potvrdu ne samo u člancima koji su neposredno slijedili, već i u upotrebi jezika; misli se na težinu koju u Marxovom govoru poprima „prirodni zakon slobode“, i kako on potvrđuje prirodno-pravnu suštinu njegove misli koja se počinje organizirati kao kritika postojećeg na osnovu racionalne apstraktne deontologije. Na tragu tih postavki, tj. na osnovu teorije prava i zakona kao vrijednosti, moći će Marx kritizirati Hugoa i povijesnu školu prava, kojima je dovoljan motiv za obranu pozitivnog prava činila upravo činjenica njegove pozitivnosti. Uz

takvu politiku prava — koja će, prema Guastiniju, biti stvorena poslije eksplikativne deskripcije — Marxu je još moguće odnošenje drva okarakterizirati kao nešto različito od krađe, čime postaje zaštitnik općeg interesa nasuprot *pojedinačnim interesima*, jer oni neće nastaviti da prevladavaju. Marx — kojeg smo vidjeli u borbi za izvjesnost zakona, koji logički primat određuje pravu napisanom na osnovu običajnog prava — završava time da ovom posljednjem pridodaje posebnu vrijednost. Na osnovu tih postavki nekima se činilo da su zamijetili srodnost između Marxa i Savignya (Sovinji). Postupci historijske škole, istjerani u kritici o Hugou, vratit će se sada kao vrijedni instrumenti obrane u debati o krađama drva; Guastini se, po našem sudu opravdano, suprotstavlja toj tendenciji, napomenuvši da Marx ne brani *tout court* običajno pravo; to je prije svega slučaj Savignya, po kome se običaj kasnije tumači kao običaj pravne doktrine „profesionalne grupe pravnika“, no pravo koje nema što podijeliti sa općim *Volksgeist*, sa svim određenim pravom koje brani interese nižih klasa, za koje običaj često „zna točno uхватiti prirodu stvari“.

Čini nam se da je po toj točki posebno jasna dominantna funkcija objašnjena pojmom *prirode stvari* koja, ako je služila kao model u poređenjima pozitivnog prava, vrši istu aktivnost u poređenjima običajnog prava. Ne svaki običaj, jer on samim tim što jest takav može postati ili jest zakon, već samo onaj koji, stvarajući se po prirodi stvari, pristaje uz određene racionalne sheme i uz određenu politiku prava. Politika koja za trenutak nalazi u Državi jednu od svojih žarišnih točaka i svodi se na želju da preuzme brigu i interes o općem a da ne dozvo-

li vlastitu kontaminaciju i podvrgavanje ličnim interesima.

Ovo do sada je rekonstrukcija Guastinija koja se odnosi na period političkog liberalizma Marxa. Trebalo bi odmah primjetiti da ono bitno nije toliko bilo stvoreno iz zaključaka koje veliki dio Marxovih interpretatora, počevši od Mehringa (Meringa), smatra suglasnim („Marx je Državu poimao kao veliki organizam u kojem je moralna i politička sloboda morala nalaziti svoje ostvarenje, i u kojem svaki pojedini građanin slušajući zakon Države sluša prirodne zakone vlastitog razuma, ljudskog razuma“), koliko iz filološkog i kritičkog aparata koji je omogućavao čitanje Marxove pravne teorije specifičnim sredstvima, lišavajući time tekstove o kojima se govori neodređenosti.

Treba također reći da kako Guastinijevo prihvaćanje spisa, koje je Althusser jasno izmijenio, tako i pažnja prenesena na pravnu epistemologiju sprečavaju da se ispravno ocijene ti fenomeni a *latere*, u odnosu na taj ipak embrionalni sistem, bez kojih Marxova misao nakon 1845. ne može a da se ne pojavi odjednom formirana, upućujući time implicitno više na mitološke nego li stvarne izvore. Tako, kad Marx brani integralni publicitet unutarnjih debata od strane skupštine, piše da bi se „ona, postavši neposrednim predmetom javnog duha, morala odlučiti na to da bude o-predmećenje javnog duha; i da bi na koncu, izložena svjetlu javne svijesti, morala položiti svoju specifičnu prirodu pred tu javnost“², gdje ako je očita da je raskorak između javnog i privatnog shvaćen kao nešto što se na nivou reformatorskog liberalizma može riješiti, isto je tako ipak evidentno da se konstatacija o jednom takvom raskoraku javila na nivou stvarnosti, dovoljno frivolne, a da bi se mogla sma-

¹ F. Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Rim, 1972. str. 44.

² K. Marx, *radovi Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino, 1950, str. 87.

trati sposobnom da uvjetuje držanje govornika prisutnih u Saboru. Može se, na primjer, pročitati ovaj izvrsni sud o govorniku plemićkog reda: „Budući da između ostalog stvarna pozicija ove gospode u modernoj Državi ni najmanje ne odgovara uobrazilji koju oni imaju o vlastitoj poziciji, pošto žive u jednom svijetu koji je van ovog stvarnog, budući da je dakle snaga zamisli njima srce i um, oni se nezadovoljni praksom neminovno hvataju za teoriju, no za onostranu teoriju, za religiju.“ Sada, bez prisiljavanja da tekst govori više no što stvarno govori, moramo i pak konstatirati kako se stvarna praksa, preokreće po Marxu iz 1842. u onostranu teoriju, kako je zapravo političko iskustvo suradnika *Rheinische Zeitung* samo supstantiviralo ovu misao, pomažući joj da izađe iz apstraktnosti i uopćenosti svojstvenih mladom hegelijancu, kako bi pristala uz duboko ujedinjujuću koncepciju stvarnosti u kojoj potrebe ljudi, njihova stvarna egzistencija, počinju biti tražene i kako su otkrivene u obliku protivrječnosti, iako unutar odnosa koji pridaju Državi brigu za opće.

No, trebalo bi u povodu toga precizirati, trebalo bi naime, reći da mladi Marx pridaje Državi brigu za opće upravo zato jer ono što Država pokazuje kao svoj interes nije uvijek opće. Barem u jednoj prilici koja se pojavila u debati o zakonu protiv krađe drveta Država se toliko spustila da je djelovala... u obliku privatnog vlasništva; samo u jednoj prilici, upravo toj, potvrdila se inverzija iza koje je Država preuzela privatne interese odbacujući interese većine. „Ta presumpcija privatnog interesa, čija kukavna duša nije nikad bila osvijetljena i prožeta idejom Države, čini ozbiljnu i te-

meljnu lekciju Državi. Kad se Država, čak i u jednoj točki, toliko spusti da djeluje, prije nego na sebi svojstven način na način privatnog vlasništva, onda slijedi odmah iza toga da mora usvojiti sredstva svojstvena granicama privatnog vlasništva.“

To sve naravno ne stvara u 1848. kritiku Države, već ponajviše kritiku na njenom nižem nivou, to jest na nivou građanskog društva; i tu se lokaliziraju konflikti koji, ukoliko ih Država ne rješava, pokušavaju da je podvrgnu jednoj od protivničkih snaga, no ne bilo kojoj od njih, već strani vlasnika. Marx, koji sam sebe definira nekoliko mjeseci kasnije kao nekog tko „odmah i često sluša zapovjednički glas potrebe među ljudima“³, već je sam sebi objasnio kako se stavljaju na raspoloženje i tko personificira opće i privatno; obraćanje Državi, budući da preuzima na sebe brigu o općem, izražava već prvu kritiku građanskog društva i same postojeće Države, pošto oboje pokazuje da su stvoreni ponajviše na taj poseban način, kojeg tvori privatno vlasništvo.

2. Marx, *sljedbenik Feuerbacha*. — Marxove spise od ljeta 1843. do septembra 1844. dakle od *Kritike Hegelove filozofije državnog prava do Svete porodice*, Guastini će grupirati prema njihovoj vodećoj niti i ujedinjavajućem principu što bi trebala biti „antropološka epistemologija otuđenja, koja je pozajmljena od Feuerbacha i zatim dosljedno razvijena“. Osnovne tekovine Marxove misli u periodu koji razmatramo — prema Guastiniju — mogu se sažeti u kritičkom preokretu Hegelove logike i u stvaranju opće teorije otuđenja, koja se sastoji u teoriji otuđenog rada i u teoriji razdvajanja političke Države i građanskog dru-

štva. Filozofsko-politička teorija mladog Marxa nalazi se tako najprije ubilježena unutar koordinata liberalizma i prirodnog prava, zatim unutar koordinata jednog isto tako općeg antropologizma, koji ostaje van nauke u mjeri u kojoj ne predstavlja nikakav stvaran progres s obzirom na Feuerbacha kojeg je u tom periodu Marx izabrao za zaštitničko božanstvo.

Tako, prelazeći na analizu tekstova, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* nam predstavlja prvo i najšire zauzimanje stava u odnosu na Hegelovu logiku, a ne na kritiku Države, predstavlja nam zapravo metodološku kritiku, — izvršenu s pogledom usmjerenim na Feuerbachovu *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* — a ne kritiku onog svijeta na kome je Hegel radio i kojeg je sistematizirao u svojim *Grundlinien*. Mjesto tog djela je, dakle, „bar na prvom stepenu, ponajviše u historiji logike a ne u pravnompolitičkoj misli.“⁴ Marx, dakle, kritizirajući Hegelovo obezvređenje konkretne stvarnosti i pokazujući posljedno subjektiviranje ideje, ne čini drugo već kritizira idealizam sa iskustvene točke gledišta, on zapravo ne prelazi još jednom Feuerbacha, i između ostalog *Rutkopise*, u kojima učvršćuje antropološku teoriju otuđenja, pokazujući veliki dug prema Feuerbachovoj teoriji religije. U stvari, otuđivanje, eksproprijacija, razdvajanje — sve su to termini kojima Marx bez razlike označuje pojavu otuđenja — upućuju jasno na Feuerbachovo odvajanje subjekta od svojih predikata-proizvoda, i pokazuju kakav je pojam kritike za Marxa tog razdoblja: „Svođenje svakog predikata na njegov subjekt, svakog određenja na njegov supstrat, svako uzvratanje i resubjektivizaciju svakog proizvoda na svog

proizvođača“⁵. U toj općenitosti nema dakle mjesta za smještanje ekonomske stvarnosti kao determinacije u posljednjoj, instanci, već je alijenacija jedinstvena čak i ako se manifestira u mnogim aspektima.

U okviru pravnompolitičke teorije shema otuđenja nastavlja djelovati. U stvari Marx, kad je u modernom društvu utvrđen slom uzvratne korespondencije između društvenog stanja i političko-pravnog stanja, kad je dakle utvrđeno konstituiranje specifično političke sfere, okrivljuje ovu posljednju da je apstraktna, jer se otcijepuje od stvarne situacije, izlučuje dakle u Državi — kao prije u religiji i filozofiji — jedan drugi oblik otuđenja koje se ne može riješiti poništavanjem, zapravo „unutarnja logika teorije otuđenja primjenjena na političku misao vodi anarhizmu“. Još jednom uvod Marxove misli — prema rekonstrukciji Guastinija — pokazuje vlastitu udaljenost od konačnih izlaza, u stvari „kako malo veze ima anarhizam sa političkom teorijom zrelog Marxa dobro je poznato“⁶.

Treba reći da rezerve koje smo trebali izraziti o prvom dijelu knjige sada, u drugom njenom dijelu, postaju sadržajnije i radikalnije. Poznato je zapravo kako je teoretski rad mladog Marxa (o kojem Guastini govori i postavlja pod Feuerbachov zalog) vršio ulogu katalizatora u složenim političko-kulturnim događajima, u kojima filološka debata nije nikad bila samo takva već je čak obilno pokazala svoju teorijsku punoću. No, mi ne smatramo da izbacivanje takozvanih „mladenačkih radova“ iz *korpusa marksizma* može biti neutralna činjenica, čak i kad se to traži u ime nauke, već vjerujemo da ako je ona sposobna da se konstituirala samo na račun problematike subjekta, neće pokazati ništa drugo osim čitavu o-

³ Ibid. str. 92—93.

⁴ Ibid. str. 198.

⁵ Ibid. str. 294.

⁶ R. Guastini, *op cit.*, str. 145—146.

⁷ Ibid. str. 179.

⁸ Ibid. str. 224.

pasnost svog razdvajanja od prakse.

Prelazeći sada na analizu teksta, možemo reći da ono što nije uvjerljivo u Guastinijevima spisima jest pokušaj da pokaže ideološki misli mladog Marxa čak i uz cijenu očitih forsiranja: tako *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* ne pokazuje nikakav stvaran napredak Marxove misli u odnosu na prijašnje poimanje društva i povijesti; ona je čak okrenuta drugim predmetima, na prvom mjestu logici, a zatim se podrazumijeva da ta logika ni izdaleka nije promatrana kao logika društva i moderne Države. Tom načinu gledanja kontradiktorne su dvije vrste osvrta, jedna je unutar teksta, druga je svjedočenje samog Marxa o sebi kad piše: „Prvi rad koji sam preduzeo radi rešavanja sumnji koje me bejahu ophrvale bio je kritički pregled Hegelove filozofije prava... Moje je istraživanje dovelo do rezultata da se ni pravni odnosi, ni državni oblici ne mogu razumeti ni iz sebe samih, ni iz takozvanog opšteg razvitka ljudskog duha, nego da im je korijen naprotiv u materijalnim životnim odnosima, čiju je celokupnost Hegel... obuhvatio imenom „bürgerliche Gesellschaft“ (građansko, tj. buržoasko društvo)⁹. Odavde već jasno proizlazi veza koju Marx retrospektivno postavlja između kritike filozofije prava Hegela i materijalističke koncepcije historije, očituje se kako Hegel ne stvara jedan neutralni objekt na kojem se vrši kritika, koja pošto ne izlazi van opsega logike ne izlazi ni iz opsega apstraktnoga, već ponajviše kako je punoća Hegelove teorizacije o vezi Država — društvo dovela Marxa do najviše točke promatranja modernog buržoaskog društva, omogućuju mu kasnije kritiku Hegelove logike, koja je bila osuđena na to da

ne ostane takova, pod uvjetom da pokazuje punu širinu vlastite stvarne izražajnosti.

Može se tvrditi da *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* ne pripada političkoj misli samo tano gdje se ne uviđa ili se spočituje Marxu da nije uvidio prisutnost stvarnih procesa iza onih logičkih, rascvjetavanje prvih pod kritikom drugih. Razdvajanje građanskog društva i političke Države, od čega polazi Hegel, jest, kaže Marx, „sigurno stvarno u modernoj Državi“. Nalaženje političkog smisla sa strane građanskog društva „jest potpuna pretvorba“, gdje se građansko društvo mora odvojiti od sebe sama kako bi jedan dio njegovog bića koji mu je direktno suprotan bio važeći, i gdje politička Država ne može a da ne bude rezultat takvog procesa apstrahiranja društva. Hegel, dakle, polazeći od jedne stvarne oprečnosti, ne stavlja „politički život u zrak, iako je politički život nestvaran život, eterične sfere građanskog društva“¹⁰, u kojem apstraktno izjednačenje na nebu političkog svijeta odgovara stalnosti razlika u „zemaljskom postojanju društva“. Ovdje je vidljiva veza koja spaja logičku kritiku Hegela sa kritikom države; kradomice dobijen sažetak empirije jest tajna Hegelove logike kao demokracije i prikazuje granicu samopolitičke emancipacije zahtijevajući zajedno s njom socijalnu emancipaciju. Jasno je kod toga kako Feuerbach, kritičar Hegela, nije bio dovoljan da objasni Marxa toga vremena: različiti politički zaključci — iako su bili vrlo značajni — ne pružaju nam čitav smisao te razlike.

Marxova nadmoćnost, čak kad i upotrebljava Feuerbachove instrumente, stvara se na nivou teorijske analize koja, kad u njemačkoj filozofiji prava i Države izlučuje „jedinu njemačku povijest koja stoji

al pari sa modernom službenom stvarnošću“, i kad garantira mogućnost podrazumijevanja inverzije subjekti-predikat van filozofskih koordinata i potpuno unutar moderne sadašnjosti; Marxova nadmoćnost je upravo u tome što je uhvatio izražajnost Hegelove filozofije i što je u svojim poređenjima ponovno utemeljio kritiku, koja je, ako je kod Feuerbacha bila osuđena na iscrpljenje u svom neposrednom objektu, kod Marxa bila toliko protumačena da dostiže vlastito konstituiranje kao naučni opis jednog procesa koji se stvara na teret tog objekta.

Dakle, iza načina postavljanja prema Hegelu i kritike Hegela — što čini gotovo jedini filozofski objekt Marxa iz 1843—1844 — očituju se razlike sa Feuerbachom. Shvatiti Marxovu epistemologiju u njenoj specifičnosti, znači i točno vrednovati modalitet kritike Hegela. Dok se Feuerbachova filozofija postavlja kao potpuna opozicija s obzirom na Hegela, Marx, u tome mnogo bliži krugu mladih hegelijanaca, više se približuje — kao i Bauer u *Posaune* — racionalističkoj i progresivnoj interpretaciji te filozofije, ne samo po uočavanju nivoa stvarnosti koji su u njoj prisutni, već ponajviše što, iako se pri kritiziranju njena opredmećenja i alijenacije uočuje njena potpuno nezamjenljiva zadaća („Veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i u njenom konačnom rezultatu... jest, dakle, to što Hegel samostvaranje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje, kao ospoljenje i ukidanje toga ospoljenja; što shvaća suštinu rada, a predmetnog čovjeka... kao rezultat vlastitog rada.“¹¹ Hegelova je filozofija, za Marxa, dakle, i filozofija rada. To Feuerbach nije vidio, a

pošto nije savladao taj nivo prisiljen je svoj antropologizam ostaviti u općenitosti, no to znači i prisutnost Hegela iza vrlo poznate Prve teze o Feuerbachu.

U zaključku nije dovoljno spomenuti, između ostalog očite metodološke srodnosti između Feuerbacha i Marxa, da drugog podvrgnemo prvom, već se može reći zajedno sa Guastinijem da „kad se stiglo do toga, ovdje ima toliko više Hegela koliko nema Feuerbacha, u istoj mjeri u kojoj ima više buržoaske Države, sa dominacijom forme koju ona slavi, koliko nema dimenzije senzibilnog, promatranog u svojoj neposrednosti“¹². Isto se može reći za Marxa iz *Rukopisa* koji sa svojom teorijom otuđenja ne dozvoljava vlastito svodenje na Feuerbacha, pod uvjetom da se pojam *Gattung* ograničava i tumači unutar pojma društva i da se kritika političke ekonomije ne javlja iz bilo kakvih moralnih pretpostavki, već se čak želi postaviti na nivo nauke. „Krenuli smo od pretpostavki političke ekonomije; prihvatili smo njen jezik i njene zakone“ upravo stoga što ona utiče na onaj nivo koji može završiti otkrivajući protivrječnosti između konkurencije i monopola, rada i vlasništva, ili bolje, rada i kapitala, a postoji umećući se u sistematsku povezanost, iako uz nesigurnosti, sa kontradikcijama koje otuđeni rad uspijeva izbaciti van ekonomske politike. Sve to sigurno ne može služiti pri izbjegavanju problema redefiniranja odnosa između epistemologije mladog Marxa i one iz *Kapitala*, pod uvjetom da se uspoređuje taj Marx i *Kapital*, a ne ovaj posljednji i Feuerbachovi *Principi filozofije budućnosti*.¹³

¹¹ K. Marx, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 320.

¹² B. de Giovanni, *Marx e lo Stato*, u „Democrazia e Diritto“, br. 3, 1974, str. 50.

¹³ Najbolja rekonstrukcija Marxove epistemologije po njegovim etapama čini se da je ona koju je načinio N. Badaloni u *Per il comunismo* Einaudi, Torino, 1972.

⁹ K. Marx, Predgovor za *Prilog kritici političke ekonomije*, u K. Marx—F. Engels, *Izabrana dela*, tom I, Kultura, Beograd 1949, str. 337.

¹⁰ K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* Editori Riuniti, Rim, 1969, str. 93.

3. *Marx: O revoluciji i Državi*. — Svakako, Marx će se u brzo osloboditi filozofske antropologije, kad će se pojmom *načina proizvodnje* — koji tvori temelj i efektivnu polaznu točku njegove misli — biti u mogućnosti da osnuje novu nauku koja će kao predmet imati „način proizvodnje, slijed načina proizvodnje, prijelaz iz jednog načina proizvodnje u drugi“¹⁴.

Učvršćenje istraživanja na proizvodne snage i na odnose u proizvodnji omogućit će Marxu da otkrije kako su oni neovisni i samostalni u odnosu na individue i njihovu volju, pokazujući time, zajedno sa prekidom s filozofskom antropologijom, osobenu crtu nove društvene nauke: izdvajanje, dakle, jedne zone objektivnih, ili onih koji se mogu objektivirati, odnosa i činjenica i pridavanje logičkog prioriteta toj zoni u odnosu na individue. Na toj je osnovi moguća naučna teorija revolucije i Države; u stvari, podjela društva na klase i ekonomski odnosi podređenja radnika u odnosu na vlasnike sredstava za proizvodnju stvaraju analogne odnose na svim mjestima društvenog funkcioniranja. Država je, dakle, daleko od toga da bi bila neka apstrakcija, ponajviše oblik političke organizacije vladajuće klase i, usporedo s prvom, vrši svoju funkciju, sankcionirajući kako pravne odnose tako i materijalne odnose proizvodnje, dozvoljavajući funkcioniranje takvih odnosa i regulirajući kontraste između klasa.

U tom okviru misli manifestira se, pored ostalog, eleme-

nat novine i na pravnom polju vrši se prevladavanje prirodnog prava imperativnom i voluntarističkom koncepcijom prava, nakon čega ono više nije prijevod prirode stvari, već proizvod volje koja više nije ni lična volja suverena ni mistična volja Države, već volja vladajuće klase čiji je sadržaj dan materijalnim odnosima postojanja i čija forma, forma zakona, ima kao svoju suštinsku karakteristiku to da predstavlja pravo kao cjelinu impersonalnih zapovijedi, kao emanaciju neke opće volje, same po sebi nezavisne. Pored produbljavanja specifičnih mehanizama funkcioniranja dominacije klase u modernom buržoaskom društvu, u superstrukturnom okviru prava i Države, u Marxa se tumači teorija revolucije koja između 1845. i 1847. nalazi svoj oslonac u protivrječnosti između proizvodnih snaga i odnosa u proizvodnji, učvršćuje se zapravo u bazi nalazeći u klasama svoju pokretnu historijsku snagu. Proletarijatu će biti pokazan put preuzimanja političke moći, kao obavezni put u obaranju buržoaske vlasti, kao etapa u stvaranju komunizma.

No, zadobijanje političke moći, tj. prisvajanje Države, ima smisla samo ako znači rascjepkavanje njene mašine i stavljanje u pogon političkih i ekonomskih mjera koje pokreću njen proces odumiranja. („Critica marxista“, br. 5, sept.—oktobar 1975).

Domenico Taranto

Prevela Ljerka Svagel

U biblioteci „Marksizam i savremenost“ dosad objavljeno:

Karl Korš, MARKSIZAM I FILOZOFIJA

Andre Gorz, RADNICKA STRATEGIJA I NEOKAPITALIZAM

Serž Male, NOVA RADNICKA KLASA

Rože Garodi, VELIKA PREKRETNICA SOCIJALIZMA

Lelio Baso, IZGLEDI EVROPSKE LJEVICE

Radovan Rihta i saradnici, CIVILIZACIJA NA RASKRSCU

Anri Lefevr, S ONU STRANU STRUKTURALIZMA

Najdan Pašić, POLITIČKO ORGANIZOVANJE SAMOUPRAVNOG DRUSTVA

Ivan Kuvačić, MARKSIZAM I FUNKCIONALIZAM

Zoran Vidaković, KORAK NAZAD. DVA KORAKA NAPRED

Edvard Kardelj, RAZVOJ SLOVENACKOG NACIONALNOG PITANJA

Dušan Bilandžić, IDEJA I PRAKSA DRUSTVENOG RAZVOJA JUGOSLAVIJE 1945—1973.

Alfred Smit — Pan-Enriko Rusconi, FRANKFURTSKA SKOLA

Argiri Emaniel, NEJEDNAKA RAZMENA, I—II

Frank Depe, KRITIKA SAODLUČIVANJA

Daniel Sove, SAMOUPRAVLJANJE

Roman Rosdolski, PRILOG POVIJESTI NASTAJANJA MARXOVA „KAPITALA“, I—II

E. V. Iljenkov, DIJALETIKA APSTRAKTNOG I KONKRETNOG U MARKSOVOM „KAPITALU“

Boris Majer, STRUKTURALIZAM

Aldo Zenardo, FILOZOFIJA I SOCIJALIZAM

Ernesto Ragionieri, MARKSIZAM I INTERNACIONALA

Miladin Korać, SOCIJALISTICKI SAMOUPRAVNI NACIN PROIZVODNJE

U biblioteci „Antologije“ dosad objavljeno:

MARKSIZAM I UMJETNOST

PROMJENE U SUVREMENOM RAZVIJENOM KAPITALIZMU, I—II

SAMOUPRAVLJANJE I RADNICKI POKRET, I—III

AFRIKA I SOCIJALIZAM

U pripremi.

KLASNA BORBA I SOCIJALISTICKA REVOLUCIJA

ROBNA PROIZVODNJA U SOCIJALIZMU, I—II

RADNICKA KLASA I KLASNA BORBA, I—III

¹⁴ R. Guastini, *op. cit.*, str. 246.