

Institut za filozofiju i  
društvenu teoriju

**M 130**

ZAGORKA GOLUBOVIĆ

# Čovek

*i njegov svet*





---

**Biblioteka „EPISTEME” 23**

---

**Zagorka Golubović**

**ČOVEK I NJEGOV SVET  
U antropološkoj perspektivi**



Naslov izvornika,  
Zagorka Golubović, *Čovek i njegov svet*,  
I izdanje, Prosveta, Beograd, 1973.

Urednik  
Ilija Marić

Institut za filozofiju i  
društvenu teoriju

**M 130**

AGORKA GOLUBOVIĆ

# ČOVEK I NJEGOV SVET

U ANTROPOLOŠKOJ PERSPEKTIVI

II izdanje



BEOGRAD  
2006.



---

# Predgovor

---





Ova studija predstavlja deo jedne veće celine u okviru koje su dve studije već ranije objavljene: *Antropologija kao društvena nauka* predstavlja prvi deo u toj celini, jer je u njoj formulisan teorijski okvir za antropološki pristup proučavanju čoveka i njegovog sveta; drugi deo predstavlja ova knjiga, koja ima za cilj da dalje razvije probleme nagoveštene u prethodnoj studiji; treći deo je ranije objavljena knjiga *Problemi savremene teorije ličnosti*, u kojoj se razmatraju uslovi formiranja čoveka kao subjekta.

U okviru te celine treba suditi o knjizi *Čovek i njegov svet*. Sve tri studije predstavljaju pokušaj da se razvije marksističko stanovište u antropologiji, koje bi poslužilo kao osnova za dalje istraživanje čoveka i ljudske zajednice.

Osnovni teorijski stav od kojeg pisac ove knjige polazi može se sažeto izraziti na sledeći način: pitanje o čoveku jeste pitanje o odnosu čoveka prema svetu u kojem živi; dakle, cilj antropološkog istraživanja ne može biti ni izolovani pojedinac zatvoren u neki svoj imaginarni, čisto subjektivni svet, ni objektivizirano i dehumanizovano društvo i kultura koji bi se prema čoveku odnosili samo kao spoljašnja nužnost. Antropološki pristup se sastoji u otkrivanju veza između čoveka i njegovog sveta i svojevrsnog načina na koji čovek stupa u odnose sa svojim svetom, te je, stoga, pitanje o konstituisanju sveta od strane čoveka – kako je ono moguće, kako se postiže i kako se u tom procesu čovek ostvaruje ali i otuđuje – osnovni antropološki problem.

U studiji *Antropologija kao društvena nauka*, nastojala sam da pokažem kako je moguća antropološka nauka, na koji način se ona bavi problemima ljudske egzistencije i da li nam pomaže da se približimo razumevanju čoveka i njegovog sveta. U ovoj knjizi biće dat potpuniji odgovor na pitanje kako se vidi ljudski svet iz antropološke perspektive, koja se često dosta razlikuje od sociološkog viđenja sveta. Nastojalo se takođe da se pokaže kako se sinhronično i dijahronično uslovljavaju u ljudskoj istoriji, i kako se univerzalno relativizira u pojedinačnim oblicima ljudskog života. Stoga je predmet ovog ispitivanja pored teorijskog razmatranja osnovnih pojmova kojima se izražava egzistencija čoveka i ljudskog sveta, proučavanje i konkretnih vidova mnogostrane egzistencije čoveka uz korišćenje bogatog

materijala antropoloških istraživanja, pomoću kojeg se pružaju dokazi za postavljene hipoteze. Ali kako se ljudski život ne iscrpljuje samo putem koji je čovek prešao u dosadašnjoj istoriji, nego obuhvata i ono što čovek može od sebe da stvori u budućnosti, studija o čoveku bi bila nepotpuna ako se ne bi razmatrale i istorijske perspektive koje naša epoha pruža. To je ovde samo skicirano kao zaključak, jer detaljnija obrada perspektiva kao i vizija ljudskog sveta zahteva posebnu studiju.

Kompozicija knjige odgovara napred izloženoj nameri. U I, i najobimnijem delu knjige, razvijaju se teorijske pretpostavke za jednu marksističku antropologiju i temeljno izvode osnovni pojmovi marksističke antropologije. Iako se o nekim od ovih pojmova dosta pisalo u jugoslovenskoj literaturi u godinama 1960-1972, verujem da stanovište ovde izneto nije ni ponavljanje ni samo rekapitulacija i sistematizacija dosadašnjih studija kako samog autora tako i drugih pisaca, već nastojanje da se na obimnom filozofskom i naučnom materijalu, uključujući i najnovije studije inostranih autora bliskih marksizmu po svojim shvatanjima, izgradi celovitiji pristup, koji bi uzeo u obzir sve aspekte ljudske egzistencije, posmatrajući čoveka prvenstveno sa stanovišta realnih istorijskih uslova njegovog života, dakle, u određenoj društvenoj i kulturnoj sredini koja ljudski život omogućuje i oblikuje.

Iz tog bitnog obeležja perspektive iz koje se posmatra i tretira ljudska egzistencija u ovoj studiji, proizašla je i potreba da se na komparativnom materijalu u II delu proverí i dokaže sva složenost građevine koja se naziva ljudska istorija, ali koja istovremeno daje i potvrdu da su u nju ugrađene izvesne temeljne univerzalne tekovine koje ljudskom rodu daju svojevrсни smisao i omogućuju razmenu društvenih i kulturnih dostignuća i razumevanje bitnih ljudskih poruka širom zemaljske planete. Kako bi, međutim, sistematsko korišćenje komparativnog materijala različitim aspektima ljudskog života obuhvatalo znatno više prostora nego što se mogao odvojiti u okviru ove studije, bila sam prinuđena da izvršim izbor, na taj način što sam uključila one sfere ljudskog života koje su najkompleksnije: stoga se u I gl. razmatra komparativni materijal koji se odnosi na proces socijalizacije i formiranja ličnosti u različitim kulturama i civilizacijama, a u II gl. predmet razmatranja je „ljudski mentalitet”, tj. osobenosti ljudskog duha u različitim istorijskim epohama. Ili su obuhvaćene one delatnosti čoveka koje najizražajnije ispoljavaju karakteristike ljudske prakse, što je učinjeno u III gl., ali tu nije razmatrana materijalna proizvodnja ljudi, što bi se moglo pretpostaviti s obzirom na značaj i univerzalnu

prisutnost tog oblika ljudske prakse u ljudskoj istoriji; to je izostavljeno, pre svega, zato što je ta strana ljudskog života veoma često obrađivana i što je o tome, čini se, već sve rečeno i ne bi se moglo nešto novo dodati.<sup>1</sup> Nisam se takođe opredelila ni za drugi najuniverzalniji izraz ljudske egzistencije – jezik, jer i o tome postoje značajne i iscrpne studije mnogo boljih poznavalaca nego što je sam pisac.<sup>2</sup> Opređelila sam se za umetnost kao jedan univerzalni aspekt ljudskog života, jer se upravo umetnošću, kao ljudskom potrebom koja se javlja u svim kulturama, dokazuje širi antropološki smisao ljudske egzistencije i ljudske prakse, koja se nigde i nikada ne svodi samo na borbu za opstanak, već potvrđuje težnju da se život ljudski osmisli.

Ali pošto se antropološka istraživanja uglavnom zaustavljaju na takozvanim primitivnim kulturama, III deo studije je morao biti posvećen razmatranju problema savremene civilizacije, jer pisac ove knjige ne deli mišljenje nekih antropologa, da se antropologija završava sa proučavanjem kultura koje su nestale ili su istorijski prevaziđene (taj stav je detaljno obrazložen u studiji *Antropologija kao društvena nauka*). Tek sa uzimanjem u obzir alternativa koje nudi savremena civilizacija moguće je razmatrati istorijske perspektive čoveka, bez čega antropološki studij ne bi bio doveden do kraja, ako se prihvati stanovište da čoveka ne određuje samo ono što on jeste, već i ono što može da bude.

Jedan od osnovnih zahteva koje je pisac ovih redova sebi postavio je da se brojni svetovi, koje su ljudi tokom svoje duge istorije stvarali, prikažu kao različite alternative ljudskog traganja za ostvarenjem svoje zajednice; a komparativna analiza potvrđuje da su u svakoj istorijskoj epohi postojale različite mogućnosti i različiti izbori. To omogućuje da se shvati da je stvaralački impuls bitna komponenta ljudske istorije, i da se sruši mit o istoriji kao „neumitnom hodu nužnosti“. Ali budući da je u celokupnoj dosadašnjoj istoriji sistematski sputavana stvaralačka energija najširih masa, i da je sloboda izbora puta kojim su kretala određena društva i kulture u svojoj klasnoj istoriji, koja još nije prevaziđena, bila ograničena na vladajuće klase i oko njih okupljenu elitu (društvenu i kulturnu), izbor nije bio mo-

<sup>1</sup> Smatram da je ovaj problem u pogledu empirijskog materijala iscrpno i na zadovoljavajući teorijski način tretiran u knjizi M. Herskovic, *Čovek i njegove delatnosti*, te da nema potrebe da se nanovo razmatra. Prevod ove knjige izaći će u ediciji „Karijatide“ u Prosveti.

<sup>2</sup> Knjige S. Langer, E. Kasirera, Levi-Strosa, Jakobsona, Sosira i drugih stručnjaka za lingvističku antropologiju pružaju bogat materijal o jeziku kao uslovu i izrazu ljudske egzistencije u različitim kulturama.

tivisan humanim već klasnim ciljevima i interesima. Stoga je otkrivanje klasne osnove kao istorijskog uzroka otuđenja cilj koji se u antropološkoj studiji ne sme zaobići.

Istorijskim presekom – kako vertikalnim (kroz različite istorijske epohe) tako i horizontalnim (upoređivanjem različitih istorijskih mogućnosti u okviru jedne epohe), moguće je ustanoviti antropološke dimenzije ljudske egzistencije, u kojima je sadržana i sposobnost čoveka da prevazilazi istorijske okolnosti i stvara novu istorijsku perspektivu, što je značajna pretpostavka Marksove antropologije. Ovde se u tom pokušaju nastojalo da se iskoristi empirijska građa o istorijskim alternativama u savremenoj civilizaciji, da bi se dokučile istorijske mogućnosti naše epohe i realne prilike za revolucionarnu akciju savremenog čoveka.

Ali s obzirom da je zbog obima morala biti izvršena značajna redukcija i problema i empirijskog materijala koji se ovde prezentira, čitalac će prosuditi koliko je prvobitna namera autora uspešno ostvarena i da li se ovom studijom nešto više približilo zasnivanju jedne marksističke antropologije koja se bitno razlikuje od dogmatskog marksizma. Autor je polazeći od osnovnih pretpostavki Marksove filozofije morao znatno proširiti okvir razmatranja novim problemima, što je zahtevalo traženje novih rešenja, te je bitna pretpostavka metoda kojim se ovde služilo morala biti stalna kritičnost prema onim formulacijama u Marksovim delima i interpretacijama, koje su predstavljale osnovu za jedan „marksizam“ koji je teorijski i istorijski prevaziđen, iako praktično još nije prevladan.

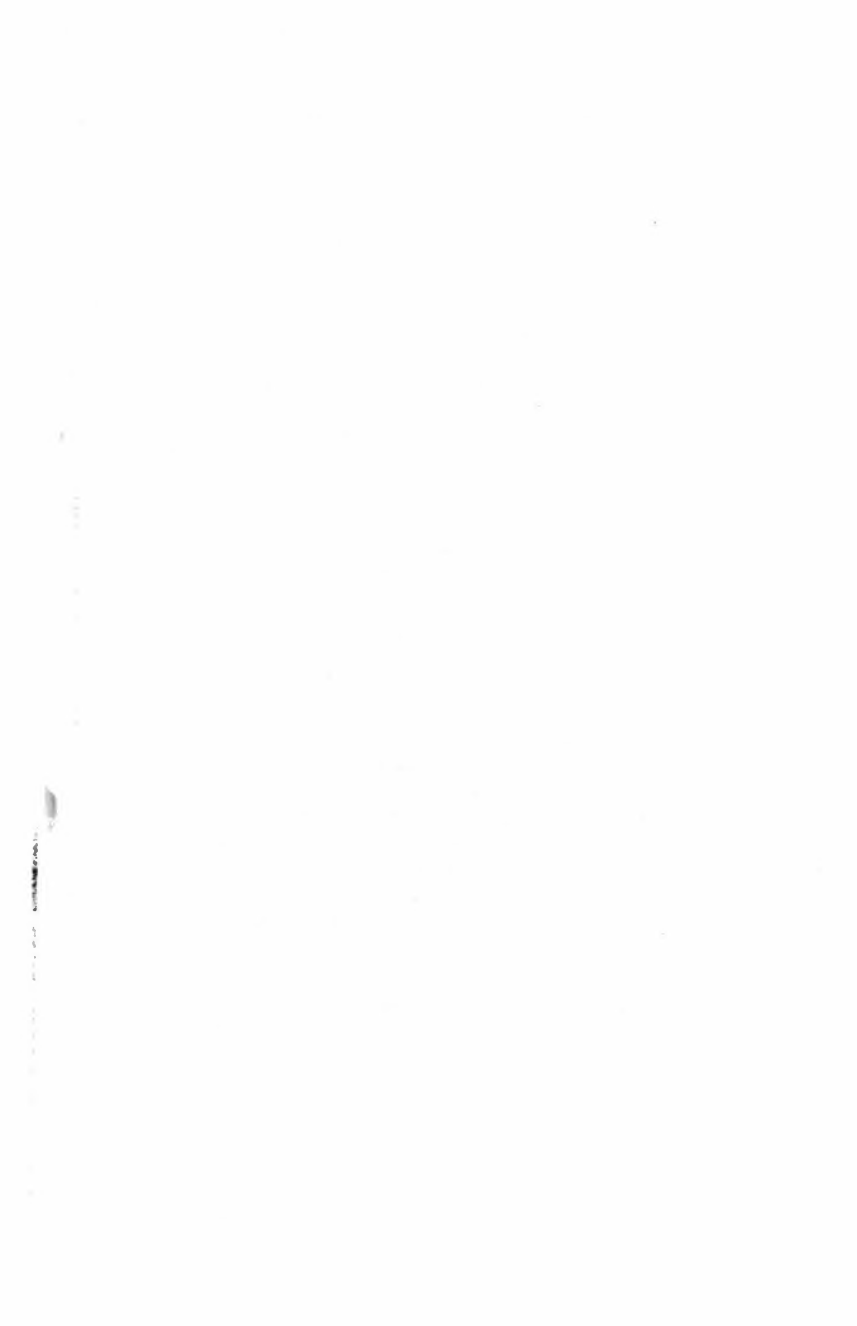
Međutim, pisac ove knjige ne smatra da se zaključcima, ovde izloženim, završava rad na otkrivanju i rešavanju složenih problema ljudske egzistencije. Štaviše, moglo bi se reći, da takav rad tek počinje, naročito ako se ima u vidu društveno angažovana funkcija nauke, koja bi trebalo da pomogne u rešavanju problema savremenog čoveka, a pre svega onih koji su najviše lišeni osnovnih uslova za normalan ljudski razvoj i snose glavni teret eksploatacije i uzurpacije društvene moći, što ih je ozakonila istorija klasnog razvitka.

---

I deo

**Teorijske pretpostavke  
za jednu  
marksističku antropologiju**

---



Dve su osnovne pretpostavke od kojih se polazi u ovoj studiji o razmatranju ključnih antropoloških kategorija:

(1) Pretpostavka o postojanju univerzalnih uslova ljudske egzistencije, što nam omogućuje da govorimo o *ljudskoj prirodi* kao pojmu koji se izvodi kao „zajednička ljudskost” iz brojnih specifičnih i individualnih manifestacija ljudskog života. U razvijanju ove pretpostavke oslanjaću se na ideju o originalnoj i svojevrsnoj ljudskoj situaciji (Marksa, Froma, V. Kapa i K. Klakhona); na shvatanje o fundamentalnim ljudskim potrebama (Marksa, Froma i A. Maslova); i na rezultate antropoloških istraživanja, koji ukazuju na postojanje univerzalnih ljudskih tekovina, kao odgovor na izvesne opšteljudske potrebe koje se moraju zadovoljiti.

(2) Pretpostavka da se univerzalni elementi ljudske egzistencije dvostruko relativiziraju u ljudskoj istoriji: s jedne strane, u specifičnim istorijskim, društvenim i kulturnim uslovima; a sa druge, u individualnim socio-kulturnim uslovima jednog naroda, zajednice, odnosno etničke grupe, ili u personalnim uslovima individualne egzistencije. Kao osnovu za ovu pretpostavku uzimam Marksovu ideju o dve vrste ljudske prirode: „opšta ljudska priroda” i „specifična, istorijski modifikovana ljudska priroda”, kao i Herskovicovo shvatanje o polarizaciji ljudskih fenomena (on govori o kulturi) na univerzalno i relativno. Isto tako, bogati antropološki materijal, sakupljen na osnovu empirijskih istraživanja raznolikih oblika ljudskog života, predstavljaće potporu ovoj hipotezi.

Osnovna antropološka kategorija koja se u ovoj studiji razmatra jeste *ljudska priroda*. Time je rečeno da se autor opredelio za univerzalističko stanovište, koje nastoji da definiše opšti pristup proučavanja raznolikih manifestacija ljudskog života i da iza specifičnih i individualnih oblika otkrije opšte i zajedničko, što karakteriše ljudski rod.

Ovakav pristup omogućuje da se izgradi *nauka o čoveku*, što dosadašnja antropologija nije uspela da postane, s obzirom da su u njoj preovlađivale relativističke tendencije, koje su orijentisale antropološka istraživanja na monografske studije o pojedinačnim društvima i kulturama, bez mogućnosti da se rezultati upoređuju i vrše neophodna uopštavanja. Danas se oseća potreba da se prevaziđe ovaj in-

dividualistički (relativistički) pristup, koji se izražavao: u etnologiji – koja se bavila proučavanjem svakog naroda posebno; u istoriji – koja se bavila proučavanjem hronologije događaja u pojedinim istorijskim razdobljima i pojedinačnim društvima; u psihologiji – koja se bavila proučavanjem osobina pojedinaca. Da bi nauka o čoveku postala nauka u pravom smislu, mora se uzdići na opšti nivo, dakle, mora dospeti do onog što je univerzalno u načinu ljudske egzistencije, ne zanemarujući sve specifičnosti konkretnih oblika kroz koje se to univerzalno pojavljuje, jer se kao jedno opšte svojstvo može istaći – da čovek može da bira konkretne oblike organizacije i da modifikuje zatečene uslove života.

Ovo nam stanovište, dalje, omogućuje da ljudski rod tretiramo kao jedinstvenu kategoriju i da pomoću njega prevaziđemo etnocentrizam, kao shvatanje da je samo sopstvena kultura prava ljudska kultura; i rasne predrasude, koje tretiraju rase kao različite (inferiorne i superiorne) vrste homo sapiensa; ali i shvatanje da je kultura svakog naroda toliko različita od druge da se mora proučavati isključivo kao jedinica za sebe, što nauku o čoveku zaustavlja na deskriptivnom nivou, bez mogućnosti da se dobije objašnjenje celine – ljudskog života kao jedinstvene pojave.<sup>1</sup>

I najzad, ako antropologija ne bi nastojala da otkrije ono što je univerzalno u mnogobrojnim posebnim i pojedinačnim oblicima ljudskog života, pojam ljudskog se toliko relativizira da nismo u stanju da povučemo granicu između ljudskog i neljudskog, te ne bismo bili u stanju da se kritički odnosimo prema nehumanom; jer zadatak antropologije, kako ga shvata pisac ove studije – nije samo otkrivanje činjeničkog stanja i utvrđivanje brojnih varijeteta ljudskih društava i kultura, već i utvrđivanje u kojim se oblicima ispoljavaju veće mogućnosti za realizaciju čoveka kao ljudskog bića, a u kojima su te mogućnosti značajno ograničene i iz kojih razloga. Takav pristup se u osnovi razlikuje od preovlađujućeg stanovišta koje zastupa socijalna antropologija u Engleskoj i kulturna antropologija u Americi.

Dakle, ova studija predstavlja protivstav kako sociologizmu tako i kulturalizmu u proučavanju čoveka i njegovog sveta. Kritičko razmatranje treba da ukaže na jednostranost sociologističkog i kulturalističkog shvatanja u tretiranju odnosa čoveka i društveno-kulturne

<sup>1</sup> F. Boas je pisao: „Kulture se razlikuju kao i tolike druge vrste, možda rodovi životinja, a njihova zajednička osnova je zauvek izgubljena. Izgleda nemoguće ... dovesti kulture do bilo kakve povezanosti.“ (Navedeno prema T. Parsons, E. Schils, K. Naegel, J. Pitts, *Teorije o društvu*, knj. II, Beograd, 1969, str. 975.)



sredine. Ali kritički stav prema ovim pristupima ne sme da sakrije od našeg pogleda da korene takve jednostranosti treba tražiti ne samo u ograničenosti samog pristupa, već i u „dihotomičnoj viziji ljudskog sveta”,<sup>2</sup> kao i u „ljudskoj situaciji”, koja je tokom cele ljudske istorije zadržavala izvesne karakteristike iz kojih izvire dualitet čoveka i njegovog sveta. „Egzistencijalne protivrečnosti” – o kojima govore Sartr (Jean Paul Sartre) i Erih From<sup>3</sup> – predstavljaju tle na kome je moguće da se javi jednostrana predstava o čoveku na osnovu podvajanja egzistencije ličnosti od egzistencije društva. U samom čoveku kao pojedincu sadržana je iskonska nemoć biološkog organizma da u potpunosti prevaziđe svoju biološki ograničenu prirodu, te je biološka bespomoćnost individue realna dimenzija njene egzistencije; ali je u čoveku istovremeno sadržana i potencijalna moć da svojom praksom stalno proširuje granice svoga postojanja; u samom čoveku je klika njegovog individualizma, što predstavlja potencijalni izvor egocentrizma i nedruštvenosti, ali je u njemu i klika afiniteta za društvenu komunikaciju, što može proizvesti potrebu za drugim čovekom, ali i nesvesni gregorizam i konformizam namesto prave društvenosti; čovek je kontradiktorni splet nagonskog i razumskog, nesvesnog i samosvesti; on je i stvaralac i onaj koji uništava i ruši ono što je istorijskim naporom minulih generacija ostvareno; čovek je smrtna iako stvara tekovine koje ga nadživljuju i ulaze u besmrtnu riznicu kulture čovečanstva; i najzad, čovek je samo kao društveno biće sposoban da stvara, ali to isto društvo sve više pretvara masu pojedinaca u robote koji nemaju mogućnosti da ispolje svoje stvaralačke moći.

Život savremenog čoveka pruža najrazvijeniju skalnu kontradiktornih situacija u kojima se podvajaju individualno i subjektivno od društvenog, institucionalizovanog, uopštenog, stvaralac od sopstvenih proizvoda – kao rezultat veoma složene i izdiferencirane društvene i individualne egzistencije čoveka naše epohe. Takav kontekst predstavlja podlogu ne samo za iskrivljenu predstavu i doživljaj sveta svakodnevnog „običnog” čoveka, već se u njemu može tražiti izvor dehumanizirajuće vizije koju nam nude sociologizam i kulturalizam.

<sup>2</sup> Zigmunt Bauman, u članku „Kulturologija i dihotomičnost ljudskog sveta”, *Sociologija*, br. 1, 1967, govori o „dihotomičnoj viziji ljudskog sveta” kao o slici koja se „projektuje na dva ekrana – spoljašnji i unutrašnji”. Ali ta dihotomična slika ima svoj koren u dihotomičnosti same ljudske situacije, koja se može izražavati na različite načine, u zavisnosti od ugla iz koga se posmatra: svest-društveno, biće, misao-materija, baza-nadgradnja, esencija-egzistencija, motivacija-situacija. (Vid: str. 61 i 62.)

<sup>3</sup> Ž. P. Sartr piše o tome u *L' être et le néant*, a E. From u knjizi *Bekstvo od slobode*.

Ali nudeći jednodimenzionalnu sliku ljudskog sveta, sociologizam i kulturalizam učvršćuju čoveka u njegovoj nemoći, u njegovoj otuđenosti, jer ga uveravaju da je aktualno dehumanizirano stanje realna slika njegovog društvenog položaja i njegovog odnosa prema proizvodima njegovih delatnosti. Sociologizam svodi čoveka na društvo koje je shvaćeno kao skup beživotnih, institucionalizovanih, ostvarenih entiteta; a kulturalizam odvaja rezultate ljudske prakse od stvaralaca, posmatrajući ih kao „stvari” sui generis, koje su izvan i nezavisne od čoveka.<sup>4</sup> Stoga i sociologizam i kulturalizam predstavljaju redukcionizam, za koji je karakteristično nedijalektično mišljenje koje svodi složene ljudske pojave na jednostavnije strukture prirodno sveta, te zaključuje po principu: čovek je stvorio svoje društvene i kulturne tekovine ali one nadživljuju pojedinca, znači, taj svet ljudskih tekovina je samostalan i od čoveka nezavisan, štaviše, determiniše njegov život; dakle, dovoljno je proučiti društvene institucije i objekte kulture da bismo rešili zagonetku čoveka. Jednim potezom sociologizam i kulturalizam ruše ljudsku „iluziju”<sup>5</sup> o mogućnosti ljudskog delovanja na okolinu i o stvaranju sopstvene istorije, učvršćujući fetišističku predstavu o ljudskom svetu kao o svetu stvari. Sociologizam i kulturalizam, na taj način, ukidaju višedimenzionalnost ljudske realnosti i nivelišu imanentne suprotnosti ljudskog sveta, koje se izražavaju u formi: subjekt-objekt, biće-egzistencija, individua-društvo.

Suprotno tome, jedan broj psihologa, antropologa i sociologa<sup>6</sup> ukazuje na složenost prirode ljudskog bića, što se mora stalno imati u

<sup>4</sup> Pri tom se postupa na spinozijanski način – kao da je svet podeljen na natura naturans i natura naturata, u kome onaj koji je proizveo svet kasnije nema uticaja na njega, jer se ovaj osamostaljuje i sam pomoću sebe razvija. U savremenoj antropologiji tipičan je kulturalizam Lesli Vajta (L. Whitea), koji kulturu posmatra kao da je nezavisna od svojih tvoraca – ljudi. Vidi knjigu L. Whitea *Nauka o kulturi*, Kultura, Beograd, 1970.

<sup>5</sup> Neoevolucionist L. Vajt smatra da je verovanje čoveka da ima kontrolu nad svojom okolinom samo antropocentrička iluzija, jer je „za čoveka ugodno da veruje da stvara svoju kulturu ... U stvari, ne kontroliše čovek kulturu već obratno ... šta drugo on (čovek) može da čini nego da reaguje na kulturu koja ga okružuje od rođenja do smrti?” Na osnovu toga Vajt zaključuje da treba zanemariti čoveka u objašnjenju kulture, ali i da objašnjavajući kulturu objašnjavamo čoveka, jer „ljudska bića su samo instrumenti kroz koje se kultura izražava” (L. White, „Man's control over civilization: an anthropocentric illusion”, u knjizi *Reading in Anthropology* ed. by M. Fried, Thomas Y. Crowell Co. New York, 1959, str. 553, 554 i 562).

<sup>6</sup> From, Olport (G. Allport), Maslov (A. Maslow), Bidnej (D. Bidney), Radin, Redfield (R. Redfield), Malinovski (B. Malinowski), Mils (C. W. Mills), Z. Bauman i dr.

vidu kada se pristupa proučavanju čoveka i njegovog sveta. Taj prihvatljiviji pristup formuliše psiholog Abraam Maslov na sledeći način:<sup>7</sup>

„Nauka ne sme ispitivati ljudsko biće kao nekakvu pasivnu glinu, kao bespomoćni objekt pritisaka spoljašnjih sila. Ljudsko biće je (ili bi trebalo da bude) aktivan i autonomni samoupravni delatnik, koji bira svoj vlastiti život i predstavlja njegov centar... Takvoj viziji (koja čoveka tretira u smislu delovanja mehanizma „impulsi-reakcije” – Z.G.) mi moramo suprotstaviti čoveka stvaralačkog i aktivnog, pronalazača, pojedinca svesnog odgovornosti, koji jedne impulse prihvata, a druge odbacuje, koji stvara svoje sopstvene pobude, koji donosi odluke kako u pogledu impulsa tako i u pogledu reakcija ... Prilagođavanje kulturi, drugim ljudima ili pak prirodi – sve to u svojoj suštini označava pasivnost, pristanak na to da budemo formirani 'spolja', život prema volji drugih ljudi.”

Ovakav pristup koji postavlja kao osnovni zadatak društvenoj nauci da pronikne u složenost ljudskog sveta i u suštinu postojanja čoveka, istovremeno otkriva i perspektivu, jer se opredeljuje za određenu viziju koja podstiče akciju stvaralačkih ličnosti i ostvarenje takve ljudske zajednice u kojoj će razvijanje ljudskih sposobnosti biti primaran zadatak.

Na potrebu da se stalno ima u vidu složenost odnosa između čoveka i sveta koji on sam stvara, ukazuje i antropolog Pol Radin, kada govori o načinu na koji naučnik mora tretirati kulturne pojave:<sup>8</sup>

„Kulturne pojave se ne mogu tretirati kao fizičke pojave. U prirodnim naukama mi smo izvan pojava koje proučavamo, nismo deo njih. Ali u proučavanju kulturnih pojava mi smo njihov deo; mi ne možemo da se izdvojimo iz njih i da ih pretvorimo u fakta, da ih svedemo na činjenice fizičkog sveta ...”

Radinovo upozorenje nam otkriva opasnost u koju zapadaju sociologizam i kulturalizam u težnji da „objektiviziraju” ljudski svet; to je opasnost koja proizlazi iz zahteva da nauka bude neutralna i „objektivna”, jer kada je reč o ljudskom svetu, nauka to može postići samo ako izbegne da razmatra *ljudske probleme* i ako tretira društvo i kulturu kao skup institucija i tvorevina, koje su se pretvorile u objektivnu realnost izvan čoveka. Zato se naučnik koji ispituje pojave ljudskog sveta stalno nalazi na granici između dve opasnosti: s jedne strane, to je opasnost od objektiviziranja (depersonalizacije) i dehumanizacije ljudskog sveta, a sa druge, opasnost od ideologiziranja ljudske stvarnosti.

Marksova vizija društva i čoveka nije ni sociologizam ni kulturalizam, mada se i u okviru marksizma razvio svojevrсни sociologizam.

<sup>7</sup> Citirano prema članku Z. Baumana, „Ličnost-kultura -društvena struktura”, *Sociologija*, br. 2, 1967.

<sup>8</sup> P. Radan, *The Method and the Theory of Ethnology*, McGraw-Hill, 1933, str. 12.



Moderni marksizam je sažeto formulisao češki filozof Karel Kosik u ovom tekstu:<sup>9</sup>

„Moderni materijalizam ... ne ostaje kod čovekovih tvorevina kao kod poslednje instancije nego prodire ka korenima društvene stvarnosti, tj. ka čoveku kao predmetnom subjektu, čoveku kao biću koje *stvara* društvenu stvarnost.”

Polazna pretpostavka ove studije sastoji se u tome da se Marksova teorija o ljudskoj prirodi („generičkom biću”) i otuđenju čoveka može prihvatiti kao teorijska osnova za rešavanje problema odnosa čoveka i njegovog sveta, i da se pomoću nje može prevladati jednostranost kako sociologizma tako i kulturalizma. Ovu pretpostavku pokušaćemo da dokažemo u sledećim glavama.

---

<sup>9</sup> K. Kosik, *Dijalektika konkretnog*, Prosveta, 1968, str. 132.

## I glava

# LJUDSKA PRIRODA ILI PITANJE O UNIVERZALNIM USLOVIMA LJUDSKE EGZISTENCIJE

Osnovni antropološki problem možemo odrediti kao pitanje o ljudskoj prirodi i o prirodi ljudskog sveta. Ovako postavljen problem sadrži sledeća pitanja: da li je čovek u svojoj konkretnosti neponovljiv i da li su društva i kulture kao konkretna okolina bezbrojne monade u univerzumu, koje su takođe po svojoj neponovljivosti jedinstvene; ili se može pretpostaviti izvesno jedinstvo ljudskog roda, iz čega bi proizlazila mogućnost generalizacije ljudskih karakteristika i osobenosti ljudskog sveta, kao univerzalnih potencija ljudskog života.

U ovoj knjizi polazi se od pretpostavke da pojmovi „ljudska priroda” i „ljudski svet” imaju smisla u svom univerzalnom značenju, tj. pretpostavlja se da se naučnim metodama može ustanoviti određeni niz opštih karakteristika, koje se istorijski modifikuju i manje ili više realizuju (stoga ih ne treba tretirati kao nepromenljive), kao zajednička osnova ljudskog roda („generičke” karakteristike). To su one karakteristike koje izražavaju opšteljudsku situaciju, određujući *ljudskost* kao rodovski pojam, za razliku od fizičkog, organskog, animalnog, tj. određujući onu vrstu pojava koje spadaju u red ljudskih fenomena i razlikuju se od svih drugih vrsta pojava u prirodnoj okolini. U tom smislu se služimo pojmovima „ljudska priroda” i „ljudski svet” kao naučnim konstrukcijama koje nam omogućuju da ispitamo jedinstvenu vrstu pojava – koje nazivamo pojavama ljudskog života – usvajajući da postoje izvesne potencije kao zajednički koeficijent koji povezuje sve pojave te vrste.

---

<sup>10</sup> A. Montagu, *Man in Proccs*, New American Library, 1961.

Na pitanje zašto je nauci potreban pojam „ljudska priroda”, naj-sažetiji odgovor daje Ašli Montegju, navodeći sledeće razloge:<sup>10</sup> 1. kada shvatimo prirodu čoveka možemo razlikovati one njegove funkcije koje su urođene od onih koje je stekao; to će nam omogućiti i da odgovorimo na pitanje da li su dostignuća različitih naroda rezultat urođenih razlika ili razlika u istorijskom iskustvu; 2. shvatanje ljudske prirode nas osposobljava da posmatramo ljudsku istoriju u svojoj njenoj kompleksnosti i raznolikosti, da izbegnemo predrasude, da je shvatimo dublje, perspektivno. (Međutim, termin „urođeno” mogao bi se zameniti terminom „generičko”, jer prvi implicira biološki karakter ljudske prirode, dok drugi, u Marksovom smislu, ukazuje upravo na transbiološku prirodu ljudskog roda). From takođe smatra da je pretpostavka o ljudskoj prirodi nužna da bismo mogli identifikovati ljudsko kao jedinstveni fenomen. On piše: „Kako bismo mogli razumeti 'stranca' ako je on fundamentalno drukčiji od nas? Kako bismo mogli razumeti umetnost potpuno različitih kultura, njihove mitove, drame, skulpture, ako ne postoji fakat da nam je svima zajednička ista ljudska priroda”.<sup>11</sup>

U pokušaju da definišemo pojam ljudska priroda, treba konstatovati: prvo, da pod tim pojmom ne podrazumevamo metafizičku suštinu nepromenljivih kvaliteta, koja služi kao uzor koji pojedinci u svom životu treba da slede; i drugo, da on nije ni takva generalizacija empirijskog iskustva koja bi izražavala statistički prosek, ili ono što je za svakog prosečnog pojedinca karakteristično. To isto važi i za pojam „ljudski svet”, koji ne možemo definisati pomoću uniformnih, za sva društva i kulture važećih i jednom za uvek datih karakteristika; i u ovom slučaju univerzalno nije identično ni sa statističkom frekvencijom, ni sa nepromenljivim, a istorijski shvaćenim metafizičkim entitetima. Uvođenjem istorijskog pristupa može se dokazati da u ljudskom svetu ne postoji nepromenljiva suština i da su „stilovi” ljudskog života veoma raznovrsni, te da se za sve ljude i za sve kulture ne može empirijski ustanoviti neki „prosek”, jer kriterijumi „normalnosti” variraju od kulture do kulture, u šta nas uveravaju rezultati antropoloških istraživanja. (Interesantno je, međutim, napomenuti da i to variranje ima svoje granice; ni u jednom društvu nije dosad konstatovano, na primer, da se lenjost, neradinost, neinventivnost podstiču kao poželjne karakteristike i smatraju „normalnim” za po-

<sup>11</sup> E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, A Trident Press book, New York, 1962, str. 27.

željni tip ličnosti; ovo zapažanje se potvrđuje i tamo gde invencija i stvaralački čin nisu usmereni neposredno na proizvodnju materijalnih dobara, već na umetničku proizvodnju i stvaranje rituala, kao što je slučaj u plemenu Čambuli na Novoj Gvineji, o čemu nas obavestava M. Mid, ističući da se u tom plemenu muškarci podstiču samo na te delatnosti.) Znači li to da se istorijskim pristupom potvrđuje relativistička koncepcija? Pokušaću u narednom izlaganju da pokažem da istorijsko shvatanje čoveka i ljudskog sveta ne implicira relativizam i da ne isključuje stanovište dijalektički shvaćenog univerzalizma.

Klakhonova tvrdnja da su svi ljudi isti kao svi drugi ljudi, da su neki ljudi isti kao neki drugi ljudi, i da nijedan čovek nije isti kao drugi ljudi<sup>12</sup> – može poslužiti kao osnova za pojmovno diferenciranje ljudskog fenomena i za definisanje tri nivoa proučavanja čoveka. Treba razlikovati sledeće pojmove: ljudsku prirodu ili suštinu čoveka („generičko biće”); određeni socijalni tip ličnosti (koji se izražava ili kao „socijalni karakter” – dominantni tip ličnosti u jednom društvu, ili kao tip jedne klase, jednog društvenog položaja, odnosno jedne etničke grupe); i ličnost (egzistencija), tj. čovek kao pojedinac i pojedinačni način njegovog postojanja. Prvi nivo je najopštiji i ne može se do njega stići fenomenološkom analizom, jer izražava suštinu načina egzistencije a ne sam egzistencijalni život. Druga dva su egzistencijalni oblici života, samo je prvi posebni a drugi pojedinačni nivo, ali se i jedan i drugi moraju konkretno istorijski ispitivati metodama empirijske analize.

Dakle, čovek uvek egzistira kao pojedinačna individua, te je i konkretno društvo uvek zajednica individua. Kako u istraživanju naći sponu između istorijski konkretnog čoveka – čiji realni oblik života jeste njegova pojedinačnost – i njegove istorijske opštosti, koja ga čini ljudskim rodом? Odakle poći u proučavanju ljudskog života i ljudskog sveta – od pojedinačnih ljudi i njihovih konkretnih životnih uslova, ili od apstraktnih pojmova „ljudska priroda” ili „ljudska situacija”, da bismo pomoću njih razgraničili istorijski promenljivo od onoga što je klica trajnijih opšteljudskih kvaliteta?

Mogli bismo se delimično složiti sa poljskim filozofom Adamom Šafom (Schaff), da u empirijskom istraživanju polazna tačka moraju biti „živi, konkretni ljudi, konkretni u svojim društvenim odnosima i istorijskim uslovima”; ali bi zadržavanje na konkretnim individuama

<sup>12</sup> C. Kluckhohn, „Theoretical Basis for an Empirical Method of Studying Acquisition of Culture by Individual”, *Man*, 89, 1939.

i konkretnim društvenim okolnostima predstavljalo ustupak relativizmu i pozitivizmu, ako ne bismo istovremeno pokušali da skiciramo teorijski okvir za proučavanje čoveka i njegovog sveta, koji implicira da postoje izvesni opšteljudski problemi, kao što su: sloboda i ropstvo, stvaralaštvo i destrukcija, jednakost i društvena diferencijacija; ljubav i mržnja, potčinjenost i potčinjavanje, zadovoljenje ljudskih potreba i eksploatacija, itd. Stoga smatram da se na teorijskom planu problem ne rešava kada se konstatuje da su živi, konkretni ljudi i njihovi društveni uslovi polazna tačka; konkretni život ljudi je jedini mogući predmet naučnog istraživanja, ali da se bezbrojni pojedinačni oblici ljudskog života ne bi shvatili kao monade izgubljene u nerazumljivom i nesmislaonom svetu, već da bi bili shvaćeni kao delovi jedne celine – ljudskog roda, čovečanstva – teorijski pristup mora da prihvati univerzalističke pretpostavke. Tačnije rečeno, treba teorijski definisati odnos između univerzalnog i relativnog u pojavama ljudskog sveta.

Marks nam daje ključ za rešavanje tog problema u dijalektičkom pojmu *istorijske* prakse. Slične zaključke, koje sam na drugom mestu izvela, nalazimo i kod Kosika, kada on konstatuje da univerzalno ne postoji „pred istorijom” i nezavisno od nje, nego se „stvora u istoriji”, tj. da:<sup>13</sup>

„Opšteljudsko, 'neistorijsko', svim fazama zajedničko – ne postoji *samostalno* u vidu nepromenljive, večne nadistorijske supstancije, nego je kako *opšti uslov* svake istorijske faze, tako u isto vreme poseban proizvod. *Sveopšte-ljudsko se u svakoj epohi reprodukuje kao rezultat i specifičnost*” (podvukao autor).

## 1. Pokušaj definisanja pojma ljudska priroda

Ukoliko se u antropologiji prihvati pojam ljudska priroda najčešće se njime izražava biološki sadržaj kao zajednička filogenetska osnova homo sapiensa, koji je u ljudskom biću jedina nepromenljiva osnova i kao takva univerzalni temelj ljudske vrste.<sup>14</sup> U ovoj studiji se ne prihvata takvo biologističko tumačenje ljudske prirode, već se

<sup>13</sup> K. Kosik, *Isto*, str. 155.

<sup>14</sup> Tako je ljudsku prirodu shvatio Frojd, a tako je shvata i L. Vajt (vid. njegovu knjigu *Evolution of Culture*, kao i moj komentar u knjizi *Antropologija kao društvena nauka*, Institut društvenih nauka, 1967, str. 13-15). Tako pojam ljudska priroda definiše i B. Malinovski u knjizi *Naučna teorija kulture*, mada protivreči sam sebi kada



stoji na stanovištu da je ljudska priroda višedimenzionalna i da samo jednom svojom dimenzijom izražava tu zajedničku biološku osnovu, ali je za antropologiju važno utvrđivanje tih zajedničkih komponenti biologije čoveka što su se razvile u procesu ljudske evolucije. U fizičkoj antropologiji se konstatuje da se sledeće biološke karakteristike smatraju osnovnim komponentama biologije čoveka: (1) specifična telesna konstrukcija, koja se manifestuje u uspravnom hodu, u pretvaranju ruke u organ rada i u izmenjenoj funkciji čula, naročito čula vida, i konstrukciji nervnog sistema; (2) specifične bio-psihičke funkcije (razvitak mentalnih na račun telesnih funkcija); (3) odsustvo mehanizma instinktivnog prilagođavanja okolini i izmenjeni karakter motivacije (socijalizacija nagona); (4) produženo detinjstvo i period sazrevanja, itd. Ove biološke tendencije, formirane tokom ljudske evolucije, predstavljaju genetsku osnovu za istorijsku pojavu ljudskog roda.

Ali sama biološka osnova ne formira ljudski rod: društvena i kulturna dimenzija predstavljaju sastavne komponente ljudske prirode (u antropologiji je usvojeno mišljenje da se pojava jezika i oruđa za rad tretira kao presudni momenat u određivanju početka ljudske istorije; dakle, uzimaju se socio-kulturni, a ne biološki kriterijumi). Može se, stoga, govoriti i o izvesnim opštim i zajedničkim socio-kulturnim potencijama koje karakterišu ljudski rod. U svakom narodu i u svakoj kulturi otkriven je niz dispozicija pojedinaca, koje nisu nastajale kao rezultat specifičnih društveno-kulturnih uslova, već su bile opštijeg karaktera: (1) dispozicija za sporazumevanje pomoću jezika (svako psiho-fizički zdravo dete je u stanju da nauči jezik svoje kulture, ali ono može da nauči i druge jezike); (2) dispozicija za učenje i gotovo neograničeno sticanje novog iskustva i znanja (inteligencija i mentalna sposobnost individue su jedina granica); (3) sposobnost da se u praktičnoj delatnosti primeni stečeno iskustvo i da se posredstvom novog iskustva menja i delatnost; (4) potreba da se živi u zajednici (bespomoćnost bebe) i sposobnost da se stupa u kontakt sa drugima (čovek može da se prilagodi različitim oblicima udruživanja, ali ne može da se prilagodi da živi izvan društva); (5) dispozicija

---

teorijom potreba dokazuje da je u uslovima kulture izmenjena izvorna biološka priroda čoveka, te nema čisto bioloških elemenata u ljudskom životu.

Ali tako i A. Šaf tumači Marksov pojam „generička“ priroda, shvatajući da se odnosi na biološku vrstu, kao „zbir osobina po kojima se čovek razlikuje, od sveta životinja“. Na osnovu takvog tumačenja Marksa, Šaf izvodi zaključak da je pojam ljudska priroda apstrakcija koja nije mnogo upotrebljiva. Vid. A. Schaff, *Marksiizam i ljudska jedinka*, Nolit, 1967, str. 114.

za raznolike vrste delatnosti koje izlaze iz okvira materijalne proizvodnje.

Ove socio-kulturne komponente treba shvatiti kao unutrašnje potencije koje omogućuju da se realizuju raznoliki oblici egzistencije u okviru načina postojanja koji je svojstven ljudskom rodu. S obzirom na to treba skrenuti pažnju da se i Marksovo shvatanje ljudske prirode često krivo tumačilo. U izvesnim interpretacijama marksizma (koje se određuju kao dogmatski, ortodokсни marksizam, koji stoji nasuprot Marksovom humanističkom aktivizmu), proučavanje čoveka se svodilo na fenomenološku analizu istorijskih društvenih okolnosti, na osnovu pretpostavke da se samim proučavanjem društvenih uslova i institucija može odgovoriti i na pitanja o čoveku. Na ovo ukazuje poljski filozof Lešek Kolakowski (Leszek Kolakowski), konstatujući da su „istorija”, „klasa”, „društvo”, shvatani kao suština čoveka, a da je zanemarivana njegova egzistencija, koja nije prosto ponavljanje nekakve metafizičke suštine, niti samo odraz, reprezentacija postojeće društvene stvarnosti. Skrećući pažnju na tekstove iz *Svete porodice i Nemačke ideologije*, koji nas mogu ubediti u neosnovanost takve interpretacije u izvornom marksizmu, Kolakowski zaključuje da Marks nije shvatao ljudsku ličnost kao egzemplar klase ili društva, već je odnos ličnosti i njene ljudske situacije dijalektički shvatao (nije ih svodio jedno na drugo, već je razumeo njihov uzajamni odnos kao stalni dijalog).<sup>15</sup> Marksov tekst, koji izaziva još i danas nesporazume, jeste onaj kojim se ličnost određuje kao „sveukupnost društvenih odnosa”. Tako i Šaf smatra da se ljudska suština „svodi u stvari... na ulogu funkcije društvenih odnosa”, iz čega se zaključuje da „društveni odnosi stvaraju ljudsku individuu” (moj kurziv) (94). Argumentacija koju daje Šaf u prilog ovakvom shvatanju dosta je neubedljiva. Ne praveći razliku između uslovljenosti čoveka društvenim okolnostima i svodenja čoveka na *proizvod* društvenih okolnosti, Šaf tvrdi da je poricanje gornjeg stava moguće samo sa stanovišta nativizma, a da je dokazivanje da takav stav guši autentičnost ljudske individue samo pseudo-argument kojim se služi hrišćanski personalizam – koji insistira na neophodnosti razlikovanja fizičke individue i duhovne ličnosti.

Zašto se ljudska priroda ne može svesti na „sveukupnost društvenih odnosa”? Prvo, jer u ljudsku prirodu, kao najopštiji pojam o čoveku, ulaze istorijski akumulirane potencije, što prelazi granice jednog određenog društva i osobina koje nastaju pod uticajem konkret-

<sup>15</sup> L. Kolakowski, „Cogito, istorijski materijalizam i ekspresivna interpretacija ličnosti”, u knjizi *Filozofski eseji*, Nolit, 1964, str. 176.

nih društvenih okolnosti; i drugo, što su ljudske potencije dinamičke i prevazilaze ne samo granice jednog društva već i istorijski pređenog perioda (te se čovek može tretirati u Sartrovom smislu – kao biće u mogućnosti, odnosno ka budućnosti orijentisano biće). Ali je i tendencija da se ovo zajedničko, što predstavlja opšteljudske mogućnosti, u istorijskoj realizaciji individualizira i na subjektivan način izrazi, takođe univerzalna karakteristika čoveka. Upravo zato ljudsku prirodu nije moguće odrediti ni kao nepromenljivi sadržaj biološke organizacije, niti kao institucionalizovani oblik života u određenoj društvenoj grupi ili zajednici, jer predstavlja i nešto više, kako sa stanovišta istorijske perspektive, tako i sa stanovišta bogatstva koje u svoj život može da unese konkretni subjekt.

Suprotstavljanje sociologizmu u okviru marksizma koji je zapostavio antropološku dimenziju ljudskog života, čini se da predstavlja zajedničku osnovu na kojoj se danas razvija marksizam kao humanistička filozofija. Razlog za to jasno formuliše K. Kosik u sledećem tekstu:

„Materijalistička teza koja kaže da je čovek skup društvenih prilika, ali ne dodaje ko je subjekt tih prilika, ostavlja 'interpretaciji' na izbor da na prazno mesto postavi stvarni subjekt ili mistificirani subjekt, mistificirano ja ili mistificirano mi, za koje se stvarni pojedinac pretvara u oruđe i masku.“<sup>16</sup>

Dakle, u pokušaju da definišemo opšti pojam „čovek“ konstatovali smo da se to može učiniti na različitim nivoima: na antropološkom (rod-anthropos), na socio-kulturnom (istorijski i društveno konkretizovani nivo) i na personalnom nivou (ličnosti). U ljudskoj egzistenciji, koja izražava život individue u konkretnim uslovima određene ljudske sredine, spajaju se elementi antropološkog i socio-kulturnog određenja čoveka, ali posredstvom subjektiviteta individue na svojevrsan način realizovani.

Imajući u vidu složenost ljudske prirode treba ukazati na izvesne suprotnosti, koje takav pojam implicira, što ruši predstavu o idilično shvaćenju prirodi čoveka, o preterano optimističkoj slici i o nedijalektičnom određivanju pojma ljudska priroda samo pomoću pozitivnih osobina. Mogli bismo reći da „generičko“ i društveno-kulturno ne čine ovde sklad sa individualnim, štaviše, empirijski se može konstatovati, da su individui uvek u manjoj ili u većoj meri uskraćene mnoge istorijske i društveno-kulturne mogućnosti i da se čovek kao pojedinac suočava sa brojnim granicama, koje kao rod i kao istorij-

<sup>16</sup> K. Kosik, *Isto*, str. 99.

ski subjekt savlađuje. Drugim rečima, ono što je mogućnost roda i istorijskog subjekta (kao organizovane društvene snage) samo je delimično mogućnost individue, što zavisi kako od individualnih sposobnosti pojedinaca, tako i od društveno-kulturnih uslova u kojima žive i koji određuju granice njihove moći u odnosu na položaj koji u datom društvu zauzimaju. Stoga se ljudska priroda ne može shvatiti bez izvesnih imanentnih suprotnosti: čovek se kao ljudski rod realizuje stalno prevazilazeći postojeće granice i pretpostavka njegove dalje istorije je mogućnost da savlada svaku granicu – a kao pojedinac on je uvek ograničen mnogim okolnostima (ograničen je životnim vekom individualnim sposobnostima, društvenim mogućnostima koje nikad nisu ravnomerno raspodeljene, nivoom kulture koju stiče, itd); kao rod, čovek stalno razvija nove potencije – a kao pojedinac najčešće ne može da ostvari ni one mogućnosti koje pružaju njegovo društvo i kultura; kao rod, čovek je najnezavisnije biće u odnosu na druge žive organizme – a kao pojedinac, on je višestruko zavisn od drugih pojedinaca, od svoje porodice ili od društvenih sila koje na njega deluju, te često ne mogu da dođu do izražaja njegove lične sposobnosti; kao istorijski subjekt, čovek je u stanju da stvara stalno nove izume, nove objekte, nove oblike života i sve grandioznije tekovine kulture – a kao pojedinac on često nije u stanju da napravi samostalno nijednu stvar i retko može nešto da izmeni u organizaciji društva, dok većina ljudi učestvuju u svojoj kulturi kao „potrošači” a ne kao stvaraoci.

S obzirom na sve dosad rečeno, postavlja se pitanje: može li se ljudska priroda uopšte definisati i da li se definicijom mogu izraziti dinamizam i sve suprotnosti koje ljudska priroda implicira.

Smatram da je taj problem rešio već Marks svojom definicijom, prema kojoj „generički život je proizvodni život”, pri čemu „proizvodni život” označava jedan kvalitativno nov odnos čoveka prema svojoj okolini, naime, svrsishodnu i univerzalnu ljudsku praksu. U toj je definiciji na najsazetiji način izražena sva dijalektičnost ljudske prirode i nezavršenost čoveka kao stvaralačkog subjekta istorije. Utvrdivši da čovek živi pomoću prakse, Marks je definisao način na koji je ljudski život moguć, drugim rečima, da čovek mora da živi pomoću prakse i da ne može da izabere neki drugi način egzistencije. Time je praksa određena kao onaj (jedini) invarijantni element ljudske egzistencije, koji je univerzalan za sva ljudska društva, uprkos tome što su se istorijski menjali oblici delatnosti i razvijali novi, kao što su se i sredstva umnožavala i usavršavala zajedno sa podelom rada.

Ako se igde može naći zajednička nit koja povezuje ljude necivilizovanih i civilizovanih društava treba je tražiti u ljudskoj praksi, pomoću koje delujući na prirodu ljudi proizvode „sekundarnu prirodu” (društveno-kulturnu sredinu). Ljudi na različite načine doživljavaju svoj svet i različito tumače svoj odnos prema okolini i predmetima koje stvaraju. Ali postoji nešto zajedničko svim ljudima: kada Bantu-crnac ili pripadnik indijanskog plemena Komanči u severozapadnoj Oklahomi stvara oruđa od kamena ili od drveta, da bi pomoću njih efikasnije obavio određenu radnu operaciju, on *postupa ljudski* zato što se aktivno odnosi prema prirodnoj sredini; između njega i čoveka savremene civilizacije nema razlike u *načinu* rešavanja problema – jer i u jednom i u drugom slučaju ljudi žive pomoću sopstvene delatnosti – razlika se javlja u tome koji stepen moći čovek poseduje za zahvaljujući aktivnostima i sredstvima koja se primenjuju u različitim društvima. Ali delujući aktivno na sredinu u kojoj živi, pojedinac ne mora biti svestan svoje ljudske moći u odnosu na okolinu, niti mora doživljavati sebe kao stvaraoca – što važi kako za necivilizovanog tako i za savremenog civilizovanog čoveka. Moglo bi se, štaviše, reći da je savremeni industrijski radnik odvojeniji od svog stvaralačkog čina nego pojedinac u necivilizovanom društvu, jer dok drugi sam stvara svoj proizvod, u prvom slučaju proizvod kao celina nastaje tek kao rezultat udruženog rada mnogih individua, zato što je rad u modernoj industriji razmrvljen na brojne pojedinačne operacije, što moderni radnik ne poznaje složeni tehnički proces u celini, koji je neophodan za proizvodnju određenih predmeta, što radi mehaničku operaciju koju je drugi isplanirao, i najzad, jer mu ne pripada proizvod koji stvara pošto ne služi za njegovu neposrednu upotrebu već postaje roba. To ne znači, međutim, da je necivilizovani čovek manje otuđen od modernog industrijskog radnika: budući da je stepen poznavanja pojava na takvom nivou da necivilizovanim ljudima omogućuje samo u ograničenoj meri da uspostave kontrolu nad njima, oni u magiji traže oslonac za svoju psihičku nesigurnost kada ne znaju kako da prirodne pojave pretvore u objekte svoje delatnosti, ili kada nisu sigurni u ishod svoga rada. Zato je fetišiziranje – prenošenje ljudskih moći i svojstava na stvari koje je čovek sam proizveo – karakteristika kako necivilizovanog tako i civilizovanog čoveka u savremenim tehnički razvijenim društvima (u prvom slučaju pravljenje totemskih predmeta koji služe kao fetiš; u drugom, obožavanje tehničkih proizvoda). Fetišizacija ljudskih proizvoda uvek označava izvesnu nemoć čoveka ne samo da ovlada svojim proizvodima već i sopstvenim snagama koje izmiču njegovoj kontroli, bilo zato što je još uvek mnogo nepoznatog u svetu u kojem pojedinac živi, ili zato što je ljudsko iskustvo i znanje na izvestan način institucionalizovano i odvojeno od velikog broja pojedinaca (nauka kao institucionalizovano iskustvo naučnika i naučnih ustanova), te se sa njim može manipulirati i protiv samog čoveka. Čovek plemenskog društva nije svestan svoje stvaralačke moći – koja se nesumnjivo ispoljava u stvaranju oruđa za rad kao prvih ljudskih predmeta i u pokušaju da izmeni prirodne uslove i da ih uskladi sa svojim potrebama – jer veruje da je i sâm samo izvršilac zamisli sveopšteg duha; ali ni čovek XX veka nije još ovladao svojim ljudskim potencijama, jer u uslovima savremene tehničke civilizacije dolazi do odvajanja njegove ljudske moći od njegove pojedinačne moći, pošto kao pojedinac obavlja mehaničku, rutinsku delatnost i ne doživljava sebe kao stvaraoca, a samo kao delić ukupnih moći društvenog rada on učestvuje u aktu stvaranja proizvoda; kao pojedinačni radnik oseća se parcijalizovanim, ispražnjenim, lišenim bitnih ljudskih kvaliteta, ali mu se to „vraća” u „ukupnoj ličnosti” savremenog industrijskog radnika, koji ima moć da pomoću moderne tehnike ostvaruje najsmelije ljudske zamisli.

U tom smislu je praksa jedino neotuđivo svojstvo čoveka (ljudskog roda) i ona univerzalna nit koja u sebi sadrži, u manjoj ili u većoj meri, i druge neophodne komponente. Čovek plemenskog društva nije još razvio sve svoje intelektualne potencije

pomoću kojih se formira svest, jer se empirijsko meša sa mističnim, a nije još došao ni do samosvesti, jer se identifikuje sa grupom pa čak i sa fizičkim predmetima; ali on *proizvodi* svojom delatnošću jedan novi svet jer stvara predmete za svoju upotrebu, i time se njegov način života jasno diferencira od života drugih životinjskih vrsta (opšte je usvojeno načelo da se iskopani fosili identifikuju kao ljudski preci samo onda kada se uz njih pronađu i oruđa za rad ili neki drugi predmeti koji su mogli biti proizvedeni ljudskom rukom).

Proizlazi iz toga, da praksom ne definišemo stanje, ne određujemo osobine ljudskog bića, jer bi bilo nemoguće odrediti sve pojedinačne osobine s obzirom da je suštinsko svojstvo čoveka da *menja* svet oko sebe i samog sebe. Praksom se definiše *način na koji je ljudski život moguć* kao kvalitativno nov fenomen, a sam pojam prakse ukazuje na dinamički, nasuprot statičkom karakteru ljudske prirode.

Stoga se ne mogu prihvatiti sve one parcijalne definicije, kojima se uzimaju pojedinačne osobine, ili nabraja više njih, kao diferencijalni elementi za razlikovanje čoveka od životinjskih vrsta; u tome se slažemo s Gajem Petrovićem da se ne može pojedinačnim nabravanjem osobina koje razlikuju čoveka od životinje definisati *mogućnost čoveka* njegove egzistencije, jer čovek nije „samo ono što faktično jeste, nego i ono što može i treba da bude”,<sup>17</sup> a tu razvojnu, istorijsku perspektivu pruža samo pojam ljudske prakse, nasuprot čoveku shvaćenom kao skup gotovih i završnih osobina.

Zato se čovek ne može definisati pomoću sposobnosti da upotrebljava i pravi oruđa, kao „a tool making animal” ili kao „homo faber”; niti pomoću sposobnosti da simbolički komunicira, kao „animal symbolicum”; niti je mentalna sposobnost za konceptualno mišljenje uzeta sama za sebe ta granična linija ljudske egzistencije. Čovek se razlikuje od životinjskih vrsta po složenijim strukturnim promenama koje mu omogućuju da živi na sasvim nov način i da u okviru tog načina življenja dalje razvija svoje ljudske osobine i sposobnosti. Jer pravljenje oruđa za rad, ili simbolička komunikacija ili misaoni proces samo su instrumentalne radnje u okviru ljudske prakse kao složene aktivnosti, koja podrazumeva aktivan odnos čoveka prema svetu u kojem živi i koji neprestano menja. Sve te osobenosti i sposobnosti koje su svojstvene čoveku kao ljudskom biću pretpostavljaju izvesne *strukturne promene*, koje označavaju da se izmenila ne jedna pojedinačna osobina ili više njih, već celokupni način življenja, kompleksna egzistencija. Na to ukazuje Irvin Halovel (I. Hallowell), kada konstatuje da je u čoveku u toku evolucije morala nastati jed-

<sup>17</sup> G. Petrović, *Mogućnost čovjeka*, Razlog, Zagreb, 1969, str. 12.

na viša psihička strukturalizacija, zatim da se morao javiti društveni sistem, koji je različit od onog koji poznaju životinje kao formu udruživanja, kao i različit sistem komunikacije, koji nije zajednički čoveku i drugim višim životinjama.<sup>18</sup> Znači, kada govorimo o opštem pojmu „čovek”, moramo pretpostaviti izvesnu kvalitativno novu strukturu ljudske prirode, izvesne zajedničke ljudske potencije, koje se javljaju kao komponente te kvalitativno nove strukture da bismo ustanovili šta je *differentia specifica* čoveka kao roda.

Dakle, ljudski red se *kvalitativno*, tj. i strukturalno i funkcionalno razlikuje od životinjskih vrsta (uključujući i najviše antropoide), iz čega proizlazi da se sve pojedinačne osobine čoveka mogu objasniti tek kada se shvati suština strukturalnih kvalitativnih promena pomoću kojih se konstituisao ljudski rod. A da bi se razumela suština promena, mora se pronaći *osnova* na kojoj se vrši strukturiranje kvalitativno nove, ljudske prirode.

Praksa – kao nov odnos čoveka prema okolini, kojim se priroda pretvara u „anorgansko telo čoveka” – predstavlja tu osnovu, na kojoj se zasniva istorijsko konstituisanje i strukturisanje ljudskog roda kao svojevrsne biološke, psihičke i društveno-kulturne organizacije. Samim tim, praksa nije jedan ljudski atribut u mnoštvu drugih (kao što su: razum, govor, i sl.); već kompleksan pojam koji u sebi sjedinjuje sve druge suštinske attribute čoveka: i sposobnost da pravi oruđa i proizvodi raznolike predmete, i sposobnost da pojmovno misli i da komunicira sa drugima pomoću pojmova i ideja, i izvanrednu sposobnost da uči i da se koristi stečenim iskustvom i mnogi drugi; ali se sva ta ljudska svojstva samo kroz praksu mogu dalje razvijati i postajati u sve većoj meri atributi čoveka.

Čovek se ne potvrđuje kao ljudsko biće niti pomoću čiste kontemplacije, niti pomoću verbalne, simboličke komunikacije, niti je njegova društvenost sama sebi svrha; praksa sve to povezuje i osmišljava, gradeći nov splet svojstava *koji menja strukturu ljudskog bića i strukturu njegovog sveta*. Kao potencijalno univerzalna delatnost, praksa je rezultanta, ali istovremeno i pretpostavka svih pojedinačnih ljudskih kvaliteta, koji ne izvire iz biološkog organizma individue niti se prenose biološkim putem, već su rezultat „socio-kulturnog nasleđa”. U tom smislu možemo prihvatiti mišljenje Oldousa Hakslija (A. Huxley) da je ljudska beba u paleolitu bila obdarena ljudskim potencija-

<sup>18</sup> I. Hallowell, „Self, Society and Culture in Philogenetic Perspective”, u knjizi S. Tax, *Evolution after Darwin*, vol. II, 1960, str. 323-4.

ma, ali je savremena beba mnogo više u mogućnosti da ih realizuje. Ali ovo je samo uslovno tačno, jer ljudska priroda kao dinamička kategorija pretpostavlja da se istorijski javljaju i nove potencije, te je savremena beba ne samo mnogo više u mogućnosti da ostvaruje iskonske ljudske potencije već je i obogaćena novim potencijama.

Međutim, utvrdivši da je praksa taj zajednički imenitelj ljudskog života, ne smemo izgubiti iz vida da sam pojam praksa nije jednoznačan. Na to ukazuje Lefevr (Henri Lefebvre),<sup>19</sup> konstatujući da se mora uočiti razlika između nekoliko nivoa ljudske prakse: repetitivni (reproduktivni) nivo, revolucionarni nivo, nivo utilizacije i praksa kao stvaralaštvo. Bez obzira što se može diskutovati da li je ova podela baš najbolje izvedena (jer nije jasno, na primer, po kom se principu revolucionarna praksa odvajava od stvaralaštva), misao je vredna pažnje zbog toga što ukazuje da je stvaralaštvo samo jedan, najviši oblik ljudske prakse i da praksa na različite načine zadovoljava različite potrebe. Stoga ljudska praksa ne podrazumeva da je svaka delatnost stvaralačka, niti da svaki pojedinac mora biti stvaralac, mada svaka ljudska delatnost mora sadržati elemenat svrsishodnosti, a samim tim, i izvestan stepen kreativnosti (ako pod kreacijom razumemo proizvođenje na osnovu menjanja prirodnih objekata i unošenje izvesnih ljudskih elemenata u predmet koji se stvara).

Stoga možemo da tvrdimo, da samo praksom čovek prevazilazi jednodimenzionalni, biološki nivo egzistencije, jer uz pomoć svoje prakse čovek prestaje biti vrsno ograničen i kao „rod” se diferencira u odnosu na druge vrste života. Sličan zaključak izvodi i Predrag Vranicki.<sup>20</sup>

„Već samo najdublje određivanje čovjeka kao bića prakse govori da nemamo ni kod toga neku metafizičku suštinu, nego isto tako dinamično a dijalektičko određenje, jer najdublje određenje same prakse jeste – menjanje, kreiranje predmeta i svoje historije ... Ako je čovjek per definitionem biće prakse, znači da su i njegovo stvaralaštvo, njegove mogućnosti preobrazbe stvarnosti beskrajne.”

Kad se ljudska priroda definiše pomoću prakse, uspostavlja se most između ljudske suštine – koja u stvari predstavlja *rezervoar beskrajnih mogućnosti* (upravo posredstvom prakse) – i ljudske egzistencije, koja samu sebe (svoju suštinu) ostvaruje takođe putem prakse. Drugim rečima, nema teorijske protivrečnosti između određivanja suštine čo-

<sup>19</sup> H. Lefebvre, Interview au groupe de philosophie de l'U.N.E.F. à la Sorbone, le 24 novembre 1905, *Cahiers de Philosophie*, no. 1, 1966, str. 90.

<sup>20</sup> P. Vranicki, „Marginalije uz problem humanizma”, u zborniku *Humanizam i socijalizam*, t. I, Naprijed, 1963, str. 294.



veka i utvrđivanja istorijskog karaktera njegove egzistencije, što pretpostavlja da se opšte i zajedničke potencije relativiziraju dvostruko: usled delovanja određenih društveno-kulturnih uslova istorijski je određen krug mogućnosti, koji može znatno da ograniči opšteljudske potencije; a taj krug mogućnosti je još jednom determinisan individualnim dispozicijama pojedinaca (te se može još više suziti usled ograničenih sposobnosti izvesnih pojedinaca; ali se taj krug može i proširiti kada pojedinci, koji poseduju izrazite stvaralačke sposobnosti, probiju istorijski ograničeni okvir mogućnosti). Ljudska suština određena na ovaj način ne predstavlja zatvoren sistem svojstva i potreba, već je u ovakvoj definiciji sadržano kao bitno ljudsko svojstvo – *stvaranje novih mogućnosti i novih potreba*, uporedo sa stvaranjem stalno novih „predmeta” za njihovo zadovoljavanje, te je permanentni razvitak uključen u pojam ljudske prirode.

Čovek je dakle shvaćen kao dinamički potencijal koji se samostalno razvija u određenoj istorijskoj situaciji što determiniše njegove mogućnosti, ali ne tako da mu zatvara sve izlaze iz postojećih okvira, kada oni postanu tesni u njegovom „stvaralačkom dijalogu” sa okolinom. Zato se čovek i razvijao na sasvim drukčiji način nego životinjske vrste: njegov razvojni put nije vodio ka uniformisanju vrste homo sapiens, već ka razvijanju sve brojnijih varijeteta u okviru jedinstvene vrste, ali ne u bio-fizičkom, već u društveno-kulturnom smislu.

Za rešenje koje je ponudio Marks izvesni savremeni antropolozi pružaju logičke argumente. Objašnjenje originalne „ljudske situacije”, koje daju From, Kap, Bauman,<sup>21</sup> može se uklopiti u Marksovu definiciju ljudske prirode. Oslobođen izvesnih bioloških determinanti (gubljenje mehanizma za instinktivno prilagođavanje u toku evolucije homo sapiensa) i suočen sa situacijama koje su bile nedefinisane (u životinja je „rešavanje” problema određeno nagonom i instinktom) čovek je morao da *pronalazi rešenja*, tj. da sam nalazi odgovore na pitanja koja su mu se postavljala u još nerazumljivom svetu, i da traži sredstva da bi sam proizveo ono što mu je priroda uskratila. Iz te situacije nastaje istorijski (u vremenskom periodu koji je nemejljiv našim vremenskim merilima) ljudska delatnost oslobođena stereotipnih, instinktivnih reakcija, delatnost koja je potencijalno univerzalna, i nije samo materijalna, pragmatička, već i filozofska i umetnička, jer su problemi pred kojima se čovek našao zahtevali od njega

<sup>21</sup> E. From, „Ljudska situacija, ključ za humanističku psihoanalizu”, u knjizi *Zdravo društvo*, Rad, 1963; VG. Kapp, *Toward a Science of Man in Society*, Martinns Nijhof, The Hague, 1961; Z. Bauman, *Kultura i spoleczenstwo*, Warszawa, 1966.

da shvati i samog sebe i odnos prema pojmovima sa kojima je dolazio u dodir, ali i da maštom stvara najpre zamisao predmeta koji želi da realizuje. U toj „ljudskoj situaciji” sadržane su zajedničke komponente ljudskog života: umesto biološkog prilagođavanja pojedinačnog organizma javljaju se društvena organizacija i kulturne tekovine kao prilagođavanje okoline čoveku. Ali sama činjenica da čovek ne reaguje instinktivno na spoljašnju situaciju (a to znači da ne reaguje stereotipno) pretpostavlja da su moguća raznolika rešenja, jer se stvaralački čin karakteriše time da ne postoji unapred definisani odgovor, već se on sastoji u tražanju najadekvatnijeg odgovora kao novog rešenja. Tako se umesto mutacije vrste javljaju varijacije u društvenoj organizaciji i kulturnim sistemima, koji postaju nova „prirodna” okolina čoveka. Prirodni činovi ustupaju mesto društveno-kulturnim determinantama, i što je ljudski rod razvijeniji sve je manje pod neposrednim uticajem prirode, a sve je snažniji uticaj faktora društveno-kulturne sredine, koji može toliko narasti da deluje kao da ti činovi nisu i sami tvorevine čoveka. Stoga, pri određivanju ljudske situacije, moramo imati u vidu ne samo izmenjeni organizam individue i razvitak takvih mentalnih sposobnosti koje omogućuju čoveku da samostalno (to ne znači sam) rešava zagonetke života, već da je izmenjena i okolina koja, kada je jednom stvorena kao društveno-kulturna sredina, pruža nove prilike, nova sredstva i otvara nove puteve za rešavanje egzistencijalnih problema čoveka. (Ali društveno-kulturna sredina može da nametne pojedincima i nova ograničenja; u tom smislu se može govoriti o ceni koju plaća čovek savremene civilizacije za svako novo „osvajanje” prirode, o čemu govori Džulius Henri u knjizi *Kultura protiv čoveka*.)

## 2. Mogućnosti realizacije ljudske prirode

Istakli smo da se „generičke” i istorijske društveno-kulturne mogućnosti ne poklapaju sa mogućnostima pojedinaca, te je raskorak između pojedinačnih i „generičkih”, istorijskih mogućnosti stalno prisutna karakteristika celokupnog dosadašnjeg toka istorije. Taj raskorak ne proizlazi samo iz toga što određena društvena organizacija ne pruža svima podjednake uslove da iskoriste postojeće društveno-kulturne mogućnosti i što ne podstiče svakog pojedinca da razvija nove potencije; on izvire i iz nejednakih sposobnosti i različitih potreba individua, kao i iz nedovoljno razvijenog interesovanja svih poje-

dinaca za druge životne oblasti koje prevazilaze materijalnu egzistenciju (stoga ovaj raskorak može biti na štetu pojedinaca – kada su brojni pojedinci, najčešće čitave klase, osujećeni da iskoriste mogućnosti koje im stoje na raspolaganju na datom stepenu razvitka; ali može biti i na štetu društva – kada spremnost društva, u revolucionarnim fazama, da masovno približi društvene i kulturne mogućnosti individualama nije praćena istovremenom spremnošću i zainteresovanošću pojedinaca da iskoriste postojeće prilike, usled nerazvijenosti njihovih potreba i aspiracija).

Na pojavu raskoraka između generičkog, društvenog i individualnog i na uzroke njegovog javljanja, ukazao je Marks *teorijom otuđenja*. Zato teorija otuđenja mora biti uključena kao suštinski aspekt u teoriju o ljudskoj prirodi, jer otkriva smisao protivrečnosti ljudske istorije, koja nije mehanički proces, ni automatsko nastajanje posledica iz uzroka, već *ljudski čin* koji je nužno protivrečan. Ljudska istorija – u kojoj se prepliću realizacija čoveka i njegovo otuđenje – ne može se shvatiti mehanički i automatski, jer delatnost čoveka, koja predstavlja osnovu svih istorijskih procesa, nije rezultat biološkog nagona, te nije instinktivna. Na podlozi koju pružaju istorijske okolnosti pojedinci vrše izbor između latentnih mogućnosti i nije sporno da li ljudi (kao društvena snaga) vrše izbor, jer bez izbora ne bi bilo slobodnog ljudskog čina i društvene akcije kao svrsishodne delatnosti; osnovni istorijski problem je: koje individue imaju mogućnost da vrše izbor, i koliki broj pojedinaca je uključen u taj istorijski proces, a koliko je ljudi lišeno mogućnosti izbora. Ali ni rezultat izbora nije automatski zagarantovan, on ne mora uvek biti ni racionalan, ni human.

To isto važi i za izbor koji pojedinci vrše u realizaciji sopstvenog života: pojedinci mogu izabrati da žive i kao skitnice i besposličari, i kao rentijeri, ili kao narkomani koji beže od realnih problema i zadataka u imaginarni svet droga (pojava koju From naziva „bekstvo od slobode”); dakle, pojedinci mogu „izabrati” (ili biti naterani da prihvate) niz situacija koje ne vode ka očovečenju njihovih sopstvenih potencija već ka samootuđenju. To, dalje, znači da se na svakog pojedinca ne mora primeniti ono što je imperativ za ljudski rod – da pomoću prakse humanizuje svoj svet; jer čovek kao pojedinac ne mora izabrati proizvodni život, pošto „generičko” nije biološki urođeno i nagonско. On se kao pojedinac može opredeliti i za „životarenje” koje mu stvara iluziju da se reprodukuje kao ljudsko biće. Dakle, kada je u pitanju pojedinac, njegova samorealizacija neće zavisiti samo od njegovih dispozicija i potreba, niti od pogodnih

društvenih okolnosti, već i od toga koliko je razvio smisao za huma ne vrednosti i koliko se njima rukovodi u svom životu. Drugim reči ma, dok je ljudski rod u svojoj dugoj istorijskoj praksi potvrdio svoju sposobnost da savlađuje ograničenosti konkretne društveno-kulturne sredine i da stalno prevazilazi ostvarene forme postojanja, to ne važi i za svakog pojedinačnog pripadnika roda; pojedinac ne mora biti sposoban da savlađuje društveno-kulturne granice, on ne mora biti ni spreman da se upusti u rizičnu borbu za nepoznato; on može prihvatiti ono što mu se nameće kao nešto sasvim normalno, kao sudbinsko; on se može identifikovati sa otuđenom formom koju mu istorijska situacija nameće, prihvatajući je bez protivljenja i bunta. Štaviše, pojedinci mogu prihvatiti otuđene forme i sa zadovoljstvom ako je to praćeno izvesnom kompenzacijom u vidu visokog standarda, manjeg fizičkog napora, manje odgovornosti, prividnog rasterećenja napetosti, i sl.

Praksa implicira da su ljudske „generičke” mogućnosti neiscrpane: kao mogućnosti nalaženja novih rešenja za stalno nove probleme; kao zadovoljavanje postojećih i razvijanje novih potreba i sposobnosti individua; kao obogaćivanje ljudskog sveta novim oblicima i sadržajima; kao otkrivanje novih dimenzija složene ljudske prirode. U tom kontekstu otuđenje označava delimično, ograničeno ostvarenje ljudskih mogućnosti, ili drugim rečima, relativiziranje opšte-ljudskih mogućnosti usled postojanja izvesnih granica, kao što su one koje postavlja klasna diferencijacija i na njoj zasnovana diferencijacija kulture, i postojanje razlika u uslovima i prilikama za ostvarenje sposobnosti i potreba pojedinaca. Stoga možemo zaključiti da je upravo otuđenje onaj sociološki elemenat koji ukazuje na relativnost totaliteta čoveka i koji relativizira ostvarenje njegovih potencijalno beskonačnih mogućnosti. Proučavajući forme otuđenja u konkretnim društvenim situacijama uveravamo se da se geneza ljudskog roda ne poklapa sa pojedinačnim razvitkom – bilo pojedinačnih društava kultura, bilo života pojedinaca – i da pojedinačni razvitak nije prosto „ponavljanje” razvitka ljudskog roda. Isto se može reći i za pojedince u odnosu na njihovo društvo i kulture: razvitak pojedinaca se ne poklapa sa opštim razvojnim tendencijama određene kulture, te, stoga, vrlo razvijene društvene i kulturne mogućnosti same po sebi, nezavisno od društvene strukture, ne reflektuju mogućnosti članova društva, jer u svakom društvu ima pojedinaca koji su iznad nivoa svoje kulture i društveno-kulturnih mogućnosti, ali i veliki broj pojedinaca koji ne mogu da iskoriste postojeće mogućnosti.

Budući da generičko nije urođeno, te se ne ostvaruje snagom „slepe nužnosti“, od čega zavisi koliko će se te opšteljudske mogućnosti ostvariti u pojedinačnim slučajevima? Ovde se prepliću antropološki i sociološki elementi, jer se antropološko (opšteljudsko, „generičko“) relativizira pod uticajem određenih istorijskih socio-kulturnih činilaca, te će realizacija ljudske prirode zavisiti:

(1) Od razvijenosti istorijskih mogućnosti i istovremeno od mogućnosti da se u datoj istorijskoj epohi stvore odgovarajuća sredstva za njihovo korišćenje. (Tesna povezanost između kamenih oruđa kao „tehnike“ date epohe i ekonomskog sistema koji može da zadovolji samo najelementarnije potrebe, što nesumnjivo utiče i na sistem motivacije – koji takođe većinu pojedinaca upućuje, pre svega, na rešavanje problema materijalne egzistencije; istorijske mogućnosti savremene civilizacije daleko prelaze granice pojedinačnih kultura i društvenih sistema, ali potencijalno nude i odgovarajuća sredstva naročito angažovanjem visoko razvijene tehnike i nauke za rešavanje problema u svim oblastima života – što takođe izaziva, mada ne pravolinijski, razvijanje sistema motivacije i mnogo viši nivo aspiracija pojedinačnih kultura i individua.)

(2) Od kulturnog bogatstva i tradicije kao akumuliranog iskustva i vrednosti u konkretnim uslovima određenog društva. (Narodi sa bogatom kulturnom tradicijom omogućuju svojim članovima da startuju sa višeg nivoa i pružaju im brojnije alternative, čije postojanje je preduslov za slobodni izbor; u tom smislu se može napraviti razlika između „primitivnih“ kultura i onih koje su prešle fazu drevnih civilizacija i objasniti zašto se većina „primitivnih“ naroda opiru nametanju zahteva i standarda savremene civilizacije, ne doživljavajući je kao oslobođenje nego kao ropstvo, s obzirom da za takav skok nije uspostavljen most u antropološkom smislu – u pogledu razvitka novih potreba i potencija.)

(3) Od karaktera društvenih odnosa u datom sistemu, na osnovu kojih se definiše kako će biti distribuirane mogućnosti među članovima društva. (Klasna diferencijacija predstavlja osnovu a za diferencijaciju u pogledu mogućnosti korišćenja postojećih socio-kulturnih tekovina; u svim dosadašnjim društvenim sistemima, pretpostavljajući da jedini izuzetak čine tzv. „homogena društva“ rane istorije, ili preistorije, jedan broj pojedinaca je imao više prilike da iskoristi date mogućnosti, dok su drugi bili prikraćeni, a neki i potpuno lišeni svih drugih mogućnosti izvan borbe za materijalnu egzistenciju.)

(4) Od unutrašnjih kvaliteta samih individua: od njihovih sposobnosti, sklonosti, razvijenosti njihovih potreba, od toga da li su lično-

sti koje inkliniraju aktivnoj participaciji ili pasivnosti. (Mada i ovaj uslov možemo delimično svrstati u grupu socio-kulturnih činilaca, jer osobine ličnosti, a naročito karakter, razvijaju se pod uticajem kulture u kojoj individua živi, iako ne nastaju isključivo pod tim uticajem već i pod uzajamnim dejstvom personalnih dispozicija i kulture; stoga i možemo reći da otuđenje nije uvek samo sociološki fenomen, već često i psihološki, u tom smislu da psihološka interpretacija društveno-kulturnih mogućnosti, a ne stvarna lišenost mogućnosti, može predstavljati osnovu otuđenosti pojedinca).

Marks je otuđenje tretirao, u prvom redu, kao sociološki fenomen, kao određeno *društveno stanje* u kojem su velikom broju pojedinaca uskraćeni uslovi da iskoriste socio-kulturne mogućnosti za razvitak svojih ljudskih potencija, te se stoga, ljudska suština svodi na održanje fizičke egzistencije ili na razvijanje drugih parcijalnih sfera života (npr. homo oeconomicus, ili homo politicus).

From posmatra otuđenje kao psihološki fenomen, koji se javlja u određenim društvenim uslovima, te ga definiše kao *psihičko stanje*, tj. kao stanje u kojem pojedinac ne doživljava sebe kao vlastito biće i svoj svet kao rezultat svoje delatnosti, već se oseća kao strano biće podvrgnuto tuđim i nerazumljivim silama.

Sa stanovišta Marksovog shvatanja otuđenja, pojedinac ne mora biti svestan svoje otuđenosti, ali on je objektivno otuđen ako ga situacija u kojoj živi primorava da ograniči svoje potrebe i ciljeve na parcijalne aspekte života, ili ga i bukvalno ugrožava u ostvarivanju najelegantarnijih ljudskih težnji. Primenjujući Fromov pristup, otuđenje bismo mogli empirijski konstatovati samo kada pojedinac doživi svoje stanje kao otuđenost (ili konkretnije rečeno, radnik na pokretnoj traci, koga opisuje G. Fridman u knjizi *Razmrvljeni rad*, koji je zadovoljan potpuno rutinskom operacijom koju obavlja godinama, zato što ga ne zamara, a ne traži ni intelektualni napor ni odgovornost, ne bi bio otuđen, jer nema doživljaj otuđenosti, a intelektualca-studenta koji je učestvovao na barikadama u maju 1968. u Parizu, koji u ljudskom smislu ima mnogo povoljnije uslove, treba tretirati kao otuđeno biće, zato što se sam tako oseća). Mislim da je Marksov okvir, koji nas ne sprečava da ga dopunimo i psihološkim aspektom, širi i prihvatljiviji od Fromovog, jer ovaj poslednji sužava mogućnosti konkretne analize.

Dakle, u svetlosti Marksove teorije otuđenja, mogli bismo zaključiti: da je čovek takav dinamički rezervoar mogućnosti koji se u konkretnoj društveno-istorijskoj praksi ostvaruje postupno, te zato uvek

delimično, jer se i same mogućnosti razvijaju; s obzirom na to, otuđenje je istorijska kategorija koja relativizira opštost ljudske prirode (konkretizujući ljudske mogućnosti) i ukazuje da je i *neostvarivanje* ljudskih potencija jedan od mnogih vidova egzistencije pojedinačnog čoveka. Pojedinaac može samo delimično da ostvari neiscrpane ljudske mogućnosti, a od toga u kojoj meri pojedince ograničavaju uslovi zavisi da li će otuđenje biti samo nedostatak koji će se postepeno prevazilaziti, otkrivajući praksom nove mogućnosti, ili će doživljavati svoju društvenu situaciju – koja ih permanentno ograničava i sputava – kao realnost njima suprotstavljenu, koja im onemogućuje da ostvare svoje sklonosti, ali koju moraju da prime kao sudbinu u tom slučaju otuđenje će biti identično sa dehumanizacijom.

Razvitak pojedinca kao ljudskog bića nije a priori određen i ne ostvaruje se automatski, stoga se u pojedinačnom slučaju ljudska priroda ostvaruje delimično ili potpuniije, ali pojedinačni život može biti i promašaj sa ljudskog stanovišta (samoubistva, kao specifično ljudska pojava, su priznanja pojedinaca da je njihov život bio promašaj). Život čoveka se razlikuje od instinktivnog života drugih životinjskih vrsta, zato što predstavlja *težnju da se ljudski živi*, uključujući i *napor* da se takav život dostigne. Znači, otuđenje, odnosno dezalijenacija, ne zavise samo od spoljašnjih uslova ljudske sredine, već i od spremnosti čoveka da uloži napor da bi prevladao stanje koje ga dovodi do otuđenja. Drugim rečima, otuđeni čovek ne mora biti samo žrtva društvenih okolnosti; jer pojedinac može i da izabere otuđenje kao ugodniju (manje rizičnu i manje napornu, povezanu sa manje odgovornošću) formu života – što je slučaj sa konformistom, koji se često svesno lišava svoga „ja” da bi živio mirnije.

### 3. Odnos univerzalnog i relativnog u ljudskoj prirodi

Pokušaj da se definiše ljudska priroda nikako ne znači i prihvatanje stava da je ljudska istorija uniformna. Univerzalnost ovde označava da pretpostavljamo da čovek na *jedinstven način* dolazi do *raznolikih* rešenja složenih i dinamičnih problema, tj. da ljudi sve svoje probleme rešavaju pomoću svoje prakse (zato jedino čovek zna za brojne vrste delatnosti), ali da rešenja mogu biti raznovrsna.

Može li se dokazati ovakva pretpostavka? Kada se raspravlja o ljudskoj prirodi obično se pita da li je to pojam koji je empirijski proverljiv. Pri tom se zaboravlja: prvo, da „empirijske činjenice” u ljud-

skom svetu i u svetu prirode nemaju isto značenje, tj. da su „činjenice” ljudskog života uvek opterećene izvesnim značenjem, smislom; drugo, da se naučne konstrukcije, kategorije i pojmovi nikad ne mogu svesti na empirijski materijal bez ostatka, pogotovo kada je u pitanju čovek, odnosno ljudska istorija; i treće, da ljudska istorija ima tri dimenzije, i da budućnost kao treća dimenzija nije činjenički prisutna, ali je za ljudski život često odlučujuća, te, stoga, mora biti obuhvaćena pojmom ljudska priroda (to je ono „može da bude”, što je za ljudsku istoriju važnije od onoga što „jeste”, ako se uzme u obzir razvitak čoveka). Stoga je empirijska proverljivost pojma ljudska priroda ograničena, odnosno, ako bi se usvojio zahtev za striktnom empirijskom proverljivošću, antropološka nauka bi bila nužno veoma ograničena i sužena, jer ne bi mogla da uzme u obzir sve one elemente koji su relevantni za razumevanje ljudskog života. Poslužimo se primedbom Džuliusa Henrija, da budući da čovek „živi na zemlja tek pola miliona godina, ili otprilike toliko, on je prirodno tek u osnovnoj školi” što se tiče rezultata koje je postigao u pogledu realizacije ljudskih odnosa i ljudskog ponašanja – što znači da i savremeni civilizovani čovek još uvek više živi „u mogućnosti” nego što je u pogledu sopstvene humanizacije uspeo da ostvari u toku svoje dosadašnje istorije. Stoga, da li je za definiciju ljudske prirode relevantno pitanje: u kojoj meri predstava o ljudskoj prirodi odgovara pojedinačnim manifestacijama ljudskog ponašanja i života?

Kao što je napred rečeno, kombinacije ljudskih svojstava su beskraje, te je i beskonačan broj varijacija ljudskog ponašanja i oblika života, mada su sve one određene, prvo, „generičkim” potencijama, drugo, određenim kulturnim standardima, i treće, sposobnostima i sklonostima individua. Stoga se na osnovu kvantitativne zastupljenosti pojedinačnih svojstava individua u jednom društvu ne mogu procenjivati „generička” svojstva čoveka i definisati ljudska priroda, jer ljudsku prirodu ne treba shvatiti kao generalizaciju empirijski datih pojedinačnih slučajeva, niti kao statistički prosek.

Viljem Kap<sup>22</sup> ukazuje na to da savremena nauka ne može iz ponašanja većine izvoditi zaključak o ljudskoj prirodi, tj. ne može identifikovati ponašanje većine sa normalnim ponašanjem, jer se određeni tip kulture koji sugerira određeno ponašanje ne može smatrati normalnim samo zato što ima saglasnost većine. U tome se slažu i From i Risman, postavljajući pitanje da li je najpoželjniji tip ličnosti

<sup>22</sup> W. Kapp, *Isto*, str. 173-8.



savremene Amerike koji prihvata većina američkog stanovništva – dobro prilagođeni pojedinac, konformista, otuđeni radnik, službenik, naučnik doista tip „normalne” ljudske ličnosti, koji je najbliži modelu ljudske prirode. I odgovarajući odrečno, pokazuju da se upravo ta masovna otuđenost, koja se u savremenom društvu proširila i na pripadnike drugih društvenih slojeva izvan radničke klase, ne može identifikovati sa pojmom ljudska priroda, već se može uzeti kao primer najmasovnijeg „odstupanja” od ljudske prirode, s obzirom da dolazi do identifikacije individua sa „bolesnim” društvom.

Na koji način se onda može dokazati pretpostavka o univerzalnosti ljudske prirode? Svakako ne traženjem dokaza o nepromenljivosti ljudskih svojstava i potreba niti o uniformnosti rezultata ljudske prakse, jer pojam ljudska priroda pretpostavlja dinamiku i više mogućih alternativa, a samim tim i raznovrsnost rešenja. Ali raznoliki oblici u okviru kojih ljudi različitih društvenih i kulturnih sistema ostvaruju svoj život ne mogu da sakriju izvesne univerzalne elemente, koji potvrđuju evolucionističku hipotezu o jedinstvu ljudskog roda.

Klakhon<sup>23</sup> smatra da univerzalne kategorije kulture treba uzvoditi iz nekih opšte-ljudskih problema koje ljudi rešavaju na relativno jedinstven način. On navodi sledeće probleme: obezbeđenje egzistencije dva pola, bespomoćnost dece, zadovoljavanje elementarnih bioloških potreba, usklađivanje odnosa između individua različite starosti i različitih sposobnosti. Rešavajući te zajedničke probleme, što se može konstatovati na osnovu brojnih antropoloških istraživanja, ljudi su u svim društvima stvarali instituciju braka, koja ima raznolike forme ali rešava iste probleme, proizvodili sredstva za obezbeđenje ishrane, skloništa i sl. Melval Herskovic<sup>24</sup> iznosi takođe mišljenje da se mogu utvrditi izvesni univerzalni elementi kulture, uprkos tome što je svaka pojedinačna kultura nešto specifično. On nabrāja sledeće elemente: u svim kulturama ljudi se služe nekim oruđima za rad i posredstvom tehnike obavljaju proizvodnju; u svakoj kulturi postoji određeni sistem društvene kontrole i sankcija, kao i sistem vrednosti i znanja; postoje običaji kao nepisani sistem pravila ponašanja; čak i u najranijim kulturama mogu se pronaći izvesni oblici umetnosti: slikarstvo, vajarstvo, folklor, itd. Edvard Tejlor<sup>25</sup> takođe smatra da se može dokazati hipoteza o univerzalnim elementima kulture; on navodi kao dokaz arheološke iskopine, koje pokazuju da su u svim naseljima sveta pronađena kamena oruđa i da se njihova evolucija može pratiti. (Ovo se potvrđuje i u najnovijim istraživanjima, čiji su rezultati izloženi u *Historiji čovječanstva*.<sup>26</sup> Takozvani ručni klin javlja se kao univerzalno oruđe u starom paleolitu u svim krajevima sveta gde je utvrđeno postojanje preistorij-

<sup>23</sup> C. Kluckhohn, „Universal Categories of Culture”, u knjizi S. Tax (ed.), *Anthropology Today*, University of Chicago Press, 1962.

<sup>24</sup> M. Herskovits, u knjizi *Man and his Works* (u skraćenoj verziji: *Cultural Anthropology*, Alfred Knopf, New York, 1998, str. 111-119).

<sup>25</sup> E. B. Tylor, u knjizi *Anthropology*, The University of Michigan Press, 1966, str. 19-21.

<sup>26</sup> *Historija čovječanstva*, sv. I Prehistorija, Naprijed, 1966, str. 8.

skih ljudi.) Tejlor dalje iznosi da je ustanovljeno da su kamena oruđa koja su pronađena u Evropi bila veoma slična onima koje su upotrebljavali savremeni necivilizovani narodi. Kao drugi dokaz Tejlor navodi sličnost između pojedinih jezičkih grupa, iz čega izvodi zaključak da su se i jezičke grupe, kao i rase, formirale već u ljudskoj preistoriji iz nekih zajedničkih korena. Levi-Stros<sup>27</sup> ubedljivo pobija tezu Levi-Bri-la o kvalitativnoj razlici između „primitivnog” i civilizovanog čoveka na osnovu razlike u mentalnim sposobnostima – i dokazuje da se i u „primitivnih” naroda mogu ustanoviti neke zajedničke logičke radnje i ista opšta osnova mentaliteta, koja i „primitivnim” ljudima omogućuje da putem stečenog i akumuliranog iskustva i znanja praktično rešavaju životne probleme, stvarajući kulturu u koju se uključuju kako materijalne tako i mnoge duhovne tekovine.

Može se, dakle, ustanoviti niz zajedničkih svojstava i tekovina, što se javljaju u različitim društvima i kulturama, bez obzira na rasnu i etničku pripadnost, kao što su: sve ljudske grupe i narodi služe se jezikom i pretpostavlja se da će svaka normalna beba do određenog doba starosti naučiti da govori, pri tom, dete će moći da nauči svaki jezik; sva dosad poznata ljudska društva izrađivala su oruđa pomoću kojih su obavljali raznovrsne delatnosti na organizovan način i u cilju obezbeđivanja sredstava za život; svako ljudsko društvo stvara izvesne institucije pomoću kojih reguliše odnose svojih članova (porodica, ustanove društvene kontrole i upravljanja, vojne institucije, i sl.). Na osnovu arheoloških istraživanja poznato je da su sva društva, uključujući i iščezla, za sobom ostavljala izvesne tekovine univerzalnog karaktera, koje nisu bile izum samo jedne kulture (npr. proizvodnja posuđa, odeće, kuća za stanovanje; proizvodi agrokulture; izrada oruđa; hramovi, nakit, umetnički predmeti, mitovi, religijska verovanja, filozofski sistemi, naučna znanja). Drugi dokaz za pretpostavku o univerzalnosti ljudske prirode nalazimo u sledećim činjenicama: svi ljudi i narodi mogu međusobno da komuniciraju, i da prihvataju otkrića iz različitih kultura, a danas zahvaljujući sredstvima masovnih komunikacija nagomilano kulturno iskustvo naroda sve više postaje zajedničko iskustvo čovečanstva; svaki čovek može da se prilagodi svakoj kulturi ako u njoj živi; nijedan čovek ne može da živi bez usvajanja osnovnih kulturnih dostignuća one kulture u kojoj se formira kao ličnost.

Kao što se iz navedenog može zaključiti, dokazi za hipotezu o univerzalnom načinu ljudske egzistencije i univerzalnosti ljudske kulture mogu se naći samo na „generičkom” nivou (opšteljudske potrebe i zajednički problemi dovode do jedinstvenog načina rešavanja tih problema i zadovoljavanja fundamentalnih potreba). Prateći ljudsku

<sup>27</sup> C. Lévi-Strauss, *Divlja misao*, Nolit, 1966. vid. naročito gl. I i II.

istoriju kao „generalnu evoluciju” mogu se ustanoviti izvesne zajedničke niti koje nam omogućuju da prepoznamo „ljudsko” kao takvo u brojnim specifičnim i raznolikim oblicima života naroda i društvenih grupa. Ova raznolikost, međutim, ne protivreči hipotezi o univerzalnosti, jer je sadržana u odredbi ljudske prakse, kao neiscrpa skala alternativa, čiji ishod nije predeterminisan. Ali se modifikacija univerzalnih elemenata ljudskog života ispoljava na dva načina: u svojevrsnosti kulture određenog naroda i u svojevrsnosti individualnog izražavanja opšteljudskih i zajedničkih kulturnih svojstava. Na taj način se univerzalno prelama dvostruko: kroz konkretni sadržaj date kulture i kroz konkretni doživljaj individue. U stvari, univerzalne elemente možemo shvatiti kao izvestan opštiji sadržaj u životu naroda, društvenih grupa i pojedinaca, koji nadilazi socijalnu, etničku i individualnu specifičnost. Znači, univerzalno i relativno (ovako shvaćeni) se ne isključuju, već, naprotiv, pretpostavljaju, jer se ljudska priroda realizuje u istorijskoj praksi pojedinaca i generacija i u procesu individualizacije u razvitku konkretne ličnosti.

Proizlazi zaključak da se evolucija ljudskog roda (društveno-kulturna evolucija čovečanstva) ne poklapa ni sa jednim pojedinačnim razvitkom – ni pojedinačnih kultura niti individua. Jer u pojedinačnom razvitku uvek postoji više alternativa u okviru jedinstvenih tendencija „generalne evolucije”. I dok se kao „generičke” karakteristike mogu istaći: stvaralačka praksa, koja implicira aktivizam u odnosu na okolinu (i prirodnu i društvenu), saradnja (između pojedinaca i grupa), solidarnost individua i grupa, jer je ljudski rod istorijski opstao zahvaljujući ovim osobinama;<sup>28</sup> te karakteristike nisu bile dominantne i u konkretnim društvima u različitim istorijskim periodima, jer je u dosadašnjoj istoriji sukob klasa i društvenih grupa predstavljao osnovu razvitka klasne istorije, koja je bila prožeta stalnim konfliktom između potreba pojedinaca i vladajućih društvenih klasa koje su formirale zahteve društva, kao i takmičenjem i konkurencijom između pojedinaca te je revolucija bila osnovni put preobražaja starih sistema. Dakle, zaključci o „rodu” ne mogu se doslovno primeniti na život pojedinaca. Zato se konkretni pojedinac

<sup>28</sup> Na osnovu antropoloških istraživanja može se tvrditi da je za opstanak ljudskog roda saradnja najfundamentalnija ljudska osobina i univerzalnija od konflikta i rata, jer nema ljudske grupe koja nije razvila neki oblik kooperacije, dok je sukob u vidu ratova nepoznat u nekim „primitivnim” društvima. O ovome nas obavestavaju M. Mid, u *Pol i temperament u tri primitivna društva*, i A. Kardiner, u *Psychological Frontiers of Society*, i dr.

ne može definisati „pozitivnim” terminima, jer individua može da izabere nedruštenost kao formu života i da ostane trajno nesposobna da komunicira sa drugima; ona može da usavrši destruktivnost i da agresivnu crtu svoga karaktera dovede do vrhunca na račun kreativnosti i sposobnosti da sarađuje. U pojedinačnoj svesti može da dođe do mešanja humanog i nehumanog (npr. solidarnost među kriminalcima) i u praktičnoj orijentaciji pojedinca život se može svesti na ogoljenu težnju za prostim fizičkim opstankom, ili za čistim fizičkim zadovoljstvom, gde ljudske vrednosti nemaju smisla. Pojedinačni život nikad nije obojen samo jednom bojom belom ili crnom, budući da je individua splet biološkog i društvenog, nagonskog i duhovnog, racionalnog i iracionalnog. I baš zato što priroda čoveka nije čisto nagoniska, pojedinac može i da ne ostvari svoju ljudsku prirodu; štaviše, on može „otuđenu prirodu” da doživi kao svoju pravu prirodu.

Stoga u definiciji čoveka (na „generičkom” nivou) i nismo išli tim putem, da ga odredimo pomoću jednog broja pozitivnih karakteristika, što bi moralo pretpostavljati da su te karakteristike nepromenljive tokom istorije.<sup>29</sup> Takva pretpostavka gubi iz vida, ono što smo već istakli, da sam pojam prakse isključuje mogućnost da se čovek odredi kao takav splet nepromenljivih svojstava, koji ne bi zavisio ni od

<sup>29</sup> Uproščeno shvatanje čoveka polazi od pretpostavke da se dete rađa ili kao *tabula rasa* ili kao dobro ili zlo po prirodi. Savremena nauka prihvata takvo shvatanje koje pretpostavlja da dete dolazi na svet sa nekim ljudskim dispozicijama, ali koje nemaju u sebi nikakvo moralno obeležje; šta će se iz tih dispozicija razviti i u kom pravcu ne može se predvideti definicijom ljudske prirode. U razvitku čoveka deluje i splet unutrašnjih mogućnosti, ali i raznoliki spoljašnji činioci i iz kombinacije svih tih faktora nastaje ljudska ličnost. Čovek, dakle, nije po prirodi ni dobar ni zao, jer su kategorije dobra i zla etički pojmovi koji nisu urođeni čoveku. Ne samo da se jedna ista akcija ljudi može različito oceniti u različitim okolnostima (na primer, oslobodilački i osvajački rat), već i različiti motivi određuju karakter naizgled istih aktivnosti (na primer, čovek se može odricati svojih želja i žrtvovati iz altruizma ali i iz mazohizma). Stoga se o moralnosti ljudskih postupaka i ljudskih karaktera može govoriti samo konkretno, iako postoje izvesni opšteljudski principi koji određuju humanost, odnosno nehumanost ljudske akcije. Svakako da je u ljudskoj praksi, koja nema za cilj samo biološko održanje već unapređenje ili očovečenje ljudskog roda sadržan izvestan humanistički princip, koji određuje dokle je jedna ljudska akcija svrsishodna, stavlajući branu kada je to neophodno u situacijama u kojima neka ljudska akcija postaje neljudski čin. Zbog toga je i pitanje o odnosu sredstava i cilja sastavni deo ljudske prakse, kojom čovek ne obezbeđuje samo goli život već život dostojan čoveka. Često se, međutim, zanemaruje humani aspekt ljudske prakse, pa se svrsishodnost ljudske akcije tumači kao efikasnost u postizanju cilja, usled čega može doći i do monstruoznih ljudskih tekovina (koncentracioni logori, gasne komore).

istorijskih društveno-kulturnih uslova, ni od pojedinačnih kombinacija svojstava i sposobnosti individua. Stoga moramo imati u vidu da je pojam ljudska priroda na izvestan način manje složen od konkretne egzistencije individua; a zatim, da se pored opšte ljudske prirode mora uzeti u obzir i „istorijska priroda” (Marks), koja je već složenija, jer uključuje nove alternative koje su na novom istorijskom stupnju razvijene. Na tim konkretnijim nivoima opšteljudske karakteristike mogu dobiti i drukčije vidove: tu se destrukcija često javlja kao uvod u novu epohu, kao predrevolucionarni čin, ali može dobiti i oblik nasilja pomoću koga se uništava celokupno kulturno dostignuće jednog vremena (izvesne stare kulture koje su uništene); isto tako i pojedinci mogu masovno postati agresori i ubojice i prihvatiti zločin kao formu afirmacije (nacizam, sve masovniji oblici delikvencije i kriminala u savremenom društvu). Empirijski oblici ljudske egzistencije moraju se temeljno proučiti da bi se utvrdili pravi uzroci takvih ljudskih „devijacija” u pojedinačnim kulturama. Ali i kada se empirijski ustanovi da se „bolest” širi i izvan granica jednog društva (na primer svetski rat), i kada pretnje čovečanstvu postaju sve ozbiljnije usled narastanja agresivnih tendencija (pretnja nuklearnim ratom, rasni sukobi masovnih razmera i sl.), destrukcija i konflikt se ne mogu tretirati kao *način egzistencije* ljudskog roda, jer je upravo obrnuto tačno: ako destrukcija i konflikti odnesu prevagu nad stvaralačkim impulsima i saradnjom naroda i pojedinaca biće doveden u pitanje opstanak ljudskog roda.

Paradoksi ljudske egzistencije se ogledaju u mogućem raskoraku između „generičkog” i pojedinačnog, jer ne postoje mehanizmi koji bi obezbedili da svaki pojedinac živi automatski na način svojstven rodu, te od izbora i opredeljenja naroda, grupa i pojedinaca zavisi kojim će putevima krenuti, a narodi i pojedinci mogu izabrati i ono što je protivno ljudskoj prirodi, tj. ono što je nehumano. (Tako, u borbi za prestiž, razvijenije nacije mogu primeniti metod masovnog uništavanja i porobljavanja, umesto daljeg unapređenja ljudskog društva i kulture; vladajuće klase guše kreativnost i samostalnost ljudi da bi mogle lakše vladati, umesto da daju podršku razvijanju tih ljudskih potencija.)

Nužno je, dakle, da napravimo razliku između nivoa na kojem se vrši proučavanje čoveka, što nas upućuje na to da pojam ljudska priroda ne služi kao zamena ni za istorijski određenu egzistenciju niti za pojedinačni život. Ali nam pojam ljudska priroda pruža mogućnost da utvrdimo izvesne zajedničke, univerzalne uslove ljudskog života,

te da ljudsku istoriju shvatimo kao jedinstvenu istoriju čovečanstva, nasuprot relativizmu koji vidi samo pojedinačna društva i kulture i ne želi da prizna da se u osnovi svakog pojedinačnog društvenog sistema i svake kulture nalazi ljudski rod, koji povezuje sve varijetete u jedinstvenu i smisaonu celinu.

Sve ovo pruža saznanje o složenosti pojma ljudska priroda i ne manjoj složenosti fenomena čovek. Zato se u filozofiji često postavlja pitanje da li je uopšte moguće definisati čoveka; a u nauci se poriče da je moguće istražiti čoveka kao celinu.<sup>30</sup> Jer čovek kao celina to je i ono što je u njemu i ono što on deli sa svojim svetom; to je ono što je čovek aktuelno, ali i ono što može biti, i ono što on o sebi zamišlja; to su putevi koje je nasledio i koje mora da sledi, ali i ono što svojom slobodom osvoji. Iz tih razloga, svakako, nauka nikada do kraja ne može pronicí u sve kute i dubine ljudske egzistencije, ali antropologija može i mora pokušati da prevaziđe jednostranosti teorijskog pristupa što je karakterisalo dosadašnju nauku o čoveku.

<sup>30</sup> K. Jaspers, u knjizi *The Parenial Scope of Philosophy*, ch. III, Routledge and Kegan Paul, London, 1950, konstatuje da čovek kao celina ne može nikad postati objekt naučnog istraživanja, jer je čovek uvek više nego što zna o sebi; a zatim, znanjem o čoveku ne iscrpljuje se predstava o čoveku, jer ona sadrži i zamisao čoveka i njegovu slobodu, što nauka ne može da dokuči (str. 62). Ima istine u ovoj tvrdnji, te se mora stalno imati na umu ograničenost naučnog saznanja o čoveku. Ali se čovek može saznati ne samo putem nauke, nego i preko forme njegovog izražavanja, kao što su umetnosti, i putem filozofije.

## II glava

# LJUDSKA SREDINA

Čovek živi u trodimenzionalnom svetu:<sup>1</sup> on je okružen prirodom, ali priroda nije njegov pravi dom; njegova ljudska okolina – društvo i kultura – nastala je kao rezultat dugotrajnog preobražavanja izvorne prirode, ali i kao rezultat kreativnosti koja nije crpla materijal i podsticaje samo iz prirode kao date sredine, već i iz mašte samih stvaralaca. (U daljem izlaganju će se videti da spoljašnji i unutrašnji svet čoveka nisu oštro podeljeni, stoga nije unutrašnji ili privatni svet ni istaknut kao posebna dimenzija.) Živeći pomoću prakse čovek je sve više savladivao sile prirodne sredine i oblikovao nove determinističke sisteme, koji su nastajali u društvu i kulturi kao svojevrsnoj ljudskoj sredini. Podrazumevajući izvestan, uži ili širi spektar delatnosti i mogućnosti – koje nisu ograničene ni fiziološkim, ni geografskim, a do izvesne mere ni socio-kulturnim uslovima – praksa pretpostavlja takav odnos između čoveka i njegovog sveta, koji ne može biti zasnovan na jednostranoj determinaciji. Ali, s druge strane, imajući u vidu da je konkretan ljudski život manje ili više ograničen, moramo konstatovati: da je delatnost pojedinca određena čak i biofiziološkim determinantama (ako je u pitanju neki fizički, fiziološki ili mentalni poremećaj, pojedinac neće biti sposoban za mnoge delatnosti, odnosno biće ograničen u svojim mogućnostima); da je život ljudskih grupa determinisan i geografskim uslovima (način života Eskima svakako to potvrđuje: vrlo skućena društvena organizacija i kulturni život mogu se objasniti veoma nepogodnim klimatskim i drugim životnim okolnostima u kojima žive Eskimi). A da izbor delatnosti i način života pojedinaca i ljudskih

---

<sup>1</sup> Po mišljenju D. Bidneja (*Theoretical Anthropology*, Columbia Univ. Press, 1953), ljudski svet je petodimenzionalan: čovek živi u svetu prirode, u svetu pojmova i simbola, u svetu kulturnih tekovina, u svetu idealnih mogućnosti i vrednosti, i u privatnom svetu. Mislim da je ovakva deoba usitnjena, ali nije iscrpna.

grupa determinišu društvo i kultura u kojima žive, gotovo da ne treba ni dokazivati. Evidentno je da kultura oblikuje život svakog pojedinca od njegovog rođenja pa do smrti; ona mu ne usađuje samo određeno iskustvo, već mu sugerira i šta treba da želi, šta treba da ceni ili da potcenjuje, šta i kako treba da radi. Vera Erlich<sup>2</sup> kao i mnogi drugi antropolozi, ističe veliku zavisnost pojedinca od njegove kulture:

„... čovek se ne rađa na praznoj pozornici, nego na pozornici gdje su kulise postavljene, a drama je davno započela. Kad ga gurnu na scenu, on ne može drugo već da slijedi propisani tekst i da se ravna po šaptaču. Malo, vrlo malo može on menjati tok radnje. Sve ako kasnije i napusti tu pozornicu, uvijek će se na njemu prepoznati škola i teatarska tradicija iz koje je potekao.”

To je sigurno tačno za većinu pojedinaca u svakom društvu. Identifikacija sa sopstvenom kulturom je osnovni zahtev koji pojedinci moraju ispuniti da bi mogli u njoj da žive, mada je umesno postaviti pitanje do koje mere može ići identifikacija i da li je ona ovako apsolutna kao što zaključuje V. Erlich. Međutim, za odnos čoveka i njegove okoline bitno je to da prihvatanje standarda iz sopstvene kulture nije urođeno, te ograničenje koje proizlazi iz vezivanja za jednu društveno-kulturnu sredinu nije nesavladivo (tu granicu neće uvek uspevati da prevaziđu svi pojedinci, ali je bitno da čovek *može* da prevaziđe granice koje mu nameće određena sredina).

Proces raskidanja pupčane vrpce između čoveka i prirode – što je za ljudsku evoluciju bio odlučujući momenat – opisao je From u *Zdravom društvu* (III glava), poredeći ga sa biblijskim mitom o isterivanju čoveka iz raja, ali sa drugačijim zaključkom, koji sugerira da se već ovde javlja prvi paradoks ljudske egzistencije: najbespomoćnija životinja, lišena organske veze s prirodom i prirodnih (instinktivnih) mehanizama u borbi za opstanak, mora da razvije svoju moć nad prirodom da bi opstala. Priroda postaje „anorgansko telo” čoveka (Marks), zahvaljujući kojem čovek jača svoje organski slabašno telo i uspeva da se razvije kao vrsta koja je sposobna da naseljava sve geografske širine i da se prilagođava najraznolikijim uslovima. Crpeći iz prirode materijal za svoju praksu, čovek je u njoj stvarao oblike prema sopstvenoj zamisli, menjajući joj lik, često u tolikoj meri da je teško doći u kontakt sa izvornom prirodom (visoko urbanizovane sredine u našoj civilizaciji predstavljaju često u potpunosti veštačke, ili „tehničke sredine”, koje čoveka lišavaju prirodnog ambijenta; stoga se sve češće u sociologiji i antropologiji postavlja pitanje dokle se može ići

<sup>2</sup> V. Erlich, *U društvu s čovjekom*, Naprijed, 1968, str. 131.



u modifikaciji prirode, odnosno da li treba odrediti granicu iza koja se humanizovanje prirode može pretvoriti u dehumanizovanu sredinu).

Najvidljiviji napredak koji je čovek postigao u svojoj istoriji predstavlja rezultati u savlađivanju prirode i uspostavljanju ljudske moći nad njom. Čovek je sve više u posrednom odnosu sa prirodom, jer se između njega i prirode nalazi veoma izgrađen, bogat i izdiferenciran *ljudski svet*, koji za svakog pojedinca predstavlja primarnu sredinu u kojoj se oblikuje njegov život (iako se društvo i kultura često označavaju kao „sekundarna okolina”, obrnuto je tačno u životu pojedinca: socijalizacija bebe mora da počne od prvog dana života, te, prema tome, socio-kulturni uticaj je prvobitan i neposredan, dok će pojedinac tek kasnije biti suočen sa prirodnim determinantama kao spoljašnjim činiocima okoline). Stepem postignute nezavisnosti od prirodnih činilaca i mogućnost iskorišćavanja prirodnih izvora i bogatstava u ljudskoj praksi, svakako je značajan indikator istorijskog napretka. Čovek, međutim, ni do danas nije rešio sve probleme u odnosu na prirodu, naročito u pogledu delovanja izvesnih stihijskih, te stoga teže predvidljivih činilaca (prirodne kataklizme); iz tih razloga moraju se imati u vidu prirodni činioci kao jedna komponenta determinističkog sistema u kome se odvija ljudski život.

Druge komponente tog sistema su društveni i kulturni činioci. Na osnovu onoga što nam je poznato iz arheoloških i antropoloških istraživanja, može se tvrditi da su društveno-kulturni činioci veoma rano – još u dalekoj preistoriji – zauzimali značajno mesto u ljudskoj evoluciji (uticaj formi društvene organizacije i ekonomije i vrlo snažan uticaj mitologije na život „primitivnih” naroda pokazuje da je pretpostavka o „divljaku” kao prirodnom i društvom i kulturom neiskvarenim čovekom čista predrasuda – vid. B. Malinovski, *Argonauts of the Western Pacific*, i brojne druge radove o životu „primitivnih” plemena). U savremenoj civilizaciji snaga društveno-kulturnih činilaca narasla je do takvih razmera na račun prirodnih, da se može govoriti o novom vidu otuđenja – o otuđenju čoveka od prirode, što sigurno nije bez uticaja na mentalno zdravlje savremenog čoveka.

Društveno-kulturnu sredinu ćemo u daljoj analizi raščlaniti na društvene i kulturne elemente i činioce, mada ćemo pokazati da u svakodnevnom životu ljudi doživljavaju svoje društvo i kulturu kao jedinstvenu okolinu. Ovo raščlanjivanje smatramo neophodnim da bi se bolje uočile karakteristike svakog od ovih aspekata i specifičnost njihovog delovanja, što se često u sociologiji previđa, te se u razmatranju razvitka ljudske individue procesi najčešće uprošćavaju i

svode na socijalizaciju. Stoga ćemo pojam *društvo* upotrebljavati da bismo označili sledeće elemente ljudske sredine: organizaciju proizvodnih i drugih delatnosti kojima se obezbeđuju osnovni uslovi za život stanovništva (ekonomske delatnosti i institucije); organizaciju individualnih i grupnih interakcija (sistem društvenih odnosa); organizaciju socijalne akcije kojom se ostvaruju ciljevi društva ili vrše promene u društvenoj organizaciji i sistemu (političke akcije i organizacije); institucije koje vrše različite društvene funkcije u okviru gore nabrojanih delatnosti i aktivnosti; elemente strukture koji proizlaze iz opšte društvene podele rada i distribucije položaja i uloga. Dok ćemo pojmom *kultura* označiti drugu grupu elemenata, koja obuhvata: materijalne i duhovne tekovine pomoću kojih članovi određenog društva rešavaju probleme svoje egzistencije i zadovoljavaju široku skalu ljudskih potreba; sisteme značenja i simbola; sisteme vrednosti, ideja, normi i društvenih pravila.

Kao što je istaknuto, u svakodnevnom životu ljudi ne doživljavaju ove elemente kao dve odvojene i nezavisne celine, već žive u jednom jedinstvenom (što ne znači i homogenom) svetu, u kome se društvo i kultura javljaju samo kao dva aspekta jedinstvene celine, koja može biti veoma protivrečna i konfliktna, ali koja se doživljava kao splet tradicije i društvene organizacije u kojoj se čovek rađa i formira kao ličnost. Stoga čovek ne živi najpre u društvu, a zatim u kulturi (laički se terminom kultura obično označava obrazovanje i sticanje drugih iskustava koja su izvan potreba svakodnevnog života, te bi, prema tom shvatanju, ljudi mogli živeti i bez kontakta sa kulturom, jer su naročito u ranijim društvima obrazovanje i druge duhovne tekovine uglavnom bile privilegija viših klasa).

Kultura je, međutim, prisutna u svakoj pori ljudskog života i u svakom elementu društvene organizacije: bez simboličke komunikacije ne bi se mogao zamisliti nijedan ljudski odnos; bez društvenih pravila i normi ne bi se moglo uobličiti ljudsko ponašanje (usled nedostatka instinktivne regulacije); bez definisanja društvenih ciljeva na osnovu izabраних vrednosti ne bi se mogla sprovesti nijedna društvena akcija; bez akumuliranog iskustva i znanja i njihove primene ne bi se mogla razvijati sredstva (tehnika) pomoću kojih ljudi obavljaju proizvodne i druge delatnosti; ali i bez drugih kulturnih tekovina, kao što su: mitološki, religiozni i filozofski sistemi, umetnička dela, društvo ne bi moglo da opstane, jer mora da se snabde izvesnim okvirom orijentacije, i da ga prenese na svoje članove, pošto čovek ne živi pomoću prirodnog odabiranja, već „pomoću selekcije vrednosti” (D. Bidney).

Ljudska praksa je takav dijalektički pojam u kome se jedini mnoštvo socijalnih i kulturnih elemenata: kao svrshodna delatnost u njoj je implicirana definicija društvenog cilja, koji služi kao kriterijum za individualni izbor konkretnog cilja koji se određenom delatnošću ostvaruje; ona počiva na akumuliranom iskustvu i na elementima naučnog znanja, jer se ljudskim radom ostvaruju unapred zamišljeni i planirani proizvodi; ona podrazumeva izvesna pravila i norme u okviru organizacije samog procesa rada; često su i umetnički elementi sastavni deo raznovrsnih delatnosti, jer je čoveku svojstveno da „proizvodi i po zakonima lepog” (Marks); a ljudska delatnost nije ni vrednosno neutralna, jer je svrha – čemu je proizvod namenjen i kako će služiti – sadržana u samom aktu proizvodnje i u rezultatu. Ljudsko ponašanje je takođe dijalektički spoj socijalnih i kulturnih elemenata: budući da nije instinktivno zasnovano već je naučeno, individua se u svakoj interakciji mora služiti jezikom svoje kulture; individua ili grupe moraju prihvatiti određene kulturne standarde (pravila, norme, vrednosti), ali i određene forme; moraju biti u stanju da iskoriste stečeno iskustvo da bi razlikovali šta je društveno poželjno, a šta nepoželjno i zabranjeno. Mogli bismo na primeru i svake druge društvene pojave dokazivati da su u njima socijalni i kulturni elementi čvrsto isprepletani, te da društvo i kultura nisu dva sveta, već dve dimenzije jednog ljudskog sveta. (Kao što je napomenuto, to ne znači da je svet u kojem određeni pojedinac živi jednoznačan i homogen; naprotiv, pojedinci najčešće žive u više svetova, koji se u različitoj meri razlikuju jedan od drugog: svet jedne klase može biti veoma različit od društva kao celine, a svet porodice može biti treći koordinatni sistem individue; ali u svim tim parcijalnim svetovima javlja se specifični spoj socijalnih i kulturnih elemenata.)

Da li ovo što smo utvrdili da važi za život individua i grupa važi i za ljudsku istoriju; tj. da li su i istorijski društvo i kultura istovremene i dijalektički povezane pojave, ili se može postaviti pitanje: šta je prvo – društvo ili kultura?

Ne praveći razliku između društvenog kao ljudske pojave i „društvenog” kao pojave koja se sreće i u životinjskom svetu, I. Halovel,<sup>3</sup> smatra da se može govoriti o prioritetu društvenog života u odnosu na kulturne sisteme. Pojava kulture se tada objašnjava kao rezultat kulminacije društvene evolucije primata. Na taj način se društvena evolucija čoveka posmatra kao prost nastavak biološke evolucije prima-

<sup>3</sup> I. Halowell, navedeno prema Z. Baumanu, *Kultura i spoleczenstwo*, Warszawa, 1966, str. 79.

ta. Ostaje nejasno kako je bila moguća društvena evolucija bez kulture, ako odbijemo da prihvatimo stanovište da je društvo nastalo na osnovu „gregarnog instinkta”, i ako prihvatimo pretpostavku da je za pojavu čoveka bila sudbonosna situacija u kojoj se našao ljudski predak kada je izgubio sposobnost da se instinktivno prilagođava svojoj okolini. Ako je prvobitno društvo nastalo iz instinkta horde, kako će se objasniti prelaz u ljudsko društvo, u kome instinktivna regulacija nije osnova društvenog života? Čini se da je mnogo logičnija pretpostavka Malinovskog<sup>4</sup> da ljudsko društvo i kultura nastaju istovremeno.

Društvene pojave dobijaju ljudski smisao tek ako u njima sudeležuju izvesne kulturne komponente; nijedna društvena pojava ili proces ne može se objasniti bez relacije prema kulturi, odnosno elementima kulture koji su u njoj sadržani. S druge strane, društvo, kao organizovani sistem odnosa i delatnosti, predstavlja i pojmovno i empirijski okvir u kojem se događaju kulturni procesi i nastaju kulturne pojave i elementi. Stoga ne možemo govoriti o kulturnim pojavama kao o nečem što je izvan društvenih pojava; ali se može praviti razlika između kulturnih procesa i elemenata kulture i društvenih procesa i elemenata strukture, što ćemo u narednom izlaganju pokušati da dokažemo. Zato je pitanje: kakvo mesto zauzima kultura u društvu, loše postavljeno pitanje, jer se ne može odrediti neko posebno mesto kulture, pošto ljudsko društvo pretpostavlja da su elementi kulture integrisani u društvene pojave i procese. Stoga se kultura mora tretirati kao komponenta celokupnog društvenog života i života pojedinaca, i ne može predstavljati sferu za sebe, ni u obliku superstrukture niti u obliku podstrukture (u onom smislu u kom se o ekonomiji i politici može govoriti kao o podstrukturama globalne strukture društva).

Ali da bi se preciznije objasnio odnos društva i kulture kao komponenti ljudske sredine, moramo detaljno objasniti šta koji pojam obuhvata. Suprotno pristupu koji je uobičajen u sociologiji, ovde ćemo poći prvo od kulture, jer mislimo da se može dokazati da je kultura *differentia specifica* ljudskog društva.

<sup>4</sup> B. Malinovski, *Seks i potiskivanje u primitivnom društvu*, Karijatide, Prosveta, 1971, str. 221-2.

## I Kultura kao svojevrsni izraz ljudskog načina postojanja

### 1.

Raznovrsnost definicija kulture u antropologiji<sup>5</sup> otežava usaglašavanje pristupa u proučavanju kulture. Moraćemo, stoga, prethodno analizirati jedan broj uobičajenih definicija, da bismo utvrdili u čemu se može postići saglasnost.

Kreber iznosi mišljenje da je kultura superorganskog karaktera i da se kulturni procesi ne mogu izvoditi iz procesa biološke evolucije, stoga, ovo stanovište u antropologiji možemo tretirati kao pokušaj da se otkrije svojevrsna priroda kulturnih pojava, mada se teško mogu dokazati implikacije koje iz gornjeg stava proizlaze – da je kultura entitet sui generis.<sup>6</sup> Mardok smatra da se kultura može definisati pomoću osobenosti koje karakterišu svaku kulturnu pojavu. On ističe sledeće: 1. kulturne pojave su rezultat naučenog i stečenog iskustva; 2. tako stečeno iskustvo se predaje sledećim generacijama i na taj način obezbeđuje kontinuitet kulturnih pojava; 3. kulturne pojave su proizvod društvenog života; 4. kulturno nasleđe je ideacionog karaktera, tj. povezano je sa konceptualnim mišljenjem i simboličkim izražavanjem (Mardok navodi i druge karakteristike, ali čini se da su ove najbitnije za izučavanje suštinske razlike između kulturnog i organskog).<sup>7</sup>

Gordon Čajld kao i Kreber, ukazuju na to da je neophodno razlikovati principe biološke i društveno-kulturne evolucije,<sup>8</sup> i da se s obzirom na to šta se menja i šta je jedinica promene (u društveno-kulturnoj evoluciji jedinica promene je društvena grupa) razlikuje bitno i motivacija koja inicira kulturne procese. U društveno-kulturnom razvitku čovek nije samo ni primarno motiviran elementarnim potrebama, jer po toj pretpostavci ne bi nastala osnovna dostignuća

<sup>5</sup> Vid A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, *Culture, A. Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, Random House, New York, 1963.

<sup>6</sup> Zaključak o kulturi kao entitetu sui generis, koji bi bio ne samo superorganski, već i supersocijalni i superindividualni, nije prihvatljiv sa stanovišta ovog pristupa; o ovome vid. moju knjigu *Antropologija kao društvena nauka*, 1967, str. 13-15.

<sup>7</sup> G. P. Murdock, *Culture and Society*, Univ. of Pittsburg Press, 1966, str. 80-86.

<sup>8</sup> G. Čilde, *Man Makes Himself*, The New American library, 1951, vid. II gl.

kulture, izuzev tehničkih tvorevina i materijalnih dobara (čak ni u toj oblasti ne bi se moglo objasniti permanentno usavršavanje i razvijanje iskustva i tekovina isključivo na osnovu težnje da se zadovolje biološke potrebe).

Polazna pretpostavka je da kultura ne rezultira ni iz nagonskog u čoveku, ni iz biološke potrebe da opstane ljudska vrsta. (Možda bi se jedino prvobitne forme udruživanja u ljudskoj preistoriji mogle izvesti iz te osnove, kao i najelementarnija tehnika ranog paleolita; već mlađi paleolit pruža dokaze da je prevaziđen biološki impuls, jer čovek mlađeg paleolita ukrašava oruđa i oružja, ostavlja tragove umetnosti, a čuveno pećinsko slikarstvo magdalenske kulture predstavlja nepobitan dokaz da borba za opstanak nije više jedini princip života). Međutim mnogo je teže odrediti iz čega i usled čega kultura nastaje.

Analiza izvesnih definicija pokazaće da postoje velike razlike u određivanju pojma kulture, koje se kreću između veoma uskih, čak pragmatičkih definicija, do tako širokih i opštih, kojima nedostaje *differentia specifica* samog fenomena.

Sociologistički su jednostrane one definicije koje određuju kulturu kao tipizirano i naučeno ponašanje, ili kao tradicionalno stečene navike. Jedna od takvih definicija je Lintonova:<sup>9</sup>

„Kultura je konfiguracija naučenog ponašanja i rezultata ponašanja, čije su komponente zajedničke članovima određenog društva koje oni prenose sa generacije na generaciju”.

Sličan smisao pridaje kulturi i M. Mid, kada je definiše kao „forme tradicionalnog ponašanja”, kao i Ford,<sup>10</sup> po kome se „kultura sastoji iz tradicionalnih načina rešavanja problema”. Jednostranost ovakvog shvatanja je dvostruka: prvo, kultura se posmatra isključivo kao sredstvo prilagođavanja individua društvenim uslovima, te se, na taj način, zanemaruje upravo fundamentalna karakteristika kulture – da čovek menja svoju okolinu i da je prilagođava sebi, što se ne odnosi samo na prirodne već i na društvene uslove života; i drugo, kultura se svodi na one forme i sadržaje koji su u sferi društvenog ponašanja individua, i još uže, tipiziranog ponašanja, koje se propisuje kao „normalno”. Na taj način, sve druge značajne oblasti ljudskog života i stvaralaštva ne nalaze mesta u ovako definisanoj kulturi, jer se ne

<sup>9</sup> R. Linton, *The Culture Background of Personality*, Routledge and Kegan Paul. London, 1964, str. 21.

<sup>10</sup> Vid. A. Kroeber and C. Kluckhohn, *Culture*, str. 90.

moгу podvesti pod pojam ponašanja, a još manje pod tipizirano ponašanje (po ovakvoj odredbi umetnost bi sigurno spadala u „devijantno” ponašanje, kao i filozofija, jer se ne može tipizirati). Ovakve definicije imaju u vidu samo pragmatičke funkcije kulture. Ali takvo reduciranje pojma kulture onemogućuje da se objasni potpuni sadržaj kulture, kao i njen razvitak. Jer ako se kultura shvati kao tipizirano ponašanje, tj. isključivo kao prihvatanje društvenih standarda kojima se nivelira individualnost i ono što izlazi iz okvira standarda, oficijelno prihvaćenog i u datom času podržavanog i favorizovanog, kako je moguće objasniti kulturne procese, koji nastaju iz invencije, kao pojave originalnog, novog, nestandardizovanog, što se suprotstavlja datom i ustaljenom? Kulturne tekovine, pa i one koje regulišu društveno ponašanje individua – koje nije jednom za uvek dato, urođeno, već može i mora da se menja – nisu proizvod takve standardizacije, uhodanog, propisanog i unapred prihvaćenog iskustva koje ne bi u sebi samom nosilo impuls za promenom. Kulturni procesi, i kao njihov rezultat kulturne tekovine, rezultiraju upravo iz probijanja lanca konfiguracije tipiziranog ponašanja i konzervativnih formi života i delatnosti.

Treba ukazati na još jedan momenat koji se ne uzima u obzir prilikom ovakvih odredbi kulture: diferenciranje aktuelnog ponašanja i akata ponašanja od onih apstraktnih sadržaja koji predstavljaju elemente kulture, pomoću kojih se reguliše ponašanje. Prihvatamo mišljenje Mardoka<sup>11</sup> da kultura i aktuelno ponašanje nisu identični, kao i dalje objašnjenje da se u toj relaciji izvesni elementi kulture mogu shvatiti kao *tendencije* za akciju, a ne kao sama akcija. Međutim, te tendencije nikako ne bismo mogli shvatiti kao navike, kao što čini Mardok, jer navika implicira mehanizam uslovnog refleksa i otpor prema promeni, dok se tendencije u ljudskim akcijama sastoje ne samo iz potreba i interesa, već i iz ciljeva i vrednosti, što ne počiva na mehanizmu uslovnog refleksa, već se prihvata na osnovu selekcije i podleže promeni. Stoga je neprihvatljiva Mardokova podela celokupne kulture na: 1. navike aktivnosti (običaje), i 2. navike mišljenja (kolektivne ideje).

Klajd Klakhon i V. Keli<sup>12</sup> kritikuju i ona shvatanja koja kulturu tretiraju bilo kao „tradicionalan način rešavanja problema”, ili koja

<sup>11</sup> G. P. Murdock, *Isto*, str. 113-128.

<sup>12</sup> Kluckhohn and W. Kelly, „The Concept of Culture”, u R. Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia Univ. Press, 1945, str. 81-2.

naglašavaju pre svega socijalno nasleđe kao komponentu kulture, jer prva ne vode računa o tome da kulture i stvaraju probleme i proizvode nove potrebe; a druga isuviše naglašavaju pasivnost čoveka, „kao da čovek uzima svoju kulturu bez napora i otpora”. Ali i Klakhonova definicija, po kojoj je kultura „shema za život” ili skica života,<sup>13</sup> može se kritički razmatrati. Ona je ne samo nepotpuna, jer nam ne kaže ništa o sadržaju pojma i ne određuje diferencijalne karakteristike koje razlikuju kulturne fenomene od drugih, već je i jednostrana, jer kultura ne pruža samo „sheme” za aktuelni život, već i vizije budućnosti; ona ne obuhvata samo „istorijski izvedeni sistem eksplisitnih ili implicitnih skica života”, već i elemente pomoću kojih se transcendiraju takve istorijski izvedene skice.

Najmanje nas može zadovoljiti jedna od najstarijih definicija, koju je formulisao E. B. Tejlor,<sup>14</sup> a koja glasi:

„Kultura ili civilizacija ... je takva složena celina koja, obuhvata znanje, verovanje, umetnost, pravo, moral, običaje i sve druge sposobnosti i navike koje je čovek stekao kao član društva”.

Nedostatak ove definicije je u tome što je deskriptivna, te nam, stoga, ne pruža kriterijume za selekciju karakteristika koje pripadaju kulturnim pojavama i koje ih objašnjavaju kao svojevrsne pojave; a bez takvog kriterijuma ne vidimo na osnovu čega se vrši nabranjanje pomenutih elemenata. I upravo zbog toga, određivanje kulture kao sume celokupnih dostignuća ne pomaže nam da definišemo šta je *differentia specifica* kulturnih pojava. Stoga treba obratiti pažnju na upozorenje Z. Baumana,<sup>15</sup> da kultura ne obuhvata sve ono što je čovekov proizvod, tj. da u kulturu ne spadaju stvari koje ljudi proizvode, već značenja koja im se pridaju i način njihovog misaonog sistematisanja i osmišljavanja, naime, ono što čini da je stvar smisaona za čoveka i što je kao kriterijum interiorizovano u strukturu ličnosti (materijalni, predmetni oblik toga procesa Bauman naziva „korelatima kulture”). Kultura, dakle, određuje „kako čovek misli i kako shvata svoj svet”<sup>16</sup> ali budući da u misaonom sistemu Z. Baumana shvatanje sveta nije odvojeno od ljudske prakse, to znači da je određeno sa-

<sup>13</sup> vid. A. Kroeber and C. Kluckhohn, *isto*, str. 97 i 98.

<sup>14</sup> E. B. Tylor, *Primitive Culture*, navedeno prema A. Kroeberu i C. Kluckhohn, str. 81.

<sup>15</sup> Z. Bauman, „Kulturologija i dihotomičnost ljudskog sveta”, *Sociologija*, 1, 1967, str. 64-66.

<sup>16</sup> Z. Bauman, „Kulturne determinante sazajnog procesa”, *Filozofija*, 3, 1966, str. 331 i 335-6.



mom praksom, ali da se ne identifikuje sa njenim rezultatima. Iz tih razloga ovakva odredba kulture nije istovetna sa onim definicijama koje kulturu određuju kao „simbolički sistem”, ili kao „strukturu simboličke interakcije” (Levi-Stros), jer se u ljudskoj praksi jedine elementi značenja, uzora i vrednosti sa ciljevima koje čovek teži da ostvari, te je pojam kulture znatno sadržajni i bogatiji u ovakvoj odredbi, nego kada se odredi samo u smislu simboličkih sistema.<sup>17</sup>

Takvo ograničavanje pojma kulture je karakteristično za strukturalizam Levi-Strosa, koji kulturu svodi na sisteme i strukture. Stros ističe da se on orijentiše na proučavanje „nesvesnih aktivnosti duha” i u tom smislu konstatuje da jezik služi kao uslov kulture, jer je jezik sredstvo pomoću kojeg se usvaja kultura grupe; ali Levi-Stros uzima lingvistički sistem – rezultat nesvesne aktivnosti duha – kao tipičan fenomen kulture, te se u sistemu odnosa, kultura i društvo mogu sveći na jezik. U tom smislu kultura obuhvata pravila komunikacije (simbolički izražena).<sup>18</sup> Na drugom mestu<sup>19</sup> ovu ideju Levi-Stros preciznije formuliše, kada piše:

„Ako čovek komunicira pomoću simbola i znakova, tada je za antropologiju, koja predstavlja konverzaciju čoveka sa čovekom, sve simbol i znak, koji deluje kao posrednik između dva subjekta.”

Smisao ovakvog shvatanja kulture nužno je konfrontirati sa jednim marksističkim pristupom, koji formulišu Sartr, Lefevr i Bauman. Upoređujući sa shvatanjem Levi-Strosa Marksovo shvatanje ljudskog sveta, kojem je pojam prakse suštinski elemenat, Bauman konstatuje<sup>20</sup> da je u prvom „suština kulture u strukturi”. Da bi se razumela kultura potrebno je „da se otkrije zajednička struktura, koja stoji u osnovi tehnoloških specijalizovanih sfera ljudske aktivnosti”; a struktura koja se želi otkriti je, u stvari, struktura ljudskog duha, koja je ista za ceo ljudski rod – to je lingvistička struktura. Bauman i

<sup>17</sup> Takav smisao ljudske prakse podrazumeva i Sartr, kada piše sledeće: „Ne slažem se sa razlikovanjem koje neki marksisti čine između infrastrukture i superstrukture kao posebnih delova. Rad je već shvatanje sveta, koje varira prema oruđu koje se upotrebljava. Ideologija nije mrtva stvar, već je situirana na nivou radnika koji shvata svet na određeni način. Već je rad ideološkog karaktera, a radnik stvara u skladu sa oruđem koje upotrebljava” (intervju sa Sartrom, objavljen u *Cahiers de Philosophie*, no. 2-3, 1966, str. 9 (kurziv moj).

<sup>18</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Press Univ. de France, Paris, 1958, str. 78, 94 i 326-7.

<sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, Cape editions, London, 1967, str. 20.

<sup>20</sup> Z. Bauman, „Marks i savremena teorija kulture”, *Filozofija*, 3-4, 1968, str. 143.

Sartr (pomenuti intervju) zameraju Levi-Strosovoj koncepciji da joj nedostaje pojam ljudske prakse, a Lefevr<sup>21</sup> konstatuje da je ona neistorijska i redukcionistička.

Sasvim su drukčije one definicije koje određuju kulturu kao „specifičan način života” (Dejvis), ili kao „društveno definisani način života” (Klajneberg, Herskovic); ali one su toliko opšte da se ne mogu tretirati kao definicije u pravom smislu.

Čini se da je najprihvatljiviji onaj pristup u definisanju kulture koji polazi od nekih fundamentalnih funkcija kulture. Takav je pristup Herbeta Markuzea i Dejvida Badneja. Markuze definiše kulturu kao:<sup>22</sup>

„... proces humanizacije koji karakteriše kolektivni napor da se zaštiti ljudski život, smiri borba za egzistenciju ... da se stabilizuje proizvodna organizacija društva, da se razviju intelektualne sposobnosti čoveka da se umanj i sublimira agresija, nasilje i beda.”

D. Bidnej daje sličnu definiciju, prema kojoj je kultura:<sup>23</sup>

„... proces i proizvod oplemenjivanja potencija ljudske prirode i prirode okoline u cilju zadovoljavanja osnovnih psiho-socijalnih potreba i aspiracija”.

Bidnej kulturu objašnjava u funkciji stvaranja sredstava za zadovoljavanje ljudskih potreba, ali i u funkciji postavljanja normativnih ciljeva, tj. „određivanja standarda tolerantne i poželjne egzistencije”. Na taj način, Bidnej pomoću kulture razgraničava biološku borbu za opstanak i „aksiološku, normativnu sposobnost za opstanak”, stojeći na stanovištu da kultura dokazuje da za čoveka prosto življenje u biološkom smislu nije dovoljan motiv za život.

Prihvatajući takav pristup, a da bi se preciznije odredilo šta znači proces humanizacije koji kultura vrši, predložimo sledeću definiciju kulture: *Kultura je proces i rezultat humanizacije čoveka koji se postiže pretvaranjem ljudskih zamisli u jedan novi svet, stvaran po meri i vi-*

<sup>21</sup> H. Lefèbvre, „Reflexion sur le structuralisme et l'histoire”, *Cachiers intern. de sociologie*, vol. 35, 1963.

<sup>22</sup> H. Marcuse, „Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur”, u knjizi *Kultur und Gesellschaft*, vol. II, Suhrkamp Verlag, 1966, str. 148.

Slično je određenje sadržaja kulture koje nalazimo i u G. Lukacsu („The Old Culture and the New Culture”, *Telos*, N. 5, 1970, str. 28-9), koji kao preduslov kulture ističe da je čovek cilj po sebi, a funkcija kulture da omogući da sve veći broj formi ljudskog izražavanja postanu autonomne, odnosno da služe ostvarenju ljudske suštine čoveka; prava kultura (neotuđena) je „forma ideje o čovekovoj ljudskosti” (30).

<sup>23</sup> D. Bidney, „The Concept of Cultural Crisis”, *Am Anthropol.*, vol. 48, 1946, str. 535-546.

*ziji čoveka o humanijem životu; stvarajući i osmišljavajući svoj svet pomoću kulture čovek je u stanju da na adekvatniji način rešava svoje egzistencijalne probleme i da stalno razvija nove aspekte života, da zadovoljava svoje fundamentalne potrebe i razvija bogatiji sistem motivacije, te da razvija i sebe kao potpuniju ličnost.*

Iz ovoga se mogu izvesti tri bitna aspekta kulture na osnovu kojih se može izvršiti klasifikacija elemenata kulture:

(1) *Instrumentalni aspekt*, u koji se uključuju oni elementi kulture koji služe kao sredstva pomoću kojih ljudi rešavaju svoje probleme, zadovoljavaju svoje osnovne potrebe, i istovremeno se osposobljavaju da se suoče sa novim problemima i da izađu u susret novim potrebama. To bi bio „spoljašnji aspekt kulture”, koji obuhvata, pre svega, tehničke elemente i druge materijalne objekte i institucije, ali ne kao predmete po sebi, već kao ljudske objekte kojima je određen način upotrebe i funkcija, što im se pridaju u cilju rešavanja određenih problema ili zadovoljavanja određenih potreba. U tom smislu se može govoriti o materijalnoj kulturi, ali ne kao o prostoj sumi objekata, već „označenih objekata”, odnosno predmeta koji su određeni svojom upotrebom.

(2) *Saznajni aspekt* i aspekt pomoću koga se vrši *osmišljavanje*, koji obuhvata: a) elemente pomoću kojih se vrši označavanje predmeta i simboličko komuniciranje (jezik i logičke klasifikacije); b) elemente akumuliranog iskustva pomoću kojeg se shvataju i objašnjavaju odnosi među pojavama i procesi (znanja, uključujući i praktične veštine, nauka kao viši stepen sistematisanog znanja); i c) elemente pomoću kojih se pridaje smisao stvarima i pojavama (totemske klasifikacije, mitologija, religija, filozofija, umetnost).

(3) *Normativni i vizionarski* (utopijski) aspekt, se sastoji iz: a) elemenata pomoću kojih se definišu aktualne tendencije ponašanja i društveni zahtevi u odnosu na individue i društvene grupe (tradicionalne navike i običaji, društvena pravila i norme, vrednosti kao prihvaćeni ciljevi); i b) elementi pomoću kojih se definišu tendencije kao mogućnosti, kao „treba” (vrednosti kao ideali, transcendentni ciljevi) i formulišu vizije (religija, filozofija, umetnost, društvene nauke).<sup>24</sup>

<sup>24</sup> A. Kloskowska u knjizi *Kultura masowa, Krytyka i obrona* (Warszawa, 1964, str. 94-5), predlaže sledeću podelu kulture na oblasti: 1. instrumentalna neposredna oblast (oruđa, tehnika i tehničke delatnosti); 2. realizaciona neposredna (sredstva za zadovoljavanje potreba, pravila ishrane i sl.); 3. instrumentalno-simbolička (tehnologija); 4. realizaciono-simbolička (norme društvenog ponašanja, umetnost i sve drugo što se podrazumeva pod kulturom u užem značenju). Ovakva klasifikacija oblasti

U nauci se u zavisnosti od specijalnog interesovanja može izdvojiti bilo koji aspekt kulture kao predmet proučavanja (savremena nauka pre svega proučava prvi, i to kao problem tehničkog razvitka). Ali kada hoćemo da odredimo karakter neke kulture ne može se na osnovu bilo kojeg za sebe uzetog aspekta vršiti valjana procena, jer svaki se odnosi samo na jedan niz fundamentalnih funkcija, koje tek u celini obezbeđuju ispunjenje suštinske funkcije kulture.

S obzirom na ovako razlikovanje aspekata, mogli bismo govoriti o „spoljašnjem” i „unutrašnjem” aspektu kulture; međutim, to je uslovno, samo u smislu da u prvom slučaju imamo posla više sa objektima-rezultatima i institucijama, dok u druga dva sa elementima koji su interiorizovani i koji predstavljaju deo strukture samih ličnosti, mada u okviru društvenog sistema mogu imati i svoj institucionalni vid. Ipak, u sva tri aspekta, ono što u njima nazivamo kulturnim fenomenom (ono što je u njima institucionalizovano je elemenat društvene organizacije) – predstavlja u prvom redu ono što se pridaje i shvata kao smisao i objekata i institucija i akumuliranog iskustva i definisanih vrednosti; jer samo po sebi, kao gomila objekata, institucija i sistema te tekovine ne predstavljaju kulturna dostignuća. Zato se i dešava da isti elementi mogu služiti i kao činioci procesa humanizacije, ali se mogu i zloupotrebiti i proizvoditi suprotne efekte, vodeći do dehumanizacije. A najaktuelnije pitanje savremenog društva i jeste upravo to: kako sprečiti da se tekovine čoveka upotrebljavaju u dehumanizirajuće svrhe. (To je pitanje o upotrebi i zloupotrebi tehnike i nauke; pitanje o upotrebi i zloupotrebi društvenih institucija; pitanje o ideologizaciji različitih elemenata kulture i zloupotrebi koja iz toga nastaje kada kultura postane sredstvo u rukama vladajućih klasa ili grupa, itd.). Dakle, interiorizacija značenja koje se pridaje svakoj tekovini suštinska je komponenta svakog kulturnog elementa; te, stoga, nema čisto materijalnih objekata kulture, koji ne bi imali i ovaj duhovni sadržaj (značenje), kao što i duhovni elementi kulture bivaju na izvestan način objektivirani.

S tih razloga, može se reći da jedan predmet postaje ljudskim predmetom samo kada mu ljudi odrede način upotrebe i time ga osmisle.

---

ili aspekata kulture znatno se razlikuje od ovde predložene, jer se uzimaju različiti principi podele; naime, Kloskowska ne uzima kao princip klasifikacije funkcije koje pojedini elementi kulture vrše, već su u toj klasifikaciji izmešani princip funkcije sa principom načina izražavanja, pri tom, sami termini nisu mnogo precizni (npr. realizacioni), a pojedini elementi kulture se cepaju u više aspekata (npr. tehnika, sredstava za zadovoljavanje potreba i tehnologija prema ovoj klasifikaciji spadaju u tri različite grupe). Stoga smatram da ovakva klasifikacija nije mnogo upotrebljiva.

A ta funkcija osmišljavanja, tj. pretvaranja predmeta po sebi u objekt za čoveka (humanizacija predmeta) jeste suštinska funkcija kulture (ovde objekt ima šire značenje, ne samo u smislu stvari nego može biti i umetnički predmet ili opredmećena ideja, odnosno objekt komunikacije).

Problem definisanja sadržaja i funkcija kulture povezuje se i sa karakterom ljudske motivacije. Ako bi kultura bila rezultat sublimirane nagonske energije u čoveku (kao što je pretpostavljao Frojd), osnovni motiv ljudske egzistencije mogao bi se svesti na borbu za život, a kultura na sredstvo za prilagođavanje u toj borbi. Ali ako je kultura rezultat takve motivacije, koja ne polazi od toga da je život sam po sebi vrednost, već da treba da postane vredan, tj. da biološki život nije dovoljan kao motiv egzistencije, već da se mora definisati „mera tolerancije” (Bidnej), odnosno mera humanog života da bi čovek bio motiviran da vodi životnu borbu tada pojmovi *značenje*, *smisao*, *vrednosti* igraju bitnu ulogu kako u sistemu motivacije čoveka tako i u pojmu kulture. Stoga možemo reći da je *selekcija vrednosti* mehanizam razvoja ljudske istorije; jer čovek pomoću određenih vrednosti daje izvestan smisao pojedinim objektima i oblicima života, a smisao i njihovo značenje nas opredeljuje šta ćemo izabrati a šta odbaciti. Određujući, dakle, taj „standard tolerantne i poželjne egzistencije” pomoću kulture koju je izabrao, jedan narod ili jedna ljudska grupa daju specifični smisao načinu življenja. U tom smislu se može reći da ljudski život nema biološko značenje, već antropološko – održavanje poželjnog tipa egzistencije. Kultura je upravo ta komponenta koja omogućuje ljudima da definišu poželjni tip egzistencije, ali i da jednom usvojene standarde prevazilaze kada okviri postanu tesni za razvijanje potreba i aspiracija. Na taj način, čovek pomoću kulture uspostavlja svoj odnos sa prirodom, jer nešto postoji za čoveka kao elemenat njegovog sveta samo ako je smislom povezano sa ciljevima i vrednostima; predmeti prirode postaju ljudski predmeti samo ako mogu da dovedu do zadovoljenja ljudskih potreba i ostvarenja željenih ciljeva. Drugim rečima, objekt počinje da postoji za čoveka kada u njegovom sistemu značenja igra određenu ulogu; predmet ulazi u vidno polje čoveka tek kad je postao za njega vrednost, tj. kada je osmišljen kao ljudski objekt. Marks je to filozofski pokazao kategorijama političke ekonomije, utvrdivši da se upotrebna i prometna vrednost ne moraju poklapati; što potvrđuje pretpostavku da čovek pridaje značenje stvarima i da ta značenja mogu biti različita, tj. da značenja nisu imanentna stvarima (čovek može tretirati

neki objekt sa stanovišta neposrednog zadovoljavanja neke potrebe, ili kao robu na tržištu, ili kao simbol, ili kao predmet ritualne radnje, itd.).

Bez selekcije vrednosti, odnosno bez opredeljivanja za nove vrednosti, društvo ne bi imalo impuls da stalno stvara novo, da nalazi nova rešenja; stoga se kao pokretači ljudske istorije ne mogu javiti same izmenjene okolnosti, već aktivnu ulogu igraju i izmenjene koncepcije i predstave ljudi o tipu poželjne egzistencije, na osnovu čega se definišu novi ciljevi i preduzimaju nove akcije. U stvari u pojam „okolnosti” uključuju se i elementi zatečene kulture ili izmenjeni elementi kulture, te kada kažemo da su okolnosti kontekst svake društvene akcije, podrazumevamo ne samo društvene odnose i interese (i sukob interesa), već i sukob vrednosnih koncepcija i različito shvaćanje ciljeva, s obzirom na datu stratifikaciju u postojećem društvenom sistemu. Stoga su predstave ljudi o poželjnom pravcu društvene akcije i njihove projekcije, koje izražavaju koliko su ljudi shvatili svoje mogućnosti, svesna motorna snaga društvenih revolucija. Još su veoma rano filozofi shvatili da se ljudska okolina ne menja sama od sebe (kao prirodna sredina), već da nju menjaju ljudi; ali ljudi to ne čine slučajno, ili delajući prema nekoj nužnosti sadržanoj u samim predmetima spoljašnjeg sveta, već prema imanentim zahtevima svoga ljudskog bića, a to znači, prema određenim potrebama i idealima i prema proceni mogućnosti njihovog ostvarenja. I upravo se bez kulture ne bi mogla objasniti sposobnost ljudi da menjaju svoju okolinu; stoga se kultura ne može definisati samo kao „skup ljudskih tekovina”, jer je ona i nešto više – humanizovanje čoveka i njegovog sveta.

Zato je za V. Kapa<sup>25</sup> kultura „ključni pojam antropologije”, jer igra ulogu „intervenirajuće varijabile” u odnosu između čoveka i njegove okoline. Po Kapu, kultura nije skup činjenica bilo ljudskog stvaralaštva ili ljudskog ponašanja, već je uopštena slika pravilnosti ponašanja, normi, vrednosti, verovanja u određenom društvu, a upravo time kultura ima ovu „intervenirajuću ulogu”.

U marksističkoj literaturi je često termin kultura zamenjivan terminom „nadgradnja” (superstruktura), obuhvatajući oblike „društvene svesti” i označavajući jednu sferu koja je sekundarna u odnosu na društvenu osnovu (infrastruktura). Smatralo se da je na taj način materijalistički objašnjeno društveno poreklo idejnih tvorevina čoveka,

<sup>25</sup> W. Kapp, *Toward a Science of Man in Society*, str. 160-1. Po Kapu, suštinski elementi kulture se sastoje iz: uzora za ponašanje, simbola pomoću kojih se ti uzori prenose, tvorevina u kojima se uzori ovaploćuju i istorijski izvedenih i izabranih vrednosti.

koje su nastajale u prvom redu kao rezultat delovanja primarnih činilaca ekonomskog karaktera. U stvari, takvo shematsko razdvajanje materijalnih i duhovnih delatnosti i tekovina, koje su smeštene u posebne sfere društvene strukture (infrastruktura i superstruktura) dovelo je do nedozvoljene redukcije kulture na samo izvesne elemente, među kojima je izuzetno mesto pridavano ideologiji, dok su drugi elementi jednostavno izbačeni (to je upadljivo za vrednosti, koje u marksističkoj literaturi socijalističkih zemalja ne nalaze mesto u kulturi). U pojmu „nadgradnje” kultura se tretira isključivo u smislu objektiviziranih tekovina duhovnih delatnosti. Na taj način je značajna Marksova i Engelsova misao – da ideje „... nemaju istorije, nemaju razvitka, nego ljudi... menjaju zajedno sa svojom stvarnošću i svoje mišljenje i proizvode svoga mišljenja” pretvorena u kanon nedijalektičkog razdvajanja ideja od stvarnosti i podređivanja ideja materijalnoj proizvodnji. Gornja misao implicira da se istorija ideja ne može odvojiti od istorije delatnih ljudi, a ničim ne opravdava zaključak da se ljudska delatnost može tako grubo deliti na materijalnu i duhovnu i druga podređivati prvoj. Shematska predstava o bazi i nadgradnji, u stvari, jeste predstava o dva sveta, kojom se nadgradnja izoluje iz realnog života i dozvoljava joj se samo sekundarni, povratni uticaj na bazu. Ideje, prema ovoj koncepciji, ne prožimaju ljudsku realnost; izgleda kao da je moguća ljudska realnost čisto materijalnog karaktera, štaviše da je takva realnost osnovna, a ideje nastaju tek kada baza obezbedi uslove za njihovo pojavljivanje. (U osnovi ovakvog shvatanja stoji naturalistička predstava o čoveku, koji je najpre životinja koja mora da zadovolji svoje biološke potrebe, a tek nakon toga postaje kulturno biće). Drugim rečima, postoji jedan svet koji je bitan, materijalan i kao takav neophodan za ljudski život, i drugi svet, koji se tek u posebnim okolnostima uzdiže iznad te zgrade suštinskih materijalnih odnosa i može povremeno da odigra izvesnu ulogu u ljudskoj istoriji.

Tako je u osnovi ispravna ideja – da se kultura ne može odvojiti od istorije delatnih ljudi – pretvorena u apsurdnu tvrdnju da je kultura samo sekundarni izdanak ekonomske proizvodnje i da kao takva formira poseban svet, superstrukturu. Ovakva se interpretacija ne može smatrati materijalističkom, jer razdvaja kulturu od životne delatnosti ljudi i životnu delatnost od kulture; ona je rezultat nerazumevanja suštinskog karaktera ljudske prakse, koja se ne može objasniti bez ciljeva, odnosno značenja i vrednosti prema kojima je usmerena, budući da je ona „svrsishodna delatnost”. Kada insistiramo da

se shvati da se u ljudskoj praksi – uz pomoć kulture – povezuju materijalni i duhovni elementi ljudske egzistencije, nastojimo da utvrdimo da materijalističko shvatanje društva i kulture mora pokazati kako se kultura inkorporira u ljudski život i predstavlja njegov nerazdvojni deo. Smatramo da je ovakva interpretacija mnogo više u duhu Marksovih ideja, nego do apsurda dovedena shema o bazi i nadgradnji.

Ali kultura se ne može posmatrati samo kao tekovina određenog društva i kao instrument društvenog razvitka; kultura je i komponenta strukture ličnosti, kao interiorizovani sadržaj njihovog društvenog života. Stoga analiza kulture mora da obuhvati ne samo pitanje kako je kultura inkorporirana u strukturu društvenog života, već i kako postaje i koliko je postala sastavni deo života svakog člana društva i na koji način usmerava život ličnosti. U narednom izlaganju biće razmotren svaki od ovih aspekata kulture kao sadržaj ljudskog (društvenog i individualnog) života.

Ali prethodno moramo objasniti odnos između pojmova kultura i civilizacija.

Alfred Veber<sup>26</sup> je pokušao da odredi specifičnost kulturnih procesa praveći razliku između društvenog procesa, civilizacijskih procesa i kulturnog kretanja. Između društvenih i kulturnih procesa stoje civilizacijski procesi, koji su mnogo bliži i jasnije povezani sa društvenim procesima od kulturnih, koji su od njih manje zavisni. Veber razlikuje „čisto duhovne” procese (razvitak samosvesti) – od razumevanja sveta i prirode – nauka o kosmosu (intelektualni kosmos) – i od praktičnog znanja – aktualizacije i konkretizacije intelektualnog kosmosa (52-3). Na tom poslednjem stupnju se racionalizuje i projicira razvitak samosvesti, duhovna sfera u društvene procese, snabdevajući ih tehničkim sredstvima i aparatima. Taj proces racionaliziranja života, koji ima sopstvene zakone razvitka i bitno se razlikuje od drugih sfera kulturnog kretanja Veber naziva *civilizacijski* proces, koji se javlja kao jedan „opštevažeći svet za sve ljude”, budući da su tehnička dostignuća univerzalna jer su praktični ciljevi svih ljudi isti (57). Civilizacija je, dakle, svet nužnih i univerzalno korisnih stvari, jer proizlazi iz borbe za opstanak; to je samo „slika sveta” već postojećeg, a ne stvaranje sveta (73); drugim rečima, to je samo „sredstvo”, a ne suština ljudskog postojanja (87). Kulturni procesi su sasvim drukčije

<sup>26</sup> A. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie*, odeljak: „Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung”, R. Piper und Co. Verlag, München, 1951.



vrste, jer ne izražavaju objektivni kosmos već duhovne simbole – to je „samostalni svet simbola” (66) – te, stoga, nije opštevažeći i nužan. U kulturnim procesima nastaje nešto sasvim novo, to su kreacije i kao takvi svojevrsni i individualni rezultati, izrazi jedinstvenih duhovnih situacija koji označavaju „duhovnu preradu materijalnog postojanja” (73). Za razliku od društvenih i civilizacijskih procesa, koji izražavaju dušu različitih istorijskih situacija u jednom „društveno otuđenom stanju” u materijalnim proizvodima – suština kulturnog kretanja je da omogući „samorazvijanje duše” u istorijskoj situaciji (90-1).

Veber kritikuje evolucioniste što su mešali civilizacijske i kulturne procese (83); ali i pozitiviste što ostaju isključivo na „civilizacijsko-pozitivnom svetu” (86); on konstatuje da i marksizam „nije ništa drugo nego civilizacijski koncipirana eshatologija” (86). U svim tim teorijama, po njegovom mišljenju, nema mesta za pravu kulturu. U tom smislu je zanimljivo ovakvo rasuđivanje, koje skreće pažnju na postojanje razlika između dve vrste duhovnih procesa: jednog mnogo neposrednije povezanog sa praktičnom realnošću i društvenim procesima koji se u njoj događaju, koji otkriva i proizvodi „svet stvari”, te je, prema tome, mnogo više podložan zakonima objektivnog sveta; i drugi, manje vezan za objektivne procese života i manje zavisan od „nužnosti” društvenih procesa, čiji su rezultati i po funkcijama i po sadržaju svojevrsna otkrića ljudskog duha. Opravdano je, čini se, praviti razliku između ove dve vrste procesa i tekovina prema njihovoj neupotrebljivosti”, s jedne strane, a sa druge, prema „spontanosti” i kreativnosti. Ali da li iz toga sledi zaključak, da su kulturni procesi i tekovine – za razliku od civilizacijskih – do te mere relativni po svom značenju za druge ljude, koji ih nisu stvorili, da je komunikacija nemoguća izvan granica jednog naroda? I drugo, da li iz toga sledi da se samo tekovine civilizacije vezuju za izvesne opšte ljudske potrebe i ciljeve (one su univerzalno korisne), a da kulturne tekovine nemaju nikakvu funkciju u odnosu na fundamentalne ljudske potrebe?

Na sličan način postupa i Markuze,<sup>27</sup> kada kulturu određuje kao „višu dimenziju ljudske autonomije i ispunjenja”, dok civilizacija označava „sferu nužnosti, društveno potrebnog rada i ponašanja”.

Postoji, međutim, i drukčije shvatanje civilizacije. Jedna grupa antropologa terminom civilizacija označava viši stupanj kulture (L. Morgan, a to shvatanje je prihvatio i Engels); drugi civilizacijom ozna-

<sup>27</sup> H. Marcuse, *Isto*, str. 149.

čavaju pojavu kulture gradova, ili prelaz iz preistorije u istoriju (sa pojavom pisma). A. Kroeber<sup>28</sup> označava pojam civilizacija određene velike celine, na primer, kineska civilizacija, egipatska civilizacija. (Bagby<sup>29</sup> takođe smatra da se može ustanoviti 9 osnovnih civilizacija). Postoji i shvatanje da se civilizacija može odrediti kao „ukupnost rezultata koji povezuju u jednu smisaonu celinu društveno važne činioce”.<sup>30</sup> Osvald Špengler smatra da civilizacija označava „neizbežnu sudbinu jedne kulture”, njen vrhunac ali i poslednju etapu; tako svaka kultura ima svoju civilizaciju – „neopozivi kraj”.<sup>31</sup>

Mislim da najviše opravdanja ima da se prihvati Kroeberova definicija civilizacije. U tom smislu mi danas govorimo o „savremenoj tehničkoj civilizaciji”.

## 2.

U dosadašnjem razmatranju smo pojam kulture upotrebljavali u najširem smislu, tretirajući je kao relativno jedinstvenu celinu, koja integriše raznorodne elemente i njihove specifične funkcije, kao i pod-kulture, i njihove različite uloge vršeci izvesne fundamentalne funkcije u procesu humanizacije čoveka i njegovog sveta. Ovaj najopštiji teorijski nivo nije dovoljan da bismo objasnili kulturu kao komponentu ljudske sredine i način na koji ona deluje, kako na konkretni društveni sistem, tako i na ličnosti.

Budući da je kultura *sastavni deo strukture društva*, ali i *sastavni deo strukture ličnosti*, moramo je na nivou konkretnijih analiza posmatrati iz oba ugla.

Drugim rečima, svaka pojedinačna kultura nastaje u određenim društvenim uslovima i vrši određene funkcije. U tom smislu može se dati i jedna uža definicija kulture, koja glasi: *kultura je određeni, manje ili više, integrisani sistem materijalnih i duhovnih tekovina, pomoću kojih određeno društvo ostvaruje svoje ciljeve i osposobljava svoje članove da u njemu participiraju*. Razumljivo da ovakva definicija umnogome sužava, prvo, sam pojam, obuhvatajući prvenstveno one ele-

<sup>28</sup> A. Kroeber, *An Anthropologist looks at History*, Univ. of California Press, 1963, str. 68-9.

<sup>29</sup> P. Bugby, *Culture and History*, Longmans and Green London, 1958, str. 162 i dalje.

<sup>30</sup> Guy Dhoquois, „Signification et sens de l'histoire”, *L'Homme et la société*, 1969, No. 13, juin-sept., str. 221.

<sup>31</sup> O. Špengler, *Propast Zapada*, t. I, Kosmos, 1937, str. 70-1.

mente kulture pomoću kojih se ostvaruju osnovni ciljevi određenog društva i zadovoljavaju osnovne potrebe njegovih članova, odnosno reguliše njihovo ponašanje i odnos između društva, individua i društvenih grupa; i, drugo, ograničavaju se funkcije kulture, koje su prvenstveno određene u odnosu na dati društveni sistem. Tako bismo kao funkcije pojedinačne kulture mogli istaći sledeće: (1) korišćenje tekovina i iskustva za stvaranje sredstava za život članova jednog društva; (2) definisanje simbola i sistema značenja u vidu prihvaćenog jezika date kulture, da bi se omogućila komunikacija između članova; (3) na osnovu akumuliranog iskustva i stečenih znanja dalje podsticanje novih otkrića u cilju uspešnijeg savlađivanja životnih problema; (4) određivanje dominantnog sistema vrednosti na osnovu kojeg se vrši izbor društvenih ciljeva i usmerava društvena akcija; (5) definisanje poželjnog tipa ponašanja za slojeve, grupe, pojedince i određivanje onog tipa ponašanja koji će se smatrati devijantnim; (6) određivanje načina na koji će se prenositi društveni zahtevi i kulturni standardi na pojedince i definisanje mere tolerantnosti u slučajevima odstupanja od ovih zahteva.

Stoga i možemo govoriti o manje ili više integrisanim delovima i elementima određene kulture. U društveni sistem se više uklapaju materijalne tekovine (tehnika) i naučna saznanja koja se mogu primeniti neposredno u cilju poboljšanja funkcionisanja društvenog sistema, kao i svi normativni sistemi i ideologija, dok se oni elementi koji ne služe neposredno i isključivo ostvarenju ciljeva datog društvenog sistema, već se pomoću njih ostvaruju fundamentalne funkcije kulture, kao što su: vrednosni sistemi u smislu ideala, fundamentalna naučna dostignuća, filozofski i religijski sistemi, umetnost (mada se u okviru ovih mogu formirati ideologije, te se javlja rascep između onog što je u njima ideološko i neideološko) – mogu delimično uklapati u društveni sistem, ili biti u raskoraku sa drugim delovima kulture koji su integrisani u dati sistem.

S druge strane, sva su dosadašnja društva, sa izuzetkom ranih „primitivnih“ društava, bila značajnije diferencirana i stratifikovana, te se i kultura u takvim društvima diferencira i umesto jedinstvenog sistema kulture imamo posla sa više često vrlo različitih pod-kultura (pod-kulture slojeva i klasa, pod-kulture određenih društvenih grupa, priznatih i nepriznatih; svaka porodica takođe na svoj način predstavlja jednu svojevrstu kulturu, a može se govoriti i o pod-kultura-ma generacija, što je, čini se, danas u većoj meri osnova diferenciranja kulture nego sam klasni element).

I treće, budući da je kultura permanentni proces, ona se nužno diferencira na elemente tradicionalnog i savremenog; novo može da izrasta bezbolno iz tradicionalne kulture i da predstavlja dalju potvrdu i učvršćenje tradicije; ali u krilu stare, tradicionalne kulture i nasuprot njoj mogu da se formiraju i sasvim novi elementi ili nove kulture, što određeni društveni sistem može podsticati ili sprečavati, u zavisnosti od toga koja kultura bolje služi očuvanju postojećeg sistema, odnosno njegovom poboljšanju.

S obzirom na sve ove diferencijacije koje nastaju u jednoj kulturi u određenom društvu, različiti elementi kulture se nalaze u različitom odnosu prema društvenom sistemu: jedni elementi kulture su integrisani u društveni sistem i njemu podređeni, vršeći, pre svega, funkcije sistema; drugi su relativno nezavisni, ali ne izlaze izvan okvira sistema i nisu sa njim u sukobu; treći, u pokušaju da prevaziđu postojeći sistem najčešće dolaze u sukob sa normama društva i definicijom poželjnog. (Naravno, ovaj odnos nije statičan i u različitim fazama razvika određenog društva odnos između pojedinih elemenata kulture i društvenog sistema se menja; tako, na primer, sam sistem će odbaciti stare norme ili ideologije, i to najčešće bezobzirno se obračunavajući sa njima, kada mu stoje na putu u ostvarenju ciljeva sledeće faze, zaboravljajući da se na njih do juče u potpunosti oslanjao, odnosno da je funkcionisanje sistema bilo obezbeđeno zahvaljujući tome što se ovim elementima kulture služio kao svojim oruđima.) U kojoj meri će koji elementi kulture biti integrisani u društveni sistem, odnosno biti u sukobu sa njim, zavisi ne samo od potreba sistema, njegovih ciljeva i mogućnosti da se pomoću elemenata kulture ostvaruju ciljevi i zadaci politike, već i od usmerenosti same kulture i od toga koliko je vrednosna orijentacija kulture u skladu ili u raskoraku sa vrednosnom orijentacijom društvenog sistema.

Ali s obzirom na različite funkcije koje vrše pojedini elementi kulture u ljudskom životu (neke su fundamentalne neke više pragmatične), sa velikom sigurnošću se može tvrditi za sva društva – sa izuzetkom tradicionalnih, drevnih društava – da kultura kao celina neće biti u potpunosti integrisana u društveni sistem i da će uvek izvesni njeni delovi biti u sukobu sa postojećim sistemom. Rajt Mils je tvrdio da je u savremenom američkom društvu postignuta potpuna integracija kulture u društveni sistem, što je on nazvao „establishment”; to je, međutim, bilo samo delimično tačno, ali upravo zbog tako postignutog jedinstva, koje je brisalo čak razlike u pod-kulturama klasa (zahvaljujući „masovnoj kulturi” kao prividu jedinstvene kulture), mo-

že se objasniti zašto se danas diferencijacija kulture u američkom društvu odvija na liniji generacija i zašto su mladi nosioci nove kulture, koja se radikalno suprotstavlja ne samo staroj kulturi nego tom srastanoj kulture i društvenog sistema.

S obzirom na to da su funkcije izvesnih elemenata kulture tešnje povezane sa fundamentalnim ljudskim potrebama, određene tekovine imaju univerzalniju vrednost i prevazilaze ciljeve određenog društvenog sistema, stoga se neke tekovine kulture prenose iz jedne u drugu organizaciju društva, iz jednog u drugi sistem, jer su opšteljudskog karaktera i odgovaraju na neke opšteljudske potrebe. To ne znači da su tekovine umetnosti, filozofije, fundamentalna naučna otkrića i sl. vanvremenske kategorije, ali su dostignuća u ovim oblastima utoliko značajnija i vrednija ukoliko dopru dublje do fundamentalnijih ljudskih problema i predstavljaju trajniju perspektivu, te stoga, mogu da vrše uticaji izvan vremena i društva u kojem su nastala. U tom smislu možemo društvo označiti kao „objektivnu nužnost”, a kulturu kao „carstvo slobode”. Jer društveni sistem mora da se orijentira na rešavanje onih problema koji omogućuju da se zadovolje neposredne potrebe i ostvare neposredni ciljevi: samim tim, osnovni zahtev jeste da se stabilizuje struktura, da se očuva poredak, da se eliminišu sukobi i održi ravnoteža, kako bi se ispunili gornji zadaci; iz toga, dalje, proizlazi potreba da se odnosi institucionalizuju (a to znači depersonalizaciju) i racionalizaciju da bi bez smetnji funkcionisali, kao i da se delatnosti mehanizuju i rutinizuju da bi se postizao veći efekat. Sve to: insistiranje na stabilizaciji i status quo, nasuprot procesu i promeni, na ravnoteži, eliminišući svaki sukob pa i onaj koji vodi progresu, favorizovanje institucionalnih i formalnih elemenata organizacije na račun ljudskih faktora – stvara predstavu kod pojedinca da je okružen svetom koji mu je stran i koji mu nije naklonjen, koji je teško razumljiv i gde se individualnom inicijativom ništa ne može promeniti.

Kultura, međutim, naročito u sferi naučnog, umetničkog i filozofskog stvaralaštva, kao i u oblasti verovanja, predstavlja mnogo slobodnije ispoljavanje čoveka, te je dinamičnija i revolucionarnija, jer je stvaralački impuls condito sine qua non kulture. Kultura je u stanju da mnogo adekvatnije izrazi dinamiku ljudske motivacije nego društveni sistem, jer su ciljevi društvenog sistema neposredni i ograničeni, dok su ciljevi kojima se teži u kulturnom stvaralaštvu uvek iznad ciljeva datog sistema, kao idealno „treba”, koje transcendirira postojeće. Kulturna delatnost je spontana i slobodna, te omogućuje da

se izrazi individualnost i da se afirmišu ljudske sklonosti i sposobnosti, stoga je razvijanje novog i okrenutost ka budućnosti osnovno merilo „životnosti” jedne kulture, te je za kulturno stvaralaštvo mnogo karakterističnije destrukuiranje postojećeg nego njegovo očuvanje i težnja ka stabilizaciji. Budući da je kultura dinamičnija od društvenog sistema, neizbežno dolazi u sukob sa sistemom – i to oni njeni delovi koji su u najvećoj meri stvaralački procesi – naročito u fazama kada sistem insistira na očuvanju status quo-a. (Najčešće se u tim slučajevima pojedini delovi kulture koriste kao sredstvo protiv onih elemenata kulture koji su u sukobu sa društvenim sistemom; ideologizacija ne samo filozofije i drugih vrednosnih sistema, već i nauke i umetnosti, služi kao efikasno sredstvo sistema kada dođe do polarizacije između kulture i društvenih ciljeva).

S tih razloga kultura nije samo deo datog društvenog sistema, već je i deo jedne veće celine čovečanstva, stoga je sposobnost da se prekorače granice sistema potvrda vrednosti kulturnih ostvarenja (ako je ovo tačno tada je apologetska kultura kvazi-kultura, jer ograničava perspektivu, tvrdeći da je dati svet „najbolji od svih mogućih svetova”). Društveni sistem je neizbežno, u manjoj ili većoj meri, pragmatički orijentisan, te je za njega sve utopija što nije neposredno ostvarljivo; za kulturu je istorijsko-idealno osnovna hrana i glavni podsticaj za permanentni stvaralački proces.

Tome treba dodati da svako društvo vrši hijerarhijsku klasifikaciju kulturnih tekovina i vrednosti, sa ciljem da naglasi primarni značaj jednih stavljajući ostale samo prividno u drugi plan, pre svega na taj način što mnoge kulturne tekovine ostaju izvan horizonta većine članova društva, te one koje su favorizovane najčešće predstavljaju i jedini okvir njihove percepcije kulture u datom sistemu. (Dok su u tradicionalnom plemenskom društvu kodeks tabua i mitologija predstavljali taj primarni aspekt kulture, a u seoskom društvu, pa i u ranim civilizacijama religija čini osnovni okvir kulturnog stvaranja, dotele u modernom društvu naučno-tehnička dostignuća igraju ulogu primarnog medijuma kroz koji se percipira kulturni sistem u celini).

Jasno je, dakle, zašto je svaki društveni sistem zainteresovan za kulturu i ne odnosi se ravnodušno prema njenim orijentacijama i mogućim uticajima. Jer, prvo, samo pomoću određenog tipa kulture može da realizuje svoje ciljeve i učvrsti smer datog sistema, na taj način što poželjni kulturni sistem inkorporira u svoju strukturu u vidu institucija i favorizovanih delatnosti, preko kojih utemeljuje poželjni sistem vrednosti za koji se opredeljuju vladajuće grupe. I drugo, sa-

mo pomoću usmerene kulture društveni sistem obezbeđuje da dominantni tip ličnosti bude u skladu sa društvenim zahtevima i potrebama, te da individue budu sklone prilagođavanju i da interiorizujući društvene norme prihvate nove „nagone” (društveno uslovljene) kao mehanizme integracije u društvene grupe i u sistem kao celinu. Proizlazi iz toga i obrnuto tj. da društveni sistem ne može biti ravnodušan prema „neusmerenoj kulturi”, kulturi koja bi se slobodno razvijala, jer tada gubi moćno oruđe pomoću kojeg ideološki mistifikuje ograničene ciljeve i uske interese, dajući im uvek boju opštih, zajedničkih i za dobro svih poželjnih ciljeva, s jedne strane; a sa druge, gubi sredstva pomoću kojih oblikuje individualnu svest tako da pojedinci percipiraju i žele upravo ono što im se kao poželjno nudi. Ali „neusmerena kultura” nije nepoželjna samo zato što prestaje biti veran saveznik društvenom sistemu kao ideološko sredstvo (u službi učvršćenja i konzerviranja sistema), već i zato što proizvodi efekte koji u sebi sadrže opasnost protivljenja sistemu, opasnost nekonformizam i potrebu za stvaranjem novog, zahtev za transcendiranjem postojećeg.

Stoga, svaki društveni sistem nastoji da „uspostavi vezu” sa kulturom i da je priveže uz sebe. („Odbrana Sokratova” je klasičan, ali i sasvim savremen primer kako vladajući slojevi funkcionalistički tretiraju kulturu.) U kojoj meri će se poslužiti kojim elementom kulture kao sredstvom manipulacije članovima društva, a koje će elemente kulture ostaviti da se relativno slobodno razvijaju, zavisice od istorijskih i kulturnih okolnosti. Ali svi elementi kulture mogu biti funkcionalno iskorišćeni: neposredna primena stečenih iskustava i znanja, kao i upotreba tehnike i naučnih znanja mogu biti ideološki iskorišćeni kao sredstvo pritiska na svest ljudi, kao sredstvo zastrašivanja i iznuđivanja poželjnih reakcija; grupe koje imaju monopol društvene moći u svojim rukama koriste društvene vrednosti, prevedene na neposredniji jezik normi, u cilju manipulisanja ponašanjem pojedinaca i grupa i usmeravanja njihovih aktivnosti i akcija u smeru koji odgovara interesima pomenutih grupa.

Istorijsko iskustvo pokazuje da se svaki elemenat kulture mogao koristiti u te svrhe i da je uvek bilo manje ili više utilitarnih tekovina kulture, koje su služile kao sredstvo za postizanje nekih drugih ciljeva, a ne kao cilj po sebi. (Magijska ili obredna umetnost nije više utilitarna od socijalističkog realizma, jer i jedna i druga vrše instrumentalnu, manje nego humanitarnu funkciju; moglo bi se slično poređenje napraviti između funkcija religije kao oficijelnog, državnog verozanja i funkcija dogmatske, ideologizirane filozofije marksizma.)

Savremeno društvo je pronašlo ključ za rešenje problema kako kulturu učiniti maksimalno funkcionalnom u odnosu na društveni sistem, otkrivši najefikasnija sredstva za prezentiranje poželjnog tipa kulture preko masovnih komunikacija. Ali se savremeno društvo razlikuje od ostalih u tom pogledu što ono prvi put i proizvodi jednu posebnu kulturu „po svojoj meri” (naručujući proizvode kulture kao što se naručuje i svaka druga roba), koja je relativno nezavisna od kulture u klasičnom smislu (i od „vrhunske” i od narodne). Ta kultura se stvara u posebnim centrima „za proizvodnju masovne kulture”, a njeni proizvođači su najmljeni „službenici”, a ne slobodni stvaraoци. Na taj način se težište interesovanja društvenog sistema pomera sa „vrhunske” na „masovnu kulturu” i time se može objasniti relativno oslobađanje stvaralaštva do kojeg dolazi, pre svega, u modernoj umetnosti u većini savremenih društava. Da to ne znači i potpunu nezainteresovanost društvenog sistema za „vrhunsku” kulturu pokazuju reakcije, kako u kapitalističkim tako i u socijalističkim sistemima, na pojave neoficijelne filozofije, kritičke literature i sl. (stoga svaki sistem pravno ozakonjuje postupke kojima se ograničava sloboda stvaralaštva, mada u različitim oblicima i u različitoj meri).

Od karaktera društvenog sistema zavisi da li će kultura biti u manjoj ili u većoj meri iskorišćena kao sredstvo u službi društvenog sistema i koliko će koji elemenat kulture biti tome podređen. Autoritarne strukture teže da gotovo u potpunosti potčine kulturu društvenom sistemu i tu se procesi socijalizacije i kulturalizacije skoro u potpunosti poklapaju. Stoga često porede individue u takvim sistemima sa eksperimentalnim pacovima, koji reaguju uslovljeno na sistem stimulansa, jer se socijalizacijom utvrđuju tipizirane reakcije, a kulturalizacijom dalje učvršćuju kao jedini mogući tip ponašanja. U takvim sistemima kultura gubi svoje autonomne funkcije – da podstiče i stvara raznovrsne ljudske sposobnosti i složeni sistem potreba – i preuzima isključivo funkcije sistema, postajući sredstvo pomoću kojeg se proizvode poželjne reakcije i guši nepriznati oblik ponašanja. Suprotno tome, demokratičnost i humanistički karakter jednog društvenog sistema meri se stepenom oslobađanja čoveka kao čoveka a to znači, u prvom redu, stvaranjem mogućnosti da čovek slobodno stvara i da se slobodno koristi svim raspoloživim ljudskim tekovinama – tekovinama kulture, da bi razvio svoje ljudske potencije. Dakle, društvo je demokratskije i humanije ukoliko pruža uslove da kultura služi oslobađanju čoveka i zadovoljavanju fundamentalnih ljudskih potreba; i obrnuto, kada kultura služi pre svega zato da bi se



zadovoljili partikularni interesi vladajućih slojeva i kada se koristi u tom cilju kao sredstvo porobljavanja ostalih, tada se zloupotrebljavaju kulturne tekovine koje su opšteljudske, a društvo koje na taj način tretira kulturu nije demokratsko i humano. Na ovom području se najbolje može videti kako jedan „demokratski sistem često može biti demokratski samo po formi, a po sadržaju sličan drugim sistemima, kada se društveni sistem javlja kao svrha samom sebi, te je manipulacija ljudima pomoću kulture takođe osnovni metod kojim se služi.

U suštini ništa se ne menja ako se umesto jedne oficijelne ideologije javi više ideologija, koje svaka za sebe „dokazuju” svojim vernicima da su jedina ispravna i istinita shvatanja, služeći se svim elementima kulture koji im stoje na raspolaganju, ne da bi proširili horizonte individua i razvili njihovu individualnost, već da bi ih držali u granicama dozvoljenog. Ali u drugom slučaju postoji privid slobode opredeljenja jer postoje alternative; međutim, pojedinci ne dolaze do „izbora” na bazi širokog, slobodnog i neometanog kontakta sa kulturnim tekovinama svoga vremena, već na osnovu unapred fiksiranog i ograničenog, ideološki suženog perceptivnog okvira, kroz koji prodiru samo one kulturne tekovine koje se iz te prizme prihvataju kao kulturne vrednosti. Kada bi se u raspravljanju o karakteru određenog društvenog sistema problem posmatrao i iz ovog aspekta a ne skoro isključivo iz ugla političkih partija i institucija i formalnih političkih sloboda, bilo bi lakše suštinski utvrditi demokratski, odnosno nedemokratski karakter određenih društava.

Ipak, nijedan društveni sistem nije uspeo da potpuno kanališe celokupnu kulturu i da je pretvori u sledbenika oficijelne politike. Naravno, najteže je to bilo učiniti sa vrhunskim delima bilo iz oblasti umetnosti, nauke ili filozofije. Zato vladajući slojevi, da bi produbili jaz između naroda i nepokornih stvaralaca u kulturi, podržavaju tezu o elitnoj kulturi, koja prezire „masu” i teži da ostane neuprljana dodiranjem sa njom. Na taj način se proizvodi željeni efekat: narod gazi klasnu mržnju prema vrhunskim delima kulture i kao svoju prihvata onu kulturu koja mu se nameće bilo snagom propagande ili silom svoje masovnosti. Pri tom se sakriva prava istina o sudbini i putevima „vrhunske” kulture u klasnom društvu, tj. da se tzv. „vrhunska” kultura nije odvojila od naroda i pojedinaca zato što su njeni stvaraloci želeli da ostanu zatvoreni u elitnom krugu. (Sama činjenica da je motiv velikog broja vrhunskih dela umetnosti život običnih ljudi potvrđuje da se ova umetnost ne odvaja od naroda po želji njenih stvaralaca, već usled društvenih prilika koje razdvajaju proizvodni rad i kulturu kao dva zasebna sveta.) „Vrhunska” kultura se izdvaja kao elitna kultura kada se društvo klasno diferencira i stvara elitu kao privilegovani sloj, nasuprot kojoj ostaje većina članova društva koji nemaju ni vremena, ni materijalnih mogućnosti, te ni potreba ni interesovanja za kulturna ostvarenja. Težak rad roba, seljaka, prolete-

ra, skoro celokupno vreme apsorbovano materijalnom proizvodnjom, te nepostojanje slobodnog vremena, ograničavanje materijalnih sredstava na minimum neophodan za održanje fizičke egzistencije, nedostatak elementarnog obrazovanja – to su bili društveni uslovi pre XX veka, koji nisu nimalo pogodovali razvijanju potreba i interesovanja za kulturu kod velikog broja pojedinaca iz nižih slojeva, te kultura ostaje povlašćenima. Na taj način, donji slojevi gradskog stanovništva ostaju bez svoje kulture, dok se u seoskim zajednicama spontano stvara narodna kultura, a „vrhunsku” prisvajaju kao zakonitu privilegiju povlašćeni slojevi, jer je ona dostupna samo onima koji imaju određeno obrazovanje, materijalna sredstva, slobodno vreme. Dakle, „vrhunsku” kulturu podižu na pijedestal društvene elite sami predstavnici elite, a ne stvaraoci, koji najčešće po svom materijalnom i društvenom položaju nisu pripadali eliti. Istorijski, kultura time postaje sredstvo održanja klasnog društva, bez obzira na intencije njenih autora. Kada se sakriva ova istorijska istina od „običnog” čoveka i kada se danas optužuju kulturni stvaraoci zato što je „vrhunska” kultura postala i umnogome ostala elitna, treba postaviti pitanje: u ime čega i za čiji račun se prećutkuje istina? Ovim se, takođe, najčešće opravdava i produkcija „masovne kulture”, čak i kada nije teško dokazati da je to najčešće šund i kič, jer su, navodno, vrhunski stvaraoci okrenuli leđa narodu, pa mu se ništa bolje ne može ponuditi.

Uvođenjem „masovne kulture” kao zamene za „vrhunsku”, koja se „elitizirala”, ne izlazi se iz zatvorenog kruga – u kojem se perpetuirala klasna podela između intelekta, imaginacije i rada – već se logika kruga nastavlja produbljivanjem otuđenja savremenog čoveka, kao što pokazuju mnoga istraživanja, budući da „masovna kultura” ne doprinosi razumevanju realnosti i izgrađivanju kritičkog odnosa prema njoj, već razvija pasivni duh i apologetski stav prema društvenim institucijama.

Sociologizam ne uviđa razliku između karaktera društvenog sistema i kulture i proglašava jednostranu zavisnost kulture od društvenih činilaca. (Prema vulgarno-materijalističkom shvatanju odnosa baze i nadgradnje filozofija, umetnost, a naročito literatura, kao i društvene nauke i druge duhovne delatnosti objašnjavaju se dejstvom činilaca društveno-ekonomskog sistema i klasne strukture; stoga je svaki filozof bio isključivo ideolog svoje klase, a filozofski sistem ili umetnički pravac odraz društvenih prilika; socijalistički realizam u umetnosti i apologetska filozofija i nauka u SSSR predstavljaju pokušaj da se i u praksi realizuje ovakvo vulgarno-materijalističko shva-

tanje kulture.) Insistiranje da se uoče razlike između društvenih i kulturnih procesa i njihovih rezultata i da se definiše specifičnost kulture kao jedne komponente ljudskog sveta, ne dolazi samo iz potrebe da se dokaže autonomija kulture u odnosu na društveni sistem. Pokušaj da se utvrdi svojevrsnost kulturnih fenomena i specifičnost motivacije u kulturnim procesima može doprineti ne samo da se bolje razumeju i objasne kulturne pojave i procesi, već i dejstvo kulturnih činilaca na društvene procese (što je u sociologiji dosta zapostavljeno).

### 3.

„... jednom kada se formirala personalna struktura čoveka, on nije više samo objekt kulture, tj. pojam kulture, ako se ispravno interpretira, ne nameće se u vidu jednostranog odnosa između društva i čoveka, već ostavlja dovoljno prostora za raznolikosti i nove akcije u ljudskom ponašanju ... nema potrebe da se prihvati shvatanje da je čovek kreatura svoje kulture ...” (V. Kap)

Konstatovali smo da kultura ne predstavlja samo sastavni deo društvene strukture, već da pripada i strukturi ličnosti. Kulturni elementi sačinjavaju suštinsku dimenziju sistema ličnosti bez kojih individua ne bi mogla postati društveno biće i samosvesni pojedinac. Kultura se i u životu pojedinca javlja kao intervenirajuća varijabla, baš kao što je i u životu grupe i društvene organizacije: pojedinac se uvodi u društvenu zajednicu prihvatajući tekovine i standarde svoje kulture i učeći se da pomoću njih živi i saobraća sa drugima; isto tako i društvene grupe, kao i veće društvene celine, uključuju se u ljudsku zajednicu i njen istorijski kontinuitet, preuzimajući akumulirane tekovine kulture i razvijajući pomoću njih ljudske odnose i delatnosti.

Kultura ne predstavlja za pojedinca spoljašnju dimenziju njegovog sveta već je deo unutrašnje strukture ličnosti, jer individua mora internalizovati kulturne elemente da bi ovi mogli da izvrše odgovarajuće dejstvo. Na koji način se kultura javlja kao dimenzija strukture ličnosti i koje funkcije vrši u životu pojedinca?

Ovaj problem može da se posmatra istorijski i ontogenetski. Ako ga posmatramo istorijski možemo se poslužiti objašnjenjem koje daje Kap,<sup>32</sup>

<sup>32</sup> V. Kap, E. From i dr. polaze od teorijske hipoteze o „originalnoj ljudskoj situaciji”, koja se empirijski ne može proveriti. U antropologiji je u poslednje vreme sve češća diskusija o tome kako odrediti granicu između „originalne ljudske situacije”

kada rezimira proces očovečenja ljudskog organizma pod uticajem kulture; on polazi od hipoteze da „originalna ljudska situacija” implicira relativnu slabost ljudskog organizma u fizičkom i fiziološkom smislu, ali i pojavu novih sposobnosti na osnovu specifične konstitucije mozga (tako je produžena zavisnost potomstva kao nedostatak, kompenzirana razvijanjem većih mentalnih sposobnosti), što dovodi do toga da čovek mora da rešava probleme života pomoću „predviđanja, planiranja i rada”; pod uticajem raznolikih neizvesnosti i pretinji čovek je tražio odgovore na pitanja o značenju egzistencije i o prirodi univerzuma; jednom pokrenuta ontološka pitanja vodila su ga do otkrića jedne slike manje ili više smisaonog sveta – u traganju za rešenjima problema svoje egzistencije nastaje kultura, ali i čovek kao ljudsko biće. Drugim rečima, nastajanje kulture moralo je biti praćeno dubokim promenama u samoj strukturi ličnosti; Halovel smatra<sup>33</sup> da pra-ljudski preadak nije bio strukturno oformljen za tako složene procese na kojima se temelji kultura. Izmenjena struktura ljudske individue pretpostavlja da čovek prestaje da živi isključivo kao biološki organizam, već se osposobljava da interiorizujući kulturne elemente stvara u sopstvenoj strukturi regulatore i orijentacione signale, kojima nadoknađuje izgubljene instinktivne mehanizme prilagođavanja i pomoću kojih može da se snalazi u nestereotipnim situacijama.

Kada je u pitanju ontogenetski nivo, kultura i tu interveniše u procesu transformacije biološkog organizma u ljudsku ličnost. Svaka individua se suočava sa izvesnim egzistencijalnim problemima na koje mora da nađe odgovore, a može ih naći samo uz pomoć kulture: da bi pojedinac odgovorio sebi na pitanje o svetu koji ga okružuje i da bi rešio svoju sopstvenu zagonetku, mora da izgradi izvestan okvir orijentacije, tj. da interiorizuje izvesna saznanja, verovanja, vrednosti, elemente „životne filozofije”; da bi odgovorio na pitanje kako treba da se ponaša i da bi bio prihvaćen kao član grupe, odnosno društva, mora da interiorizuje određena pravila, zabrane, norme i druge standarde koje mu pruža njegova kultura; da bi odgovorio na pitanje

---

i pred-ljudske situacije. I. Halowel uvodi pojam „proto-kultura” da bi označio tu graničnu liniju. R. L. Hollowey (u članku „Culture; A Human Domain”, *Current Anthropology*, 1969, vol. 10. no. 4, part II. str. 396-7), pokušava da dokaže tezu da pred-ljudska evolucija nema kulturnu komponentu, te se kultura uzima kao taj granični momenat; on kulturu definiše kao takvu celinu ljudskih dostignuća kojom se arbitrarne i neograničene forme „nameću okolini”.

<sup>33</sup> I. Hallowell, „Self, Society, and Culture in Phylogenetic Perspective”, u S. Tax; *Evolution After Darwin*, t. II.

šta može da stvori od sebe i u čemu je smisao njegovog života, mora da se osposobi da vrši selekciju ciljeva i vrednosti, životnih principa i stavova; da bi mogao da učestvuje u društvenim delatnostima, on mora da usvoji određeno iskustvo i da nauči da se njime služi. Dakle, osnovni zahtevi čoveka kao ljudskog bića i njegove mogućnosti mogu se ispuniti samo posredstvom kulture. Stoga je svođenje funkcija kulture u životu pojedinca isključivo na proces socijalizacije sociologistički redukcionizam, koji kulturu tretira samo kao normativni i represivni sistem koji, kao što je shvatao Frojd, treba da od divlje životinje stvori disciplinovano i istrenirano stvaranje, koje će slediti zahteve svoga društva poput instinktivnog reagovanja biološkog organizma.

Pojedinac je nesumnjivo od rođenja pa do smrti determinisan svojom kulturom: Ali kako deluju kulturni činioci u procesu formiranja ličnosti? Treba ukazati na nekoliko momenata: prvo, momenat na koji ukazuje Melvil Herskovic,<sup>34</sup> da „kultura ispunjava i umnogome određuje tok naših života, pa ipak, retko prodire do svesnih misli”; mogli bismo, dakle, govoriti o internalizaciji kulture na nivou podsvesti, kada se formiraju socijalne navike i stvaraju mehanizmi socijalnih reakcija u svakodnevnoj interakciji. U svakodnevnom životu pojedinci se ponašaju kao da su norme koje su prihvatili postale instinktivni impulsi i najčešće se ne pitaju o razlogu prihvatanja datog normativnog sistema. (Prelomne tačke u funkcionisanju socijalnih navika kao „uslovljenih refleksa” nastaju u trenucima životnih kriza, kada potisnuto pitanje o razlogu i smislu prodire iz podsvesti u svet i prekida lanac ustaljenih socijalnih reakcija). Sve socijalne navike, običaji, rituali, verovanja, tabui uglavnom su na ovom nivou, ali već oni normativni sistemi koji određuju šta je poželjno i šta treba činiti pretpostavljaju racionalno opredeljivanje i ne mogu se formirati isključivo kao socijalne navike mehanizmima uslovljavanja (mada nagrada, koja se dodeljuje onom ko se ponaša na način koji društvo favorizuje, može delovati u tom smislu, ali nagrada nikad nema takvu snagu delovanja kao kazna, da bi dejstvovala kao mehanizam stvaranja uslovljenih refleksa.)

Drugo, momenat na koji ukazuju Frojd i neofrojdojci, kao i Parsons, da se pod uticajem kulture u procesu socijalizacije formira „super-ego” u strukturi ličnosti, kao svesni, unutrašnji regulator, koji zamenjuje spoljašnji autoritet (oca), interiorizujući ego-ideal, pomoću kojeg individua preuzima sama na sebe društvenu kontrolu svoga po-

<sup>34</sup> M. Herskovits, *Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopf, New York, 1958, str. 306.

našanja i svojih postupaka. Parsons ukazuje<sup>35</sup> na to da se „super-ego” ne može shvatiti ni kao jedan sloj u strukturi ličnosti, antagonistički raspoložen i prema „egu” i prema „idu”, niti kao mehanizam koji nastaje samo interiorizacijom moralnih normi – kao savest, već se mora shvatiti šire, kao interiorizacija vrednosnih sistema i kao orijentacioni centar u sistemu ličnosti. Ovo objašnjenje se odnosi na više procese koji se događaju u strukturi ličnosti u periodu njenog formiranja; što se odvijaju na nivou svesti i posredstvom složenijih mehanizama (identifikacija, kompenzacija, sublimacija, ali individua mora da vrši i selekciju kada dođe do sukoba vrednosti).

Treće, ličnost u toku svog formiranja mora da izgradi samostalne kriterijume selekcije – da formira *samosvest*, jer društveni život nikad nije u potpunosti institucionalizovan, niti se svi sukobi mogu izgledati na stereotipnan način, a ne mogu se ni sva rešenja internalizovati, te se pojedinac nađe u situaciji da mora sam da pronađe rešenje ili da izvrši izbor između ponuđenih alternativa. Ako individua ne bi razvila bar elementarnu samostalnost, prva nedefinisana situacija sa kojom se suoči bila bi razlog da doživi slom, što se manifestuje ili beštvom u bolest ili pokušajem samoubistva. Kad ne bi bilo ovog momenta, individue bi doživljavale svoju kulturu pre svega kao pritisak i kao ograničavanje njihove individualnosti. Namećući ono što je propisano, dozvoljeno i poželjno kao društveni zahtev, kultura bi delovala, pre svega, represivno, kada ne bi bilo drugih momenata koji ublažuju ovakvo dejstvo ili ga iz osnove menjaju. Značajna je činjenica na koju ukazuje Kap,<sup>36</sup> da se vrši trostruka selekcija kulturnih činilaca koji deluju na individuu: nijedno dete nije izloženo uticaju kulture kao celine, već na njega vrši uticaj samo jedan segment kulture i to onaj koji je inkorporiran u strukturu ličnosti članova njegove porodice, dakle, već će porodična kultura predstavljati izvesnu selekciju kulturnih činilaca i vrednosti: drugi momenat selekcije je onaj koji se javlja usled svojevrsnosti nasleđa svake individue, usled čega će svaki pojedinac različito reagovati i različito prihvatati kulturnu tradiciju, dakle, to je drugi filter kroz koji se pročišćava uticaj kulture; i kao odrasla osoba individua učestvuje samo u određenim segmentima kulture, u pod-kulturi svoje klase, sloja, profesionalne grupe, te se i po treći put uticaj kulture prelama kroz specifičnu prizmu i izaziva svojevrsne modifikacije. Pri tom ove modifikacije mogu do-

<sup>35</sup> T. Parsons, *Social Structure and Personality*, The Free Press, 1964, str. 23-8.

<sup>36</sup> W. Kapp, *Isto*, str. 169-171.

vesti do sukoba principa i normi, a postojanje sukoba između vrednosti društvenih grupa i globalnog društva ublažava jačinu pritiska i strogost zahteva društva kao celine, mada može izazvati i pometnju i konfuziju kod same ličnosti. Diferencijacija modela kulturnog ponašanja stvara pogodnije uslove za formiranje sopstvenog vrednosnog sistema ličnosti, nego što je situacija u kojoj deluje rigidni tradicionalni model, koji ne dozvoljava diferencijaciju, kako na grupnom tako ni na individualnom nivou. Ali će veliki broj pojedinaca iskoristiti ovakvu situaciju u prvom redu tako da izbegne jačinu pritiska i obezbedi za sebe minimalan prostor za slobodno ponašanje; a samo mali broj ličnosti će u ovakvim situacijama naći podsticaj da se suprotstave svim oblicima pritiska, obezbeđujući sebi široko polje za slobodnu akciju i stvaralačko delovanje, koje se ne upravlja prema „propisanom” i „dozvoljenom”, već prema još nedostignutom i mogućem. Takve ličnosti su pioniri kulturnog stvaralaštva i one vrše snažan uticaj na kulturnu tradiciju.

Ali da li su samo izuzetne ličnosti u položaju subjekata kulture, dok je većina pojedinaca u poziciji objekata, koje kultura oblikuje prema svojim standardima? Iako se za veliki broj pojedinaca život uglavnom sastoji u obavljanju nametnutih i rutinskih delatnosti pomoću kojih obezbeđuju sredstva za život; iako se najčešće većina ponaša prema socijalnim navikama koje su se skoro pretvorile u nagone, iako mnogi pojedinci veruju da je njihov život u potpunosti predodređen i da je stvar nekog drugog a ne njih samih (svejedno da li je to bog ili svemogućí car, odnosno država, policija i sl.) – ipak retko se koja individua ponaša kao robot, odnosno kao isključivo instinktom vođena kreatura. Sama činjenica da čovek može da *pokuša* nešto da promeni u svom životu i svojoj okolini i da se to često događa čak i nesvesno – kao bunt koji probija sve barijere usled nagomilane napetosti što je pojedinac više ne može da podnese. Naravno, bunt može biti i destruktivan, ali može i podstaći čoveka „da jednom u životu pokuša nešto da učini, izmeni, stvori”. Kultura doista determiniše pravac razvitka i orijentaciju pojedinaca, pa i njihove sposobnosti, sklonosti, aspiracije. Ali, kao što smo istakli, pojedinac mora da unese u sebe te kulturne činioce, da ih interiorizuje, dakle, to nije neka potpuno objektivizirana sredina koja deluje na njega izvana. A čim imamo posla sa psihičkim procesima (interiorizacija je jedan psihički proces prevođenja izvesnih opštih stavova na sopstveni jezik i stvaranje personalnih stavova), objektivni činioci će biti izmenjeni u zavisnosti od toga kako ih pojedinac doživljava. Doživljaj će, među-

tim, zavisiti od mnogih ličnih svojstava: od inteligencije i opštih mentalnih sposobnosti pojedinca, od karaktera njegovih dispozicija, što će ga upućivati više na jedne elemente kulture a zanemarivati druge, od načina komunikacija sa drugima, itd. Pojedinac može, dakle, i nesvesno da unosi promene u svoju sredinu, koje ne moraju biti stvaralaštvo u pravom smislu, ali mogu doprineti razvijanju stvaralačkih delatnosti i podsticati aktivniji odnos prema okolini. Uzmimo kao primer dečju maštu: dete uvek živi u sopstvenom svetu, koji nikad nije identičan svetu druge dece i odraslih: taj svet, kao vlastita interpretacija okoline u kojoj dete živi, čini da ono nikad nije prosto objekt vaspitanja. Što se u vaspitnom procesu često ne shvata, te se ovom momentu pridaje negativno a ne pozitivno značenje i vaspitanje je usmereno ka tome da uguši imaginaciju, umesto da je kanališe i transformiše u oblike stvaralaštva u zrelijem dobu. Kasnije će odraslom čoveku često nedostajati ovaj zaštitni omotač, ali će mu nedostajati i izvorni podsticaj da prevlada pasivnu zavisnost i izbori slobodu koje su ga lišili.

Posmatrano s druge strane, i sama kultura ne bi mogla napredovati ako bi ugušila svaki stvaralački impuls; ona, dakle, mora da razvija ljudske sposobnosti i potrebe, mora da podstiče pojedince da traže nova rešenja, mora da dozvoli pojedincima da razvijaju svoju imaginaciju, bez koje se ne može zamisliti nijedno otkriće. Sama kultura traži od pojedinaca (od manjeg ili većeg broja) da budu *subjekti*, da razvijaju svoj kritički duh i stvaralačke sposobnosti; kultura u kojoj bi individue bile samo „potrošači” njenih proizvoda ne bi mogla da postoji, ili bi se morala sprovesti još neravnomernija distribucija kulturnih tekovina, u kojoj bi samo elite bili „potrošači”, dok bi svi ostali (pojedinci i narodi) bili dovedeni na nivo životinjske egzistencije. Kultura, stoga, mora da podstiče stvaralaštvo, jer ona od njega živi; drugo je pitanje koliko će pojedinaca biti uključeno u stvaralačke procese, odnosno koliko će njih biti onemogućeno da u njima učestvuju, ali se može konstatovati da se krug sve više širi, a to je svakako pouzdani indikator istorijskog progressa.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Zaključci Milsa, Froma, G. Fridmana i dr. o sve većem broju pojedinaca koji se bave rutinskim delatnostima, ne samo u radničkim zanimanjima, već i u intelektualnim, izgleda da protivreče gornjem zaključku. Međutim, ova pojava ima i svoju drugu stranu: sve viši nivo elementarnog obrazovanja i tendencija ka automatizaciji traže nov tip radnika, sve brojniji socijalni problemi traže naučnike sa razvijenom imaginacijom, a ne samo „tehničare”, najzad, postojanje sve većeg slobodnog vremena je potencijalna osnova za razvijanje spontanih i stvaralačkih delatnosti. Sve to ukazuje i na izvesnu perspektivu koju pruža savremeno društvo uporedo sa novim formama otuđenja.



Napred izloženo ukazuje da odnos individua-kultura nije jednosmeran, jer koliko god je uključivanje individue u sopstvenu kulturu nužno, da bi ona postala član svoga društva, toliko je nužno i razvijanje ljudskih sposobnosti i novih potreba za nastajanje i razvitak kulture. Stoga se čovek mora posmatrati i kao objekt i kao subjekt kulture; a kultura i kao „sredina” koju individua zatiče prilikom rođenja i koja ga oblikuje, ali i kao rezultat ljudskih delatnosti, takvih kreativnih delatnosti pomoću kojih se stvaraju originalni proizvodi i nov ljudski prostor za akciju.

Kulturu možemo zamisliti kao „zgradu” koju su drugi vekovima gradili i koju zatičemo prilikom rođenja, van koje ne bi mogli da živimo ljudskim životom, ali u kojoj živeti i sami osećamo potrebu da je modeliramo, dograđujemo, da joj menjamo stil i da je obogatimo novim elementima i sadržajima. Ako ljudi ne bi tako postupali, ako ne bi stalno unosili dinamiku u već ostvarene kulturne tekovine, kultura bi proizvela suprotan efekat – kao kristalizovana sredina sa nepromenljivom tradicijom stvarala bi preterano specijalizovana bića sposobna da žive samo u toj sredini (a upravo je to osnovna granica biološke evolucije, koja životinjsku vrstu zatvara u strogo fiksirani okvir spoljašnje okoline, stvarajući specijalizovanu organizaciju sposobnu da opstane samo u datim uslovima).

Da bi se razumela interakcija između čoveka i kulture potrebno je odgovoriti na sledeća pitanja: prvo, kako pronalasci pojedinaca postaju društveno prihvaćene tekovine, i drugo, kako se u procesu socijalizacije i kultiviranja individue razvija selektivni duh i kritički odnos prema kulturnoj tradiciji, kojem treba zahvaliti za stalno nova strujanja u kulturi i održavanje prometejske vatre kao nepresušnog vrela novih ljudskih mogućnosti i ostvarenja.

Praksa, shvaćena kao univerzalna, kreativna delatnost čoveka, po svojoj prirodi je društvena; ali to ne znači da je delatnost kojom se otkriva i stvara nešto novo obavezno kolektivan čin. Naprotiv, u dugom periodu dosadašnje istorije invencije su bile uglavnom delo pojedinaca, a tek savremenu kulturu karakteriše takozvani „timski rad”, kao organizovani društveni proces naučnih i drugih otkrića.<sup>38</sup> Poznato je iz istorije da sva otkrića nisu dočekivana dobrodošlicom u vre-

<sup>38</sup> Narodna umetnost je uvek bila društvenog karaktera, kako po tome što se nisu javljali pojedinci kao stvaraoci (autori su nepoznati), pa se narod javlja kao subjekt kulture, tako i po tome što stvaranje i reprodukcija tu nisu strogo razgraničeni, te je umetnički čin doista kolektivni proces. To, međutim, nije karakteristika drugih vidova stvaralaštva u pre-tehničkim civilizacijama.

menu u kojem su nastala; moglo bi se, šta više, reći da otkrića i novine uvek izazivaju izvesno podozrenje, nepoverenje, jer traže da se napusti staro, poznato, prisno, što je postalo deo života, radi nečeg što je neizvesno, što je uvek jedna vrsta eksperimenta, što pogađa stara verovanja i shvatanja, što mora najpre da razori ustaljeno da bi samo moglo naći svoje mesto. Razumljiv je otpor pojedinaca, koji orijentisani na svakidašnjicu nemaju sluha za ono što to „svakodnevno” nadilazi, a što njima izgleda kao nesigurna, nerealna zamisao; i onih koji su protagonisti starog shvatanja, stila, odnosa naučnika prevaziđenog pravca, umetnika tradicionalnog stila, državnika preživelog poretka – koji u novom vide napad na sopstveni položaj i ulogu koju su imali u postojećem društvu; stoga svi oni, naglašavajući „apstraktnost” i „nerealnost” tog novog koje je tek zamisao, stvaraju atmosferu u kojoj novo mora da prolazi kroz teške porođajne muke dok ne bude prihvaćeno.

Kaj Birket-Smit objašnjava<sup>39</sup> kako dolazi do toga da jedan pronalazak postane kulturna tekovina. On naglašava da jedno otkriće postaje kulturni čin tek ako je društveno prihvaćeno, a biva društveno prihvaćeno ako ispunjava neko traženje. Znači, ne samo odgovarajuće okolnosti i uslovi koji određuju da li se može realizovati jedna zamisao, već na njeno prihvatanje deluje možda i značajnije okolnost da li zamisao odgovara potrebama, traženjima date ljudske grupe ili zajednice, da li invencija otkriva perspektivu za nova rešenja. Ovom motivacionom aspektu treba dodati, kako je ranije naglašeno, moment straha i nepoverenja pred neizvesnim, mentalnu ograničenost koja nastaje kao posledica zaronjenosti većine pojedinaca u „fakticitet”; i korišćenje svih ovih momenata kao negativnih strana otkrića, da bi se stvorilo neraspoloženje prema talasu novog, koji se ne „nameće neodoljivo”, kako se to učilo u dogmatskom „marksizmu”. Mora biti stvorena pogodna klima, koja pored objektivnih uslova (mogućnosti realizacije) podrazumeva i motivacionu sklonost i idejnu pripremljenost da se pronalazak ili ideja prihvati i dobije društveno priznanje. To, međutim, ne znači da kultura cveta samo kada dobije društveni blagoslov; naprotiv, mnoga vredna kulturna ostvarenja nisu dobila društveno priznanje u svom vremenu, ali su bila prihvaćena od pojedinih grupa ljudi, što znači da su ispunjavala neku značajnu težnju i potrebu.

Upravo u ovom procesu preobražaja jednog individualnog otkrića ili ostvarenja (ili ostvarenja grupe stvaralaca), koje je kondenzo-

<sup>39</sup> K. Birket-Smith, *Putovi kulture*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1960, str. 55-60.

vani izraz imaginacije, inteligencije i drugih sposobnosti svoga tvorca (ili tvoraca), u društveno-kulturnu tekovinu, događa se onaj dijalektički čin – uzajamnog delovanja čoveka i kulture. U tom činu tvorac (ili grupa njih) stvaralački se koristi akumuliranim iskustvom i tradicijom (plodovima prethodnog kulturnog stvaralaštva) i posredstvom sopstvenih, personalnih svojstava, a naročito uz pomoć sposobnosti da putem imaginacije prekorači granicu postojećeg i zamisli nepostojeće, stvara još nestvoreno, otkriva novu perspektivu i nove horizonte. Na taj način, pronalazač, stvaralac ne prenosi samo deo svoje ličnosti i svoje sposobnosti u svoj proizvod, već je on taj koji kondenzuje istorijske mogućnosti i ukazuje na način kako se mogu realizovati. Drugim rečima, stvaralac je „provodnik” mogućnosti epohe, on je vesnik nove vizije koja može postati realnost; on je istovremeno onaj koji spaja društveno-kulturne mogućnosti i personalne sposobnosti, potvrđujući svojim činom da se jedino iz tog spoja javlja stvaralaštvo. Taj most između pojedinačnog, personalnog, subjektivnog (potreba; sposobnosti shvatanja i sposobnosti vrednovanja) i društveno-kulturnog najjasnije se uočava u stvaralačkom činu.

Drugo pitanje, o razvijanju kritičkog i selektivnog duha u procesu socijalizacije, što je preduslov da se jave stvaraoci, veoma je složeno. Da li stvaraoci postaju one ličnosti koje su formirane u jednoj povoljnijoj klimi, u kojoj socijalizacija nije značila nametanje, standardizovanje, okrutno lomljenje individualnosti, već je služila samo kao putokaz, kao sredstvo raspoznavanja tradicije, stečenog iskustva, ali koje ostavlja prostora za individualni izbor i individualni stav? Svakako da je ovakva klima bolji „provodnik” stvaralačkog tipa ličnosti, ali sigurno nije dovoljan uslov. Drugi uslov predstavljaju svojstva ličnosti, kao što su: inteligencija, razvijene sposobnosti i potrebe, razvijeno interesovanje za otkrivanje novog, radoznalost, imaginacija, smelost. Ipak, ni sve ove osobine zajedno nisu dovoljna podloga da se formira nezavisan, kritički duh, koji će živeti pomoću slobodnog izbora i opredeljenja. Kako se, dakle, formira kritički duh i od čega to zavisi? Svakako od spleta brojnih faktora koje nije dovoljno samo nabrojati; mislim da bi se moglo pretpostaviti da tek svojevrsan spoj svih neophodnih faktora daje takav tip ličnosti iz kojih se javljaju stvaraoci. („Mehanizmi” pomoću kojih nastaju tipovi ličnosti su još uvek nerešena zagonetka; mislim da se samo nabrojanjem elemenata sredine i personalnih svojstava ne dobija objašnjenje. Moglo bi se pretpostaviti da za svaki tip ličnosti postoji naročita „formula” prema kojoj se različiti elementi spajaju u svojevrsan odnos. Ali ako imamo u

vidu da je individualitet pojedinca podloga na kojoj se događa proces razvitka ličnosti problem postaje još složeniji i ukazuje na to da ćemo teško doći do otkrića takvih „formula” – prema kojima se poželji proizvode različiti tipovi ličnosti kao u Hakslijevom *Vrlom novom svetu*.)

Nesumnjivo da od metoda i ciljeva koji se prihvataju u procesu socijalizacije umnogome zavisi kakve će se osnovne sklonosti i orijentacije razviti kod individue, te prema tome, da li će biti podstaknuta kritička ili konformistička orijentacija.<sup>40</sup> Ali društvo, porodica ili bilo koja druga društvena grupa *ne stvaraju* ličnost; sredina stvara samo temelj i usađuje izvesne kriterijume, na osnovu kojih se formiraju određena individualna orijentacija i određena personalna svojstva i potrebe. Taj proces izvodi do kraja svaki pojedinac za sebe. Prema tome, selektivnost, kritičnost, spremnost da se rizikuje, da se uđe u sukobe i da se neugodno živi radi ostvarenja ideje – sve to niti su urođene osobine, osobine specijalne vrste „nadčoveka”, niti su dar kulture, ni rezultat dobrog vaspitanja. Vaspitanje može biti najdemokratskije, slobodno, neautoritarno, ali ako pojedinac ostane u tom procesu pasivan objekt, on će u najboljem slučaju biti nefrustrirana individua, ali ne i nezavisna, kritičkim duhom i smelom imaginacijom obdarena ličnost, što podrazumeva da je pojedinac u svim svojim aktima subjekt. Dakle, kritičnost i selektivnost idu zajedno sa aktivnim stavom pojedinca u procesu sopstvenog razvitka, sa ličnim naporom da se postigne takav rezultat u sopstvenom oblikovanju, sa subjektivnim izoštravanjem kriterijuma koji se ne mogu samo dobro naučiti i preuzeti (ne može se pojedinac naučiti kritičkoj orijentaciji, on sam mora da izgradi svoju kritičnost). Tek tada se može razumeti mukotrpan put do stvaraoaca, suprotno shvatanju da se stvaraoци rađaju gotovi.

Time se može objasniti zašto kreativnost kao suštinsko ljudsko svojstvo ostaje više potencija nego što se u brojnim slučajevima ostvaruje. To je razlog kojim možemo takođe objasniti zašto svaki pojedinac u svom razvitku ne dolazi do tog stepena (da postane stvaralačka ličnost) koji je neophodan da bi učestvovao u stvaranju kulture, jer se još uvek samo u malom broju slučajeva mogu sretno spojiti svi neophodni uslovi koji dovode do stvaralačkog tipa ličnosti (počev od povoljnih društveno-materijalnih uslova i kulturne tradicije do veo-

<sup>40</sup> O problemu socijalizacije vid. detaljnije moju knjigu, *Problemi savremene teorije ličnosti*, Kultura, 1966, str. 331-8.

ma složenog spleta faktora u samoj individui). Na ovaj način se pobija teorija o eliti koja je jedino sposobna da stvara kulturu.

Ali se najčešće događa da se potencijalni dijalektički odnos kulture i ličnosti za većinu pojedinaca svodi na jednostrano dejstvo kulture na njih, a njihovo učešće u kulturi na status publike koja prima kulturne tekovine koje joj se nude. U tom smislu kultura može da deluje, pre svega u svom normativnom aspektu, represivno, kao što je isticao Frojd. Odnosno, kultura može da bude za jedne „carstvo slobode”, a za druge neizbežnost, nužnost u kojoj moraju da se upravljaju po propisanim standardima. U tom smislu se može upotrebiti termin „autoritarna kultura”<sup>41</sup> mada mislim da je bolje govoriti o autoritarnoj funkciji kulture u savremenom društvu, podrazumevajući da u savremenoj kulturi dominantniju ulogu igraju elementi koji represivno deluju na individue, a prema društvenom sistemu stoje u apologetskom odnosu.<sup>42</sup>

Svi ti momenti moraju se uzeti u obzir kada se razmatra odnos kultura-ličnost. Stoga je u pravu Franc Boas<sup>43</sup> kada konstatuje da „standardizovani antropološki podaci, koji nas upoznaju sa uobičajenim ponašanjem, ne daju ključ za razumevanje reagovanja pojedinca na kulturu, niti za razumevanje njegovog uticaja na tu istu kulturu”. Odnos je mnogo složeniji nego što mogu da otkriju standardizovani podaci i fenomenološka analiza, pogotovo ako se ona sociologistički suzi na one podatke koji se mogu kvantifikovati. Pitanje na koje bi trebalo odgovoriti uz pomoć produbljenih antropoloških analiza glasi: pod kojim uslovima se pojedinci ponašaju kao objekti kulture – koliko to zavisi od same kulture – od njene autoritarne usmerenosti – a koliko od ličnosti; i da li pod povoljnijim okolnostima (i koje su to okolnosti) isti pojedinci mogu postati subjekti kulture. Ovo je ključalno pitanje za dokazivanje pretpostavke o praksi kao suštinskoj potenciji čoveka.

<sup>41</sup> Vid. M. Životić, *Čovek i vrednosti*, Prosveta, 1969, str. 231. Životić govori o „autoritarnoj kulturi”, podrazumevajući takvu kulturu u kojoj „preovlađuju vrednostinorme, vrednosti-cenzure koje društvena zajednica postavlja pojedincu kao okvire njegovog delovanja”.

<sup>42</sup> Ne može se, međutim, celokupna savremena kultura nazvati autoritarnom. Upravo u okviru kulture u savremenom društvu razvijaju se i druge tendencije: antiautoritarne, revolucionarni protesti protiv dehumanizacije kulture, protiv „establishmenta” – apsolutne integracije kulture u društveni sistem, i drugih manifestacija otuđenja u savremenom društvu.

<sup>43</sup> F. Boas, navedeno prema, *Teorije o društvu*, str. 977.

## II Karakteristike društva kao ljudske zajednice

### 1.

Polazna pretpostavka, koju ćemo nastojati da teorijski dokažemo, da je ljudsko društvo kvalitativno različito, od drugih društvenih skupina u životinjskom svetu, povlači nekoliko drugih, naime: da je *kultura* taj kvalitativno novi aspekt po kome se ljudsko društvo suštinski razlikuje od neljudskih; da tip društvene organizacije nije proizvod prirodne nužnosti, već ljudske selekcije; i da ljudi mogu izabrati i takav oblik društvene organizacije koji ne mora predstavljati progres u odnosu na ranije oblike. Drugim rečima, ovde će biti izneto stanovište da su „ljudi tvorci sopstvene istorije”, nasuprot ideji o fatalizmu i ekonomskom determinizmu, prema kojoj se ljudska istorija „pravi sama od sebe” i deluju poput prirodne nužnosti. A ovo stanovište uključuje i Marksovu teoriju otuđenja, prema kojoj ljudi mogu i da pogreše praveći svoju istoriju, odnosno, one najaktivnije društvene snage koje učestvuju kao motor istorijske akcije mogu da nametnu i takva rešenja koja su rukovođena užim, klasnim interesima, te ne moraju voditi humanizaciji svih ljudi, već i njihovoj degradaciji. Stoga, pojam „društvo” neće biti razmatran kao neka neutralna, vanljudska kategorija, već u tesnoj vezi sa efektima koje ima na ljudski život, te će u definiciji društva kao neljudske zajednice nužno biti sadržani i vrednosni elementi, koji takvu zajednicu (kao ljudsku) određuju.

Ova studija, iz tih razloga, neće biti samo protivstav biologističkom shvatanju društva – shvatanju koje je već uglavnom prevaziđeno u savremenoj sociologiji – već i sociologizmu, koji je umnogome dominantno stanovište danas.

Utvrdivši da je ljudska sredina dvoaspektna i da jednu njenu suštinsku komponentu sačinjavaju društvo kao organizacija celokupnog života određene grupe ljudi (to može biti pleme ili mnogonacionalna velika država), dok je druga komplementarna strana kultura – odbacili smo stanovište koje ne razlučuje životinjsku *hordu* od *ljudske* društvene organizacije. Stoga će cilj ove studije biti da utvrdimo osnovne pretpostavke društva kao *ljudske* sredine.

Prethodno ćemo analizirati nekoliko definicija društva i pokušati da iz njih izvedemo suštinske karakteristike.

„Društvo nije prost zbir individua – pisao je Dirkem. Ono je sistem formiran na osnovu njihovog udruživanja, koji predstavlja specifičnu realnost koja ima svoje sopstvene karakteristike.“<sup>44</sup>

#### Po Herskovicu:<sup>45</sup>

„Socijalna organizacija označava institucije koje određuju položaj ljudi i žena u društvu i na taj način uređuju njihove personalne odnose ... socijalna struktura je ... organizacijski ili konfiguracioni aspekt društva.“

#### Prema definicije Tenisa:<sup>46</sup>

„Društvo, koje po konvenciji i prirodnom pravu predstavlja jedan agregat, treba da bude shvaćeno kao mnoštvo prirodnih i artificalnih individua, čije se volje i sfere nalaze u brojnim odnosima jedne prema drugima i jedne sa drugima...“

#### M. Popović daje sledeću definiciju:<sup>47</sup>

„Društvo je manje ili više organizovana zajednica ljudi u kojoj oni, pod određenim prirodnim okolnostima, vrše različite delatnosti (uloge)...“

#### A po Parsons:<sup>48</sup>

Društvo ... „se definiše kao kolektivnost, tj. kao sistem konkretnih međusobno delujućih ljudskih pojedinaca, koja je primaran nosilac osobene institucionalizovane kulture.“

Šta se u ovim definicijama ističe kao odredba društva (izuzimajući Parsonsovu definiciju)? Prvo, da je to specifičan način udruživanja a da nije prost agregat individua; drugo, da se organizacija koju nazivamo ljudskim društvom zasniva na određivanju položaja ljudi prema mestu koje zauzimaju u društvenoj podeli rada; da se na osnovu utvrđenih položaja individua u društvenoj organizaciji uređuju njihovi međusobni odnosi i delovanja. Parsons dodaje kao nov element, da je tako formirana kolektivnost „nosilac osobene institucionalizovane kulture“ tj. da društvo kao organizovani sistem predstavlja „jedinствен sistem institucionalizovanih vrednosti“ odnosno postojanje zajedničke kulture, koja povezuje njegove članove (str. 48). Po mišljenju Gurviča,<sup>49</sup> pojam društvo i društvena struktura nužno uključuju kako kolektivna ponašanja, tako i obrasce, značenja, simbole,

<sup>44</sup> E. Dirkem, *Pravila sociološke metode*, Savremena škola, Beograd, 1963, str. 97.

<sup>45</sup> M. Herskovits, *Cultura i Anthropology*, str. 166.

<sup>46</sup> F. Tönnis, navedeno prema *Teorije o društvu*, str. 192.

<sup>47</sup> M. Popović, *Problemi društvene strukture*, Kultura, 1967, str. 19-20.

<sup>48</sup> T. Parsons, navedeno prema, *Teorije o društvu*, str. 41.

<sup>49</sup> G. Gurvitch, *Sociologija*, t. I, Naprijed, 1966, str. 48.

ideje, vrednosti, te se: „društvene strukture na konkretan način ispoljavaju u isto vrijeme i kao proizvođači i kao proizvodi, tvorevina kulture”; stoga je društvena struktura više nego institucije – „taj umrtvljeni aspekt društvenog života” – i više nego organizacije, koje predstavljaju „samo jedan akt društvene stvarnosti” (221).

Smatramo da isticanje samo organizacijskih i institucionalnih elemenata društva, iz složenog a višedimenzionalnog spleta različitih sfera i aspekata ljudskog života, podleže slabostima sociologizma, koje ne uspeva da izbegne ni Parsons, uklapajući i kulturu i jedan institucionalni koncept.

Ljudsko društvo se ne razlikuje od životinjskih „društava” samo po tome što nije agregat jedinica već je ono drugačija realnost nego što je zbir pojedinačnih članova; ono bi se samo po mehanizmima razlikovalo od životinjskih „društava” ako se u određivanju karakteristika zaustavimo na tome da konstatujemo da je ono organizacija u kojoj su određeni položaji individua na osnovu podele društvenih delatnosti (ovde bi mehanizmi bili socijalnog karaktera, dok su u životinja fiziološkog). *Ljudsko društvo* se od životinjskih razlikuje, pre svega, po tome što ljudi udruživanjem postižu određene ciljeve, koje oni što se udružuju svesno formulišu i u zavisnosti od njih biraju tip organizacije i sredstva za njihovu realizaciju. Iz razlaga, prvo, što ljudi svesno određuju ciljeve i što vrše izbor; drugo, što organizuju socijalnu akciju radi ostvarivanja izabranih ciljeva; a treće, što definišu mnogo širu skalu ciljeva nego što su oni ciljevi, koji su povezani sa održanjem biološke egzistencije – ljudsko društvo nije samo nova *forma* u kontinuitetu biološke evaluacije, tj. viši oblik u borbi za opstanak, već je svojevrсна organizacija, kojom se ostvaruje *nov način egzistencije*.

U sličnim teorijskim okvirima kreću se razmišljanja i Aleksa Inkelesa,<sup>50</sup> kada konstatuje da se ljudsko društvo kao i organizacija karakteriše time što prevazilazi fizičku borbu za opstanak, a što se ogleđa u potrebi da se reše tri osnovne grupe problema: 1. prilagođavanje fizičkoj i ljudskoj okolini, 2. prilagođavanje ljudskim potrebama (društvo ne može opstati ako ne izađe u susret osnovnim potrebama svojih članova, konstatuje Inkeles), i 3. prilagođavanje uslovima kolektivnog života. Inkeles zaključuje: „U prirodi je čoveka da može da razvije mnoge aspekte svoga života dok ne dostigne stepen kompleksnosti koji prevazilazi svaku zamisao” (63); ali, dodaje on, nije samo invencija ono što karakteriše ljudski život, već i mogućnost konzervi-

<sup>50</sup> Alex Inkeles, *What is Sociology*, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, str. 62-65.



ranja postignutog i prenošenja kroz generacije, što predstavlja na osnovu učenja kao značajnog procesa u ljudskom životu.

S tog stanovišta možemo nabrojati nekoliko osnovnih komponenti ljudskog društva:

(1) organizacija proizvodnje sredstava za život i za zadovoljavanje osnovnih potreba članova društva;

(2) organizacija sistema komunikacija pomoću kojih se prenosi iskustvo i kulturne vrednosti na nove generacije;

(3) organizacija ljudskih odnosa kojom se uređuju interakcije individua i grupa i omogućuje funkcionisanje društvenog sistema;

(4) organizacija dominantnih sistema vrednosti i ciljeva pomoću kojih se postiže integracija članova u društveni sistem, i sistema normi, kojima se reguliše aktualno ponašanje;

(5) organizacija sistema socijalnih akcija pomoću kojih se učvršćuje postojeći sistem ili vrši promena (stvara novi);

(6) organizacija institucija koje omogućuju korišćenje društvenokulturnih tekovina od strane članova datog društva.

U tom cilju svako društvo izgrađuje *sistem proizvodnih odnosa u tehnički i tehnološki sistem* pomoću kojeg se obavlja proces proizvodnje; *politički sistem* kao sistem dominantnih društvenih ciljeva i organizacija, pomoću kojih se ovi ciljevi ostvaruju; *sistem komunikacija* (jezik i druga sredstva komunikacija); *tip poželjnog ponašanja*; i *niz drugih institucija i organizacija* pomoću kojih se izvršavaju zadaci i zadovoljavaju osnovne potrebe članova.

Međutim, samo postojanje organizacije u svim ovim sferama i obezbeđivanje sredstava za funkcionisanje organizacija ne daju odgovor na pitanje: u kojoj je meri određeno društvo ljudsko (humano), jer se pomoću istih oblika organizacije i sredstava mogu postizati različiti efekti.

Savremena tehnika to najbolje potvrđuje, jer se može upotrebiti i za fantastičan napredak ljudskih uslova života, ali i za totalno uništenje života na zemlji. Moderna masovna industrijska proizvodnja je drugi primer, pokazujući da u najrazvijenijim industrijskim zemljama postoji objektivna mogućnost da se reši osnovni istorijski problem – zadovoljavanje materijalnih potreba ljudi – ali može da bude i izvor pritiska na nerazvijene narode i stvaranja novih oblika kolonijalne zavisnosti. Organizacije i institucije u različitim oblastima društvenog života mogu da pomognu da se optimalno iskoriste društvene mogućnosti i da se one približe svakom pojedincu, ali mogu da postanu i monstruozne depersonalizovane tvorevine koje svoju svrhu vide u vršenju pritiska, ograničavanju i obezličavanju individue. U ljudskoj istoriji nije se jednom desilo da se sredstva pretvaraju u ciljeve i da se njihova prava namena – da budu u službi čoveka u jednoj ljudskoj zajednici – preobrazi, pretvarajući čoveka u svog slugu i izvršioca depersonalizovanih organizacijskih, institucionalnih i proizvodnih zadataka.

Sociologija često pravi ovakvu zamenu i pod snažnim uticajem Dirkema još i danas ističe kao osnovne karakteristike društva: ono što je objektivizirano, institucionalizovano, spoljašnje i što stoji iznad individua, delujući na njih kao sila pritiska.

Sa antropološke tačke gledišta moramo se zapitati: ne zamenjuje li sociologija često društvo – kao ljudsku zajednicu – državom, kao surrogatom ljudske zajednice; ne apsolutizuje li izvesne u dosadašnjoj istoriji najuočljivije karakteristike društva; ne proglašava li time sukob između individue a društva večnim i nerazrešivim, a otuđeno stanje kao jedino moguće stanje u društvenoj organizaciji?

S tog stanovišta čini se da nije bezrazložno praviti razliku između termina *ljudska zajednica* i *društvo*, mada ne doslovno u smislu u kome je termine upotrebljavao Tenis. Prethodno ćemo se, ipak, zadržati na Tenisovom pokušaju diferenciranja tih pojmova.

Zajednicu (Gemeinschaft) Tenis<sup>51</sup> shvata kao „živi organizama, tj. kao realni odnos ljudi, dok je društvo (Gesellschaft) mehanička, idealna tvorevina. Zajednica, stoga, označava prislan, domaći život i intimno povezivanje članova osećanjem zajedništva; jedinstvo ljudskih volja i izvođenje autoriteta iz te opšte zajedničke volje; postojanje recipiornog sentimenta i razumevanja; postojanje duha zajednice i jednodušnosti; u kojoj nejednakosti mogu postojati samo do izvesne granice, kao različitosti. Za razliku od zajednice, društvo, kao mehanički agregat i veštačka tvorevina, ima sledeće karakteristike: predstavlja „prostu koegzistenciju međusobno nezavisnih lica“, javnost, svet, „tuđinac“; u njemu ljudi nisu suštinski povezani, već su kao pojedinci izolovani; područja delatnosti i vlasti individua strogo su razgraničena; ljudi stupaju u komunikaciju na osnovu ekvivalentnih usluga (razmena kao sadržaja socijalne volje); pojedinci se ugovorom obavezuju na vršenje određenih uloga; društvena volja je konvencija; u društvu se kao vrednost javlja ono što neko poseduje dok su drugi toga lišeni. Dajući ovakve opise Tenis ima u vidu razlike koje postoje između seoskih (odnosno „primitivnih“) zajednica i „građanskog društva“, te su neke karakteristike isuviše specifikovane i vezane isključivo za ove tipove.

Ima i drugih pokušaja razlikovanja, ne samo terminološkog, koji nisu identični, ali ukazuju na neke zajedničke elemente. Parsons, na primer,<sup>52</sup> upotrebljava termine „komunalni“ i „asocijativni“ kada govori o tipovima društvenih odnosa, praveći razliku između: komunalnih odnosa kao odnosa koji se zasnivaju na subjektivnom uverenju stranaka – bilo afektivnom ili tradicionalnom – da spadaju zajedno; koji obuhvataju relativno stalne društvene odnose između istih osoba; koji nisu ograničeni na tehnički neophodne aktivnosti; koji pretpostavljaju postojanje zajedničkih osobina i zajedničkih načina ponašanja; kao i postojanje „zajedničke svesti“ koja dovodi do uzajamne usmerenosti njihovog ponašanja, svesti o zajedničkoj pripadnosti. I, sa druge strane, društvenih odnosa kao odnosa koji počivaju na racionalno obrazloženom pri-

<sup>51</sup> F. Tönnis, *Isto*, str. 184.

<sup>52</sup> T. Parsons, *Isto*, str. 210.

Sličnu podelu prave i Gert i Mils, upotrebljavajući termine „komunalni“ i „socijalni“; u *Character and Social Structure*, Routledge and Kegan Paul, London, 1965, str. 101.

lagodavanju interesa i na sporazumu, a često se sastoje samo iz kompromisa između suparničkih interesa; odnosa u vidu sudelovanja na „tržištu“, kao udruženja stranaka na osnovu razmene, kao odnosa nadmetanja i recipročnog determinisanja delovanja.

I Inkeles<sup>53</sup> označava terminom zajednica organizaciju u kojoj postoji osećanje zajedničke pripadnosti, zajedničkog identiteta, koja označava članstvo u grupi koja zajednički doživljava izvesne stvari, koja je sakupljena na bazi prihvatanja uzajamnih prava i obaveza.

Mada pojmovi označeni istim ili sličnim terminima nemaju u svim slučajevima isto značenje, mogli bismo izvesti neke zajedničke crte koje karakterišu dva fundamentalna tipa društvene organizacije i odnosa. Prvi, koji možemo označiti terminom *zajednica* predstavlja takvu organizaciju u kojoj se članovi međusobno poznaju i u stanju su da stupaju u neposredne i prisne kontakte; u kojoj su članovi povezani nizom zajedničkih ciljeva i osećanjem zajedništva (osećanje da pripadaju grupi koja ima zajedničke suštinske ciljeve); u kojoj postoji povezanost pojedinačnih volja i opšte volje (u kojoj je opšta volja rezultanta pojedinačnih), odnosno interesa i potreba; u kojoj autoritet (vlast) proizlazi iz udruženih volja pojedinaca i reprezentuje zajednicu kao celinu. Drugi, koji uslovno možemo označiti terminom *društvo* predstavlja organizaciju: koja se zasniva na ugovoru ili sporazumu na bazi konvencije, a ne stvarnih zajedničkih interesa i potreba, te nije izraz opšte, zajedničke volje, već je karakteriše „nametnuta volja“ i prinudni autoritet (monarha, vladajuće klase, grupe i sl); koja se održava na principu podele rada kao ekvivalentnih usluga i razmene dobara, i ne postoji kao organizacija suštinski povezanih individua; stoga se članovi više javljaju u ulozi „stranaka“ i kompromisnih strana, nego u ulozi pripadnika grupe povezanih zajedničkim interesima i osećanjima (društvo je organizacija u kojoj je sukob interesa i regulisanje tog sukoba – održanje relativne ravnoteže – bitna karakteristika).

Na izvestan način u ovakvu klasifikaciju se može uvrstiti Dirkemova,<sup>54</sup> samo što je on kao princip klasifikacije uzeo stepen i karakter podele rada, te razlikuje dva osnovna tipa: društvo „mehaničke solidarnosti“, koje odgovara zajednici, u kojem su ljudi međusobno povezani čvrstim vezama kroz primarne institucije; i društvo „organske solidarnosti“ u kojem su odnosi manje prisni i lični, a ljudi se povezuju uglavnom preko zajedničkog interesa, ugovora i apstraktnih simbola. Tu bi se mogli primeniti i termini *societas* i *civitas*. Kod Dirkema je princip klasifikacije preciznije sociološki određen (podela rada kao kriterijum), dok kod Tenisa osnovu razgraničavanja čine više psihička stanja i psihosocijalni elementi odnosa, što svakako nije nevažno, ali smatramo da ne može biti uzeto kao osnova za razlikovanje tipova društvene organizacije. S dru-

<sup>53</sup> A. Inkeles, *Isto*, str. 68-9.

<sup>54</sup> E. Durkheim, u *De la division du travail social*, Félix Alean, Paris, 1932.

ge strane, pak, kriterijum koji uzima Dirken nije dovoljan da bi se objasnio karakter celokupnog društvenog sistema i izvršila diferencijacija različitih tipova organizacije.

Razlikovanje „zajednice” i „društva” koje je implicite sadržano i u Marksovim delima ima dublji socio-antropološki smisao nego pret hodna gledišta, jer Marks takvu distinkciju vrši na osnovu sledećih kriterijuma: organizacija tipa zajednice je ona u kojoj se postiže saglasnost posebnih i zajedničkih interesa, te se društvena sila javlja kao „vlastita ujedinjena sila”, kao „umnožena proizvodna snaga” – dok se društvo u kojem su odnosi otuđeni javlja samo kao „iluzorni oblik zajednice”, a društvena sila kao „tuđa sila, koja stoji izvan njih, o kojoj ne znaju odakle dolazi i kuda vodi, koju, dakle, ne mogu više savladati...”;<sup>55</sup> u kojoj „individue dolaze do sredstava za svestrano razvijanje svojih dispozicija”, te „u stvarnoj zajednici individue postižu u svojoj asocijaciji i na osnovu nje istovremeno slobodu”<sup>56</sup> – dok se u surogatima zajednice – u državi – lična sloboda, te i razvitak individualiteta mogao ostvarivati samo u okvirima vladajuće klase; u takvoj zajednici individue učestvuju kao individue, jer je i njihovo udruživanje slobodno i dobrovoljno – nasuprot onoj društvenoj organizaciji u kojoj „one (individue) nisu učestvovalе kao individue, nego kao članovi klase”, koja im je nametala životne uslove, u zavisnosti od fiksirane podele rada, što nije bila dobrovoljna, već stihijna;<sup>57</sup> u takvoj zajednici koja mora biti slobodna asocijacija individua, organi koje stvara društvo radi zaštite svojih interesa ne smeju se pretvoriti „od slugu u gospodare” – kao što se dešava u društvu u kojem državna vlast, služeći posebnim interesima vladajuće klase, postaje gospodar društva.<sup>58</sup>

Mada se ovde ne javljaju eksplicitno napred pomenute karakteristike zajednice, one su na izvestan način implicirane: da bi individue u svojoj zajednici učestvovalе kao individue, one moraju u njoj biti i povezane kao individue, suštinskim vezama, preko zajedničkih interesa i potreba, a ne samo institucionalno – preko dodeljenih uloga i pripadništva klasi; one moraju imati svest o zajedničkim ciljevima; moraju komunicirati na bazi recipročnih očekivanja-ispunjavanja, da bi njihova udružena proizvodna snaga bila stvarno njihova

<sup>55</sup> K. Marx, *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 301.

<sup>56</sup> K. Marx i F. Engels, *Nemačka ideologija*, Kultura, 1956, str. 74.

<sup>57</sup> K. Marx i F. Engels, *Isto*, str. 74-5 i 77.

<sup>58</sup> K. Marx, *Gradanski rat u Francuskoj*, Kultura, 1959, str. 17.

vlastita društvena sila; ta zajednica mora biti tako formirana da omogućiti neposredan odnos između članova i kontrolu od strane individua nad poslovima društva; ona mora biti zajednica u pravom smislu, zasnovana na uzajamnim pravima i obavezama, na uzajamnim odgovornostima članova i poverenju, a ne veštačka tvorevina sa nametnutim autoritetom, autoritetom sile, tj. sa vlašću koja samo snagom pritiska može da održi relativnu ravnotežu; takva zajednica pretpostavlja da osnova funkcionisanja celine nije klasni interes, sukob antagonističkih klasa i održanje ravnoteže od strane sile iznad društva – države, već asocijacija individua koje se slobodno udružuju i odlučuju o opštim interesima.

Stoga, sama organizacija – stepen razvijenosti i složenosti organizacije – brojnost institucija, količina proizvedenih dobara, tehnička razvijenost i sl. ne mogu biti dovoljni kriterijumi za određivanje karaktera društvene organizacije sa stanovišta njene humanosti (odnosno dehumanizacije). Svi se ti elementi moraju posmatrati u odnosu na to čemu služe i kakve posledice proizvode u životu članova datog društva.<sup>59</sup> Jer društvena organizacija ima da ispuni izvesne zadatke i prema individuama kao svojim članovima, a ne samo prema kolektivnim formama. U tom smislu smatramo da se kao kriterijumi funkcionalnosti<sup>60</sup> ljudskog društva u humanom smislu mogu istaći sledeći:

(1) institucije koje stvara određeno društvo biće funkcionalne ukoliko zadovoljavaju fundamentalne ljudske potrebe i omogućuju razvijanje ljudskih potencija optimalnog broja svojih članova;

(2) sistem interakcije i odnosa koji definiše određeno društvo biće funkcionalan ukoliko omogućuje da ljudi u njih stupaju kao subjekti društvenih delatnosti i akcija, a ne kao objekti manipulacije;

(3) sistem društvene podele rada i distribucije uloga (i položaja) biće funkcionalan ukoliko se zasniva na principu jednakih početnih uslova i prilika za sve individue; te jednakih mogućnosti da individue obavljaju one delatnosti koje odgovaraju njihovim sklonostima i sposobnostima;

(4) sistem distribucije kulturnih vrednosti koji prihvata određeno društvo biće funkcionalan ukoliko društvo ukine svaki oblik privilegija i učini da svaka kulturna vrednost bude dostupna svakoj individui;

<sup>59</sup> Iz tih razloga mislim da je nedovoljno postaviti problem samo u vidu pitanja kako ga formuliše Inkeles: „Ako društveni život hoće da se održi, koji uslovi moraju biti ispunjeni ( *Isto*, str. 64), budući da se i individue i njihovi zahtevi moraju imati u vidu.”

<sup>60</sup> Ovde funkcionalnost nije uzeta u smislu koji ima u funkcionalističkoj teoriji već u smislu zadovoljavanja izvesnih fundamentalnih zahteva ljudske egzistencije.

(5) usklađivanje opšteg i pojedinačnog interesa može se postići samo na toj osnovi ako društveni interes proizlazi iz interesa članova društva.

Iz ovoga sledi da osnovni kriterijumi razgraničavanja između pojmova „zajednica” i „društvo” nisu ni ekološki (selo-grad), ni kvantitativno-demografski (veličina grupe i broj stanovnika), što je Tenisu služilo kao osnova za njegovu podjelu. Mada je gornje kriterijume sigurno teže realizovati u jednoj mnogoljudnoj i izdiferenciranoj organizaciji, u kojoj je razgranata podjela rada sa usitnjenim specijalizacijama, a veoma razvijena institucionalizacija društvenih uloga se javlja kao nužan uslov njenog funkcionisanja, što uslovljava parcijalno uključivanje individua u različite grupe i organizacije – te se s pravom može postaviti pitanje u kojoj meri u tim uslovima individue mogu da učestvuju u društvu svojim ukupnim sposobnostima i potrebama. Neosporno je u manjoj društvenoj grupi, u kojoj se ljudi međusobno poznaju i neposredno komuniciraju, lakše ostvarljivo da članovi vrše stalnu neposrednu kontrolu nad organima zajednice, sprečavajući da se oni osamostale i postanu organi iznad zajednice. Međutim, ni mala zajednica nije imuna od izvesnih elemenata otuđenja i dehumanizacije: na primer, u plemenskim društvima takođe poznajemo fenomen fetišizacije ljudskih proizvoda, kao i pojavu nadljudske moći pojedinaca nad ostalim članovima zajednice u zavisnosti od funkcija koje im se društveno pripisuju (vrači, sveštenici, ili plemenske starešine, poglavice); takođe i u porodici kao maloj i primarnoj društvenoj grupi može da se formira autokratski autoritet i da jedan član (pater familias) uzurpira svu vlast. Sve to pokazuje da sama veličina i broj članova nisu ni jedina ni dovoljna osnova za razlikovanje karaktera ljudskih grupa i oblika udruživanja. Ovde se nećemo baviti kriterijumima „idealne ljudske zajednice” ili „dobrog društva”; ali ovo razgraničavanje na koje se dosad ukazivalo, ne spada u pitanje jednog idealnog modela, već se bavi pitanjem osnovnih kriterijuma racionalne ljudske organizacije, polazeći od pretpostavke da za funkcionisanje društvene organizacije moraju biti uzeti u obzir kako zahtevi društva tako i zahtevi ljudske prirode, koji nisu identični i ne mogu se svoditi jedni na druge.

Drugi problem koji nas interesuje kada proučavamo društvo kao ljudsku sredinu jeste pitanje: da li se može ustanoviti izvestan kontinuitet u razvitku ljudskih društava i na toj osnovi sačiniti jedna tipologija, koja bi izražavala osnovne zakonitosti u istorijskom razvitku i ukazivala na povezanost različitih oblika društvene organizacije.

Najopštiju tipologiju istorijskih stupnjeva, koja ne zalazi u pitanje klasifikacije konkretnijih oblika društvene organizacije, dao je L. Morgan, predloživši tri opšta modela: divljaštvo, varvarstvo i civilizaciju – da bi pomoću njih izrazio ideju o evolucionom razvitku ljudskog društva i o jedinstvu ljudskog roda. Tipologija kojom se najčešće služe antropolozi, a koja ne implicira ideju o razvoju, svodi se na dihotomu podelu na „primitivna” i civilizovana društva, što može da sadrži dve interpretacije: prvo, da su posredi kvalitativno različite organizacije društvenog života, te i kvalitativno različiti načini egzistencije (na primer, teza Levi-Brila o predlogičnom mentalitetu „primitivaca”); ili, da se termin „primitivno” društvo uzima samo uslovno, jer ne označava nešto što je prvobitno i originalno, niti da je po vrednosti niže od takozvanih civilizovanih društava, budući da su svi oblici društava podjednako vredni, jer vrše određene životne funkcije.<sup>61</sup>

Tipologiju, koja bi mogla da predstavlja most između ovih opštih i konkretnijih tipologija oblika društvene organizacije, predlaže Z. Bauman.<sup>62</sup> U njoj su opisani sledeći tipovi: 1. homogena društva koja se dele na: a) agregatno homogena, i b) segmentarno homogena; i 2. heterogena društva sa podtipovima: a) monokulturno heterogena, i b) polikulturno heterogena.

Ovi tipovi podrazumevaju mnogo složeniju strukturu odnosa, kako u takozvanim primitivnim društvima tako i u civilizovanim, što je uprošćeno u Tenisovoj podeli na „zajednice” i „društva”. Iz ovakve tipologije može da se zaključi da složeniji odnosi ne znače automatski i stvaranje barijera za slobodno komuniciranje, za izbor alternativa, za selekciju vrednosti; štaviše, tek se polikulturno društvo javlja kao takva organizacija u kojoj izbor, odlučivanje i sloboda dobijaju pravi smisao, jer se pojedinci više ne identifikuju sa svojom jedinstvenom, ali i jedinom životnom situacijom. Baumanovo razmatranje ukazuje na to da nije razvijeno društvo kao takvo izvor nesporazuma i konflikata sa individuama, već da to često proizlazi iz neadekvatne pripreme članova za život u polikulturnom društvu (kada se vaspitavanjem pojedinac priprema za život u monosistemu, kao da će živeti u beskonfliktnim situacijama i moći da primenjuje jedinstven i gotov obrazac normi, a život ga suočava sa stalnim konfliktnim situaci-

<sup>61</sup> Slična ovoj je i tipologija J. Cazaneuve (u G. Gurvitch, *Sociologija*, t. II) u kojoj su samo termini zamenjeni, pa imamo: arhajska i istorijska društva. Ovakva podela je, mislim, manje adekvatna jer implicira da prva društva nisu istorijska.

<sup>62</sup> Vid. Z. Bauman, „Ličnost-kultura-društvena struktura”, *Sociologija* 2, 1967, str. 31-5. Tu je detaljnije opisana struktura i odnosi u ovim tipovima.

jama u raznolikim a često i protivrečnim sistemima). Kao što i neadekvatna primena raznolikih tekovina polikulturnog društva može prouzrokovati neprilagođenost pojedinaca; a isto tako i višeznačnost sve brojnijih objekata i situacija može poljuljati stabilnost strukture ličnosti, ako je ova naviknuta na „čiste“, neprotivrečne prilike i ako je formirana tako da radije preuzima gotova rešenja nego da sama vrši izbor.

Tipologija društveno-ekonomskih formacija, što je daje Marks, mnogo je konkretnija i obuhvata istorijski preciznije definisane oblike društvene organizacije, mada je i ovde reč o istorijskim epohama, a ne o pojedinačnim oblicima. Marksova tipologija se zasniva na razlikovanju društvenih oblika prema sredstvima za proizvodnju, pa bi se mogla najpre predstaviti trihotomno: 1. prvobitna besklasna rodovska zajednica, 2. klasna društva, i 3. komunizam kao besklasna zajednica. Dalje raščlanjivanje Marks je izvršio samo za klasna društva, mada bi se slično sigurno moglo sprovesti i za druga dva tipa, ali Marks to nije učinio, jer za „prvobitnu zajednicu“ nije imao na raspolaganju neophodan empirijski materijal, a treći tip, kao viziju budućnosti, on nije ni mogao precizirati (danas bi se, međutim, na osnovu postojećeg iskustva socijalističkih zemalja već mogla upotpuniti ova klasifikacija). Kao i što je poznato Marks definiše tri stupnja klasnog društva: robovlasničko, feudalno i kapitalističko, ostajući na taj način na istorijskoj tipologiji, koja počiva na otkrivanju izvesnih zakonitosti u razvitku ljudskih društava, do kojih je Marks došao analizom jednog oblika – kapitalističkog sistema u Engleskoj koji mu je kao najrazvijeniji oblik kapitalizma omogućio da vrši uopštavanja značajna za postavljanje temelja sociološkoj nauci. Te zakonitosti bi se mogle na najkraći način formulisati: 1. da je klasna diferencijacija i na njoj zasnovana svojina nad sredstvima za proizvodnju osnova razlikovanja društvenih sistema, a klasna borba pokretač razvoja društva; 2. da osnovu svakog društva predstavlja proizvodni sistem u okviru kojeg se formiraju određeni proizvodni odnosi i razvijaju proizvodne snage, a da sukob između razvijenijih proizvodnih snaga i starih proizvodnih odnosa dovodi do destrukuiranja postojećeg sistema; i 3. da se u svakom društvenom sistemu formira društvena nadgradnja, na principu da „ne određuje svest ljudi njihovo biće, već obratno, njihovo društveno biće određuje njihovu svest“,<sup>63</sup> tj. da ideje nemaju samostalnu istoriju, već da je to „istorija delatnih ljudi“, ali

<sup>63</sup> K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije i Nemačka ideologija*.



da ideje takođe mogu da postanu materijalna snaga društvenog razvoja, kada postanu značajni motivi pojedinaca i grupa.

Marks je, međutim, proučavao pre svega kapitalizam i jedino je njegova analiza tog sistema iscrpna i kompleksna i odnosi se na sistem u celini, ali ne samo sa tačke gledišta sistema, već i položaja čoveka u njemu. Stoga je Marksov doprinos sociologiji u ovom domenu nesumnjiv. Ali se može postaviti pitanje: koliko su opravdane generalizacije o drugim društvenim sistemima, pa i ovakva tipologija, izvedena uglavnom na osnovu analize jednog društvenog tipa. Poznato je da se već Engels ograđivao od šablonske primene istorijskog materijalizma. Vojin Milić<sup>64</sup> ističe da se Lukač protivio takvoj šablonskoj primeni na ranija društva rezultata do kojih je Marks došao proučavajući kapitalizam. To su, svakako, upozorenja koja treba imati u vidu, utoliko pre, što bi kruta primena ove tipologije mogla da zamagli dosta značajne promene u okviru jednog tipa; na primeru transformacije u okviru kapitalizma najbolje se vidi do kakvog bi uprošćavanja došlo ako bi se zanemarile sve te promene (na ovo ukazuju Mils i From).

Kao interesantan pokušaj da se jasnije naglase razlike u okviru opštijih tipova, predstavlja Gurvičeva tipologija,<sup>65</sup> mada joj nedostaju čvršći temelji jasno definisani principi klasifikacije (iz nje se ne vidi na kojim društvenim zakonitostima počiva takva podela). Gurvič razlikuje deset tipova istorijskih globalnih društava (ovde nije uključen takozvani preistorijski period): 1. harizmatičko teokratski, 2. patrijarhalna društva, 3. feudalna društva, 4. globalna društva gradova-država i imperija, 5. društva početne faze kapitalizma i „prosvećenog” apsolutizma, 6. demokratsko-liberalna društva kapitalizma slobodne konkurencije, 7. društva s dirigovanom ekonomijom organizovanog kapitalizma, 8. fašistička društva sa tehnokratsko-birokratskom osnovom, 9. plansko kolektivistička etatistička društva, i 10. plansko pluralistička kolektivistička društva.

Ova tipologija više ističe razlike u okviru jedne društveno-ekonomske formacije nego što ide za tim da utvrdi opšte karakteristike koje omogućuju generalizaciju tipova, ali ima svojih prednosti utoliko što pokazuje da razlike mogu biti značajne i da se ne smeju izgubiti iz vida u sociološkoj analizi. Ali ovakvoj tipologiji nedostaje čvršća podloga, pa ona deluje arbitrarno; pored toga, izmešani su prin-

<sup>64</sup> V. Milić, *Sociološki metod*, Nolit, 1965, str. 41.

<sup>65</sup> G. Gurvitch, *Isto*, str. 233-250. Dat je detaljan opis svakog tipa.

cipi klasifikacije i nisu uzeti uvek suštinski elementi kao osnova razlikovanja (na primer, patrijarhalna društva – ovaj tip se sa naznačenim karakteristikama može naći i u robovlasničkim i u feudalnim sistemima; kao što se i u prvom tipu ne vidi koja je osnova takve strukture; čini se da je klasifikacija najsavremenijih tipova temeljnije zasnovana).

Dosadašnje izlaganje ukazuje na to da problem društva kao ljudske sredine postaje mnogo složeniji kada mu se pristupi na konkretniji način. Prvi korak koji omogućuje da se vrše konkretne sociološke analize, da bi se na osnovu njih moglo uopštavati, predstavlja stvaranje jedne istorijske tipologije, koja bi služila kao osnova za uporedna istraživanja radi prepoznavanja izvesnih zajedničkih karakteristika tipova i brojnih pojedinačnih varijanti. U društvenim naukama dosada su vršene analize samo nekih tipova: antropolozi su analizirali brojna „primitivna“ društva, koja se ne bi mogla sva identifikovati sa rodovskom zajednicom u Marksovom smislu; sociolozi su najviše analizirali kapitalističko društvo (sve njegove varijetete). Svi drugi tipovi su nedovoljno proučeni, što predstavlja najveću prepreku ne samo za formulisanje adekvatne tipologije, već i zadano izvođenje zaključaka o izvesnim zakonitostima u razvitku ljudskog društva, o odnosu čoveka i društva kroz istoriju i o odnosu otuđenja i procesa dehumanizacije u različitim društvenim sistemima.<sup>66</sup>

Možemo, međutim, zaključiti da se društvo javlja kao složeni sistem organizovanih formi života već u svojim najranijim oblicima, te da se ne može prihvatiti ideja o „jednostavnim društvima“, u kojima bi se društveni život odvijao putem instinktivnih mehanizama. Drugim rečima, svi elementi koje smo napred nabrojali, a koji čine srž društvene strukture, mogu se pronaći u svakom društvenom sistemu; razlike nastaju u pogledu principa koji se primenjuju, u rasporedu koji pojedini elementi dobijaju u društvenoj strukturi, u oblicima u kojima se organizacija oformljuje, itd. Stoga se razlikovanje ne može praviti na osnovi jednostavno-složeno (ili manje ili više složeno), niti na osnovi neefikasno funkcionisanje-efikasno funkcionisanje, jer u različitim sistemima različiti elementi strukture su složeniji ili manje složeni u zavisnosti od toga koji je elemenat određene strukture u tom sistemu osnovni; te, prema tome, i efikasnost treba procenjivati sa stanovišta specifičnosti date strukture i rasporeda njenih osnov-

<sup>66</sup> Stoga će u II delu analiza ovih problema biti parcijalna, jer će se oslanjati na materijal koji stoji na raspolaganju, a koji je i sam delimičan.

nih elemenata. (Mislim da Gurvičeva tipologija daje najviše mogućnosti da se to uoči; a na osnovu antropoloških analiza možemo zaključiti da i „primitivna” društva, čak i ona koja bismo mogli podvesti pod tip agregatno homogenih, imaju izvesne veoma složene elemente strukture, koji čine osnovu tog tipa strukture – na primer, složene srodničke sisteme).

## 2. Društvo i individua

Sa antropološkog stanovišta nije dovoljno da utvrdimo kako društvo determiniše ličnost, jer je to samo jedna strana kompleksnog obostranog uticaja; stoga moramo da postavimo i drugo pitanje: kako ljudi stvaraju svoju istoriju. Odgovor na prvo pitanje je mnogo lakše dati, jer je u sociološkoj literaturi ta strana odnosa društvo-individua mnogo više proučavana; štaviše, i u antropološkoj literaturi je ovaj problem proučavan pre svega iz tog ugla (razlika je u tome što su u ovom slučaju uzimani u obzir više kulturni činioци). Iz tih razloga, odgovor na drugo pitanje imaće gotovo isključivo karakter teorijskih pretpostavki (budući napori antropologije treba da se usmere upravo u tom pravcu, da bi se proverila vrednost hipoteza o čoveku kao subjektu istorije).

U pokušaju da kompleksnije odgovori na pitanje o odnosu društvo-individua – uzimajući u obzir oba aspekta – Zigmunt Bauman „sudbinu individue i njenu ulogu u istoriji” stavlja u kontekst sledećih uslova, u kojima se odvija njen život:

„... kulture, stvorene u društvenom procesu proizvodnje dobara; klasne strukture, koja u znatnom stepenu determiniše njenu životnu sudbinu; saznanja, koje joj daje orijentaciju u 'prirodnoj' i 'veštačkoj' sredini i preobražava njeno predodređeno biće u saznato biće; ekonomike, odnosno društvenog mehanizma stvaranja dobara, koja individui omogućuje zadovoljavanje njenih potreba; politike, koja individui nameće okvire 'opšteg interesa', koji ograničava njen 'sopstveni interes'; ideologije, koja u zakrenutom ili krivom ogledalu ukazuje individui na njeno sopstveno mesto i njene zadatke u opštoj borbi za društvena dobra; grupe, koja je za jedinku 'neposredna društvena stvarnost', karika koja povezuje u opštedruštveni lanac povezanosti; organizacije, koja zadovoljava njene specijalne potrebe i nameće joj, s tim povezana 'specijalna' ograničenja.”<sup>67</sup>

Na ovaj način je u najsazetijem obliku skiciran kompleks determinističkih sistema koji uslovljavaju život individue i njenu sudbinu, te u krajnjoj liniji, i njenu ulogu u istoriji.

<sup>67</sup> Zygmunt Bauman. *Marksistička teorija društva*, Rad, 1969, str. 439.

Određujući ličnost kao „biće interpersonalne situacije”, Gert i Mills<sup>68</sup> ne tvrde da je čovek *proizvod* socijalne interakcije i socijalnih činilaca, već naglašavaju da rezultira iz „... međusobnog uticaja unutrašnjih osobina karaktera, koje su ranije date ili stečene, i spoljašnjeg sveta čoveka i prirode, kao i nada i strahovanja, zahteva i očekivanja u budućnosti”. Inkeles<sup>69</sup> naglašava da socijalni činioци mogu biti pod jakim uticajem ličnih kvaliteta individue te se stoga, i društvena struktura i ličnost moraju tretirati kao važne nezavisne varijable, koje deluju jedna na drugu u toku društvenog procesa. Drugim rečima, „...okolina se reflektuje u individualnoj akciji samo u onoj meri ukoliko je posredovana pomoću personalnog sistema” (str. 61). Na to ukazuje i Z. Bauman, kada konstatuje, da treba imati u vidu da čovekova ličnost i njegova predstava o sebi uvek „zadržavaju izvestan stepen autonomije” u realnom životu (str. 470).

U knjizi *Antropologija kao društvena nauka*, istakla sam da se pojmovi čovek i društvo moraju razmatrati kao komplementarni, ali da izražavaju dva svojevrсна totaliteta. Šta to znači? To znači da se ovi pojmovi ne mogu izjednačiti i međusobno zameniti. Konstatujući da se ljudska suština ne može otkriti u pojedinačnoj individui već u njenom društvenom postojanju, Marks je ukazao na to da izolovani pojedinac nije ljudsko biće (kao takav on bi bio samo biološki organizam). Celokupna ljudska egzistencija je doista protkana socijalnom komponentom: kako funkcionisanje biološkog organizma pojedinca tako i njegove psihe, kao i celo kulturno stvaralaštvo grupa i naroda. Ali iz toga ne proizlazi da celokupnu ljudsku egzistenciju možemo svesti na socijalne činioce, jer ni elementarne funkcije i potrebe individue, ni ljudska psiha i u njoj utemeljeni motivacioni sistem pojedinca, kao ni rezultati delatnosti individua nisu prosta refleksija društvenih odnosa i prilika. Bez društvenih odnosa i na njima zasnovanih formi društvenog života ne bi bilo ljudskog roda; ali isto tako možemo tvrditi da bez izgrađene svojevrсне antropološke strukture ljudskih bića ne bi bilo ljudskog društva i društvenih odnosa. Iz zaključka da je individua društveno biće ne možemo izvoditi zaključak da se individualni život poklapa sa društvenim životom, jer je ličnost sazdana iz raznovrsnije građe nego što je društveni odnos: pojedinac nosi u sebi i određene opšteljudske potencije koje nisu rezultat samo

<sup>68</sup> H. Gerth and C. W. Mills, *Character and Social Structure, The Psychology of Social Institutions*, str. 148.

<sup>69</sup> Inkeles, *Isto*, str. 57.

uticaja konkretnog sistema društvenih odnosa i uslova, već ih „nasleđuje” kao akumulirano bogatstvo sakupljeno tokom života i delatnosti ranijih generacija; pored toga, individualni život je uvek satkan iz doživljaja (kao „subjektivno doživljeno društvo” – Marks), te se socijalitet individualizuje i pojedinac se javlja i kao personalna realnost, a ne samo kao društveno biće.

Uzimajući ovo u obzir kad govorimo o činionicima koji određuju sudbinu individue i njenu ulogu u istoriji, moramo imati u vidu uzajamno dejstvo spoljašnjih i unutrašnjih činilaca, odnosno, kako činioce društvene sredine tako i činioce koji se nalaze u samoj ličnosti.

Socijalni kontekst u kojem se događa taj uzajamni uticaj omeđen je klasno-slojnom strukturom društva i tipom kulture. Prva komponenta socijalnog konteksta uključuje: društvenu podelu rada i tip distribucije uloga; mrežu društvenih grupa, organizacija i institucija; distribuciju društvene moći; tip socijalne kontrole. Druga se odnosi na ulogu simbola i vrednosti u procesu formiranja individue i izbora njene orijentacije. U tom smislu može se navesti misao Lalanda, koju citira Žan Pijaže,<sup>70</sup> da uvek postoje dva društva: postojeće ili organizovano društvo koje stalno vrši pritisak na individuu, i idealno ili ono društvo koje osmišljava i koje se javlja kao progresivna identifikacija duhova ljudi u međusobnoj komunikaciji.

Obe grupe činilaca dejstvuju preko mehanizma socijalizacije, pomoću kojeg se prenose uticaji iz društveno-kulturne sredine u sferu ličnosti i interiorizacijom postaju elementi personalne strukture. Sama činjenica da se vrši proces interiorizacije govori o tome da se društveni uticaji ne prenose mehanički ni automatski, već da dolazi do izvesne selekcije činilaca i stimulansa, koja može biti nesvesna ili svesna, namerna, sistematska (nesvesna selekcija se vrši pre svega pod uticajem individualnih osobina i „primarne” motivacije, dok se svesna selekcija vrši pod uticajem „sekundarne” motivacije i vrednosne orijentacije ličnosti; prva je prisutnija u detinjstvu, druga u odrasle osobe).

Medijator u ovom procesu je „društveni karakter” kao obrazac poželjnih navika i osobina i tipa ponašanja, što je najprihvatljivije sa stanovišta određenog društvenog sistema u kojem je „... funkcija društvenog karaktera da uoblič i kanališe ljudsku energiju u okviru datog društva radi neprekidnog funkcionisanja, samog društva” (Fromm).<sup>71</sup>

<sup>70</sup> J. Piaget „The Internalization of Social Control”, u knjizi L. Coser i B. Rosenberg, *Sociological Theory*.

<sup>71</sup> E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 95.

Ili, prema rečima D. Riesmana<sup>72</sup>, društveni karakter, koji kao „... manje ili više stalna društveno i istorijski uslovljena organizacija individualnih težnji i zadovoljavanja” – obezbeđuje kod pojedinca izvestan stepen konformnosti, bez kojeg nijedno društvo ne bi moglo da opstane. Koliki će stepen konformnosti pojedinac prihvatiti i da li će kao odrasla osoba živeti pre svega kao konformista ili kao autonomna ličnost, zavisi od spleta socijalnih i personalnih činilaca i na to pitanje se ne može odgovoriti samo na osnovu analize socijalne strukture i tipa kulture određenog društva.

U savremenoj sociologiji ističe se pojam uloge kao ključni pojam za objašnjenje odnosa individua i društvene sredine. Po Gertu i Milsu uloga je ključni termin i za definisanje individue, kao i za definisanje institucije, te je, stoga, onaj „terminus medius” koji povezuje karakter i društvenu strukturu (str. 22-23). Da bi se objasnio odnos individua-društvo, ovi autori smatraju da je neophodno proučiti brojne uloge organizovane u različite institucionalne poretke (institucije srodstva, političke institucije, vojne institucije, religiozne institucije).

„Mi težimo da analiziramo uloge kao segmente institucija; da utvrdimo tipične motivacije koje se zahtevaju od individua kao neophodne i dovoljne da bi obavljale ove uloge; da pokažemo kako centralne ideje i verovanja jednog društva, njegove komunikacije i simboli, doprinose formiranju, održanju i efikasnosti ovih motivacija.”<sup>73</sup>

Međutim, mreža društvenih uloga, njihova distribucija i određeno društvene uloge za pojedinca, pripadaju jednom širem društvenom kontekstu, od kojeg zavisi i pod uticajem kojeg se formiraju i diferenciraju uloge. Mislim da sovjetski sociolog I. S. Kon s pravom upozorava na sledeće:<sup>74</sup>

Pojam društvene uloge „...traži dvostruku dopunu: prvo, ponašanje ličnosti u pogledu uloge ... se može shvatiti samo u okviru šireg socijalnog sistema ... Drugo, interindividualna analiza uloga mora biti dopunjena intraindividualnim pristupom, što omogućuje da se pređe od strukture uzajamnih odnosa određene individue sa drugima, na njegovu unutrašnju psihičku strukturu, čiji je element internalizovana uloga”.

Šta predstavlja taj širi okvir u kojem se može izvršiti analiza uloga kao sociološke kategorije koja povezuje individualnu i socijalnu strukturu? Prema Inkelesu to su institucije koje „sačinjavaju glavne građevinske blokove društva” (str. 67); dok su kod Gerta i Milsa to

<sup>72</sup> D. Riesman, *Usamljena gomila*, Nolit, 1965, str. 68.

<sup>73</sup> Gerth and Mills, *Isto*, str. 33.

<sup>74</sup> I. S. Kon, *Sociologija ličnosti*, Moskva, 1967, str. 26.

izvesni pod-sistemi (oni upotrebljavaju termin „institucionalni poredak“): politički, ekonomski, itd. Po našem mišljenju, ni jedan ni drugi okvir nisu „primarni determinirajući kontekst“ od kojeg zavisi ne samo mesto individue u društvu i vrsta odnosa sa drugima, već i karakter i mreža institucija, odnosno institucionalnih poredaka. Kao „primarni determinirajući kontekst“ ovde se uzima tip društvene podela rada i klasno-slojna struktura, u okviru koje se razlikuju distribucije društvenih uloga i društvene moći, od čega zavisi „koje“ individue će igrati „koje“ uloge, šta treba da ispune da bi obavljale uloge, i koliko će takva distribucija biti kruta ili elastična. To drugim rečima znači, da će klasni položaj, pre svega, određivati mesto individue u društvenoj strukturi, ograničavajući delatnosti i uloge individua koje će moći da preuzimaju i obavljaju, a samim tim, ograničavajući, odnosno definišući mogućnosti za individue kao pripadnike određenih klasa-slojeva.

Teorija o ulogama je veoma uzak pristup,<sup>75</sup> jer: prvo, potcenjuje klasnu diferencijaciju kao osnovni deterministički sistem koji odlučuje o sudbini pojedinca i predstavlja još uvek glavni okvir i granicu, bez obzira na otvorenost savremenih klasnih društava; drugo, previđa da se u klasnom društvu ne vrši slobodan izbor uloga, već da su one klasno-slojno determinisane, te da primarni pečat na sudbinu individue ne ostavlja uloga nego klasno omeđeni sistem uloge, koji ograničava mogućnosti izbora; i treće, da društvo ne definiše mogućnosti za svaku individuu pojedinačno, niti može da do kraja uobliči svaku pojedinačnu ulogu, već određuje granice mogućnosti za klase-slojeve i institucionalizuje uloge u okviru klasa-slojeva.

Uloga se može javiti kao ključni pojam za objašnjenje procesa socijalizacije, u smislu kako ga je opisao Džordž Herbert Mid (G. H. Mead), kada se pod uticajem društveno propisanih uloga i institucionalizovanih očekivanja drugih učesnika interakcije formira najpre „socijalni ego“, a zatim individualno „ja“.

Ali ako raspravljamo o problemu odnosa društvo-individua moramo pronaći relevantnije tačke oslonca, koje se javljaju kao nezavisne varijable u odnosu na koje su uloge zavisne. U tom smislu je i pojam „institucionalni poredak“, kako ga definišu Gert i Mils osnovni-

<sup>75</sup> Prema vrlo uspešnoj kritici R. A. Le Vina u „Culture, Personality and Socialization: An Evolutionary View“ (u *A. Handbook of Socialization Theory and Research*, Chicago 1969, str. 508), u teoriji o ulogama individue su shvaćene kao da su u službi neke firme, kao radna snaga, dok je firma ta koja postavlja kriterijume za vršenje uloga i vrši selekciju kandidata i obezbeđuje potrebni trening.

ji od pojma uloge, jer tek nakon objašnjenja tipa pod-sistema, na primer, političkog ili ekonomskog, možemo razumeti karakter uloga. (U jednom pluralističkom sistemu sa demokratskim institucijama individua će imati mnogo više alternativnih uloga na raspolaganju, ali će učestvovati u više sistema, te će sukob uloga biti neizbežniji; sasvim je drukčija društvena situacija za individuu koja živi u tzv. mono-kulturnim sistemima, gde su uloge stereotipizovane i kruto distribuirane, što je slučaj u endogamnim i kastinski zatvorenim društvima – na šta ukazuju i Gert i Mils, str. 100-3.) A tek konkretizovana uloga u okviru društvenog sistema može biti ključ za objašnjenje procesa formiranja ličnosti, jer sasvim drukčije rezultate daje krajnje institucionalizovana uloga, koja zahteva potpuno stereotipno ponašanje i guši svaku inicijativu i slobodu delovanja, kao i uloga koja se kruto distribuira, nego kada je u pitanju uloga koja je stvar slobodnog opredeljenja, ili bar mogućeg izbora između postojećih alternativa, i koja nije stereotipizovana.

S druge strane, tek interiorizovana uloga, tj. prihvatanje uloge sa stanovišta interesa i potreba individue – uloga koja je postala element strukture ličnosti – vrši dejstvo na individuu, te se bez proučavanja motivacije, ali i drugih unutrašnjih procesa ne može shvatiti pravo dejstvo uloge na život individue.

Posmatrano iz ugla motivacionog sistema određene ličnosti, za razumevanje značaja različitih uloga koje pojedinac obavlja nije svejedno koje sisteme potreba je individua formirala i koji su njeni dominantni ciljevi, odnosno vrednosne orijentacije: neke uloge će pojedinac obavljati rutinski i one neće ostavljati traga na njegovu ličnost ako nisu vezane za polje dominantnih potreba i ciljeva, ako su, pre svega, instrumentalnog karaktera; identifikacija sa ulogom je značajna kada je uloga vezana za vrednosnu orijentaciju i osnovne ciljeve, te će u sistemu uloga ova vršiti najjači uticaj na ličnost pojedinca. Posmatranje bilo koje uloge u sociološkoj analizi ne daje relevantne rezultate ako ispitujeemo odnos društvo-individua, već se moraju proučiti one uloge koje pojedinac procenjuje kao najznačajnije, odnosno koje su povezane sa njegovim suštinskim i dominantnim motivima: za ženu koja u braku i porodici vidi ostvarenje osnovnih potreba i ciljeva, uloga supruge i majke biće dominantna; za muškarca će retko uloga supruge i oca biti najznačajnija životna uloga, jer su njegove aspiracije više upravljene prema profesiji, karijeri, političkom angažovanju i „biznisu” (stoga majka koja radi samo zato da bi obezbedila svojoj porodici egzistenciju može potpuno rutinski obavljati



svoj posao i biti zadovoljna što ga tako obavlja i što se mnogo ne iscrpljuje, što joj u većoj meri omogućuje da se posvećuje kao majka svojoj deci – te će u ovom slučaju uloga majke biti značajnija za analizu). Ali je važno i kako je motivacioni sistem individue formiran. Motivacija može takođe da se uslovi, i da se formira jedan mehanizam manje ili više nagonske stimulacije i instinktivnih reakcija. Za zrelost ličnosti se vezuje takav motivacioni sistem koji je ne samo razvijeniji po broju potreba, već i prema vrsti potreba, i koji je elastičan, omogućujući izbor i različite reakcije u zavisnosti od situacije i od vrednosti koje su u pitanju. Sve to, takođe, menja karakter uloge što je individua obavlja u svom društvenom kontekstu (stoga, uzrast i pol i kako su ove kategorije definisane u određenom društvu, odnosno, kako je određena distribucija uloga prema ovim kategorijama, moraju biti predmet sociološke analize).

Posmatrano sa stanovišta institucija treba utvrditi, prvo, kakvo mesto zauzima određena institucija u društvenom sistemu, i drugo, kakvo mesto ima u životnoj orijentaciji individue, jer tek tada ćemo razumeti da li, u kojoj meri i zašto jedna institucija vrši dejstva, a druga ne deluje ili deluje slabije, odnosno moći ćemo da odredimo relevantnu institucionalnu sferu za život različitih individua: u društvu u kojem religiozne institucije igraju značajnu ulogu biće verovatnije da će one vršiti jače dejstvo na život individua, i obratno; u društvima u kojima su političke institucije dominantne, značajno je utvrditi njihovo dejstvo na životne orijentacije individua, dok se u društvima gde su srodnički sistem i porodica osnovni institucionalni okvir, može zanemariti uticaj političkih institucija, koje retko prodiru u životnu sferu individua. Stoga se ne može a priori – dok ne znamo koji društveni sistem je u pitanju – tvrditi da je porodica najznačajnija institucija, ili da su, po značaju, na drugom mestu religiozne institucije, i sl, kao što čine izvesni sociolozi. Svakako, porodica je dominantna društvena grupa u procesu socijalizacije u detinjstvu, i gotovo svaka individua ima određeni doživljaj i iskustvo porodičnog života, igra izvesne uloge kao član porodice, te je u tom smislu porodica ona institucija koja ostavlja neki trag u životu svake individue i ne bi se smela u analizi zaobići. Ali da li će uticaj porodice biti snažan, pa i neizbrisiv, ili će u kasnijem periodu druge institucije uspeli da potisnu porodično iskustvo i eventualne traume, zavisi od toga koliko je porodica apsorbovala život pojedinca – što u krajnjoj liniji zavisi od mesta porodice kao institucije u društvenoj strukturi – koliko je uspela da priveže (ili da odbije) individuu, koliko se individua identifikova-

la sa porodičnim vrednostima. (Sasvim drukčije deluje na pojedinca patrijarhalna porodica od savremene; apsolutizujući uticaj porodice kao neizbrisiv trag koji ostaje u životu svake individue S. Frojd je imao u vidu patrijarhalnu porodicu).

Institucije i u okviru njih definisane uloge obezbeđuju tipizirane reakcije u svakom društvu i pomoću njih se reguliše ponašanje individua kako u tom smislu da se kanališe u određenom pravcu, tako i da se obavlja na određeni način. Institucije su, dakle, funkcija određenog društvenog sistema i kanal preko kojeg se obezbeđuje funkcionisanje tog sistema. Po mišljenju nemačkog antropologa Gelena, institucije kanališu ljudske akcije gotovo na isti način kao što instinkti kanališu ponašanje životinja. I From, kada govori o društvenom karakteru, naglašava da se izvesne socijalne navike moraju pretvoriti u „nagone”, da bi se društveno ponašanje individua glatko uklopilo u funkcionisanje društvenog sistema. Međutim, uzimajući u obzir napred navedene elemente unutrašnje personalne strukture, teško možemo prihvatiti ideju da institucije kanališu ljudsko ponašanje „poput instinkta”; ali je takvo gotovo instinktivno regulisanje ljudskog ponašanja malo verovatno i iz razloga što u svakom iole diferenciranom društvu postoje brojne institucije koje nisu međusobno u potpunosti usklađene, te sukob modela ponašanja i konflikt uloga koji iz toga proizlazi, čini da mehanizam institucionalizovanog ponašanja ne funkcioniše besprekorno.

Drugim rečima, odgovor na pitanje o odnosu društvo-individua ne može se dati bez analize i elemenata društva u kojima pojedinci žive i koji u njegovom životu zauzimaju značajno mesto, ali ni bez analize elemenata psihičke strukture pojedinaca koji su u pitanju. Sociologizam, kao pristup, zatvara mogućnosti da se ovaj problem u sociologiji obostrano razmatra, te je stoga, ova druga strana ostala neispitana.

Budući da individua nije „prazan list papira na koji kultura upisuje svoj tekst” (From), moraju se uzeti u obzir sledeći elementi, od kojih zavisi životni put i rezultat životne aktivnosti individua:

(1) mesto koje pojedinac (odnosno njegova porodica) zauzima u društvenoj strukturi (hijerarhiji) i u zavisnosti od toga, učešće u raspodeli društvene moći, kao i u društvenim mogućnostima koje joj stoje na raspolaganju – što određuje celokupni društveni položaj individue;

(2) materijalni položaj porodice kao osnovni činilac u obezbeđivanju uslova za sticanje važnih društvenih obeležja, pre svega obrazovanja, stručnosti. (U svim dosadašnjim društvima, u manjoj ili ve-

ćoj meri nejednak materijalni položaj porodice predstavljao je prepreku da sve individue imaju jednake početne uslove prilikom izbora poziva, životnih opredeljenja i donošenja drugih važnih odluka za život individue);

(3) tip vaspitanja, što igra značajnu ulogu u oblikovanju karaktera individue, te utiče na to kako će pojedinac shvatiti društvene zahteve i pritiske. Autoritarno vaspitanje, koje se najčešće oslanja na tradiciju u koju se ne sme sumnjati, koja se ne sme dovoditi u pitanje, dovodi do toga da se formira takav karakter individue koji pogoduje prihvatanju društvenih zahteva bez pogovora, kao bezuslovnih i „prirodnih zakona” te će takva individua biti u najvećoj meri pasivni objekt društvenih uticaja; obrnuti efekti se postižu pomoću demokratskog vaspitanja koje ostavlja slobodu samom pojedincu, te društvene zahteve (uvek u pluralitetu) prezentira kao alternative između kojih je moguć izbor, individua se podstiče da razvija svoju samostalnost, inicijativu i da aktivno deluje na svoju okolinu. Naravno, ovaj uticaj tipa vaspitanja takođe je relativan, jer zavisi i od sledećeg elementa:

(4) od dispozicija pojedinaca i njihovih sklonosti koje u izvesnoj meri predodređuju individualni karakter, odnosno način uticaja socio-kulturnih činilaca na individuu (viši stepen inteligencije biće jedan od uslova da se kao crta karaktera formira samostalnost i kritičnost; radoznalost kao dispozicija predstavlja veće izglede da pojedinac razvije neophodni element sumnje i preispitivanja, što je brana dogmatizmu i konformizmu; sklonost ka verovanju u autoritete i ka potčinjavanju pruža veće izglede da se formira nesamostalna osoba kojom je pogodno manipulirati. Ali ovo je uslovno, jer nijedan od ovih momenata ne može se posmatrati nezavisno.

Međutim, treba istaći još neke momente u procesu socijalizacije i formiranja ličnosti od kojih može da zavisi konačan rezultat. Svakako je najznačajnije pitanje šta se dobija kao rezultat procesa socijalizacije: pojedinac „napunjen” socijalnim normama i standardima i „programiran” prema društvenim zahtevima, tj. preterano socijalizovana individua, koja će umeti da se ponaša dok standardi funkcionišu, a u periodima prevrata moći će se ponašati samo kao „masa” koju će uvek morati neko da vodi i da joj pokazuje put; ili ličnost koja je saznala šta od nje društvo traži i očekuje, ali koja je saznala i svoje realne i istorijske mogućnosti koje joj pružaju prilike da vrši izbor i da se opredeljuje, koja je u procesu socijalizacije razvila i svoju individualnost kao zaštitu od uniformnosti i apsolutnog konformizma.

Ključni unutrašnji proces od kojeg u najvećoj meri zavisi kakav će biti rezultat socijalizacije jeste ostvarena (ili neostvarena) integracija ličnosti, koja podrazumeva usaglašavanje raznolikih dimenzija i potreba, a pre svega usklađivanje socijalnog i personalnog u strukturi ličnosti. Ličnost koja je u samoj sebi pronašla ključ za usklađivanje kako sopstvenih raznolikih težnji tako i zahteva socio-kulturne sredine ponašaće se prema kriterijumima koje je izgradila nakon dugotrajnog iskustva i samooblikovanja i neće reagovati mehanički po principu stimulano-uslovljena reakcija; njeno ponašanje neće biti kruto i šablonsko, već usklađeno sa samom situacijom, ali rukovođeno određenim trajnijim principima. Individua koja je neprestano u sukobu sama sa sobom, koja rešava konflikte od slučaja do slučaja na taj način što dopušta jednoj dimenziji svoje strukture da se „iživi” na račun druge, neće u samoj sebi moći naći oslonac, već će ga nužno tražiti u drugima, u onima u koje se može imati poverenja” (u autoritetima). Ovde treba istaći da u tom komplikovanom procesu formiranja jedinstvenog „ja” važnu ulogu igra šta drugi, naročito oni tzv. „značajni drugi” misle o pojedincu i šta od njega očekuju (što može da podstakne razvitak ličnosti, ali i da ga uspori kada se predstava o samom sebi potpuno razilazi od predstave drugih).

Iz svega što je dosad rečeno jasno proizlazi da će se uloge pojedina u društvenoj akciji i istorijskom činu značajno razlikovati, u onoj meri u kojoj se razlikuju i vrste, intenzitet i dometi uticaja socio-kulturne sredine na pojedince. Preciznije rečeno, u jednom društvu biće onoliko vrsta odnosa individua prema društvu koliko se formira tipova ličnosti, a u svakom tipu ličnosti će biti na različite načine strukturirani deterministički sistemi u sklopu onog tipa ponašanja koji data ličnost prihvata.

Međutim, na pitanje u kojoj će meri pojedinac biti činilac istorije, ne možemo odgovoriti samo utvrđivanjem njegovog mesta u društvenoj strukturi i njegovog individualnog karaktera. Moramo znati i koji su dominantni društveni ciljevi i koje vrednosti društvo prihvata, i u kakvom je odnosu individua prema njima (mada se ciljevi i vrednosti uključuju u individualni karakter, ovo pitanje se ne iscrpljuje saznavanjem osnovnih principa koje je individua prihvatila): ako je individua indiferentna prema društvenim ciljevima i vrednostima, to znači ako nije zainteresovana ni za njihovu potvrdu, ali nije ni za promenu, malo je verovatno da će takve individue predstavljati aktivnu snagu istorijskih procesa; pojedinac mora biti zainteresovan bilo da afirmiše ili da destruiira postojeće vrednosti da bi se

uključio u društvenu akciju, pomoću koje se piše istorija. (Ovde, naravno, treba imati u vidu sve prethodno rečeno o tipu ličnosti i unutrašnjim činiocima, kao i o društvenom položaju individua, jer sama zainteresovanost za ostvarenje određenih vrednosti ili izmenu određenih društvenih ciljeva malo može da znači u situacijama kada je pojedinac na takvom društvenom položaju na kojem ne može da preuzme nikakvu slobodnu i samostalnu akciju; na primer, položaj člana komunističke partije u nekim socijalističkim zemljama, u kojima svu inicijativu i moć donošenja odluka imaju partijski forumi – u takvim slučajevima zainteresovanost članova postaje pogodna osnova za manipulisanje, te se individue pretvaraju u „masu”, koja ima iluziju da stvara istoriju.)

Stoga osnovnu pogonsku snagu u individuama predstavlja sistem vrednosti i ciljeva, koji ih podstiče da se kroz društvenu akciju ostvari odgovarajući tip ljudske zajednice. Odnosno, može se reći da pojedinca pokreće njegova „životna filozofija” što predstavlja njegov okvir životne orijentacije. Na osnovu toga možemo formulisati pretpostavku: otkrivanje „životne filozofije” pojedinca predstavlja najpouzdaniji indikator njegove društvene uloge i angažovanosti u istorijskim procesima, te se može utvrditi značajna pozitivna korelacija između vrednosne orijentacije ličnosti i njene društvene angažovanosti, odnosno aktivnosti-pasivnosti u društvenim procesima.

Neprihvatljiva je teza da samo velike ličnosti prave istoriju, jer ona implicira da isključivo istaknuti društveni položaj omogućuje da ličnost bude subjekt istorije, zanemarujući sve druge činioce koje smo ovde pokušali bar da naznačimo. Ali je ova teza neprihvatljiva sa marksističkog stanovišta i zato što učvršćuje teoriju o podeli ljudi na elitu i masu, podrazumevajući da masa uvek mora biti vođena, a da samo avangardne ličnosti ili grupe čine da istorija ide napred. Ta teza, najzad, zanemaruje da se istorija ne pravi samo velikim bitkama, prevratima u vlasti ili smenama vladajuće elite; istorija je dugotrajan i mukotrpan proces, u kojem veliki događaji rezultiraju iz brojnih akumuliranih i sintetizovanih manjih rezultata, što ih stvaraju mnoge ličnosti koje se ne odnose pasivno prema svojoj socio-kulturnoj sredini. Istorijski čin je rezultanta svih tih nakupljenih i višestruko podstaknutih promena, što otvaraju nove horizonte za ljudske akcije. U tom svetlu i društvena revolucija nije iznenadni događaji nije delo samo velikih ličnosti; revolucija je moguća samo onda kada je društveno i kulturno pripremljena, a to znači i kada su individue koje u njoj uzimaju učešće ugradile ciljeve revolucije u sopstveni moti-

vacioni sistem. Stoga uloga učesnika revolucije nije samo da budu „pogonsko gorivo”, već svesni pokretači i izvodači istorijskog procesa. (Međutim, u svim dosadašnjim revolucijama jedan broj individua je služio i kao „pogonsko gorivo”, kao „materijal iz kojeg se pravi istorija”, a koji sam, svesno ne pravi istoriju; jedan od principa humanog društva morao bi biti i taj da se svakoj individui omogući da postane subjekt istorije).

Korigovaćemo, dakle, Heraklitovu izreku koja kaže: „Karakter je sudbina čoveku” – utoliko što ćemo karakter objasniti ne samo kao urođeno stanje nego kao proces koji nastaje u uzajamnom odnosu društva i individue. Tako shvaćen karakter jeste sudbina čoveku, ali i šire – sudbina društva zavisi od dominantnih tipova karaktera koji se u njemu formiraju: u društvima, u kojima se formira konformistički tip karaktera preovlađuje konzervativna orijentacija i reformizam i ona mogu biti sigurna za svoj nesmetani opstanak, jer su konformisti anti-revolucionari po prirodi. Ovakvo stanovište nije skretanje u psihologizam, već pokušaj da se istorija i ljudske biografije shvate u čvršćoj uzajamnoj vezi, kao što je isticao Rajt Mills,<sup>76</sup> da bi se shvatila suština ljudskih procesa, koji se upravo po tome razlikuju od drugih životnih procesa što je „faktor čovek” u njima značajna determinanta.

Da li će pojedinac biti „podanik” društvenog sistema ili subjekt istorije ne zavisi samo od karaktera sistema već i od karaktera čoveka. Socio-antropološka analiza mora uzeti u obzir oba momenta da bi objasnila aktualni položaj čoveka i njegove mogućnosti u različitim tipovima društva.

Dosad smo posmatrali problem odnosa individue kao pojedinca i društva u kojem živi, da bismo ukazali na obe grupe činilaca – socio-kulturne i antropološke – od kojih zavisi taj odnos. Ali za odgovor na pitanje o čoveku kao subjektu istorije nije dovoljno ostati na ovom nivou posmatranja. Ljudi ne prave istoriju kao pojedinci već kao udružena snaga, stoga je u konkretnoj analizi istorijske situacije nužno uzeti u obzir i koje su društvene snage postojale kao realna mogućnost da se individue uključe u procese menjanja istorije. Sa stanovišta istorije je najbitnije da se pojave takve društvene snage koje će biti u stanju da probiju obruč istorijski ograničenih uslova i da podstičući istorijske mogućnosti otvore nove perspektive; stoga nije bitno pitanje koji će pojedinci savladati granicu postojećeg i da li će svi u

<sup>76</sup> C. W. Mills, *Sociološka imaginacija*, „Savremena škola”, Beograd, 1964, str. 9. i 10.

tome uspeti, već da li se ta granica uopšte može prevazići. Istorija je empirijska potvrda te mogućnosti. Ali sa stanovišta humanističke perspektive nije svejedno *koliko* pojedinaca će biti aktivno u odnosu na svoju istoriju, jer je humanistički cilj da svi ljudi budu subjekti i da se prevaziđe stanje u kojem je čovek samo objekt spoljašnje nužnosti.

### 3. Socijalizacija kao proces u kojem se oblikuje ličnost kao društveno biće

Socijalizacija se najčešće shvata kao proces pomoću kojeg se na individuu prenose osnovni društveni zahtevi u vidu određenih i prihvaćenih vrednosti, normi, pravila, propisanih odnosa, načina života, kojima se obezbeđuje da individua postane član svoga društva, preuzimajući uloge koje će joj u datom sistemu distribucije društvenih uloga biti dodeljene. Drugim rečima, socijalizacija se shvata kao proces formiranja „društvenog karaktera”, u kojem „kulturni imperativi postaju personalni nagoni”,<sup>77</sup> ili kako ga definiše Marfi (G. Murphy), u smislu višestrukog uticaja društva na individuu: društvo ima tradicionalne signale i pravila na koje stvara uslovne reflekse kod deteta, na osnovu čega ono raspoznaje šta čemu vodi u određenom društvu; društvo propisuje izvesne puteve za kanalisanje energije svojih mlađih članova; društvo može da kvalitativno menja izvesne impulse organizma nagrađivanjem jednih i kažnjavanjem drugih; društvo može da modelira perceptivne i kognitivne procese svojih članova, tako da uče da misle u skladu sa društvenim normama.<sup>78</sup> Po Parsonsu, socijalizacija je proces internalizacije određene (svoje) kulture, pomoću kojeg se kulturne vrednosti i kriterijumi prenose u samu strukturu ličnosti. Najuzje je Frojdovo shvatanje, prema kojem je porodica „instrument za disciplinovanje detetovih biološki fiksiranih instinktivnih nagona”.<sup>79</sup> U tako shvaćenoj porodici dete i roditelji su nužno u antagonističkom odnosu, jer osnovni cilj porodice jeste ograničavanje zadovoljstava deteta, tj. osujećivanje same njegove prirode.

<sup>77</sup> M. Spiro, „Social Systems, Personality and Functional Analysis”, u knjizi B. Kaplan (ed). *Studying Personality Cross-Culturally*, New York. Row. Peterson and Co. 1961, str. 105.

<sup>78</sup> G. Murphy, u Hall and Lindzey, (eds.) *Theories of Personality*, John Willey and Sons, New York, 1957, str. 513-4.

<sup>79</sup> Prema Ekermanu, *Psihodinamika porodičnog života*, Grafički zavod, Titograd, 1966, str. 55-7.

U savremenoj literaturi se ističe da je socijalizacija višeznačni pojam, koji može da se primeni na procese akulturacije, tj. da se shvati kao integraciona transmisija kulture; ili kao proces stvaranja impulsa kontrole (formiranje super-ega); ili kao učenje za društvenu participaciju.<sup>80</sup> Inkeles ukazuje na različite aspekte socijalizacije, koji čine da pojam sadrži više značenja: socijalizacija je i proces koji je spoljašnji individui, ali postoji doživljaj socijalizacije; najzad, socijalizacija označava i krajnji rezultat ovih procesa.<sup>81</sup>

Pol Šombart de Lo<sup>82</sup>, ukazujući na usko shvatanje socijalizacije u američkoj sociologiji, konstatuje da se pojam najčešće upotrebljava da označi „stvaranje određenih standarda, sa repertoarom veština, motiva i uloga, koji su u saglasnosti sa društvenim potrebama i koji su neophodni za društvenu participaciju i društvenu orijentaciju deteta, odnosno za reorijentaciju odrasle osobe kada stupa u nove grupe. On naglašava da je i Dirkem shvatio socijalizaciju kao usađivanje sistema ideja, osećanja i navika koje izražavaju grupu, ali i kao usmeravanje i modifikovanje potreba deteta, omogućujući integraciju i sprečavajući anomiju.

Drugim rečima, socijalizacija se najčešće shvata kao proces pomoću kojeg se omogućuje *prilagodavanje* individua društvu, a društvo se shvata kao agregat socijalizovanih individua. Dirkem naglašava da se mora voditi računa i o ličnosti samog deteta: „Dete ima svoju ličnost i pošto tu ličnost treba da proučavamo, mi ćemo prvo pokušati da je razumemo, ako želimo da nam rad bude delotvoran ... Sve vrste mera predostrožnosti moraju se preduzeti da bi se odbranila sloboda deteta od svemoći vaspitanja.<sup>83</sup> Ralf Linton<sup>84</sup> ističe da je socijalizacija funkcija određenog društva, jer društva se održavaju osposobljavajući individue da zauzmu određena mesta u društvenoj strukturi i da participiraju u njemu na određeni, za to društvo prihvatljiv način. A sa stanovišta individue „... proces socijalizacije je učenje šta ona treba da čini za druge ljude i šta treba od njih da očekuje”. Tako na-

<sup>80</sup> R. A. Le Vine, „Culture, Personality and Socialization: An Evolutionary View”, str. 503.

<sup>81</sup> A. Inkeles, „Social Structure and Socialization”, u istoj knjizi, str. 615.

<sup>82</sup> P. Chombart de Lauwe, „The Interaction of Person and Society”, *American Sociol. Review*, vol. 31, No. 2, 1966.

<sup>83</sup> Navedeno prema, *Teorije o društvu*, str. 816 i 820.

<sup>84</sup> R. Linton, *The Culture Background of Personality*, Routledge and Kegan Paul, London, 1964, str. 13.



staje formiranje iskustva ličnosti u procesu socijalizacije iz interakcije individue sa njenom okolinom, a od unutrašnjih kvaliteta ličnosti – a ne samo od okoline – zavisice koju će vrstu iskustva individua preuzeti (str. 85 i 95). Na primer, dete sa razvijenijom sklonosti za individualnošću primaće jednu vrstu iskustva, a slabo dete drugu; inteligentno dete prihvata drugačiju vrstu iskustva od manje inteligentnog. Proces formiranja ličnosti Linton definiše kao „... proces integracije iskustva. A iskustvo proizlazi iz interakcije individue i njene okoline” (str. 15).

Šombart de Lo određuje socijalizaciju kao proces „recipročnog prilagođavanja društvu”, u kojem individua nešto uzima iz svoje okoline, ali i sama daje svoj doprinos (str. 245-6). Na primer, deca kod koje se već rano ispoljava jaka ličnost utiču na klimu cele porodice, na izbor suseda, prijatelja, itd. Mills ukazuje na to da u društvima u kojima su uloge potpuno stereotipizirane i alternative sužene, individue nemaju mnogo prilike da razvijaju svoju individualnost.<sup>85</sup> Tada socijalizacija predstavlja pre svega ograničavanje originalnih impulsa, te je individua doživljava kao represivnu meru. Na to ukazuje i Šlezinger (A. Schlesinger<sup>86</sup>), kada konstatuje da teorija prilagođavanja, u stvari, prihvata principe neslobodnog društva koje insistira na realizovanju grupe umesto individua i potiskujući u ljudima ono što je individualno, njihovu samorealizaciju, ono odbacuje slobodu kao cilj; stoga prilagođavanje vodi mediokritetstvu, odbacujući ono što je imaginativno i potiskujući ljude koji stvaraju nove ideje.

Ovde su izneta uža i šira shvatanja socijalizacije. Najjednostranije a najviše rasprostranjeno je ono shvatanje koje proizlazi iz teorije o ulogama, koje individuu svodi na „zavešljaj naučenih uloga”, a proces socijalizacije na učenje uloga; te se i formiranje ličnosti tumači usko, kao prilagođavanje datoj društvenoj strukturi i kulturno definisanom sistemu ponašanja.

Iz koncepcije o čoveku i njegovom mestu u svetu u kojem živi, koja se ovde zastupa, proizlazi drugačije shvatanje procesa socijalizacije, koji nije jednolinearan i jednostran. Najšire rečeno, socijalizacija je shvaćena kao složeni proces pomoću kojeg se vrši prelaz iz biološke organizacije novorođenčeta u psiho-socijalnu organizaciju, koja se naziva „ja” i označava pored sposobnosti da se živi u zajednici sa drugima i sposobnost da se izrazi sopstvena individualnost. Ali je taj

<sup>85</sup> H. Gerth and C. W. Mills, *Character and Social Structure*, str. 100.

<sup>86</sup> „The Challenge to Liberalism”, u knjizi L. Bryson (ed). *An Outline of Man's Knowledge of the Modern World*, Nelson, Donbledav, New York, 1960, str. 477.

proces, koji traje kroz ceo život individue, složen i sastoji se iz niza specifičnih procesa i faza, koje su često diskontinuirane i ne slivaju se automatski u kompleksnije tokove koji kao rezultat daju razvijenu i integrisanu ličnost. Uzimajući u obzir aspekte koje ističe Inkeles, socijalizacija može za različite individue da označava različite procese sa različitim sadržajima: za neke individue socijalizacija je, pre svega, i to ostaje često do kraja, osećanje pritiska spoljašnje sredine, kojim se ograničava, osujećuje i guši individualnost (to je najčešće slučaj u autoritarnim porodicama i autoritarnim režimima); dakle, jedan aspekt socijalizacije – jer u tom procesu uvek postoji element pritiska, nametanja, ograničavanja, ali se on ispoljava u različitoj meri za različite individue i u različitim socijalnim sredinama – ovde se apsolutizuje, te se čitav proces formiranja ličnosti ograničava samo na jednu dimenziju, na formiranje socijalnih stavova i prihvatanje društvenih zahteva i standarda (rezultat je u tom slučaju konformistička ličnost, ili dezintegracija ličnosti, što može dobiti različite vidove, od infantilnih oblika ponašanja do delikvencije). Izvesne individue doživljavaju socijalizaciju pre svega kao trening za uloge koje su im društveno dodeljene i za koje se pripremaju, dakle, sa stanovišta tehničke ili stručne dimenzije ovog složenog procesa; u tom slučaju, na prvo mesto dolazi preuzimanje znanja, veština i stvaranje rutine, osposobljavanje da se komunicira sa drugima kao sa partnerima u podeli rada (utilitarna dimenzija procesa socijalizacije). Treći i najkompleksniji doživljaj socijalizacije je onaj u kojem individua ne prima društvene podsticaje mehanički i ne reaguje na njih automatski, po principu uslovljenih refleksa, već ih prihvata putem selekcije, tj. u manjoj ili većoj meri kritički i uz određenu dozu samostalnosti; na taj način, formira se dvostruka reakcija: socijalna, koja omogućuje individui da se integriše u svoju sredinu, i individualna, koja sprečava da se individua izgubi u moru drugih bezličnih individua.

Tek kao takav složen proces socijalizacija može dovesti do formiranja ličnosti sa svim onim karakteristikama koje taj pojam implicira (videti knjigu *Problemi savremene teorije ličnosti*, III deo).

Dakle socijalizacija nije ni čisto socio-kulturni proces, spoljašnji u odnosu na individuu, niti je čisto psihički proces (učenje), već podrazumeva kompleksan psiho-kulturni razvitak individue, u kojem se uvek javljaju dve komponente: socio-kulturni sistem kao jedna komponenta i sistem ličnosti kao druga. Stoga, kada se govori o uslovima socijalizacije od kojih zavisi rezultat procesa, moraju se uzeti u obzir kako strukturni elementi socio-kulturnog sistema, tako i antropolo-

ški elementi same ličnosti. Inkeles ističe<sup>87</sup> ekološku dimenziju sredine – veličinu, gustinu, fizičku distribuciju i socijalnu kompoziciju populacije; ekonomsku: oblici proizvodnje i distribucije dobara i usluga, kao i tip i količinu materijalnih izvora; političku: strukturu i distribuciju društvene moći; i kulturnu: sistemi vrednosti. Ovi elementi određuju šta je i koliko dostupno kojim individuumama u datoj društvenoj strukturi; koje su granice i na osnovu čega se one definišu za određene grupe ljudi; u kojem pravcu i kojim sredstvima će se vršiti prenošenje društveno-kulturnih zahteva na individue i koji će tip ponašanja biti definisan kao poželjan, kao i koliko će prihvaćeni tip biti striktno zahtevan; na šta će se orijentisati društvena akcija i u kom smislu će biti poželjna društvena participacija individua, kao i na kojim principima (distribucija uloga).

Drugi deterministički sistem se izvodi iz strukture ličnosti i njegovi elementi se mogu klasifikovati na sledeći način: struktura „genotipskih” karakteristika individua, što uključuje urođene dispozicije deteta;<sup>88</sup> struktura motivacionog sistema „životna filozofija” individue kao njen okvir orijentacije, koji uključuje lične stavove i sisteme vrednosti koje je individua interiorizovala u strukturu svoje ličnosti. Model socijalizacije je društveni sistem, ali taj model deluje ne samo posredstvom agencija socijalizacije (porodice i drugih), već i posredstvom personalnog sistema ličnosti, koji se javlja i kao provodnik i kao rezultat u ovom složenom doživotnom procesu. Tako možemo reći da već polazna osnova personalnog sistema deteta neće biti bez značaja za konačni rezultat procesa socijalizacije: adaptabilnije dete, ili ono za koje roditelji kažu da je „poslušno”, koje roditeljske zahteve prima kao imperATIVE i koje se nikad ne protivi, zadavaće manje muke socijalizatorima, ali će biti veći problem samo sebi, jer će posredstvom takvog personalnog sistema rezultat socijalizacije biti ograničen, a ličnost individue sputana. Stoga, ličnost nije samo „krajnji proizvod” socijalizacije, već je i jedan od posrednika, budući da se socijalizacija vrši tokom celog života individue (aktivna uloga ličnosti u ovom procesu biće različita u pojedinim fazama života individue i nesumnjivo je da će ona biti više naglašena u zreloom dobu nego u detinjstvu, ali intervencija ličnosti nije nikad odsutna, pa čak ni u ranom detinjstvu, iako se ona tada najčešće ispoljava u vidu neobrazloženih

<sup>87</sup> A. Inkeles, *Isto*, str. 617.

<sup>88</sup> R. A. Le Vine, u pomenutoj studiji upotrebljava termin „genotip” da označi niz trajnih dispozicija genetske konstitucije i onih koje se formiraju u ranom detinjstvu, za razliku od „fenotipa”, koji bi više odgovarao pojmu „socijalnog karaktera”.

kaprica i ćudljivosti deteta). Drugim rečima, karakter kao rezultat procesa socijalizacije nije samo društveno usađena normativnost posredstvom socio-kulturnih institucija, nego i izraz personalnih dispozicija i potencija individue, koje deluju na taj način što jedne individue lakše prihvataju izvesne društvene standarde nego druge, odnosno jedne manje a druge više ispoljavaju sklonost da prihvate (ili odbace) društvene zahteve i norme.

Socijalizacija i interiorizacija su dva aspekta procesa formiranja ličnosti, jer bez socio-kulturno uobličjenih zahteva i standarda ne bi bila moguća društvena komunikacija i formiranje socijalnih dispozicija individua, ali isto tako bez interiorizacije tih zahteva i standarda, tj. bez doživljavanja sredine u obliku konkretnih normi, socijalizacija bi ostala na nivou bio-fiziološkog procesa uslovljenih refleksa, a isključivo na toj osnovi nije moguća društvena komunikacija i participacija. Individue moraju znati zašto nešto prihvataju ili odbacuju, čemu služi neko pravilo kako sa stanovišta društvenog tako i individualnog života, i tek na toj osnovi mogu stupati u interakciju sa drugim individuama, u kojoj svaka nešto očekuje i za uzvrat pruža ono što se od nje zahteva. Mehanički podsticaji pomoću kojih se aktivira mehanizam uslovnih refleksa mogu biti dovoljni samo za elementarne interakcije i samo kao jedan od oblika društvenog ponašanja, koji nije ni jedini ni najvažniji (ali čak i „instinkt samoodržanja” ne počiva na ovom mehanizmu u čoveku, jer i u borbi za opstanak, čovek ne zadovoljava prosto nagon na bilo koji način, nego se pita da li je vredno živeti na onaj način koji mu je dostupan). Dakle, pojedinac mora da doživi društvenu normu kao sopstveni zahtev, kao potrebu, da bi ga ona motivirala.

Smatram da se može prihvatiti primedba T. Parsonsa, da se prvo mora razviti ego da bi se mogao formirati super-ego, jer super-ego nije „sredstvo spoljašnje kontrole”, već je mnogo više savest, kao unutrašnja samokontrola, što ne može proizlaziti iz proste identifikacije deteta sa roditeljem, već podrazumeva mnogo složenije psihičke procese, u kojima se roditeljski standardi inkorporiraju u personalnu strukturu ličnosti deteta, delujući kao autonomna motivaciona sila. Znači, proces socijalizacije pomoću kojeg se formira ličnost individue nema samo kontrolnu i adaptivnu funkciju (super-ego u Frojdom smislu), već i integracionu funkciju (Parsonsovo shvatanje je u ovom smislu šire od Frojdovog i naučno prihvatljivije).<sup>89</sup>

<sup>89</sup> T. Parsons and R. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, Routledge and Kegan Paul, London 1968, str. 138-141.

Ali integrativna funkcija je ovde shvaćena dvostrano: kao socijalna integracija individue u sopstveno društvo i kao personalna integracija različitih dimenzija u strukturi same ličnosti. Tako shvaćena integracija omogućuje da se povuče granica između prilagođavanja koje vodi konformizmu i usklađivanja individualnih i društvenih karakteristika i potreba, što je nužan uslov opstanka i individue i društva. Personalna integracija se ne može postići ako je prenaplašena jedna dimenzija, bilo socijalna ili individualna, jer se u oba slučaja formira jednostrana struktura ličnosti. Isključivo socijalitet shvaćen kao sposobnost da se uskladi individualno i društveno ponašanje, ne može biti okosnica kompleksno shvaćene integracije ličnosti; tek kada se razvije socijalitet kao potreba za drugim ljudima, što podrazumeva i razvijenu sposobnost da se vrši selekcija individua sa kojima će se komunicirati i zadovoljavati ta potreba, kao i razvijene kriterijume selekcije, drugim rečima, socijalitet kao unutrašnje, antropološko svojstvo ličnosti neodvojiv je od subjektiviteta i drugih suštinskih svojstava ličnosti (U knjizi *Problemi savremene teorije ličnosti*, u suštinska svojstva ličnosti se ubraja pored socijaliteta i subjektiviteta, samosvest i životna filozofija, što podrazumeva autonomni motivacioni sistem sagrađen iz diferenciranih potreba, ciljeva, aspiracija i vrednosti).

Funkcija socijalizacije se tada ne sastoji samo u tome da se nađe ključ za prilagođavanje individua društvenoj sredini, već se može objasniti kao proces koji ima kao osnovni cilj da pronade put kojim će individua dospeti do same sebe i uz pomoć otkrivanja svoga „ja“ naći adekvatno rešenje i za uspostavljanje svoga odnosa sa društvom u kojem živi.

Ovo je teorijsko objašnjenje procesa socijalizacije sa stanovišta „humanističke psihoanalize“ – da se poslužimo Fromovim terminom. Međutim, u praksi, u svakodnevnom životu socijalizacija se mnogo češće svodi na jedan ili drugi aspekt i mnogo više je usmerena ka ciljevima društva nego ka razvitku autonomne ličnosti. Razlog tome je najčešće pragmatička orijentacija društva, težnja društva da održi postojeći sistem: iz takve orijentacije društva proizlazi i utilitarni karakter vaspitanja, pomoću kojeg se individue usmeravaju ka onim oblicima ponašanja koji su najpoželjniji i najfunkcionalniji sa stanovišta održanja postojećeg sistema. Markuze<sup>90</sup> objašnjava da u savremenoj civilizaciji „... nastanak zrelog super-ega čini se da preskače stadij in-

<sup>90</sup> H. Marcuse, *Eros i Civilizacija*, Naprijed, 1965, str. 82.

dividualizacije; generički atom direktno postaje društveni atom ..." Ali ovakva jednosmerna socijalizacija rezultira i iz nedovoljne stručnosti ili obaveštenosti agencija socijalizacije o ciljevima socijalizacije, odnosno iz nepoznavanja humanističkih ciljeva kojima bi trebalo da teži vaspitanje; i to ne samo kada je u pitanju porodica, jer porodica nije jedina agencija socijalizacije, mada je osnovna i nesumnjivo značajna, već i kada su posredi drugi važni posrednici, među kojima radne ili profesionalne grupe igraju svakako najznačajniju ulogu za odrasle osobe. To naročito važi za profesionalne grupe u sistemu industrijske tehnologije, gde se socijalizacija do kraja reducira na trening za tehničke operacije, isključujući sve druge aspekte koji su bili prisutni u predindustrijskom procesu proizvodnje (majstor je osposobljavao šegrtu ne samo za određene veštine, već je u njemu razvijao i estetski smisao, on je na njega prenosio profesionalnu etiku, itd., sve to nije neophodno u sistemu industrijske proizvodnje, jer je radni proces rutinski, čisto tehnički, a i komunikacija je isključivo tehnička i ne zahteva posebna pravila profesionalne etike).

Pored porodice i profesionalnih grupa ili radnih ustanova važne agencije socijalizacije su: školske ustanove, političke partije, crkva, armija, ali su njihove uloge različitog intenziteta u različitim društvima (u nas je politička partija značajnija agencija socijalizacije od crkve, dok je u anglosaksonskim zemljama obrnuto).

Socijalizacija se ne diferencira samo s obzirom na posrednike, već i s obzirom na antropološke i socijalne karakteristike ličnosti, i to pre svega: pol, uzrast i mesto koje individua zauzima u društvenoj strukturi, kao i na vrste uloga koje individua vrši. Mada diferencijacija procesa socijalizacije prema polu nije jedinstvena, već je definisana sa stanovišta date kulture, može se konstatovati na osnovu brojnih antropoloških istraživanja, da je pol univerzalna jedinica prema kojoj se vrši najelementarnija diferencijacija kako sadržaja tako i metoda socijalizacije, jer su u svim dosada proučenim društvima različito definisane uloge muškaraca i žena, različito su definisani „socijalni karakteri“ muškog i ženskog pola i formiraju se različita očekivanja u odnosu na društveno ponašanje polova. Slično je i sa uzrastom, te mnoga društva oštro povlače granicu između detinjstva i adolescencije i zrelog doba, označavajući taj prelaz tradicionalnim ceremonijama i ritualima. U fazama do zrelog doba socijalizacijom se najčešće obavlja proces disciplinovanja, uspostavlja se elementarna kontrola nad izvornim nagonima i prenose osnovna pravila ponašanja i iskustva. Međutim, u pogledu metoda koji se primenjuju da bi se to

postiglo, u fazama do zrelog doba postoje velike razlike u različitim kulturama: u nekima se to postiže rigoroznom primenom sankcija još u ranom detinjstvu i stalnom kontrolom koja odmalena frustrira de- te u slobodnom i spontanom ponašanju (to je slučaj u Bantoga ple- menu u Severnoj Africi, u kulturi drevnog Japana i Kine, itd.); u dru- gim društvima deca i adolescenti često uživaju gotovo neograničenu slobodu i u spontanjoj igri sa svojim vršnjacima uče tradicionalne vred- nosti, da se sa inicijacijom, kojom se uvode u svet odraslih, ta slobod- na igra ponekad oštro prekine i ličnost sputa strogim pravilima i oba- vezama (kao u društvu Navaho Indijanaca, u plemenu Tikopi, Zuni, u Eskima na Grenlandu, itd). Svako diferencirano društvo pruža in- dividuama različitu skalu položaja i diferencirajući mesta koje indi- vidue zauzimaju u strukturi i uloge koje će im ponuditi da obavljaju, diferencira i proces socijalizacije prema tim obeležjima. Različiti dru- štvni položaji pretpostavljaju različite društvene ciljeve i vrednosti i može se govoriti o „statusnom tipu ličnosti” (Linton), koji je speci- fičan u odnosu na „socijalni karakter” kao opštu tendenciju u odre- đenom društvenom sistemu. Samim tim, proces socijalizacije se raz- likuje kada su u pitanju individue koje zauzimaju različite društvene položaje, jer se i poželjni tipovi ličnosti razlikuju u okviru različitih društvenih položaja.

Kada se ima u vidu sva složenost samog procesa socijalizacije i ceo kompleks mogućih varijacija, postaje mnogo komplikovanija i definicija devijantnog ponašanja. Tada je granica između „normalnog” i „devijantnog” ponašanja mnogo rastegljivija i teže ju je povući, jer ono što je poželjno sa stanovišta jedne društvene grupe kojoj pripa- daju individue određenog društvenog položaja, ili pola ili uzrasta, može se smatrati neprihvatljivim za druge grupe. Reč je o „dvostru- koj moralnosti” u klasnim društvima, ali je to češće i višestruka dife- rencijacija moralnih standarda. Stoga, definicija procesa socijalizaci- je kao pripremanje individua za obavljanje određenih uloga na osno- vu prihvatanja određenog niza standarda i vrednosti, nije prihvatljiva već i zbog toga što se ne može primeniti na savremena pluralistička društva, u kojima je vrlo razvijena diferencijacija uloga i standarda, što individue dovodi u veoma složene situacije, koje nisu od samog početka (u detinjstvu, u porodici) predvidljive. S tih razloga prihva- tljivije je shvatanje koje sugerira Z. Bauman,<sup>91</sup> i da se socijalizacija

<sup>91</sup> Z. Bauman, „Three Remarks on Contemporary Educational Problems”, *The Polish Sociological Bulletin*, No. 1, 1966, str. 88.

tumači kao proces u kojem se individua osposobljava da razlikuje standarde i da vrši selekciju, da bi mogla uspješno da se prilagođava raznolikim situacijama u koje je život dovodi i višestrukim ulogama koje često mora da obavlja istovremeno.

Devijacija u tom smislu nije prosto odstupanje od određenih standarda, jer bi tada bilo gotovo nemoguće dati definiciju opšteg pojma devijacije, već bi se moralo govoriti o specifičnim oblicima devijacije u zavisnosti od društvenih položaja, pola, uzrasta, kultura, itd. a često bi pri takvoj odredbi „devijantno” ponašanje jedne grupe bilo „uzorno” ili „normalno” ponašanje druge.

Uzmimo kao primer polove: u našoj kulturi se smatra nepoželjnim za muškarca da bude osećajan, nežan, blag, jer se to ocenjuje kao nedostatak muškosti, dok se, obrnuto, upravo te osobine smatraju vrlinama, i često jedinih potrebnim karakteristika „ženskog tipa ličnosti” (podsećamo samo da ovakva procena nije karakteristična za sve kulture. Videti studiju M. Mid: *Spol i temperament u tri primitivna društva*). Ili primer oca i dece (uzrast i položaj istovremeno): dok je za očeve prema patrijarhalnom moralu poželjno da budu samostalni, strogi, pomalo arogantni, neprikosnoveni u autoritetu, dotle je za sinove skala standarda poželjnosti upravo obrnuta: oni treba da su poslušni, zavisni, u odlukama nesamostalni i sl.; stepen razlike u proceni poželjnosti još se više povećava kada ocu suprotstavimo ćerku. Ali je to slučaj i sa standardima koji se primenjuju u odnosu na individue različitih društvenih položaja: uzmimo moralne norme i pravila koja određuju ponašanje jednog direktora i njegovih potčinjenih – tu bi se mogla primeniti shema standarda koja važi u odnosima oca i njegove dece. Jasnno je iz ovoga da bi morala postojati različita definicija devijantnog ponašanja direktora od one koja bi se mogla primeniti na osoblje koje je u njegovoj vlasti; ili definicija devijantnog ponašanja oca morala bi se razlikovati, i to bitno, od iste definicije koja bi određivala poželjno-nepoželjno ponašanje majke i dece (u praksi, dvojnost morala i pravi takvu razliku, pa je skoro u svim poznatim društvima preljuba najteža manifestacija devijantnog ponašanja za žene, dok se često toleriše kada je u pitanju muž). Takav relativizam u određivanju „normalnog” i „devijantnog” u jednom društvu doveo bi do opšte zbrke i ne bi pomogao da se lakše usklade sve ove razlike koje realno postoje.

Stoga se kao kriterijum za određivanje toga šta je devijantno u ponašanju individua ne mogu uzeti standardi koji važe za pojedine uloge, pol, uzraste, već kriterijumi opštijeg karaktera. S obzirom na celokupni pristup problemu ličnosti koji je ovde iznet, proizlazi da te kriterijume treba izvoditi, s jedne strane, iz ciljeva i potreba određene društvene zajednice, a sa druge, iz fundamentalnih potreba ličnosti. Međutim, i ovo je vrlo složen problem, jer između prvih i drugih ciljeva može postojati oštar sukob i to često zato što su ciljevi i potrebe društva definisani nasuprot fundamentalnim ljudskim potrebama; i drugo, što ostaje nerešeno pitanje koje su potrebe fundamentalne i da li se može do kraja postići opšta saglasnost u tom pogledu (najbolja ilustracija ove teškoće je problem tzv. potrebe za samoafirmaci-



jom, koja može da dobije i oblik ispoljavanja negativnih sklonosti, jer individua nije po prirodi „dobra”, niti se može samo društvo optuživati za sklonosti pojedinaca ka nasilju i sl.). Za savremeno američko društvo najpozitivniji tip ponašanja koji prihvataju američki studenti, opredeljujući se za revolt protiv nehumanosti tog društva i na taj način manifestujući visok stepen samosvesti i humanističke moralnosti – sa stanovišta američkog društvenog sistema je devijantno ponašanje. Znači li to da je nemoguće definisati ono što je devijantno? Ukazujući na svu složenost u pokušaju da se definiše devijantno ponašanje želelo se distancirati od svih onih rešenja koja se najčešće nude, a koja tretiraju ljudske procese krajnje uprošćeno. Mislimo, međutim, da bi se devijantnost u širem antropološkom (a ne pravnom) smislu mogla odrediti samo u odnosu na humanističke principe, koji jasno definišu šta je kao ljudsko prihvatljivo a kao neljudsko nepoželjno. U tom smislu kriterijumi moraju proizlaziti iz čoveka (njegove „generičke prirode”), a ne iz društva, jer se kriterijumi društva uvek formiraju iz aspekta *jednog* sistema, a kriterijumi čoveka iz aspekta humanosti ljudske vrste. Dakle, sve ono što vodi destrukciji ljudske vrste, što koči razvitak čoveka kao ljudskog bića, što osujećuje da se ispolje i razvijaju sposobnosti individua – bez obzira koliko može biti korisno za dati društveni sistem i u datom trenutku istorije – mora se podvesti pod pojam devijantnog ponašanja. Zakonitost u jednom društvenom poretku koja je više u skladu sa ovakvom odredbom devijantnosti biće bliže humanističkim principima; i obrnuto, dokle god zakonitost bude potvrda parcijalne i relativističke odredbe devijantnosti, koja uvek proizlazi iz potrebe da se zaštite partikularni interesi, ona će biti otuđena forma društvenosti, kao manifestacija „volje vladajuće klase podignute na stepen zakona” – bez obzira koje društvene grupe brane i zastupaju takvu koncepciju zakonitosti.

Sledi zaključak da proces socijalizacije može biti moćnije sredstvo za održavanje postojećih poredaka, čak i kada su grubo nehumani, nego primena otvorene sile, jer se tim putem oblikuju onakvi karakteri koji najviše pogoduju datom poretku, a svaki onaj poredak koji je sam sebi cilj i ne vodi računa o čoveku, težiće da izgradi pre svega lojalne građane, individue kojima se lako upravlja i koje su sklone da se potčine autoritetu. I suprotno tome, proces socijalizacije može da bude značajno oruđe humanizacije individua ako polazi od humanističkih principa i humanističke teorije o čoveku, te i značajno sredstvo za stvaranje novog humanijeg društva; koje će ne samo ceniti aktivne, samostalne i samosvesne individue, već i podsticati njihov razvi-

tak, jer će samo participacijom takvih individua moći da se realizuje ideja o „samoupravnom društvu”, ili o slobodnoj asocijaciji proizvođača, nasuprot otuđenim oblicima društvenosti.

### III glava

## POTREBE I VREDNOSTI – KLJUČ ZA OBJAŠNJENJE ODNOSA ČOVEKA I NJEGOVOG SVETA

### I Sistem potreba

#### 1.

Može se reći da tek sa ulaskom u sferu ljudskih potreba i vrednosti otkrivamo onaj pravi, svojevrsni svet čoveka, u kojem „čovek reflektuje delimično svoju kulturu, a delimično svoj sopstveni stil života” (G. Olport). Ali je u tu sferu i najteže prodreti i ona se najmanje može adekvatno proučiti pomoću raspoloživih naučnih sredstava. Stoga su ljudske potrebe i vrednosti uglavnom bile predmet filozofskih razmišljanja sve do nekoliko decenija unazad, kada socijalna psihologija i antropologija počinju obraćati pažnju na ovo „područje” ljudskog života. Objasnjavanje prirode ljudskih potreba bilo je od velikog značaja za teoriju o ljudskom ponašanju i o socijalnoj akciji, kao i za teoriju ličnosti.

Biologističko i naturalističko shvatanje individue kao „biološke organizacije nagona”, u koju se uključuje i nagon za stvaranjem društvene organizacije („gregorni instinkt”) i za stvaranjem kulture, nije pružalo osnovu za objašnjenje složenog ljudskog ponašanja, koje se u istraživanjima antropologa pokazivalo kao vrlo plastično i varijabilno. I teorija o uslovljenim refleksima (biheviorizam Votsona-Watson) kojim se nagoni zamenjuju navikama i reakcijama motor-nog tipa, nije predstavljala rešenje, jer su psiholozi sve više otkrivali varijabilnost ponašanja pojedinaca i u okviru jedne društvene grupe i kulture, a antropolozi su dolazili do zaključka da tradicionalni obi-

čaji, koji deluju kao navike, nemaju za osnovu fiziološki mehanizam uslovnog refleksa, već počivaju na kulturnoj osnovi – na usvojenim verovanjima i ubeđenjima. Na osnovu toga moderna nauka je sklona da usvoji zaključak da se mehanizam koji reguliše ljudsko ponašanje nalazi u psiho-kulturnoj, a ne u fiziološkoj sferi strukture ličnosti.

Ozbiljniji naučni doprinos objašnjenju prirode ljudskih potreba, koji dugujemo psihologiji, učinjen je razgraničavanjem nagona, instinkata i motiva. Nagoni i instinkti se objašnjavaju kao fiziološke, refleksivne reakcije, dok su motivi na nivou ljudske reakcije, koja je u motivacionom pogledu znatno složenija, jer obuhvata kako potrebe, tako i ciljeve i vrednosti; svi ovi elementi motivacionog sistema individua mogu biti na različitim nivoima, ali su prisutni čak i kada je motivacioni sistem vrlo nerazvijen a ostaje na nivou elementarnih potreba i elementarnih vrednosti (na primer, kada je kao vrednost prihvaćeno i održanje golog života). Nagoni su, dakle, ona vrsta potreba koje su vezane za stanje organizma i imaju svoj konstitucionalni i genetski izvor u biološkoj determinaciji života organizma (Ros Stagner<sup>1</sup>). Stagner definiše motive kao onu vrstu ljudskih potreba što se samo periferno odnose na stanje organizma i više zavise od iskustva nego od nasleđa, te stoga variraju u različitim društvenim grupama. To mogu biti modifikovani instinkti, ili sasvim nova grupa potreba koja nema svoj koren u biološkom stanju organizma, već u psiho-socijalnoj ili „ljudskoj situaciji”. Čovek je lišen jednog čvrsto fiksiranog motoričkog ponašanja, koje se zasniva na instinktivnoj shemi reakcija, i u tom smislu je bespomoćniji od svojih ljudskih predaka i od jedinki drugih životinjskih vrsta. Ali to oslobađanje od refleksivnih, motoričkih reakcija dovelo je do diferencijacije motiva i ponašanja i do evolucije mentalnih sposobnosti (Dž. Haksli), pomoću kojih čovek rešava zadatke i vrši izbor ciljeva i alternativa.

Na taj način se javlja sasvim nova vrsta ponašanja, u kojoj se umešto refleksne, urođene reakcije, ili motorički proizvedenog refleksa, javlja *problem* koji treba rešiti upotrebom mentalnih sposobnosti (razuma i inteligencije), kroz praktičnu akciju koja je usmerena određenom cilju pomoću kojeg se može zadovoljiti aktualna potreba (prakse). Švršishodno regulisano ponašanje se razlikuje od instinktivno determinisanog po tome što je znatno bogatije, promenljivije, prilagodljivije, dakle, može ali ne mora da bude striktno takvo (Z. Bauman). Ljudsko ponašanje iznad refleksivnog nivoa (opravdano

<sup>1</sup> Ross Stagner, *Psychology of Personality*, II t. McGraw-Hill Co. INC, 1948, vidi gl. „Dynamics of Personality”.

je postaviti pitanje da li uopšte postoji ljudsko ponašanje koje bi bilo čisto refleksivnog karaktera) motivisano je složenim sistemom potreba. Najvažnija osobenost ljudske individue je upravo multidimenzionalna priroda potreba. Pitanje, dakle, nije u tome da li je čovek i biološki determinisan, već da li je samo biološki određen i motiviran. Na tako postavljeno pitanje savremena nauka daje negativan odgovor; moderna psihologija i antropologija ne prihvataju ni Frojduvu varijantu biološkički shvaćene determinacije, po kojoj nagonско (*id*) predstavlja temelj i vitalnu snagu ličnosti, koja se samo posredstvom sublimacije pretvara u socio-kulturnu organizaciju, te je socijalizacija u suštini negativan proces, jer osujećuje pravu prirodu ličnosti. Takvo shvatanje pobija Markuze, tvrdeći da ograničavanje biološke prirode (odnosno nagona), tj. pretvaranje „biološke nužnosti u individualne potrebe i želje” ne smanjuje već povećava zadovoljenje, jer je „kršenje prinude prirode” specifičan način ljudskog zadovoljenja.<sup>2</sup>

Moderna psihologija prihvata stanovište da je biološka dimenzija samo jedna komponenta u proučavanju motivacije ličnosti, ali da je i instinkt u ljudskom obliku modifikovan i da pod uticajem socio-kulturnog iskustva često predstavlja mnogo više komponentu kulturne determinacije nego izvorno biološke. Bronislav Malinovski je na empirijski utvrđenom materijalu o životu „primitivnih” naroda ustanovio snažan uticaj tradicije na „primarne” potrebe, kao što su: glad, apetit, spremnost za jelo i sl. ili na zadovoljenje seksualnog nagona. Stoga su ljudske potrebe vezane ne samo za stanje individualnog organizma, već i za uslove kulturne okoline, kao i za odnos individue i kulture prema prirodnoj okolini (B. Malinovski<sup>3</sup>). Drugim rečima, potreba se javlja kao motiv: a) kada je izazvana stanjem organizma, uključujući i psihu individue, b) ukoliko to unutrašnje stanje može da se uklopi u dati sistem standarda i vrednosti određene kulture, i c) ukoliko zahvaljujući formiranom iskustvu pruža mogućnosti da potreba bude zadovoljena. Naravno, ove tri komponente nisu uvek usklađene, ali tada potreba ne može da deluje kao motiv, te ostaje ili kao iluzorna želja (iluzija kao opsesija javlja se kao simptom mentalnog poremećaja), ili se javlja podsticaj da se prevaziđe stanje u kojem je unutrašnja potreba individue samo iluzija, kojoj društvene okolnosti staju na put ograničavajući ličnost i njenu slobodnu akciju.

<sup>2</sup> H. Marcuse, *Eros i civilizacija*, str. 38.

<sup>3</sup> B. Malinovski, *Naučna teorija kulture*, Karijatide, 1971, str. 322-326.

U oba slučaja mora se težiti usklađivanju sve tri komponente da bi potreba mogla delovati kao motiv i biti zadovoljena.

Da bi napravili neophodno razlikovanje između izvorno-biološkog, urođenog i svih onih vrsta potreba koje se stiču u procesu socijalizacije i kultiviranja individue, neki naučnici upotrebljavaju termine „primarne” i sekundarne” potrebe. Ovi termini su samo uslovno prihvatljivi kada označavaju da se određena grupa potreba mora zadovoljiti kao uslov za egzistiranje i da je genetski data, dok se druga grupa potreba stiče i razvija.

„Primarne” potrebe imaju nagonску osnovu i kvalitativno se razlikuju od „sekundarnih” potreba, mada istorijski dolazi do njihove modifikacije, i kao što je naglašeno, do sve većeg uticaja kulturnih činilaca na njihovo delovanje. Tu primarnu osnovu motivacije Makdugal klasifikuje u 8 vrsta instinkata: instinkt bežanja od opasnosti, instinkt radoznalosti, borbenosti, samoisticanja i samoponiženja, roditeljski instinkt i sa njim povezan seksualni i instinkt reprodukcije, instinkt čopora – „gregarni” instinkt, instinkt sakupljanja i svojine, instinkt stvaranja.<sup>4</sup> Uobičajeno je, međutim, da se u „primarne” potrebe ubrajaju bio-fiziološki nagoni za hranom, pićem, odmorom, kretanjem. Tako B. Malinovski navodi sledeće „primarne” potrebe: razmena materija, reprodukcija, telesni komfor, sigurnost, kretanje i raščćenje, zdravlje (90-5).

„Primarne” potrebe, koje se odnose na biološke zahteve, ne možemo shvatiti kao najvitalniju motivacionu snagu ljudskog ponašanja i akcije i kao osnovu ljudske egzistencije (takvo shvatanje pobičaju B. Malinovski, G. Olport i dr. naglašavajući da su „sekundarni” motivi onaj ljudski imperativ koji dovodi do jedinstvene pojave – da je samo čovek u stanju da dobrovoljno žrtvuje i život i da se liši osnovnih potreba ako je kod njega razvijena „sekundarna” motivacija).<sup>5</sup> Erih From naziva fundamentalnim potrebama upravo „sekundarne” potrebe, jer se pomoću njih razvija ličnost kao ljudsko biće i ljudski svet kao svojevrсна okolina. Abram Maslov pravi razliku između „potreba nedostajanja” i „potreba postojanja” ili „raščćenja”. Po mišljenju Maslova prve potiskuju ili čak brišu druge ako same nisu zado-

<sup>4</sup> McDougal, „Introduction to Social Psychology”, navedeno prema *Teorije o društvu*, str. 719. Očigledno je da se u ovakvoj klasifikaciji mešaju tzv. „primarni” i „sekundarni” motivi, kada Makdugal govori o „instinktu stvaranja” ili „instinktu svojine”.

<sup>5</sup> L. T. Parsons, u *Family Socialization and Interaction Process* (ed. by T. Parsons and R. F. Bales) zastupa slično stanovište, na šta ukazuje tekst: „Takođe postaje jasno zašto organske potrebe-motivi ili primarni nagoni ne samo da ne služe, već i ne mogu služiti kao primarna osnova organizacije sistema ličnosti... Funkcionalna potreba sistema socijalne interakcije mora imati primat nad funkcionalnim zahtevima organizma kao fiziološkog sistema... Stoga fundamentalna potreba socijalizacije jeste da uspostavi kontrolu kroz socijalnu interakciju nad važnim organskim sistemom potreba”. (169-70)

voljene; ali kada su vitalne potrebe zadovoljene onda druge postaju imperativne. I dok zadovoljenje prvih vodi uklanjanju napetosti i nestajanju same potrebe, dotle zadovoljenje drugih rađa nove napetosti i intenzivnije potrebe.<sup>6</sup> Zadovoljenje „potreba nedostajanja” sprečava da se javi bolest; ali da bi ličnost bila zdrava ona mora razviti „potrebe raščćenja”. Gordon Olport pravi razliku između perifernih i egzistencijalnih potreba (za ove poslednje upotrebljava termin „propriet”, koji uzima u smislu egzistencijalnog). Torpe i Šmuler<sup>7</sup> prave razliku između bioloških i psiholoških potreba, a ove druge ne dolaze od instinkta već od društva; psihološke potrebe – po mišljenju autora – postaju suštinske za čoveka kao društveno biće, jer za njega nije jedini problem da ostane živ. I Marks je pravio razliku između *ljudskih* i *životinjskih* potreba, odnosno onih elementarnih potreba čoveka koje kada postanu cilj po sebi postaju „životinjske” potrebe. From naglašava<sup>8</sup> da se u tom razlikovanju Marks suštinski distancira od Frojda. On takođe ističe kao značajno da je Marks pravio razliku između nepromenljivih i relativnih ljudskih potreba, vezujući prve za ljudsku prirodu, a druge za određene društvene strukture i način proizvodnje. Šombart de Lo pravi razliku između potreba-dužnosti i potreba-aspiracija: dok se prve vezuju za objekte, druge su povezane sa idejama, i moglo bi se reći, prve mnogo više pripadaju nužnosti a druge su u domenu ljudske slobode i izbora (mada je i to relativno, jer se potrebe-aspiracije formiraju pod uticajem određene kulture).<sup>9</sup>

Bilo koje od navedenih klasifikacija da usvojimo, ove vrste potreba ne mogu se shvatiti kao „niže” i „više” potrebe. Mogli bismo reći da su prve vitalne – vezane za održanje života – dok su druge egzistencijalne (u onom smislu u kojem E. Munie pravi razliku između pojmova živeti i egzistirati – videti knjigu *Problemi savremene teorije ličnosti*, str. 152). Obe vrste potreba moraju biti razvijene i zadovoljene da bi se formirala ljudska ličnost. Ali životne potrebe same za sebe ne obezbeđuju *ljudsku* egzistenciju ličnosti, već su samo neophodan biološki uslov za egzistenciju. Stvarni problem je da se ostvari

<sup>6</sup> A. Maslow, *A Philosophy of Psychology*, navedeno prema Z. Baumanu, „Ličnost-kultura-društvena struktura”, *Sociologija*, 2, 1967, str. 42.

<sup>7</sup> Thorpe and Schmuller, *Personality, An Interdisciplinary Approach*, D. Van Nostrand Co., New York, 1958 (oddeljak Motivation and Personality).

<sup>8</sup> E. Fromm, „Marksov doprinos poznavanju čovjeka”, *Praxis*, 1-2, 1969, str. 56 i 57.

<sup>9</sup> P. H. Chombart de Lauwe, *Pour une sociologie des aspirations*, Editions Denoël, Paris, 1969, str. 24.

takva društvena organizacija koja bi mogla obezbediti zadovoljavajuće vitalnih potreba svih svojih članova gotovo automatski i ispod nivoa svesti, da bi celokupna ljudska energija mogla biti utrošena na razvijanje i zadovoljavanje egzistencijalnih potreba. „Kada bi u društvu postojale samo 'potrebe nedostajanja' – piše Z. Bauman<sup>10</sup> – ono bi bilo stabilno društvo mravi... Kada se čovek rukovodi 'potrebama nedostajanja' onda on svet posmatra kao zbir dobara, a sopstveno ponašanje ima smisla samo kao prisvajanje tih dobara”. Mogli bismo reći da „potrošačka orijentacija” u terminologiji Froma obuhvata prvu grupu, a „produktivna orijentacija” drugu grupu ljudskih potreba. Jer se vitalne potrebe zadovoljavaju potrošnjom i upotrebom dobara; dok se egzistencijalne potrebe zadovoljavaju stvaralačkom delatnošću i njihovim rezultatima, kao i ljubavlju, te se egzistencijalna „žed” ne može utoliti konsumacijom. Međutim, pojava takozvanih „veštačkih potreba” na koju je ukazao From, otkriva da se zadovoljavanje vitalnih potreba može beskonačno veštački podsticati, te bi odnos između ove dve grupe potreba, kako ga vidi Maslov, bio doveden u pitanje, jer se u savremenom potrošačkom društvu stalno pomera granica koja obeležava neophodni minimum zadovoljenja „primarnih” potreba. Stoga nam savremena civilizacija nameće novu zagonetku: kako naći izlaz iz situacije u kojoj vitalne potrebe – kada su u svom elementarnom vidu zadovoljene – postaju cilj po sebi i guše razvijanje svih drugih egzistencijalnih potreba, pretvarajući čoveka u „homo consumensa” a ljudske ciljeve u ekonomske ciljeve.

Naglašeno je da se ove različite dimenzije ljudskog sistema potreba ne mogu objašnjavati u smislu „niže” i „više” potrebe. Ali se može govoriti o različitim nivoima prema složenosti potreba; vitalne potrebe su elementarni nivo, najjednostavnije po svojoj strukturi i kao takve primarne za održanje života, te su stoga prisutne u svakoj individui; dok individua može i da ne razvije neke psiho-socijalne i kulturne potrebe.

Na primer, potreba za majkom ili ličnošću koja igra tu ulogu je svakako elementarnija i za održanje života bespomocne bebe vitalnija, nego što je potreba za osobom suprotnog pola ili potreba za prijateljem; stoga će prva biti prisutna u svakoj biološki i mentalno zdravoj individui, dok druge mogu i nedostajati. Još je uočljivija razlika između prve navedene potrebe i potrebe za sopstvenom životnom filozofijom, ili „okvirov orijentacije”, jer ovaj nivo potreba mnoge individue ne dostignu. Maslov ističe<sup>11</sup> da je, na primer, sigurnost vitalnija potreba od ljubavi; te je stoga na elementarnijem nivou, a potreba za hranom je još vitalnija. Time se može objasniti da je potreba za lju-

<sup>10</sup> Z. Bauman, „Ličnost-kultura-društvena struktura”, str. 46.

<sup>11</sup> A. Maslow, „Psychological Data and Value Theory”, u *New Knowledge in Human Values*, ed. by A. H. Maslow and P. A. Sorokin, Harper and Brothers, New York, 1959.



bavljaju odsutna u mnogih individua, dok su vitalne potrebe u najizvornijem obliku – i to bliže izvornom ukoliko su manje zadovoljene – često jedini izvor motivacije mnogih individua.

Ali frekvencija zastupljenosti vitalnih i egzistencijalnih potreba u jednoj ili više populacija ne može se uzeti kao dovoljan indikator za zaključivanje o suštini motivacionog sistema ljudske ličnosti. Po rečima Froma<sup>12</sup>, svaka individua predstavlja celo čovečanstvo u evoluciji; ima takvih individua koje predstavljaju najprimitivnije stupnjeve istorije i drugih koje su svojim razvitkom otišle hiljadu godina ispred istorije. I Kap<sup>13</sup> smatra da su za nauku o čoveku interesantnije one individue koje su na nivou savremene istorije ili čak i ispred nje, jer svojim iskustvom ukazuju na mogućnosti čovečanstva. Zato nauku o potrebama ne interesuje statistički prosek, već istorijske mogućnosti čoveka.

Složićemo se sa Marksom da bogatstvo čoveka leži u bogatstvu i raznovrsnosti njegovih potreba, koje obuhvataju čitavu skalu od biološkog do kulturnog nivoa. Otudjenje ljudskih potreba Marks objašnjava kao svođenje ovog bogatstva – koje je neiscrpno i dinamičko – na jednu jedinu dimenziju, bilo na nivo vitalnih nagona („životinjske potrebe“), ili na nivo potrošnje materijalnih dobara (u uslovima savremene civilizacije pretvara se čak i kultura u dobra koja se mogu trošiti, takozvana „masovna kultura“). Jednodimenzionalni čovek kako modernog čoveka naziva Herbert Markuze – izdanak je savremenih društava, koja ljudsko biće tretiraju pre svega sa stanovišta funkcionalnosti, primoravajući ga da celokupni kompleks potencija i potreba svede na onu dimenziju u okviru koje društvo programira njegovu ulogu (homo consumens, homo oeconomicus, homo politicus, ili homo tehnicus, itd.). Tada se čovek razlikuje od drugih živih organizama samo po tome što može naizmenično da zamenjuje jednu dimenziju drugom, ukoliko i to može; životinja je zarobljena isključivo svojom biološkom determinacijom, ali je i jednodimenzionalni čovek zarobljen jednostranom orijentacijom, koja mu sakriva sve bogatstvo ljudskog sveta i pruža samo ograničene mogućnosti. Stoga tu jedinu nametnutu orijentaciju moderni čovek doživljava kao sudbinsku i svoju istoriju kao fatum što se ne može izmeniti ni prevazići. Parcijalizacija čoveka je najdublja kada se doživljava u sferi

<sup>12</sup> E. Fromm, „Values, Psychology and Human Existence“, u *New Knowledge in Human Values*.

<sup>13</sup> W. Kapp, *Toward a Science of Man in Society*, str. 173-8; slično konstatuje i A. Maslov, u gore pomenutom radu.

potreba, jer kada je ograničen na najelementarnije potrebe, pojedinac neće moći da iskoristi ni one mogućnosti koje mu u datom društvu stoje na raspolaganju, pošto nema potreba koje bi mu predstavljale motiv da svoju delatnost proširi izvan domena materijalne proizvodnje. Zato veliki broj pojedinaca ostaje ispod nivoa istorijskih mogućnosti društva u kojem žive, jer ne mogu da izidu iz zatvorenog kruga u kojem ih drži sopstveni nerazvijeni motivacioni sistem: pošto nemaju nikakvih drugih potreba osim elementarnih, materijalnih, oni i ne nastoje da ostvare nešto drugo, tako da se stalno okreću u istom krugu.

Čovek se ne rađa sa gotovim potrebama (osim najelementarnijih), već ih razvija živeći u društvenoj i kulturnoj sredini. Samim tim, pojedinac može i da ne razvije mnoge, za egzistenciju ljudskog roda suštinske potrebe. Najintimnija i najbliža okolina, kao što je porodica, svakako da presudno utiče na to kakav će sistem potreba pojedinac razviti. Ali porodica nije izolovana jedinica već važna transmisija društvenih zahteva, te će u krajnjoj liniji društvo oblikovati poželjne potrebe. Ne treba, međutim, zaboraviti ni samog pojedinca koji ima određene sklonosti, određenu konstituciju i psihu, te u njega neće moći da se ubacuju društveni zahtevi i standardi, koji bi programirali njegovo ponašanje nezavisno od njegovih ličnih osobenosti. Motivacioni sistem svake ličnosti u stvari je lična sinteza svih uticaja koji dolaze iz društva i kulture i individualnih sklonosti i aspiracija. To ne znači da motivacioni sistem u svake individue skladno funkcioniše i da individua uvek sa uspehom usaglašava različite zahteve i težnje, što dolaze i iz spoljašnje okoline i iz njenog sopstvenog unutrašnjeg sveta. Štaviše, konflikt potreba je mnogo realnije stanje nego harmonija, čak i u zrelih ličnosti, i samo one individue čije su potrebe svedene na najelementarniji nivo, pod uslovom da se potrebe nesmetano mogu zadovoljavati, ne doživljavaju sukob motiva. Zato se i čini da su ljudi skromnijih potreba srećniji i zadovoljniji, jer lakše usaglašavaju svoje motive, kao i želje i mogućnosti, a zadovoljena potreba ne izaziva novu potrebu, pa se oseća olakšanje, a ne stalna napetost. Problem je, međutim, u tome kako se definiše sreća. Ako se složimo sa Frommom da je sreća „doživljavanje punog života”, a da je cilj života „da se proživi intenzivno, da se čovek u potpunosti rodi, da se potpuno probudi”,<sup>14</sup> onda se samo čovek razvijenih potreba mo-

<sup>14</sup> E. Fromm, *Zdravo društvo*, str. 199 i 200. Marks kaže slično na sledeći način: „Bogat čovek je istovremeno čovek kome je potreban totalitet čovjekovog ispoljavanja života. Čovek u kome egzistira njegovo vlastito ostvarenje kao unutrašnja nužnost” (*Ekonomsko-filozofski rukopisi*, Rani radovi, Zagreb, 1953, str. 235).

že nadati da bude srećan, jer kada je lišen bogatstva ljudskih potreba nalazi se u stanju otuđenosti.

## 2.

Sledeće pitanje koje moramo raspraviti jeste: da li su potrebe čisto individualne i kao takve isključivi predmet individualne psihologije; ili i kad je reč o potrebama, kao i kad je reč o ljudskoj prirodi, možemo govoriti o izvesnim univerzalnim i socio-kulturnim manifestacijama, koje nadilaze nivo pojedinačne individue? Dok je dosta sporno da li se može sačiniti, prvo, „lista” univerzalnih potreba i drugo, lista zajedničkih potreba određenih kultura i kako bi ta „lista” izgledala, u savremenoj antropologiji sve više preovlađuje stanovište da postoji jedna univerzalna osnova ljudske motivacije, kojom se može objasniti da ljudska bića širom naše planete stvaraju izvesne univerzalne tvorevine, pre svega kulturu kao jedinstveni okvir ljudskog života kakav mi na našoj planeti poznajemo.

Antropolog Klajd Klakhon, kao što smo napred naveli, smatra da postoji nekoliko osnovnih ljudskih problema koji su krajnji izvor motivacije ljudskih akcija u svim poznatim kulturama (vidi str. 51). Neophodnost da se reše ti problemi – a upravo njihovo rešavanje jeste proces postajanja čovekom – dovodi do formiranja izvesnih potreba koje imaju opštiji i fundamentalniji značaj za ljudsku egzistenciju (egzistenciju roda, a ne samo pojedinačne individue); te potrebe se mogu nazvati osnovnim potrebama, ali ne zato što su najelementarnije, već zato što su zajedničke svim ljudima i ulaze u pojam „ljudska priroda”.

Koje bi se potrebe mogle ubrojiti u grupu osnovnih potreba? Teško je utvrditi jedan sistem najopštijih, fundamentalnih potreba, jer ljudska priroda nije večna i nepromenljiva, ali u svim istorijskim epohama dosadašnje ljudske istorije – sudeći na osnovu rezultata ljudskih delatnosti – zapaženo je da je postojao diferenciran sistem potreba koji prevazilazi biološki nivo. Na osnovu toga može se ustanoviti da su u svim kulturama postojale pored elementarnih potreba i potrebe za estetskim izražavanjem i doživljajem – dokaz su umetnička dela; za moralnim doživljajem i društvenim regulisanjem međuljudskih odnosa – dokaz: tabui i drugi normativni i pravni sistemi; potrebe za sistemom orijentacije u svetu – što se dokazuje postojanjem mitologije, religije, filozofije, nauke. Govoreći konkretnije; sve je manje sporno da potreba za stvaranjem sopstvenih uslova života, koja

obuhvata i stalnu težnju da se već stvoreno prevaziđe, da se postojeće transcendiraju, spada u fundamentalne potrebe ili „potrebe ljudskog roda”. U Marksovoj formulaciji to je „rad kao potreba” (rad shvaćen kao stvaralačka delatnost, kao praksa); u Fromovoj, to je „produktivna orijentacija” izazvana potrebom za stvaralaštvom i prevazilaženjem. Kod Maslova se na potrebu „ka sve punijem razvitku i ostvarenju humanosti” nadovezuje potreba za samo-realizacijom, koju takođe i Marks i From ubrajaju u fundamentalne potrebe – kao potreba da individua realizuje svoje potencije, da se ostvari kao totalitet. Isto tako, sva tri pomenuta naučnika u ovu grupu potreba uključuju i potrebu individue za društvenim odobravanjem. U fundamentalne potrebe ubraja se i potreba za udruživanjem – što neki autori pogrešno nazivaju „gregarni instinkt”; ova potreba za društvenom organizacijom svakako je najvitalnija među nabrojanim potrebama, te je stoga prisutna, bar u svom elementarnom vidu, u motivacionom sistemu svake individue. From takođe ističe potrebu za okvirom orijentacije, što bi proizlazilo iz prirode ljudske akcije (svrsishodno usmerena akcija), jer odsustvo instinktivne regulacije ponašanja zahteva od čoveka da izgradi neki sopstveni okvir orijentacije (vrednosti su temelj orijentacije za čoveka, mada one mogu biti na različitim nivoima – od onih koje se kreću u granicama materijalnih potreba, čisto utilitarno-pragmatičkog karaktera do najviših ideala). Frojd je isticao seksualni nagon kao osnovni motiv čovekove aktivnosti; From govori o potrebi za ljubavlju; Marks o potrebi za drugim čovekom (u okviru koje je potrebi za osobom suprotnog pola pridavao značajno mesto). Mnogi naučnici danas naglašavaju kao osnovnu karakteristiku otuđenosti savremenog čoveka da je izgubio sposobnost da se odnosi prema drugom čoveku kao čoveku, već sve ljudske odnose shvata instrumentalno; čini se da u savremenom svetu naročito dolazi do izražaja u kojoj meri odsustvo potrebe za čovekom predstavlja pretnju čovečanstvu i postaje sve više uzrok porasta mentalnih oboljenja. Iz toga bi se moglo zaključiti, da je za egzistenciju ljudskog roda razvijanje potreba za čovekom kao čovekom jedan od suštinskih imperativa današnjeg sveta.

Na osnovu dosadašnjeg istorijskog iskustva izvesni naučnici ističu potrebu za sigurnošću kao univerzalnu i fundamentalnu potrebu (H. S. Saliven), budući da je nesigurnost čoveka kao „najbesspomoćnije životinje” bila primarni pokretač ljudske evolucije. Stoje, međutim, prigovori G. Olporta i Maslova da postizanje sigurnosti, što bi podrazumevalo održanje status quo-a kao najpoželjnijeg stanja, ne

može biti osnova ljudske istorije, iako se javlja kao snažna težnja u brojnim društvenim grupama i individuama. Isto to važi i za potrebu da se reducira napetost i postigne ravnoteža, jer bi apsolutno zadovoljenje te potrebe predstavljalo kraj ljudskog roda kao vrste, koja može da opstane samo pomoću stalnog usavršavanja. Stoga G. Allport smatra da problem sa kojim se suočava čovek u svom razvitku nije da se potpuno eliminišu konflikti i borba, već da se „ugrade u takav okvir koji će omogućiti puniji ljudski život, nasuprot postojećim moralnim standardima koji se zasnivaju na represiji i negaciji ljudskih potencija i težnji<sup>15</sup> From takođe smatra da je za čoveka kao stvaraoca istorije mnogo karakterističnija potreba za rizikom, za otkrivanjem novog, za permanentnim sukobom: sa istorijski prevaziđenim, nego potreba da se uspostavi idealna i nepomućena harmonija i ravnoteža (*Zdravo društvo*).

Maslov smatra da se može govoriti o hijerarhiji ljudskih potreba u sledećem smislu: najpre su fiziološke potrebe – žed, glad, zatim potreba za sigurnošću, za pripadanjem, za ljubavlju, potreba za odobravanjem, za samoaktualizacijom, a na vrhu stoje potrebe za saznavanjem i estetske potrebe<sup>16</sup> Međutim, među naučnicima ne postoji saglasnost oko toga da li se „lista” osnovnih potreba iscrpljuje sa navedenim i da li se ona uopšte može jednom za uvek odrediti (jer se javlja isti problem kao i prilikom objašnjenja pojma ljudska priroda: da li se i suština čoveka istorijski razvija i samim tim, upotpunjuje i obogaćuje, te suštinsko ne bi bilo moguće do kraja utvrditi).

Ali kada raspravljamo o fundamentalnim potrebama i pokušavamo da ih odredimo javlja se i drugi problem: da li u tu grupu spada i „negativne težnje”, destruktivni, antisocijalni motivi? Smatramo da se može prihvatiti odgovor koji daje Maslov: da osnovne potrebe nisu ni dobre ni rđave, one su moralno neutralne, te stoga ne mogu biti a priori označene kao pozitivne ili negativne. Jer samoaktualizacija kao osnovna potreba može da uzme i jedan i drugi pravac, pošto se unapred ne može predvideti koje će potencije individua ostvariti; kao što i potreba za prevazilaženjem može da se reducira na destruktivnu akciju, te da se razvije u negativnom smeru. Ali budući da antisocijalne i destruktivne težnje ne mogu predstavljati osnovu ljudske istorije (kao evolucije roda), jer su osnovne pretpostavke istori-

<sup>15</sup> G. Allport, „Normative Compability in the Light of Social Science”, u *New Knowledge in Human Values*.

<sup>16</sup> A. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper and Brothers, New York, 1954, str. 63.

je: društvena organizacija, kooperacija i praksa kao stvaralački čin – možemo zaključiti sa Marksom i Fromom, da su potrebe za udruživanjem, stvaralaštvom i prevazilaženjem izvorne ljudske potrebe, koje mogu dobiti i pozitivan i negativan vid, u zavisnosti od socio-kulturnih uslova u kojima se formiraju i realizuju dispozicije individua. Stoga, pretpostavka o fundamentalnim ljudskim potrebama ne označava da se prihvata jedna preterano optimistička predstava o čoveku – što se često prebacivalo Marksu – niti se ta pretpostavka može identifikovati sa idejom o „dobrom čoveku“ koga kvari društvo. Osnovno jezgro ljudske motivacije je složeno kao i ljudska priroda, i ne daje osnovu da se čovek interpretira ni kao izvorno dobar ni kao zao, već ukazuje samo na neke fundamentalne pretpostavke i mogućnosti njegove egzistencije kao ljudskog bića.

Ako se prihvati jedan univerzalni temelj ljudske motivacije znači li to da tvrdimo da je sistem potreba u individua urođen i nepromenljiv? Napred smo dokazivali da se čak i vitalne potrebe, koje imaju svoj duboki koren u nagonskom, urođenom, ne mogu tretirati u potpunosti kao urođene, jer i na njih vrši snažan uticaj kultura i menja ih ili ih potiskuje. Čovek mora jesti da bi preživeo, ali kada će osetiti glad, za kojim predmetima će osetiti potrebu, na koji način će želiti da utoli glad, itd., zavis od navika koje stiče u svojoj kulturi. Dakle, već je jedna fiziološka potreba tako modifikovana da se javlja u brojnim varijacijama, a često i u vidu snažne negacije i represije te elementarne potrebe (propisi pojedinih religija o ishrani, štrajk glađu i sl.). Uzimajući u obzir raznovrsnost načina života usled osobenosti motivacija individua – što zavis od kulturnih navika i od sklonosti pojedinaca – Olport se pita: „... zar nisu ciljevi različitih naroda toliko različiti i toliko brojni da bi ih mogli izvoditi iz nekoliko prvobitnih motiva koji su zajednički celoj vrsti”.<sup>17</sup> Doista bi teško mogli naći argumente za tvrdnju da se celokupna motivacija različitih naroda i brojnih pojedinaca izvodi iz „nekoliko prvobitnih motiva”, jer bi to vodilo istim... teškoćama u kojima su se izgubili klasični evolucionisti u pokušaju da otkriju jedan „pračeljski” oblik kulture. Ukazivanje na osnovne i univerzalne potrebe treba shvatiti kao teorijsku pretpostavku da čovečanstvo ima zajednički temelj, da je taj temelj ugrađen u ljudsku situaciju, koja implicira neke zajedničke probleme i zajedničke mogućnosti reagovanja (što ne znači i istovetnih rešenja); samim tim, da postoje i izvesni zajednički motivi, koji nisu ne-

<sup>17</sup> G. Allport, *Personality, A Psychological Interpretation*, New York, Henry Holt and Co., 1937, str. 113.

promenljivi i nisu jedina osnova motivacije iz koje bi se istorijski i ontogenetski izvodila celokupna motivacija naroda i pojedinaca.

Kao što ljudska priroda kao najopštiji „generički” nivo ima dva stupnja konkretizacije – čovek je istorijski proizvod određenog društva i kulture, ali je i pojedinac obdaren posebnim dispozicijama tako se i fundamentalne ljudske potrebe kao jezgro „generičkog bića” realno pojavljuju u vidu poželjnih potreba određenog društva i kulture, izražavajući istovremeno i ono što je istorijski moguće, ali i ono što je klasno, etnički, religiozno ograničeno; i u vidu dispozicija pojedinačnih individua, što će takođe uticati na pravac orijentacije u konstituisanju motivacionog sistema određene ličnosti. Ako hoćemo da utvrdimo potrebe bilo na istorijskom, društveno-kulturnom ili na individualnom nivou, potrebno je da izvršimo konkretna istraživanja, jer je moguć beskonačan broj varijacija. Stoga je razumljivo da se bogatstvo ljudskih potreba ne može svesti na „listu” od nekoliko fundamentalnih potreba, te je opravdano insistiranje Olporta da se shvati da i potrebe imaju idiomatski karakter. Drugim rečima, da svaka individua ima sopstveni, autonomni motivacioni sistem, koji se formira pod različitim uticajima; te stoga, u tom sistemu fundamentalne potrebe mogu biti značajno modifikovane, ili se može desiti da se i ne razviju. Time, pak, ne negiramo napred rečeno, naime, tvrdnju da postoji naučna potreba da se ustanovi jedno univerzalno jezgro, ali ne zato da bi pomoću pojma fundamentalnih potreba uprostiti složenu ljudsku prirodu, već da bismo mogli uspostaviti neke kriterijume humanosti, što krajnje relativistička koncepcija ne omogućuje (ovde se pojam humanosti ne uzima u vrednosnom smislu, već u smislu zajedničkih osnova čovečanstva ili ljudskog roda). Zadatak je naučne analize, dakle, da u konkretnim uslovima – istorijskim, socio-kulturnim i individualnim – ispita kako dolazi do formiranja različitih sistema potreba i u kojoj meri su ljudske potrebe plastične, istorijski i kulturno ili individualno uslovljene, a u kojoj meri reflektuju univerzalne težnje koje povezuju čovečanstvo i čine mogućom egzistenciju ljudskog roda.

U tom kontekstu pojam otuđenja potreba označava, kao što je naglašeno, redukciju složenog sistema potreba ili na jednu dimenziju ili na jednostrano ispoljavanje one strane motiva koja vodi negaciji društva, kulture, pa i same individue. Destrukcija je sastavni element težnje za stvaranjem novog i svakog revolucionarnog, stvaralačkog čina, ali ako se javi kao jedini element individualne ili grupne motivacije, onda se njome negira i poriče istorijski razvitak umesto da se

on dalje omogućuje. Antikonformizam u sebi sadrži kritičku distancu prema društvu a kulturi, te je nužna komponenta progresivnog i revolucionarnog razvoja, ali kada se reducira na negiranje i pobijanje svih stvorenih vrednosti i na čisto asocijalne reakcije postaje negacija daljeg istorijskog kretanja.

Diferencirani sistem potreba, ali u jednoj ravni – u ravni zadovoljavanja elementarnih potreba na više nivoa – i From i Markuze nazivaju sistemom „lažnih potreba”, jer takav sistem sprečava da se razviju druge vrste psiho-socijalnih potreba koje vode humanizaciji čoveka. Umesto da teži za višim obrazovanjem i za korišćenjem kulturnih tekovina, savremeni čovek često svoje težnje iscrpljuje zadovoljavanjem potreba za stalno novim potrošnim dobrima.<sup>18</sup> To „kanalisanje ljudske energije” vrši kultura (Marfi); ili tačnije, društveno-kulturne okolnosti postaju odlučujuća determinantna koja usmerava kako će se individualne dispozicije razviti i da li će prevladati one komponente koje omogućuju punije ostvarenje humaniteta i društva i ličnosti, ili druge, koje će imati više asocijalni i rušilački karakter.

### 3.

Iz ovoga proizlazi da se ne može propisati shema poželjnog sistema motivacije koja bi važila za sve narode i sve ljude; štaviše, takva bi shema značila suštinsko ograničavanje individualnosti svakog naroda i svakog pojedinca i time bi negirala ono najtipičnije ljudsko – individualitet čoveka – što je jedno od njegovih suštinskih svojstava. Već zahtevi koje formuliše svako društvo i kultura postavljaju izvesne granice ljudskom individualitetu; ali te društveno-kulturne potrebe označavaju ne samo šta je poželjno sa stanovišta održanja datog sistema, već i šta je istorijski moguće, te na taj način ocrtavaju horizont svakom pojedincu u pogledu onoga šta može da očekuje i želi. Ali u analizi sistema potreba određene kulture treba praviti razliku između onih zahteva koje društvo postavlja pojedincima i koji su neophodni jer određuju šta je istorijski moguće, te na taj način omogućuje usaglašavanje potreba pojedinaca i mogućnosti društva (ovo usaglašavanje je nužno jer razvitak potreba pojedinaca ide uvek znatno brže od razvitka društvenih mogućnosti), i zahteva koji se formulišu kao „opšti”, a u stvari izražavaju interes jedne klase ili sloja, te ograničavaju istorijske mogućnosti velikom broju pojedinaca ili izvesnim

<sup>18</sup> Vid. E. Fromm, u *Zdravo društvo*, str. 141-3; i H. Marcuse, „Humanizam – ima li ga još?”, *Praxis*, 3, 1970, str. 337.



društvenim grupama i slojevima. I dok društvena regulisanje izvesnih prioriteta potreba i stvaranje mogućnosti da se zadovolje prioritetne potrebe što većeg broja pojedinaca predstavlja uslov za realizaciju jednog društva u kojem će biti ostvareno načelo maksimalnog razvijanja potencija svih individua, dotle je stvaranje sistema potreba koji se rukovodi interesima vladajuće klase simptom jednog nepravednog društva. Društvo, koje kao svoj osnovni zahtev ne postavlja stvaranje uslova za zadovoljavanje prioriternih potreba svih individua ne može nositi naziv humane zajednice ili socijalističkog društva; privilegije upravo označavaju da neka društvena grupa, sloj ili klasa imaju mogućnosti da potpunije zadovoljavaju svoje potrebe, dok za druge grupe nije obezbeđeno ni zadovoljavanje elementarnih potreba. Zato je pravedno društveno regulisanje prioriteta potreba značajna mera humanog društva.

Ali pojam prioriteta potreba ima relativno, istorijsko značenje, jer mora biti usaglašen sa istorijskim mogućnostima; u nerazvijenim društvima prioritetna potreba biće rešavanje problema pravedne distribucije hrane i drugih elementarnih materijalnih dobara (jugoslovensko društvo se još nije uzdigo iznad tog nivoa); u razvijenijim društvima kao prioritetne potrebe javljaju se zahtevi da se stvore jednake mogućnosti za slobodan izbor zanimanja za svakog pojedinca, za sticanje osnovnog obrazovanja i za korišćenje kulturnih tekovina i institucija. Prema tome, šta će biti prioritetna potreba takođe se ne može unapred definisati, jer zavisi od stepena razvitka konkretnog društva i mogućnosti koje ono može da pruži individua. Ali humano društvo mora poštovati osnovni princip – da je nužno da pruži *jednake* mogućnosti svim individua za zadovoljavanje onih potreba koje su na datom stepenu razvitka definisane kao prioritetne, a zatim i drugih razvijenijih potreba.

Od društva najviše zavisi da li će motivacija individua ostati na primarnom nivou, na nivou deteta i kretati se samo u okviru vitalnih potreba, ili će se normalno razvijati i bogatiti, omogućujući svakoj ličnosti da realizuje svoj totalitet. Ako društvo pruža izvesnom sloju samo elementarne uslove koji dozvoljavaju „životarenje”, ono osuđuje članove tog sloja na stanje u kojem se „generička suština svodi na fizičku egzistenciju” (Marks), te i njihov motivacioni sistem na težnju da se preživi. Istorijski se može opravdati i razumeti preokupacija čoveka težnjom da preživi, jer je, po rečima Henrija,<sup>19</sup> tokom najvećeg

<sup>19</sup> J. Henry, *Culture against Man*, Tavistock Publ. 1966, str. 11 i 12.

dela svoje istorije čovek bio suočen sa problemom da obezbedi dovoljno hrane, da se zaštiti od životinja i nepogoda, da se odbrani od drugog čoveka, što je na izvestan način zaustavilo razvoj drugih ljudskih potreba. Ali kada su u pitanju društva na nivou koji je dostigla savremena civilizacija, nema opravdanja zadržavanje izvesnih klasa i slojeva na tom elementarnom nivou, jer su istorijske mogućnosti prevazišle to stanje u kojem bi se ljudska evolucija morala iscrpljivati borbom za opstanak.

Konkretna analiza sistema potreba u različitim društvima nisu vršene sistematski. Izvesna obaveštenja dobijamo iz antropoloških i socioloških istraživanja. Malinovski je u svom delu, *Argonauti Zapadnog Pacifika* ubedljivo pobio dosta rasprostranjeno mišljenje da je motivacioni sistem „primitivnog“ čoveka isključivo ekonomski orijentisan. On pokazuje da čak i razmena dobara u Argonauta ima više socio-psihološki smisao nego čisto ekonomski, kao davanje i primanje poklona, a ne kao zadovoljavanje materijalnog interesa. (Opis kulture Kvalkuta i njihov običaj „potlač“ takođe potvrđuje da je razmena često primenljivana više zbog psiholoških, nego ekonomskih efekata.) Isto tako Malinovski ističe da je društvena afirmacija, koja se stiče dobrim radom, značajnija od stvarne koristi koja se ima od rezultata rada, s obzirom da je sistem odnosa tako regulisan da najveći deo proizvedenih dobara pojedinac daje rodbini, te nije lično materijalno stimulisan. Otkrivajući i detaljno opisujući mitove kao značajnu oblast života „primitivnih“ naroda, antropolozi doprinose da se utvrde neki univerzalni elementi ljudske motivacije, kao što su: potreba da se stvori orijentacija u svetu u kojem se živi – mitovi o nastanku plemena; da se utiče na „dobre“ i „zle“ sile – bela i crna magija i sl. Levi-Stros (*Divlja misao*) takođe pruža evidenciju na osnovu koje se može zaključiti da je i motivacioni sistem „primitivnog“ čoveka veoma složen i u mnogome blizak sistemu savremenog civilizovanog čoveka: on otkriva, suprotno zaključcima Levi-Brila, da je žed za saznanjem često pokretač mnogih aktivnosti ovih ljudi – proučavanje brojnih vrsta biljaka od kojih nemaju praktične koristi, stvaranje sistema klasifikacije, analiza detalja i varijeteta biljnih vrsta i sl.: da u njih postoji potreba da objasne svoje poreklo – mit, da otkriju veze među pojavama da bi na njih mogli uticati; da objasne i sistematišu društvene veze između grupa i plemena – totemi, itd. Margaret Mid nam pokazuje da je potreba za igrom i za spontanom izražavanjem pojedinca kroz igru često kulturno prihvaćeno načelo vaspitanja u mnogim plemenima „primitivnih“ kultura, u kojima se vrši neka vrsta prirodnog odgoja dece, kakvo je preporučivao Ruso. (U knjigama *Spol i temperament u tri primitivna društva* i *Coming of Age in Samoa*.) Ona naročito ukazuje na to da je potreba za ljudskim kontaktom univerzalna ljudska potreba, ali da je kulture na različit način kanališu: u kulturama koje prihvatnju da humani kontakt treba da bude osnova vaspitanja dece, njihov razvitak se odvija bez trauma i deca su mnogo sposobnija za kooperaciju; suprotno ovim, kulture koje potiskuju ovu potrebu i emocionalni kontakt između roditelja i dece, podstiču nesigurnost individua i umanjuju njihovu sposobnost za saradnju (to se odražava i na karakter individue, i u drugom slučaju agresivnost je značajna crta karaktera). Doroti Li<sup>20</sup> pruža obaveštenja o osnovnim potrebama i vrednostima u različitim kulturama „primitivnih“ naroda: ona pokazuje da je u plemenu Arapeša potreba za zajednicom i za komunikacijom osnova motivacije, kojoj se podređuju i vitalne potrebe

<sup>20</sup> Dorothy Lee, „Culture and Experience of Value“, u *New Knowledge in Human Values*.

(na primer, višak hrane u njih označava samo novu priliku da se saplemenici pozovu na gozbu, tj. da se ostvari komunikacija).

Ovakva istraživanja, međutim, nisu vršena sistematski, niti su u njima uvek primenjavane adekvatne metode za ispitivanje motivacije, te se iz njih ne mogu izvoditi sasvim pouzdani i uopšteni zaključci o sistemu motivacije „primitivnog” čoveka. Ali zahvaljujući antropolozima, dobijamo izvesna obaveštenja i iz ove oblasti o kulturama koje su skoro iščezle, ili vrlo često svedene na mali broj rezervata što se danas veštački održavaju.

Što se tiče savremenih civilizovanih društava, obaveštenja nam pružaju studije Milsa, Froma, Rismana, Viljema, Vajta, Henrija i dr. Možda iz studije Henrija, *Kultura protiv čoveka*, možemo najviše suditi o sistemu potreba i vrednostima savremenog američkog čoveka (sve ostale studije takođe se odnose na američku kulturu). Henri naglašava da kulturu savremene Amerike karakteriše pre svega takozvani „tehnološki nagon”, jer potrebu za samostvarenjem savremeni Amerikanac zamenjuje potrebom za stalnim povećanjem životnog standarda.<sup>21</sup> Celokupni sistem potreba i vrednosti današnjeg Amerikanca, po rečima ovog autora, koncentrisan je oko ove potrebe. Po Fromu i Rismanu savremeni Amerikanac guši u sebi potrebu za samorealizacijom na račun „nagona za hordom”, a potrebu za autentičnošću zamenjuje potrebom za saglasnošću sa drugima. Prema Fromovoj analizi, takođe je potreba za stvaralaštvom, za proizvodnjem sopstvenog sveta, zamenjena potrebom da se stalno troše novi predmeti (to potvrđuje i Risman, kada konstatuje da savremeni Amerikanac nije proizvođač nego potrošač istorije). Ali se javljaju i izvesne tipične potrebe savremene civilizacije, kao što je potreba da se manipuliše ljudima umesto stvarima (što je karakterisalo ranije periode); potreba da se stvaraju novi mitovi (na primer, mit Organizacije, o čemu govori V. Vajt), itd.

To nikako ne znači da svi Amerikanci imaju istovetan sistem motivacije i da se svi uklapaju u ovu shemu, koju savremeno američko društvo podstiče kao poželjnu jer je najfunkcionalnija. Ali je značajno da pomenuti autori dolaze do sličnih zaključaka u pogledu onog što je karakteristično za motivaciju modernog američkog čoveka. Ipak, ove studije su nedovoljne da bi se izvršile neophodne generalizacije. (Kao što je naglašeno, sve ove analize se odnose na američko društvo; nedostaju uporedne studije različitih kultura i društvenih sistema posebno takvih studija nema u socijalističkim sistemima).

U kojoj meri će društveno poželjni tip motivacije postati osnova motivacionog sistema individua i kojih individua, koliko će društveno poželjno biti i društveno prihvaćeno, to se mora utvrđivati konkretnim analizama. U sociološkim i antropološkim analizama ne bi se smelo zaobilaziti istraživanje motivacije, što je dosada najčešće bio slučaj (i sociolozi i mnogi antropolozi su skloni da kao objekt svoje analize uzmu samo ono što je vidljivo, objektivizirano, pa se zaustavljaju najčešće na društvenim i kulturnim institucijama, ili na tvoreninama društvenih i kulturnih delatnosti). From je nedvosmisleno izneo razloge zašto se moderna psihologija ne bavi kritički analizom potreba – što se dobrim delom odnosi i na modernu sociologiju – jer je „njihov model čoveka otuđeni čovek”, jer se „činjenica da mo-

<sup>21</sup> J. Henry, *Isto*, str. 14 i 15.

derna industrija stvara i zadovoljava sve više potreba uzima kao znak napretka i kad suvremeni pojam slobode, u velikoj meri, odražava slobodu potrošača da bira između raznih i virtuelno identičnih vrsta iste robe u okviru svoga novčanika".<sup>22</sup>

Sa stanovišta istorije, u najširem smislu, „zašto” ljudi postupaju na ovaj ili na onaj način u društvenim akcijama, značajnije je od pitanja „kako” postupaju, pošto se i ovo „kako” može razumeti tek kad se objasne razlozi za različita opredeljenja, jer je ljudska istorija rezultat društveno svrsishodne aktivnosti njenih učesnika, koji ne stupaju u društvene procese automatski i instinktivno nego moraju da se opredeljuju i vrše izbor. A na njihovo opredeljivanje deluju različite potrebe. Zato je za društvene nauke, koje nastoje da objasne ljudsko ponašanje i društvenu akciju što nije od tog ponašanja nezavisna, važno da pronađu ključ za razlikovanje *ljudskih* i *neljudskih* potreba. To može samo ona nauka koja „vidi čovjeka i njegove mogućnosti iza pojave osakaćenog čovjeka” (From).

## II Sistem vrednosti

### 1.

Ako je motivacioni sistem čoveka kvalitativno različit od nagon-skog sistema u životinja, sistem vrednosti je nesumnjivo to kvalitativno novo jezgro ljudskog motivacionog sistema. I upravo vrednosti kao osnova ljudskog sistema motivacije pokazuju u čemu je bitna razlika između ljudskog i životinjskog motivacionog sistema: za razliku od nagonskog sistema motivacije, koji je isključivo unutrašnji i zasnovan na nepromenljivoj genetskoj osnovi i bio-fiziološkim (urođenim) mehanizmima, a spoljašnji stimulansi samo stavljaju u pokret te mehanizme, sistem motivacije u čoveka nastaje kombinacijama unutrašnjih i spoljašnjih stimulansa, ali ne u mehaničkom spoju i u vidu mehaničkih reakcija, već interiorizacijom socio-kulturnih vrednosti, posredstvom kojih se modifikuje originalni sistem potreba i unutrašnjih stimulansa, te je veza ličnost-kultura najbolje izražena u motivacionom sistemu individue.

Ta veza ne postoji u vidu spoljašnjeg nadražaja koji proizvodi mehaničko pokretanje gotovih, urođenih reakcija, već se izražava više-

<sup>22</sup> E. From, „Marksov doprinos poznavanju čovjeka”, str. 60 i 61.

struko: kao prisutna ljudska okolina koja propisuje tipove ponašanja za individue; kao nasleđena tradicija koja utiče na formiranje društveno prihvaćenih navika kod pojedinaca; kao niz društveno poželjnih ciljeva; kao odredba društvenih interesa i u vezi sa tim prioritarnih potreba; kao kombinacija svega toga i sistema potreba individua, njihovih želja, aspiracija, ciljeva. Ali pre nego što nastavimo ovo izlaganje moramo prethodno odrediti sam pojam vrednosti, koji se u nauci ne upotrebljava jednoznačno.

Klajd Klakhon definiše vrednosti kao:<sup>23</sup>

„... izraženo ili neizraženo shvatanje, svojstveno pojedincu ili karakteristično za neku grupu, nečeg poželjnog što utiče na izbor prikladnih načina, sredstava i ciljeva akcije”.

A na drugom mestu on daje sledeću definiciju:<sup>24</sup>

Vrednosti su „apstraktni i trajniji standardi, koje prihvataju ili individue ili određene grupe da pomoću njih prevaziđu impulse momenta i efemerne situacije ... aspekt motivacije koji se odnosi na standarde, personalne ili kulturne, koji ne proizlaze samo iz neposredne situacije potreba i primarnih nagona ... selektivna orijentacija prema iskustvu, koja podrazumeva duboku privrženost ili odbijanje, što utiče na uređivanje 'izbora' između mogućih alternativa”.

Parsons definiše vrednosti kao:<sup>25</sup>

„... elemenat simboličkog sistema koji služi kao kriterijum ili standard za izbor između orijentacionih alternativa ...”

A na drugom mestu daje definiciju više u psihološkom smislu:<sup>26</sup>

Vrednosti su „konceptije poželjnog najvišeg stepena opštosti, koje se mogu primeniti na sistem date akcije”.

Slično definiše vrednosti Džon Džui kada pojam objašnjava terminima: ceniti, procenjivati, potvrđivati, podržavati, prihvatiti, biti nečim obuzet, posvetiti se nečemu.<sup>27</sup> Mičel objašnjava da se vrednosti javljaju tek onda kada se izađe iz okvira rutiniranog i naviknutog načina zadovoljavanja želja i potreba i kada se jave moguće alternative između kojih treba izvršiti izbor, procenjujući ih međusobnim upo-

<sup>23</sup> C. Kluckhohn, „Values and Value Orientations”, u Parsons and Shils, *Toward a General Theory of Action*, Harvard Univ. Press, 1959, str. 2.

<sup>24</sup> C. Kluckhohn, „The Study of Values”, u D. N. Barnett (ed), *Values in America*, Univ. of Notre Dame Press, 1967, str. 17 i 18.

<sup>25</sup> T. Parsons, *The Social System*, Glencoe, 1951, str. 12.

<sup>26</sup> T. Parsons, *Social Structure and Personality*, str. 194.

<sup>27</sup> J. Dewey, „The Field of Values”, u R. Lopley (ed.), *Value, A Cooperative Inquiry*, Columbia Univ. Press, 1949, str. 68.

ređivanjem, tj. kada nastane potreba da se nešto proceni kao „bolje” ili „gore”.<sup>28</sup>

Sve ove i slične definicije kreću se u okvirima bihejviorističke teorije i saglasne su u tome da se vrednostima uređuje ljudsko ponašanje; pošto ono nije isključivo genetski uslovljeno i regulisano potrebno je vršiti izbor motiva i tipova reagovanja.

Mada ovaj momenat predstavlja važnu karakteristiku vrednosti, ne bi se mogle prihvatiti definicije koje svode vrednosti isključivo na tu dimenziju. Razlog koji nas opredeljuje da ovakve definicije tretiramo kao suviše uske proizlazi iz prethodno obrazloženog shvatanja ljudske prirode i kulture: kao što čoveka ne možemo objasniti isključivo u sferi otvorenog ponašanja, i kao što kulturu ne možemo svesti na standarde ponašanja, ni vrednosti kao elemenat i strukture ličnosti i kulture – ne mogu predstavljati isključivo ono što je poželjno-nepoželjno u sistemu ponašanja individua i grupa.

Čovek se izgrađuje kao ljudsko biće ne samo prihvatajući sistem društveno poželjnog ponašanja, već i odbijajući onaj koji sa njegove tačke gledišta nije poželjan; a to podrazumeva da se u njemu zbivaju mnogo složeniji procesi nego što je presađivanje u njegovu ličnost društvenih standarda ponašanja. Da bi bio u stanju da vrši izbor između mogućih alternativa i da se opredeljuje, pojedinac mora izgraditi kompleksniji sistem shvatanja, u kojem je razumevanje odnosa njegovog „ja” i spoljašnjeg sveta – što uključuje i predmete i druge ljude – od primarnog značaja za uređivanje odnosa sa tim svetom; on mora da izgradi koncepciju o svom mestu u svetu u kojem živi i o svojoj mogućoj ulozi; mora, dakle, da osmisli odnos „ja”-drugi; ali mora i da shvati svoje unutrašnje potencije i težnje – da osmisli svoju egzistenciju. Svi ti procesi se uključuju u razvitak ličnosti, a taj globalniji proces se samo jednim delom ispoljava u vidu ponašanja individue, dok su druge strane ne samo skrivene i ne ispoljavaju se u otvorenom ponašanju, nego mogu biti i različite od onoga što nam o određenom pojedincu sugerira njegovo ponašanje. Sve je to poznato iz psihologije i utoliko je manje prihvatljivo bihejviorističko stanovište koje zanemaruje te utvrđene činjenice, što proširuju saznanje o čoveku.

Definicija koju predlaže M. Popović<sup>29</sup> izlazi iz napred navedenih okvira. Popović definiše vrednosti kao:

<sup>28</sup> E. T. Mitchell, „Values, Valuing, and Evaluation”, u istoj knjizi R. Lepeley, str. 195 i 201.

<sup>29</sup> M. Popović, *Problemi društvene strukture*, str. 116-7.

.... posebnu vrstu kvaliteta koji se pridaje ljudima, objektima, idejama, postupcima ili drugim ljudskim tvorevinama onda i ukoliko ljudi, objekti, ideje, postupci ili tvorevine, posedujući svoje određene osobine, mogu da zadovolje neku čovekovu potrebu, želju ili interes, odnosno potrebu društvenog sistema u celini.”

Popović smatra da je osnovna slabost napred navedenih definicija što određuju vrednosti kao „idejne stavove”, tj. subjektivno, te sugerira da se vrednost shvati kao „kvalitet koji se pridaje” bilo ljudima ili njihovim postupcima i tvorevinama. Mislimo da je to slaba tačka Popovićeve kritike bihejvioristički shvaćenih vrednosti, jer su „kvaliteti koji se pridaju” nečemu subjektivne, a ne objektivne prirode, budući da proizlaze iz subjekta (pojedinačnog ili kolektivnog) i iz relacije subjekata, a ne iz samog objekta. I u tome se njegova definicija bitnije ne razlikuje od onih koje kritikuje. Njegova definicija je šira i ona se razlikuje od prethodnih po tome što vrednosti vezuje za potrebe i interese pojedinaca i društvenih sistema, što se ne mora manifestovati isključivo u sistemu ponašanja. Međutim, njegova definicija nije sasvim jasna, jer se iz nje ne vidi šta vrednosti predstavljaju u odnosu na te potrebe (šta znači: „onda i ukoliko...” itd.).

M. Životić upotrebljava termin vrednost da označi mnogo širi sadržaj, kada konstatuje: „Čovek postaje biće svoje vrste, biće koje se razlikuje od svih ostalih prirodnih vrsta, time što stvara naučne, tehničke, umetničke, moralne, pravne, političke, religiozne i druge vrednosti”.<sup>30</sup> Tu je pojam vrednost shvaćen kao ljudska tekovina, dakle, u najširem smislu. Ali dalje Životić upotrebljava i uže značenje, kada kaže da „čovek unosi vrednosti u stvari”. Mada ovde nisu jasno razgraničena ova dva značenja pojma vrednost, ona su implicirana, i mislim da je to najprihvatljivije rešenje da se dođe do definicije vrednosti. Jer vrednost označava: i određene tekovine pomoću kojih društvo rešava svoje probleme i zadovoljava svoje potrebe, tj. definiše smisao svoga postojanja, te je vrednost kao takva elemenat društveno-kulturnog sistema; i određene standarde pomoću kojih društvo sugerira šta je od postojećih i mogućih tekovina poželjnije sa stanovišta potreba i interesa društva, i kao takva predstavlja elemenat kulturnog sistema u užem smislu (u smislu normativnog sistema); i određene orijentacije koje individue tokom života formiraju, uz pomoć kojih se događa proces integracije (odnosno dezintegracije) ličnosti. Naravno sve ove strane vrednosti nisu odvojene jedne od drugih kineskim zidom, već se međusobno prepliću, ali u zavisnosti od aspekta koji se posmatra imaju različit raspored: u vrednosti-tekovini im-

<sup>30</sup> M. Životić, *Čovek i vrednosti*, str. 7.

plicirano je i shvatanje poželjnog, jer će tekovine koje više odgovaraju društvenim potrebama biti brojnije, pošto će ih društvo podsticati i ohrabrivati; u tekovinama su implicirane i životne orijentacije pojedinaca, budući da ljudi kao ličnosti stvaraju kulturne tekovine; isto tako u vrednostima kao životnim orijentacijama pojedinaca sadržane su i vrednosti-tekovine, jer se pod uticajem kulturnih tekovina (ili u protivstavu prema njima) formira sistem personalnih vrednosti, ali i pod uticajem konkretnih društvenih zahteva, tj. vrednosti-normi.

Ipak se u proučavanju moraju razlikovati, s jedne strane, spoljašnji i unutrašnji aspekt vrednosti i sa druge, širi i uži smisao; širi i spoljašnji smisao imaju vrednosti-tekovine, a vrednosti-norme i vrednosne orijentacije spadaju u drugu grupu sa užim i unutrašnjim smislom. Međutim, ne može se govoriti o objektivnom i subjektivnom aspektu vrednosti, jer vrednosti *nikad* nemaju čisto objektivni karakter: one predstavljaju uvek neko značenje, a značenje je uvek *intersubjektivno*, tj. formira se u procesu razmene iskustva, mišljenja, procena različitih subjekata i pridaje se drugima (ljudima ili stvarima). Zato ni vrednosti-tekovine nemaju čisto objektivni karakter, već svaka kulturna tekovina biva interpretirana, te samim tim, subjektivno vrednovana (ovde subjektivno ne označava *proizvoljno* stanovište pojedinca, već *stanovište* određenog subjekta ili više subjekata).

Iz ovoga proizlazi da vrednosti nisu povezane samo sa aktualnim ponašanjem, već i sa egzistencijom čoveka u širem smislu i sa postojanjem i razvijanjem društveno-kulturnog sistema. Prema tome, vrednosti se i kao kriterijumi izbora ne javljaju samo u vidu normi, nego i u vidu ideala, što su samo delimično sadržani u aktualnom ponašanju, kao opštija osnova na kojoj se izgrađuje određeni tip ponašanja; dobar deo sadržaja onog što predstavljaju ideali ne iscrpljuje se ponašanjem, već se odnosi ili na težnje u budućnosti ili na interpretaciju prošlosti, što se uključuje u kompleksniju vrednosnu orijentaciju individua. Samim tim, vrednosti se ne mogu tretirati kao „činjenice” (Dirkemov zahtev da se i vrednosti tretiraju kao „stvari” je uvod u pozitivističku teoriju vrednosti)<sup>31</sup> vrednosti se kao kriterijumi selek-

<sup>31</sup> P. Kecskemeti, u knjizi *Meaning, Communication and Value* (The Univ. of Chicago Press, 1952) podvrgava vrlo oštroj kritici pozitivističko shvatanje vrednosti. Osnovni argumenti koje navodi su: informacije o životu nisu „gole činjenice”, već se moraju razumeti i interpretirati; a ništa se ne može smislaono interpretirati bez odnosa prema vrednostima; „životna istorija” se ne može svesti na beleženje utvrđenih činjenica, jer za čoveka nema sredine bez značenja (str. 13, 19, 419).



cije tipova ponašanja ne mogu svesti na činjenice, pošto je subjektivna procena uvek sastavni deo pojma vrednosti.

Javljaju se, međutim, problemi koje ističe R. S. Hartman: kakav je odnos činjenica i vrednosti, da li su vrednosti apsolutne ili relativne, da li su objektivne ili subjektivne, racionalnog ili iracionalnog karaktera.<sup>32</sup> Hartman odgovara: vrednosti su racionalne jer da bi vrednovao neku stvar čovek mora da poznaje njene osobine i njeno značenje; one su objektivne, jer važe za sva racionalna bića, ali je njihova primena subjektivna. Međutim, odgovori nisu tako jednostavni, jer vrednosti su i racionalne u gornjem smislu, ali pojedinac vrši procenu nečega (nekoga) ne samo s obzirom na kvalitete stvari ili drugog subjekta, već i s obzirom na svoje želje, htenja, stanovišta, pa se ne opredeljuje samo racionalno nego i emocionalno; napred je istaknuto da vrednosti nisu nikad objektivne, jer objektivno označava da neki kvalitet proizlazi iz nečega izvan subjekta, dok vrednosti stvaraju subjekti i one nisu *kvaliteti po sebi* niti stvari niti ljudi; vrednosti su i univerzalne (termin apsolutno ne odgovara) i relativne, tj. jedan niz opšteljudskih vrednosti raznolikim kulturnim modifikacijama biva relativiziran u primeni, podstičući nove parcijalne vrednosti. Vrednosti su po svojoj prirodi dihotomne. Stoga se i dešava da različite individue različito shvataju i doživljavaju vrednosti – za neke pojedince vrednosti vrše pre svega represivnu, za druge integrativnu funkciju; jedni pomoću vrednosti nastoje u prvom redu da uredе svoje ponašanje, drugi da osmisle svoj život; jedni pomoću vrednosti racionalizuju svoje narcisoidne želje, drugi svoj konformizam; izvesni pojedinci prihvataju samo vrednosti svoje kulture (etnocentrizam), drugi nastoje da svoj život uredе pomoću vrednosti kao univerzalnih kriterijuma.

Može li se, s obzirom na napred rečeno, izvršiti neka klasifikacija vrednosti, može li se govoriti o izvesnim univerzalnim vrednostima i o „najvišoj vrednosti“ kao univerzalnom kriterijumu izbora?

Mnogo je jednostavnije izvršiti klasifikaciju sistema vrednosti prema funkciji koju vrše, nego klasifikaciju vrednosti prema opštosti, odnosno univerzalnosti značenja i hijerarhiji značaja. U prvom smislu mogu se prihvatiti sledeće klasifikacije kao najupotrebljivije: (1) podela sistema vrednosti na represivne i integrativne (Vajskopf<sup>33</sup>), i

<sup>32</sup> R. S. Hartman, „The Science of Value“, u A. Maslow and P. Sorokin, *New Knowledge in Human Values*, str. 13-4.

<sup>33</sup> W. A. Weisskopf, „Existence and Values“, u *New Knowledge ...* str. 115 i 116.

(2) autoritarne (heteronomne) i autonomne (Olport<sup>34</sup>). Ove dve klasifikacije se umnogome dodiruju, jer i represivni sistem vrednosti kao i autoritarni počiva na glorifikaciji spoljašnje sile i zahteva i ima za cilj da ograniči autonomiju individue i da joj nametne vrednosne orijentacije sa stanovišta spoljašnjeg autoriteta, te je u oba slučaja funkcija represivna; takođe i integrativni i autonomni sistem vrednosti vrše iste funkcije, jer se zasnivaju na priznavanju autonomije ličnosti i teže uspostavljanju jedinstva na toj osnovi, omogućujući razvoj personalnih potencija. Problematičnija je ona klasifikacija koja vrednosne sisteme deli na pozitivne i negativne.

Ako vrednost definišemo kao takav elemenat kulture i strukture ličnosti, koji određuje orijentaciju u delatnom životu ljudskih grupa i individua i služi kao kriterijum selekcije između postojećih i mogućih alternativa za zadovoljavanje ljudskih potreba, tada vrednosti mogu imati i pozitivan i negativan karakter, jer orijentacija i društava i individua može biti dvostruka; pozitivna-kreativna i negativna-destruktivna. From, međutim, smatra da se pre može govoriti o alternativnim vrednostima, na primer, kreativnost-destruktivnost, ljubav-mržnja i sl. nego o samostalnim negativnim vrednostima.<sup>35</sup> Uobičajeno je da se vrednošću označava samo pozitivno (na primer, istina, dobro, lepo), a negativno se tretira ili kao suprotnost, kao nevrednost, ili kao negativan uslov vrednosti.<sup>36</sup> To proizlazi iz identifikacije termina vrednost i vredno, tj. ono što je sa stanovišta nekih pozitivnih ljudskih kriterijuma prihvatljivo. Mislim, međutim, da se isključivo pozitivno mogu definisati samo one najviše, opšteltjidske vrednosti, koje služe kao kriterijumi humanosti društvenih i individualnih orijentacija, odnosno zadovoljavanja fundamentalnih ljudskih potreba. Te opšteltjidske ili „generičke” vrednosti su univerzalne i predstavljaju „meru” realizovane ljudskosti i ljudskih mogućnosti; dok su sve druge vrednosti parcijalne i relativne i javljaju se ili kao vrednosti određenog društvenog sistema, klase, odnosno grupe, ili kao vrednosti pojedinačne ličnosti, te su varijacije veće a sfera važnija znatno ograničenija. Ako destrukciju ne možemo prihvatiti kao „generički nagon” ljudskog bića, moramo priznati da je ona veoma

<sup>34</sup> G. W. Allport, „Normative Compatibility in the Light of Social Science”, u *New Knowledge ...* str. 137-8.

<sup>35</sup> E. From, „Values, Psychology and Human Existence”, u *New Knowledge ...* str. 153 i 154.

<sup>36</sup> M. Glansdorf, *Les déterminants de la théorie générale de la valeur*, Univ. libre de Bruxelles, 1966, str. 44-6.

prisutna kao težnja u pojedinim ljudskim grupama i u individua, te ako ne možemo agresivnost (rat) definisati kao opšteljudsku vrednost, a takođe ni uspostavljanje dominacije nad drugima, pokoravanje, eksploataciju i sl., moramo prihvatiti da izvesne ljudske grupe i ne mali broj pojedinaca izgrađuju svoje životne orijentacije na osnovu tih vrednosti. Možda bi se moglo reći za takve grupe i pojedince da su fundamentalne ljudske vrednosti odsutne iz njihovog sistema motivacije ili da su se deformisale, ali i tada ostaju izvesne teškoće.

Najbolje se te teškoće mogu ilustrovati na primeru „najviših vrednosti“ koje se obično navode kao univerzalne: istina, dobro, lepo, ljudsko dostojanstvo. Težnja ka istini, dobrom, lepom svakako je pozitivna vrednosna orijentacija i sa stanovišta humanosti, odnosno fundamentalnih potreba, nešto što se može vrednovati kao „više“ u odnosu na njihove suprotnosti (laž, zlo, ružno, degradacija čovekove ličnosti). Ali u ovom nizu jedino bi istina i ljudsko dostojanstvo mogli da pretenduju da budu „najviše“ vrednosti, jer su kriterijumi istinitosti i ljudskog dostojanstva univerzalniji i manje podložni uticaju parcijalnih uslova, te i u sistemu društvenih i u sistemu personalnih vrednosti pretpostavljaju nepromenljivu osnovu sistema vrednosti; to već nije slučaj sa druge dve vrednosti u pomenutom nizu, jer ni dobro ni lepo nemaju u sebi samima kriterijum vrednovanja (kao što je slučaj sa istinom), već se procenjuju u odnosu na druge kriterijume, koji nisu univerzalni (samo ako se kao kriterijum uzme čovečnost tada dobro i lepo stoje kao opšteljudske vrednosti naspram zla i ružnog kao ne-vrednosti; međutim, mogu se uzeti i parcijalni kriterijumi, na primer, interes klase, grupe ili želje individua i tada granica između vrednosti i nevrednosti postaje elastičnija, odnosno, dobro i zlo, lepo i ružno se mešaju, a na konkretne životne orijentacije grupa i pojedinaca deluju kao vrednosti i pozitivne i negativne alternative).

To ne znači da se u sferi vrednosti sve toliko relativizira da je nemoguće odrediti one fundamentalne vrednosti, na kojima se gradi ljudska istorija kao stalno, i ako ne sasvim kontinuirano, potvrđivanje sve razvijenijih ljudskih moći. Te fundamentalne vrednosti, koje nadilaze relativnost sistema društvenih i personalnih vrednosti, moraju se izvoditi iz ljudske prirode, odnosno iz opštih ljudskih potencija. U tom smislu značajna je Marksova misao da je „čovek najviša društvena vrednost“ (ovo se može interpretirati u smislu poštovanja ljudskog dostojanstva). Drugim rečima, osnova vrednovanja na kojoj se definišu fundamentalne vrednosti jeste koliko nešto služi razvijanju čovečnosti čoveka, te bi u tom smislu moglo da se kaže da je

fundamentalna vrednost: humanost, što podrazumeva: autonomiju ličnosti, slobodu, jednakost, pravednost i sl.

Ako se problemu vrednosti priđe na ovaj način, u hijerarhiji vrednosti stoje na višoj lestvici ideali nego norme, jer prvi projektuju i podstiču razvijanje mogućnosti čoveka, dok druge, propisujući aktualne orijentacije uvek sa nekog parcijalnog stanovišta, često ograničavaju razvoj mogućnosti čoveka.<sup>37</sup> Na primer, univerzalna vrednost može biti sloboda, ali ne i konkurencija, jer je druga samo parcijalizovani vid prve i stoga relativna, te može imati i pozitivno i negativno značenje; dok sloboda shvaćena kao „celokupan napor ka prevaziženju pomoću svesti i doseganja mogućih alternativa“<sup>38</sup> (a ne kao arbitrarno, neuslovljeno ponašanje), ne može imati negativnu konotaciju, jer uvek aktualizuje ljudskost i nikad je ne degradira.

Da bi se definisale najviše ili fundamentalne vrednosti, potrebno je odrediti pojam „zdrava ličnost“, konstatuje Maslov,<sup>39</sup> što u Fromovoj terminologiji odgovara pojmu „ljudska situacija“, odnosno u Marksovoj „generičko biće“. Tek iz definicije suštine čoveka mogu se izvoditi fundamentalne vrednosti. Ako smo čoveka definisali kao biće koje svojom praksom stalno razvija nove mogućnosti svoje egzistencije, na vrh lestvice u hijerarhiji vrednosti moramo staviti istinu, slobodu i autonomiju ličnosti. Tada se može govoriti i o otuđenju fundamentalnih vrednosti, pa se sa stanovišta vrednosti otuđenje javlja kao:

„... ograničenje totalnog bića od strane neke spoljašnje sile ili pod uticajem parcijalnih težnji, nastojanja da se ostvari samo deo sebe; otuđenje podrazumeva odsustvo integracije i jedinstva.“<sup>40</sup>

„Bekstvo od slobode“ je otuđenje fundamentalne vrednosti slobode, kao što je ideologizacija stvarnosti u društvenom kontekstu, a racionalizacija u individualnom, otuđenje istine kao fundamentalne vrednosti. U tom smislu bi represivni, odnosno, autoritarni sistem

<sup>37</sup> M. Životić kaže da je najviša vrednost, vrednost-projekcija, vrednost-ideal, vrednost-mogućnost, što je u skladu sa definicijom ljudske suštine koju u pomenutoj knjizi usvaja, a koja je bliska ovde iznetoj, prema kojoj se suština određuje kao ono što čovek „može da bude“. Dakle, samo vrednosti kao projekcije i ideali, a ne kao pozitivne norme, koje zatvaraju mogućnosti čoveka u parcijalne uslove – društveno-kulturne, etničke, nacionalne mogu predstavljati fundamentalnu osnovu „generičkog“ sistema vrednosti.

<sup>38</sup> W. A. Weisskopf, *Isto*, str. 109.

<sup>39</sup> A. H. Maslow, „Psychological Data and Value Theory“, u *New Knowledge*, str. 124-6.

<sup>40</sup> W. A. Weisskopf, *Isto*, str. 116.

vrednosti predstavljao otuđenje autentičnog sistema vrednosti. Kada je osnova na kojoj se prihvata neki sistem vrednosti neko drugi (ili nešto drugo) izvan čoveka (voda, klasa, partija, država, nadzemaljsko biće), a ne sam čovek, izgrađuje se otuđeni sistem vrednosti, koji u manjoj ili većoj meri potpomaže procese dehumanizacije.

Ovo je najopštiji nivo razmatranja problema vrednosti. I mada se može filozofski dokazivati da su vrednosti suštinska komponenta ljudske prirode, jer je neosporno da čovek nije biće čije se ponašanje i egzistencija mogu izvoditi iz njegove genetske konstitucije, vrednosti su u svom pojavnom obliku elemenat određene kulture i strukture određene ličnosti. Kada se problem vrednosti posmatra iz tog ugla javlja se drugi niz pitanja.

## 2.

Pošto su u prethodnoj glavi, u odeljku o kulturi, razmatrane vrednosti kao elemenat kulture, ovde ćemo se zadržati na onom aspektu koji se odnosi na učestvovanje vrednosti u strukturi same ličnosti.

Vrednosti se dvostruko javljaju kao elemenat strukture ličnosti: kao značajna komponenta motivacionog sistema individue i kao komponenta „životne filozofije” ličnosti, ili njenog „pogleda na svet” što je i deo motivacionog sistema, ali i okvir u kojem se oblikuje motivacioni sistem. Kao elemenat motivacionog sistema ličnosti, vrednosti predstavljaju kriterijume poželjnog u svakodnevnom ponašanju i igraju ulogu stimulansa, na osnovu kojih se individue opredeljuju za učesće u društvenim akcijama; u tom slučaju javljaju se kao vrednosti, pre svega, društveni a individualni ciljevi i norme. Kada vrednosti predstavljaju komponentu „životne filozofije” ličnosti, one označavaju opštije principe pomoću kojih individua objašnjava sebi i osmišljava za sebe odnos subjekt-objekt i subjekt-subjekt; tada se vrednosti javljaju u vidu ideja, ideala i vizija. Naravno, ova dva sistema vrednosti nisu strogo međusobno podeljena, već se jedan na drugi oslanjaju i jedan iz drugog izvire; vaspitanje u ranom detinjstvu, pomoću kojeg će roditelji preneti na dete neke osnovne društvene zahteve i norme i usaditi u njega uverenje da su dati društveni ciljevi jedini moguću okvir njegovih aspiracija (ili obrnuto, u slučaju kada porodica ne prihvata društvo kakvo ono jeste), uslovljava celokupnu vrednosnu onijentaciju i karakter „životne filozofije” individua; ali i jednom formirani „pogled na svet” sve snažnije deluje na motivacioni sistem ličnosti i uslovljava menjanje ili modifikaciju vrednosti koje služe kao

kriterijumi selekcije poželjnih ciljeva i tipova ponašanja. Šta će jače uticati i da li će odnos snaga biti neizmenjen u životnom razvoju individue zavisice od onih elemenata koji su istaknuti govoreći o rezultatima socijalizacije, tj. pre svega, od polazne osnove individualne organizacije (sistem dispozicija individue) i od tipa vaspitanja, koje može osposobiti individuu za autonomni razvitak ili ga zakočiti, što će zavisiti od toga koliko se striktno insistira na poslušnosti kao osnovnoj karakteristici vaspitanika (ili na lojalnosti kada se izade iz okvira porodice u sferu drugih društvenih grupa u kojima se nastavlja proces socijalizacije).

I jedan i drugi sistem vrednosti se razvijaju na taj način što individue interiorizuju svoju kulturu. Ali se u ova dva slučaja ti mehanizmi ne podudaraju sasvim: društvene zahteve i norme individua interiorizuje u prvom redu putem učenja da razlikuje šta je poželjno, dozvoljeno i šta društvo podstiče, od nepoželjnog, zabranjenog, što se sprečava; najefikasniji metod da se individua nauči da pravi tu razliku na način kako je društvo vidi jesu nagrade i kazne, a budući da dete još u ranom detinjstvu počinje tu obuku ono se služi mehaničkim radnjama tzv. „pokušaja i grešaka”; krajnji cilj učenja nije lična satisfakcija, već potreba da se zadovolji najvažniji „socijalni objekt”, tj. ličnost sa kojom dete opšti i do čijeg zadovoljenja mu je stalo, a to je ili majka ili roditelji. Mogli bismo, s obzirom na to, reći da je sistem vrednosti koji predstavlja neposrednu i elementarnu osnovu motivacionog sistema individue heteronoman po prirodi i može se razviti i ako individua ne dostigne izvestan viši stepen u razvitku personalne organizacije (takav, na izvestan način, zaustavljeni motivacioni sistem, koji ne bi predstavljao samo elementarnu osnovu jednog kompleksnijeg sistema motivacije ličnosti, odgovarao bi super-egu u Frojdovom smislu). Međutim, da bi se javio razvijeniji sistem vrednosti koji uključuje kao komponentu „životnu filozofiju”, ili vrednosnu orijentaciju, neophodno je da se razvije takav sistem ličnosti koji omogućuje autonomno ponašanje i izbor; tek kada se elementi ovog vrednosnog sistema ugrade u elementarni motivacioni sistem javlja se mogućnost da se represivni (heteronomni) sistem motivacije prevaziđe i formira autonomni motivacioni sistem. Ako ne dođe do razvoja ovih strana personalne organizacije individue ona će kao ličnost biti infantilna; ali se pod infantilnošću ovde ne podrazumeva psiho-patološko značenje (nesposobnost odrasle osobe da se suoči sa stvarnošću i da donosi elementarne odluke), već se odnosi na individue koje su nesposobne da se ponašaju prema autonomnim principima i

uvek im je potreban drugi da bi za njih donosio odluke ili im služio kao kriterijum ponašanja, dakle, osobe koje se ne ponašaju u skladu sa autonomnim vrednostima, već u saglasnosti sa drugima (u tom smislu za konformističko ponašanje se može reći da je infantilno).

Motivacioni sistem zrele ličnosti, ili „funktionalna autonomija” u terminologiji Gordona Olporta, uključuje obe komponente sistema vrednosti, naime, u razvijenom sistemu motivacije ideali postaju fundamentalni kriterijumi i sa stanovišta ideala vrši se preispitivanje ranije usvojenih kriterijuma. Ako čoveka kao biće prakse objašnjavamo onim što čini i zašto nešto čini, struktura motivacije individue je svakako najbolji pokazatelj zrelosti ličnosti; odnosno saglasnost između motivacionog sistema i ponašanja i delatnosti individue pokazuje njenu zrelost, i obrnuto, raskorak između sistema motivacije i ponašanja može biti indikacija nezrelosti. Iz tih razloga je upotrebljiva ovakva dihotomna klasifikacija sistema vrednosti u strukturi ličnosti, jer sistem vrednosti koji deluje u sferi „životne filozofije” individue može nam pomoći da objasnimo neusaglašenost ako ona postoji, odnosno da se uverimo da je saglasnost optimalno postignuta i da je ostvaren neophodan stepen integracije ličnosti. (Analiza dominantnih tipova ličnosti u savremenoj Americi pokazuje da dominantne vrednosti u motivacionom sistemu Amerikanaca nisu u saglasnosti sa njihovim ponašanjem: dok je individualizam dominantna vrednost i za nju se opredeljuje većina Amerikanaca, ubeđenih da je to osnovni kriterijum njihovog izbora, dotle analize ponašanja pokazuju da je konformizam dominantni tip ponašanja, tj. da je kriterijum izbora upravo suprotan osnovnoj vrednosti. Mislim da se taj raskorak može objasniti karakterom sistema vrednosti koji deluje u sferi „životne filozofije” savremenog Amerikanca – ideja uspeha i biznisa i ideal dobrog života u društveno-kulturnim uslovima savremene Amerike neizbežno vode ka prihvatanju konformizma u aktualnom ponašanju, dok individualizam kao vrednost ostaje, pre svega, u znatno ograničenijoj sferi privatnog života pojedinaca).

Motivacioni sistem zrele ličnosti odlikuje se usaglašenošću potreba i vrednosti, odnosno relativnom harmonijom između osnovnih prihvaćenih vrednosti i individualnih želja i aspiracija. Olport je pokazao kako u zrele ličnosti potreba postaje cilj, a tome bismo mogli dodati, da što je ličnost razvijenija ciljevi se sve manje definišu kao zadovoljavanje neposrednih potreba, a sve više na osnovu određenih vrednosti. (Proces socijalizacije ličnosti dovodi do pomeranja od elementarnih ka fundamentalnijim vrednostima u izboru ciljeva: na pri-

mer, održanje života, kao vrednost sve će manje biti zadovoljavajućih osnova za izbor ciljeva zrelih ličnosti, jer se one pitaju *u ime* čega i *po koju* cenu treba održati život, a to znači da se kao kriterijumi javljaju druge vrednosti koje se ne izvode prosto iz pojma živeti, već *ljudski živeti*.) Naime, razvijanje fundamentalnih potreba pretpostavlja da se razvija i takav sistem vrednosti koji će biti oslonac za realizaciju tih potreba, jer, kako ističe Maslov,<sup>41</sup> fundamentalne potrebe su same po sebi slabe, jer ne počivaju na instinktima, i da bi se razvile moraju biti podstaknute usvojenim principima koji će stimulisati njihov razvoj; na primer, „potreba za identitetom” i samorazvojem uspješnije će se razviti ako ličnost usvoji slobodu kao fundamentalnu vrednost, jer će taj princip kada je ugrađen u „životnu filozofiju”, podsticati pojedinca da u sebi samom potraži motive za svoje postupke i da upozna sebe, kako bi razvojem svojih dispozicija mogao delovati u skladu sa usvojenim principom. Ali se i konformista često izjašnjava za slobodu, mada njegovi postupci pokazuju da je njegova potreba za identitetom potisnuta na račun jednostrane potrebe za saglasnošću sa drugima i za društvenim odobravanjem.

Vrednosti su osnova životne orijentacije ličnosti, jer kako piše Fromm<sup>42</sup>:

„Imajući razum i imaginaciju, čovek oseća potrebu da se intelektualno orijentise u svetu. Čovek je suočen sa mnogim zagonetnim pojavama koje mora da osmisli, da ih stavi u neki kontekst koji će razumeti i moći da upotrebljava.”

Ali upravo na ovom nivou, jer se u životu ličnosti ispoljavaju dihotomije ljudske prirode (egzistencijalne protivrečnosti), dolazi do izražaja mogućnost racionalnog i iracionalnog opredeljenja, odnosno prihvatanja vrednosti u njihovom pozitivnom ili negativnom smislu. Potreba za orijentacijom ne implicira da orijentacija mora nužno da bude racionalna, već može biti i pogrešna, tj. iracionalna piše Fromm; čovek se može opredeljavati usvajajući kao osnovu verovanje i obožavanje ličnosti ili objekata – iz toga izviru mitologija, religija; kultovi, fanatizam. Kada kriterijum selekcije vrednosti nije sam čovek, tj. čovečnost, već bilo ko ili šta izvan čoveka, pojedinac može pomešati pozitivne i negativne vrednosti: totalitarna i autoritarna psihologija zahteva od čoveka da prihvati kao osnovu svoga postupanja negativnu vrednost – destruiranje sopstvenog „ja” i individualnih potreba; u tom sistemu je ova negativna vrednost naglašenija od pozitivne

<sup>41</sup> A. H. Maslow, *Isto*, str. 133-5.

<sup>42</sup> E. Fromm, *Isto*, str. 160.



vrednosti saradnje u kolektivu, tj. u ovom sistemu vrednosti žrtvovanje ličnosti i njenih interesa stoji kao viša vrednost od razvijanja socijaliteta, pošto „totalitarni socijalitet” može da se razvije samo ako je ugušena individualnost ličnosti. Mnoge društvene grupe podstiču destrukciju na račun kreativnosti, propagirajući kao vrednost: bezobzirnu konkurenciju ili uspeh na tržištu, „cilj opravdava sredstva”, etnocentrizam i slično. Prihvatanje društvenih vrednosti, čak i kada one podstiču destruktivno, a indirektno mogu podsticati i delikventno ponašanje, za mnoge individue je lakše i stoga se radije opredeljuju za taj put nego za mukotrpano izgrađivanje svoje sopstvene ličnosti i rizično oslanjanje na autonomne motive. Stoga je „bektstvo od slobode” realna alternativa u ljudskom opredeljenju i statistički zastupljenija od druge – opredeljenja za slobodu i autonomiju, jer prva obezbeđuje integraciju individue u društvenu sredinu iako po cenu toga da se ne postigne unutrašnja integracija. (U tipu konformiste se vrlo retko javljaju ličnosti koje su do kraja ostvarile identifikaciju ličnog i društvenog; mnogo su češći slučajevi pojedinaca koji bezuslovno postupaju prema društvenim zahtevima ne dovodeći ih nikad u pitanje, ali ostaju unutrašnji konflikti, a napetosti se reduciraju racionalizacijama.) A druga zahteva spremnost da se nemirno živi, da se suprotstavi drugima kada je neophodno, po cenu da pojedinac bude društveno odbačen, neprihvaćen, izolovan. Zato što je lakše skloniti se iza autoriteta nacije, klase, roditelja, nego prihvatiti ličnu odgovornost, za mnoge pojedince su prihvatljiviji heteronomni vrednosni sistemi nego autonomni i stoga su prvi rasprostranjeniji; time, a ne destruktivnošću ili agresijom kao instinktima, može se objasniti zašto su vlade uspevale da angažuju milione ljudi u nepravednim ratovima, rasnim pogromima, u službi eksploatatorskih i kolonijalističkih režima, itd. (Može se reći da je masovnija pojava dezerterstva u imperijalističkim ratovima i otkazivanje poslušnosti vladama koje nastoje da obezbede participaciju građana u nehumanim akcijama tek pojava savremene istorije, što implicira da se samosvest počinje oslobađati iz okova mehanički uslovljenih reakcija, usađenih u decu kao „poslušnost člana porodice” i u građane kao „lojalnost podanika”).

U autonomnom motivacionom sistemu ličnosti sposobnosti individue postaju autonomna vrednost, ali, naravno, ne individue posmatrane same za sebe, već u neophodnom društvenom kontekstu, što podrazumeva da se ličnost ne može razvijati kao ljudsko biće na račun drugih ličnosti i ugrožavajući njihovu egzistenciju. Diferencijacija i razvijanje individualnih sposobnosti javlja se kao elementarna

vrednost-cilj, ali se ti procesi mogu realizovati samo u društvenoj komunikaciji. Kako je upozorio Džordž Herbert Mid (*Mind, Self and Society*), individua postaje svesna svoga „ja” tek posredstvom drugih individua sa kojima stupa u komunikaciju i najpre procenjuje svoje karakteristike i sposobnosti „očima drugih”, ali i sa stanovišta očekivanja drugih, a ne isključivo sa individualnog stanovišta: individua će se osećati posramljena ako zapazi kod sebe narcisoidne crte zato što drugi ne cene narcisoidnost i zato što razvijajući takvu orijentaciju ne ispunjava očekivanja drugih; ali pojedinac će se osećati zadovoljan ako zapazi da je sposoban da samostalno donosi odluke ukoliko drugi to cene, jer takva orijentacija, iako može izazvati konflikt sa nekim drugim pojedincima, ne može biti prepreka za komunikaciju sa onima koji tu sposobnost respektuju i podstiču.

Drugim rečima, razvijanje sposobnosti individue da procenjuje različite alternative odvija se u društvenoj komunikaciji, odnosno posredstvom razmene ideja i kriterijuma selekcije, te se vrednost kao prihvaćeni princip, norma, standard javlja kao rezultat interakcije. Stoga je ovde usvojen termin *intersubjektivno* (koji najčešće upotrebljavaju personalisti kada govore o vrednostima) da bi se objasnila priroda vrednosti.

Budući da pojedinci žive uvek u određenom društvenom sistemu, koji strukturira društvenu komunikaciju prema principima što proizlaze iz datog sistema, vrednosti nastaju kao rezultat strukturirane komunikacije; a to znači, da diferenciranost principa, formi i učesnika komunikacije (sociološkom analizom se otkriva karakter te diferencijacije) uslovljava i diferencijaciju sistema vrednosti i jednoznačnost ili višeznačnost pojedinačnih vrednosti u različitim društvenim jedinicama. Terminom „pod-kultura” označili smo okvir diferenciranih sistema vrednosti u jednom društveno-kulturnom sistemu, što različito važe za različite društvene grupe i za pojedince koji zauzimaju različite položaje u okviru jedne hijerarhijski stratifikovane grupe. Kojoj će pod-kulturi pojedinac pripadati zavisiće najpre od društvenog statusa njegove porodice, što će kao transmisija prenositi one društvene vrednosti koje roditelji, s obzirom na svoj društveni položaj, prihvataju, a kasnije i od društvenog položaja same individue. Ovde je, naravno, reč o najverovatnijoj distribuciji u jednom stratifikovanom društvu, što ne znači da pojedinac ne može da „raskine lanac” svoje pod-kulture ako ga ona sputava i da za sebe osvoji vrednosni sistem druge društvene grupe i pod-kulture kojoj objektivno prema svom društvenom položaju ne pripada, odnosno da stvori sop-

stveni vrednosni sistem koji se ne uklapa u potpunosti ni u jednu podkulturu (ovo poslednje je zastupljeno u manjem broju slučajeva u odnosu na masu onih koji rutinski nastavljaju da se kreću u propisanim okvirima).

### 3.

Od čega zavisi koji će put ličnost izabrati? Pored faktora koji su napred navedeni, od činilaca u strukturi same ličnosti najvažniji je karakter vrednosnog sistema koji ličnost uobličava tokom života. U početnim fazama razvitka individue već je implicirana poželjna vrednosna orijentacija, ali se ona formira u zreloom dobu, te početni impulsi mogu biti izmenjeni; ličnost može izgraditi svoju vrednosnu orijentaciju tražeći u zreloom dobu druge tačke oslonca, različite od onih koje je imala u porodici. Stoga, formirana vrednosna orijentacija može da nastavi liniju razvitka ličnosti trasiranu još u porodici u ranom detinjstvu i da samo aktualizuje impliciranu vrednosnu orijentaciju, ali može i da razvije suprotnu – kao reakciju na porodični sistem vrednosti – i da posredstvom nje prekine dotadašnji uobičajeni i očekivani tok razvitka individue.

Ovde je potrebno da objasnimo šta se podrazumeva pod vrednosnom orijentacijom. Prihvatajući određenje koje daje Florens Klakhon,<sup>43</sup> pod vrednosnom orijentacijom razumemo „kompleks principa... koji sređuju i usmeravaju ljudske težnje i misli”. F. Klakhon klasifikuje vrednosne orijentacije prema pet principa:

#### I princip – orijentacija prema ljudskoj prirodi:

- ljudska priroda je neutralna*
- ljudska priroda je mešavina dobra i zla*
- ljudska priroda je dobra*
- ljudska priroda je zla*

#### II princip – prema odnosu čovek-priroda:

- podređenost prirodi*
- harmonija sa prirodom*
- gospodarenje nad prirodom*

<sup>43</sup> F. Kluckhohn and Strodtback, *Variations in Value Orientations*, Row Peterson and Co. New York, 1961, str. 4.

### III princip – orijentacija prema vremenskoj dimenziji:

*orijentacija na prošlost*  
*orijentacija na sadašnjost*  
*orijentacija na budućnost*

### IV princip – orijentacija prema načinu aktivnosti čovjeka:

*orijentacija na postojanje*  
*orijentacija na postojanje u postajanju*  
*orijentacija na činjenje*

### V princip – orijentacija prema odnosu sa drugima:

*linearna orijentacija*<sup>44</sup>  
*kolateralna orijentacija*  
*individualistička orijentacija.*

Ovaj kompleks orijentacija odgovara pojmu „životna filozofija” jer ukazuje na tip usmerenosti individue u svim važnim egzistencijalnim pitanjima na koja individua mora da odgovori.

C. Kluckhohn predlaže<sup>45</sup> sintetičniju i nešto konkretniju klasifikaciju, u kojoj se izvesne od pomenutih orijentacija ponavljaju, ali su one izražene u vidu suprotnih alternativa (on ih i naziva „vrednosne opozicije”): deterministička-indeterministička orijentacija; unitaristička – pluralistička; orijentacija prema principu zlo – dobro (odnosi se na ljudsku prirodu); individualistička – grupna; „ja-drugi (odnosno, altruizam – egoizam); autonomija – zavisnost; aktivizam – prihvatanje; disciplina – ispunjenje; fizičko – mentalno (tj. čemu se daje prednost); napetost – nonšalantnost; sad – onda (tj. suprotstavljanje sadašnjeg bilo prošlom ili budućem i obratno); kvantitet – kvalitet svojevrsnost – opštost (tj. šta se prvenstveno naglašava).

I jedna i druga klasifikacija se mogu primeniti u istraživanju, mada se čini da je logički doslednije izvedena prva i da je iscrpnija, jer obuhvata osnovne ljudske probleme prema kojima individua mora da zauzme stav. Kada utvrdimo ove orijentacije znamo kakva je „životna filozofija” individua. Ali i kultura ima svoje dominantne vrednosne orijentacije, pod uticajem kojih se i formiraju orijentacije individua kao članova datog sistema. Za takozvane „primitivne” kulture zajedničke su orijentacija ka tradiciji (tj. ka prošlosti), ka

<sup>44</sup> Linearna orijentacija označava da su više grupni ciljevi dominantni i to pre svega održanje kontinuiteta grupe i utvrđenih položaja članova u njoj; kolateralna orijentacija označava da su ciljevi proširene grupe dominantni.

<sup>45</sup> C. Kluckhohn, „The Study of Values”, str. 29-35.

natprirodnom (ili je možda bolje reći sve-prirodnom), ka podređenosti prirodi, i kolateralna orijentacija.

Kombinacijom izvesnih pomenutih orijentacija može se dobiti sintetička klasifikacija u sledećem obliku:

- I tip: tradicionalna – pragmatička – utopijska (ili vizionarska) orijentacija;
- II tip: fatalistička – pasivno-neutralna – aktivistička;
- III tip: srodničko-etnička – kolektivistička (uže grupna i šira društvena) – individualistička;
- IV tip: pesimistička – indiferentna – optimistička.

Tip vrednosne orijentacije pojedinca značajno deluje na karakter individue, što, prema uobičajenim definicijama u psihologiji, i sadrži tu moralnu, odnosno vrednosnu komponentu personalne strukture; ali budući da se vrednosna orijentacija pojedinca ne formira nezavisno od dominantnih vrednosnih orijentacija kulture u kojoj on živi, znači da se preko ovih komponenti ličnost najtešnje povezuje sa kulturom i predstavlja, u manjoj ili većoj meri, njen izdanak, ili novi izvor nastajanja dotle nepostojećih orijentacija, što će ih kultura sa manje ili više spremnosti prihvatiti.

Mislimo da je iz svega rečenog jasno da se čovek ne može objasniti bez sistema vrednosti, jer bez vrednosti ljudsko biće ne bi moglo da živi, pa čak i kada pojedinac toga nije svestan. U ovom svetlu možda ćemo lakše razumeti savremene događaje, koji se odlikuju sve raširenijim revoltom ne samo „ugnjetenih i poniženih”, već i onih koji dobro žive i imaju perspektivu da zauzmu važne društvene položaje – jer čoveku je imperativna potreba možda i više da osmisli svoj život nego da ga prosto održi i unapređuje u fizičkom smislu. Savremeni događaji potvrđuju da pitanje o smislu života ne ostaje više samo na stranicama „filozofije”, već postaje u sve većoj meri sastavni deo ljudske egzistencije u svakodnevnom življenju.

#### 4.

Marksizam se često tumači kao teorija koja potpuno isključuje iz razmatranja motivaciju kao unutrašnji pokretački faktor društvene akcije. Ali se u interpretaciji protivnika marksizma ovaj često svodi na tumačenje celokupne ljudske istorijske akcije pomoću najelementarnijih motivacionih sila, i težnje da se zadovolje materijalne potrebe

i održi fizička egzistencija individua. I jedno i drugo tumačenje pokazuju nesposobnost da se shvati dijalektika istorijskih procesa koju je Marks otkrio. A dijalektika se sastoji upravo u dvostranosti pokretačkih sila istorije, tj. u uzajamnom dejstvu spoljašnjih, objektivno konstituisanih i institucionalizovanih sila, koje deluju kao da su izvan čoveka i od njega potpuno nezavisne, i unutrašnje motivacije, koja u krajnjoj liniji određuje koji će učesnici stupiti u neku akciju, a koji će se od nje uzdržati ili preduzeti protivakciju. (Međutim, videli smo da i „unutrašnja” strana motivacije sadrži elemente „spoljašnjeg” determinističkog sistema u vidu interiorizovanih principa i vrednosti.)

Marksističko tumačenje istorije nije ni apsolutni determinizam i fatalizam, koji prepušta čoveka delovanju slepe i nesavladive nužnosti; nije ni biheviorizam, koji socijalnu akciju objašnjava onim što se događa i silama koje se mogu uočiti samim posmatranjem; ali nije ni „ekonomski motivacionizam”, koji koren celokupne ljudske socio-kulturne aktivnosti traži u ekonomskim motivima. Pitanje „zašto” je ljudska istorija nastala i uzela određene tokove jedno je od osnovnih pitanja istorijskog materijalizma. Polazeći od „delatnog čoveka” kao pokretača istorije, istorijski materijalizam mora da analizira kako kompleks društveno-kulturnih faktora, tako i „*ljudske faktore*”, koji kako smo videli, nisu čisto individualni, subjektivni, već, mogli bismo reći, intersubjektivni i „generički”.

Ti unutrašnji faktori koji postaju motivaciona snaga društvene akcije kada prevaziđu nivo pojedinačnog motivacionog sistema individua su: potrebe, ciljevi i vrednosti. Svi ovi elementi motivacionog sistema ličnosti imaju osnovu u kulturnom sistemu u kojem individue žive, ali nisu čista refleksija kulturnih zahteva i standarda, već subjektivno doživljeno i izraženo *opredeljenje*, koje ima odlučujući uticaj na učešće određenog pojedinca u nekoj društvenoj akciji (ali pojedinac može i nemati motiva i opredeljenja, tj. on može biti indiferentan prema nekoj akciji; tada ili ne učestvuje u njoj, pa se odsustvo motivacije i ovde javlja kao faktor njegovog ponašanja, ili postaje objekt prisiljavanja i manipulacije, ako je društvo zainteresovano da ga u izvesnoj akciji mobilise). Stoga se društvena akcija ne može proučavati bez uticaja motivacije, jer će od potreba, ciljeva i vrednosti kojima se rukovode učesnici jedne društvene akcije zavisiti suštinske karakteristike same akcije: izbor puteva i sredstava, struktura učesnika, spremnost da se u akciji ide do kraja, strast sa kojom se učesnici uključuju u akciju te i intenzitet akcije, identifikacija sa preuzetim činom, a samim tim i krajnji rezultat akcije.

Međutim, u ljudskom društvu klase koje upravljaju služe se i prinudom da bi se prisilili pojedinci da stupe u određene akcije za koje lično nemaju motiva. Ne možemo poreći da je i prinudnom akcijom porobljenih i eksploatisanih klasa ostvarivana istorija, pa čak i grandiozne kulturne tekovine (egipatske piramide, sistem puteva u robovlasničkoj rimskoj imperiji, prvi irigacioni sistemi u drevnim civilizacijama; a u savremenoj civilizaciji se radom kao prinudnom tehničkom delatnošću stvaraju osnovna tehnička dostignuća). Ali prinuda deluje odlučujuće samo na individue u kojih nije razvijen složeniji sistem motivacije, jer se prinuda prihvata onda kada kao osnovni motiv deluje ili potreba da se sačuva sam život ili stečena dobra. Svako da je broj individua koje su podložne prinudi u svim društvima veliki, ali revolucionarnu društvenu akciju ne pokreće samo broj pojedinaca, nego *i snaga zamisli, ubeđenje* i opredeljenje za vrednosti u ime kojih se pokreće revolucionarna akcija, mada u krajnjem ishodu broj učesnika nije irelevantan. Ideje mogu postati materijalna snaga društvene akcije tek kada se pretvore u motive svih potencijalnih učesnika. Suština ljudske motivacije je u tome da ciljevi i vrednosti koje ličnosti prihvataju postaju motivi njihovih delatnosti, te od izgrađene „životne filozofije”, ili od životnog stava individua, u mnogome zavisi njihova motivacija i njihovo uključivanje u društvene procese.

Za modernu sociologiju i antropologiju proučavanje sistema motivacije postaje značajno polje istraživanja. Retki su naučnici danas koji čoveka posmatraju kao Pavlovljevog eksperimentalnog psa, što reaguje prema uslovljenim refleksima, ili kao „subjektivnu refleksiju kulture”, tj. kao biće koje se ponaša isključivo prema usvojenim standardima što ih je kultura propisala i sankcionisala. Svet čoveka je daleko bogatiji od svih tih predstava XIX i prvih početaka XX veka. On je bogatiji i od Frojdove predstave, mada Frojdu dugujemo što nam je otkrio dramatičnu složenost strukture i motivacije individua, zamenjujući apstraktnu koncepciju o razumnom pojedincu slikom koja otkriva raznolike „stratume” njegovog sveta, u kojem iracionalno i podsvesno zauzimaju značajno mesto. A upravo se složenost ljudske strukture najreljefnije ukazuje kada se pokuša da otkrije sistem motivacije, što je argumentovano pokazao G. Olport.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> U svojoj knjizi *Personality*, G. Allport razvija teoriju o „funkcionalnoj autonomiji” motiva zrele ličnosti, uspešno dokazujući da je motivacioni sistem odraslih znatno složeniji nego što je u deteta i da se ta složenost sastoji upravo u tome što se motivacija ličnosti zasniva na oslobađanju od nagona, a aspiracije, ciljevi i vrednosti postaju osnova autonomnog sistema motivacije.

Kada se prihvati moderno shvatanje čoveka, koje polazi od pretpostavke da se suština strukture ličnosti sastoji u multidimenzionalnosti svojstava i motiva, mora se nastojati da se izgradi i odgovarajuća koncepcija za objašnjenje prirode društvene akcije, ljudske istorije i istorijskih procesa, što uključuje motivaciju kao silu istorije. To je značajan preokret u modernoj marksističkoj teoriji. Marksistička teorija o borbi klasa mora biti dopunjena teorijom o motivaciji, da bi se marksističkim teorijskim pristupom u sociologiji moglo adekvatnije objasniti savremeno društvo i vrlo složeni pokreti koji u njemu nastaju, a koji se teško mogu uklopiti u sociolagističke sheme „marksizma“ očišćenog od antropologije.

Ali proučavanje motivacije za participaciju individua u istorijskim procesima ne samo da nam pomaže da potpunije objasnimo svet u kojem živimo, već i da doslednije izgradimo humanistički pristup i humaniji model ljudske zajednice. Šta teorija o potrebama, zasnovana na temeljima koje je sagradio Marks, podrazumeva u pogledu modela „zdravog društva“? Podrazumeva takve društvene odnose i institucije koje će služiti ostvarenju fundamentalnih ljudskih potreba kroz maksimalno ispunjenje potencija individua, koje moraju biti kultivisane, očovečene. Konkretnije rečeno, humana ljudska zajednica – a takvoj zajednici mora težiti socijalizam – ne može se oslanjati na moral koji usvaja kao svoj osnovni princip represiju i negaciju ljudskih potreba (na principu zabrana), već na načelo optimalne afirmacije potreba i potencija individua; ona ne sme u ime „opšteg“, države kao najviše društvene institucije, kolektiva, gušiti individualne potrebe, težnje i vrednosti, već mora stvarati takvo opšte koje će biti maksimalizacija ispunjenja individualnih potreba; humana zajednica mora načelo slobodnog izbora utemeljiti kao fundamentalni princip ljudskog ponašanja, nasuprot autoritarnom načelu unapred propisanog i jednom za svagda izabranog ponašanja za sve individue od strane bezličnog nosioca moći; ona mora podsticati unutrašnju motivaciju individua kao odlučujuću snagu akcije i smanjivati snagu spoljašnjih pritisaka, da bi slobodna participacija ličnosti zamenila pasivno i nedobrovoljno učestvovanje u društvenim akcijama.

Stoga nauka koja izbegava da proučava ljudske potrebe i vrednosti, da bi bila „objektivna“, propušta da prouči osnovne ljudske probleme i u njihovom ljudskom značenju, na šta je upozorio Rajt Mils, dajući oštru kritiku savremenog pozitivizma (*Sociološka imaginacija*). Iz tih razloga, za antropologiju kao nauku, kakvu ovde pokušavamo razviti, neprihvatljivo je stanovište „nauke oslobođene vrednosti“.



## IV glava

# ISTORIJA KAO PROCES NASTAJANJA ČOVEKA

Budući da je čovek određen dinamički – u stalnom procesu postajanja (razvijanjem stalno novih ljudskih potencija) – istorija se javlja kao „prava priroda čoveka” (Marks), jer je ona „mesto” događanja procesa očovečenja čoveka.

Ali pojam istorija se upotrebljava na različite načine, kako u filozofiji istorije tako i u antropologiji; biće, stoga, potrebno da najpre razmotrimo neka značenja i odgovarajuća teorijska shvatanja. Pre svega, potrebno je pojmovno razgraničiti neke termine, koji se često upotrebljavaju kao sinonimi; to su pojmovi: evolucija, istorija i progres.

U klasičnoj evolucionoj teoriji ovi se pojmovi upotrebljavaju kao jednoznačni, te se ne pravi razlika između istorije kao opštijeg pojma, koji u sebi sadrži evolucionarni razvoj i progresivno kretanje kao svoje suštinske atribute, ali kojima se ne iscrpljuje celokupno istorijsko događanje, jer su istorijski procesi veoma složeni, a često i protivrečni.

Suprotno stanovištu klasičnog evolucionizma, relativističke teorije (kako cikličke u filozofiji istorije, tako i difuzionizam u antropologiji i funkcionalizam u sociologiji) izbacuju i ideju evolucije i ideju progressa iz pojma istorije, pa se istorija svodi na niz parcijalnih, međusobno nepovezanih, etničkih i nacionalnim granicama omeđenih i u sopstveni krug zatvorenih istorijskih zbivanja, koji predstavljaju uvek isto i večno ponavljanje sopstvene unutrašnje „sudbine” ili imitiranje nečeg već davno postojećeg; te, prema tome, istorija nije nikakvo kontinuirano kretanje ni napredovanje, već je hronologija pojedinačnih istorijskih događaja koji se ne mogu generalizovati i vrednosno prosuđivati.

Zato ćemo određujući sadržaj pojmova evolucija, istorija i progres, pokušati da odredimo i njihov odnos.

## I Ideja evolucije

Ideja evolucije je stara koliko i antropologija. Ona nije nastala u antropologiji samo ugledanjem na Darvina; Luis Morgan i Edvard Tejlor su je primenili zato da bi rešili zagonetku, koja se postavlja sa otkrićem takozvanih primitivnih naroda: da li je ljudski rod jedinstven i da li se mogu ustanoviti neka opšta pitanja njegovog razvitka. Tako postavljena ideja evolucije je podrazumevala da je ljudska istorija kontinuirana i da u njoj deluju prirodni uzroci, te da je moguće povezati tokove istorijskih procesa i ustanoviti zakone istorijskog razvitka.

Kada se govori o evoluciji, sam termin upućuje na to da nije po sredi bilo kakav razvitak, jer niko danas u nauci ne poriče da se društva i kulture menjaju i razvijaju. Evolucija označava da je reč o razvitku u kojem su stupnjevi ili faze međusobno povezani, da postoji neka nit koja obezbeđuje kontinuitet i da su rezultati pojedinih faza delovi jedinstvene celine. Drugim rečima, o evoluciji se može govoriti samo ako prihvatimo ideju o jedinstvu ljudskog roda i o univerzalnosti pojmova ljudska priroda, društvo i kultura.<sup>1</sup> Zato je evolucionističko shvatanje bila i ostala glavna tema spora između univerzalističke koncepcije u antropologiji i predstavnika relativizma.

Ali je spor često bio i rezultat nesporazuma. Reprezentativni skup antropologa (1962. g.), posvećen značaju Darvina i ideji evolucije konstatovao je da je sa klasičnom evolucionom teorijom, koja je umnogome s pravom kritikovana, izbačeno „iz korita sa prljavom vodom i dete“ – ideja evolucije – bez koje se teško može zamisliti antropološka nauka. Moglo bi se reći da se savremena antropologija razvoja sve više u znaku renesanse ideje o evolucionom razvitku čovečanstva.

Ali da bi se objasnio taj preokret u savremenoj antropologiji potrebno je utvrditi značenje pojma evolucija, tj. u kom smislu se može govoriti o evoluciji ljudskog društva i kulture i šta ta ideja znači za

<sup>1</sup> Univerzalni smisao ljudske prirode, društva i kulture ne znači, međutim, da ćemo ih posmatrati van njihovog realnog istorijskog konteksta, jer nas takav pristup ne bi mogao dovesti do naučnog rešenja. Pojam univerzalnog je već delimično objašnjen, a kasnije će se to objašnjenje upotpuniti kada se postavi pitanje o odnosu između univerzalističke koncepcije i istorijskog pristupa, koji se često tumači kao relativizam.

naučno proučavanje problema čoveka. Drugim rečima, kakav se smisao pridaje pojmu evolucija kada se primeni na ljudsku zajednicu, jer je ideja evolucije uglavnom i bila izbačena iz antropologije zbog analogija sa biološkom evolucijom, kojima se služilo da bi se objasnili procesi u ljudskoj istoriji.

## 1.

Klasična evolucionarna teorija je bila najviše kritikovana zbog toga što je pokušala da presadi ideju evolucije iz biologije u društvene nauke, i da poput Darvinove evolucionarne teorije – kojom je uspostavljen red u razvitku organskog sveta – ustanovi hijerarhijsku lestvicu društveno-kulturnog razvitka od najnižih do najviših oblika društvene organizacije, tragajući za takvom „jednočelijskom” društvenom organizacijom, iz koje bi se, kao iz jedinstvenog praizvora, mogle izvesti sve više forme društvenog i kulturnog života. Klasična evolucionarna teorija nije sebi postavila osnovno pitanje: da li se može graditi ideja o evolucionom razvitku ljudskog društva pre nego što se ustanovi u čemu je specifičnost tog pojma u društveno-kulturnom svetu i ustanove principi i mehanizmi evolucionog razvitka čoveka i njegove zajednice.

Ne postavivši sebi to pitanje, predstavnicima klasičnog evolucionizma se može s pravom prigovoriti da su pretpostavili da ne postoji suštinska razlika između biološke i društveno-kulturne evolucije. Stoga su u takvom hipotetičkom okviru najznačajniju ulogu igrali elementi sličnosti između pojedinih društava i kultura, zanemarujući složenost i bogatstvo raznolikih oblika društvenih organizacija i kulturnih ostvarenja, jer nije uočena fundamentalna razlika između zakonitosti biološke evolucije organskog sveta – u kojoj se kao rezultat razvitka javlja fiksirana vrsta sa relativno uniformnim karakteristikama – i društveno-kulturne evolucije koja napreduje utoliko više ukoliko omogućuje da se pojave raznovrsnije forme egzistencije i razviju veće mogućnosti za ispoljavanje specifičnosti i individualiteta u okviru jedinstvene, ali ne uniformne ljudske vrste.

Stoga je predstava o ljudskom razvitku nužno morala biti jednolinearna. Jer je i divergencija koja u organskom svetu znači odvajanje nove grane ili podvrste, iz koje će se po drugoj liniji razviti nova vrsta – bila shvaćena biološki, te se tragalo samo za onim oblicima koji su mogli da potvrde pravolinijsko kretanje, šablonizujući i uprošćavajući veoma složenu istoriju ljudskog roda. Danas veliki broj an-

tropologa smatra da je društveno-kulturna divergencija, tj. razvijanje razolikih oblika društvene organizacije u više pravaca, počelo još u ljudskoj preistoriji, te je zbog toga nemoguće pronaći takve „prazivore“, koji bi bili jedinstveni za sve društvene i kulturne forme, niti je moguće povući jednu pravu liniju uniformnih stupnjeva. Suštinska razlika između razvitka u biološkom svetu i u ljudskom svetu (u društveno-kulturnoj sredini) sastoji se upravo u tome: što je raznovrsnost formi i društveno-kulturna divergencija potvrda suštine čoveka, tj. potvrda svojevrsnog načina njegove egzistencije kroz praksu kao stvaralaštvo, nasuprot biološkom svetu, gde divergencija uvek predstavlja odvajanje od date vrste, tj. na izvestan način negaciju te vrste.<sup>2</sup>

Predstavnicima klasičnog evolucionizma, koji su prosto nadovezivali društveno-kulturnu evoluciju na biološku,<sup>3</sup> nedostajali su osnovni elementi da ustanove pravi smisao pojma evolucije u oblasti ljudskog sveta i da pronađu suštinske kriterijume za utvrđivanje stepena evolucionog razvitka. Treba priznati da je Kreber značajno doprineo da se pitanje o ljudskoj evoluciji postavi na radikalno drukčiju osnovu. Prvi njegov zaključak glasi: organska i društveno-kulturna evolucija ne predstavljaju jedinstveni kontinuirani niz, već se u jednoj tački *istorijski razilaze*; iz toga sledi da organska i društveno-kulturna evolucija ne idu uporedo i ravnomerno, već kako utvrđuje Kreber (a to dokazuju i drugi, na primer, biolog Džulijan Haksli)<sup>4</sup> – društveno-

<sup>2</sup> O ovom problemu vidi opširnije u mojoj knjizi, *Antropologija kao društvena nauka*, u odeljku o evolucionoj teoriji u II gl.

<sup>3</sup> Nisbet (R. Nisbet) zastupa sasvim drukčije mišljenje u knjizi *Social Change and History* (N. Y. Oxford Univ. Press, 1969), tvrdeći da teorija o socijalnoj evoluciji nije ponikla iz Darwinove teorije i da se te dve teorije suštinski razlikuju po tome što je teorija biološke evolucije populaciona i statistička teorija, dok je teorija socijalne evolucije tipološka konstrukcija. Pored toga, tvrdi Nisbet, u Darwinovoj teoriji osnovni princip je prirodna selekcija, dok je u socijalnoj evolucionoj teoriji primenjen princip organskog rasta (Spenser: „napredovanje od homogenosti strukture ka njenoj heterogenosti“) (str. 162 i 164). Ovo mišljenje je dosta usamljeno u literaturi o ovom problemu, a nije ni potkrepljeno čvrstim dokazima u samom izlaganju Nisbeta. Moglo bi se primetiti, takođe, da se autor služi i paralogizmom zamene teze kada hoće da dokaže da se ove dve teorije suštinski razlikuju prema principima na kojima se zasnivaju, jer organski rast je samo posledica prirodne selekcije i ne isključuje prvo kao princip, već se na njemu temelji. Prirodnoj selekciji se može suprotstaviti druga vrsta selekcije koja se događa u društvenoj i kulturnoj sredini – selekcija rešenja i vrednosti, i tek na toj osnovi mogu se doista razgraničiti teorija biološke evolucije i teorija socijalne evolucije, ali taj korak nije učinila klasična socijalna evolucionarna teorija.

<sup>4</sup> J. Huxley, „Evolution, Cultural and Biological“, u knjizi S. Tax, *Current Anthropology*. Haksli smatra da su već pre srednjeg pliocena bile iscrpljene sve čisto fiziološke materijalne mogućnosti života, i time je biološka evolucija dostigla granicu svo-

kulturna evolucija beleži svoj najznačajniji napredak upravo u vremenu kada su organske i biološke promene u vrsti homo sapiens neznatne, i moglo bi se reći završene.

Prva je, dakle, pretpostavka od koje moramo poći: da društveno-kulturni razvitak kao evoluciju ljudskog sveta ne možemo posmatrati u *istoj ravni* u kojoj se odvija biološki razvitak organskog sveta. Iz toga proizlaze sledeće pretpostavke koje nas obavezuju da drukčije pristupimo tretiranju društveno-kulturne evolucije: (1) da se principi društveno-kulturne evolucije ne mogu svoditi niti izvoditi iz principa biološke evolucije; (2) da su faktori evolucionog razvitka ljudskog sveta daleko složeniji i da ih ne možemo izvoditi ni iz biološke prirode čoveka, niti iz njegove prirodne spoljašnje okoline; (3) da su mehanizmi i prenosioci promena u društveno-kulturnoj evoluciji različiti od mehanizama prirodne mutacije i selekcije.

Izvesne analogije koje postoje između organske evolucije i društveno-kulturnog razvitka su mogle da zavedu predstavnike klasičnog evolucionizma u vreme kada društvene nauke još nisu uspevale da se osamostale od prirodnih nauka i da se osposobe da shvate svojevrsnost društvenih pojava. Upoznavanje sa necivilizovanim narodima kao da je potvrđivalo uverenje o neprekinutoj niti između prirodnog i društvenog razvitka: pred očima antropologa pojavljivali su se jednostavni oblici društvene organizacije, koji su podsećali – u odnosu na složena društva savremene civilizacije – na „jednočelijski” oblik ljudskog života. Polazeći od takvih oblika koji su, poput nerazvijenih formi u biološkom svetu, pokazivali manju plastičnost i veću rigidnost u očuvanju starog, tradicionalnog, i manju sposobnost za promene i prilagođavanje novim uslovima, i idući ka složenijim oblicima, koji su se odlikovali većom plastičnošću i sposobnošću za stvaranje novih formi i tekovina i bržim promenama – antropolozi su zaključivali da se može govoriti ne samo o sličnostima između biološke i društveno-kulturne evolucije, već i o tome da je društveno-kulturni razvitak samo nastavak biološke evolucije.

Pri tom, oni su dopustili da ih zavaraju sličnosti, kao što je često bio slučaj kada su evolucionisti primenjivali svoje klasifikacione sheme stupnjevito razvoja ljudske istorije na konkretna društva i kulture, svrstavajući u iste klasifikacione kategorije potpuno različite

---

ga kretanja napred, u čisto biološkom smislu. Međutim, to nije bio kraj ljudske evolucije, već početak nove vrste evolucije koja se ne oslanja na biološke promene. Kao dokaz, on navodi da se najstariji fosili homo sapiensa ne razlikuju bitno od savremenog čoveka u biološkom, odnosno anatomskom smislu.

kulture na osnovu spoljašnjih podudarnosti. A iza tih sličnosti krije se kvalitativne razlike, koje nas upućuju na to da termin evolucija možemo samo uslovno primeniti kada je u pitanju razvitak ljudskog sveta.

Podimo od onoga na šta ukazuje Gordon Čajld:<sup>5</sup>

„Postoji svakako analogija – piše Čajld. Ali je važno da se ne izgubi iz vida značajna razlika između istorijskog progressa i organske evolucije, između ljudske kulture i životinjske telesne konstitucije, između socijalnog nasleđa i biološkog nasleđa”.

Na toj osnovi možemo konstatovati da su suštinske razlike između razvitka ljudskog sveta i organskog sveta sledeće:

1. Procesi koji se događaju u razvitku ljudskog sveta *nisu genetske prirode* i nezavisni su od genetskih promena. Dakle, treba utvrditi kvalitativno različitu prirodu i karakter tih procesa;

2. priroda selekcije na osnovu koje se odvijaju promene u ljudskom svetu *ne može se objasniti svodenjem na prirodnu selekciju*; potrebno je, dakle, utvrditi specifičnost selekcije u društveno-kulturnoj evoluciji;

3. postavlja se pitanje: ko je nosilac promena u ljudskom svetu, tj. gde treba tražiti jedinicu u kojoj se događaju promene presudne za dalji razvitak – da li je to individualni organizam ili društvena organizacija;

4. takođe se postavlja pitanje *uloge čoveka* kao svrshodnog delatnog bića u procesu društveno-kulturnog razvitka, kao i pitanje svrshodnosti promene.

Šta nam dokazuje da se procesi u društveno-kulturnom razvitku kvalitativno razlikuju od procesa u organskom svetu? Prvo, objekt *promene* nije sam organizam individua, kao što je slučaj u biološkoj evoluciji, već *okolina* u kojoj čovek živi, a sa njom se menja i sam čovek, ali ne u biološkom smislu; dakle, promena nije biološkog već društveno-kulturnog karaktera. Drugo, mehanizam promene takođe nije genetski zasnovan, niti se može prenositi genetskim putem, već se moraju izgraditi *socijalni i psihološki mehanizmi* proizvođenja promena i njihovog prenošenja, jer je: inovacija način na koji se iniciraju promene, što se proizvode društvenom akcijom (za razliku od mutacije koja je slepi proces koji se sam po sebi događa); otkrivanje i stvaranje novog u društveno-kulturnoj evoluciji je determinisano ciljem i okrenuto u budućnost; *tradicija* je način na koji se akumulirane dostignute i čuva za buduće generacije; a učenje je mehanizam pre-

<sup>5</sup> G. Čilde, *Man Makes Himself*, str. 20.

nošenja iskustva za nove članove generacije.<sup>6</sup> Treće, budući da promene nisu genetskog karaktera i da se ne prenose genetskim putem, *jedinica promene* nije individualni organizam, već *društvena grupa*; tj. svaka promena i otkriće moraju biti prihvaćeni od strane društvene zajednice, da bi kao priznate društvene vrednosti mogle delovati kao faktor daljeg razvitka, bez obzira što su najčešće pojedinci pronalazači i nosioci novog. Četvrto, time, međutim, nije negirana i umanjena uloga čoveka u razvitku njegovog sveta; naprotiv, dokazujući da faktor bioloških promena ne igra značajnu ulogu u društveno-kulturnoj evoluciji, ističemo *ljudski faktor* kao onaj koji je od primarnog značaja. Kreber, Haksli i drugi, ističu značaj *svesne* i smislaone selekcije koju vrši čovek u toku svog razvitka, naglašavajući da je biološka evolucija manje selektivna od društveno-kulturne, jer omogućuje život svakoj vrsti, dok je rezultat druge usavršavanje ljudske vrste, što traje već više stotina hiljada godina. Izbor vrednosti, kao način orijentacije tokova društvene akcije suprotstavlja se prirodnoj selekciji, u kojoj se realizuje zakon održanja na osnovu bolje prilagođenosti jedinki promenama u spoljašnjem svetu. U zavisnosti od toga, u ljudskom svetu motiv odabiranja je zadovoljavanje mnogostranih potreba, a ne težnja da se preživi (Haksli). Kao rezultat postojanja permanentnih društvenih grupa i života u društvenoj zajednici, koja uslovljava mnogo složeniju stimulaciju nego što je slučaj kada je u pitanju odnos životinjske jedinke i prirodne sredine, evoluirale su osobene mentalne sposobnosti, koje se u daljem toku evolucije javljaju kao preduslov razvijanja sve novih ljudskih dostignuća. Stoga je, uprkos tako brojnim varijacijama i sve intenzivnijem razvijanju raznolikih formi društvenog i kulturnog života, čovek ostao jedinstvena vrsta, jer se nije suštinski biološki izmenio, već je menjao svoju okolinu i svoje društveno i kulturno biće. Relativno oslobođen okova fizičke i bio-

<sup>6</sup> M. Ginsberg, „Social Evolution”, u knjizi *Darwin and the Study of Society*, u redakciji M. Bantona, ukazuje takođe na značajne razlike: društvene nauke mogu lakše da otkriju izvore varijacija u ljudskom svetu, nego što je slučaj u organskom, jer je tu priroda i izvor mutacija više misteriozna nego priroda socio-kulturnih promena i izvor njihovih varijacija. To proizlazi iz same činjenice što su ljudske akcije svrsishodnije, dok ne možemo govoriti o teleološkom karakteru mutacije, jer bi to značilo da poput ljudske istorije priznajemo svesne nosioce ili inicijatore promena u organskom svetu. Drugi momenat, na koji ukazuje Ginsberg, jeste mogućnost da se proizvedene promene u društvu i kulturi prenose u vremenu, čak i kada ne postoji direktan kontakt između stvaraoca i prenosioca, dok je to nemoguće u biološkom svetu, budući da genetski mehanizmi deluju samo direktno; tim oslobađanjem od genetskih veza može se, po Ginsbergu objasniti daleko brži razvitak ljudskog sveta.

loške sredine, čovek je mogao da stvara različite forme svoga sveta, jer je i kao vrsta bio oslobođen ograničenih okvira biološki predefiniranih reakcija.<sup>7</sup>

Iz toga proizlazi ono što je pisao Dž. Haksli:<sup>8</sup>

„Mada je istorija čoveka deo opštijeg evolucionog procesa njena osnova i mehanizam jesu nešto *sui generis*. Čovek je jedinstveni organizam sa svojevrsnim osobinama i zato moraju postojati antropološki pojmovi i principi, koji su specifikovani i ograničeni na čoveka.”

Ne može se, dakle, zanemariti bitna komponenta ljudske evolucije – sam napor i svesna, svrshodna akcija čoveka. Dejvid Bidnej smatra da je okvir klasične evolucionarne teorije bio ograničen pre svega time, što nije ostavljao mesta za ljudsku delatnost kao faktor razvitka, što je dovelo do društveno-kulturnog fatalizma. Za razliku od mnogih marksista, koji su Marksovo shvatanje istorije intepretirali u smislu Darvinove evolucionarne teorije, Bidnej smatra da se Marks ne može optužiti za takvo fatalističko shvatanje.<sup>9</sup>

Stoga je umereno razgraničiti društveno-kulturnu evoluciju od biološke evolucije i na toj osnovi što se prvoj mora priznati svrshodni karakter, budući da je kao činilac prisutna svrshodna delatnost čoveka, dok se o svrshodnosti u biološkom razvitku ne može govoriti.

Sve to pokazuje da se društveno-kulturni procesi kvalitativno razlikuju od organskih procesa. Ali se oni razlikuju i od psihičkih pro-

<sup>7</sup> Treba, međutim, ukazati na jednu protivrečnost ljudskog života: dok je čovek kao vrsta, pre svega, determinisan društveno-kulturnim faktorima kao odlučujućim činiocima razvitka i napretka ljudske istorije, dotle je kao pojedinac mnogo više pod uticajem bioloških faktora, čiji se uticaj ne može zanemariti ni u procesu razvitka individue ni u analizi njenog ponašanja. Iz toga se, mislim, može izvesti objašnjenje razlika koje se javljaju između ljudske esencije i ljudske egzistencije, koja je mnogo složenija i mnogo bogatija mogućnostima, u šta se uključuje i mogućnost odstupanja od modela ljudske prirode. Isto tako, na osnovu toga možemo objasniti i sve one pojave u ljudskoj istoriji, događaje u pojedinim društvima, koji upozoravaju da nagonsko, instinktivno, biološki motivisano ponašanje dolazi tako često do izražaja ne samo kod izolovanih pojedinaca nego i čitavih ljudskih grupa, pa i celog društva. Kada imamo u vidu ovu protivrečnost možemo lakše protumačiti poreklo tih pojava.

<sup>8</sup> J. Huxley, *Isto*, str. 3.

<sup>9</sup> D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, str. 83. Slično tome konstatuje i Farrington (u knjizi *Darwin and the Study of Society*) kada govori o razlikama između biološke teorije o evoluciji i socijalne teorije, jer prva posmatra čoveka kao pasivni proizvod slepih prirodnih sila, dok socijalna teorija mora da uzme u obzir ne samo faktore koji deluju na čoveka, već i da prouči kako je njegov razvitak podstaknut idejom koju on ima o budućnosti (str. 137). O tim novim motivima, koji su idejne prirode, i o njihovoj ulozi u istoriji govori i G. Čajld u knjizi *What Happened in History*. Ulogu idealnih motiva u razvitku ličnosti naglašava i G. Olport u svojim delima *Personality, Becoming*, i dr.



cesa koji se događaju u individui. Stoga je svođenje društveno-kulturne evolucije na mentalnu evoluciju takođe jedna vrsta redukcije složenijeg psiho-socio-kulturnog kompleksa na psihološke komponente. Mentalni razvitak čoveka je svakako preduslov ljudske evolucije, preuzimajući u ljudskoj evoluciji onu ulogu koju je bio-fizički razvitak igrao u evoluciji organskog sveta. Međutim, kako naglašavaju neki antropolozi, pretpostavke društveno-kulturne evolucije su kompleksnije: pre svega, mora se pretpostaviti *postojanje društvene organizacije*, koja je drukčija od društvenog grupisanja životinja i koja zahteva i podstiče mentalni razvitak, zatim, kako naglašava Halovel, mora se pretpostaviti da je izgrađen *generički tip personalne organizacije* koja će biti sposobna za takve mentalne procese i takvu vrstu komunikacije koja je svojstvena čoveku. A generički tip personalne organizacije ne podrazumeva samo nove mentalne sposobnosti, kao što su konceptualno mišljenje i svesne reakcije, kao i veću sposobnost da se putem učenja prima novo iskustvo, već i tako izmenjenu strukturu individue, koja kao svoje suštinske elemente sadrži i društvene i kulturne komponente, što joj omogućuje da stupa u kvalitativno drukčiji odnos sa svojom okolinom, a pre svega da je menja sopstvenom imaginacijom i inovacijama. Tek ako tako posmatramo ljudsku evoluciju možemo dokazati da nisu posredi kvantitativne već kvalitativne razlike i promene, u odnosu na biološku evoluciju (koja se može tretirati samo kao jedan njen nužni stupanj).

## 2.

Stoga je opravdano postaviti pitanje: da li nas zadovoljava pojam evolucije u značenju koje mu pridaju predstavnici klasične socijalne evolucione teorije.

Jedan od ranih predstavnika klasične evolucione teorije, Herbert Spenser, određuje evoluciju kao promenu od nekoherentne homogenosti ka koherentnoj heterogenosti kroz sukcesivnu diferencijaciju (*First Principles*). Razmatrajući definicije evolucije, T. Munro<sup>10</sup> ističe da se ona može shvatiti kao razvitak ili rast prema unutrašnjim tendencijama od jednostavnijih i manje integrisanih ka složenijim i integrisanijim formama, tj. kao proces kontinuirane promene od nižeg oblika ka višem. Tako shvaćena promena ima sledeće karakteristike: događa se postepeno, kontinuirano, kumulativna je, implici-

<sup>10</sup> T. Munro, *The Evolution of Arts and other Theories of Culture History*, The Cleveland, Mus. of Art. 1969, str. 355.

ra da se može ustanoviti poreklo i putanja od nižih prema višim oblicima.

Moris Ginsberg<sup>11</sup> takođe naglašava akumulaciju iskustva kao osnovu socijalne evolucionarne promene; zatim, kontinuitet u promenama kao povezan niz manifestacija u jedinstvenoj celini; kao i imanentni kauzalitet promena. Štaviše, on smatra da je najvažnije za objašnjenje suštine evolucije „pojam novoga u kontinuitetu i kontinuiteta u novome”. Ginsberg smatra da je problematično da li je usložnjavanje, ili razvitak od jednostavnijeg ka složenijem, karakteristika evolucionog procesa. U savremenoj literaturi se pojam „složeniji oblik” sve više zamenjuje pojmom diferencijacija, naročito u funkcionalističkoj sociologiji. Talkot Parsons pokušava da pomoću pojma diferencijacija ukaže na bitne procese u okviru evolucionih pramena i da na osnovu njih izvrši razgraničavanje stupnjeva evolucionog razvitka. On nabroja četiri diferencijaciona procesa: diferencijacija kulturnog i društvenog sistema (prvi korak u tom pogledu je izdvajanje religije); diferencijacija ličnosti i društva (stepen autonomije ličnosti); diferencijacija između organizma i društva (stepen razvijenosti tehničkih i ekonomskih procesa); i diferencijacija u okviru društvenog sistema (razvitak pravnog sistema i sl.)<sup>12</sup>

S. N. Ajzenštaj<sup>13</sup> smatra da se pojmom diferencijacija najbolje objašnjava evolucionarni proces, jer on implicira stepen do kojeg su se razvile osnovne društvene i kulturne aktivnosti (podela rada), kao i osnovni izvori i bogatstva (izvori radne snage, ekonomski izvori i sl.); zatim, pretpostavlja da su diferencirane institucionalne sfere postale nezavisnije ali istovremeno i komplementarne u okviru jedinstvenog institucionalnog sistema; ali isto tako i da se razvija novi stepen aktivnosti (na primer, pojava pisma, pravnog sistema itd.) i složenija organizacija. Tako shvaćena evolucionarna promena, najzad, podrazumeva da se ostvaruju nove mogućnosti za razvitak kreativnosti. Međutim, sam Ajzenštaj konstatuje da diferencijacija ne daje obavezno ovakve rezultate, već može voditi i regresu i stagnaciji.<sup>14</sup> Stoga

<sup>11</sup> M. Ginsberg, *Essays in Sociology and Philosophy*, Melbourn, William Heine, 1956, vol. I, gl. XI, „The Concept of Evolution in Sociology”, str. 191-4 i 193.

<sup>12</sup> T. Parsons, *Societies, Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, INC, 1966, str. 24-6.

<sup>13</sup> S. N. Eisenstadt, „Social Change, Differentiation and Evolution”, *American Sociological Review*, 1964, vol. 29, 3, str. 376-86.

<sup>14</sup> N. Eisenstadt, *Ibid*, str. 376-7, 378 i 385.

se može zaključiti da se samom diferencijacijom, kao ključnim pojmom, ne može objasniti kompleks karakteristika koje obuhvata pojam evolucija.

R. Nisbet<sup>15</sup> govori o premisama teorije socijalne evolucije da bi objasnio pojam evolucione promene u klasičnoj teoriji. On ukazuje na sledeće: prvo, da je promena prirodna; drugo, da promena ima određen pravac (kao „diferencijacija u vremenu u okviru identiteta koji se održava“); treće, da je promena imanentna društvenom sistemu u kojem se događa; četvrto, da je kontinuirana; peto, da je nužna (logička nužnost); šesto, da promene proizlaze iz uniformnih uzroka. Pri tom, Nisbet kritikuje klasične evolucione teorije što su sve imale posla sa entitetima, sa idejom društva ili društvene ustanove, a ne sa realnim pojavama (u Konta entitet ljudskog znanja, u Hegela ideja slobode, u Marksa entitet ekonomskog proizvodnog odnosa, u Morgana entitet srodnički sistem, svojina i država, u Tejlora entitet kultura, ili tačnije religija).

Na osnovu šireg razmatranja literature koja se bavi problemom socijalne evolucije može se izvesti da *socijalna evolucija* označava takvu promenu koja kumulacijom postignutih rezultata u prethodnoj istoriji dovodi do pojave novog, ali u okviru jedne kontinuirane celine koja se potpunije razvija, što otvara nove aspekte aktivnosti i omogućuje da se postigne novi, viši nivo integracije sve diferenciranijeg sistema, te da se razviju nove mogućnosti i nova sredstva za njihovo realizovanje. Dakle, bitne karakteristike evolucionog razvitka su: kumulativnost, inovacija u okviru kontinuuma celine, imanentni kauzalitet, uvećana sposobnost da se rešavaju novi problemi i realizuju nove mogućnosti.

Druge karakteristike koje se često pridaju pojmu socijalne evolucije, kao: postepenost promene, nužnost događanja (u smislu neizbežnosti); jedinstveno poreklo različitih formi, uniformnost uzroka razvitak i sl, nisu suštinski atributi evolucije i ne moraju se za nju vezivati.

Ako se evolucija obavezno shvati kao dugotrajni proces postepenog nagomilavanja promena, koje se često dešavaju slučajno, u čemu odlučujuću ulogu igra splet spoljašnjih okolnosti a ne planirana i svesno usmerena akcija, kao što je slučaj u procesu biološke evoluci-

<sup>15</sup> R. Nisbet, *Social Change and History*, str. 187-188 i 167. Slične elemente ističe i Kenneth Bock, „Theoris of Progress and Evolution“ (u knjizi W. Cahnman and A. Boskoff (eds.), *Sociology and History, Theory and Research*, The Free Press, Glencol, 1964), a posebno insistira da je u evolucionoj teoriji promena shvaćena kao neizbežna, kao „prirodna“ (23-4 i 30).

je, gubi se mogućnost da se razumeju i objasne izvesni elementi procesa karakteristični upravo za socijalnu evoluciju. Zaključivanjem po analogiji sa biološkom evolucijom dolazi do pogrešnog tumačenja preistorije čoveka, koja se shvata kao kvantitativno nagomilavanje često slučajnih promena, u odnosu na koju je tek istorija kvalitativni skok. Na prvi pogled, na takav zaključak upućuje posmatranje ljudske preistorije što je trajala više stotina hiljada godina, u kojoj su svakako slučajne promene igrale važnu ulogu, dajući tek u dugom vremenskom periodu nove rezultate. U tom smislu preistorija kao da se oštro suprotstavlja civilizovanim društvima, u kojima je svako stoleće, a u najnovijoj istoriji i svaka decenija donosila krupna otkrića, te se zaključuje da se moderna istorija mnogo više odvija po revolucionarnoj nego po evolucionoj putanji. Drugim rečima, pretpostavlja se da je revolucionarno zbivanje isključeno iz evolucionog toka i da je za prvi period ljudskog postojanja karakterističnije evoluciono kretanje, a za kasniju istoriju revolucionarno.

Može li se na ovaj način razgraničavati ljudska preistorija od istorije? Čak i ako se složimo sa Gordonom Čajldom da je ljudska preistorija most koji spaja organski svet sa ljudskim svetom, ne nalazimo li već u preistoriji neke bitne karakteristike istorijskog razvitka čoveka? Rad kao način na koji se preistorijski čovek bori za svoj ljudski opstanak, prilagođavajući prirodu sebi, jeste već za rano ljudsko biće svrsishodna delatnost pomoću koje gradi jedan novi svet, naravno sa mnogo više promašaja i ponavljanja pokušaja, mnogo sporije dolazeći do željenog rezultata, ali je i tu rezultat čovekovog rada uvek povezan sa ciljem i sa unapred planiranim proizvodom što može da zadovolji određenu potrebu; te je ljudska proizvodnja osnova na kojoj se razvija čovek i u preistoriji, a ne proizvoljna, slučajna igra spoljašnjih sila. Bez obzira što je preistorija tekla usporeno, što su promene proizvođene u drugim vremenskim intervalima, na osnovu onoga što znamo o tim ranim periodima mogli bismo tvrditi da ni u preistoriji promene nisu bile zasnovane na slučajnim mutacijama (dokaz: i „primitivni“ čovek se razvija primenom stečenog iskustva koje se generacijski prenosi putem učenja); niti je mehanizam „pokušaja i pogrešaka“ bio jedini i osnovni put za proizvođene promene.

Ni nužnost događanja promene, shvaćena u prirodno-naučnom smislu, nije atribut evolucije. U stvari, evolucionarna promena je u sklopu svojevrsnog determinističkog sistema, kao i celokupni svet društvenih pojava, te se pitanje o nužnosti evolucionih promena postavlja u okviru shvatanja socijalnog determinizma. Ako prihvatimo da je socijalni determinizam specifičan način uslovljavanja pojava i događaja, što se razlikuju od onog u neorganskoj i u organskoj prirodi,<sup>16</sup> po tome što se u društvenom svetu prepliću složeni deterministički

<sup>16</sup> O prirodi socijalnog determinizma videti opširnije u knjizi V. Milić, *Sociološki metod*, str. 207-224; i u mojoj knjizi *Problemi savremene teorije ličnosti*, str. 88-98.

sistemi – te zahvaljujući višestrukosti izvora uslovljavanja čovek može da iskoristi „lukavstvo uma” da bi primorao zakonitost da mu služi, umesto da se on njoj apsolutno i fatalno potčini – dolazimo do odgovora i na pitanje da li su evolucione promene nužne u smislu neizbežnog i izvan čoveka determinisanog procesa. Priznavanje imanentnog kauzaliteta koji dovodi do promene u ljudskom svetu ne implicira takvo shvatanje nužnosti, kad se ima u vidu svojevrsnost socijalnog determinizma jer se u socijalni kauzalitet, pored ostalih determinističkih sistema, uključuje i čovek kao determinirajući činilac. Imanentni kauzalitet označava da se pretpostavlja mogućnost otkrivanja unutrašnjih zakonitosti u samom procesu razvoja i nastalih promena, koje ne bi bile rezultat delovanja nikakvih sila izvan ljudskog sistema u kojem se proces događa (božanske sile ili apsolut i sl.). Ali, evolucione promene ne nastaju „prirodno”, same po sebi, već u istorijskoj akciji ljudi koji učestvuju u određenim istorijskim događajima. Prema tome, nijedna društvena promena nije sudbinski neizbežna, nego je rezultat i željena posledica određenih društvenih snaga i društvenih akcija, bilo da se proizvodi u okviru postojećih sistema, ili razarajući postojeće sisteme. To znači da se u pojam evolucije uključuje i delovanje slučajnosti, što može da odigra ulogu u pogledu pravca razvika određenih događaja; ali isto tako da evolucija podrazumeva i slobodno ljudsko delovanje, bez kojeg nema prave ljudske akcije i istorije.

Kada je u pitanju povezivanje evolucije sa idejom o jedinstvenom poreklu društvenog i kulturnog razvika, čini se da je teže dokazati da ne idu nužno zajedno. Međutim, savremena evoluciona teorija uspešno dokazuje da pitanje o evoluciji društva nije obavezno i pitanje o krajnjim izvorima i „prvom obliku”, tj. o istorijskoj rekonstrukciji koja bi morala ići do „primarnih” društava i do utvrđivanja jedinstvenog porekla svih društava i kultura, te i pravolinijskog razvoja. Drugim rečima, kako konstatuje Ginsberg, evolucija ne implicira monogenezu i potpuno je spojiva sa pretpostavkom o poligenezi društava u istorijskom razviku, jer suštinsko značenje socijalne evolucije nije u rekonstrukciji „prvog stupnja” iz kojeg bi se izvodili svi drugi uniformno već da se otkrije šta je fundamentalno a šta akcidentalno u istorijskom procesu.<sup>17</sup> Ova bi se misao mogla osvetliti i idejom Redklif-Brauna<sup>18</sup>, naime da u evolucionom razvoju nije bitno pitanje o

<sup>17</sup> M. Ginsberg, *Ibid.*, str. 181-2.

<sup>18</sup> Radcliff-Brown, „The Methods of Ethnology and Social Anthropology”, *The South African Journal of Science*, vol. 20 1923, str. 135.

poreklu, već o zakonima razvitka. (Iako je ova misao deo jednog drukčijeg teorijskog konteksta ona bi mogla biti značajna dopuna pojma evolucije.) Tako, kada razmatramo problem kontinuiteta društvenog razvitka, nas doista ne interesuje primarno kontinuitet na osnovu zajedničkog porekla, već na osnovu izvesnih opštih, zajedničkih uslova ljudske egzistencije i izvesnih opštih, zakonitih tendencija, koje će se ispoljavati u načinu rešavanja problema i u rezultatima delatnosti u različitim društvima i kulturama. Pitanje o jednom ili o više izvora nije neophodno pretpostaviti kao osnovu hipoteze o postojanju zakonitih tendencija u razvitku ljudskog roda. Pitanje o zajedničkom poreklu može biti samo uslovno pretpostavljeno, kao istorijska veza sa prošlim oblicima, ali te veze mogu biti vrlo složene, multilateralne, kao rezultat diferencijacije izvršene još u preistoriji. Mislim da je u tome ležala osnovna zabluda klasične evolucione teorije, koja je pitanje o zakonitostima ljudskog postojanja i razvitka zamenjivala pitanjem o uniformnom izvoru i „primarnom” obliku društveno-kulturnog razvitka.

Dakle, proučavanje evolucionog razvitka pretpostavlja da je cilj da se ustanovi zakonitost događanja promena, da bi se otkrila ona nit kojom se tka ljudska istorija kao povezana celina. A to znači da je reč o povezivanju procesa u vremenu, pri čemu se susreću prošlost, sadašnjost i budućnost u okviru širih istorijskih kompleksa, kao što su istorijske epohe. Vidimo, dakle, da je pretpostavka o akumulaciji ljudskih tekovina i iskustva, na kojoj se grade izvesni ustaljeni i zajednički načini reagovanja, ponašanja i delatnosti u određenim istorijskim celinama, temeljnija od pretpostavke o jedinstvenom poreklu evolucionih promena.

Isto je i sa idejom o uniformnim uzrocima, koji bi kroz celokupnu ljudsku istoriju igrali ulogu prvobitnog pokretača. Ako kažemo da je poligeneza adekvatnija za objašnjenje evolucionog razvitka od monogeneze i prihvatimo shvatanje o polideterminističkoj strukturi kauzalnih procesa u ljudskom svetu, razumljivo je da nećemo nastojati da pronađemo uniformne, jedine uzroke evolucionog razvitka koji bi važili za sve periode istorije i za sve sfere ljudskog života podjednako. Budući da je rezultat evolucionog procesa stalno otvaranje novih sfera aktivnosti i ostvarenja novih formi života i društvene organizacije, kao i razvijanje novih potencija ljudskog bića, teško bi mogli samo jednom vrstom uzroka, „prvim” i „jedinim” pokretačem objasniti dalje kretanje novih celina. Stoga je prazna metafizička spekulacija svaki pokušaj, koji Nisbet s pravom kritikuje, da se jednim,

većnim uzrokom objasni celokupni razvitak ljudskog roda: bilo da je to borba muškog principa (dobra i snage) sa ženskim principom (zla i slabosti), kao u kineskoj filozofiji; ili borba duhovnog sa materijalnim, kao u hrišćanskoj filozofiji; ili borba altruističkog i egoističkog principa, kao u Kontovoj evolucionoj teoriji. Tu spada u izvesnom smislu i redukovano Marksovo shvatanje socijalnog kauzaliteta, koje je fundamentalni i jedini uzrok celokupnog društvenog razvitka vidi u borbi proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, mada su ovde više posredi primarni podsticaji univerzalni za ljudsku istoriju, nego jedan primarni uzrok. Ako bi se ova Marksova ideja, koja predstavlja ključ za naučnu analizu istorijskog razvitka, jer prati jedan doista univerzalan proces i primaran za održanje ljudske zajednice, interpretirala u smislu uniformnosti uzroka i jednog odlučujućeg činioca, tada ne bismo bili u stanju ne samo da objasnimo evoluciju mnogih sfera društvenog i kulturnog sistema, već ni njihovu pojavu, jer su neke oblasti ljudskog života mnogo više polje gde se prepliću kauzalitet i motivacija, a u nekima je motivacija primarni pokretač, te se njihovo objašnjenje ne bi moglo izvesti iz činilaca bilo čisto ekonomske prirode ili bilo kojeg drugog determinističkog sistema koji proizlazi iz institucionalne sfere društvene strukture.

Pojam evolucija nije nužno povezan ni sa idejom o uniformnim rezultatima ljudskog razvitka.

Uniformni rezultati se empirijski mogu pronaći samo u najranijem periodu ljudskog razvitka – u starom paleolitu, kada se u svim krajevima sveta koji su bili nastanjeni ljudima nailazi na jedinstveni proizvod kao što je bio ručni klin. Ali se već u mlađem paleolitu, po mišljenju Ž. Haveks (Jasquette Haweks, *Historija čovječanstva*), javlja diferencijacija na lokalne kulture, te je teže pratiti ljudski razvitak na osnovu uniformnih rezultata. Ipak, ceo paleolit – koji ne treba shvatiti kao vremensko razdoblje, kao hronološku epohu, već kao jedinstvenu tendenciju sa izvesnim zajedničkim obeležjima – karakterišu izvesni relativno uniformni rezultati u nekoliko sukcesivnih stupnjeva: pravljenje jezgraškog oruđa (koje je pronađeno kako u Pendžabu, tako i na Javi i Malajskom arhipelagu); period iveraškog oruđa (koje je bilo rasprostranjeno od Kenije do Evrope i Azije). Isto tako, u neolitu možemo pratiti razvoj delatnosti preko lova do proizvodjenja hrane na celom području koje je bilo nastanjeno ljudima u periodu nastajanja neolitskih kultura. Što se ide dalje u istoriju rezultati su sve diferenciraniji i mnoštvo raznolikih proizvoda kao da zamagljuje sliku jedinstvene ljudske istorije.

U pokušaju da se definiše pojam evolucije poslužićemo se u daljem objašnjenju pojmovima, koji uvode neoevolucionisti, „generalna” i „konkretna evolucija” (Lesli Vajt upotrebljava pojam evolucija da označi prvi tok, a istorija za drugi; međutim, takva terminologija ne odgovara našoj upotrebi pojmova, jer pojmu istorija pridajemo

šire značenje nego što je ovo, koje se odnosi na pojedinačne vremenske celine sa hronologijom konkretnih događaja). Terminom evolucija u ovom kontekstu označavamo ono što sadrži pojam „generalna evolucija”, tj. takve istorijske tokove koji se odnose na šire celine povezanih promena i opšte tendencije razvitka određenih istorijskih mogućnosti u većem vremenskom nizu (kao što su stupnjevi i epohe). Dakle, reč je o najvišem stepenu generalizacije istorijskih promena i rezultata, koji se ne vezuju za pojedinačne narode, društva i kulture, već obuhvataju šire komplekse ljudske istorije. Predmet evolucije je, kao što kaže Ginsberg<sup>19</sup>, „čovjek u društvu i kulturi”, ili *ljudski rod*, a ne pojedinačni narod, niti pojedinačne institucije društva i elementi kulture. Ako se ovako odredi polje evolucionih procesa izbegavaju se mnogi nesporednosti: pre svega, otpada prigovor da se evolucijom šablonizuje složeno kretanje raznovrsnih društveno-kulturnih sistema, jer pojam evolucija obuhvata samo generalizacije iz brojnih pojedinačnih rezultata razvitka i ne predstavlja objašnjenje svakog posebnog razvitka; drugo, ne stoji ni kritika da se razvitak shvata pravolinijski, kao nepomućeni hod po uzlaznoj liniji (što se zasnivalo na ukazivanju na pojedinačne slučajeve regresa i stagnacije), jer pojam evolucije ne podrazumeva, kao što smo naglasili, da se sva pojedinačna društva razvijaju po istoj liniji i automatski od nižeg ka višem stepnju, već da se u mnogim pojedinačnim slučajevima određene istorijske celine može uočiti opšta tendencija evolucionog razvitka, kao generalna pravilnost, koja u pojedinačnom ne implicira uniformnost. Ali, moglo bi se reći, pri ovakvom definisanju pojma evolucije ostaje prigovor Nisbeta – da se u evolucionoj teoriji ima posla sa entitetima, sa idejom društvo i kultura, a ne sa realnim pojavama. Prigovor stoji utoliko što su sve generalizacije izlaženje iz okvira realnih konkretnih pojava u njihovoj pojedinačnosti; ali se to ne može izbeći jer bez generalizacija nema nauke, a da li će pojmovi i kategorije kojima se služimo biti čisti entiteti i kao takvi samo spekulativne konstrukcije, ili će u najvećoj mogućoj meri održavati vezu sa realnim pojavama, to zavisi od upotrebe naučnih metoda i instrumenata pomoću kojih se dolazi do generalizacija. U tom smislu, savremena evolucionarna teorija mora da savlada opravdano kritikovane ograničenosti klasičnog evolucionizma: spekulativnost i shematske konstrukcije kojima se ne mogu obuhvatiti na zadovoljavajući način istorijske pojave realnog ljudskog sveta. O to-

<sup>19</sup> M. Ginsberg, *Ibid.*, str. 194.



me će biti više reči u određivanju pojma stupnjeva evolucionog razvitka.

### 3.

Kada se evolucionni razvitak odredi kao što je učinjeno na prethodnim stranama, stupanj – kao jedna istorijska celina – predstavlja klasifikacioni pojam koji omogućuje grupisanje zajedničkih istorijskih tendencija na osnovu uspostavljanja veze između niza pojedinačnih promena što se događaju u određenoj liniji razvitka u određenom periodu vremena. Stupanj, dakle, treba shvatiti kao takvu opštost koja obeležava jednu fazu u istoriji, što kao svojevrсна celina ne stoji sama za sebe i krećući se u sebi i po sebi, već predstavlja tačku preseka u kontinuiranom istorijskom toku, izvirući iz drugih istorijskih celina i uvodeći u nove celine. Ideja evolucionih stupnjeva se može prihvatiti samo ako se ovi shvate kao punktovi istorijskog razvitka, pomoću kojih se povezuje mnoštvo pojedinačnih istorija u celine u kojima se izražava suština istorijskog kretanja u određenom periodu istorije. Dakle, nije reč ni o kakvoj shemi koja pretenduje da zameni konkretno istorijsko događanje i da se kao kalup primeni na objašnjenje pojedinačnih istorija, pribegavajući nužno nasilju kada se pojedinačne istorijske činjenice ne mogu ugurati u njegove klasifikacione pregrade. Treba praviti razliku između ova dva shvatanja istorijskih stupnjeva, te konstatovati da je Luis Morgan bio bliže drugom shvatanju, koje je s pravom dosta kritikovano. Morganovo shvatanje evolucionih stupnjeva dvostruko je neprihvatljivo: prvo, jer je plod čiste spekulacije, a ne rezultat generalizacije pomoću kojih se dolazi do uopštene istorijske celine, koja izražava suštinu mnoštva pojedinačnih istorijskih procesa u datom periodu; drugo, jer su evolucionni stupnjevi shvaćeni i primenjeni kao shema pod koju se veštački podvode pojedinačne istorije i kojom se zamenjuje proučavanje i objašnjenje istorijskog razvitka pojedinačnih društava i kultura. (Reakcija na Morganov apriorni univerzalizam i spekulativizam u antropologiji je relativizam i monografske studije o pojedinačnim kulturama, koje ostaju međusobno potpuno nepovezane.) Stoga, Morganovo shvatanje stupnjeva zahteva dublje korekcije.

Dakle, stupanj ne predstavlja oznaku za grupisanje i svrstavanje raznolikih konkretnih društvenih i kulturnih oblika u jedan uniforman niz evolucionog razvitka, već označava *opšte tendencije razvitka u datoj tački u jednom istorijskom nizu*. Iz ovoga proizlazi da se pojam

stupnjeva ne upotrebljava ni u smislu idealnog tipa, već se konstituiše oslanjajući se na empirijske podatke, pomoću generalizacije onog što je fundamentalno i trajno u pojedinim tačkama istorijskog razvitka.

Iz ideje evolucije proizlazi da su stupnjevi međusobno povezani, ali se postavlja pitanje da li je linija evolucionog razvitka obavezno uzlazna? A to drugim rečima znači, da li se stupnjevi mogu tretirati u međusobnom odnosu kao niže i više faze, u čijem redosledu se ostvaruje neumitni zakon napretka? Pojam socijalne evolucije podrazumeva svakako ostvarenje napretka, što je sadržano u napred naznačenim karakteristikama (akumulacija iskustva i drugih ljudskih tekovina svakako dovodi do progressa u životu narednih generacija i do veće sposobnosti da se rešavaju istorijski problemi pred kojima se nove generacije nađu). Ali to ne podrazumeva pravolinijski uzlazni hod, gde bi se nužno i automatski smenjivali istorijski stupnjevi i svaki naredni predstavljao samo potvrdu „logike istorije” što je unapred racionalno predodređena (te, samim tim, razvijenije bi smenjivalo ono što je manje razvijeno, nazadno bi bilo zamenjeno naprednijim, ono što je ograničeno u razvoju bivalo bi zamenjeno onim što je za razvoj sposobnije, itd.). Ako se uzmu u obzir pojedinačne istorije – što se ne može zanemariti ako evolucione stupnjeve shvatimo kao konkretno opšte – pokazuje se da je neodrživa ideja o pravolinijskom razvitku po uzlaznoj liniji, što implicira da se progres sudbinski dešava i zanemaruje da je istorija isto tako i stalno nastajanje novih prepreka koje čovečanstvo mora da savlađuje da bi išlo u korak sa napretkom (kao što ćemo kasnije videti u ideji progressa mora biti sadržana i svest o postojanju istorijskih prepreka koje se moraju savladivati da bi se obezbedio istorijski napredak).

Vratimo se još jednom na pokušaj klasifikacije evolucionih stupnjeva, od kojih ćemo neke razmotriti:

Šmit (W. Smidt) je predlagao sledeću klasifikaciju kulturnih stupnjeva: *primitivne kulture* (one koje karakteriše skupljačka privreda i nedostatak pisma); *primarne kulture* (prelaz na proizvodnju hrane i nedostatak pisma); *sekundarne kulture* (pronalazak piktografskog pisma), i *tercijarne kulture* (upotreba alfabetskog pisma).<sup>20</sup> Ova klasifikacija ne predstavlja korak dalje u odnosu na Morganovu (divljaštvo, varvarstvo, civilizacija), osim što neke stupnjeve razdvaja i precizira; štaviše, ona je manje pogodna da se izraze opšte tendencije ključnih tačaka istorije.

Parsons<sup>21</sup> pruža sledeću klasifikaciju: *primitivni stupanj*, *prelazni* i *moderni stupanj*. Ključ za prelaz iz prvog u drugi je pronalazak pisma, a za prelaz iz drugog u tre-

<sup>20</sup> Navedeno prema T. Munro, *Ibid*, str. 180.

<sup>21</sup> T. Parsons, *Ibid*, str. 26.

ći diferencijacija pod-sistema u integralnom društvenom sistemu (izdvajanje pravnog sistema). Ni ovim, međutim, ne dobijamo jednu upotrebljiviju klasifikaciju, jer na primer, drugi stupanj, označen kao prelazni, implicira da sve ono što se u istoriji događalo vekovima i što predstavlja značajno poglavlje evolucionog razvitka nije ništa drugo nego priprema za moderno doba, što bi istorijski bilo krajnje netačno. (Primeri drevne indijske i kineske kulture, pokazuju da ovakva klasifikacija to ne može da izrazi.)

Jaspers<sup>22</sup> govori o periodima u istoriji čovečanstva, ali moglo bi se reći da je smisao isti, kada navodi četiri perioda: *preistorija, drevna civilizacija, period 800-500. g. pre n.e.* (kada su ostvarene sve duhovne potencije čoveka) i *naučno-tehničko doba*. Ali Jaspers pravi ovakvu klasifikaciju isključivo na principu razvitka duhovnih tekovina, stoga se njome ne mogu izraziti složenije istorijske tendencije.

Podrazumevajući pod stupnjevima istorijske celine u kojima se kristalizuje i na svojevrsan način konkretizuje opšta istorija čovečanstva mogli bismo govoriti o sledećim istorijskim celinama:<sup>23</sup> I „Primitivni” stupanj, II *stupanj razvitka drevnih civilizacija*, III *stupanj nastajanja i razvitka tehničke i industrijske civilizacije*.

Ovakva klasifikacija omogućuje da se utvrde istorijske tendencije u određenom periodu istorije, kao i fundamentalne promene karakteristične za dati istorijski tok, jer se u tim ključnim tačkama, kao u žiži, prelamaју značajni istorijski procesi i njihovi rezultati, osvetljavajući jedan istorijski period u celini pomoću onih tendencija koje se mogu utvrditi kao opšte i zakonite. Stoga stupnjevi ne predstavljaju samo „atribute klasifikacije” (R. Nisbet), već su oznake puta koji se prelazi u istorijskom razvitku, kao rezultanta raznorodnih sila i tendencija koje deluju u datoj tački istorijskog razvitka. Samim tim, ovakva klasifikacija ne obavezuje da svaki narod i svaku kulturu podvedemo pod ovaj okvir, niti da pretpostavimo da je svaki narod u svom istorijskom razvitku nužno morao proći kroz sve stupnjeve. (Na primer, za neke narode ne poznamo njihov „primitivni” stupanj; mnogi nisu prošli kroz stupanj drevne civilizacije, itd.)

Šta se upotrebljava kao kriterijum, ili kao principi klasifikacije u predloženoj klasifikaciji stupnjeva evolucionog razvitka? Primenjena su tri principa klasifikacije: (1) podela rada i razvijenost društvenih delatnosti, što uključuje ne samo vrste delatnosti nego i način na koji se obavlja (tehnika); (2) razvitak društvene organizacije, što obuhvata kako pitanje o središtima društvene organizacije selo ili grad, velegrad i sl., tako i razvijenost društvenih ustanova i diferenciranost društvene strukture, i (3) razvitak ključnih kulturnih elemenata: pisma, sredstava komunikacije, i onih duhovnih aktivnosti pomoću kojih čovek objašnjava ili osmišljava svoju okolinu (znanja i verovanja).

U tom smislu, stupanj „primitivno društvo” izražava tendenciju organizovanja društva na bazi elementarne podele rada koja se vezuje za podelu po polu i starosti i za srodnički sistem kao jedinicu društvene organizacije; materijalne i duhovne delatnosti su neizdiferencirane i odvijaju se u sklopu proizvodnje i rešavanja svakodnevnih životnih problema i zadovoljavanja svakodnevnih potreba; upotrebljava se primitivna tehnika, na principu oruđa (korišćenje pojedinačnih elementarnih alatki, bez obzira da li se upotrebljava kamen ili metal). Središte društvene organizacije je srodnič-

<sup>22</sup> K. Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan Paul, London, 1953, str. 24.

<sup>23</sup> Ovdje mnogo više odgovara smisao što ga M. Ginsberg pridaje pojmu evolucionog razvitka, a ne regulativne sekvence, i da predstavlja pokušaj da se elementi povežu u svom razvitku i da se otkriju uzroci istorijskih procesa (M. Ginsberg, *Ibid*, ch. IX).

ka zajednica, obično nastanjena u skupinama koje imaju elementarne karakteristike sela, a na toj osnovi izvršena je manja ili veća diferencijacija društvenih položaja, što još ne predstavlja klasnu diferencijaciju u pravom smislu (čak, i kada postoji diferencijacija na bogate i siromašne i na „kraljeve”, odnosno starešine i obične – osnova takve diferencijacije je položaj u srodničkoj strukturi, a ne u društvenoj podeli rada). Ne poznaju pismo, iskustvo se usmeno predaje novim generacijama u vidu magijskih i društvenih rituala i stečenih veština; osnova kulturne orijentacije je mitologija i sistem verovanja, čemu se podređuju iskustvo i znanje; postoje razvijene različite duhovne delatnosti ali neizdiferencirane iz svakodnevnog radnog procesa.

Stupanj „drevne civilizacije” označava bitno različit evolucionni momenat u odnosu na „primitivni” stupanj, s jedne strane, a sa druge u odnosu na modernu tehničku civilizaciju. Taj stupanj izražava tendenciju stvaranja prvih gradskih kompleksa, ali seoska zajednica koja se već formirala, sa agrikulturnom proizvodnjom, predstavlja središnji oslonac u jednim društvima, dok se u drugim stvaraju gradovi-države; javlja se društvena podela rada, koja još nije oslobođena spona sa srodničkim sistemom što ne prestaje igrati ulogu osnovne društvene jedinice, mada u sklopu mnogo kompleksnije i diferenciranije društvene strukture; upotrebljava se još uvek primitivna tehnika, ali uz pronalazak složenijih alata i sredstava (napr. upotreba točka i kola; moglo bi se reći da za ovaj stupanj civilizacije tehnika još ne predstavlja značajnu društvenu preokupaciju). Društvena organizacija se formira kombinacijom srodničkog sistema i države, što predstavlja skup porodica (patrimonijalna društva); ili stvaranjem gradova-država sa različitim političkim sistemima; formiraju se društveni slojevi takođe kao kombinacija položaja koji pojedinac nosi iz porodice i koji stiže učestvujući u razvijenim društvenim delatnostima i državnoj upravi, koja se izdvaja kao posebna sfera delatnosti. I same porodice se diferenciraju prema delatnostima koje u društvu obavljaju; najtipičniji slučaj je kastinsko društvo gde se naslednost društvenih položaja održava preko porodice. Javlja se pismo i pisana komunikacija postaje osnova prenošenja iskustva, sistematizacije znanja i formiranja filozofskih i religioznih sistema, koji u ovim kulturama igraju značajnu ulogu.

Moderna tehnička civilizacija nastaje sa industrijskom revolucijom i otvaranjem novih mogućnosti za usavršavanje tehničkih dostignuća i naučnih saznanja, što daje pečat svim tekovinama u ovom istorijskom razdoblju. U podeli rada prelazi se na nov stepen – na specijalizovani rad koji zahteva parcijalizaciju na radne operacije i organizovanu kooperaciju industrijskog tipa; tehniku karakteriše upotreba sve složenijih mašina do kompjutera i prelaz na naučnu organizaciju rada; veoma razgranata podela rada sve više označava sistem specijalizovanih profesija, gubeći smisao globalne društvene podela rada. Heterogena složena društvena organizacija pluralističkog tipa sa razvijenim pod-sistemima i brojnim društvenim grupama i ustanovama karakteriše ovaj stepen; razvijaju se mamutske organizacije koje sve više podređuju sebi ličnosti. Kultura se diferencira kao samostalni sistem, ali koji nekim svojim elementima postaje osnova moderne civilizacije (tehnika, nauka), dok drugim teži da se potpuno osamostalji od društvenog sistema; javlja se nova faza u sistemu komunikacija – sredstva masovnih komunikacija i efikasnijeg povezivanja čovečanstva; pozitivno znanje dominira nad spekulativnim mišljenjem (u ovom smislu se potvrđuje Kontova pretpostavka o pozitivnom stupnju u evolucionom razvitku).

Dalju konkretizaciju evolucionih stupnjeva predstavlja klasifikacija istorijskih epoha i istorijskih oblika društvenog razvitka (stupanj je širi pojam jer se odnosi na veće istorijske celine, i obuhvata kako elemente organizacije društva u različitim oblicima ali u karakterističnim crtama, tako i karakteristike kulture u datom istorijskom periodu). Jedna od takvih konkretizacija je Marksova klasifikacija društveno-ekonomskih formacija, pomoću koje se grupišu društveni sistemi u karakteristične oblike, pre-

ma zajedničkim obeležjima i zakonima razvitka (ovde su principi klasifikacije isključivo elementi društveno-ekonomske strukture). A kombinacijom evolucionih stupnjeva i istorijskih oblika društvene organizacije može se dobiti razvijenija klasifikacija, kao što je, na primer, sledeća: (1) „primitivna“ društva rodovskog tipa; (2) „primitivna“ društva „kastinskog“ tipa; (3) patrimonijalna carstva drevne civilizacije; (4) robovlasnička i feudalna društva drevne civilizacije; (5) industrijska društva prvobitne akumulacije kapitala; (6) razvijeni kapitalizam moderne tehničke civilizacije, i (7) socijalistička društva savremene civilizacije.

## II Šta je istorija?

„Celokupna takozvana svetska istorija nije ništa drugo do proizvođenje čoveka pomoću ljudskog rada.“

(Marks)

Pošto smo odredili evoluciju kao promenu sa određenim karakteristikama, postavlja se pitanje kakav je odnos između istorije i evolucije.

Ako istoriju shvatimo kao permanentan proces nastajanja čoveka kao ljudskog bića, evolucija označava karakter tog procesa, pokazujući: da su promene i rezultati razvitka u tom dugotrajnom procesu povezani i grade kontinuiranu celinu, da su jedinstveni i da daju izvesne univerzalne tekovine. Stoga se može govoriti o istoriji čovečanstva, a ne samo o pojedinačnim istorijama naroda. U pojmu evolucije sadržana je osnovna pretpostavka istorije o jedinstvu ljudskog roda. Evolucionarna teorija, stoga, pruža oslonac za istorijsko shvatanje čoveka, koje vidi čovečanstvo kao „realnu apstrakciju“, a ne kao prazan pojam (Špengler) i, nasuprot relativizmu, nastoji da ustanovi opšte zakone istorijskog razvitka čoveka i društva.

Istorija je pojam koji označava specifičnost nastajanja čoveka u kontinuitetu vremena (prošlost – sadašnjost – budućnost) i kontinuitetu rezultata ljudske prakse.

Samim tim istorija se može odrediti tek u vezi sa čovekom i prema čoveku, jer, kako konstatuje Lukač,<sup>24</sup> sve što se u njoj pojavljuje svodi se na čoveka, na međusobne odnose ljudi, te definiše istoriju kao: „... istoriju neprekidnog transformisanja oblika predmetnosti koji oblikuju opstanak čoveka“. Drugim rečima, sadržaj i značenje istorije tražimo u životnoj egzistenciji delatnih individua i ljudskih

<sup>24</sup> G. Lukacs, *Histoire et Conscience de classe*, Les éditions de minuit, Paris, 1960, str. 230  
U našem prevodu *Istorija i klasna svest*.

grupa, a ne u delovanju nekih transcendentnih sila, bile one božansko providenje ili apsolutni duh. Proizlazi, dakle, da se ljudska istorija može objasniti samo na temeljima antropologije, jer je istorija prava suština ljudske prirode, implicirajući s jedne strane, da i sam pojam ljudske prirode dobija istorijski karakter, a sa druge, da je stvaranje čoveka kroz istoriju njegov način postojanja. Stoga se možemo složiti sa Aronom<sup>25</sup> da istorija koja je odvojena od čoveka gubi svoj smisao; ali i sa Diltejem<sup>26</sup> koji određuje istoriju kao " ... priču o stvaralačkoj borbi čoveka da uskladi svoj odnos sa stvarnošću". Najkonciznije rečeno, istorija se može definisati kao proces izgrađivanja čoveka kao ljudskog bića, u kojem nastaje ljudska priroda kao dvostruki rezultat: kao „koncentrisana prošlost“ (Kosik) i akumulirano društveno-kulturno nasleđe interiorizovano u čoveku, i kao stvaranje novih istorijskih perspektiva u kojima se modifikuje ljudska priroda i društveno-kulturna tradicija (Sartr<sup>27</sup> naglašava da je praksis i sinhron i dijahron i u tome je sadržan dvostruki smisao istorijskog procesa).

Takav proces Kosik i Sartr nazivaju *totalizacijom*, jer se u njemu permanentno reprodukuje prošlo i produkuje novo (a Sartr upotrebljava pojmove totalizacija i detotalizacija da označi stalno uzajamno dejstvo ovih suprotnih procesa u istorijskom razvitku. Sažeto, isto to izražava sledeća Marksova misao:<sup>28</sup>

„Istorija nije ništa drugo do sledovanje pojedinih generacija, od kojih svaka eksploatiše materijale, kapitale i proizvodne snage koje su za nju stvorile sve prethodne generacije, stoga, dakle, s jedne strane, pod sasvim promenjenim okolnostima produžava predataj joj delatnost, a s druge strane, sa jednom potpuno izmenjenom delatnošću modifikuje stare okolnosti.“

Istorija kao permanentan proces razvitka čoveka i njegove prakse jeste moguća samo zato što je čovek nesavršen (Jaspers) i što ta nedovršenost, odnosno, sposobnost stalnog dograđivanja i usavršavanja predstavlja karakteristiku njegove ljudske prirode.

U istoriji ljudi ne ostvaruju unapred predodređene ciljeve i smisao. Aron naglašava da jedino čovek ima istoriju jer može da bira ci-

<sup>25</sup> R. Aron, *Introduction to the Philosophy of History, An Essay on the Limits of Historical Objectivity*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1961, str. 118.

<sup>26</sup> W. Dilthey, *Meaning in History* (izbor iz celokupnih dela), G. Allen and Unwin, London, 1961, str. 59.

<sup>27</sup> J. P. Sartre, *Egzistencijalizam i marksizam*, Nolit, 1970, str. 208.

<sup>28</sup> K. Marks i F. Engels, *Nemačka ideologija*, Kultura, Beograd, 1956, str. 44-5.

ljeve koje u samom istorijskom činu ostvaruje (36); ali baš zato čovek ne može nikad da dostigne apsolutnu racionalnost u svom razvitku, jer:

„Istorija je jedna realna drama: njen rezultat, pobjeda razuma ili iracionalnosti, slobode ili ropstva, progressa ili nazatka, nije nikad dat unapred, ili izvan istorije, već u istoriji...“<sup>29</sup>

Posmatrana kao realna ljudska drama, ne izolovanih pojedinačnih individua i grupa već realnih i konkretnih ljudi povezanih u društvenom odnosu, ali koji su povezani i jedinstvenim načinom egzistencije i izvesnim opšteljudskim potrebama i problemima, istorija se mora proučavati kao „priča“ o nastanku, razvitku i životu čoveka u njegovoj stvaralačkoj borbi za svojevrsnu egzistenciju, koju ljudski rod istorijski stalno iznova potvrđuje. Stoga je ispitivanje rezultata ljudskog stvaralaštva (na šta nas upućuje Diltey) doista pravi put da se prouči istorija čoveka ili istorijski razvitak ljudske prakse, što podrazumeva kako razvitak samog procesa rada i stvaralačkih delatnosti; tako i njegovih rezultata, a čovek je najkompleksniji rezultat takvog razvitka.

Istorija nastaje iz svojevrsnog odnosa čoveka sa okolinom, koji je Marks reljefno opisao poredeći odnos čoveka i životinje prema sredini. Životinja nema istoriju, jer je njen opstanak potpuno determinisan zakonima prirode koje mora instinktivno da sledi, te se stapa sa svojom okolinom budući jedno sa njom, njen deo; ona ne može da izađe iz svoje sredine i da se uzdigne nad njom, te ne može ni da rekapitulira svoju prošlost ni predvidi svoju budućnost – životinja prosto živi u sadašnjosti, za nju ne postoje druge vremenske dimenzije ni egzistencija u vremenu. Jedinstvo čoveka i njegove okoline nije ni biološko, ni mehaničko jedinstvo, već sadrži u sebi i otpor i konflikte, jer čovek uspostavlja distancu sa svojom sredinom; čovek živi u svetu koji sam stvara u potrazi za najboljim rešenjem, jer mu nije unapred dato ni gotovo rešenje ni mehanizmi za ostvarenje željenih ciljeva. Veza između čoveka i društveno-kulturne sredine jeste veza između *njegovog* (tj. od strane čoveka stvorenog) sveta i njega samog posredovana radom, kako sopstvenim tako i radom drugih pojedinaca, ali putem akumulacije tekovina i radom istorijski prošlih generacija. Stoga je akumulirano društveno-kulturno nasleđe pretpostavka istorije, jer podrazumeva: da čovek ne počinje uvek ispočetka, a to je

<sup>29</sup> K. Kosik, „L'individu et l'histoire“, u *L'homme et la société*, no. 9, 1968, str. 85.

moгуće upravo zato što čovek nije „srastao” sa svojom okolinom, te mođe da je učini predmetom svoje delatnosti i htenja (Marks) i da je na taj način transcendirira, stvarajući nove oblike i nove aspekte ljudskog sveta.

Istorija je ovde, dakle, shvaćena kao istorija konkretno delujućih ljudi u mreži društvenih odnosa; sile istorije nisu izdvojene iz konteksta ljudskog života (života pojedinaca i društvene sredine); a kontinuitet istorijske akcije je pretpostavka istorije i to u širem smislu, kao istorije čovečanstva. Upravo u ovoj tački lome se koplja između kritičara i pristalica relativizma, a mogli bismo reći i između pristalica dijalektičkog i nedijalektičkog shvatanja istorije. I Marksovo shvatanje istorije često se tumači kao potvrda relativizma (Poper), ali i neki teoretičari bliski marksizmu, kao što je Mills, ne uspevaju da izbegnu zamke istoricizma, poričući smisao opšteg pojma istorija (istorije čovečanstva) i mogućnost utvrđivanja opštih zakona ili tendencija razvitka, te se istorijska realizacija čoveka zatvara u okvire konkretnih epoha, perioda i društvenih struktura.<sup>30</sup> Suprotno ovome je stanoviše implicirano u Marksovoj koncepciji istorije, a više razvijeno u Lukača i Kosika.

Razmotrićemo izvesna shvatanja filozofije istorije da bismo pokazali u čemu se sukobljavaju ove dve koncepcije i kako odgovaraju na osnovna pitanja o ljudskoj istoriji.

## 1.

Prvo shvatanje koje ćemo nazvati *istorijski pristup podrazumeva* da je moguće utvrđivanje izvesnih opštih zakonitosti što povezuju različite manifestacije istorijskih procesa; a u tom je shvatanju, isto tako, sadržana i ideja progressa, što implicira mogućnost utvrđivanja napretka u permanentnom procesu ljudskog postojanja.

Jedan od ranih predstavnika ove orijentacije je *Kondorse* (Condorcet) koji nastoji da zakonitosti istorijskog razvitka pronađe u razvitku ljudskog znanja, proglašavajući da je napredak ljudskog duha, tj. intelektualni napredak, sa kojim ide uporedo i moralni napredak, osnova istorijskog razvitka čovečanstva (on proklamuje na-

<sup>30</sup> C. W. Mills, u *Sociološkoj imaginaciji* (str. 168) kaže da ne postoje „transistorijski zakoni”, podrazumevajući pod tim da se pojam „istorijski” može primeniti smisleno samo na određene epohe ili strukture, jer prihvata samo „princip istorijske specifičnosti” (175), ali ne i univerzalnosti nekih rezultata istorijskih procesa.



predovanje ka istini i sreći kao cilj istorijskog razvitka).<sup>31</sup> Intelektualno i moralno usavršavanje čovečanstva je beskonačno, te se istorijski razvitak može shvatiti samo kao stalno približavanje ka savršenijem, ka čovečnosti, blagostanju i pravdi kao atributima progressa (274 i 282). U tom permanentnom napredovanju smanjuju se razne vrste nejednakosti – Kondorse ističe tri osnovne vrste: nejednakost među narodima, nejednakost u jednom narodu (u bogatstvu, uslovima života) i nejednakost u sposobnostima, što se umanjuje univerzalnim obrazovanjem (253). Progres se očituje u meri u kojoj se postižu različite jednakosti i ostvaruje sloboda (265); ali se napredak proporcionalno izražava, kako u razvijanju sposobnosti čoveka, tako i njegovih potreba (Kondorse ne podrazumeva samo elementarne potrebe već uključuje i raznovrsne kulturne potrebe), kako u napredovanju pojedinaca, tako i društva. Ali Kondorse ne shvata istorijski razvitak čovečanstva kao automatski proces, jer uviđa da bez svesne volje i nastojanja ljudi da se oslobode predrasuda i svega što koči napredak, ne može biti ostvaren istorijski razvitak; on, stoga, ističe da se u pojedinačnim slučajevima razvitka naroda ljudi teško oslobađaju starog i ne prihvataju tako lako nove istine, što je neophodno da bi se proces dalje odvijao u progresivnom smislu (84).

Dakle, već Kondorse ukazuje na nekoliko bitnih momenata istorijskog razvitka: da je istorijski proces podvrgnut izvesnim opštim zakonima, ali da se te zakonitosti ne nalaze izvan ljudskih činilaca već ih treba tražiti u razvitku samog čoveka; da se delovanje tih zakonitosti ne može shvatiti mehanički i bez posredovanja ljudi (naroda) koji u njima učestvuju i mogu da zakoče istorijski razvitak ili da mu daju nove impulse; da se istorijski razvitak ne može shvatiti u prirodno-naučnom smislu, kao imanentno razvijanje materije (u ovom slučaju organizacije) samo po sebi i nezavisno od ljudskih težnji, shvatanja i potreba, već da je istorijski razvitak tesno povezan sa fundamentalnim ljudskim problemima: istinom, čovečnošću, pravdom, jednakošću, srećom, i najzad, da se o istorijskom napretku čo-

<sup>31</sup> Na osnovu toga Kondorse u *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (Editions sociales, Paris, 1966) određuje devet etapa razvoja kroz koje čovečanstvo prolazi od klanova i plemena, sa prvim počecima jezika i pisma i sa javljanjem umetnosti, preko pastoralnog do zemljoradničkog stupnja, pojave države i sa njom despotizma, sa javljanjem racionalne filozofije i nauke u starim civilizacijama, sa razvitkom trgovine, gradova i veće prosvetćenosti čoveka, sve do poslednjeg – desetog stupnja, koji predstavlja predviđanje budućnosti.

većanstva ne može govoriti ako se ne uzme u obzir i napredak pojedinca.<sup>32</sup>

Mogli bismo reći da je Kontovo shvatanje istorijskog razvitka ograničenje od Kondorseovog, pre svega, u tome što Kondorse ne postavlja krajnji cilj istorije i što je njegova klasifikacija etapa istorijskog razvitka znatno elastičnija i otvorenija od Kontove. Pored toga, Kondorse ne svodi celokupni istorijski razvitak na intelektualni razvitak, i to u prvom redu razvitka nauke, već ga više shvata u smislu razvitka ljudskih sposobnosti i potreba, te, u skladu sa tim, povezuje napredak pojedinca i napredak čovečanstva, dok se Kont interesuje prvenstveno za napredak čovečanstva, nemajući mnogo razumevanja za pojedinca, kojeg shvata kao deo društvenog totaliteta kojim treba razumno upravljati.<sup>33</sup>

Kont takođe nastoji da otkrije opšte zakone razvitka čovečanstva, i on ih pronalazi u razvitku ideja – i to pre svega socijalnih i moralnih – i u razvitku mišljenja, koje prolazi kroz tri stupnja: teološki, metafizički i pozitivni, završavajući se u ovom poslednjem kao konačnom stepenu ljudskog razvitka. Tako se istorija svodi na istoriju ideja,<sup>34</sup> pomoću kojih se može uticati na intenzitet istorijskog razvitka, ali se ne može promeniti priroda toka, jer su zakoni istorijskog razvitka prirodni zakoni, te ih ljudska praksa ne može menjati.<sup>35</sup> Intervencijom ljudi može se eliminisati anarhija, a uspostavljanjem reda omogućiti brži napredak, jer je progres razvitak reda u društvu i altruizma kod pojedinaca.<sup>36</sup> Suprotno Kondorseovom shvatanju da su osnovna merila napretka: jednakost, pravda i sreća u društvu i kod pojedinaca, Kont odbacuje takve kriterijume kao „dogme” koje pothranjuju anarhističke strasti,<sup>37</sup> te ih treba zameniti racionalnim kriterijumima reda i razumno organizovanog društva, u kojem je totalitet iznad pojedinačnog. Stoga, Kont ne povezuje slobodu i napredak, niti u njega uključuje ostvarenje ljudskih potreba i težnji, jer nema razumevanja za „ljudska prava” i neke osnovne težnje (Ginsberg), te istorijski napredak definiše potpuno nezavisno od toga da li se realizuju funda-

<sup>32</sup> Na ovo ukazuje i V. Milić u „Buržoaski konzervatizam u savremenoj sociološkoj teoriji” (II), *Filozofija*, 4, 1970, konstatujući da u Kondorsea „društvo i pojedinac napreduju uzajamno” (str. 102).

<sup>33</sup> V. Korać, *Marks i savremena sociologija*, Kultura, 1962, str. 287.

<sup>34</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress*, McMillan and Co., London, 1920, str. 292.

<sup>35</sup> V. Milić, *Sociološki metod*, Nolit, 1965, str. 70.

<sup>36</sup> Na ovo ukazuje M. Ginsberg u *The Idea of Progress, A. Revolution*, u odeljku o Kontu.

<sup>37</sup> V. Korać, *Isto*, str. 284.

mentalne humane vrednosti ili ne. Cilj istorijskog razvitka je uspostavljajući skladnog odnosa između čoveka i okoline, što se postiže u razumno organizovanom poretku u kojem je eliminisana anarhija; drugim rečima, kako piše V. Korać, iza ovako definisanog cilja istorije krije se nastojanje da se spase građansko društvo koje je zapalo u krizu i da se odbrani od revolucije, koja je u Kontovoj filozofiji istorije okarakterisana negativno kao destruktivni čin (282).

Iako Kont govori o instinktu za usavršavanjem kod čoveka, što podstiče istorijski napredak, on poriče tezu o neograničenom usavršavanju, odnosno o istorijskom razvitku kao stalnom približavanju savršenijem poretku, jer stavlja tačku na istorijski razvitak sa postignutim pozitivnim stupnjem u nauci i industrijskim razvitkom u društvu, što se poklapa sa građanskim društvom.

Ono što mnogi kritičari zameraju Kontu kao najveću slabost – da ima posla sa apstrakcijom čovečanstvo, nastojeći da spekulativno utvrdi izvesne univerzalne zakone istorije – mogli bismo mu pripisati u zaslugu, jer je značajno njegovo nastojanje da razgraniči opštu istoriju kao univerzalni tok razvitka čovečanstva od pojedinačnog razvitka naroda, prihvatajući ideju o univerzalnoj ljudskoj prirodi i zakonima razvitka ljudskog roda. Problem je u tome što Kont zamenjuje istoriju kao složen tok razvitka univerzalne ljudske prakse razvitkom mišljenja i saznanja, i što umesto univerzalnih socioloških zakona spekulativno postavlja „zakone nižeg reda” – psihološke i logičke – kao univerzalne za celokupni društveni i kulturni razvitak.

Kontova filozofija istorije je slična Hegelovoj po tome što ograničava istorijski razvitak na postizanje jednog krajnjeg cilja, i to u oba slučaja u okvirima postojećeg građanskog društva, mada se Hegelova filozofija istorije znatno razlikuje od Kontove u tom smislu što ne isključuje revoluciju kao sredstvo napretka i što je napredovanje ljudskog duha u Hegela shvaćeno znatno šire. U granicama idealističke filozofije i racionalizma, Hegelova filozofija predstavlja svakako najviši domet.

Hegel ne izvodi svoju filozofiju istorije iz jedne izgrađene antropologije – kao što je slučaj u Marksa – već ostaje na nivou duha, shvaćenog kao zakonitost što leži u osnovu istorijskih procesa, i u realizaciji samosvesti dovodi do ozbiljenja istorije kao samoostvarenja. Pa ipak, u takvoj koncepciji nalazimo gotovo sve elemente koji će poslužiti Marksu da izgradi svoju filozofsku antropologiju i koncepciju istorijskog materijalizma: ideju i zakonitostima svetsko-istorijskih procesa, ali ne kao slepoj nužnosti, već takvoj zakonitosti koja ne isključuje svrhovitu akciju čoveka, u kojoj se nužnost i sloboda uza-

jamno dopunjuju, što se može objasniti svojevrsnom interpretacijom kauzaliteta u ljudskom svetu; ideju o ljudskoj praksi kao univerzalnom stvaraocu istorije pomoću koje se istorijski proces javlja kao razvijanje svesti o slobodi i napredovanje ka njoj, da bi se pomoću toga savladala prirodna nužnost; ideju o uzajamnom stvaranju istorije i čoveka u svetsko-istorijskom procesu. Iako Hegel mistifikuje svetsko-istorijski proces, određujući ga kao „prikaz božanskog, apsolutnog procesa duha”,<sup>38</sup> bitno je za njegovo određenje da je istorija ljudski čin – čin duha kao samosvesti i slobode, što je, po Hegelu, suština ljudske egzistencije.

„Svjetska povijest ... nije apstraktna i bezumna nužnost neke slijepe sudbine – piše Hegel – nego nužan razvoj momenata uma i time njegove samosvijesti i njegove slobode.”<sup>39</sup>

Tako se u Hegelovoj koncepciji istorije, istorijskim procesom prevazilazi prirodna nužnost, jer se duh dolazeći do samosvesti ponaša slobodno, a to znači da koristi prirodne zakonitosti za ostvarenje svojih ciljeva („lukavstvo uma”).<sup>40</sup>

Granica između prirode i ljudskog sveta povlači se na taj način, što se čovek javlja kao tvorac istorije, ali istovremeno, on je i rezultat istorijskih procesa; nužnost i sloboda kao suprotnosti uzajamno se dopunjuju, a kauzalitetu svetsko-istorijskih procesa se dodaje kao komplementarni momenat svrhovita ljudska delatnost.<sup>41</sup> Uvodeći slobodnu ljudsku delatnost i slučajnost u istoriju, Hegel uviđa vezu između ljudskih interesa, potreba, htenja i strasti i istorijskih zbivanja, odnosno uspostavlja vezu između kauzaliteta i motivacije, ukazujući i iz tog aspekta na složenost istorijskih procesa. Ali, istovremeno, za Hegela su pojedinci samo instrumenti svetsko-istorijskog principa<sup>42</sup> i ličnosti igraju istorijsku ulogu samo kada se identifikuju sa tim principom, postajući „izvršni organi svetskog duha”. Jer istorija je podređena opštem unutrašnjem planu razvitka, koji se religijski mistifikovan poistovećuje sa božanskom voljom, na koju se svodi svetski um u svetsko-istorijskom procesu. Uprkos apriornom racionalizmu u shvatanju istorijskog razvitka i drugim problematičnim

<sup>38</sup> G. W. Hegel, *Filozofija Povijesti*, Kultura, Zagreb, 1951, str. 64.

<sup>39</sup> G. W. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, 1964, str. 279.

<sup>40</sup> Ovu ideju opširnije objašnjava V. Korać, *Isto*, str. 133 i 244; kao i E. Bloch, *Subjekt-Objekt*, Naprijed, 1959, str. 177.

<sup>41</sup> Stoga Lukač u knjizi *Mladi Hegel* (Kultura, 1959, str. 380) konstatuje da je Hegel ukinuo antinomiju između kauzalnosti i teleologije.

<sup>42</sup> Lukač, *Isto*, str. 340.

momentima Hegelove filozofije istorije (na primer, zanemarivanje i potpuno isključenje preistorije iz koncepta svetske istorije; zatim, uzdizanje i veličanje germanskog duha kao ovaploćenje apsolutnog duha; totalitarističko podređivanje individue državi kao osnovnom instrumentu realizacije slobode, itd.), ova koncepcija predstavlja uvod u modernu filozofiju i naučno shvatanje svetsko-istorijskog procesa, temeljeći se na ideji o stvaranju istorije ljudskom delatnošću (da Hegel pod radom – kao delatnim duhom – nije podrazumevao samo intelektualne delatnosti a filozofsku kontemplaciju, već mnogo šta šire, potvrđuje njegov filozofski sistem u kojem se poklanja dosta pažnje kako ekonomiji, tako i umetnosti i drugim vidovima ljudske prakse, što će kod Marksa biti znatno određenije definisano.

Najvažnija ideja u Hegelovoj filozofiji istorije je shvatanje da je „napredak u svesti o slobodi” suština istorijskog razvitka. Značaj te ideje veoma dobro uočava i objašnjava Bloh, pokazujući da „napredak u svesti” znači „rastuću prisutnost čoveka pri stvaranju istorije, kao njegove istorije, koju je on stvorio, shvatio i prisvojio” (179), dok „napredak u svesti o slobodi” označava napredak supstancijalne volje čoveka „koja se ne atomizira i ne individualizira kao homo homini lupus, nego koja se u Polisu zajednički razvija bez samootuđenja” (179). Time je Hegel ukazao na bitno određenje napretka kao dezalijenacije čoveka i borbe protiv otuđenja u istorijskom postojanju.

Hegelova filozofija istorije predstavlja i pokušaj da se empirijski – na osnovu obimne istorijske evidencije – proveri teorijska koncepcija o zakonitom delovanju svetskog uma, mada u tom pogledu njegova *Filozofija istorije* pati od konstrukcija i nasilnog, prilagođavanja empirijskih podataka teorijskim pretpostavkama.<sup>43</sup> Ali bez obzira na nedoslednosti, na eshatološke elemente shvatanja istorije i na konstrukcije, Hegelova filozofija istorije se ne može zaobići u razvijanju istorijskog pristupa u društvenim naukama, nasuprot istorijskom shvatanju i relativističkim shvatanjima u kojima dominira ideja o pojedinačnosti istorijskih procesa i nemogućnosti otkrivanja zakona istorijskog razvitka i razvika čovečanstva.

Cikličke teorije u filozofiji istorije predstavljaju najizraženiji protivstav istorijskom pristupu, a među predstavnicima tih teorija najzapaženije mesto zauzima *Osvald Špengler*.

<sup>43</sup> Celokupnu svetsku istoriju Hegel deli na četiri epohe: istoriju istočnih naroda, grčku istoriju, rimsku istoriju i istoriju germanskih naroda; dakle, on počinje opis svetske istorije sa starom kineskom civilizacijom, ostavljajući celokupni istorijski razvitak pre toga izvan svoje sheme.

U knjizi *Propast Zapada*<sup>44</sup> Špengler postavlja nekoliko osnovnih pitanja na koja treba da odgovori filozofija istorije: postoji li logika istorije, „kojim jezikom je napisana istorija i kako je valja čitati”, šta je čovečanstvo, kako se razvija kultura i ima li svoju istoriju. On pre svega hoće da utvrdi u čemu je specifičnost istorije i to čini pokušavajući da definiše razlike između prirodnih i istorijskih pojava. Osnovu za razlikovanje Špengler vidi u tome: prvo, što pojave prirode pripadaju svetu postalog, dovršenog što egzistira u prostoru, dok istorijske pojave karakteriše postajanje, dovršavanje, kreativnost, njihova egzistencija je u suštini egzistencija u vremenu; drugo, prirodne pojave pripadaju svetu činjenica, dok istorijske pojave nisu prost fakticitet već su simboli, oni su ono što naznačavaju a ne ono što jesu po sebi (stoga Špengler zaključuje da kriterijumi pozitivnih nauka ne važe u istoriji); dakle, istorijske pojave nisu kauzalni niz povezanih uzroka i posledica, već predstavljaju „nužnost sudbine” (I, knj. 39). Istorijske činjenice nisu istine, jer su istine beživotne, već su ideje koje pripadaju živom „ja” svoga tvorca, nastajući u osnovnoj suprotnosti koja je karakteristična za egzistenciju čoveka – u suprotnosti između mišljenja i delanja. (Životinja prosto živi – piše Špengler, ona ne razmišlja o životu, a čovek se čudi i pita se.) Istorijske pojave su kategorije života, a ne razuma, te se za njih ne pita da li su istinite ili lažne, već da li su vredne ili bezvredne (II, 24). Za istorijske pojave je relevantno životno, a ne naučno iskustvo, te se istorija ne saznaje već *sagledava* kao „doživljajni akt koji dok se izvršuje jeste sam sobom istorija” (I, 149).

Špengler s pravom ukazuje na razliku koja postoji u saznavanju prirode i pojava ljudskog sveta, jer se u drugom slučaju mora otkriti sama duša kao ono što je životno, a tek pomoću saosećavanja i sagledavanja može se to postići (I, 158), što je, u stvari, predstavljalo pozitivnu reakciju na pozitivistička shvatanja socijalnog darvinizma koji je izvodio istorijske procese iz prirodnih, gubeći iz vida njihovu kvalitativno drugačiju prirodu.

Špengler kritikuje „egzaktne” istoričare XIX veka što su predstavljali istoriju kao niz stanja mehaničkog tipa i nastojali da povežu sve pojedinačne kulture u svetsku istoriju; kulture su, međutim, prema Špenglerovom shvatanju, pojedinačni organizmi, a istorija sveta je samo „njihov skupni životopis” (I, 161). Špengler iz toga izvodi zaključak da nema nauke o istoriji, jer u istoriji nema ničeg opšteg, bu-

<sup>44</sup> O. Špengler, *Propast Zapada*, Kosmos, Beograd, 1937, knj. I i II.

dući da je tema istorije problem života, te „nije u pitanju idealni, apstraktni 'čovek', već istorijski čovek kako se istorijski pojavljivao” (I, GO). Za Špenglera su pojmovi: čovek, čovečanstvo, samo prazne reči ili „zoološki pojmovi” (I, 57). Na taj način se istorijsko stanovište pretvara u relativizam, po kojem svaki rezultat ima svoj smisao samo u vremenu u kojem je nastao, „vezan je za jedno zemljište, za jednu vrstu čoveka” (I, 56). To je „istorijsko stanovište koje razumeva sve relativno i sve kao istorijsku pojavu” – piše Špengler (I, 89), a, u stvari, ovde je istorijsko stanovište svedeno na relativizam, iz kojeg se ne može izvesti koncepcija o istoriji ljudskog roda i o „logici istorije”, koju Špengler prihvata mada tvrdi da prave nauke o istoriji nema. Time se poriče svaki kontinuitet svetsko-istorijskih procesa, koji se poistovećuje sa pravolinijskim razvojem i utemeljuje koncepcija o ljudskom svetu kao zbiru monada koje ovaploćuju samo „jednu vrstu čoveka”.

Ustajući protiv shematizma u prikazivanju svetske istorije<sup>45</sup>, Špengler sam ne uspeva da prevaziđe shematizam, s jedne strane, a sa druge, priklanja se zaključcima krajnjeg relativizma, što zatvara svako pojedinačno društvo i kulturu u sopstvene granice i priznaje samo istoriju pojedinačnih kultura (u stvari, Špengler daje morfologiju kultura, a ne njihovu genezu). On kulture shvata kao organizme i po analogiji sa njima primenjuje na kulturu principe biološkog razvitka. On konstatuje da u istorijskom razvitku kulture stoje jedne pored drugih, a istorija pojedinačne kulture nije ništa drugo do niz razvojnih ciklusa, koje određuje analogno razvojnim ciklusima organizama, jer „svaka kultura prolazi kroz životna doba pojedinačnog čoveka”: rađanje, zrelost i umiranje (I, 165). Tako svaka kultura prolazi kroz cikluse: pradoba, kultura i civilizacija; civilizacija je vrhunac svake kulture, ali i njena poslednja etapa, njen završetak i neopozivi kraj (umiranje), jer svaka kultura kada postigne svrhu, kada „ideja ispolji sve mogućnosti, *izumire*” (I, 164). Stoga istorija i nije ništa drugo do samo ponavljanje istih ciklusa u različitim kulturama, uprkos tome što Špengler tvrdi da je neponovljivost istorijskih činjenica njihova suštinska

<sup>45</sup> Špengler kritikuje podelu istorije na stari, srednji i novi vek kao prostu i pravolinijsku shemu, koja je pravljen etnocentrički, prema zapadnoevropskom modelu, te ne može da obuhvati istoriju Kine, Meksika i drugih kultura izvan Evrope, ograničavajući samim tim obim istorije; on takođe s pravom kritikuje što se istorijski sadržaj mnogih hiljada godina egipatske, kineske i drugih istorija „smežurava u epizode”, dok se desetina godina nama bliske evropske istorije nadimaju i neopravdano proširuju; takođe s pravom kritikuje „pravolinijsko penjanje” u evolucionioj teoriji.

karakteristika. A ta „logika” organskog ciklusa – što je Špengler nameće kulturi i istoriji – javlja se kao sudbina, te je istorijski proces samo hod ka sudbini, a ne ljudski čin. Špengler opravdano reaguje protiv takve „egzaktnosti” u istoriji koja uprošćava složena istorijska zbivanja i svodi ih na mehaničke odnose jednostrano povezanih uzroka i posledica; ali on potpuno izbacuje iz istorije naučnu analizu u otkrivanju uzroka istorijskih događaja. Špengler najpre negira mogućnost da se istorijsko kretanje poistoveti sa fizičkim, a zatim sam čini istu grešku, konstatujući da „socijalni problemi pripadaju fizici i hemiji” (I, 220).

Špenglerovo shvatanje istorije i razvitka kulture najbolje ilustruje teškoće ekstremno relativističkog pristupa, ali isto tako upozorava da istorijska dimenzija ljudskog razvitka nalaže da se stalno imaju na umu određeno vreme i određeni istorijski kontekst.

Iako poriče mogućnost uopštavanja, jer se sadržina celokupne istorije ispoljava u sudbini pojedinačne kulture te su istorijske pojave neponovljive i svojevrsne, Špengler sam izvodi jednu supershemu istorijskog razvitka, koja nužno vodi zaključku da „nema nijedne istorijski značajne pojave u jednoj kulturi koja ne bi mogla da se nađe u ostalima” (I, 171), i da svaka kultura ima iste životne cikluse. Špengler je, dakle, nedosledan svome teorijskom konceptu u kojem je fundamentalni stav poricanje mogućnosti utvrđivanja opštih principa istorijskog razvitka, mada do kraja ostaje uporan u shvatanju istorije kao diskontinuiranog i u osnovi neistorijskog procesa, jer se „razvoj” svodi na ponavljanje ciklusa u svakoj pojedinačnoj kulturi.

*Arnold Toynbi*,<sup>46</sup> koji naizgled kritikuje Špenglerovo organicističko shvatanje kulture, u osnovi prihvata tu analogiju u izlaganju istorijskih procesa (rast, opadanje, degeneracija, itd., jesu termini kojima objašnjava istorijske tokove)<sup>47</sup>. On „ne prihvata” koncepciju ljudskog društva kao organizma i upoređivanje „karijere civilizacije sa životnom istorijom ljudskog bića ili živog organizma” (I, 247), jer iz toga, po mišljenju Toynbija, neizbežno proizlazi „verovanje u svemoć nemilosrdne boginje Nužnosti” (II, 69). Međutim, i u Toynbijevoj koncepciji se raščćenje i raspadanje civilizacija odvijaju u cikličkom ritmičkom kretanju, kao kružno kretanje, koje ipak ne zatvara pojedinačne kulture u sopstvene zidine, jer su istorijske pojave dvosmislene: u jednom smislu one su svojevrsne i neuporedive, ali u drugom, one su članovi jedne klase, te se kao jedinice niza mogu upoređivati

<sup>46</sup> A. Toynbee, *Istraživanje istorije*, I i II knj., Karijatide, Prosveta, 1971.

<sup>47</sup> R. Nisbet, *Social Change and History*, str. 216.



sa drugim jedinicama. U pokušaju da ustanovi opšte principe istorijskog razvitka Tojnbi dolazi do stvaralačkog impulsa kao pokretača razvoja, što ga stvaralačka manjina inicira i sugerira nestvaralačkoj masi, koja ako impulse prihvati obezbeđuje da civilizacija raste, tj. da napreduje u samoodređenju i samoaktualizaciji (I, 186 i 203-5). Tako se *mehanizam izazova i odgovora* javlja kao mehanizam rašćenja civilizacija, a na izazove koje daje bog čovek odgovara, i tu se susreću bog i čovek; u tom susretu nastaje ljudska sloboda kao „božji zakon” (II, 213), kao savršen zakon slobode” koji je čoveku dao bog da bi stvaralački odgovarao na izazove. Misticizam Tojnbijeve filozofije naglašen je naročito u zaključku, da rašćenje odnosno slom civilizacije, ili perspektive čoveka, najviše zavise od „boga spasioca” (II, 165, 199), i da u tome jedino univerzalna crkva, kao posrednička ustanova, ima budućnost.

Čovečanstvo se, dakle, kreće u ciklusima rašćenja i sloma, a slom leži „u prirodi toka same civilizacije” kao neizbežna perspektiva, ukoliko stvaralačka manjina ne potraži nove impulse od „boga-spasioca”, mada, suprotno Špengleru, Tojnbi zaključuje da jedine civilizacije koje još ne pokazuju znake sloma jesu zapadna i islamska civilizacija.

Osnovna pitanja filozofije istorije: o mogućnosti utvrđivanja opštih principa, tendencija ili zakonitosti istorijskog razvitka, o povezivanju istorijskih događaja u šire istorijske celine, u istoriju čovečanstva, o „smislu istorije” i sl. – ostaju bez odgovora uprkos obilju grade i empirijskog materijala koje Tojnbi analizira.

Zadržaćemo se i na filozofiji istorije Dilteja jer se može reći da iz nje izvire relativizam, ali, kako ćemo pokazati, mnogo „umniji” nego što je slučaj sa prethodno analiziranim relativističkim teorijama. Diltej gradi svoju filozofiju istorije u protivstavu prema metafizi, ali isto tako suprotstavljajući se i nihilizmu; on ne prihvata Hegelov apriorni racionalizam, po kojem je istorijski proces izuzetno racionalan, tj. da je unapred snabdeven racionalnim mehanizmima, te nasuprot konstrukciji realnosti iz „univerzalne racionalne volje” (Hegel), Diltej postavlja kao prvi postulat da istraživanje istorije mora početi od *same stvarnosti* života.<sup>48</sup> Ali suprotno uobičajenim interpretacijama, prema kojima se u Dilteja iz protivstava prema metafizici rađa potpuno poricanje mogućnosti naučnog saznanja istorije,<sup>49</sup> Diltejevi zaključci nisu ekstremni, iako u njima postoji izvesna nedoslednost.

<sup>48</sup> W. Diltey, *Meaning in History*, str. 125.

<sup>49</sup> Mislim da se može dovesti u pitanje zaključak V. Milića (u knjizi *Sociološki metod*), koji implicira da i za Dilteja važi izrečen o istoricizmu u celini, s obzirom da se Dil-

Drugi postulat Diltejeve filozofije istorije se može sažeto izraziti: čovečanstvo se ne može tretirati kao skup činjenica, već kao *subjekt* (71). Taj stav proizlazi iz prethodnog koji tvrdi da se čovečanstvo ne može razmatrati samo kao skup percepcija i znanja, jer bi tada bilo istovetno sa fizičkim činjenicama i moglo bi se objasniti sredstvima prirodnih nauka; budući da čovek doživljava ljudska stanja i izražava svoje doživljaje, čovečanstvo nije objekt već je subjekt proučavanja i mora se saznavati svojevrsnim sredstvima. Treba, dakle, povući osnovnu granicu između fizičkog sveta i istorije: istoriju sačinjavaju ljudska bića i to je ljudski svet koji je obeležen značenjima; stoga, odnosi u ljudskom svetu nisu prosto kauzalni, već su smisaoni odnosi, što podrazumeva nove kategorije, kao što su: simboli, vrednosti, svrshodna aktivnost, sloboda. S druge strane, istorijski život nije prosta datost nego permanentna kreacija, stalno proizvođenje novih dobara i vrednosti, te se mora shvatiti iz aspekta aktivnosti (129). Stoga pravi predmet proučavanja nisu činjenice kao nešto samo po sebi postojeće, već „kreacije duha“ (celokupna kultura: jezik, običaji, sve druge forme duhovne proizvodnje), koje najpotpunije izražavaju život (42). Diltej zamenjuje inertnu stvarnost, shvaćenu u smislu fizičkih činjenica i objekata, „sistemom interakcija“, tj. sistemom odnosa koji se shvata kao „uzajamni odnos što se sadrži u trajnim kreacijama“, izražavajući vrednosti i realizujući ciljeve (čime se razlikuje od mehaničkih kauzalnih odnosa). Istorijsko objašnjenje, dakle, mora počivati na nauci o čoveku, koja mora biti antropologija, jer „teži da razume totalitet iskustva“ u strukturnom kontekstu realizovanih mogućnosti (138). Dakle, nauka o životu, odnosno istorija, moraju da budu u stanju da stupe u odnos sa životom; „tu život shvata život“, kaže Diltej (79) i samo se takvo proučavanje, u kojem postoji odnos između nauke i života, može nazvati *humanističkim*. Humanistička nauka ima za cilj da pomoću objektivacije života (kroz rezultate ljudskog stvaralaštva) shvati unutrašnju prirodu istorije (124). To je *hermeneutika*, koja proučava „sve ono na šta je čovek svojom aktivnošću udario svoj pečat“ (125). Ali takav pristup pretpostavlja da se uspostavlja odnos između spoljašnjeg i unutrašnjeg sveta, jer „duh može da razume samo ono što je duh stvorio“ (125). Humanistički pristup pretpostavlja i drugačije tretiranje individue – „individua se shvata

---

tež tretira kao najuticajni predstavnik istoricizma“ (str. 119). A za istoricizam se kaže da „osporava mogućnost teorijskog naučnog znanja o društvu“ i da tvrdi da u istoriji „postoji potpuni diskontinuitet“ (str. 118). U daljem izlaganju ćemo pokazati da je ovakva interpretacija teško održiva.

kao vrednost po sebi", te se istorijska nauka ne može prema njoj odnositi samo kao prema egzemplaru „čoveka uopšte” (111).

Iz ovih postulata proizlaze i metodološki zahtevi, koje je Diltejer formulisao, pre svega, kao nov metod *razumevanja*, zasnovan na sposobnosti saosećavanja sa rezultatima ljudskih kreacija u istoriji i sa vrednostima različitih istorijskih epoha. Pomoću razumevanja se postiže kako shvatanje individualiteta istorijskih procesa, jer se oni posmatraju iz aspekta imanentnih vrednosti date epohe, tako i uspostavljanje veze između onog što je individualno i što je zajedničko ljudima, jer se individualno može razumeti – prema Diltejevom shvatanju – samo pomoću odnosa sa drugima, pomoću onog što se ispoljava kao zajednička osobina, zajednički interes, stvaralačko delo, misaona struktura akcije (112). Dakle, insistiranje na otkrivanju individualnog u istorijskom zbivanju, da bi se razumeo sam život, ne vodi Dilteja poricanju svega opšteg i zajedničkog i ne znači zamenjivanje objektivnosti u nauci subjektivnošću.<sup>50</sup> Diltejer ističe da se individua mora shvatiti samo kao „tačka ukrštanja” kulturnog sistema i društvene organizacije u koju je njena egzistencija upletena, ali ne i kao krajnji cilj proučavanja; stoga, iako ističe veliki značaj biografskog metoda Diltejer ukazuje na njegove ograničenosti upravo zato što su „univerzalni momenti zatvoreni u individualni život”, te stoga preporučuje da se izučavaju i druge osnove izvan individue (93). Jer razumevanje nas „dovodi do naučnih rezultata samo ako nas vodi od uskog subjektivnog iskustva ka opštem i generalnom, na čemu se zasniva razumevanje odnosa u ljudskom svetu” (90). (Čak i biografski metod Diltejer shvata kao sredstvo da se otkrije „interakcija između dubina ljudske prirode i univerzalnog konteksta šireg istorijskog života.) Uzdizanje iznad individualnog iskustva i subjektivnosti je moguće zato: (1) što postoje izvesne vrednosti koje se odnose na svaku individuu kao čoveka (na primer, poštovanje dostojanstva individue), te važe kao univerzalne istine (74); i (2) jer sadržaji jednih ljudskih kreacija nisu potpuno strani drugima, te se javljaju kao opšte tekovine koje povezuju „individualne egzistencije. („A nasuprot relativnosti, kontinuitet kreativnih snaga potvrđuje se kao centralni istorijski fakat” – 168.) Mora se, međutim, konstatovati, da je u Dilteja potpu-

<sup>50</sup> I ovde se može dovesti u pitanje zaključak V. Milića, kojim se tvrdi da Diltejer određuje „na krajnje intuicionistički i introspektivan način polaznu osnovu naučnog iskustva o čoveku i društvu (str. 123), te ostaje na „izrazito subjektivnoj osnovi naučnog iskustva” (125). Sledeći tekst, a takvih je više u Dilteja, to negira: „Čovek saznaje sebe samo kroz istoriju, a ne kroz introspekciju” (W. Diltejer, *Isto*, str. 138).

nije dijalektičko shvatanje odnosa individualnog i univerzalnog samo implicirano i da nije dovoljno razvijeno kao korekcija relativizma,<sup>51</sup> jer Diltey ne uspostavlja vezu između kauzalnih i teleoloških elemenata ljudskog iskustva, niti uz razumevanje kao metodološki postulat razvija bilo koji drugi, što bi obezbedilo da se prevaziđe individualistički i subjektivistički pristup.

Diltey je protiv racionalističkog rešenja i problema *smisla istorije*, u kojem je implicirano da je smisao unapred dat, kao neki „unutrašnji plan razvitka” i da ga istorijska zbivanja samo otelotvoruju. Istorija nije racionalna sama po sebi, već može biti racionalno shvaćena ako se objasne relevantni odnosi između činjenica i događaja, kao i vrednosti koje su stajale u osnovi tog događaja. Smisao nastaje u samom čoveku i istoriji i to ne u izolovanoj individui već u individui kao istorijskom biću (168) i u tom smislu, „istorija priča smislaon priču”, jer se u aktu ljudske kreacije osmišljavaju život i istorija (30).

Diltey ukazuje na nekoliko važnih momenata u objašnjenju istorije: (1) da se apstraktnom racionalizmu mora suprotstaviti životnost istorijskih procesa i u skladu sa tim da se moraju pronaći adekvatnije metode da se pronikne u dubine ljudskog iskustva koje je istorijski relevantno; (2) da se u objašnjenju istorije mora ići od individualnog ka univerzalnom i opet natrag individualama,<sup>52</sup> da bi se generalizacije obogatile konkretnošću individualnih života i kroz to razumela svojevrsnost ljudske egzistencije; (3) da se u interpretaciji istorije mora imati u vidu da su istorijske pojave relativne i da se u tom smislu mora osloboditi dogmatskog i shematičnog stava prema istoriji. Diltejeva koncepcija, međutim, nije potpuno dograđena i više je antiteza nego sinteza; stoga može poslužiti, pre svega, kao korekcija racionalizma, s jedne strane, i pozitivizma, s druge, i upozorenje šta treba imati u vidu kada se gradi filozofsko-istorijska koncepcija.

*Istorijski pristup i historicizam* su dva različita teorijska shvatanja, jer polaze u osnovi od suprotnih pretpostavki.<sup>53</sup> Karl Poper ne uviđa

<sup>51</sup> Za ambivalentnost Diltejevog stava indikativan je sledeći tekst: Istorija ne može da dospe od relativnih do apsolutnih vrednosti, normi, dužnosti, jer se time zalazi u sferu spekulacija, mada priznaje da postoji nešto takvo kao što je „vrednost”, „norma” (165).

<sup>52</sup> Sličnu misao izrazio je i Mills u *Sociološkoj imaginaciji*, govoreći o uzajamnom uticaju čoveka i istorije: „Sociološka imaginacija onoga ko njome raspolaže osposobljava da shvati širu istorijsku scenu putem poimanja njenog smisla sa gledišta unutrašnjeg života i spoljne životne karijere ljudskih jedinki” (str. 9).

<sup>53</sup> Karel Kosik razlikuje *istoričnost* – kao sposobnost konkretizacije i nadživljavanja ljudskih tekovina, i *istoricitet* – kao neponovljivost, „lošu jedinstvenost” (*Dijalek-*

tu razliku i terminom istoricizam obuhvata obe koncepcije (ili više različitih), te stoga dolazi do kontradiktornih tvrdnji o karakteristikama istoricizma kao teorijskog pristupa. Mešajući više različitih, čak i dijametralno suprotnih shvatanja, on u knjizi *The Poverty of Historicism*<sup>54</sup> pripisuje istoricizmu: poricanje mogućnosti generalizacija ili eventualno priznavanje da su moguće generalizacije samo u okviru jednog istorijskog perioda (6), ali istovremeno, i shvatanje da se u društvenim naukama zakoni odnose samo na ljudsku istoriju kao celinu, odnosno da se može govoriti o zakonima istorijskog razvitka (evolucionizam – 41); da je to u suštini uzročna teorija iako ide dalje od uzročne analize ka razumevanju, ili kako Poper kaže „simpatetičkoj imaginaciji” (20, 23), a istovremeno, da je osnova toga pristupa intuitivno shvatanje; da je suštinska karakteristika istoricizma shvatanje o neizbežnosti istorijskih procesa (7), ali i da je ljudska aktivnost sila koja menja društvo, te je to aktivistički pristup (7), mada taj isti pristup priznaje bezuspešnost ljudskog nastojanja da proizvede promene, te je neka vrsta fatalizma (51); istoricizam je i relativistička teorija, ali je i bliska esencijalizmu, itd. Tu se nalaze zajedno i Karl Marks i Diltey i Špengler, i mnogi drugi koji međusobno nemaju mnogo zajedničkog ili čak tvrde sasvim suprotno. Ovakva upotreba pojma „istoricizam” ne može da razjasni suštinu relativističkog teorijskog pristupa, niti istorijskog pristupa koji polazi od suprotnih teorijskih pretpostavki, temeljeći se na shvatanju o univerzalnim elementima ljudskog postojanja i razvitka.

## 2.

Fundamentalna kategorija u *Marksovom* filozofskom shvatanju istorije je *konkretni istorijski totalitet*, do kojeg se dolazi pomoću dijalektičkog metoda koji Marks objašnjava kao „metod koji se od apstraktnog penje ka konkretnom.”, tj. kao način da se mišljenjem „priosvoji konkretno” i da se „reprodukuje kao duhovno konkretno”<sup>55</sup> Marks na ovaj način hoće da se distancira od Hegela, ističući „konkretno opšte” kao jedinstvo mnogostrukog, što se „u mišljenju ispoljava kao proces sjedinjavanja, kao rezultat, ne kao polazna tačka,

*tika konkretnog*, str. 150). A na drugom mestu („L'individu et l'histoire”), Kosik definiše istoričnost kao sposobnost da se u individualnom životu (možemo reći i pojedinačnom događaju) integrišu zajedničke ljudske osobine (89).

<sup>54</sup> K. Poper, *The Poverty of Historicism*, Routledge and Kegan Paul, 1963.

<sup>55</sup> K. Marx, *Kritika političke ekonomije*, „Predgovor” i „Uvod”, Kultura, 1949, str. 35.

mada ono jeste stvarno polazna tačka... „Ali to nije proces postajanja samog konkretnog, već „duhovnog konkretnog”, ističe Marks nasuprot Hegelu koji je „zapao u iluziju da realno shvati kao rezultat mišljenja” (35). „Konkretno opšte” je, međutim, značajan naučni instrument pomoću kojeg se može shvatiti istorija, jer se u njemu mnogovrsne odredbe nekog procesa spajaju u jednu celinu i u njoj bivaju mišljenjem osvetljene preko onoga što je opšte i zajedničko.

Pojam konkretnog istorijskog totaliteta dalje razvija Lukač u svom delu *Istorija i klasna svest*, suprotstavljajući se kako nadirućem empirizmu pozitivističke nauke – koja priznaje samo neposredno dato, „činjenicu”, kao jedini podatak relevantan za nauku – tako i relativističkom shvatanju istorije. On objašnjava konkretni istorijski totalitet kao sintezu mnogih konkretnih iskustava u jednu celinu u kojoj pojedinačni delovi i elementi dobijaju svoj smisao, jer se u dijalektičkoj analizi procesi javljaju kao istinitost stvari, tj. „evolutivne tendencije otkrivaju dublje realnost nego 'činjenice' običnog iskustva”.<sup>56</sup> Taj totalitet je dijalektička kategorija, što podrazumeva da konstitutivni elementi nisu u njemu uništeni (31). Lukač time upućuje nauku da prevaziđe empirijski konkretno i pojavno, da bi dospela do društvenog odnosa kao totaliteta, i uspela se od deskripcije do objašnjenja determinacije istorijskih procesa, tj. njihove zakonitosti.

Pojam konkretnog istorijskog totaliteta razvija i Kosik u knjizi *Dijalektika konkretnog*. Konkretni totalitet je istorijska kategorija, pomoću koje se dolazi do shvatanja razvojnih procesa stvarnosti otkrivanjem njenih unutrašnjih zakona; to su one tačke u istorijskom procesu u kojima se kristalizuje struktura dijalektičke celine, kao suština razvojnog procesa (57-9). Uopštavanje kao momenat svake ljudske aktivnosti i istorijske akcije nužan je korak ka naučnom objašnjenju stvarnosti i njenog istorijskog razvitka, jer se tako povezuju pojedinačna iskustva, rezultati i razvojne tendencije u smislaone celine. Ali taj totalitet nije entitet, tj. takva celina koja stoji iznad svojih delova (takav je „lažni totalitet” po Kosiku) i suprotstavlja se konkretnim istorijskim činjenicama, već je to konkretni totalitet zato što sjedinjuje mnoštvo pojedinačnosti i opštost u jedinstvenu celinu, koja nije gotova i dovršena, već se uvek iznova konkretizuje (71-4).

Time se izbija oružje iz ruku relativista koji se suprotstavljaju svakoj onoj koncepciji koja operiše sa opštim pojmovima primenjenim na društvenu stvarnost, zato što se time, po njihovom mišljenju, uni-

<sup>56</sup> G. Lukacs, *Isto*, str. 26-7 i 225.

štava konkretnost živog iskustva i zamenjuje se praznim apstrakcijama koje ne uspevaju da izraze život. Pojam konkretnog istorijskog totaliteta je, sasvim suprotno, takva naučna apstrakcija koja se stalno bori da se „održa na visni konkretnog totaliteta” (Kosik) i da kao „kristalizovano iskustvo življenja” (Sartr) osvetli mnoštvo nepovezanih istorijskih činjenica. U tom smislu „istorijska činjenica” prestaje da bude pojedinačni podatak života ili skup podataka ograničenog lokaliteta, već se javlja kao tačka preseka u procesu promene.<sup>57</sup> To pretpostavlja povezivanje niza pojedinačnih činjenica i njihovu interpretaciju s obzirom na značenje što ih imaju u određenom istorijskom kontekstu. Ali pošto jedan istorijski momenat nije nikad izolovano događanje bez veze sa prošlim događajima i njihovim posledicama, a nije ni nezavisan od zamisli i ciljeva koji se žele postići u budućem vremenu, to je svaki istorijski presek jedna tačka u kontinuiranom nizu razvojnog toka (prošlih, sadašnjih i budućih rezultata ljudskih aktivnosti).

Sartr ukazuje na to da Marks, nasuprot relativizmu, koji parcijalizuje čoveka i istoriju i suprotstavlja se sintezama, univerzalizuje i totalizuje istorijski razvitak, ali proučava i svaki poseban proces u okviru jednog sistema kao konkretnu pojedinačnost, te na taj način održava vezu između generalizacija i konkretnih oblika, jer su kod Marksa totaliteti živi i ne pretvaraju se u entitete.<sup>58</sup>

Međutim, u marksizmu se često Marksov pojam konkretnog istorijskog totaliteta pretvarao u zaleđenu apstrakciju reduciranog sadržaja, kojim se učvršćivala dogmatska priroda „dijalektičkog materijalizma”, umesto da se ovaj dalje razvijao kao filozofski pristup istoriji. Najsiromašniji izdanak takve transformacije dijalektičkog materijalizma kao „dijalektike same istorije” u nedijalektičko mišljenje dogmatskog „dijalektičkog materijalizma” jeste *ekonomski determinizam*, koji je s pravom kritikovao i Lukač već u svom ranom delu (*Istorija i klasna svest*). Lukač je upozoravao već tada da vulgarni marksizam, koji svodi celokupno objašnjenje socijalnog determinizma na ekonomske činioce, u stvari, prihvata stanovište organske evolucije i delovanje prirodnih zakona u istoriji, lišavajući ljude (klasu proletarijata) aktivne uloge. Lukač, stoga, konstatuje da vulgarni

<sup>57</sup> R. Cohen, *The Meaning of Human History*, The Open Court Publ. Co. Illinois, 1947, str. 44.

<sup>58</sup> J. P. Sartre, *Isto*, str. 27-8. Istovremeno Sartr kritikuje marksizam posle Marksa što uništava dijalektički smisao analize događaja i upotrebljava sintetičke pojmove koji su nepokretni i fetišizirani, zamenjujući njima otvorene pojmove marksizma (29).

marksizam-ekonomizam prihvata ekonomiju – kao postvarenu realnost u kapitalističkom svetu – za „prirodnu stvarnost“, ne videći da je delovanje „čistih ekonomskih odnosa“ samo odraz date istorijske situacije (otuđenja).<sup>59</sup> Iz Marksovog dela Lukač izvodi zaključak da su *društveni odnosi* a ne ekonomski odnosi, baza na kojoj počiva celokupno istorijsko kretanje; a društveni odnos podrazumeva i društvenu svest kao objektivnu silu, jer je istorijsko kretanje uvek „orijentisano kretanje“ u pravcu nečeg kvalitativno novog, pri čemu je svesna akcija upravljena ka shvaćenom kauzalitetu društva (288). U tom kontekstu i nužnost dobija drugačije značenje: ona nije samo pozitivni momenat koja upravlja procesom, već i nešto što se javlja kao prepreka i što treba savladati; tu se svest (klase) javlja kao „odlučujući uslov“ (288-9), jer „postati svestan, za društvo znači moći upravljati društvom“ (262), a to još konkretnije znači, prema Lukaču, da sudbina jedne klase (njena istorijska uloga) zavisi od njene sposobnosti da jasno vidi i razreši probleme koje joj nameće istorijska evolucija (76).

Kosik takođe ukazuje na nedozvoljeno identifikovanje marksizma sa političkom ekonomijom, koja je nauka o postvarenom svetu, u kojem je čovek sveden na sistem (110-3). On nastoji da dokaže da vulgarni marksizam, svodeći istorijsku determinaciju na ekonomske činioce, nije razumeo da je Marks otkrio *ekonomsku strukturu društva* kao osnovu društvenih odnosa i na taj način objasnio kako se konstituiše društvena celina; a ekonomska struktura je pojam koji izražava društvene odnose u procesu proizvodnje, a ne pojedinačne ekonomske činioce. Ne razumevajući suštinu istorijskog totaliteta, čije jezgro čine društveni odnosi u procesu proizvodnje, vulgarni marksizam je prihvatio sociologizam umesto dijalektičkog objašnjenja kompleksne ljudske stvarnosti.<sup>60</sup>

Tako shvaćen istorijski totalitet nije predstavljao prostu, homogeno celinu, u kojoj su delovi neizdiferencirani i stratumi nerazvije-

<sup>59</sup> G. Lukacs, *Isto*, str. 276, 283 i 286.

<sup>60</sup> Karl Mannheim (K. Mannheim) se protivio tumačenju marksizma kao ekonomskog determinizma (u *Essays on the Sociology of Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1956). On smatra da se mesto ekonomskih činilaca u Marksovom shvatanju istorije može protumačiti na sledeći način: (1) funkcije koje zadovoljavaju osnovne biološke potrebe su urgentnije i manje se mogu odlagati i sublimirati nego druge, „sekundarne“ potrebe, zato igraju primarnu ulogu; (2) ekonomske aktivnosti su ograničenije u pogledu obima varijabilnosti, te, stoga, vrše pritisak na druge aktivnosti; (3) ekonomske aktivnosti imaju apsolutni kontinuitet i stoga predstavljaju primarnu osnovu društvene integracije (str. 35).



ni, u kojoj svi činioци harmonično sarađuju na postizanju jedinstvenog cilja. Istorijski totalitet u Marksovom smislu je složena i protivrečna celina, u kojoj deluje mnoštvo faktora u različitim pravcima, te su rezultati istorijskih procesa neizvesni i nikad do kraja predvidivi. Stoga je Marks istakao kao najopštiji princip istorijskog razvitka borbu *klasa*, iza koje stoji borba različitih društvenih interesa i društvenih ciljeva. Time je naglašena unutrašnja dijalektika istorije, koja se razvija razrešavanjem sopstvenih protivrečnosti u stalnom sukobu suprotnih društvenih snaga, u kojem jedni nastupaju kao nosioci novih istorijskih mogućnosti, nasuprot snagama koje nastoje da očuvaju stari poredak. (U sukobu proizvodnih snaga i produkcionih odnosa razrešava se ta suprotnost u određenom istorijskom momentu.)

Oba momenta ovog najopštijeg principa, kako ih je formulisao Marks, sadržana su u principu *društvene podele rada*, koji se može ustanoviti kao najopštiji zakon istorijskog razvitka. Društvena podela rada se javlja kao motor istorije ne sama po sebi, „prirodno”, nezavisno od sukoba suprotnih ljudskih motiva i interesa i od različitih položaja koje grupe ljudi zauzimaju u društvenom procesu proizvodnje; već tek kada se sve to uključi, dolazi do društvene podele rada u pravom smislu i do novih oblika diferencijacije u društvenoj proizvodnji i društvenim odnosima. Društvena podela rada, zato što uključuje ljudska merila kao što su – potrebe, interesi i ciljevi – javlja se kao osnovni „pokretač” istorijskog kretanja; imanentni princip ljudske prakse, da se stalno razvijaju nove delatnosti podsticane novim potrebama, dovodi do sve veće diferencijacije društvenog rada, što se reperkutuje na društvenu strukturu i društvene odnose zahtevajući i nove oblike društvene organizacije. U *Nemačkoj ideologiji* nagoveštani su svi ovi momenti kao osnovni izvori istorijskog razvitka: ističe se da je proizvodnja materijalnih dobara prvi korak čoveka u menjanju prirode radi zadovoljavanja osnovnih životnih potreba; ali iz tog prvog koraka nastaje drugi – zadovoljavajući svoje materijalne potrebe pomoću sopstvene proizvodnje čovek je razvijao nove potrebe; a da bi opstao u novim uslovima (što podrazumeva i promene koje su u njemu nastale) čovek stvara prvu ljudsku, društvenu ustanovu – porodicu, pomoću koje obezbeđuje društvenu reprodukciju članova društva. Dakle, proizvodnja, novi tip motivacije i društvena reprodukcija ljudi čine osnovu na kojoj se mogla javiti ljudska istorija.

## 3.

U pojam istorijskog totaliteta uključuje se i sam *čovjek kao jedna istorijska celina*, koji konzervira rezultate istorije ali se i sam menja u toku istorijskog menjanja svojih uslova života. Kategorija *istorijske prakse* je taj most kojim se uspostavlja veza između onog što je univerzalno u društvenom razvitku, nastalo akumuliranim bogatstvom brojnih generacija i konkretnog proizvodnog sadržaja različitih naroda, društava i pojedinaca, te se na taj način premošćuje jaz između istorije čovečanstva i istorija pojedinačnih naroda.

Stoga je Marks pisao u *Svetoj porodici*:<sup>61</sup>

„Istorija ne radi i 'ne poseduje nikakvo neizmerno bogatstvo', 'ne vodi nikakve borbe'. Naprotiv, stvarni čovek, stvarni i živi čovek, on sve radi, on sve poseduje, on vodi sve borbe. Ne može se uopšte govoriti da 'istorija' upotrebljava čoveka kao sredstvo za postizanje *svojih sopstvenih* ciljeva – kao da je ona neko posebno biće – istorija nije *ništa drugo* nego delatnost čoveka koji teži svojim ciljevima.”

Ako je čovek kao biće prakse „mera” istorijskog događanja, za objašnjenje istorije nije prikladan ni apsolutni determinizam-fatalizam, ni poricanje determinizma i kauzalnosti, jer je praksa moguća samo kao spoj kauzaliteta i svrhovitosti, budući da je ona aktivnost koja nastaje tek kada se osmisli veza između uzroka i posledice, između prirodnih i društvenih pojava, između nužnosti i slobode, između ciljeva i potreba. Čovek je u istoriji glavni akter a ne marioneta, ne po tome što bi svaki pojedinac mogao da bira sopstvene ciljeve i da ih svesno realizuje (po tome su ljudi i akteri i gledaoci, i tvorci istorije i njeni zarobljenici), već po tome što se nijedan istorijski događaj ne dešava mimo čoveka i što istorijsko događanje ne znači ovaploćenje nekih nad-ljudskih i ne-ljudskih (prirodnih) principa, već je uvek rezultat određenih ljudskih – pojedinačnih i grupnih – težnji, namera i akcija u određenim ljudskim okolnostima (u konstelaciji društvenih odnosa i društvenih snaga u datoj društvenoj strukturi).

„Ljudska istorija postoji zato što je čovek biće koje ulaze sebe u svet koji ga okružuje – piše Merlo-Ponti<sup>62</sup> – biće kome su potrebni drugi ljudi u prirodi da bi se ostvarilo...” U ljudskom svetu postoji recipročan odnos između subjekta i objekta, a ne jednostrani kauzali-

<sup>61</sup> K. Marx – F. Engels, *Sveta porodica*, Kultura, 1959, str. 149.

<sup>62</sup> M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947; navedeno prema prevodu iz *Partija proletarijata*, Zbornik, Sedma sila, Beograd, 1966, str. 257.

tet koji bi delovao kao neumitna nužnost (Lukač). Tek društveni odnos kao istorijski totalitet, konstatuje Lukač, dozvoljava da se javi svest ljudi o svakom momentu njihove egzistencije, te se u tom odnosu svest javlja kao suštinska determinanta istorijskih procesa (72), koja omogućuje da čovek shvati ne samo dato već i svoje mogućnosti, da izrazi one alternative koje su istorijski dostupne i da, na taj način, dostigne slobodu (Mils).

Fatalizam, doista, oslobađa ljude odgovornosti za istorijske greške koje su počinjene, ali nemamo opravdanja da prihvatimo tezu „da se sve što se desilo moralo desiti”, jer sama istorija to opovrgava, pokazujući da su ljudi bivali u stanju da svesnom akcijom proizvedu željene događaje a kada za njih objektivno nisu bili pripremljeni svi uslovi. R. Koen ukazuje na to da fatalističko stanovište sprečava ljude da uoče mogućnosti koje je čovečanstvo propustilo (91). A budući da je čovekovo shvatanje onog što se događa i samo uzrok događanja, *razumevanje istorijske situacije* ulazi u kompleks determinanti istorijskog razvitka.

Marks je pisao da je sveukupnost društvenih odnosa realni totalitet u kojem je čovekov život moguć, ali isto tako naglašava, da je čovek taj koji svojim radom proizvodi i menja društvene odnose. Prema tome, *subjekt istorijskog razvitka* je „društveno-ekonomski čovek”, a ne duh naroda, kako je pretpostavljao Hegel (Bloh, 315). I to ne čovek kao pojedinac već kao društvena snaga – kao klasa, koja u istorijskom procesu dolazi do svesti o slobodi i osvaja je svojom akcijom, menjajući na taj način istoriju. Ali klasna svest može biti i postvorena, konstatuje Lukač (117), te se tada čovek u svojim odnosima u procesu rada ne javlja kao stvarni nosilac istorijskog procesa, jer je „inkorporiran kao mehanizovani deo u mehanički sistem” koji funkcioniše nezavisno od njega i čijim zakonima mora da se potčini. Klasna svest se uzdiže na nivo istorijske svesti kada uspe da shvati istorijske probleme koje joj nameće epoha i da iza „mehanizma istorijskog događanja” otkrije realne društvene sile koje deluju i stvarne interese koji ih pokreću.

Međutim, čovek se ne javlja kao istorijski subjekt u praznom prostoru. Kada je na nivou istorijskog subjekta (kao organizovana društvena snaga) on je taj koji povlači konce svih činilaca na svim tačkama društvenih procesa i on usklađuje delovanje različitih sila; ali je čovek kao pojedinac najčešće uhvaćen u mrežu složenih činilaca i ne nalazi snage da se odupre „neumoljivoj sudbini”, utoliko pre ukoliko su mu zatvoreni putevi da se pojavi na pozornici kao istorijski subjekt (kao svesna klasa).

Složena deterministička struktura istorijskog razvitka predstavlja, s jedne strane, mogućnost za slobodno delovanje ljudi, ali se s druge, javlja i kao zagonetka, koju kada ne može da reši, čovek beži u fatalizam i pasivno prepuštanje „sudbini“, jer pojedinac nije u stanju da shvati međusobnu povezanost raznolikih činilaca koji na njega deluju. U tom spletu susreću se različiti deterministički sistemi, kao što su: (1) prirodna sredina (geografski uslovi, prirodna bogatstva i izvori); (2) struktura i stepen diferencijacije društvene organizacije (razvijenost ekonomske strukture; izdvojenost drugih pod-sistema, naročito političkog i pravnog; priroda političkog sistema – otvorenost ili zatvorenost, tj. mogućnost učešća članova društva u stvaranju koncepcije društvenog razvoja; priroda društvene podela rada; karakter raspodele društvene moći, itd.); (3) sam čovek – razvijenost „genetričke“ strukture ličnosti (razvitak motivacionog sistema, samosvesti, „životne filozofije“, itd.); (4) kulturni sistem – razvijenost oblika „društvene svesti“: ideologije, političkih shvatanja i dr., nivo kulturnih dostignuća, a pre svega nivo elementarne kulture, vrednosni sistem. Taj složeni determinizam je razlog zašto ljudi „veruju da su prosti izvršioc i oruđa u procesu stvaranja istorije“ (Kosik). Ali se iza ovako složenog tkanja iz kojeg se sastoje istorijske pojave i procesi, kriju uvek dvostruke mogućnosti, i u tome je „dijalektika istorije“.

Istorija se uvek javlja kao spoj kauzalnosti i svrhovitosti, kao splet „spoljašnjih“ okolnosti (koje dolaze izvan individue) i motivacije, društveno izgrađenih mehanizama i slobodnog čina (stvaralaštva), institucionalnih činilaca i individualne inicijative, tradicije i invencije. Iz tih razloga istorija se ne sastoji samo iz *nužnosti* nego i iz *mogućnosti* koje ostavljaju slobodan prostor za delovanje čoveka, kako u pogledu opredeljenja i izbora između više mogućnosti u određenom istorijskom momentu, tako i u pogledu predviđanja novih mogućnosti koje istorijskoj akciji daju novu perspektivu. Stoga, biti slobodan u istorijskoj akciji znači imati mogućnosti za slobodno delovanje kojim se menja tok istorijskog razvitka i proširuje oblast za stvaralačku intervenciju čoveka na račun krute zakonitosti i slepe nužnosti; biti slobodan znači osvajati stalno sve više slobode u aktu permanentnog pretvaranja objekta u subjekt istorijskog procesa. Svest o ulozi čoveka kao subjekta i svest o istorijskim mogućnostima igraju značajnu ulogu u pretvaranju društveno-istorijske nužnosti u slobodnu ljudsku akciju kojom se stvara istorija. U sistemima u kojima je većina ljudi svedena na masu, stvaralačka uloga pripada eliti ili pojedincima – „velikim istorijskim ličnostima“. Ali je u revolucionarnim mo-

mentima istorije ta granica između stvaralačke manjine i pasivne, inertne većine gotovo izbrisana i istorijska akcija u tim momentima postiže maksimum u oslobađanju stvaralačkog potencijala učesnika. (Najubedljiviji primer je Pariska komuna u kojoj su učesnici revolucije bili i njeni vođi i kreatori, te se na tom primeru najbolje potvrđuje hipoteza o čoveku kao tvorcu sopstvene istorije; bez obzira što je Pariska komuna bila istorijski kratkotrajan događaj što se završila neuspelom, ona je odigrala značajnu istorijsku ulogu u poslednjih sto godina u otvaranju istorijskih perspektiva i inspirisanju socijalističkih revolucija.) Takav spoj nužnosti i slobode u revolucionarnim situacijama može se objasniti time što tada u najvećoj meri dolazi do „uzajamnosti perspektiva” pojedinačnih života i ljudske istorije (Sartre), do podudaranja pojedinačne motivacije sa istorijskim potrebama i mogućnostima, te pojedinci vide u istorijskoj akciji ostvarenje sopstvenih ciljeva i težnji i identifikuju se sa društvenom silom koja stvara istoriju.

Ali istorija nije mehanički proces u kojem posledice nastaju automatski iz uzroka, već je ljudski čin, koji je protivrečan, s obzirom na slučajnosti koje deluju i na postojanje mogućih alternativa između kojih ljudi vrše izbor, i s obzirom da zavisi i od spoljašnjih i unutrašnjih činilaca između kojih može da dođe i do krivog spoja. Pošto je ljudska praksa uvek ograničena određenim istorijskim i društveno-kulturnim uslovima, ona je često parcijalizovana i ljudi su prinuđeni da prihvate delimične rezultate kao najbolja rešenja u datom momentu. A pošto se ljudske delatnosti uvek odvijaju u okvirima određenih klasa i upravljene su prema pojedinačnim interesima, rezultati različitih aktivnosti čoveka javljaju se u vidu predmeta koji se mogu posedovati i upotrebljavati od strane izvesnih društvenih grupa, a ne od strane cele zajednice. Stoga, efekti istorijske prakse nisu istovetni za sve članove društva: za jedne, izvesni rezultati mogu značiti dalje društveno, kulturno i individualno napredovanje, dok za druge, ti isti rezultati mogu biti sredstva pomoću kojih se vrši eksploatacija ili gubi sloboda; isto tako, izvesni rezultati rada mogu imati dvostruko značenje i uticaj, kako progresivan, humanizirajući tako i degradirajući, dajući kao rezultat obezličavanje čoveka.

Istorija čoveka nije instinktivni proces i ne odvija se po pravoj liniji progressa, jer ne sledi predodređenu putanju sa neizbežnom tačnošću. Pošto može da bira između različitih mogućih alternativa, čovek može i pogrešno da izabere, što zavisi od konstelacije objektivnih i subjektivnih faktora. Stoga je svaki ljudski akt i rizik koji često vodi i pogrešnim rešenjima; ali se često dešavalo u ljudskoj istoriji da

su pogrešne odluke – pogrešne sa stanovišta ugnjetenih klasa – bile proglašene kao zakonite tendencije, kojima su se svi članovi društva morali da pokore kao neumitnoj nužnosti.

U ljudskoj istoriji su isprepleteni protivrečni procesi: humanizacija i otuđenje, bilo da se posledice oba procesa osećaju u celom društvu, ili da se njihovi efekti različito reflektuju na pojedine delove društva. Stoga, u određenim društvenim uslovima jedan broj individua može biti lišen mogućnosti da razvija svoje ljudske potencije, i da na taj način bude odstranjen iz aktivnog učestvovanja u stvaranju uslova sopstvenog života i u stvaranju istorije. Tako se i objektivno za veliku većinu ljudi dosadašnja istorija javlja kao sila iznad njih koja oblikuje njihove živote, pretvarajući se iz ljudske tvorevine u demijurga ljudske sudbine.

Te protivrečnosti ljudske istorije Markuze naziva „dijalektikom progressa”,<sup>63</sup> a Sartr „dijalektikom istorije”. Dijalektika progressa se sastoji u tome što su u svaku revoluciju uključene i pobeđe i porazi, a to se zasniva na činjenici da se istorijski razvitak temelji na razvitku rada koji je u dosadašnjoj civilizaciji bio otuđeni rad (73); stoga se razvitkom rada postižu protivrečni efekti: sa razvijanjem podele rada postiže se dominacija čoveka nad prirodom, ali i racionalizacija te dominacije u društvu; organizacija – koja se usavršava administracijom i vladavinom zakona – osigurava progres, budući da omogućuje sve uspešnije zadovoljavanje ljudskih potreba, ali je istovremeno i sve ozbiljniji atak na ljudsku slobodu (77-9).

A kako svaka epoha vodi borbu za svoju racionalnost protiv iracionalnosti (Kosik)<sup>64</sup>, to racionalnost jednog istorijskog trenutka može postati iracionalna u sledećem koraku istorije. Protivrečnosti savremene civilizacije to najbolje potvrđuju. (Industrijska masovna proizvodnja je predstavljala najracionalniji korak početkom našeg veka, jer je otvarala perspektivu bržeg zadovoljavanja osnovnih životnih potreba i ukidanja siromaštva; a danas – u potrošačkom društvu – postaje sve manje racionalna, s jedne strane zato što masa proizvedenih predmeta na tržištu vrši pritisak na čoveka i guši sve druge njegove potrebe, orijentišući ga gotovo isključivo na potrošnju materijalnih dobara, a sa druge, što se pokazuje kao neefikasan instrument za rešavanje protivrečnosti savremenog sveta između razvijenih i nerazvijenih, gde glad još nije pobeđena).

<sup>63</sup> H. Marcuse, *Eros i civilizacija*, IV gl., *Dijalektika civilizacije*.

<sup>64</sup> K. Kosik, „L'individu et l'histoire”, str. 85

Priznavanje protivrečnosti istorijskog razvitka nije potvrda čovekove nemoći da stvara istoriju prema svojim zamislima, već je refleksija same ljudske prirode koja je takođe protivrečna, pre svega, zato što je nezavršena, što nije zatvoren sistem već je permanentna kreacija. Stoga je „dijalektika istorije” potvrda ljudske slobode, jer čovek prekida „lanac nužnosti” svojom akcijom i intervencijom, ubacujući svoje vizije u objektivni tok istorijskih procesa, pomoću čega, korak po korak, osvaja nepoznatu zemlju, što nije „obećani raj” već mukotrpan i krvlju cementiran rezultat. Koliko će taj rezultat biti pobjeda humanih elemenata nad silama dehumanizacije, koliko će predstavljati otvaranje novih perspektiva i pobjedu novih mogućnosti nad nužnošću, koliko će osloboditi pojedinca (ili ga još više zarobiti) zavisi ne samo od objektivnih društveno-kulturnih uslova, već i od ljudske vizije humanog sveta, koja – kao što nam je poznato iz istorije – može biti i uprošćena, lažna, pa i nehumana. Ljudi izvode istorijsku akciju ne samo oruđem i oružjem koje im stoji na raspolaganju i ne samo uz pomoć objektivnih okolnosti, već i sa idejom o tome zašto su se priključili pokretu, šta od njega očekuju i sa osećanjem da se vredi angažovati u toj akciji. Naravno, reč je o društvenim revolucijama, jer u revoluciji svi su ljudi *učesnici* događaja, a ne prosto barut kojim se pune topovi i oruđe u borbi za postizanje tuđih ciljeva.

Zato se i ne može reći da istorija sama po sebi ima smisao; istorijsku akciju osmišljavaju sami učesnici i od toga koliko je ona više osmišljena zavisi njen ishod. Istorijske bitke se ne dobijaju samo količinom municije kojom se raspolaže i veličinom vojske, kao i brojem i spremnošću komandnog kadra; rezultat zavisi i od motiva učesnika i od stepena identifikacije pojedinačnih sa opštim interesom, i od samosvesti učesnika o pokretu kao sili istorije.

Možemo se složiti sa Kosikom da je ostvarenje čoveka jedini i pravi smisao istorije (239); a tako je istorijski smisao shvatao i Marks, ističući da je cilj istorijskog, revolucionarnog kretanja – *razvijanje bogate ljudske individualnosti*. (Stoga se ne može protumačiti kao eshatologija Marksovo predviđanje komunizma kao budućeg društva, jer komunizam nije bio shvaćen kao cilj po sebi, već kao humana zajednica koja može osloboditi sve potencije čoveka.) Ako govorimo o smislu istorije može se govoriti, dakle, samo o smisaonoj istorijskoj akciji, o smislu koji ljudi unose u istoriju, čineći je smislenom, o smislu u istoriji, a ne o nekakvom transcendentnom smislu izvan konkretne istorijske akcije i njenih učesnika.

## 4.

Istorijski totalitet kao sinteza pojedinačnih istorijskih činjenica nije gotova i završena celina, jer u njoj dominiraju procesi nad stanjima, budući da su uspostavljene veze između pojavnih elemenata i da se prodire dublje iza prvog sloja površinske strukture koja daje privid statičnosti i nepokretnosti. Ne shvativši kategoriju istorijskog totaliteta u Marksa, Ralf Darendorf<sup>65</sup> je smatrao da je Marks blizak funkcionalistima po tome što u njegovoj koncepciji ključnu ulogu igraju statične strukture, te „zakoni razvitka” nisu ništa drugo nego „postepeno razvijanje 'sistema' prema sopstvenoj zamisli”, usled čega se strukture ili ne menjaju radikalno ili, ako se to dogodi, dolazi do njihovog uništenja. Marks je „zaleđio tok istorijskih procesa u ideji 'sistema'” – konstatuje Darendorf (131). Antidijalektičko mišljenje kojim se služi Darendorf onemogućuje mu da shvati dijalektičke kategorije u Marksovoj koncepciji istorije i istorijskog razvitka, pre svega, kategoriju „sistema” i „revolucionarnog razaranja” postojećeg sistema, što u Marksovom filozofskom shvatanju ima sasvim drugo značenje nego u funkcionalističkoj teoriji, jer ima koren u Hegelovoj filozofiji a ne u pozitivizmu.<sup>66</sup>

Pojam istorijskog totaliteta, dakle, podrazumeva promenu i razvitak kao sopstveno unutrašnje svojstvo, a ne samo promenu nastalu pod uticajem spoljašnjih okolnosti; podrazumeva, prema tome, da su *unutrašnje suprotnosti* i sukobi između njih glavni motor koji podstiče promene, a ne sukob „sistema” sa silama koje deluju izvan sistema. U drugom slučaju, sistem se bori da očuva status quo, i rezultat sukoba je ili pobjeda sistema ili njegovo uništenje; u prvom, međutim, uvek postoje dve sile u samom sistemu koje imaju suprotne motive: jedna hoće da očuva sistem, druga želi da ga menja i od onosa snaga tih sila zavisi da li će sistem produžiti svoj život u neizmjenjenom obliku, ili će se samo delimično izmeniti – reforme; ili će doživeti radikalne promene – revolucije.

<sup>65</sup> R. Darendorf, *Class and Class Conflict in an Industrial Society*, Routledge and Kegan Paul, London, 1967, str. 131

<sup>66</sup> U dijalektičkom smislu „sistem” označava jedan totalitet koji se istorijski razvija i budući u sebi protivrečan taj razvoj ne ide uvek glatko, postepeno, već i putem burnih, temeljitih revolucionarnih promena; ali ukidanje jednog sistema (Hegelov termin *aufheben*) nije njegovo uništenje, već dijalektičko prevazilaženje. U funkcionalizmu nema mesta za dijalektičku kategoriju sistema kao istorijski promenljivog totaliteta i prevazilaženja, jer je funkcionalizam tipično antidijalektičko mišljenje.



Na pitanje o karakteru promena u istorijskom totalitetu i konkretnim strukturama može se odgovoriti samo istorijskom analizom društvenih snaga koje se javljaju na istorijskoj sceni u datim okolnostima. Od snage društvenih grupa i društvenih pokreta koji se stavljaju na čelo novih istorijskih procesa, od njihove koncepcije društva koju žele da ostvare, i od shvatanja o uspešnosti različitih vrsta akcije, zavisice da li će se prihvatiti put postepenih reformatorskih izmena i neprenagljenih istorijskih odluka, put malih i sigurnih koraka i bitaka, ili revolucionarno, korenito menjanje datih istorijskih okolnosti i probijanje granica postojećeg sistema, da bi se izgradili radikalno novi okviri društvenog i kulturnog života.

Evolucionni razvitak koji podrazumeva, pre svega, kontinuitet promene, ne isključuje revolucije, ako se pod revolucijama ne podrazumeva destrukcija koja znači potpuni prekid sa dotadašnjim tekovinama čovečanstva (funkcionalisti pridaju takvo značenje revoluciji). Na tradiciji Hegelove dijalektike Marks je revoluciji pridavao smisao termina *Aufgehoben*, što znači da revolucionarni čin, iako nosi radikalnu promenu postojećeg sistema i određenog totaliteta, ne uništava istorijski plodne tekovine dotadašnjeg razvitka i ne pretenduje da u potpuno praznom prostoru, na ruševinama čovečanstva, gradi novu istoriju. Dakle, revolucija „detotalizuje” jedan dotada važeći totalitet, da bi se u ime istorijske perspektive i na istorijskim tekovinama prošlih generacija gradio novi istorijski totalitet. Revolucija, kao *usmerenost ka budućnosti*, ne može, samim tim, da predstavlja potpuni prekid sa prošlošću, već svaki revolucionarni pokret mora da se oslanja na sopstvenu tradiciju. (Ali treba praviti razliku između konzervativne tradicije koja nekritički veliča sve rezultate vlastite prošlosti, i revolucionarne tradicije koja u svojoj prošlosti traži inspiraciju kako za kritičku selekciju tako i za radikalizam, da bi se sve „živo” presadilo na plodnije tle.)

U tom očuvanju tekovina koje predstavljaju temelj ljudske egzistencije i bez kojih ne bi bio moguć dalji razvoj, sadržan je kontinuitet istorije, kako u revolucionarnim preobražajima pojedinačnih struktura i sistema, tako i u revolucionarnim promenama koje dovode do razaranja jednog istorijskog totaliteta i do stvaranja novog. (To ne znači da se samo putem revolucije dešavaju kvalitativne promene u istorijskom razvitku društva i kulture, što implicira shematska konstrukcija „prelaska kvantiteta u kvalitet”<sup>67</sup>.)

<sup>67</sup> Navešćemo kao primer Kinesko društvo, koje pokazuje drugačiju sliku: u njemu su već vekovima prelazi spori, i potrebne su stotine godina da se pripremi nov istorij-

Istorijski razvitak se ne dešava u jednoj ravni i automatskim nizanjem samo jednih, unapred određenih posledica iz uzroka, već ima više ravni u kojima se istovremeno odigravaju istorijske bitke, budući da se društvene snage, koje prihvataju ili pokreću određene društvene akcije, razvijaju neravnomerno. Zato u jednom istorijskom totalitetu ne postoji samo jedno rešenje, jedan „pravi” put, jedinstvena društvena akcija, već se suština totaliteta saznaje kada se otkriju sve suprotnosti koje u njemu deluju i sve alternative koje se mogu nazreti; konkretnije rečeno, mora se saznati koje sve društvene klase i društvene grupe istupaju iza određenih društvenih akcija i kakve društvene ciljeve žele da ostvare. Tek u tom kontekstu se može razumeti ne samo struktura totaliteta, već i istorijske tendencije i mogućnosti koje su u njemu sadržane. Za saznavanje istorijski relevantnih tendencija – koje imaju budućnost – važnije je utvrditi *karakter sukoba* u određenoj istorijskoj situaciji, nego kohezione sile koje omogućuju integraciju društvenih činilaca u datom sistemu, jer sukob otkriva koje društvene snage postoje i za šta se zalažu, te se proučavanjem sukoba može ustanoviti gde se nalaze klice za dalji razvitak i da li postojeći sistem ima istorijsku perspektivu.

Dakle, sasvim suprotno funkcionalizmu, istorijsko stanovište u marksizmu polazi od unutrašnje dinamike istorijskog totaliteta kao od osnovne kategorije na kojoj se gradi koncepcija i sistema i njegovog razvitka. Stoga je analiza unutrašnjih suprotnosti i prirode unutrašnjih sukoba centralna tačka dijalektičke analize, jer se samo na taj način može utvrditi imanentni kauzalitet istorijskih procesa i ići tragom istorijskih tendencija, koje se ostvaruju ukoliko ih sazna i usvoji kao program svoje akcije odgovarajuća društvena klasa, u sukobu sa snagama koje hrane istorijski preživeli poredak; ili propadaju zato što se nije javila odgovarajuća istorijska društvena sila koja ima snage da ih prevlada u ime budućnosti. Marksističko stanovište istorije temelji se na shvatanju da odsustvo odlučnog sukoba između društvenih snaga koje zastupaju nove i stare istorijske tendencije, a ne odsustvo ravnoteže, predstavlja glavni izvor *istorijske krize*

---

ski kvalitet, i uprkos tome što je bilo revolucija, moglo bi se reći da još uvek traje drevna civilizacija u mnogim svojim aspektima, jer se stari i novi istorijski sadržaji mnogo više prepliću nego što je slučaj u evropskim kulturama. Ovo se može primeniti i na „primitivna” društva koja još uvek traju a koja ne poznaju revolucije, što ne znači da se nisu kvalitativno menjala u svom istorijskom razvitku; kvalitativne promene se mogu zapaziti u prelazu iz „rodovske strukture” ka društvenim strukturama razvijenijeg tipa, ali je taj prelaz pripreman hiljadama godina, te stoga kao da je „prirodno” nastao.

koja nastupa u određenim periodima istorije, kada istorijska perspektiva daljeg razvitka biva dovedena u pitanje, jer društvene snage koje treba da nose revolucionarni pokret ili ne postoje ili su slabe. (Takav trenutak, prema uverenju mnogih, označava sadašnje stanje socijalizma.)

### III Pitanje o progresu

#### 1.

Vratimo se, najzad, na pitanje o progresu da bismo utvrdili u kom smislu je napredak atribut istorijskog razvitka.

Ideja progresa je jedna od prvih koja je izbačena iz sociologije kada se ona konstituiše kao „pozitivna nauka” u post-kantovskom vremenu (kod Konta je ova ideja još imala svoje mesto u sociologiji kao vrhunskoj nauci), naročito posle Veberove orijentacije na „Wertfrei Soziologie” (sociologiju oslobođenu vrednosnih sudova). Jedino što se može prihvatiti od pozitivističkog stava prema ideji progresa jeste shvatanje da progres nije vrednosno neutralan pojam i da se ne može razložiti na empirijske činjenice, što bi se mogle istraživati prihvaćenim metodama u pozitivističkoj sociologiji. U tom smislu svi pokušaji neoevolucionista i funkcionalista, koji zamenjuju pojam progresa pojmom evolucije kao prirodnim procesom<sup>68</sup> ne mogu se prihvatiti kao rešenje ovog složenog problema, jer se „objektivacijom” pojma progresa (tj. njegovim svođenjem na objektivne elemente društvenog razvitka koji se mogu meriti) ne dolazi do odgovora na pitanje.

Suprotno relativizmu kojim se negira ideja progresa, ali i nasuprot neoevolucionizmu i funkcionalizmu (Parsonsa) koji ideju progresa neutralizuju (tu mera progresa nije čovek već društvo kao „neutralni” entitet – mada se može sumnjati da li je tako shvaćeno društvo doista neutralna kategorija), ovde se zastupa stanovište da se u istorijskom razvitku čovečanstva može utvrditi progresivno kretanje; ali isto tako, treba odmah reći, da nije pretpostavljen nikakav automatizam, niti tvrdnja da se u svakom pojedinačnom društvu potvrđuje ideja progresa. I jedno i drugo pobija sama istorija (danas se na temeljima ranih visoko razvijenih civilizacija nalaze društva manje

<sup>68</sup> Vid. V. Milić, „Buržoaski konzervatizam u savremenoj sociološkoj teoriji” (II), str. 107.

razvijena – Kina, Indija, Persija i dr., a u preistorijskoj kolevci čovečanstva na afričkom kontinentu gde se začeo ljudski rod danas se još uvek živi u periodu kamenog doba ili ranog neolita).

O progresu se može govoriti ako ideju napretka vezemo za izvesne opšte tendencije u istorijskom razvitku, koje istovremeno sadrže i ono što je u dotadašnjoj istoriji dostignuto, kao i nove istorijske mogućnosti za ostvarenje čovečnijih uslova života; ali pošto su istorijske mogućnosti uvek rezultat konkretnih okolnosti u jednoj istorijskoj epohi, koja određuje optimum onoga što se može ostvariti, to se progres mora shvatiti kao istorijski relativna kategorija, koja nema apsolutno značenje jer se meri u odnosu na konkretne istorijske mogućnosti koje su ograničene. To znači, da se progres mora procenjivati imajući u vidu sve granice koje svaka istorijska epoha nameće, ali sa svesću da se te granice mogu prevazići u daljem istorijskom razvitku, ukoliko se osvetle nove istorijske mogućnosti. Možemo se, dakle, složiti sa Vojinom Milićem, da ideja progressa ima tri konstantna momenta: „(1) moralna težnja za pravednim i čovečnim uslovima ljudskog života; (2) teorijska svest da se ova težnja može ostvariti jedino u svesnoj i slobodnoj delatnosti, jer se samo u takvoj delatnosti može razvijati emancipacija društvenih snaga koje su po svom objektivnom društvenom položaju zainteresovane za progres; (3) istorijske konkretizacije ideje progressa razvijaju se iz teorijskog osvetljavanja društvenih izvora najvećih nepravdi i nečovečnosti i njihovih društvenih posledica” (103). Iz ovoga proizlazi da pojam progressa ne može biti neutralna kategorija čim se u njemu sadrži kao suštinska odredba kako zahtev za čovečnim uslovima života, tako i moralna osuda nečovečnih uslova. Bez toga se, međutim, ne može odrediti ideja progressa, te se ona javlja i kao kritička svest društva, koja signalizira društvene krize što se javljaju kada dehumanizirajuće tendencije u određenom društvu dostignu široke razmere, da bi se čovečanstvo upozorilo na protivrečnosti kojima je bremenito i kakve tragične posledice mogu da iz njih proizađu ako se ne razreše.

Ali istorijska relativnost pojma progressa ne znači da se ne može utvrditi opšta granica između progresivnih dostignuća i onih koja čovečanstvo vraćaju unazad; naprotiv, utvrđivanje nekih opštih merila upravo i omogućuje da se ustanove društvene krize, koje su rezultat datih istorijskih okolnosti, ali i posledica neuviđanja širih istorijskih mogućnosti koje samo delimično proizlaze iz vidljivih objektivnih uslova, dok se drugim delom mora razvijati ono što je tek u klici da-  
to, uz pomoć svesne društvene akcije.

Kako se može definisati pojam progressa? Videli smo da su filozofi XVIII i XIX veka shvatali progres isključivo kao duhovni napredak pojedinca, a ukoliko se materijalizovao i objektivirao to se ispoljavalo prvenstveno u napretku znanja i nauke. Moris Ginzberg definiše progres kao „... razvitak u pravcu koji zadovoljava racionalne kriterijume vrednosti”,<sup>69</sup> a zatim objašnjava da pod racionalnim kriterijumima razume jednakost i slobodu, te dodaje da se napredak sastoji u kretanju prema njima. On naglašava uporedni razvitak racionalnosti i moralnosti ne uzimajući u obzir jednu protivrečnost ljudske egzistencije: racionalnost, tj. razvijanje sposobnosti za pronalaženje adekvatnih rešenja za ljudske probleme, i moralnost ne počivaju na istoj osnovi i ne razvijaju se istovremeno, štaviše mogu da idu u suprotnim pravcima. Racionalnost je rezultat mentalnog razvitka čoveka i međusobne komunikacije među ljudima, dok za razvitak moralnosti nije dovoljno samo razvijanje mentalnih sposobnosti čoveka, već pretpostavlja i razvijanje složenijih potreba i osećanja za dobro, humano osećanje ljudskog dostojanstva i gnušanje kada se ljudsko dostojanstvo unižava, tj. moralna osećanja se oslanjaju na vrednosti, a ne samo na racionalne kriterijume. Ljudska istorija se ne bi mogla razumeti ako ovo nemamo u vidu, jer upravo iz tih razloga dešava se da se u određenim istorijskim procesima mentalni razvitak odvoji od razvitka moralnosti i da ljudi na jednoj strani postižu značajne rezultate u otkrivanju i rešavanju zagonetki sveta, dok se na drugoj zapliću u nerešive teškoće moralnog karaktera. Jer moralna evolucija čoveka i ljudske zajednice pretpostavlja razvijanje totaliteta ljudskog bića, ali isto tako i odgovarajućih društvenih odnosa u kojima će se moći realizovati čovečnost. Stoga je moguće da tvorci jednog tehnički savršenog sveta budu moralno nerazvijeni, i obrnuto: da se u nerazvijenom društvu sretnemo sa visoko razvijenim moralom zajednice i moralnim osećanjima pojedinaca (što je čest slučaj u „primitivnim” društvima). Iz tih razloga mora se konstatovati da je ljudska istorija protivrečna: dok je na liniji mentalnog razvitka moguće utvrditi kontinuirani progres što se manifestuje u razvitku kako mentalnih sposobnosti ljudi u sve širim razmerama tako i u ostvarenim tekovinama, i to prvenstveno onim tekovinama kojima se savladaju sile prirode, dotle se ne može povući paralelna linija kontinuiteta u razvitku moralnosti, a samim tim i racionalnosti u primeni svih ljudskih tekovina (pojave destrukcije u ljudskoj istoriji – ratovi i drugi oblici – mogu se objasniti kao logična kon-

<sup>69</sup> M. Ginzberg, *The Idea of Progress A Revolution*, str. 41 i 69-70.

sekvenca takvih situacija u kojima dolazi do oštrog razilaženja između racionalnosti, shvaćene prvenstveno kao efikasnost organizacije i tehničkih sredstava, i moralnosti).

Na pitanje o progresu ne može se odgovoriti ni samo ukazujući na stepen efikasnosti i funkcionalnosti neke ljudske tekovine ili društvene institucije (što se najčešće čini u modernoj sociologiji). Dok ne znamo čemu služe određene tekovine, ili kako i zašto se upotrebljavaju – da li služe humanizaciji čoveka ili dovode do suprotnih efekata – ne možemo odgovoriti na pitanje o tome da li se određenim tekovinama postiže napredak ili ne. Stoga se u istorijskoj analizi moraju povezivati ove dve sfere (racionalnost i moralnost – shvaćena u Ginzbergovom, smislu a ne kao norme i pravila) i u kontekstu realnih društvenih odnosa proveriti stepen dostignute racionalnosti i moralnosti, ali polazeći od humanističkog ideala čoveka i ljudske zajednice. Bez tog povezivanja realnog i idealnog (humanističkog modela koji se delimično sadrži u datim istorijskim mogućnostima) ne možemo ustanoviti kriterijume za procenjivanje napretka u određenoj ljudskoj zajednici. Upravo iz tih razloga pitanje o progresu u organskom svetu nema smisla, jer se biološka vrsta ne proverava u svom razvitku u odnosu na idealno „treba” i sopstvene mogućnosti. Stoga je u pravu Ortega I Gasset kada piše da je ljudski život drama, zbivanje i da se ljudska egzistencija sastoji iz mogućnosti i teškoća koje nisu unapred date kao „gotove” činjenice koje pojedinci ponavljaju.<sup>70</sup> Zato i ishod te drame ne može biti unapred poznat i u pojedinačnim slučajevima može da predstavlja neuspeh, ali se ljudski rod pokazao u dosadašnjoj istoriji vitalniji od svih drugih bioloških vrsta i opstao je kao rod, uprkos čestim sudarima i odstupanjima od linije progressa u pojedinačnim slučajevima.

Da bi se ustanovio napredak u istorijskom razvitku ne može se posmatrati jednostrano ni razvitak čoveka kao pojedinačnog ljudskog bića (kao napredak bilo njegovih mentalnih sposobnosti, bilo moralnosti u vidu altruizma i sl.), niti razvitak društvene organizacije kao depersonalizovanog entiteta. Mora se posmatrati uporedni razvitak čoveka i društva (V. Milić, ili bolje rečeno *razvitak čoveka pomoću društva*, što implicira da je prvo cilj, a društvo služi kao neophodan ambijent i medijum pomoću kojeg se taj cilj može (ali i ne mora) ostvariti. Na pitanje da li se u određenom društvu ostvaruje progres može se odgovoriti ako se ustanovi kakve realne mogućno-

<sup>70</sup> Ortega Y Gasset, „Geschichte als System”, u *Gesammelte Werke*, IV B., Stuttgart, Deutsche Verlags, 1954-56, str. 389.

sti imaju članovi društva da razviju svoje ljudske potencije s obzirom na uslove u kojima žive; ili drukčije rečeno, da li su uslovi za život članova društva (misli se na sve članove društva, a ne na pojedine grupe ili slojeve) čovečni ili nečovečni. To je smisao i određivanja progressa što ga daje M. Marković,<sup>71</sup> kada se pita šta je merilo progressa, tj. šta je to što nizanju događaja u ljudskoj istoriji može dati karakter napredovanja. Po njegovom mišljenju, preliminarni odgovor na ovo pitanje mogao bi biti da je to *realizacija ljudske prirode*. U stvari, to znači da se napredak društva ne može posmatrati samo sa stanovišta društva – u smislu njegove složenosti, efikasnosti, organizacijske i institucionalne razvijenosti. Odgovor na pitanje o progressu pretpostavlja da su u društveni život uključeni uslovi za realizaciju ljudske prirode, tj. za ostvarenje onakvog života individua koji je u skladu sa njihovim suštinskim potrebama i zahtevima i sa datim istorijskim mogućnostima (ali istorijske mogućnosti ne treba svoditi na uslove koje nudi dato društvo, jer društvene okolnosti, naročito one vidljive i dominantne, ne moraju biti potpuni izraz stvarnih istorijskih mogućnosti – u tom smislu ne može se prihvatiti da sve što je stvarno jeste i racionalno).

Da bi se ovo dalje razjasnilo moramo se pozabaviti problemom kriterijuma za određivanje progressa.

## 2.

U određivanju kriterijuma progressa sukobili su se već prvi evolucionisti Morgan i Tejlor: prvi je na osnovu tehnoloških elemenata izvršio razvrstavanje društava i sačinio klasifikacionu shemu istorijskih stupnjeva; drugi ih traži u etičkim i duhovnim elementima. Engels je prihvatio Morganove kriterijume, označavajući takvo stanovište kao potvrdu materijalističkog shvatanja istorije. Takvu ideju prihvata i savremeni antropolog L. Vajt,<sup>72</sup> i još više sužava polje za određivanje kriterijuma, definišući ih kao korišćenje i transformaciju spoljašnje energije i kao stepen efikasnosti i njihove upotrebe. Salins<sup>73</sup> takođe smatra da bi jedan takav funkcionalni kriterijum mogao da po-

<sup>71</sup> M. Marković, „Mogućnosti radikalne humanizacije ljudskog sveta”, *Enciclopedia moderna*, 1, 1966, str. 9-15.

<sup>72</sup> L. White, u knjizi *Nauka o kulturi*, Kultura, Beograd, 1970, i *Evolution of Culture*, McGraw-Hill book Co. INC, New York, 1959.

<sup>73</sup> Sahlins, and Service (eds.), *Evolution and Culture*, The Univ. of Michigan Press, 1960.

služi korisno, označavajući da više forme koriste više energije; ali on dodaje da se može ustanoviti i strukturalni kriterijum, koji ukazuje da je progres povezan sa dostizanjem viših oblika organizacija. Svi ovi odgovori kreću se isključivo po liniji tehnološke ili organizacijske racionalnosti, što nas ne može zadovoljiti. Prihvatanje isključivo tehnološkog kriterijuma ne može nas zadovoljiti iz više razloga: (1) tehnika je samo sredstvo za ostvarenje ljudskih ciljeva i za zadovoljavanje ljudskih potreba (individualnih i društvenih), te samo analizom efikasnosti tehnoloških elemenata ne može se potvrditi ideja progressa, usled zakonitosti koju je otkrio Marks, a koju je nazvao „fetišizam robe”, predvidevši mogućnosti da se stvari-objekti ljudskog rada osamostale i transformišu iz sredstava u cilj, tj. da se mogu upotrebiti i protiv čoveka; (2) pravljenje oruđa za rad ili razvitak tehnike nije čovekova „vrsna” delatnost (čovek nije „homo faber”), kao što je tkanje mreže za pauka, te se njegov razvitak ne može meriti samo razvitkom jedne strane ljudske egzistencije i ljudske prakse (kroz proizvodnju sredstava za rad), pogotovo zato što je to samo instrumentalna delatnost kojom se čovek osposobljava da postigne značajnije rezultate u drugim samostalnim delatnostima; (3) za čoveka nije samo priroda objekt njegove humanizacije, što se može savladati tehničkim sredstvima, već su to i društvo i društvene institucije, kao i sama ljudska priroda, a u tim oblastima efikasnost tehničkih sredstava ne može biti merilo napretka; (4) ljudska praksa nije samo uobličavanje sirovog prirodnog materijala i stvaranja materijalnih uslova za život, nego i *osmišljavanje* sveta u kojem čovek živi, a kada iz tog ugla posmatramo napredak ljudske zajednice, tehnički razvitak izolovan od drugih sfera može pre dovesti do novih nerešivih problema nego do ljudskog prosperiteta (savremeni svet nas dramatično suočava sa mogućnostima dehumanizacije ako se tehnički razvitak ne poveže sa ljudskim ciljevima i vrednostima).

Ali i ako se tehnološkom kriterijumu doda takozvani strukturalni (Salins), tj. viši i složeniji oblik organizacije i veća efikasnost – nismo uneli mnogo više svetla u objašnjenje tokova i stranputica ljudske istorije. Pa i kada se uzme grupa funkcionalno-strukturalnih elemenata, kao što čini jedan drugi naučnik:<sup>74</sup> 1. stepen postignute kontrole nad okolinom, 2. povećanje strukturne složenosti, i 3. povećanje sposobnosti za diferenciranje u prilagođavanju okolini – ne iscrpljujemo odgovor. Jer je savremeni svet najbolja potvrda da funkciji

<sup>74</sup> Simson, *The Meaning of Evolution*, Yale Univ. Press, 1951, str. 109.



onalni kriterijumi, svedeni na usavršavanje tehnike ili na sposobnost uspostavljanja kontrole nad prirodom, i strukturalni – koji se svode na usavršavanje društvene organizacije – ne mogu biti ključ za utvrđivanje progressa. Moglo bi se tvrditi suprotno, da su funkcionalnost tehničkih sredstava i efikasnost društvene organizacije, pretvorivši se u cilj po sebi, ozbiljne pretnje savremenoj civilizaciji. Nas zabrinjava danas upravo to što se sve više brišu razlike između različitih društvenih sistema i kultura, u kojima se vrednosti, ideali, ljudski humani ciljevi potiskuju u drugi plan, i što je čovečanstvo opsednuto tehničkim i organizacijskim, odnosno institucionalnim problemima društvenog života. Ali, čovek ne živi samo od hleba, zato se dobrovoljno ubija sa sve većom učestalošću, uprkos tome što postoji obilje proizvoda u visoko razvijenim zemljama; sav sjaj tehničkih dostignuća ne može da zaseni sve akutnije ljudske dileme i protivrečnosti u savremenom svetu, zato ljudi sve češće beže u neuroze; ogromni i moćni giganti privrednih organizacija i druge institucije, koje funkcionišu besprekorno efikasno, ne mogu da uliju čoveku osećanje sigurnosti i samopouzdanje, zato ljudi zaklanjaju svoju ljudsku nemoć iza konformistički shvaćene društvenosti u svetu „usamljene gomile”. Zar ovo nisu simptomi koje možemo pronaći u svim društvima savremenog sveta?

Vredno je podsetiti se misli Džulijana Hakslija, da se u ljudskoj evoluciji mora voditi računa da su uvek povezani materijalni i institucionalni aspekti na jednoj strani, sa psihološkim i idejnim, na drugoj.

Govoreći o savremenoj civilizaciji Markuze<sup>75</sup> ističe kao preduslov napretka da se moraju ostvariti promene u ljudskoj egzistenciji u celini:

„Borba za opstanak produžuje se tada na novom tlu – piše Markuze – i s novim ciljevima: ona se pretvara u zajedničku borbu protiv svakog ograničavanja slobodne igre ljudskih sposobnosti, protiv mučnog rada, bolesti i smrti. Novo temeljno iskustvo bitka izmenilo bi ljudsku egzistenciju u cjelini” (127-8).

Svakako je razvitak same antropološke prirode čoveka bitan preduslov napretka, ali čovek uvek živi u zajednici, te se o napretku ne može prosuđivati samo iz ove perspektive. Kriterijumi napretka koji uključuju i čoveka i društvo su složeniji i tek iz njihovog međusobnog uticaja nastaju progresivni rezultati (ili suprotni, dehumanizirajući).

Možda bi nas Hegelova definicija progressa kao „napredovanje u svesti o slobodi” mogla dovesti najbliže određivanju kriterijuma na-

<sup>75</sup> H. Marcuse, *Eros i civilizacija*.

pretka, ako imamo u vidu Blohovu interpretaciju ove Hegelove misli. Na osnovu Blohovog tumačenja može se izvesti zaključak da su u Hegelovoj definiciji progressa implicirani sledeći kriterijumi: prisutnost čoveka u stvaranju istorije, identifikacija individua sa istorijskim ciljevima koji se ostvaruju odgovarajućim društvenim akcijama (tj. osećanje da je to *njihova* istorija i da je sami stvaraju) i mogućnost prisvajanja rezultata istorije od strane članova društva. Ideje jednakosti i slobode, koje su sadržane u ideji progressa filozofa XVIII i XIX veka, ovde su samo više razložene na antropološke komponente koje u sebi sadrže.

Ako ovu ideju pokušamo dalje da razvijamo i više konkretizujemo, moglo bi se govoriti o sledećim kriterijumima za procenjivanje napretka u istorijskom razvitku i razvitku određenih društava:

(1) Kao bitan kriterijum treba da se uzima stepen razvijenosti stvaralačkih sposobnosti pojedinaca i postojanje mogućnosti da se one ispolje i realizuju – što se objektivno manifestuje u diferenciranosti većeg broja vrsta delatnosti (ne zanimanja i operacija) i u tome da li su ove dostupne svim članovima društva; u načinu na koji se delatnosti obavljaju; u rezultatima koji se stvaraju i načinu njihove upotrebe. Univerzalnost ljudske prakse i mogućnost slobodnog izbora i obavljanje delatnosti u skladu sa sklonostima i sposobnostima pojedinaca najbolja je potvrda humanog karaktera društvene organizacije, jer se samo na taj način mogu razvijati autentične ljudske potencije. Ukoliko nedostaju uslovi da najveći broj članova društva učestvuje u stvaralačkom, spontanom i slobodnom radu, vrlo organizovano društvo koje može davati tehnički savršene rezultate i u organizacionom smislu sprovoditi vrlo efikasnu politiku, neće biti u stanju da se progresivno razvija, jer razvitak ljudske istorije nije samo razvijanje veštine i dobro organizovane političke strategije.

(2) Stepem razvijenosti i diferencijacije ljudskih potreba i uslovi za njihovo zadovoljavanje predstavljaju drugi aspekt iz kojeg se mora procenjivati progres. Polazeći od pretpostavke da je bogatstvo potreba odlika razvijene ljudske ličnosti, odgovor na pitanje o razvijenosti jedne ljudske zajednice treba tražiti u razvijenosti sistema potreba pojedinaca i društva. Fiksacija isključivo na zadovoljavanje elementarnih potreba, ili na jednu vrstu potreba – u savremenom društvu to su potrebe za tehničkim predmetima – predstavlja osiromašenje ljudske ličnosti i kulture u kojoj one žive. Stoga stepen zadovoljstva koji se može postići zadovoljavanjem jednostrano razvijenih potreba ne može biti merilo napretka jednog društva; razvijenost ra-

znolikih potreba što se prostiru po širokoj skali od elementarnih materijalnih do razvijenijih socio-kulturnih, merilo je napretka jednog društva, ako se posmatra povezano sa mogućnostima da se te potrebe zadovolje, jer se na taj način može ustanoviti u kojoj meri dato društvo odgovara fundamentalnim zahtevima ljudske prirode. (Uzimajući u obzir da su gotovo sva dosadašnja društva bila klasno diferencirana, mora se voditi računa o obimu učešća slojeva i pojedinaca u zadovoljavanju fundamentalnih potreba kada se procenjuje napredak).

(3) Karakter društvenih vrednosti i ciljeva koji se proklamuju i ostvaruju u jednom društvu je treća oblast koja se mora analizirati: da li su vrednosti i ciljevi formulisani u smislu punijeg ostvarenja čoveka i njegovih ljudskih potencija, tj. da li je čovek shvaćen kao cilj, ili se tretira kao sredstvo, te se vrednosti okreću ka društvu kao poretku, očuvanju njegovih institucija i njegove strukture, afirmaciji parcijalnih interesa pojedinih društvenih klasa i slojeva, što pokazuje da društvo postaje cilj po sebi. Društvo je progresivno ukoliko su u njemu prihvaćene vrednosti koje omogućuju razvijanje čovečnosti i pojedinca i ljudske zajednice – a fundamentalne vrednosti ljudske zajednice su: jednakost, pravednost, sloboda, istina. Vrednosti su sintetički izraz bitnih komponenti ljudske zajednice, te analizom vrednosti možemo ustanoviti stepen napretka u datom istorijskom momentu, jer vrednosti u sebi sjedinjuju kako postojeće potrebe i ciljeve individua i društvene zajednice tako i istorijske mogućnosti datog društveno-kulturnog sistema, a sa druge strane, anticipiraju potrebe i mogućnosti koje prevazilaze dati sistem; zato nas analiza vrednosti dovodi do saznavanja kako egzistencijalne situacije individua tako i društveno-kulturne situacije, a istovremeno i do saznavanja „mogućeg” kao razvojne tendencije koja prevazilazi date uslove. Ukoliko vrednosti ne ovaploćuju u sebi s jedne strane, fundamentalne ljudske potrebe, a sa druge, istorijske mogućnosti koje data epoha nosi u sebi, ili ako su te potrebe i mogućnosti izražene jednostrano, samo kao potrebe i mogućnosti jednog dela društva, progresivni razvitak društva kao celine će biti doveden u pitanje, jer parcijalni napredak vodi nužno primeni nehumanih mera u odnosu prema ostalim članovima društva, budući da se samo primenom sile može naterati ugnjetena i potisnuta većina da služi privilegovanoj manjini.

(4) Razvijenost takvih formi društvene organizacije i društvenih institucija koje bi bile upravljene ka tome da zadovoljavaju razvojne potrebe individua i humane vrednosti, ali da istovremeno i podstiču stvaranje novih potreba i da služe kao brana protiv dehumanizacije

zacije ljudskih vrednosti. Ovo podrazumeva stvaranje takvog sistema društvenih institucija pomoću kojeg bi se razrešila istorijski prisutna protivrečnost između društvene organizacije i neophodne institucionalizacije ljudskih delatnosti i spontaniteta i slobode ličnosti. U kojoj meri društvo uspe da uskladi te suprotnosti u društvenoj organizaciji života svojih članova u toj meri će se ono progresivnije razvijati. Drugim rečima, složenost i efikasnost društvene organizacije i njenih institucija ima humani smisao samo ako je u funkciji usklađivanja društvenosti i individualiteta, oslobađajući na taj način sve snage kako pojedinaca tako i zajednice za dalji uzajamni napredak. Može se reći da ovaj kriterijum, predstavljajući sociološku osnovu za analizu progressa, može da bude polazna osnova za konkretnu analizu, jer sadrži empirijske elemente objektivirane u društvenim odnosima i interakcijama individua, koji su vidljiviji i lakše dostupni za proučavanje nego što su sistemi potreba i vrednosti.

Kao što pitanje o progresu nije samo pitanje o tehničkoj savršenosti i organizacijskoj efikasnosti društva, tako ono nije ni pitanje o hronologiji događaja, jer vremenski redosled nije odlučujući za stepen napretka. Zato i nije tako lako odgovoriti na pitanje da li je savremena tehnička civilizacija progresivnija od drevnih civilizacija, jer je savremena civilizacija razotkrila brojne ljudske probleme i dileme (na šta je ukazivao još Ruso, a zatim Frojd i Maks Šeler, proričući sve veća nezadovoljstva s razvitkom civilizacije). Pitanje se može, naravno, postaviti i na drugi način: da li je savremeni čovek objektivno suočeniji sa besmisлом života, ili je samo svesniji svojih problema nego čovek ranijih civilizacija; da li je danas dramatika ljudske egzistencije samo snažnije istaknuta, zahvaljujući razvijenijoj svesti i samosvesti savremenog čoveka, koji više ne može da se uljuljkuje u svoje mistične predstave kao što su to činili ljudi plemenskog društva, nesvesno upotrebljavajući racionalizaciju kao psihološki mehanizam odbrane protiv nepoznatog sveta i još nepoznatijih tajni sopstvenog života. Ali dok na ta pitanja ne odgovorimo ne možemo zaključivati ni o stepenu postignutog napretka u našoj epohi, jer se problemi savremene civilizacije ne rešavaju samo prostim konstatovanjem da istorija ne može ići unazad, a još manje nekritičkim veličanjem složenosti savremenog društva, efikasnosti njegovih organizacija i snage ljudskog stvaralačkog genija u oblasti tehnike; jer je sve to nedovoljno da obezbedi da ljudsko zadovoljstvo i civilizacija počnu koračati uporedo.

Ali je u prirodi ljudske egzistencije da stalno traga za novim rešenjima, a to je i novi izvor problema, novi lavirint koji iznova treba

razrešavati. Može li se u tome naći osnova za optimizam u ovom našem svetu punom skepse i pesimizma? Ako čoveka shvatimo kao beskrajni potencijal stvaralačke energije, koja je često i uspavana i konzervirana ali koja se može probuditi, onda u čoveku, oličenom u liku Prometeja, koji je, ukrađujući bogovima vatru, postao simbol prkosa sopstvenim egzistencijalnim problemima, možemo tražiti izvor optimizma. Mislim da je u pravu naš humanista Miloš Đurić kada konstatuje da:

„Sreća nije postignuće cilja, no putovanje ka cilju, nije stanje nego proces; nije mirno posedovanje, no neprestano osvajanje i prevazilaženje života i penjanje na veće visine njegove. Stavije, i zastajanje u tom uspinjanju može biti nužno sredstvo za još više penjanje.”<sup>76</sup>

Na tom „putovanju ka cilju” čovek naše epohe je potencijalno sposobniji da stvara takve društvene i kulturne vrednosti koje će mu još više proširiti horizont potreba i ciljeva i otkriti mogućnosti za samorealizaciju njegovog ljudskog bića. Ali je savremeni svet izdiferenciran, te su veoma raznolike mogućnosti različitih društava i kultura, kao što su raznolike i sposobnosti pojedinaca u okviru jednog društva, koje je i samo heterogeno i razapeto između maksimalno razvijenih opštih mogućnosti i konkretnih nemogućnosti da odgovori na elementarne zahteve delova društva i grupa pojedinaca. Klasna i slojna diferencijacija, koja onemogućuje diferenciranje ljudi prema sposobnostima, već unapred fiksira socijalne granice za određene društvene krugove i grupe, osnovna je prepreka koja stoji na putu daljeg progressa. Ali se prepreke javljaju ne samo kao rezultat postojanja klasne društvene strukture, već i kao rezultat nasleđenih psiholoških struktura, koje rađaju autoritete i njihove fanatične sledbenike, podstičući shvatanje o pasivnosti masa i individualnoj bezvrednosti čoveka, nudeći moćne organizacije birokratskog tipa kao lek za bespomoćnu „ljudsku prirodu”. Prepreke, na kraju, izvire i iz samog čoveka, jer „tajna čojku čovjek je najveća” (Njegoš, *Luča Mikrokozma*), pa osećajući nemoć da reši svoju sopstvenu zagonetku, čovek se često hedonistički predaje efemernom uživanju, žrtvujući prava ljudska zadovoljstva koja se uvek moraju naporom i borbom osvajati.

Proizlazi da se na pitanja o progressu može govoriti samo u jednoj široj istorijskoj perspektivi na osnovu konkretnih istorijskih i uporednih analiza realnih društvenih odnosa, istorijskih mogućnosti i ostvarenih tekovina, ali iz perspektive humanističkih ciljeva i vred-

<sup>76</sup> Miloš Đurić, *Problemi filozofije kulture*, Beograd, 1929, str. 167.

nosti. On mora sadržati odgovor na pitanje o procesu oslobođenja čoveka, tj. o stepenu ostvarene slobode ličnosti, ali ne u uskom smislu „slobode od”, već „slobode za” – slobode ljudi da stvaraju jedan humaniji ljudski svet. Sa tog stanovišta treba zaključivati o progresu u ljudskoj istoriji. A zaključujući sa tog stanovišta u široj istorijskoj perspektivi, uzimajući u obzir opšte tendencije u razvoju čovečanstva, a ne sa stanovišta pojedinačnog društva ili jedne nacionalne kulture – možemo uočiti liniju progressa u ljudskoj istoriji, koja se ispoljava, pre svega, u oslobađanju stvaralačkih potencijala individua i u razvijanju samosvesti ličnosti, kao preduslova za slobodno delovanje.<sup>77</sup>

Tek u toj perspektivi može se raspravljati o pojmu progressa. Upravo zato su i nastali sporovi oko „naučnosti” ovog pojma i zahtevi da se u nauci ne raspravlja o progressu, tvrdeći da je to isključivo filozofska kategorija. Međutim, i pokušaj da se pojam progressa zadrži u nauci na taj način što bi se pronašli „čisti” sociološki, empirijski kriterijumi o kojima je bilo reči – ne dovodi nas bliže odgovoru. Jer se na taj način samo prividno ostaje na pozicijama vrednosne neutralnosti, a, u stvari, izjašnjava se za takvo poimanje društva o čijem se napretku može raspravljati nezavisno od čoveka, od njegovih potreba i ideala, tj. zalaže se za impersonalno i institucionalizovano, postvareno društvo, čiji je prototip savremena industrijska civilizacija ili „država blagostanja”. Prema takvoj predstavi *Vrli novi svet* Oldousa Hak-

<sup>77</sup> Može se tvrditi da istorija protivreči ovakvom optimističkom zaključku ako se naveđu primeri iz nedavne prošlosti i sadašnjosti, koji nas s pravom sve više podsećaju na Frojgov zaključak o agresivnosti i destrukciji kao osnovnim ljudskim nagonima. Statistički bi se moglo utvrditi da su destrukcija i agresija danas i kvantitativno više zastupljene nego u ranijoj istoriji (već zbog savršenijih tehničkih mogućnosti uništavanja); možda bi se takođe moglo utvrditi da je i po formi i intenzitetu agresija danas brutalnija nego što je bila srednjovekovna inkvizicija. Ali s druge strane, nikad više nego danas nije bilo tako masovnih protesta protiv agresije, nikad više nego danas nije se ispoljila masovna samosvest i svest o agresiji kao o nehumanom „činu i nije izražena nikada tako masovno spremnost da se ona osudi i da joj se odupre (demonstracije protiv rata u Vijetnamu širom sveta; jednodušna osuda brutalnog postupanja sa narodom u zemljama u kojima se ratuje, i sl.). Stoga, naša epoha pruža sliku planete koja je napunjena dinamitom što eksplodira na različitim tačkama i iz naizgled različitih motiva, ali se sve te eksplozije suštinski povezuju u revolt porobljenih, potčinjenih, sputanih masa i pojedinaca – bilo da su im na čelu pokreti inspirisani oslobodilačkim težnjama, ili progresivne ličnosti koje razbijaju predrasude o narodima, rasama i čoveku uopšte, ili studentski „anti vođi” koji pokreću mlade da iskale gnev i nezadovoljstva svoje mladosti prema našoj civilizaciji. Može se tvrditi da savremeni svet pokazuje da su ljudi danas sve svesniji da je „zločin protiv čovečanstva” za osudu, bez obzira kakvim je motivima takav zločin inspirisan. U tom smislu humanistička filozofija i humanistička orijentacija igraju danas sve značajniju ulogu.

slija bi bio idealni tip progresivnog društva, uprkos tome što bi u takvom sistemu najpoželjniji tip ličnosti bila hronično „bolesna ličnost”. Vizije Zamjatina, Hakslija, Orvela, upozoravaju nas gde možemo dospeti ako napredak društvenog sistema definišemo nezavisno od potrebe za humanizacijom čoveka i njegovog sveta. Stoga su sva pitanja o progresu društva i čovečanstva u krajnjoj liniji pitanja o čoveku, o razvijanju njegovih mogućnosti i moći da se ispolji i afirmiše kao ljudska ličnost.

### 3.

Pitanje o progresu postaje još složenije kada se primeni na razvitak kulture. Procenjivanje napretka u kulturi ne može se svesti na elemente pomoću kojih procenjujemo progres u društvenom razvitku, jer odnos između kulture i životnih zahteva čoveka i društva nije tako neposredan, te je pitanje šta je progresivno u kulturi teže rešiti nego kada se primeni na društvenu organizaciju, na ekonomiju, na društvene institucije. Razvitak društva i kulture ne mora ići paralelno, te progres u društvenom razvitku ne mora voditi i ka napretku u kulturi, i obratno. (Na primer, u jednom relativno stabilnom društvu u kojem dominiraju konzervativne snage, te je na strukturalnom planu kretanje zakočeno, u oblasti kulture može doći do snažnog previranja i poletnog razvitka, kao reakcija na stari sistem vrednosti i status-quo ideologiju. Ali je moguće i obrnuto, da jedan napredan društveni sistem, koji stvara nove mogućnosti za efikasnije rešavanje nagomilanih ljudskih problema, ne dovede istovremeno i do procvata nekih oblasti kulture.)

Ako progres definišemo kako je to napred učinjeno, ne isključuje se mogućnost da se govori i o progresu u kulturi. Međutim, čovek pomoću kulturnih delatnosti i tekovina ne rešava neposredno svoje ljudske probleme: čak i naučno otkriće i tehničko dostignuće mogu biti različito upotrebljeni i zloupotrebljeni, te umesto da služe „olakšavanju ljudske egzistencije” mogu je direktno ugroziti. A da li umetničko delo uopšte „rešava” neke probleme ljudske egzistencije? I da li je veza između umetnosti, filozofije, religije i problema ljudske egzistencije ista kao što je veza između društvenih institucija, društvenih dobara i sredstava za njihova ostvarenje i egzistencijalnih problema čoveka? I najzad, da li se u sferi potreba koje su vezane za kulturne delatnosti i kulturna ostvarenja može ustanoviti čak i relativna opštost i jedinstvo težnji članova jednog društva, ili je u oblasti kul-

ture razuđenost težnji i sklonosti toliko velika da se kao osnovni imperativi stvaralaštva javljaju, pre svega, individualnost i originalnost? Drugim rečima, nije li pitanje o društvenim funkcijama kulture svojevrsni problem antropološkog istraživanja, što se ne može uklopiti u sociologističku koncepciju funkcionalnog društva, koje automatski proizvodi i analogno funkcionisanje kulture? Izuzimajući primenjenу nauku, sve ostale oblasti kulture samo na posredan način pomažu čoveku da rešava svoje probleme, pa se, stoga, kulturna ostvarenja ne mogu meriti pragmatičkim merilima; ali se kulturne delatnosti i tekovine ne mogu tretirati ni kao forme kompenzacije kojima pribegava frustrirana ljudska ličnost, kao što je mislio Frojd. Različite oblasti kulture vrše različite funkcije: nauka i filozofija zadovoljavaju potrebu za istinom i razumevanjem sveta u kojem čovek živi; umetnička dela zadovoljavaju potrebu za lepim, za estetskim doživljajem i svojevrsnim izražavanjem ljudskih emocija i shvatanja; norme ponašanja zadovoljavaju potrebu da se usklade odnosi sa drugima i pomažu da se razlikuje ono što je društveno prihvatljivo od onoga što nije, itd. – ali sve oblasti kulture zajedno, uključujući i jezik kao formu simboličke komunikacije, i religiju i mitologiju kao sisteme verovanja, predstavljaju jednu novu sferu, karakterističnu samo za ljudski život, u kojoj se pomoću simbola, pojmova i ideja pokušava da osmisli život koji dobija izvesno značenje, jer prestaje da bude prosto biološko vegetiranje.

Stoga je pitanje o progresu u razvitku kulture, posebno u razvitku izvesnih oblasti kulture, mnogo složenije, jer može li se, na primer, klasična muzika tretirati kao adekvatniji oblik izražavanja ljudske prirode od elektronske muzike; ili na osnovu čega se može tvrditi da je sa antropološkog stanovišta apstraktno slikarstvo u prednosti nad slikarstvom klasičnih majstora renesanse; ili kada smo na terenu literature, u ime kojih ljudskih vrednosti se tvrdi da „socijalistički realizam” ima prednosti nad drugim klasičnim i modernim pravcima? Slična se pitanja mnogu postaviti i u filozofiji: može li se odgovoriti na pitanje koji je filozofski sistem adekvatniji kao teorijski okvir za objašnjenje sveta i smisla života? Zar nije pitanje o „adekvatnosti” jednog umetničkog dela, ili pravca, jednog filozofskog sistema, pa i jednog religijskog sistema veoma relativizirano već samim tim što svaka individua na drukčiji način doživljava i interpretira svoj svet i što smisao života gradi svaki pojedinac za sebe?

Ali kultura nije homogena celina, kao što smo već uočili, te da bi se odgovorilo na pitanje da li postoji progres u kulturi, potrebno je



napraviti razliku između njenih delova i elemenata. Videli smo da različiti elementi kulture vrše različite funkcije i s obzirom na to možemo razlikovati dve osnovne grupe kulturnih elemenata: prva, u koju spadaju oni elementi kulture pomoću kojih čovek pokušava da sebi objasni gde je, šta može, i čime nastoji da se potvrdi u svojoj moći (tehnička dostignuća, sistemi znanja, nauka i delimično filozofija); i druga grupa koja obuhvata one elemente kulture kojima čovek izražava sebe, svoje shvatanje o sebi u svetu u kojem živi i doživljavanje tog sveta (filozofija, umetnost, religija, mitologija). U prvom slučaju može se mnogo lakše primeniti ideja progressa, jer se znanja razvijaju pomoću akumuliranog iskustva prethodnih generacija i tu se najvidljivije uočava kontinuitet i napredak (smanjuje se relativnost znanja i ovo se više približava potpunijim istinama; postižu se sve adekvatniji rezultati u primeni naučnih otkrića i sve se više potvrđuje moć čovek u stvaranju novih predmeta i sredstava potrebnih za život). Pomoću nauke i svih oblika znanja i njihove primene čovek rešava svoje probleme i osposobljava se da pronade adekvatnije forme svoje egzistencije; zato se u tim oblastima kulture može govoriti o progressu, jer su tu vidljivije pozitivne posledice u ljudskom životu.

Ali kada imamo u vidu drugu grupu elemenata – umetnost, filozofiju i druge – koji ne daju nikakve vidljive rezultate u pogledu poboljšanja ljudskih uslova života, jer pomoću njih čovek ništa „ne rešava” ne stvara ništa korisno za upotrebu u pragmatičkom smislu – mnogo je teže utvrditi da li postoji napredak. Ako umetničkom kreacijom ili filozofskom kontemplacijom čovek odgovara na neke svoje unutrašnje impulse, da bi dajući oduške svojoj imaginaciji izrazio sebe i projektovao se u svet, da bi svet osmislio prema svojim merilima, teško je ustanoviti kriterijume napretka i procenjivati njihove rezultate sa stanovišta progressa. Upravo zato smo u stanju da se i danas divimo grčkoj antičkoj umetnosti i da podjednako duboko doživljavamo kako holandsko slikarstvo XVII veka tako i moderno slikarstvo Pikasa, Lubarde i dr., da učestvujemo zainteresovano u posmatranju proizvoda pećinskog slikarstva i paleolitske afričke umetnosti, kao i proizvoda modernog „naivnog slikarstva”; u stanju smo da osetimo umetničku vrednost Dostojevskog kao i Kamija; da se zanosimo dubinom misli Lukrecijevog speva *De natura rerum* (*O prirodi stvari*), da ponovo čitamo Hegela nalazeći uvek sveže misli u njegovim filozofskim delima, i da posle sto godina iznova otkrivamo neprevaziđene istine koje je Marks otkrio.

Vulgarni marksizam nije nimalo pomogao da se reši ovaj problem time što je izgradio shemu prema kojoj se sva filozofska mišljenja razvrstavaju na idealistička i materijalistička, proglašavajući poslednja automatski za progresivnija (Lenjin je, međutim, bio svestan toga da postoji „umni idealizam” i „glupi materijalizam”); a u umetnosti su svi pravci podeljeni na realistički i ne-realistički i prvi nose a priori atribut progresivnosti. Prema tom shematskom mišljenju religija i mitologija su pripadale svetu iluzija, te se naivno verovalo da će ih razvitak naučnih saznanja izbrisati sa područja kulture, što se nije desilo, a što potvrđuje da su izvesni elementi kulture više vezani za psihička stanja i doživljaje čoveka i da nisu izraz isključivo mentalnih sposobnosti. Zato je opravdano pitanje da li se mogu upoređivati nauka i religija, pa čak i nauka i filozofija, jer dopiru do različitih sfera ljudskog života i vrše različite funkcije, koje su, sudeći po istorijskom trajanju svih ovih elemenata kulture (čak i mitologija postoji i danas i vrši svoju funkciju) vitalne i za ljudski život fundamentalne.

T. Munro u debeloj knjizi velikog formata koja nosi naslov *Evolucija umetnosti i druge teorije o kulturnoj istoriji*,<sup>78</sup> pokušava da utvrdi neke elemente za potvrdu svoje teze: da i u kulturi, odnosno umetnosti postoji evolucija i napredak. (On naglašava da pojam napredak ne upotrebljava da označi da je neka umetnost bolja ili gora od druge.) Iako je umetničko delo jedinstveno i originalno, svako umetničko delo ima mnogo zajedničkog sa drugim delima (ne samo materijal i tehnika, već i u pogledu forme, stila, ideja i osećanja), te se može reći da nijedan umetnik ne počinje sasvim ispočetka, piše Munro (28-9). Prateći razvoj umetnosti može se konstatovati da ona postaje sve kompleksnija i raznovrsnija, da se javlja sve više varijacija i uvećani broj kombinacija. (Munro to pokazuje upoređujući egipatsko slikarstvo sa modernim: egipatske slike pokazuju uniformnost pokreta, izraza i boja, za razliku od modernog slikarstva koje mnogo varira u kompoziciji; takođe istorijski prateći razvoj muzike može se konstatovati da su sve raznolikiji i muzički instrumenti, kao i melodije i harmonije – str. 60.) Sve veća raznovrsnost u umetničkim formama izražavanja može biti jedan momenat koji govori u prilog teze o progresu u umetnosti, prvenstveno u tom smislu što implicira sve bogatiju i razvijeniju ljudsku prirodu i individualnost čoveka, ali to nije i potpuno objašnjenje. Stoga ni Munroova knjiga, koja nastaje sa velikim pretenzijama (sudeći po obimu) ne daje zadovoljavajući odgovor.

<sup>78</sup> T. Munro, *Evolution in the Arts and other Theories of Culture History*.

Čini se da se pitanje o progresu u kulturi može postaviti samo u sledećem smislu: da li je moguće uočiti neke pravilnosti i tendencije u istorijskom razvitku kultura i različitih oblasti kulturnog stvaralaštva i života, koje bi potvrđivale da kultura vrši sve potpunije svoju antropološku funkciju i da pomoću kulture ljudski svet postaje sve više humanizovan. Istorijski gledano – to ne znači upoređivanjem pravaca u određenoj oblasti kulture, već kompleksnih kulturnih elemenata – čini se da se mogu uočiti sledeće tendencije:

Prvo, da kulture, bez obzira na razlike koje postoje između kulturnih sistema i u okviru njih, postaju sve značajnija sfera ljudskog života i da kroz kulturno stvaralaštvo sve više dolazi do izražaja raznolikost ljudskih težnji i invencije; da kultura podstiče raznovrsnije ljudske potrebe i pruža šire mogućnosti za njihovo zadovoljavanje.

Drugo, da su kulture u različitim društvenim strukturama sve više sastavni deo života sve većeg broja individua; kultura je u razvijanim društvima sve manje sfera za sebe, sve manje oblast delatnosti neke privilegovane elite. Raznolike sfere kulturnog stvaranja prožimaju u savremenim društvima sve društvene strukture; takozvana „masovna” kultura, ako se shvati kao širenje baze kulturnog stvaralaštva i uživanja kulturnih tekovina, tipična je karakteristika našeg vremena, koja izražava to prožimanje društvene strukture i kulture u savremenom društvu. Uprkos tome što individue još uvek više istupaju kao „potrošači” kulture nego kao stvaraoci, ipak kulturne potrebe sve više prožimaju ljudski život, pa i kada je to jednostrano (kao korisnici stvorenih kulturnih vrednosti), za modernog čoveka kultura u sve potpunijem smislu postaje deo života.

Treće, kultura se javlja kao složeniji sistem delatnosti i dostignuća, što, s jedne strane, omogućuje proširenje baze učešća individua u kulturnom stvaralaštvu, ali sa druge nužno parcijalizuje stvaranje u različitim oblastima na niz specijalizovanih grana, proizvodeći često dva suprotna efekta: u prvom slučaju, različite oblasti kulturnog stvaralaštva, u koje može da se uključi sve veći broj pojedinaca, pomažu čoveku da racionalnije rešava svoje probleme i da neposrednije doživljava svoj svet; ali istovremeno, cepajući složenu ljudsku realnost na specijalizovane sfere brojnih naučnih grana, raznovrsnih umetničkih doživljaja i raznih drugih teorijskih i normativnih pristupa, savremena kultura i otežava individuama da shvate svoj svet i da ga smisljenije dožive. Ipak, sve razvijenije polje kulturnih delatnosti i kulturnih institucija, sve bogatiji fond kulturnih tekovina predstavljaju realnu i objektivnu mogućnost što je pruža savremena kultura neuporedivo

većem broju individua da razvijaju svoje stvaralaštvo. Porast slobodnog vremena u savremenom društvu pruža veće mogućnosti da čovek od „potrošača“ kulture postane stvaralac.<sup>79</sup> Stoga se može konstatovati da je sve manje dubok i širok jaz između kruga onih koji stvaraju i onih koji izvršavaju i ostvaruju zamisli, tj. sve su brojnije grupe stvaralaca, nasuprot situaciji prošlih stoleća, kada je genijalni pojedinac bio inspirator kulturnog razvitka. Možda je danas stvaralaštvo parcijalnije, a imaginacija stvaralaca manje univerzalna (Leonardo da Vinči nije tip stvaraoca naše epohe); takođe je rad onih koji ostvaruju zamisli stvaralaca sve više rutinski, sve je manja mogućnost za bilo kakvu inicijativu u radnoj operaciji. Ali, s druge strane, sve više raste broj onih koji učestvuju u stvaralačkim delatnostima (nije li pojava takozvanih naivnih slikara, seljaka-pesnika i drugih umetnika „iz mase“ karakteristična pojava takve kulture u kojoj se baza stvaralaštva sve više proširuje).

Gledano, dakle, u celini i iz ove perspektive moguće je uočiti istorijski kontinuitet i napredak u kulturi – sa stanovišta osnovnih funkcija koje ona vrši: razvijanje mogućnosti za stvaralačku delatnost sve većeg broja pojedinaca, razvijanje šire skale ljudskih potreba i stvaranje uslova da one budu zadovoljene, razvijanje uslova da ljudska praksa u sve potpunijem smislu postane univerzalna delatnost, i najzad, zašta nam poslednje decenije našeg veka daju sve više nagoveštaja, stvaranje uslova za radikalnu promenu dominantnih vrednosti što ih je nametnula naša epoha – vrednosti pre svega utilitarnog i pragmatičkog karaktera – i stvaranje sve opštije saglasnosti u pogledu humanih vrednosti koje postaju imperativ kulture koja se rađa.

Međutim, čim kulturu kao zamišljeni celoviti sistem posmatramo iz aspekta pojedinih oblasti kulturnog stvaralaštva i tekovina, pitanje o progresu se komplikuje. Jer se u svaku oblast kulture, pored antropoloških, najopštijih kriterijuma, uključuju i specifični kriterijumi; u kojoj meri su ti specifični – saznajni, estetski i drugi kriterijumi – u skladu sa antropološkim kriterijumima, čini se da nisu rešile ni antropologija, niti sociologija kulture, a ni posebne discipline koje se bave pojedinim oblastima kulture. Ostaje, međutim, da se na ovo pi-

<sup>79</sup> Naravno, slobodno vreme pruža samo mogućnosti da čovek postane stvaralac kulturnih vrednosti; međutim, primeri visoko razvijenih industrijskih zemalja, u kojima radna nedelja iznosi samo 40 sati, pokazuju da slobodno vreme nije ni iz daleka dovoljno da se pasivni potrošač preobrati u aktivnog učesnika u kulturnim delatnostima. O ovome se može zaključivati na osnovu analiza koje su izvršili: Ž. Fridman, D. Risman, R. Mils, i dr.

tanje odgovori, jer ima se utisak da i gnoseologija i estetika, pa i aksiologija i etika, često uzimaju u obzir isključivo specifične kriterijume, zaboravljajući da su i saznavni procesi, i estetski doživljaji i moralno vrednovanje akti čoveka i u ime čoveka, tj. da treba da služe oplemenjivanju i humanizaciji čoveka, a ne prosto kao otkrivanje nove sfere kontemplacije ili novog izražajnog sredstva (u smislu „science pour science” i „l’art pour l’art”).

Pitanje o progresu u kulturi je takođe povezano sa činionicima koji uslovljavaju razvitak kulture. Drugim rečima, postavlja se pitanje da li postoji specifični „kulturni determinizam”, koji se ne bi mogao potpuno uklopiti u socijalni determinizam i koje specifičnosti on implicira? U stvari, pre bi se moglo govoriti o specifičnom delovanju i o različitom rasporedu napred nabrojanih činilaca u sferi kulturnog razvitka. Smatramo da se osnovna razlika sastoji u tome, što činioци antropološke prirode igraju značajniju ulogu, ili bolje reći, više i jasnije dolaze do izražaja u sferi kulturnog stvaralaštva, nego u procesima društvene strukture i sistema (naravno i u različitim oblastima kulture postoje razlike u tom smislu: vidnija je uloga slobodne ličnosti u umetnosti, nauci, filozofiji, nego u pravnoj i političkoj teoriji i u normativnim sistemima). Takođe je izmenjeno značenje „spoljašnje situacije” i društvenih činilaca, među kojima faktori kulturne tradicije mogu imati veću važnost od faktora ekonomije. Uopšte, može se konstatovati, da faktori društvene strukture ne deluju tako snažno kada su u pitanju kulturni procesi, kao kada je, na primer, u pitanju onaj niz procesa koji su vezani za društvene odnose i strukturu komunikacija, ili za proizvodnju, ili za raspodelu društvene moći, itd. Upravo zato napred pomenute determinante više predstavljaju uslove nego uzroke kulturnih promena, jer u sferi kulturnih delatnosti širi je prostor za slobodno i spontano stvaralaštvo i za selekciju na osnovu ličnih sklonosti i imaginacije. Naravno, ne treba izgubiti iz vida da se i kulturne delatnosti mogu institucionalizovati, štaviše one se u sve većoj meri institucionalizuju ukoliko se proširuje krug ljudi obuhvaćenih kulturnim procesima; samim tim, društveni faktori sve više postaju regulatori mogućeg ispoljavanja i razvijanja antropoloških činilaca u procesu kulturnog stvaralaštva (treba, međutim, imati u vidu da preterana institucionalizacija u sferi kulturnih delatnosti postaje značajna prepreka za razvitak lične imaginacije, bez koje nema kulturnog stvaralaštva). Ipak, u sferi kulturnog stvaralaštva mnogo se čvršće prepliću determinizam i indeterminizam (u smislu slobodne i spontane akcije stvaralaca), nego što je to slučaj u društvenim proce-

sima, naročito u jednom hiperorganizovanom društvu, kakva sve više postaju savremena društva. Štaviše, mogli bismo tvrditi da je razvijanje slobode ličnosti sine qua non kulturnog stvaralaštva, koje može da da rezultate čak i pod veoma nepovoljnim društvenim uslovima, dok je obratno nemoguće: ni najpovoljniji društveni uslovi ne mogu nadoknaditi nedostatak slobodnih stvaralaca, bez kojih se mogu postići sitni, tehnički koraci u napretku izvesnih oblasti kulture, ali bez kojih nema pravog napretka u kulturnom stvaralaštvu. Zato je Marks i bio odlučno protiv svakog ograničavanja slobode stvaralaca u sferi kulture (odlučan je i oštar Marksov stav protiv cenzure), jer je „dirigovana” kultura *contradictio in adjecto* kulturnog stvaralaštva, što već terminološki podrazumeva da je sloboda izbora tema i orijentacija i spontanitet akcije bitni uslov stvaralačkog dometa.

Uzimajući sve to u obzir, moramo zaključiti da su kulturne pojave satkane od nešto drugačijeg materijala nego što su društvene pojave u drugim sferama ljudskog života i psihičke pojave unutrašnjeg sveta individua. Samim tim, i pitanje o činocima koji deluju u razvitku kulture, kao i pitanje o kriterijumima za procenjivanje napretka u kulturi i u različitim oblastima kulturnog stvaralaštva, ne može se rešiti ni sociologistički ni psihologistički. Antropološka nauka može da pomogne da se definišu neki opštiji kriterijumi i činoci, koji, ako se povežu sa specifičnim kriterijumima u pojedinim oblastima kulture, mogu da dovedu do odgovora na napred postavljena pitanja.

---

II deo

**Komparativna analiza rezultata  
istraživanja o univerzalnom  
i svojevrsnom karakteru  
ljudske egzistencije**

---





## I glava

# UTICAJ DRUŠTVENO-KULTURNIH SISTEMA NA FORMIRANJE LIČNOSTI

Na bogatim podacima, sakupljenim empirijskim proučavanjem različitih društava, proverićemo pretpostavku iznetu u prethodnom odeljku; o uticaju društvenog i kulturnog sistema na formiranje ličnosti, odnosno, o postojanju izvesne korelacije između dominantnih tipova ličnosti i tipova društava i kultura. Ali ovde nećemo posmatrati takozvani socijalni karakter, tj. korespondenciju između konstituisanog karakternog tipa i društvenog i kulturnog sistema u kojem se on formira (u pojedinačnom društvu), ne samo zato što bi to zahtevalo znatno veći prostor, s obzirom da je ispitano stotine „primitivnih” i više desetina civilizovanih društava, već i zato što bi nas to nužno ograničilo na deskripciju pojedinačnih slučajeva, bez mogućnosti da utvrdimo neke pravilnosti i dođemo do opštijih zaključaka o ovom odnosu. Stoga ćemo se poslužiti metodom generalizacije, pokušavajući da iz analize pojedinačnih slučajeva – koji su dosta brojni i mogu služiti kao osnova za uopštavanje – izvedemo zajedničke činioce koji deluju u raznolikim oblicima „primitivnih” i civilizovanih društava i kultura i odgovarajuće zajedničke karakteristike ličnosti, koje se najčešće javljaju kao poželjne u odnosu na data društva i kulture. Dakle, predmet našeg ispitivanja neće biti tip ličnosti, već poželjne karakteristike ličnosti (sindrom karakteristika) koje su najviše u skladu sa onim karakteristikama društvene organizacije i kulture što povezuju pojedinačne oblike u jednu istorijsku celinu. Pri tom, nećemo zaboraviti ni razlike i specifičnosti struktura ovih društava i kultura, kao i razlike u strukturama ličnosti, jer se pomoću njih takođe može osvetliti odnos koji se posmatra, ali istovremeno i pokazati da pojedinačni tokovi razvitka ne odgovaraju u potpunosti istorijskim tendencijama određenih stupnjeva.

Iz tih razloga nećemo posmatrati pojedinačna društva i odgovarajuće „socijalne karaktere”, već ćemo analizirati tri stupnja istorijskog razvitka: „primitivni stupanj”, stupanj drevnih civilizacija i stupanj savremenih civilizacija (u drugom slučaju predmet proučavanja će biti, pre svega, kinesko patrimonijalno društvo, kao izrazit slučaj, a u trećem, savremeno američko društvo, kako zbog toga što se i ono može tretirati kao tipičan slučaj, tako i s obzirom na raspoloživost empirijskih podataka i analiza koje nam stoje na raspolaganju). Takvo široko grupisanje, naročito ako je reč o takozvanom primitivnom stupnju, može biti podvrgnuto kritici ako se pretpostavi da će se time izvršiti nivelisanje svih oblika društvene organizacije i raznolikih kultura „primitivnih” naroda. Namera nam, međutim, nije da nivelisanjem razlika u društvenim organizacijama i kulturama reduciramo sve oblike na jedan tip, već samo da dođemo do opštih karakteristika koje predstavljaju osnovu na kojoj počivaju ta društva i kulture, pronalazeći one zajedničke imenitelje koji opravdavaju grupisanje tih društava i kultura u „primitivni” ili u civilizovani stupanj. Takva opasnost od uprošćavanja i nivelisanja manje će se javiti u druga dva slučaja, s obzirom da će analiza biti ograničena, pre svega, na „tipične slučajeve”.

Empirijska evidencija i socio-psihološka analiza potvrđuju pretpostavku da karakter individue nije biološka i urođena struktura, već da se formira pod snažnim uticajem karakteristika društvenog sistema i kulture u kojoj pojedinci žive. Ali ćemo videti takođe da ličnost nije samo „proizvod” svog društva, već da izvesni personalni činioici igraju ulogu u oblikovanju strukture i karakteristika ličnosti, inače ne bismo mogli objasniti kako se i u „primitivnim” društvima javljaju različiti karakteri, uprkos činjenici da su to društva u kojima je tradicija neprikosnovenjena, što znači da se mora nepromenjena prenositi na potomke.

## I Primitivni stupanj\*

### 1.

Nije teško opovrgnuti predstavu o „primitivnim” društvima i kulturama kao o jednostavnim, nestrukturiranim i međusobno vrlo slič-

\* Izvorni materijal za ovu analizu nalazi se u: Cara du Bois, *The People of Alor*, The Univ. of Minnesota Press, 1944.; M. Mead (ed.), *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, McGraw-Hill, New York, 1937 (tu su analizirana sledeća društva: Maori sa Novog Zelanda, Dakota Indijanci, Zuni iz Novog Meksika, Eskimi sa

nim zajednicama, zahvaljujući bogatstvu empirijskog materijala što je rezultat velikog broja antropoloških istraživanja. Pred nama se ukazuje svet raznovrsnih tipova društvene organizacije, od najelementarnijeg sistema starešinske vlasti (koja nije u pravom smislu i sa punim autoritetom, kao što je slučaju Zuna, gde je „vlast“ više ceremonijalna, i zatim u Irokeza, Toda i Navaho Indijanaca); do izvesnih oblika kastinskog sistema (Kraljevstvo Ruande); raznolike ekonomije zasnovane na pastoralnim ili agrikulturnim temeljima sa neznatno razvijenom podelom rada (koja nije strogo institucionalizovana i ne temelji se još dovoljno na društvenim činiocima, već prvenstveno na biološkim), do razvijenijih oblika, u kojima se javljaju i grupe specijalista (ostrvo Trobriand u Melaneziji); različite kulture koje se diferenciraju kako s obzirom na koncepciju poželjnih vrednosti i ponašanja, poželjnih karakteristika ličnosti, tako i s obzirom na tipove vaspitavanja koji se primenjuju (kao dva pola u ovom pogledu mogu se uzeti Arapeši, koji predstavljaju onaj tip kulture koji se zasniva na

\* Grenlanda, Bačiga iz Ist. Afrike, Batonga iz Juž. Afrike, Ifugao sa Filipina, Kvaku-iti Indijanci, Irokezi Sev. Amerike); E. R. Service (ed.), *A Profile of Primitive Culture*, Harper and Brothers, New York, 1958 (analizirana društva: Arunta iz Australije, Andman ostrvljani, Kanadski Eskimi, Navaho Indijanci u Novom Meksiku, Tahičani, Maja kultura, Ašanti iz Zap. Afrike); K. Birket-Smith, *Primitive Man and His Ways*, Odhams Press, 1960 (analizirana društva: australijski urođenici, Plejnj Indijanci); G. P. Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, The Macmillan Co. New York, 1935 (analizirana društva: Toda u Indiji, Nama Hotentoti u jugozap. Africi, Dahomeji u zap. Africi, Azteci); R. Firth, *We, the Ticopia, A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*, G. Allen and Unwin, London, 1936.; Kenneth Little (ed.), *African Worlds*, 1954 (analizirana društva: Mende u Siera Leone, Šiluk sa Gornjeg Nila, Ruanda); R. Linton, „Marquesan Culture“, u K. Kardiner, *The Individual and His Society*, Columbia Univ. Press, 1939.; P. Radin, *The World of Primitive Man*, Henry Schuman, New York, 1953.; J. Gillin, „Personality in Preliterate Societies“, *Am. Social. Rev.* 1939, IV; M. Faris, „Culture and Personality among the Forest Bantu“; *Am. Sociol. Rev.* 1939, IV; M. Austin, „Character and Personality among American Indians“, *Character and Personality*, 1933, I, 3; J. N. Barnett, „Personality in Primitive Society“, *Character and Personality*, 1933, II, 2; J. Henry, „The Personality of the Kaingang Indians“, *Char. & Pers.* 1936, V, 2.; R. Landes, „The Personality of the Ojibwa“, *Char. & Pers.* 1937, VI, 1.; R. Benedict, *Patterns of Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963.; R. Firth, *Human Types*, The New Am. Library, New York, 1958; M. Mid, *Spol i temperament u tri primitivna društva*, Naprijed, 1968; M. Mead, *Coming of Age in Samoa*, W. Morrow and. Co. 1961.; M. Mead, *Growing Up in New Guinea*, New Am. Library, 1963; A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, Columbia Univ. Press, New York, 1963 (analizirana društva: Komanči, Alori, Plejnvil Indijanci); A. R. Radcliff Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, Ltd. London, 1968; B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, E. P. Dutton and Co. INC, New York, 1960; R. Hunt (ed.), *Personality and Cultures*, The Natural History Press, New York, 1967.

kooperativnosti i solidarnosti kao osnovnim vrednostima i karakteristikama ličnosti; i Mundugomori kao suprotan tip – oba plemena žive na Novoj Gvineji). To potvrđuje pretpostavku da je u samom načinu egzistencije čoveka – koji živi pomoću prakse – sadržan princip raznolikosti u ostvarenju egzistencijalnih zahteva i potreba. Zahvaljujući antropološkim istraživanjima, svet takozvanog primitivnog čoveka otkriva nam se u svojoj svojoj raznovrsnosti i kreativnosti, što se potvrđuje jednostavnom činjenicom da je nemoguće pronaći dva ista društva i potpuno identične kulture, čak i kada je reč o susednim zajednicama, koje žive u relativno sličnim prirodnim uslovima.

Imajući ovo u vidu, uopštavanje koje nameravamo da izvedemo neće uprostiti život „primitivnih” naroda i svesti ga na apstraktnu shemu umrtvljenih kategorija jednog nepostojećeg jedinstvenog sistema. Ukazivanje na zajedničke temelje društva i kultura na „primitivnom stupnju” i na svojevrstne istorijske tendencije tog perioda, ne treba da naruši bogatstvo pojedinačnih manifestacija života. Stoga ćemo se poslužiti metodom dijalektičke analize koju su sugerirali Marks, Lukač i Kosik: izvođenjem generalizacija iz konkretnih oblika, ali i konkretizacijom generalizacija ne samo da se potvrde sličnosti, već i da se ukaže na različitosti pojava (što je često zametak novih istorijskih tendencija).

Ako uoprednom analizom proučenih „primitivnih” društava želimo da dodemo do onih elemenata koji predstavljaju osnovu društvene strukture na kojoj se grade različite društvene organizacije „primitivnih” naroda, mogu se ustanoviti sledeći karakteristični momenti:

Neosporno je da u svim ispitivanim „primitivnim” društvima osnovu društvene strukture čini *srodnički sistem* koji može biti različito definisan, različito razvijen i razgranat, koji može biti dosledno izgrađena kičma društvene organizacije i jedini princip društvenog strukturiranja, ili može biti kombinovan sa teritorijalnim principom, stvaranjem lokalnih jedinica, saveza, naselja. Tako se srećemo sa tipom društvene organizacije koji nije ništa drugo do razgranati i sveobuhvatni sistem srodničkih veza, što se protežu na celo pleme, pa i ostrvo – kao što je slučaj u Tikopiji u Polineziji; ali i sa takvom organizacijom društva u kojem su male srodničke jedinice, i to u vidu biološkog jezgra-porodice jedine čvršće strukturirane društvene grupe, bez jedinstvenih veza u širim jedinicama – kao što je slučaju Eskima; ili društvene organizacije u kojima se kombinuju elementi srodničke grupe (gde klanovi nisu čvršće strukturirani) sa savezima u lokalnim okvirima (Komanči). Ali uprkos tim i raznolikim drugim manifesta-

cijama društvene strukture, u šta se uključuju i društva Maora sa Novog Zelanda i Ruande sa izvesnim „kastinskim“ elementima, pokazuje se da je jezgro na kojem počiva društvena stratifikacija u svim ovim društvima srodstvo, tj. pripadnost određenim porodicama i srodnički odnos prema njima; kao i to da srodnička struktura određuje mesto individue u društvenoj grupi i zajednici, budući da je društveni položaj određen položajem koji pojedinac zauzima u strukturi srodničkih odnosa. U zavisnosti od položaja u sistemu srodstva, jasno i precizno su definisani ponašanje, životne uloge individue i njene mogućnosti. U društvenoj organizaciji u kojoj se heterogenost društva zasniva na različitim položajima u srodničkom sistemu, pojedincima je najvažnije da u međusobnim kontaktima ustanove ko gde pripada u strukturi srodničkih odnosa, da bi znali kako da se ponašaju. Svaki položaj u sistemu srodstva jasno definiše prava, dužnosti, privilegije, moć, prestiž, stepen slobode i to kakvo se ponašanje očekuje od drugih prema individui koja zauzima određeni položaj.

Stoga, kada se definiše struktura nekog „primitivnog“ društva nužno je odrediti da li je ono matrijarhalno, patrijarhalno ili kombinacija ta dva sistema, tj. mora se najpre definisati tip srodničkog sistema, jer se bez toga ne može razumeti sistem odnosa i funkcionisanje celokupne društvene organizacije (sistem društvene podela rada, sistem društvenih položaja i uloga, kao i diferenciranih društvenih pravila).

U „primitivnim“ društvima brojna su matrijarhalna društva, ali je još češći slučaj kombinovanje ova dva sistema srodstva, što stvara vrlo komplikovanu strukturu, sa dvojnim položajima i udvojenim ulogama, sa dvostrukom pripadnošću individue – kako materinskoj tako i očevoj srodničkoj grupi – što u tom sistemu znači a sa dvostrukim obavezama. Takva je društvena struktura društva Alora, a još više Mundugomora, u kojem u svakom domaćinstvu postoje strukturirane dve srodničke grupe: prvu sačinjava otac sa ćerkama, njihovim sinovima, itd., a drugu majka sa sinovima, njihovim ćerkama, itd., gde se prepliću pripadnost, uloge, obaveze, ali stvaraju i antagonistički savezi u samoj porodici. Drugačija je struktura plemena Tada, gde očevi imaju veće obaveze prema deci svojih sestara nego prema sopstvenoj deci, jer su u porodici svoje žene „stranci“ i pripadaju srodničkoj grupi svoje majke.

Empirijske analize sistema srodstva pokazuju da se srodnički odnosi na različite načine definišu (klasifikatorski sistem, deskriptivni sistem, itd.<sup>1</sup>), i u zavisnosti od toga određuje se srodnička bliskost i pravila zabrane incesta, odnosno sklapanja braka. (Ta raznolikost u definisanju važnog srodstva čini da je teško odrediti da li je endoga-

<sup>1</sup> Vid. E. Durkheim and M. Mauss, *Primitive Classification*, Cohen and West, London, 1983; C. Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, Eyre and Spottiswoode, London, 1969. i dr.

mija ili egzogamija preovlađujući princip u sklapanju braka, jer u izvesnim „primitivnim“ društvima kao pravo srodstvo određuje se najuža, nuklearna porodica, u drugima se u pravo srodstvo ubrajaju i „paralelni srodnici“ deca očevog brata, – u trećima i „ukršteni rođaci“ – deca očeve sestre, – a u nekima se ceo klan definiše kao „prava srodnička jedinica“, te u zavisnosti od toga sužava se ili proširuje princip endogamije, odnosno egzogamije. To potvrđuje mišljenje da srodstvo nije biološka, već da je sociološka kategorija, te da definicija srodstva može varirati s obzirom na društvena pravila i kulturnu koncepciju srodničkog odnosa.)

Ali sva ta raznolikost ne može da prikrije činjenicu da se društvena struktura „primitivnih“ društava ne može objasniti ako se ne pronikne u važeći sistem srodničkih odnosa, što samo potvrđuje da je tu društvena struktura izgrađena na temeljima srodničkog sistema koji je u datoj kulturi na svojevrsan način definisan.

Iz te prve opšte karakteristike društvene strukture „primitivnih“ društava proizlazi i osnova za definisanje sistema društvenih položaja: iako su ti sistemi različiti i formiraju skalnu, od najelementarnije diferencijacije, isključivo prema polu i starosti, do takvih u kojima se diferencijacija zasniva na društvenim privilegijama određenih porodica i inferiornijem položaju drugih, i onih u kojima diferencijacija društvenih položaja proizlazi iz diferencijacije društveno važnih funkcija u odnosu na proizvodne delatnosti, u svim slučajevima društveni položaj proizlazi iz mesta pojedinca u srodničkoj grupi i mesta porodice u srodničkom sistemu. Zato u „primitivnim“ društvima u kojima se javlja hijerarhija društvenih položaja, ona ne počiva na različitom odnosu prema svojini i sredstvima za proizvodnju, pa ni na bogatstvu kao najvažnijoj osnovi, već, prvenstveno, na pravima koje pojedinac ili porodica stiču i trajnije zadržavaju u srodničkoj strukturi, koja dozvoljava da se zadobijene privilegije preko porodice prenose na potomstvo. (Ovo je karakteristično čak i za tzv. „patrimonijalna carstva“ ranih civilizacija.) Međutim, najčešće diferencijacija društvenih položaja nije statička, već je i za ova društva karakteristična mobilnost društvenih položaja (R. Firth). A sa druge strane, društvene razlike između pojedinaca koji zauzimaju različite društvene položaje nisu velike u svakodnevnom životu, što se zasniva najpre na činjenici da viši društveni položaj ne donosi i veće bogatstvo i drugačiji standard života, već se najčešće svodi na počasne, ritualne funkcije; a drugo, što društveni položaji obično nisu potpuno nasledni, već postoji mogućnost smenjivanja starešine, vođe, šefa

(usled bolesti, starosti, ili ako ne ispuni obaveze prema sunarodnicima, jer postoji princip uzajamnih obaveza između starešine i podanika); i treće, što društvene aktivnosti često nisu striktno izdiferencirane i ne postoje potpuno izdvojeni društveni položaji, pa ni oni viši („funkcionerski”).

S obzirom da je srodnički sistem osnova sistema društvenih položaja, položaj oca je često najvažniji društveni položaj, te nije slučajno da su retka „primitivna” društva koja prihvataju celibat kao prirodnu pojavu, jer pojedinac „nije čovek dok se ne oženi” i stekne potomstvo. Na ovo se nadovezuje vizija sveta kao totaliteta srodstva, u kojem se i živi i umrli preci povezuju u jedan sistem, jer preci nastavljaju da žive preko potomaka.

A budući da se društveni položaji diferenciraju, pre svega, na osnovu antropoloških razlika – po polu i starosti – u okviru srodničke grupe, ali na osnovu društvene podele rada u kojoj učestvuju svi članovi i u kojoj društvena egzistencija zavisi od rada svakog pojedinca, diferenciranost društvenih položaja ne proizvodi u pravom smislu „više” i „niže” položaje. Čest je slučaj da je i društveni položaj žene visok, s obzirom da je ona u većini ovih društava aktivna u mnogim oblastima ekonomije. Ako bi se moglo govoriti o „višim” društvenim položajima, tj. o onim koji su najviše cenjeni (to ne mora da znači da donose i društvenu privilegiju – najčešće donose teže i odgovornije dužnosti – zato Zuni i Arapeši nerado prihvataju položaj starešine i poglavice), uočava se izuzetan društveni položaj starih ljudi, kao i maga (sveštenika, šamana) i lekara (vrača), ali se tu ceni društvena funkcija koju taj položaj označava, a ne posebna prava koja bi iz nje proizlazila. Međutim, diferencijacija društvenih položaja na bazi starosti ne sprečava mobilnost društvenih položaja, već je, naprotiv, implicira, jer će se svaki pojedinac vremenom i sam naći u grupi „starih”, te će steći pravo da bude član plemenskog „saveta” i da vrši društvene funkcije povezane sa starošću. Isto tako, budući da je društvena funkcija koju pojedinac vrši osnova njegovog društvenog položaja, prestanak važenja određene funkcije (kada ne odgovori očekivanjima) dovodi do gubljenja društvenog položaja, što potvrđuje Firtovu tezu o mobilnosti društvenih položaja.

Ako se sa ovim povežu karakteristike ekonomske organizacije „primitivnih” društava biće jasnije zašto se ne može govoriti o klasnoj diferencijaciji (a i o kastinskoj samo uslovno). Bez obzira na vrste ekonomskih delatnosti koje su zastupljene, karakteristično je da je osnovni princip ove ekonomije *prosta kooperacija*, učešće svih čla-

nova u osnovnim ekonomskim delatnostima i takva distribucija dobara koja obezbeđuje minimum egzistencije (pravo na hranu, smeštaj i odeću kao neotuđivo pravo člana društva). Druga zajednička karakteristika je nizak nivo tehnike i materijalne proizvodnje, što čini da je proizvodnja hrane i zadovoljavanje osnovnih potreba glavna preokupacija društva. Ne bi se moglo reći da u „primitivnim” društvima ne postoji privatna svojina, mada je u najvećem broju slučajeva osnovni oblik svojine kolektivna svojina nad zemljom, stokom, kućom (kolektiv koji poseduje osnovna dobra može biti klan ili manja srodnička grupa, ili domaćinstvo); ali i tamo gde postoji privatni posed, on ili ne igra značajniju ulogu u određivanju tipa društvene ekonomije, ili služi za lični prestiž, a ne za zasnivanje klasnog društvenog odnosa. Mnogi antropolozi svedoče o tome da je osećanje za vlasništvo nad dobrima slabo razvijeno u „primitivnih” naroda a da je „posedovanje” magije, rituala, pesmi i sl. posed koji ima veću društvenu vrednost.<sup>2</sup> Takođe postoje svedočanstva da ekonomske potrebe ne predstavljaju osnovni izvor motivacije za društveni život i aktivnost; to se može dokazati sledećim podacima:

R. Firth<sup>3</sup> obaveštava da na Novoj Gvineji vrednost koja se pridaje hrani ne proizlazi prosto iz njene osobine da utoli glad, već se ceni zbog toga što time ljudi mogu da zadovolje svoje obaveze prema srođnicima, precima, što mogu da ispolje svoje gostoprimitstvo, da učestvuju u razmeni poklona i tako izraze svoje bogatstvo. To i Malinowski<sup>4</sup> potvrđuje za ostrvljane na Trobriand, pokazujući da oni cene rad zbog samog rada, ili što pomoću njega mogu da odgovore obavezi prema srođnicima; ali se to vidi još bolje u tome što se ne trude da proizvedu mnogo više nego šta je neophodno, a ostatak vremena upotrebljavaju na slobodne aktivnosti: izrađuju ornamente, uređuju bašte, tetoviraju lice, bave se magijom, organizuju „ceremonije i druge ritualne radnje. Iz toga Malinowski izvodi zaključak da se „primitivni” čovek ne može svesti na stanje „homo oeconomicusa.” To potvrđuje i primer običaja „potlač” koji se praktikuje kod Kvalkult Indijanaca i drugde, koji očigledno pokazuje da vrednost materijalnih dobara nije u njihovom materijalnom karakteru, već ima društveni smisao, jer se svi viškovi hrane potroše u takmičenjima na gozbama, koje imaju za cilj da se na njima iznesu i potroše što veće količine hrane. Nadalje, Firth, na primeru gradnje kanoa u Polinezijskim društvima, pokazuje da se kano ne ceni iz utilitarnih razloga, već zato što služi kao simbol veštine rada u drvetu, kao predmet umetničkog oblikovanja i dekoracije (65).

Participacija svih članova društvene grupe u obavljanju ekonomskih zadataka i raspodela koja obezbeđuje svakom neposredno zadovoljavanje osnovnih potreba, omogućuju integraciju zajednice i

<sup>2</sup> Vid. R. Firth, *Human Types, An Introduction to Social Anthropology*, str. 62-63; B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, str. 58-62.

<sup>3</sup> R. Firth, *Isto*, str. W 5.

<sup>4</sup> B. Malinowski, *Isto*, str. 58-9.



odsustvo oštre diferencijacije koja se zasniva na polarizovanju društva na slojeve što se nalaze u stanju bede i na one koji žive u luksuzu. Retki su slučajevi da se rad plaća, najčešće oblik isplate rada je učešće u zajedničkim gozbama. Firt smatra da se može zaključiti da „primitivna” društva ne poznaju novac i prometnu vrednost u pravom smislu, mada postoje predmeti koji služe kao osnova razmene, ali pošto nema formalnog tržišta i razmena se vrši neposredno, predmeti razmene nemaju oblik robe (mada prema obaveštenju Kore di Boa Alori znaju za pojmove: profit, kredit, interes, a novac za kupovinu žena i priređivanje svečanosti igra važnu ulogu, zato je rukovođenje finansijskim aktivnostima isključivo stvar muškaraca kao superiornijih po društvenom položaju; ovo se, međutim, može tumačiti kao posledica uticaja civilizovanih naroda). Pošto svaki član obično radi na kolektivnom posedu ili sa kolektivno posedovanom stokom, mada sredstva za proizvodnju mogu biti svojina pojedinca (mreže za lov, luk i strela i sl.) jer ih pojedinac sam izrađuje, svi su uposleni i rad se shvata kao društvena dužnost (u smislu: biti član grupe znači obavljati određenu društvenu aktivnost).

Rad se najčešće diferencira samo na osnovu pola i starosti, ali ni tu podela nije stroga u ekonomskim aktivnostima, već više u ceremonijalnim (teško je za ova društva upotrebljavati termin „političke aktivnosti” pa i „društvene” aktivnosti, u smislu poslova administracije i upravljanja, jer najčešće te delatnosti nisu sasvim izdiferencirane iz sistema ceremonija i rituala, a zajedničke svečanosti su obično mesto gde se rešavaju i sporovi, donose odluke i sl.). Stoga se ne može govoriti o društvenom sistemu u pravom smislu, jer pojam podrazumeva diferenciranost delova (pod-sistema) u okviru sistema, što nije slučaj kada su u pitanju „primitivna” društva, pošto su tu sve sfere života izmešane i nema ekonomskog sistema kao posebnog u odnosu na politički sistem, niti se kultura javlja kao neki relativno nezavisni sistem duhovnih aktivnosti. Ceremonija i magija posreduje između ekonomije i politike i umetničkog doživljaja; upravne funkcije i kada su definisane u liku starešina, poglavica, plemenskog saveta staraca i u dr. oblicima, nisu strogo izdvojene iz celokupnog života, jer se „funkcije vlasti” najčešće kolektivno vrše, odluke se donose javno ili potvrđuju na opštim skupovima, ili se samo ceremonijalno potvrđuje već ustanovljena tradicija: Ali „politika” ne postoji kao posebna sfera ne samo zato što nema države i što su nerazvijene ustanove vlasti i institucionalizovane društvene kontrole, već prvenstveno zato što se „političke” funkcije tretiraju takođe kao dužnosti u odno-

su na sunarodnike (starešine su odgovorne za život i dobrobit svog naroda i ta obaveza nije formalna već stvarna), te je smenjivanje vođa česta pojava u ovim društvima. Iz tih razloga, čak i kada postoje elementi naslednog starešinstva, lične osobine vođa (a naročito natprirodne i magijska moć) igraju značajnu ulogu, jer od toga „zavisi” kako će oni ispunjavati svoje obaveze.

P. Radin<sup>5</sup> smatra da je klanska organizacija implicirala egalitarnu ideologiju, jer je kao osnovno pravilo postulirala da svako pripada zajednici koja je dužna da obezbedi život svakog člana društva, što je, po njegovom mišljenju, sprečavalo čak i ona „primitivna” društva koja su se formirala kao kraljevstva, da razviju autoritarnu centralističku vlast. Radin pokušava da objasni zašto vlast poglavica nije bila velika time što ne postoje institucije koje bi prisilile članove na pokornost i što nema institucionalizovane personalne sile pritiska, već je zakon tradicionalna, a ne individualna zapovest. U društvima u kojima nije poznato prisilno ograničavanje delatnosti pojedinaca i lišavanje egzistencijalnog minimuma, u kojima proizvodi pripadaju onima koji ih proizvode, zaključuje Radin, ne može se govoriti o klasama; mada bi se i termin „primitivni komunizam” mogao staviti pod znak pitanja, s obzirom na raznolikost strukture, što ne isključuje i razvijenije oblike društvene diferencijacije, osim elementarne (biološke). Pitanje je takođe da li su pogodni termini „gerontokratija” i „teokratija”, što se često upotrebljavaju da se opiše tip „vlasti” u „primitivnim” društvima, s obzirom na mobilnost društvenih položaja i neinstitucionalizovanost ustanova vlasti.<sup>6</sup>

Kada se izvrši analiza društvenih ustanova zapaža se da u svim proučenim „primitivnim” društvima postoje institucionalizovani rituali, svečanosti i ceremonije (obredi žrtvovanja i drugi povezani sa kultom predaka, obredi inicijacije kojima se obeležava prelaz iz detinjstva u zrelo doba, žetveni obredi, obredi lova, ratni obredi i dr.). Može se reći da je *sistem ceremonija i rituala* okosnica društvenog života i kohezije u ovim društvenim zajednicama i da postoji tesna veza između tehnike rada i rituala (R. Firt, 67). Takođe se može uočiti da je osnovni mehanizam društvene kontrole magijska moć, što se praktikuje u okviru različitih ustanova („medicinska društva”, tajni klubovi muškaraca, vrači i sl.). Magijski obredi su, može se reći, dru-

<sup>5</sup> P. Radin, *The World of Primitive Man*, Henry Schuman, New York, 1953.

<sup>6</sup> Posebno je pitanje da li se u ovim društvima može govoriti o „sveštenicima”, kao što je umesno zapitati se i da li su adekvatni termini „bogovi”, „natprirodne sile” i sl. u njihovom kulturnom kontekstu, o čemu će se više govoriti u narednim glavama.

ga strana svih radnih aktivnosti pomoću kojih „primitivni” čovek nastoji da se nametne prirodi.

Svakako univerzalna i društveno veoma značajna ustanova na „primitivnom” stupnju jeste brak, kao forma društvenog povezivanja grupa,<sup>7</sup> te je, stoga, više društveni nego individualni čin (bilo da ga ugovaraju srodnici ili da postoji sloboda izbora bračnog partnera u okviru društveno propisanih pravila, jer se i u jednom i u drugom slučaju brakom ispunjava društvena – srodnička – dužnost, a ne individualne potrebe). Ali zato u najvećem broju slučajeva postoji velika sloboda u seksualnim odnosima mladića i devojaka, a često i posle sklapanja braka.<sup>8</sup> Takođe je razvod poznata pojava u „primitivnim” društvima, iako najčešće nije izgrađen mehanizam razvoda, već žena jednostavno pokupi svoje stvari i odlazi roditeljima ako je nezadovoljna, ili izbacuje stvari muža, ako je u pitanju matrilokalni brak. U ovim društvima česta je poliginija, a javlja se i poliandrija mada ređe. R. Firt (90) objašnjava zašto je višeženstvo poželjno u „primitivnim” društvima navodeći sledeće razloge: (1) zbog tabua koji se odnose na ženu i majku; (2) iz ekonomskih razloga – lakše se obavlja posao u domaćinstvu, a žene učestvuju aktivno i u proizvodnim delatnostima; (3) stiće se društveni ugled – zbog položaja koji ima muž-otac, i (4) uvećava se bogatstvo – zbog miraza koji svaka žena donosi.

U „primitivnim” društvima porodica je, bilo u užem ili u proširenim oblicima, i ekonomska, kooperativna jedinica, mada se kooperacija često proteže i na širu srodničku grupu, kao sistem recipročnih radnih obaveza. Na taj način se brakom učvršćuje društveni položaj porodice, jer se stvaraju novi srodnici (po ženinoj liniji) a to znači novi kooperanti, prijatelji i smanjuje se obim neprijatelja.

Dugo se verovalo da je i *totem* univerzalna ustanova u „primitivnim” društvima, ali su antropološka istraživanja pokazala da takozvani totemski klan, tj. srodnički sistem koji počiva na identifikaciji klana i totema, najčešće životinjske ili biljne vrste, na osnovu čega se

<sup>7</sup> Lévi-Stros, u *The Elementary Structures ...* pokušava da objasni brak kao sistem razmene žena i robe, gradeći na razmeni (tri osnovna oblika razmene – uz pomenuta dva dodaje i razmenu simbola u jeziku) kao suštinskoj sociološkoj kategoriji strukturu ljudskog društva u svim njegovim oblicima. Ovakva pretpostavka je diskutabilna, a podaci iz „primitivnih” društava pokazuju da se može dovesti u pitanje, jer se u mnogima od njih brak ne može objasniti principima razmene.

<sup>8</sup> W. N. Stephens, u knjizi *The Family in Cross-Cultural Perspective* (Holt, Reinhart and Winston, INC, New York, 1963) pruža obilje podataka za nekoliko desetina „primitivnih” društava o načinu na koji se regulišu seksualni odnosi, pokazujući da u većini vladaju vrlo velike slobode, naročito u predbračnom periodu.

diferenciraju društvene grupe kao egzogamne jedinice, nije opšta pojava. Frezer je povezivao totemizam i animizam i verovao da je to opšta karakteristika „primitivnih“ društava, i mada su to novija istraživanja pobila, čini se da se totemizam može smatrati tipičnim obeležjem ovog stupnja, i to u onom smislu u kojem ga definiše Klod Levi Stros:<sup>9</sup> kao klasifikatorsku shemu koja „primitivnim“ ljudima omogućuje da se odrede s jedne strane prema prirodi, a sa druge, da izvrše kulturnu diferencijaciju društvenih grupa pomoću analogije sa prirodnim vrstama, obuhvatajući takvom shemom svet prirode i društva kao organizovanu celinu. S obzirom da u društvenoj strukturi „primitivnih“ društava nedostaju čvršći socijalni temelji za trajniju društvenu diferencijaciju (podela po polu i starosnom principu ne označava jasno segmente društva kao stratume, budući da pojedinci prolaze kroz sva doba i prelaze iz grupe u grupu, a podela po polu isto tako ne odvaja striktno članove društva različitog pola), totemski koncept predstavlja sredstvo klasifikacije društvenih delova kao različitih, međusobno suprotstavljenih ali istovremeno i komplementarnih (totemska podela implicira podelu rada, te kooperaciju u celini društvenih aktivnosti). Prema Redklif-Braunu<sup>10</sup> „primitivni“ ljudi su izabrali prirodne vrste kao klasifikatorske kategorije (po Dirkemu totem je socijalni amblem) zato što su one bile objekti rituala i pre pojave totemizma, a totemizam je uvek ritualni odnos između pojedinca, društvene grupe i njihovog totema.

Za „primitivna“ društva je karakteristično da nema specijalnih političkih i pravnih ustanova i da nema institucionalizovane sile pritiska (policije), već se društvena kontrola vrši bilo na planu natprirodnih moći (magijske moći), ili putem običajnog prava, ili putem javnog podsmeha, sramoćenja i ostrakizma. P. Radin ističe da u „primitivnom“ društvu važi kao princip da pojedinac ne može biti kažnjen dok je član svoje zajednice, zato on mora biti iz nje izgnan i na taj način kažnjen (263-4).

Kulturu „primitivnih“ društava karakteriše *tradicionalni* sistem koji počiva na običajima i vrednostima predaka što se prenose sa generacije na generaciju i moraju se nastavljati. Stoga je to kultura koja je strogo socijalizovana i tradicionalizovana („tako se uvek radi lo“ – najčešće je objašnjenje nekog postupka) u vidu rituala, kojih se mora striktno pridržavati svaki član društva. Sistem rituala je najra-

<sup>9</sup> C. Lévi-Strauss, *Totemism*, Merlin Press, London, 1964. str. 31; i *Divlja misao*, str. 185.

<sup>10</sup> A. R. Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, str. 125-6.

zviženije polje kulture „primitivnih” naroda, jer pretvara tradicionalne vrednosti u simboličke oblike života i u rutinizovano ponašanje.

To su društva koja ne poznaju pismo (mada ima slučajeva ograničene upotrebe piktografa, kao u Hopi Indijanaca u severnoj Arizoni), ali poznaju kalendar (Toda, Hopi i dr.) i izgrađuju klasifikatorske sisteme biljaka i često se služe vrlo apstraktnim pojmovima u svom jeziku,<sup>11</sup> a bave se i raznim drugim duhovnim aktivnostima. Mora se, međutim, konstatovati da su raznovrsnosti znatno veće kada su u pitanju kulture „primitivnih” naroda, nego kada je reč o društvenoj strukturi i organizaciji društva, te je ovde mnogo teže utvrditi zajedničke elemente. Stoga se mogu istaći samo najopštije karakteristike, koje se kao svojevrsne vezuju za ove tipove društava. Tu spadaju svakako: magija kao vrlo rašireni i razgranati sistem duhovne aktivnosti u „primitivnim” društvima; zatim tabui različitih vrsta<sup>12</sup> (što ih je potanko opisao Frezer u *Zlatnoj grani*), kojima se sprečava da se na druge članove prenose opasnosti čiji su nosioci određene osobe ili osobe u određenom stanju, te se one sistemom zabrana isključuju iz svakodnevne komunikacije.

Za sve druge elemente duhovne kulture ne možemo utvrditi univerzalno važenje osim što se može konstatovati da igre (naročito ceremonijalne) predstavljaju osnovni oblik izražavanja emocija i kreativnih potencija; ali su i priče, naročito *mitske*, zajedničko obeležje ovih kultura. Drugi oblici variraju u zavisnosti od materijala koji im stoji na raspolaganju (umetnička obrada drveta je veoma razvijena u predelima bogatim drvetom), od invencije i jačine podsticaja stvaralaštva što ga daje pojedinačna kultura. (U nekim kulturama ritualizirana aktivnost onemogućuje svaku invenciju – kao u Zuna; dok se u drugim inovacije podstiču i daje podstreka individualnoj inicijativi u menjanju ritualnih pesama, priča, mitova – kao u severozapadnih Indijanaca i meksičkih Indijanaca.<sup>13</sup>)

<sup>11</sup> K. Levi-Stros, navodi primer jezika činuk, sa severozapada Severne Amerike, koji pokazuje da način izražavanja u „primitivnih” ljudi može biti još apstraktniji nego što je naš. Tako će rečenica: „Opaki čovek je ubio jedno dete”, glasiti u jeziku činuk: „Čovekova opakost ubila je detetovu jadtost” (*Divlja misao*, str. 35).

<sup>12</sup> Termin „tabu” dolazi od polinezijske reči „tabu” koja označava zabranu u svakom obliku; u stvari, povezuje ono što je sveto i nečisto, stavljajući i jedno i drugo pod zabranu i time ih dovodeći u vezu sa opasnošću. O ovome videti opširnije: Radcliff-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, gl. VII, S. Freud, *Totem i tabu*, Odabrana dela, Matica Srpska, 1969.

<sup>13</sup> M. Austin u članku „Character and Personality among American Indians” (u *Character and Personality*”, 1933, I, 3) smatra da se može konstatovati da je u am. Indi-

Prema R. Radinu (11) osnovne vrednosti „primitivnih“ kultura su u tome što: (1) poštuju individuu kao individuu (ljudsko dostojanstvo); (2) omogućuju visok stepen društvene integracije; i (3) obezbeđuju socijalnu sigurnost. A. Vine<sup>14</sup> na primeru dva plemena Nuer i Gusi daje opis dve dijametralno suprotne „ideologije“ (sistema vrednosti): prva je egalitarna, sa poštovanjem nezavisnosti i osećanjem za jednakost, sa neizdiferenciranošću starešina od ostalih u svakodnevnom životu i spremnošću da se ispolji neslaganje sa autoritetom; druga je autoritarna, pre svega, u odnosu prema „vlasti“, sa izdiferenciranošću sistema pokoravanja i potčinjavanja i odgovarajućim razlikama u tipovima ponašanja. Iako je ova polarizacija data vrlo uopšteno i terminima za koje je pitanje da li adekvatno izražavaju kulturni obrazac i značenja u ovim kulturama, može se reći da se sistemi društvenih vrednosti približno tako diferenciraju u zavisnosti od karakteristika društvene stratifikacije.

Ali se različiti sistemi vrednosti izgrađuju posredstvom različitih tipova vaspitanja i primenom različitih mehanizama socijalizacije. Iako se zapaža velika raznolikost u metodama i mehanizmima koji se primenjuju u procesu vaspitanja, mogu se konstatovati izvesna opšta pravila:

(1) Vaspitanje je kontinuiran proces koji traje od ranog detinjstva do zrelog doba, ali najčešće nije institucionalizovano i sistematsko, već se prvenstveno odvija kroz igru, imitiranjem ponašanja odraslih u detinjstvu, a zatim kroz sam radni proces i učestvovanjem u društvenim aktivnostima i ritualima.

(2) U vaspitni proces su uključeni svi članovi srodničke grupe, čak i kada ne žive zajedno; to je najčešće zajednička dužnost oca i majke, a u odraslom dobu tu funkciju vrše stariji članovi plemena.

(3) Vaspitanje se provodi najčešće spontano, prema prirodnom ritmu života, a ne nametanjem i pritiskom koji bi taj ritam remetio, niti represivnim merama i fizičkim kaznama.

(4) Vaspitanje obezbeđuje postepeni prelaz iz jedne životne faze u drugu; najčešće ne proizvodi frustracije, jer se detetu poklanja dosta pažnje i često je pravilo u „primitivnim“ društvima da dete ne sme da ostane samo, nego uvek mora biti okruženo rodbinom koja će mu zadovoljiti potrebe.

---

janaca izrazito razvijena kreativnost, koja je mnogo šire raspoređena u populaciji, jer svaki pojedinac može da komponuje pesmu, priču ili ples, da stvori crtež ili neki dizajn (str. 234-5). To tvrdi i M. Mid za pojedince u kulturi Samoa.

<sup>14</sup> R. A. Le Vine, „The Internalization of Political Values in Stateless Societies“, u R. Hunt (ed.). *Personality and Culture*, str. 185-204.

(5) Vaspitanje je diferencirano prema polu u zavisnosti od kulturnog obrasca vrednosti i koncepta društvene stratifikacije.

(6) Vaspitanje izrasta iz samog života i adekvatno priprema za život u datom društvu (pojave mentalne poremećenosti koje imaju psihosocijalnu osnovu, samoubistva, delikvencije nisu raširene u ovim društvima).

(7) Dete najčešće ima više ego-ideala, ili objekata socijalizacije, ali po pravilu to je za dečaka otac u patrijarhalnim, a ujak u matrijarhalnim društvima.

Svojevrsan je sistem vaspitanja na ostrvu Samoa: vaspitanjem se ne bave roditelji, već devojčice od 6-7 godina – starije sestre, koje tu dužnost vrše sve do svoje 14 godine, uključujući i sve druge poslove u domaćinstvu. Vaspitanje je vrlo jednostavno do 4-5. godine – dete mora da nauči niz pravila o tome šta sme i šta ne sme da čini – i ono to uči mehaničkim stalnim ponavljanjem naredbi koje izdaje starija sestra koja ga odgaja. Sva ku devojčicu u porodici već u ranom dobu očekuje ta teška dužnost odgajitelja, dok se dečacima pruža mnogo šire polje aktivnosti (i oni najpre učestvuju u vaspitanju mlađe dece) i već u ranom dobu im dopuštaju da učestvuju u interesantnim aktivnostima starijih, ali samo pod uslovom da je njihovo ponašanje pristojno i od koristi; na taj način oni imaju motiv da se samodisciplinuju. Devojčice od 14 godine ne znaju ništa drugo osim spremanja kuće i čuvanja dece, te moraju, stoga, intenzivno da uče mnoge poslove, ako žele da se udaju (bez reputacije vredne domaćice koja je vešta mnogim poslovima devojka se ne može udati). U 17-18. godini dečak biva primljen u društvo mladih (Aumaga), tu je stimulisan da uči i podstican da veruje da može postati vođa. On mora da nauči mnoge poslove (da lovi, da gradi kuću i sl.), jer, na primer, veština gradjenja kuće donosi mu društveni prestiž i tretiraju ga sa poštovanjem kao i starešinu. Ali dečak ne sme biti isuviše ispred svojih vršnjaka, jer isticanje nije poželjno. Iako ne voli odgovornost dečak nastoji da postigne dobre rezultate i tada ima prilike da postane starešina i bude primljen u društvo starijih. Kada postanu odrasli, zajednica pruža izvesne dužnosti i privilegije i dečacima i devojčicama. Ali će devojka ostati nezalica u pitanjima mitova, u problemima društvene organizacije i rituala, jer to je stvar muškaraca; ona najveći deo vremena provodi u kući i u uskom krugu domaćinstva i rodbine. Pravila ponašanja su propisana za starosne grupe, jer „vrline deteta nisu vrline odraslih”. Najinteresantnija crta društva na Samou je ta da deca mogu da promene porodicu kada dođu u sukob sa roditeljima i da izaberu novo mesto boravka kad nekog srodnika. Pored toga, potpuna sloboda upoznavanja sa svim pitanjima vezanim za seks i slobodno eksperimentisanje u toj oblasti čini, da naročito kod devojaka, nema mnogo prilike za sukob pojedinca sa svojom sredinom. (M. Mead, *Coming of Age in Samoa*) Drugačiji tip vaspitanja nalazimo u Mundugomora. S obzirom da u tom društvu praktikuju poliginiju na bazi razmene žena (kćeri i sestara), to stvara posebnu klimu rivalstva između oca i sinova, jer su potencijalni suparnici (otac može razmeniti ćerku da pribavi sebi još jednu ženu, dok sinovi pretenduju da razmene sestre), te su, stoga, poželjnija ženska deca od muške. Međutim, deca nisu dobrodošla jer stvaraju neprijatnost roditeljima i od početka se sreću sa neprijateljskom atmosferom i odgojem bez ljubavi; majke ih nose na posao u grubim i krutim, hrpavim košarama, doje ih na brzini i nikad ne dozvoljavaju da do kraja utole glad, puštaju ih kad prohodaju da se sami snalaze, itd. Prvo što dete uči jeste niz zabrana i kako se ne sme ponašati prema kom rođaku i onima koji nisu rođaci, jer su ljudi za čoveka neprijatelji, prema njihovom shvatanju. Uobičajeno je u jeziku Mundugomora da se pravila ponašanja izražava-

vaju u negativnom obliku: „Ne smeš ići u tu kuću” (a ne pozitivno), što stvara osećanje osujećenosti i pojačava inhibiranost. Čak i u igri dete mora da vodi računa o svim tim zabranama povezanim sa pravilima ponašanja prema srođnicima, s obzirom na komplikovani sistem srodstva koji se praktikuje u tom društvu (dve grupe rođaka u svakom domaćinstvu). U kući vlada atmosfera ljubomore i borbe, a dete nikad ne oseća nežnost ni od roditelja ni od sestara i braće. Dete deli ljude na grupe na koje se odnose različite zabrane. Odgoj je spartanski i kao posledica toga deca sazrevaju pre puberteta. (M. Mead, *Spol i temperament u tri primitivna društva*.)

## 2.

Kao što smo videli, već kada smo razmatrali kulturu u „primitivnim” društvima bilo je teže ustanoviti opšte i zajedničke elemente u odnosu na društvenu strukturu tih društava; kada pređemo na probleme formiranja ličnosti i na karakteristike koje se javljaju kao poželjne i razvijaju u određenim zajednicama, još je teže pronaći zajedničke momente, te je nemoguće govoriti o jednom dominantnom tipu ličnosti koji bi važio za sva, ili za većinu ovih društava.

Pokušajmo, ipak, da pronađemo one najmarkantnije karakteristike ličnosti, dakle karakteristike koje se sreću češće nego druge što su vezane samo za specifične društvene i kulturne uslove. Iako zadatak nije nimalo lak, jer suprotno uverenju da u „primitivnim” društvima nema razvijene ličnosti (činjenica da se srećemo sa različitim tipovima u različitim društvenim strukturama i kulturama opovrgava to stanovište) ipak se mogu uočiti neke crte koje su u većem broju „primitivnih” društava poželjnije od ostalih.

U većini „primitivnih” društava smatra se da je individua pre nego što stekne društveni položaj „gola”, ili prazna. (P. Radin); drugim rečima, ona još nije čovek – možda se time može objasniti relativno slobodan razvitak u detinjstvu, bez mnogo sistema i pritisaka, što je često u kontrastu sa vaspitanjem koje sledi posle puberteta, ili još bolje, posle inicijacije koja obeležava ovaj prelaz u status odrasle osobe koja ima društveni položaj. Pol Radin piše da u „primitivnim” društvima „položaj poseduje individuu, a ne obratno” (261), jer pojedinac bez društvenog položaja nije čovek. To proizlazi iz karaktera društvene organizacije u kojoj individua dobija svoje mesto tek kada je uklopljena u sistem srođničkih odnosa, tj. u sistem dužnosti i obaveza kao i prava, u skladu sa mestom koje zauzima. Pripadanje određenoj grupi određuje i društveni položaj individue, te i njen sopstveni karakter, jer, kako piše Radin, „individua je samo slučaj u svojoj istoriji” (262), odnosno predstavnik društvene jedinice. Stoga izolovani pojedinac, sam za sebe, nema nikakvo značenje, dok se ne uklopi u mre-



žu odnosa i ne postane prisutan u drugim i oni u njemu (Doroti Li<sup>15</sup>). Ljudi se zato ne usuđuju da ostanu sami, jer gube ne samo svoj društveni već i ljudski identitet (E. Faris); zato i ostrakizam doživljavaju kao najtežu kaznu. Stoga je kod pojedinaca veoma razvijeno osećanje za društvene vrednosti i dužnosti, jer u tradicionalnom društvu prekršiti ustanovljenu i društveno sankcionisanu vrednost znači osudu na gubljenje društvenog položaja. To istovremeno zahteva od individue da dobro nauči pravila društvenog ponašanja prema svim srođnicima i članovima drugih društvenih grupa, jer samo tako može normalno slediti sve životne faze, obezbediti sigurnost i izbeći konflikte.

Da je individua samo deo kolektiva, grupe, i da pomoću nje dobija svoje ljudsko značenje možda se najbolje vidi iz načina na koji pojedinci dobijaju imena, što analizira Levi Stros u knjizi *Divlja misao*. On pokazuje na primeru osobenih imena kod Sauka, Osedža, Sijuksa u Severnoj Americi, kao i u plemena u Južnoj Americi i Australiji, da su ona uvek u vezi sa totemskom životinjom klana, te zaključuje: „... kao što jedinka predstavlja deo grupe, tako i lično ime predstavlja 'deo' kolektivnog imena” (211). To se još bolje vidi iz primera sistema koji postoji kod urođenika sa Bornea, u kojem osobeno ime zauzima samo podređeno mesto, označavajući jedno „ja”, koje je još „izvan klase” i koje čeka da bude uvršteno u klasu i time stekne odgovarajući status; to se dešava kada muškarac postane otac a žena majka i dobija teknonim („otac toga i toga”, „majka toga i toga”), ili kada umre rođak i preuzima nekronim („otac preminuo” i sl.). Tek tada pojedinci ulaze u sistem, tj. postaju članovi grupe u odnosu sa drugim članovima, te gube svoje osobeno ime. Ovo implicira da tek društveni odnos daje smisao pojedincu, te da proces socijalizacije ide od neosmišljenog pojedinca ka članu grupe, koji ima svoje mesto u datom sistemu odnosa i koji se ne ponaša kao pojedinac. Dakle, u tom procesu nedostaje sledeći stepen – individualizacija, čime se može objasniti veća homogenost u ispoljavanju crta dominantnog tipa ličnosti u ovim društvima.

Budući da je individua čovek samo kao član društvene grupe, javlja se razvijena težnja da se individua utopi u grupu i što bolje uplete u mrežu konstituisanih odnosa koji se tradicionalno nastavljaju.

<sup>15</sup> Dorothy Lee, „Culture and the Experience of Value”, u *New Knowledge in Human Values*, pokazuje na primeru jezika Vintu Indijanaca u Kaliforniji da „ja” neprestano učestvuje u drugome i da nije od njega odvojeno, kao što je kada se kaže na primer, „Moj sin je bolestan”; u jeziku Vintu to će se reći: „Ja sam bolestan moj sin”. Isti je primer i sa jezikom Arapeša, kada kažu: „Otac raste svoju decu” (str. 172-3 i 169).

Dakle, pošto individua dobija pravu ljudsku vrednost od grupe, a to znači i od svih članova koji sačinjavaju tu grupu, *solidarnost* je osobina koja je osobito cenjena u „primitivnim” društvima, kao i *sposobnost za kooperaciju*, što proizlazi iz životnih uslova za održanje društvene zajednice u tim prilikama. (Sa sposobnošću za kooperaciju povezuju se i druge osobine, kao: tolerancija, spremnost da se popušta drugima i ne precenjuje sopstvena ličnost, da se ne ističe isuviše iznad drugih i sl). A pošto je kooperacija pojedinaca i grupa osnovni način koji omogućuje uspeh u borbi za održanje zajednice, što podstiče i spomenute karakteristike ličnosti, dosta je česta pojava da se vođstvo, odnosno težnja pojedinca za vlašću i prihvatanjem izuzetnih odgovornosti koje ne proizlaze iz svakodnevne životne saradnje ne ceni i da ljudi nerado prihvataju da budu starešine i poglavice. Jer biti starešina znači na izvestan način biti izdvojen iz te grupne povezanosti, koja „prirodno” proizlazi iz sistema srodstva i svakodnevne kooperacije; stoga nije čudo što se brojni tabui odnose na „vladare” kao osobe koje su potencijalno opasne za ostale članove zajednice. Iz tih razloga se u „primitivnim” društvima retko sreću pojave borbe za vlast i kršenje tradicionalnih pravila promovisanja starešina (a pravila promocije tačno određuju ne samo ceremoniju, već i ko može i u kom dobu, u kojim uslovima biti naimenovan ili izabran za starešinu). Sa tim je tesno povezana jedna druga osobina, najčešće odsutna kod ovih ljudi – težnja za ličnim autoritetom, jer autoritet (vlast), kao što smo istakli, nije personalnog karaktera, već je oličen u impersonalnoj i neprikosnovenoj tradiciji, čiji nosioci nisu takođe pojedinci, već preci kao kolektivni pojam.

A pošto je jedini izvor individua članstvo u društvenoj grupi i precizno određen društveni položaj, „primitivne” kulture ne podstiču mnogo razvijanje individualnosti čoveka i isticanje koje bi izlazilo iz okvira propisanog i za tu kulturu jedino normalnog ponašanja. Stoga je česta pojava da se ograničava individualna inicijativa u ritualima, pa i u svakodnevnim aktivnostima, i da se ne daje podrške invencijama koje bi menjale karakter tradicionalno ustanovljenog načina života. Međutim, Radin ističe, da se pojedinac ne može usprotiviti društvenom položaju koji mu je predodređen, ali da može propisanim značenjima, što ostavlja izvesnog prostora za slobodno delovanje pojedinca. I kao što nas obaveštava Firth,<sup>16</sup> u Tikopiji je pojedinac dozvoljeno da menja ceremonijalne i ritualne radnje, pojedinci se

<sup>16</sup> R. Firth, *We, the Ticopia, A Sociological Study of Kinship in Primitive Polinesia*, u odeljku „Education”; R. Firth, *The Work of the Gods in Ticopia* (Monographs on So-

u tome takmiče, a imaju dosta slobode i u prihvatanju onoga čemu ih uče. Takođe i Ostin i Barnett<sup>17</sup> potvrđuju da individualno delovanje, u smislu menjanja tradicije i stvaranja novih elemenata kulture, nije odsutno iz „primitivnih“ kultura. Ipak, ne bi se moglo govoriti u „primitivnim“ društvima o autonomnosti individua, jer u najvećem delu svog života one se moraju striktno pridržavati tradicionalnih normi, ritualnih pravila i tehnike, da bi mogli da opstanu u grupi, bez koje, kao što smo videli, pojedinci nemaju svoj ljudski identitet. Stoga, iako se srećemo sa izrazitim tipovima karaktera u različitim „primitivnim“ društvima, to su, pre svega, „socijalni karakteri“; i mada u svakom pojedinačnom društvu ima ličnosti koje odstupaju od dominantnog i poželjnog tipa, individualnost nije ideal kojem teže „primitivne“ zajednice, već više „nužno zlo“, što se u nekima toleriše, a u drugima rigorozno suzbija (u tome su podjednako rigorozni i miroljubivi Arapeši – u suzbijanju agresije dece, kao što i ratoborni Mundugomori nemilostivo suzbijaju blage crte i neagresivnost).

U svim drugim karakteristikama mnogo su veće varijacije i teško je produžiti ovu listu novim uopštavanjima. Ipak, čini se da se nameće utisak da u većini „primitivnih“ društava pojedinci postižu dosta visok stepen sigurnosti, te je osećanje sigurnosti, pa i samopoštovanja česta osobina na koju ukazuju antropološka istraživanja (što je u saglasnosti i sa napred istaknutim crtama karaktera koje se javljaju kao najpoželjnije). U tom smislu može se dalje tvrditi da pojedinci retko doživljavaju svoju kulturu kao represivnu, jer im kohezija koju takva kultura obezbeđuje usađuje pojačano osećanje društvenosti i pripadnosti zajednici, a zahvaljujući dosta slobodnom vaspitanju u detinjstvu, pojedinac nije opterećen frustracijama što ih izaziva pritisak (s obzirom da se praktikuju metodi takozvanog prirodnog vaspitanja, pojedinci prihvataju društvene zahteve mnogo prirodnije i spontanije i inkorporiraju ih bez većih teškoća kao sopstvene vrednosti).

Pada takođe u oči da se dosta cene karakterne osobine (koje su, naravno, više tradicionalno usađene nego lične) i da se uzimaju u obzir prilikom izbora za društveno značajne funkcije. Isto tako, uočava se da je uspeh u radu važan element u osvajanju društvenog presti-

---

cial Anthropology, no. 1, L. S. E. London, 1940) – ovde ukazuje da je dozvoljeno pojedincima praviti nove varijante rituala; a test za svaku varijaciju je da li ne izaziva nove bolesti ili nepogode, i ukoliko se to ne desi znači da su je bogovi odobrili (str. 13).

<sup>17</sup> M. Austin, Isto; i J. H. Barnett, „Personality in Primitive Society“, u *Character and Personality*, vol. II, no. 2. 1933.

ža i da se lenjost, neradnost, nedostatak veštine za određeni posao ne cene; a često ljudi koji imaju te osobine stoje niže na lestvici društvene hijerarhije.

Sve ovo pokazuje da je teško govoriti o jednom ili nekoliko dominantnih tipova ličnosti, mada je bilo takvih pokušaja.

Rut Benedikt (u *Patterns of Culture*) govori o dva suprotna tipa karaktera, što se mogu primeniti i na „primitivni“ društva: apolonijski i dionizijski (preuzimajući delimično ideju od O. Špenglera). Apolonijski karakter shvata sve kao savršeni poredak i ne ostavlja mesta za delovanje volje, niti za konflikte; unutrašnji razvitak ličnosti je za njega stran i život se doživljava kao nesreća i stalna opasnost koja spolja preti; dalje, karakteriše ga neinventivnost i nezainteresovanost za razvijanje individualnosti, orijentisanost na život kakav jeste (primer Zuni). Suprotno tome, dionizijski karakter pretpostavlja: želju za stalnom borbom sa preprekama i suočavanje sa opasnošću; okretnost unutrašnjem razvitku, naročito razvijanju natprirodnih moći; a sukob je suština života jer bez toga individualni život ne bi imao smisla (primer Hopi).

Ovakva je klasifikacija tipova do te mere uopštena da ni iz daleka ne izražava neke specifičnosti karaktera u „primitivnim društvima“ i može se primeniti na sva društva kao najopštija shema.

Pol Radin (*The World of Primitive Man*) pronalazi dva dominantna tipa ličnosti koji se mogu naći u „primitivnim“ društvima: čoveka akcije i mislioca (koje tretira kao dominantne tipove ispoljavanja ljudske prirode). Čovek akcije je češća pojava u „primitivnim“ društvima, a karakteriše ga: orijentisanost prema predmetima, zainteresovanost prvenstveno za praktične rezultate, indiferentnost prema težnjama unutrašnjeg „ja“; zadovoljavanje samim događanjem stvari, dok se objašnjenjima pridaje sekundarni značaj. Ali suprotno uverenju da je to i jedini mogući tip ličnosti u ovim društvima (što naglašava Levi-Bri), Radin pokazuje na primeru Vinebago plemena, zatim Maora, Dakota, Dahomeja, da postoji i drugi tip, tip mislioca za kojeg je karakteristično da traži za sve objašnjenje i analizira pojave; za njega činjenice imaju simbolično značenje; on pravi jasnu razliku između „ja“ i spoljašnjeg sveta; mislilac se ne zadovoljava samo time da svet postoji, već teži da protumači njegovu prirodu, kao i svoju ulogu u njemu (37-49). Ovo razlikovanje, što ga daje Radin, značajno je utoliko što potvrđuje da ni „primitivni“ čovek nije bio samo *homo faber*, već i mislilac (Radin čak kaže i filozof, u delu *Primitive Man as Philosopher*), ali kao tipologija ličnosti ne pomaže nam da razumemo svet „primitivnog“ čoveka.

Stoga ćemo napustiti pokušaj bilo kakve tipologije ličnosti u „primitivnim“ društvima, jer to nije ni bio cilj ovog razmatranja; svrha je bila da se pokaže veza između društvene strukture, kulture i ličnosti – uopštavajući značajne zajedničke osobine koje mogu da okarakterišu specifičnu prirodu ovih zajednica i ličnosti. Pristup koji je ovde primenjen razlikuje se od onog što ga primenjuju R. Benedikt, M. Mid, A. Kardiner i drugi predstavnici škole „kultura i ličnost“, jer se nastojalo: prvo, da se karakteristike ličnosti stave u širi kontekst društvene zajednice kao celine, a ne da se posmatraju samo u relaciji sa takozvanim primarnim institucijama (pre svega uzimajući u obzir vaspitavanje); drugo, što se nije posmatrao „socijalni karakter“ ili „bazič-

na ličnost" kao rezultat konkretnog i pojedinačnog uticaja društva i kulture, već karakteristike ličnosti koje se javljaju kao najpoželjnije u okviru različitih „socijalnih karaktera”, a proizlaze iz prirode onih temeljnih, zajedničkih crta društava i kultura, što daju specifični pečat „primitivnim” društvima. Nastojalo se takođe, da se uopštavanjima ne prenebregnu specifičnosti pojedinačnih društava, jer se u analizi pošlo od pretpostavke da to nisu uniformna društva već veoma raznolika i svojevrsna, te su generalizacije mogle ići samo do određenog stepena, krećući se u sferi najopštijih zajedničkih karakteristika. Time se izbeglo da se slika o konkretnom životu „primitivnih” naroda osiromaši i uprosti, a istovremena pružena je mogućnost da se na primeru konkretne analize pokaže kako se istorijski stupnjevi javljaju kao „tačke preseka” u istorijskom razvitku čovečanstva, obeležavajući izvesne istorijske tendencije kao specifičan tok, kako u razvitku društava i kultura, tako i u razvitku ličnosti.

Kao opšti zaključak koji se može izvesti iz cele analize, treba naglasiti da se pokazuje zavisnost varijeteta tipova ličnosti od bitnih značajki društvene organizacije i kulturnih elemenata u ovim društvima i to u sledećem smislu: tradicionalizam ovih društava, prevashodna usmerenost na društvenu grupu (srodnički sistem) kao referentni okvir društvene egzistencije (grupe i pojedinca) i kolektivni karakter primarnih kulturnih ustanova (magijski i dr. rituali i obredi, ceremonijalne svečanosti) ograničavaju razvitak individualnosti pojedinaca i šire skale tipova ličnosti, te se individualne razlike javljaju kao pojedinačni slučajevi odstupanja od „normalnog” tipa. Stoga se može konstatovati, da su „primitivna” društva, budući primarno usmerena ka kolektivnim obeležjima života, podsticala razvijanje „socijalnog karaktera” kao zamenu za individualnost. Ali, kako se individua ne rađa kao „*tabula rasa*”, ni primitivna društva nisu davala uniformisane ličnosti, o čemu svedoče mnoga istraživanja.

## II Stupanj drevnih civilizacija\*

### 1.

Ono što ujedinjuje društvene tipove u drevnoj civilizaciji može se nazvati zajedničkim imenom tip *patrimonijalnog carstva*, označavaju-

\* Izvori: Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, The Free Press, 1959, i *The Religion of India – The Sociology of Hinduism and Buddhism*, The Free Press,

ći takvu društvenu organizaciju koja se zasniva na arhaičnim elementima, ali istovremeno predstavlja uvođenje centralizovanog upravljanja na široj teritoriji, koju sačinjavaju i seoska i gradska naselja sa već klasno izdiferenciranom strukturom. Reč je, prvenstveno, o društvima koja između trihiljadite i dvehiljadite godine pre n.e. na Istoku grade prve civilizacije, sa svim elementima po kojima se civilizovana društva razlikuju od neolitskih kultura; obrada metala, što podstiče prvenstveno izradu savršenijeg oružja i predmeta za trgovinu, dok u oblasti proizvodnje oruđa ne dovodi do značajnijih promena; razvijeni gradovi i nova podela rada što je inicira gradski način života; pismo koje postaje temelj sistematskog razvijanja duhovnih delatnosti; administracija kao specijalizovana upravna funkcija koja se izdvaja iz proizvodnje i postaje oslonac države kao centralne institucije. Ali se čitava ta konstrukcija koju civilizacija donosi sa sobom nadograđuje na još čvrstu arhaičnu strukturu srodstva, u kojoj su klanovi i njihova moć temelj na kojem se vrši nova diferencijacija slojeva: u Indiji će iz etnički diferenciranih klanova nastati segregirane kaste; u Kini će ostati više mesta za društvenu pokretljivost, ali i tu moć klanova presudno utiče na društveni položaj pojedinaca u novoj strukturi; u kastinski strukturiranom Japanu samuraji će svoju moć zasnovati prvenstveno na pravu da održavaju genealogiju, itd. Sela, najčešće malo različita od neolitskih naselja, biće i nadalje osnov ekonomije, te se održava tesna veza između gradova i sela i gradskog i seoskog stanovništva u vidu srodničkih obaveza. Proširena višegeneracijska porodica čini u svim tim društvima osnovnu društvenu jedinicu, koja i strukturalno i kao model društvenih odnosa, predstavlja osnovnu kohezionu snagu društva; a na planu verovanja tu funkciju vrši

---

1958; Don Martindale, *Social Life and Cultural Change* (The Development of Ancient Chinese Society); i *The Changing Forms of Ancient Indian Society*, D. Van Nostrand, New York, 1962; Hsiao Hsia (ed.), *China, its People, its Society, its Culture*, Hrap Press, New Haven, 1960; F. L. K. Hsu, *Under the Uncestor Shadow*, Routledge and Kegan Paul, London, 1949; Fung-Yu-Lan, *The Philosophy and the Basis of Traditional Chinese Society*, Yale Univ. Press, New Haven, 1949; i *China*, u R. Linton (ed.), *Most of the World*, Columbia Univ. Press, 1949; Hajime Nakamura, *The Ways of Thinking of Eastern People*, Japanese National Commission for UNESCO (Indija, Kina, Japan); J. Needham, *Science and Civilization in China*, Columbia Univ. Press, 1962; R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*, Houghton Mifflin, Co. Boston, 1946; Douglas G. Haring, *Japan and the Japanese*, u R. Linton; Kazuko Tsumuri, *Social Change and the Individual, Japan before and after Defeat in World War II*, Princeton, 1970; Service E. R. *A Village in India, u A Profile of Primitive Culture*; Basham A. L., *The Wonder that Was India*, Sidgwich and Jackson, London, 1956; Radnakrishnan S. *The Hindu View of Life*, Unwin, London, 1960.

kult predaka pomoću kojeg se produžava trajanje porodice i izvan istorijskog prostora (povezanost živih i mrtvih, potomaka i predaka). Ali se na takvoj osnovi grade novi aspekti života, za koje se čini na prvi pogled da potpuno odudaraju od ovih arhaičnih elemenata, kao što je razvijeni sistem administracije i birokratije u kineskom društvu, ili vrlo razvijeni filozofski sistem kakav je budizam u Indiji, ili literarna dela kakva su knjige Upanišade i Mahabharata i dr. Oni su, međutim, idealno uklopljeni u svoju arhaičnu osnovu, bilo tako što je direktno potvrđuju (kao, na primer, mandarinska administracija koja upravlja više na osnovu patrijarhalnih principa nego na osnovu formulisanih prava), ili što se sa njom mire ili iz nje beže (kao budizam, koji preporučuje okretanje svom unutrašnjem „ja” i ignorisanje stvarnosti). U takvoj kombinaciji arhaičnog i civilizacijskog sudbina čoveka biće još uvek pod značajnim uticajem tradicionalnih elemenata i pojedinac će u društvima drevne civilizacije imati mnoge zajedničke crte sa svojim precima iz neolita.

U daljem razmatranju odnosa društveno-kulturnih elemenata i ličnosti u epohi drevnih civilizacija analizu ćemo prvenstveno izvoditi na primeru kineskog društva, u kojem su svi elementi drevne civilizacije došli najjasnije do izražaja, a zahvaljujući konfučijanskoj filozofiji raspoložemo i bogatim materijalom o poželjnom tipu ličnosti. (Najbliže kineskom društvu je japansko, te ćemo se češće pozivati i na taj slučaj).

Ono što je napred istaknuto kao osnovna karakteristika društava u drevnoj civilizaciji, to važi i za kinesko društvo: to je umnogome još neolitska ekonomija po glavnoj proizvodnoj delatnosti – zemljoradnji, po vrsti i načinu proizvodnje, ali sa počecima feudalnog sistema, koji se više temelji na diferencijaciji srodničkih jedinica nego na zemljišnom posedu. Zemlja je osnova sigurnosti i kontinuiteta i važi pravilo: čovek će da živi tamo gde mu je živio njegov otac i deda i njegovi sinovi će tu nastaviti da žive (Fung-Ju Lan, 24), što znači da je poželjno da svi sinovi ostanu pod istim krovom te se nisu smeli deliti do smrti oca. Seosko domaćinstvo je bilo samodovoljna proizvodna jedinica koja je zadovoljavala sve potrebe svojih članova. Sela su, međutim, nasuprot gradovima bila poluautonomna, jer je državna administracija intervenisala samo u slučajevima zaštite interesa države (Veber, 91-2). Tu je vladao autoritet srodničke grupe i sela su bila, u stvari, konfederacija srodničkih grupa kojima su vladali moćni klanovi; ali se moć srodničke grupe protezala i na stanovništvo grada koje je bilo vezano za „svoje selo”. Snagom srodničke grupe dr-

žavna administracija je bila dosta ograničena izvan gradskih zidina, ali su gradovi bili nesamostalni i jače podvrgnuti centralnoj vlasti nego sela.

Centre imperijalne vlasti sačinjavali su carski grad i mreža provincijskih gradova u kojima su bila sedišta državne *birokratije* koju čine mandarina „učeni“, kao najviši sloj kineskog društva. Elita kineskog društva ne nastaje nasleđem, suprotno brahmanskoj kasti u Indiji i samurajima u Japanu, već se društveni položaj mandarina stiče obrazovanjem, koje je, u principu, slobodno za sve,<sup>18</sup> i u tom smislu je kinesko društvo prvo „otvoreno“ klasno društvo u istoriji. Obrazovanje, a ne nasledne privilegije, davalo je društveni prestiž i obezbeđivalo privilegovani društveni položaj; stoga Veber naziva ovaj sistem „prosveteni patrimonijalizam“ (46). Veber ističe da se društvena moć mandarina, koja se sticala obrazovanjem, temeljila na kvalifikaciji i ličnim sposobnostima mandarina, ali se takođe oslanjala i na harizmu kao i vrhovna vlast cara, te su svojim delima stalno morali potvrđivati svoju natprirodnu moć, u protivnom, morali bi podneti ostavku (32). Mandarinska je administracija bila antiformalistička i patrijarhalna (pravo u Kini nije bilo razvijeno), oslanjajući se na patrimonijalnu strukturu društva u kojoj je carska vlast nalazila jaku podršku (car je tretiran kao vrhovni otac, a otac je imao najviši društveni položaj u kineskom društvu); ali je tom strukturom bila i ograničena moć državne administracije, jer je bio jak uticaj moćnih srodničkih klanova.

Svekolika društvena struktura izgrađena je na modelu patrilinialne porodične strukture i odnosa sa nekoliko osnovnih tipova diferencijacije: između generacija (stariji a mlađi, otac-sin), između polova, i predaka i potomaka. Osnovni odnos je otac-sin, iz kojeg se izvode i definišu svi društveni odnosi. Zato je značajno detaljno opisati položaj oca, kao najviši društveni položaj. Otac ima apsolutni i neprikosnoveni autoritet nad sinom iz sledećih razloga: sin je samo prođuženje egzistencije oca; dok je živ, otac ima autoritet kao posrednik sa precima, a posle smrti on postaje predak, te njegov autoritet i dalje traje (Hsu, I, 242-5). Drugim rečima, autoritet oca proizlazi iz autoriteta predaka, što determiniše ponašanje i oca i sina, te je tradici-

<sup>18</sup> Naravno, princip i praksa nisu uvek bili u saglasnosti: Veber obaveštava da su u tom sistemu ipak deca iz poznatih familija imala olakšice, koje su im omogućavale lakši pristup obrazovanju, nego deci iz običnih familija (na primer, bili su oslobođeni prvog ispita „dokazivanja porekla“; često su dolazili sa specijalnim preporukama od strane mandarina koji su pravili liste kandidata i sl.) (str. 113).



onalizam bitna odlika kineske kulture. Zato je pojedinac u takvoj kulturi sticao socijalnu zrelost tek postajući otac, tj. potvrđujući se kao čovek svojim potomstvom,<sup>19</sup> jer je time obezbeđivao da se nastavi linija predaka. Iz tih razloga sin je potpuno podređen ocu i apsolutno mu je lojalan. Iz ovog modela projicira se čitava društvena struktura, u kojoj se hijerarhijski sistem zasniva na analogiji sa primarnim društvenim odnosom (otac-sin): vladar-podanik i nadređenost-podređenost slojeva. Budući da je država organizacija „ujedinjenih porodica” (Veber), car je vrhovni starešina velike porodice, prema kojem podanici moraju biti lojalni kao što su sinovi ocu.

Razumljivo je da će u ovakvoj strukturi centralne institucije biti s jedne strane, brak i institucije srodstva, a sa druge, država i državna administracija. Prve dve predstavljaju temelj tradicionalizma kineskog društva, jer im je osnovni cilj kontinuitet tradicionalne kulture predaka. Brak se sklapa da obezbedi nastavljajanje porodice radi održanja kulta predaka; on obezbeđuje da se život predaka prenese na potomke, stoga, nemati potomstvo je najteže kršenje porodične dužnosti (Fung-Ju-Lan, str. 31). A cilj vaspitanja je da formira mlade generacije prema uzoru roditelja, pra-roditelja i predaka (Hsu, I). Autoritet oca i disciplina sinova jesu pretpostavka takvog vaspitanja koje postavlja kao prvi zahtev: da deca treba da ispunjavaju roditeljske naloge i da ih slede. Celokupno ponašanje individue determinišu preci, stoga su oni koji iziđu „iz senke predaka” učinili najteži društveni prekršaj (Hsu, I, 260). Pokoran stav prema autoritetu, prihvatanje tradicionalnog puta kao neprikosnovenog, prihvatanje društvene podele (vladarpodanik, otac-sin, muž-žena) kao prirodne podele, čini kodeks osnovnih zahteva koji se vaspitanjem cementiraju u svest novih generacija.

Ustanove obrazovanja su takođe obezbeđivale kontinuitet tradicije, prenoseći sadržaj klasičnih dokumenata što su se sastojali iz osnovnih rituala i filozofskih tekstova, pomoću čega se formirala jedinstvena kultura koja se više od 2 000 godina prenosila sa generacije na generaciju (Veber, 108). Ali su i takozvani „slobodni mislioci” u Kini, iako nisu bili deo vladajućeg mandarinskog sloja, bili nosioci homogene kulture kao „državni filozofi”, što je, po mišljenju Vebe-

<sup>19</sup> Fung-Ju-Lan navodi tekst iz spisa učenjaka Fisua Tzua iz III v. pre n.e. u kojem se objašnjava razlika između čoveka i životinje pomoću društvenog položaja oca i socijalne razlike između sina i oca, muža i žene. Tekst glasi: „Čovek nije u pravom smislu čovek dok ne obeleži socijalnu razliku. Ptice i životinje imaju roditelje i potomstvo, ali nemaju povezanost između oca i sina ... oni nemaju prave razlike između muškog i ženskog ...” (str. 31).

ra, bilo odlučujuće za mentalitet ovog sloja i ortodoksnost doktrine konfučijanizma (oni su bili plaćeni od države, za razliku od brahmana u Indiji koji nisu bili na državnom budžetu) (112). Obrazovanje se veoma cenilo, škole su bile otvorene za sve, i srodnička grupa je izdržavala svog člana dok je na školovanju, stoga je rodbina imala odlučujući uticaj pri odabiranju ko će se školovati. Obrazovanje je bilo svetovno i sastojalo se, pre svega, iz učenja pisma, literature i filozofije, koja nije imala spekulativni karakter, već je pretežno bila „ovozemaljska” (socijalna filozofija). Takvo učenje Veber naziva „politički racionalizam”, u kojem se o političkim pitanjima nije smelo raspravljati, jer je država uzeta kao aksiomska pretpostavka. „Kineski duh nije nikada bio revolucionisan od strane profeta”, konstatuje Veber (142), stoga je svaki profetizam tretiran kao jeres, a u starom kineskom jeziku čak nema reči „sloboda” (147).

U drevnoj kineskoj kulturi najstariji ritual je kult predaka, pomoću kojeg se održavala kohezija patrimonijalnog društva više od dva milenijuma. Društvena funkcija kulta predaka je bila u tome da održi solidarnost porodice, budući da je tradicionalna porodica bila vrlo kompleksna organizacija, te je njena solidarnost zavisila od nekog simbola jedinstva, a preci su bili taj prirodni simbol (Fung-Ju Lan, 32). S druge strane, kult je obezbeđivao da se kroz održavanje veze živih sa mrtvima (njihov je odnos bio uzajamno funkcionalan) čovek „sačuva”, jer individua koja ima potomke ne umire, budući da će kao predak aktivno učestvovati u životu potomaka (Isto, 34). Tradicionalizam kineske kulture je u ovom kultu imao i svoj spoljašnji, ritualni oblik kao značajan vid zajedničkog, društvenog života. Poštovanje predaka nije značilo samo sećanje na njihov lik i spominjanje prilikom prigodnih ceremonija, već pre svega, očuvanje i prenošenje vrednosti predaka na potomke; kršenjem tradicionalnih vrednosti predak se mogao od pomagača pretvoriti u neprijatelja, a pojedinac se retko usuđivao da na takav način izaziva moćnog pretka. Vaspitanje u tradicionalnom duhu i solidarnost živih i mrtvih čine osnovu sistema vrednosti koji je najsazetije izražen u deset zapovesti, koje glase:

*Ne zaboravi na porodične dužnosti i harmoniju među braćom;  
ne krši zakone nacije i ne vredaj vladara;  
ne zaboravi na dostojanstvo učitelja i ne pokazuj znake nezahvalnosti;  
ne rasturaj odnose u porodičnom klanu;  
ne bori se i ne uznemiravaj selo i susede;  
ne odbijaj da pomogneš onima kojima je pomoć potrebna;*

*nemoj vredati i ne zaboravi na potrebu da nagomilaš duhovna dobra;  
ne koristi specijalne privilegije i položaj i nemoj stvarati nezgode  
drugima;  
ne iznosi tajne drugih ljudi; nemoj kršiti nijedne zapovesti.*

(Navedeno prema Hsu, I, str. 171.)

Sušтина društvenog ponašanja individue u tradicionalnoj kineskoj kulturi se ne može razumeti dok se ne objasni osnovni moralni princip *hsiao*-porodične dužnosti. U knjizi *Hsiao Čing* (Knjiga o porodičnim dužnostima) piše: „Hsiao je perfektna vrлина i suštinski princip pomoću kojeg su stari kraljevi stvorili mir na zemlji i učinili da ljudi žive u harmoniji” (navedeno prema Fung-Ju Lan, 22). To je, dakle, izvor ljudske kulture, jer se na njemu temelji društvena organizacija koja počiva na porodičnom sistemu. U takvom sistemu „Učeći da služi ocu, pojedinac će se učiti da služi vladaru” (Hsiao Čing, Isto, 30). Čitav sistem društvenih odnosa sagrađen je na tom prvom principu moralnog kodeksa patrimonijalnog društva.

Verovanje u svet umrlih i njihova povezanost sa svetom živih je mnogo tešnja u kineskoj kulturi nego na Zapadu; a to jedinstvo ova dva sveta se izražava u potpuno istoj strukturi (svet mrtvih je sačinjen prema svetu živih). Posrednik između ova dva sveta je imperator kao „Sin neba”; on jedini ima moć i nad živima i nad mrtvima, ali i visoki činovnici imaju moć nad nižim duhovima – iz toga je proizlazila harizma vladara i vladajućeg sloja (Hsu, II, 77; Veber, 31-2). Organsko jedinstvo ova dva sveta se postiže time što oba poštuju iste vrednosti i odbacuju ista zla; njih povezuju uzajamne obaveze, koje Hsu formuliše kao: (1) živi duguju sve umrlim precima pošto je smrt samo prelaz na odnose na drugom nivou, a pošto umrli imaju iste potrebe kao i živi potrebno je da se živi o njima staraju kao da nisu umrli; (2) mada su preci ostavili svoj trag na sudbinama živih, oni nastavljaју da svojim akcijama u duhovnom svetu vrše uticaj na njih; ali i akcije živih utiču na sudbine umrlih; (3) interesovanje potomaka se koncentriše na njihove linijske pretke (II, 781).

U Kini je postojala samo jedna oficijelna religiozna doktrina i kult božanstva neba i zemlje su održavali državni službenici a ne sveštenici (Veber, 142). U tradicionalnoj kineskoj kulturi religija je tretirana kao politički značajan fenomen, jer se poredak sveta ne bi mogao održati bez vere. A pošto je postojao spoj između zakonske vlasti države i natprirodnih sila nije se mogla dozvoliti nezavisna religija, pošto bi ugrozila položaj države (Veber, 143).

Ovakvom sistemu verovanja i državne vlasti predano je služio *konfučijanizam*, vekovima utemeljujući tradicionalnu kulturu i njome opravdavajući postojeći poredak. Otkako je u VIII v. n.e. konfučijanizam postao oficijelna doktrina, nije se mogao dovesti u pitanje, te je bio nesumnjivo vladajuća ideologija, pored drugih manje društveno značajnih i uticajnih filozofskih shvatanja. Osnovna ideja konfučijanske filozofije sastoji se u shvatanju racionalnosti poretka, koji je samo specifični slučaj utvrđenog kosmičkog poretka, te čovek može postići harmoniju samo uklapajući se u harmoniju kosmosa. Jer, kako nas obaveštava Veber, učenik Kon-Fu-Čia, Čen-Ki-Ting piše: „Radije ću biti pas i živeti u miru, nego čovek koji živi u anarhiji” (169).

Suprotno budizmu u Indiji, koji je propovedao odvajanje od društvene stvarnosti i indiferentnost prema njoj da bi se postigao spas duha u meditaciji i nirvani, konfučijanska filozofija je sva okrenuta sudbini čoveka na ovom svetu i vrlo je malo zainteresovana za život posle smrti (Veber, 15. Nakumura, 235). Stoga je prilagođavanje svetu i poretku osnovni stav ove filozofije, jer svet je takav kakav je i ne može se menjati. Nakumura tvrdi da u Kini nije nikad bila razvijena sloboda mišljenja, a Don Martindale konstatuje da je revolucionarna misao bila zamenjena rezigniranim fatalizmom. To je prevashodno pragmatička, utilitarna misao, orijentisana na praktična pitanja života, sva uklopljena u tradicionalnu kulturu; otud odsustvo mitologije, eshatologije i metafizike. Svi naponi su usmereni na to da se „kodeksom političkih maksima i pravila socijalnog ponašanja” obezbedi da se čovek ponaša kao čovek, a on će to postići samo ako sledi „pravi put”, ako se pridržava pravila koja upravljaju životom (Nakumura, 257, 262). Idealan čovek je onaj koji ispunjava tradicionalne dužnosti, a nagrada za to jeste: dug život, zdravlje, bogatstvo i dobro ime posle smrti (Veber, 228); a kao greh se tretira samo prekršaj tradicionalnih zapovesti. „Porodične dužnosti” i u konfučijanizmu predstavljaju temelj moralnog kodeksa. Tu je razvijena ideja o kooperativnom društvu, utemeljenom na porodici, u kojem su ljudski interesi komplementarni i beskonfliktni (Nidam, 11). Stoga, običaji i prirodno pravo rukovode ljudskim ponašanjem, koje proizlazi iz moralnosti univerzuma.

Putem obrazovanja ljudi se osposobljavaju da žive prema prirodnom pravu, jer je čovek po prirodi dobar i treba mu omogućiti da razvije svoju prirodu. Koren svega dobra je ravnoteža duše, koja se održava samo-kontrolom, samo-posmatranjem, potiskivanjem strasti i radosti (Veber, 156) – suprotno japanskom zen-budizmu po kojem

se životna zadovoljstva ne progone iz života, već se tretiraju kao jedna strana, doduše nespojiva sa ozbiljnim pitanjima života, ali nužna kao relaksacija, što pomaže da se uspostavi životna ravnoteža.<sup>20</sup>

Veber ističe da je *i taoizam* iako se mnogim svojim karakteristikama razlikovao od konfučijanske filozofije i približavao više budizmu – bio proizvod tradicionalne kulture, te je i to u osnovi teorija neintervencije, deleći sa konfučijanstvom uverenje da je postojeći poredak „najbolji od svih svetova” (206).

Budući maksimalno integrisana u društveni sistem, kultura drevne Kine je predstavljala temelj istorijskog kontinuiteta, pripremajući ličnosti da se uspešno prilagode društvenom poretku da bi postigle sopstvenu harmoniju.

## 2.

Patrimonijalna struktura društva, s jedne strane, a sa druge, socijalna filozofija i osnovne kulturne institucije, koje su prihvatile kao fundamentalna načela: racionalno prilagođavanje poretku, kontinuiranost tradicionalnog načina života, lojalnost ocu i vladaru – što se može sažeto izraziti Veberovom konstatacijom da nije postojao raskorak između religiozne dužnosti i društveno-političke stvarnosti (235) – proizvodila je tip ličnosti koji se može opisati na sledeći način:

Čovek drevne kineske civilizacije je bio privržen navikama, sklon monotoniji, sa osećanjem nepoverenja prema svemu što se ne upravlja po čvrsto utvrđenim normama i sa osećanjem straha pred nepoznatim, bez intelektualne radoznalosti; čovek neograničenog strpljenja i sposobnosti za neprekidan rad; vezan konvencijama, bez unutrašnje psihičke autonomije (Veber, 231-2). Nemogućnost kineskog čoveka da razvije autonomiju Veber objašnjava time što je kineska misao sva bila utopljena u stvarnost i nije se bavila transcendentnim, što bi ličnosti omogućilo da formira autonomno stanovište suočavajući se sa svetom (235).

Da bi se sledilo dobro ponašanje, moraju se ispuniti sledeći zahtevi: ispunjenje porodičnih dužnosti, ljubaznost prema starijima,

<sup>20</sup> R. Benedikt ukazuje na ovu karakteristiku „životne filozofije” japanskog čoveka, prema kojoj se život shvata kao konstrukcija više različitih krugova, a među krugovima dužnosti (prema caru, porodici, imenu) nalazi se i krug ljudskih osećanja; čovek prelazi iz jednog kruga u drugi bez trauma, stoga se on ne odriče životnih radosti, iako ih ne shvata kao cilj života, jer cilj je povezan sa dužnostima i sa svojevršnom normom društvenog ponašanja, koja se definiše kao „isplaćivanje duga”, *The Chrysanthemum and the Sword* (str. 197).

spremnost da se pomogne zajednici, neprotivljenje izboru bračnog partnera od strane roditelja, nekršenje zakona, potiskivanje revolta, neisticanje (Hsu, I, 148-9). Po tim zahtevima modelirana ličnost bi se odlikovala: poslušnošću i samodisciplinom; gotovošću da prihvati dužnosti koje proizlaze iz društvenog položaja; prilagođavanjem društvenom poretku i integracijom u njega; kolektivističkom orijentacijom (nasuprot individualizmu i samopotvrđivanju); jakim osećanjem solidarnosti prvenstveno sa porodičnom grupom, ali i sa drugima koji su u nuždi.

Institucionalizovanje suprotnosti u vidu nadređenog-podređenog položaja, sa kojima se individua sretala u svim fundamentalnim životnim odnosima – u odnosima generacija, polova, u odnosu bogatijiromašni, u hijerarhijskoj strukturi upravljanja, u podeli ljudi na učene i obične – formira samo prividno dva tipa ličnosti, u skladu sa tim da li pripada nadređenoj ili podređenoj grupi. U stvari, tradicionalna kineska kultura i patrimonijalizam kao tip društvene organizacije podređuje sve individue jedinstvenim zahtevima tradicionalnog ponašanja, koje determiniše kako postupke oca tako i sina, vladara kao i podanika, birokrate i nepismenog seljaka. Jer svi su „u senci predaka” i moraju striktno slediti njihov put, koji nalaže da se ova hijerarhija prihvati kao prirodna, ali ne oslobađa nikog od ispunjenja tradicionalnih dužnosti, koje su strogo propisane prema društvenom položaju koje pojedinac zauzima. Svi ljudi su pod kontrolom predaka, i društveni položaj ih ne može osloboditi društvene dužnosti da nastave liniju predaka i u bio-socijalnom i u društveno-kulturnom smislu. Stoga su ista moralna merila važila za sve, jer su svi bili tradicijom usmereni i morali joj se prilagoditi. Samo se obrazovanjem pojedinac mogao uzdići na viši društveni položaj, ali državna služba koju je dobijao za uzvrat nije značila prekid sa tradicionalnom etikom, već, naprotiv, postavljao se zahtev da je još doslednije sledi, kako bi se obezbedilo da i podanici prihvate jedinstvena pravila koja su upravljala životom.

Ova jedinstvena etika opštih dužnosti suprotna je indijskoj relativističkoj etici, koja je sankcionisala nejednakost među ljudima kao prirodnu pojavu i propisivala različite moralne kodekse za različite kaste (Don Martindale, 232), prema kojoj se čak ni na drugom svetu ne mogu izbeći razlike među ljudima (čovjek se može samo nadati da će u drugom svetu zaslužiti bolju sudbinu ako na ovom strogo poštuje kastinske rituale i određenu mu *dharmu* dužnosti. Veber, 122). Stoga će se i ličnost u drevnoj indijskoj kulturi znatno razlikovati od lič-

nosti kineskog društva; pre svega, ne može se govoriti o jedinstvenom tipu ličnosti, jer svaka kasta ima svoj model. Ali se ipak mogu izvući neke opšte, zajedničke osobine: ličnost u indijskom društvu je mnogo više sklona da bekstvom ili u mit i magiju, ili u nirvanu traži spas od životnih patnji (jer „život je patnja“) nasuprot životnom racionalizmu i pragmatizmu kineskog čoveka; indijski čovek daje prednost duši nad telom i spreman je da odbaci životne radosti i strasti da bi zadobio duševni mir i spokojstvo u nirvani kao stanju potpune dematerijalizacije, nasuprot kineskom čoveku koji se orijentiše na materijalna životna dobra, ali ne egoistički već u solidarnosti sa zajednicom; on veruje da je spasenije lični akt svake idividue i da joj u tome zajednica ne može pomoći (jer se sastoji u sopstvenom naporu da se postigne indiferentnost prema svetu i u meditaciji nađe izbavljenje), nasuprot pojedincu u kineskom društvu koji tek kao deo zajednice vidi svoj smisao (jer je individua samo deo beskonačnog kontinuiteta predaka i potomaka).

Ličnost u kineskom društvu će biti mnogo sličnija ličnosti koja se formira u japanskom patrimonijalnom carstvu, jer su tu i društvena struktura i kultura sličnije (mada u Japanu postoje kaste). Obrazac ličnosti se u ova dva društva temelji na nekoliko zajedničkih fundamentalnih principa: etika porodičnih dužnosti koja se projektuje na celo društvo, shodno tome, lojalnost kao osnovna vrednost (u japanskom društvu, pre svega, caru, jer je važno merilo: „što je dobro za državu dobro je i moralno za sve“) (Tsumuri, 108); a kao osnovna vrlina važila je težnja da se sledi propisani put („makoto“ u japanskom jeziku) (R. Benedikt, 198). Stoga je i čovek u japanskom društvu odan, pre svega, dužnostima, shvatajući ih kao večiti dug koji mora da isplaćuje (prema caru, roditeljima, učiteljima, gospodarima), da bi postigao vrlinu; kao što je odan i zakonima, jer se pokoravanjem zakonu isplaćuje najviši dug (Benedikt); a „dobar igrač“, tj. onaj koji igra prema prihvaćenim pravilima je čovek koji stiče samopoštovanje, a da bi to postigao pribegava treningu samodiscipline. I ličnost u japanskom društvu ceni više samoograničenje od slobode, jer ga smatra dobrim mentalnim treningom kojim se postižu poželjni rezultati (u odgoju se pridaje velika pažnja učenju dece da stalno drže kontrolu nad sobom: kad sede, kad spavaju); a želja da se bude prihvaćen od drugih i da se izbegne odbacivanje još je jače istaknuta u japanskom društvu nego u kineskom, jer se porodica okreće od pojedinca koji „osramoti porodično ime“. Ali se u jednome karakter japanskog čoveka bitno razlikuje od ličnosti kineskog društva: etika dužnosti ne

isključuje potpuno hedonistički moral i Japanac shvata život kao „dramu koja zahteva poželjno balansiranje jednog 'kruga' (života) naspram drugog... a svaki krug i svaka procedura su za sebe dobri” (Benedikt 197); stvar je, dakle, mudrosti da se uživa u zadovoljstvima čula, ali ako su u konfliktu sa dužnostima ona moraju biti žrtvovana. I za ličnost u japanskom društvu slobodno mišljenje je bilo nepoželjno kao i u kineskom društvu (Tsumuri, 122). Osnovni principi vaspitanja u japanskom društvu umnogome su slični kineskim: težnja da se ostvari konformizam, a ne sloboda; da se postigne indoktrinacija oficijelnom ideologijom pomoću monopola u obrazovanju; kontrola „mišljenja” u školama; politika kao tabu; pored toga, cilj koji proizlazi iz kastinske strukture japanskog društva – održanje dominacije viših kasta (Haring, 862).

Iz izvedene analize proizlazi da su mnoge crte karaktera ličnosti drevnih civilizacija slične poželjnim karakteristikama u „primitivnim” društvima, usled osnovne zajedničke orijentacije na tradicionalnu kulturu. Ali zahvaljujući mnogo razvijenijoj kulturi, naročito sistematski razvijanoj duhovnoj kulturi, ličnost drevnih civilizacija je morala biti mnogo više uobličena kao ličnost, sa razvijenom svešću o sopstvenom postojanju, što je naročito došlo do izražaja u indijskom društvu. Pojedinaac je ipak još uvek deo loze i potomak predaka, dakle, pretežno heteronomno uslovljen i orijentisan, stoga je njegova autonomija vrlo ograničena (to se izražava i u duhovnom stvaralaštvu: čuveni literarni spisi u Indiji Vede, Upanišade, Ramajana i Mahabharata su kontinuirano delo anonimnih stvaralaca; kao što je i konfučijanizam mnogo više kolektivno delo tokom duge istorije nastavljano, nego što je filozofski sistem samog Kon-Fu-Čia). Ali izdavanje učene elite (to je slučaj u Kini i Indiji, u Japanu, je vojnička elita) već pruža istorijske uslove za formiranje samosvesti, mada se ova još uvek pretežno izražava u ispunjavanju društvenih dužnosti, a ne u distanciranju i kritičnosti prema društvenoj stvarnosti.

Sve to pokazuje da se u ličnosti ljudi drevnih civilizacija može uočiti prelaz ka novoj istorijskoj epohi koja će kroz nekoliko stupnjeva dovesti do moderne civilizacije. Spona između društveno-kulturnih i ljudskih karakteristika ovde se pokazuje markantno, ne samo u određenim društveno-kulturnim uslovima već i u istorijskom kretanju, potvrđujući pretpostavku da se ljudska istorija gradi istovremeno na socijalnim i antropološkim osnovama.



### III Stupanj savremene civilizacije\*

#### 1.

Predmet uporedne analize savremenih društava i ličnosti moraćemo pre svega, iz metodoloških razloga da ograničimo na savremeno američko društvo, kao tipično društvo savremene civilizacije, jer nam to nalaže materijal koji nam stoji na raspolaganju (može se reći da je u savremenoj civilizaciji analizirano maltene isključivo američko društvo iz oba aspekta koja nas interesuju, te su sve druge analize nepotpune i nepodesne za našu upotrebu).

Ali pošto je američko društvo najrazvijeniji oblik tehničke i industrijske civilizacije, analizom američkog društva otkrivaju se sve potencije i granice različitih formi društvene organizacije i kulture u savremenoj civilizaciji, mada su savremena društva mnogo raznovrsnija i autohtonija u odnosu na „primitivna“ društva i drevne civilizacije, što je bio predmet analize u prethodnim delovima. Ali sa druge strane, budući da moderna tehnika i „pozitivna“ nauka čine kičmu savremene civilizacije, svi oblici savremenih društava, u nekim svojim

\* Izvori: C. W. Mills, *Power Elite*, Oxford Univ. Press, New York, 1959 (u daljem I); C. W. Mills, *White Collar*, Oxford Univ. Press, New York, 1959 (u daljem II); C. V. Mills, *Znanje i moć*, Vuk Karadžić, Beograd, 1966 (u daljem III); E. Fromm, *Zdravo društvo*, Rad, 1963; D. Riesman, *Usamljena gomila*, Nolit, 1965.; V. Vajt, *Čovek organizacije*, Prosveta, 1967; H. Markuze, *Čovjek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, 1966; W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, Routledge and Kegan Paul, London, 1959; R. Dahrendorf, „Democracy without liberty: An Essay on the Politics of the Other-Directed Man“, in Lippset-Lowenthal, *Culture and Social Character*, the Free Press, 1961; E. Shills, „The Theory of Mass Society“ u P. Olson, *America as a Mass Society*, The Free Press, 1963; P. Selznick, „Institutional Vulnerability in Mass Society“, u P. Olson; L. Bellak, *Personality and Structure in a Changing World*, u P. Olson; Don Martindale, „Timidity, Conformity and the Search for Personal Identity“, *Annals Am. Ac. of Polit. and Soc. Sciences*, July 1968; R. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford Univ. Press, New York, 1953; J. Henry, *Culture against Man*; Tavistock Publ. London, 1966; Z. Bauman, *Marksistička teorija društva*, Rad, 1969.; T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick and others, *The Authoritarian Personality*, vol. I, II, John Willy and Sons, INC. New York, 1964; Smelser and Smelser, *Personality and Social System*, 1963; F. I Greenstein, „Personality and Socialization, The Theories of Authoritarian and Democratic Character“, *Annals Am. Ac. of Polit. and Soc. Sciences*, Sept. 1965; Max Lerner, *America as a Civilization*, Jonathan Cape, London, 1958; Max Horkheimer, „Authoritarianism and the Family Today“ in R. Anshen, *The Family*, 1949; K. Keniston, *The Uncommitted, Alienated Youth in American Society*, Harcourt Brace and World, INC. New York, 1965.

bitnim karakteristikama međusobno se povezuju i prevazilaze razlike u sistemima, te se mogu uočiti izvesne značajne zajedničke tendencije i u razvitku ličnosti u tim društvima savremene civilizacije.

Strukturu savremenog američkog društva XX veka karakteriše, pre svega, bitna promena što nastaje u prirodi svojine nad sredstvima za proizvodnju, uslovljavajući ne samo značajnu izmenu prirode kapitalističkog sistema u odnosu na XIX vek, već i izmene u celokupnoj strukturi; snažan razvitak sve modernije tehnike, na čemu se temelji organizacija celokupnog života društva; sve veća koncentracija stanovništva u ogromnim, mamutskim gradovima.

Promene u prirodi svojine, odnosno nastajanje sve koncentrisanijih, monopolskih oblika kolektivne svojine nad sredstvima za proizvodnju – sa stvaranjem trustova, koncerna i velikih korporacija koje gutaju sitne privatne preduzimače – izazivaju novu fazu u razvoju kapitalističkog društva u kojem prestaje da igra značajnu ulogu privatni kapitalista kao organizator procesa proizvodnje. Posledica toga je suštinska promena što se dešava sa *razdvajanjem upravljanja od vlasništva*, a to, dalje, znači stvaranje sve moćnijeg sloja stručnjaka koji organizuju proces proizvodnje (tehnokratije), koji upravljaju velikim korporacijama (menadžeri) i gigantskim državnim ustanovama (birokratija). Privreda se ovako reorganizovana mora oslanjati na planiranje i državnu administraciju, te raste uloga države i u privredi. Vlasnici sredstava za proizvodnju – ranije stub kapitalističke privrede – postaju vlasnici akcija i pretvaraju se u ljude koji spekuliraju finansijskim transakcijama, ali u privredi nemaju značajnijeg neposrednog uticaja, osim posredovano, preko akcionarskog udruženja u kojem mogu vršiti uticaj. Ali iz ovoga ne treba izvesti zaključak da svojina gubi potpuno svoju moć u savremenom američkom društvu, ili čak da iščezava kao suštinski činilac kapitalističkog društva. Tačnije, svojina se depersonalizuje, kao što konstatuje Mils, i javlja se indirektno u društvenoj moći posredstvom menadžera (koji su sami često suvlasnici akcija); svojina nije eksproprisana, jer se i savremeno američko društvo temelji na pravu da se dela sa stanovišta institucionalizovane svojine, te su menadžeri „egzekutori svojine” i zastupaju interese privatnih vlasnika (Mils, I, 102 i 103).

Druga značajna promena vezana takođe za svojinu, nastaje sa pojavom takozvane *nove srednje klase*, koja naročito raste u prvoj polovini XX veka i odlikuje se time da svoj položaj u društvu ne temelji na svojini, već na „radu za druge”, tj. povećava se i proširuje krug namjernih radnika izvan radničke klase, obuhvatajući ne samo službe-

nike već i mnoga intelektualna zanimanja. Ova promena ukazuje na to da je sada zanimanje, odnosno funkcija u društvenom sistemu izvor prihoda i moći uticaja, a ne svojina u klasičnom smislu (na primer, krupni vlasnik akcija stiče mnogo više moć kao predsednik akcionarskog udruženja ili korporacije nego samom količinom akcija koje poseduje). Ali ova promena takođe ne znači ukidanje temelja kapitalističkog sistema, kao što se često hoće da predstavi, naglašavajući da iščezava klasični proletarijat a sa njim i izvori osnovnih suprotnosti kapitalizma kao klasnog društva, već je to, upravo, potvrda klasne prirode kapitalizma jer najamni rad postaje osnovni oblik organizovane društvene delatnosti. Samim tim, ne iščezava eksploatacija kao suštinska suprotnost rada i kapitala, već iščezava vidljiv materijalni oblik eksploatacije, ili kako to formuliše Markuze: „Opipljiv objekt eksploatacije iščezava iza fasade objektivnog realiteta”, jer ga prikriva tehnološki i birokratski veo, iza kojeg se i dalje reprodukuje nejednakost i porobljavanje (47).

Razvija se „slobodno tržište radne snage” kao značajna institucija savremenog kapitalizma, što pojačava osećanje čoveka da je i sam sveden na robu, a međusobni ljudski odnosi na komunikaciju vlasnika roba (radne snage koja se prodaje i kupuje). Javljaju se brojna nova zanimanja, naročito u oblasti „usluga” (tercijarne delatnosti), te se znatno menja struktura američkog društva (Mils u *White Collar* analizira promene u strukturi američkog društva, naglašavajući ne samo vidan porast nove srednje klase, već i birokratskog aparata, kao i porast polukvalifikovanih radnika na račun nekvalifikovanih i visokokvalifikovanih, jer sadašnji tip tehnologije zahteva prvenstveno priučenog, a ne stručnog radnika). Nastaju i značajne promene u položaju radničke klase, koja se po prihodima gotovo izjednačuje sa srednjim slojevima, a organizovana u svoje radničke sindikate koji funkcionišu skladno u okviru postojećeg sistema, dobro se prilagođava životu u datom društvu, iz čega Markuze izvodi zaključak da je američka radnička klasa integrisana u kapitalističko društvo (45).

Koncentracija kapitala dovodi do koncentracije radne snage u velikim preduzećima, a ovo dalje, do koncentracije stanovništva u velikim industrijskim centrima. Javljaju se *mamutski gradovi* (L. Mamford) kao centri industrije i biznisa, sa radničkim getima, dok se bogatiji, sve više u poslednjim decenijama nastanjuju u aristokratskim naseljima izvan industrijskih i trgovačkih centara. Koncentracija stanovništva u velikim gradovima daje pečat savremenom američkom društvu kao izrazito urbanoj civilizaciji, svodeći učešće stanovništva

u poljoprivrednoj delatnosti na svega nekoliko procenata, a istovremeno sa industrijalizacijom poljoprivrede briše se granica između sela i grada, što je karakterisalo celokupnu dosadašnju civilizaciju. To, međutim, ne znači i čvršće povezivanje ljudi i obezbeđivanje osnove za fundamentalne međuljudske odnose, već naprotiv, dovodi do veće segregacije slojeva (svi veliki američki gradovi su podeljeni na četvrti prema društvenom statusu stanovnika, a posebno je izdvojeno u svoja geta crnačko stanovništvo) i do atomizacije individua: gube značaj primarne grupe i način povezivanja ljudi karakterističan za mala naselja, a veliki stambeni blokovi i ogromne organizacije i ustanove ne nude ništa u zamenu. Najbolja slika koja se može pružiti o velikom američkom gradu sadržana je u Rismanovom terminu „usamljena gomila”, te sa velikim gradom idu naporedo i visoke stope samoubistava, veliki broj mentalno obolelih i kriminal u različitim vidovima.

Dok je hijerarhijska struktura klasičnog kapitalizma i njena vertikalna dimenzija slojevitosti dosta jasna i ne suviše komplikovana, te i slojevi i pojedinci znaju svoja mesta u jednom klasno stratifikovanom ali ne zatvorenom društvu, dotle se u modernom američkom društvu diferencijacija ne zadržava samo na klasama i slojevima, već se odvija i po liniji organizacija i stvara veoma komplikovanu strukturu u kojoj je klasni karakter zamagljen, te se stvara privid potpuno otvorenog društva. A sa druge strane, raste obim spoljašnjih strukturalnih činilaca koji zarobljavaju pojedinca i čine ga sve nemoćnijim. Veoma diferencirana mreža organizacija i ustanova, a sa tim povezana i sve usitnjenija parcijalizacija rada i poslova koji se obavljaju, javlja se kao nova neman nad glavama individua, sa karakteristikama depersonalizovane, anonimne sile (umnožena sila brojnih pojedinačnih organizacija u „Organizaciji” kao takvoj – ovaj fenomen je najbolje zapazio i analizirao V. Vajt – protiv koje pojedinci mogu još manje da se bore nego kada su bili suočeni sa jasno diferenciranim klasama). Privid iščezavanja klasnog društva u savremenoj Americi javlja se, u stvari, kao nov vid zamaskirane klasne strukture, jer klasni elementi nisu ništa izgubili od svoje moći, nego su je, naprotiv, ojačali, što se najbolje može dokazati analizom političkog sistema u savremenom američkom društvu.

Činjenica da *vlast postaje anonimna* ne negira postojanje takve strukture moći koja se koncentriše u rukama onih grupa i slojeva koji su na vrhu, kako u privredi, tako u državnom aparatu i vojsci, što Mils vidi kao centre iz kojih „elita moći” vlada američkim društvom. To je „masovna demokratija” u kojoj politička mašinerija funkcionira

še na način svojstven robnom tržištu: „Političke partije se ne razlikuju od velikih trgovačkih preduzeća, jer i profesionalni političari pokušavaju da prodaju svoju robu javnosti. Njihov metod postaje sve sličniji reklami kojom se vrši pritisak”. (From, 186). Stoga mnoštvo ljudi koji učestvuju u raznim političkim aktivnostima čine to formalno i pasivno (Mils), jer se povećava jaz između centara odlučivanja i svakodnevnog života. Međutim, „elita moći” nastoji da vlada ne pokazujući otvoreno svoju moć, te se masom tako manipuliše da ona veruje da većina ljudi učestvuje u donošenju odluka (Mils, I, 317). Takav sistem, u kojem postoji prividan pluralitet asocijacija, a u stvari se državna organizacija javlja kao zamena za sva spontana udruženja i na taj način oduzima individuama pravu zajednicu, Nisbet karakteriše kao totalitarnu državu, koja nikad otvoreno ne ugrožava narod već njime manipuliše (201 i 194).

I politika se skriva iza „tehnološke racionalnosti”, koja i sama ima politički karakter kao značajni posrednik dominacije (Markuze, 35). Iza tehničkog progressa, koji pruža mnoge slobode i komfor, prikriveno se „perpetuira i intenzivira nesloboda” jer se celoviti čovek podređuje proizvodnom aparatu (47).

U savremenom američkom društvu u tehničkom progressu sadržana je celokupna koncepcija napretka i sve se događa u znaku bitke za nova tehnička dostignuća u svim oblastima života. Moderna tehnika je, pre svega, postavila temelje masovnoj, serijskoj industrijskoj proizvodnji i omogućila joj ogroman porast, što daleko premaša nivo zadovoljavanja osnovnih životnih potreba stanovništva, usled čega će se formirati nove navike i potrebe, nav stil života, za koji će biti karakteristična opsesija stalnom potrošnjom dobara.

Ali ono što karakteriše ekonomski sistem savremenog američkog kapitalizma jeste svakako najveća koncentracija ekonomske moći u ljudskoj istoriji (Mils), zahvaljujući „kolektivizaciji” kapitala i svojine, te se kapitalistički sistem pojavljuje u novom ruhu u odnosu na liberalni kapitalizam XIX veka – kao gigantska privredna organizacija koja funkcioniše planski, zahvaljujući tome što se ekonomska moć nalazi u malo ruku rukovodilaca velikih korporacija. Pretvorena sva u veliko industrijsko preduzeće i biznis, ili u „prodajnu halu”, kako to slikovito opisuje Mils (*White Collar*), savremena Amerika gleda sve kroz prizmu ekonomskog razvoja i time meri sve ostale rezultate (Z. Bauman). Stoga je *visok životni standard* osnovno merilo ljudskih vrednosti i njemu se sve drugo podređuje. I kao što je istaknuto, iza visokog standarda, odnosno često prividne visoke kupovne

moći, što se postiže svim mogućim oblicima zaduživanja kupaca i preuzimanjem doživotnog bremena otplate kredita, vešto se skriva rafinirana eksploatacija, kojom se više radnik ne drži u nemogućim radnim i životnim uslovima, već se od njega oduzima sve veći višak proizvoda rada nudeći mu u zamenu svetle radne prostorije i privatne kućice za stanovanje, kojima robuje uhvaćen u zamke „kreditnog standarda”. Stoga Markuze i naziva ljude savremene industrijske civilizacije „sublimiranim robovima” (47), a Mils „vedrim robotima” (III, 128), jer mehanizovani rad, primenjivan na sve širem području – i izvan privredne proizvodnje – ima višestruko dejstvo: svodi čoveka na stvar ali tako da on ne oseća da je stvar (Markuze 47), jer mu u zamenu nudi mnoštvo drugih stvari; standardizujući i rutinizujući ne samo proizvodnju već i celokupni život, pojednostavljuje životne probleme i „kao da” nudi svet blagostanja bez unutrašnjih sukoba; odvajajući rad potpuno od slobodnog vremena koje se povećava, „kao da” otvara novu perspektivu „života bez rada”, vršeći na taj način koriteni preokret u istorijskoj egzistenciji čoveka – pretvarajući čoveka od proizvođača u *potrošača*. Savremeni Amerikanac nije opsednut brigom što ne može da stvara (ovakva slika se pokazuje u analizama do 1968), jer može da konsumira više nego što mu je stvarno potrebno (Risman, stoga, karakteriše savremenog Amerikanca kao „potrošača istorije”). Nisu mesta rada i stvaralaštva u savremenom američkom društvu centri ka kojima gravitiraju moderni ljudi i društvo kao celina, već je to *tržište*, kao opšti simbol pretvaranja svih vrednosti u prometnu vrednost. U savremenom američkom društvu ne kupuje se samo roba za materijalnu potrošnju, već i kultura („masovna kultura”) i politika, i sam čovek (kao roba na tržištu radne snage, što ne važi više samo za radnika već i za sva druga zanimanja, a obzirom da se proširuje obim najamne radne snage). Fetišizam robe je, samim tim, doveden do vrhunca, ali robe kojoj je dato mnogo šire značenje, kao izraz sveukupne kupovno-prodajne moći što se može primeniti na sve i svakoga. Proširujući i smisao potrošnje izvan granica potrošnih dobara u bukvalnom smislu, celokupni čovek postaje konsument svim svojim bićem i ceni sve što mu život i moderno društvo nudi sa stanovišta vrednosti robe koja se može potrošiti. (From ukazuje na to da se i sam život procenjuje kao roba koja se uspešno troši, ili kao neuspela potrošnja u kojoj vrednosti nisu ekvivalentno razmenjene.)

Otuđujuće efekte mehanizovanog i parcijalizovanog rada, što ih je još Marks opisao, potvrđuju svojim analizama From, Fridman, Risman, a Mils, V. Vajt i Markuze ukazuju na to da se domen otuđenog

rada znatno proširuje i na druge ljudske delatnosti, te se proširuju i posledice u vidu različitih oblika otuđenja (u nauci i drugim intelektualnim delatnostima). „Zaglupljujuće robovanje” postaje osnovna karakteristika društveno nužnog rada, a istovremeno dolazi do gubljenja autonomije u profesiji koja se obavlja, s obzirom na činjenicu da se najamni rad javlja kao osnovna forma u kojoj se odvijaju društvene delatnosti. Industrija je opšti pojam koji se može primeniti na celokupno polje aktivnosti i života savremenog američkog društva, jer se sve industrijski (mehanički – serijski) proizvodi: i materijalna dobra, ali i reklame koje su sastavni deo svakodnevnog života savremene Amerike, i šund-literatura i TV serijski programi, i zdravlje i verovanja, i pragmatička filozofija koja je rezultat ali i podloga industrijske i tehničke civilizacije. U tom smislu mašina je postala simbol savremene civilizacije, jer u svim aspektima dominira i nad pojedincem i nad društvom (Markuze, 23).

Nije čudo što će tehnika dominirati i kulturom savremene Amerike, zauzimajući zajedno sa „racionalnom naukom” centralno mesto. A šta se podrazumeva pod „racionalnom naukom” objašnjava Markuze rečima: operacionalizam u fizičkim naukama, bihejviorizam u društvenim naukama, jednom rečju, totalni empirizam i trijumf pozitivnog mišljenja (30 i 91). A izvan područja nauke, u životnoj sferi „običnog građanina” primenjuje se „industrija javnog mnjenja” (Mils) posredstvom sredstava masovnih komunikacija, koja usklađuju različite sfere industrijske civilizacije služeći se jednostranim tehnološkim kriterijumima (efikasnost i uspeh u tržišnom smislu). Samim tim, sve se komercijalizuje i u kulturi jer se kultura spaja sa industrijom i biznisom, te se javlja „etablirana kultura”<sup>21</sup> kao krajnji proizvod savremene američke civilizacije. Time se zatvara krug „racionalnog društva”, budući da iščezava antagonizam između kulture i društva, jer kultura odustaje od toga da stvara drugačiju društvenu stvarnost nasuprot postojećoj, i počinje da stvara za dati realitet, prećutno priznajući postojeći svet kao „najbolji od svih svetova”; a zatim, takav najbolji, „racionalno uređeni svet” blokira bekstvo iz njega, jer kultura „prestaje da bude opozicija”, prestaje da pothranjuje napetost između pojavnog i stvarnog i postaje utočište apo-

<sup>21</sup> Treba naglasiti da i ovaj zaključak vredi za period do 1968. kada su analize i vršene. Američko društvo sedamdesetih godina našeg veka još nije dovoljno proučeno da bi se mogli izvoditi pouzdani zaključci o karakteru promena koje se u njemu događaju i u kojoj meri to što se danas dešava u Americi menja prirodu savremenog američkog kapitalizma, uključujući i položaj i karakter kulture.

logeta i „neutralne nauke” koja beži od stvarnih problema i izbacuje kritičko mišljenje iz naučnog istraživanja, uklapajući se sa uspehom u „establishment” kao i drugi vidovi otuđene kulture (Markuze, 67-8 i 80).

Za takvu kulturu karakteristična je standardizacija i dominacija „masovne kulture” nad višim oblicima kulture, stvaranje i širenje stereotipnog mišljenja („jednodimenzionalno mišljenje”) i „grupna ideologija” (Risman, V. Vajt) koja nije ništa drugo do ideologija vladajućih slojeva koja podržava *status quo*, a prezentirana preko sredstava masovnih komunikacija postaje popularna i „narodna”, kao da prirodno proizlazi iz potreba i želja svakog građanina. U tome leži tajna ogromnog uticaja sredstava masovnih komunikacija, jer stvaraju privid da samo odgovaraju na želje svoje publike – govoreći joj običnim jezikom i o njima poznatim svakodnevnim događajima života – a u stvari, industrijski fabrikovana „masovna kultura” nameće svoja merila, ukus i poglede svojim „potrošačima”, koji gutaju i propagandu kao i reklame zahvaljujući „naučno doziranim” emisijama što se vešto uklapaju u jedinstvenu „životnu filozofiju” koja im se svakodnevno nudi. Time se „kulturni pluralizam”, u stvari, javlja kao totalitarizam koji usklađuje i najkontradiktornija dela, ostavljajući ih da „mirno koegzistiraju u indiferentnosti” (Markuze, 71), čime se postiže željeni efekat: prividna demokratija koja dopušta raznovrsnost, ali koja nema uticaja na postojeću „racionalnost”, već se u svojoj šarolikosti u nju uklapa. Takav „pluralizam” koji zavarava, jer oduzima kulturi pravo i potrebu osporavanja, jeste lažni pluralizam, budući da zatvara mogućnosti istorijskih perspektiva, umesto da ih jasno istakne i da kritički orijentiše svest individua prema „racionalnoj stvarnosti” koja se nudi američkom građaninu kao jedina u šta on dobrim delom veruje, zahvaljujući ovakvoj funkciji koju vrši kultura u američkom društvu.

Risman je opisao na koji način se inkorporiraju vrednosti koje priznaje američko društvo u „super-ego” individua putem socijalizacije, postajući kohezioni sila atomizovanog društva (130 i 156). Na to takođe ukazuje i V. Vajt, pokazujući da organizacije preuzimaju ulogu glavnog socijalizirajućeg agenta i umesto kulta porodice-oca formira se *kult organizacije*, koji forsira grupni moral na račun autonomne individualne svesti i savesti (85, 90). Zato su kao fundamentalne vrednosti istaknute: red, saglasnost, prilagođavanje, objektivni ciljevi (V. Vajt, 91 i 531); pripadnost (Nisbet, 21), potvrđivanje i ugledanje na druge (Markuze, 91; Risman). Ali budući da je to heteronomni mo-



ral koji se individuama spolja nameće, njima nedostaju stvarne zajedničke vrednosti koje bi ih povezivale u zajednicu, te se kao posledica javlja *samoootuđenje* (Kornhauser, 108). U tom odsustvu pravih zajedničkih vrednosti, novac je ostao jedini zajednički imenitelj koji ima univerzalnu meru – merenje prema uloženom radu i plaćanje prema tržišnoj vrednosti (Z. Bauman, 180). Takva kultura podstiče „tehnoški nagon”, konstatuje Džulius Henri, te je „prva zapovest” američkog društva: „Što više trošiti!” (14). Poplava „veštačkih potreba”, kako tu pojavu naziva From, ili „krivih potreba” u Markuzeovoj terminologiji, skriva osiromašenje ličnosti savremenog američkog društva, jer su potrebe koje nameće industrijsko društvo jednodimenzionalne (potrebe za potrošnjom dobara) i ne iscrpljuju bogatstvo ljudske prirode, uprkos tome što je savremeni Amerikanac sve bogatiji.

„Masovna kultura” caruje na tržištu savremenog američkog društva i potiskuje sva druga kulturna dostignuća u uske i zatvorene krugove „ljubitelja vrhunske kulture”. To istovremeno znači: i masovno obrazovanje ali i takvo standardizovano obrazovanje koje ne razvija duh modernog čoveka nego ga uspešno sputava, orijentišući ga na pragmatičke ciljeve; označava i da je kultura „ušla u svaku kuću”, ali i da se prava kultura sve više zatvara u elitne krugove koji se sužavaju; prodor „masovne kulture” je i otvaranje mogućnosti za masovno širenje informacija i sve veće obaveštenosti individua o važnim događajima i problemima američkog društva i sveta, ali i vrlo uspešno nametanje dezinformacija i sakrivanje važnih događaja iza nevažnih vesti o skandalima i kriminalu kojima se pune dnevni listovi i programi masovnih komunikacija. Savremeni Amerikanac stiže pismenost i dobija više obrazovanje da bi ga upotrebio u cilju stručnije organizacije biznisa, da bi efikasnije obavljao posao, radi postizanja tehničke virtuoznosti u naučnim istraživanjima, da bi mogao da „ubije vreme” čitajući šund-literaturu u slobodnom vremenu, itd. Jednom rečju, ne zato da bi postao kulturni čovek, već da bi bio bolji biznismen, činovnik, naučni tehničar, ili kada nije to, u slobodnom vremenu, da bi prekratio vreme koje ga odvaja od profesionalnog posla „kao jedine životne orijentacije”.

Ako ovakav opis savremenog američkog društva zvuči isuviše negativno i ako mu se prigovori da je „vrednosno obojen”, to je zato što smo se oslanjali na kritičku analizu humanistički orijentisanih naučnika, dok bi slika, svakako, bila drukčija da smo je gradili na temelju funkcionalističkih analiza. (Takva slika bi, međutim, bila veoma frag-

mentarna, jer funkcionalisti u analizi ne primenjuju dosledno svoj osnovni princip – ispitivanje funkcionalnosti delova u odnosu na sistem kao celinu – te su retke studije koje pružaju sliku o američkom društvu u celini, uključujući elemente ekonomskog, političkog i kulturnog sistema.) To ne znači, međutim, da su prenebregnuti važni uslovi života koji čine da mnogi doživljavaju savremeno američko društvo kao društvo blagostanja i kao „obećanu zemlju”, koja privlači još uvek brojne pojedince iz Evrope i drugih kontinenata da u Americi pronađu neostvoreni san. U pogledu uslova za „dobar život” (u smislu životnog standarda) koje pruža američko društvo, ono je na vrhu liste u savremenoj civilizaciji; u pogledu mirnog rešavanja konflikata i „usklađivanja” interesa, ono je do nedavno davalo primer evropskom kapitalizmu, zahvaljujući čemu je američka radnička klasa sve uspešnije postajala sastavnim delom kapitalističkog sistema (čak su i štrajkovi u sistemu američkog društva tako institucionalizovani i u sistem uklopljeni da ne potresaju njegove temelje, već moglo bi se reći, podstiču još bolju institucionalizaciju saradnje rada i kapitala). Ovakve pohvale ne bi se, međutim, mogle izreći i na račun američke „demokratije”, jer je u toj oblasti najprovidnija igra koju organizuju političke partije, mada je građani, čini se, igraju sa uverenjem, bar u vreme političkih izbora kada su najviše neposredno angažovani, dok u drugim periodima preovlađuje apatija, te se u političkoj sferi ogleđa nedostatak dublje kulturne tradicije demokratizma (u tom pogledu je evropska kulturna tradicija Francuske, Engleske i dr. u prednosti nad Amerikom). I upravo na primeru savremenog američkog društva najbolje se vidi sav formalizam buržoaske demokratije, koji nedovoljno vešto prikriva manipulaciju, jer se ni u vidu savršeno organizovanog funkcionisanja tehničkog aparata ne može da sakrije beznačajna uloga američkog građanina u važnim zbivanjima u američkom društvu.

## 2.

Postoji velika saglasnost između naučnika koji su istraživali karakteristike ličnosti u savremenom američkom društvu, kako u pogledu najizrazitijih svojstava koje ističu, tako i u pogledu procene društvenih uticaja na formiranje određenih karakteristika modernog čoveka. Skoro je opšte mišljenje da presudnu ulogu igraju: industrijski način proizvodnje – koji zahteva „brzo prilagođavanje mašini, disciplinovanost ponašanje mase, zajednički ukus i poslušnost bez upotrebe

sile" (From, 167); potreba za masovnom potrošnjom, ili „potrošačko društvo”; tip buržoaske, ili „formalne demokratije”. Uslovi koje pruža savremeno američko društvo proizvode dva osnovna paradoksa modernog čoveka: (1) moderni čovek ima daleko više mogućnosti za razvoj nego što su imali njegovi preci, ali su konkretni izgledi individua da ih ostvari sve manji (Horhajmer<sup>22</sup> to objašnjava time što savremeno društvo podstiče beskonačne mogućnosti koje se ne mogu ostvariti, te se u krajnjoj liniji svode na „status luksuza”); (2) savremeni Amerikanac se oseća slobodnim i nezavisnim, a ipak voli da se podvrgne komandovanju i da sopstveno „ja” zameni za psihičku sigurnost koju oseća identifikujući se sa svojom grupom.<sup>23</sup>

Način života što ga nameće industrijska tehnička civilizacija karakteriše, prema zaključcima pomenutih istraživača: rutiniranost i birokratizacija svih delatnosti i oblasti života (rukovođenje stvarima ustupa mesto rukovođenju ljudima); zatvaranje u konvencionalne standarde koje nameće organizacija (V. Vajt ističe da organizacija traži „smirenost duha” i ne podstiče radoznalost, stvaralaštvo i inicijativu, str. 545); izbegavanje da se suoči sa stvarnim problemima (Ralf Darendorf takvo stanje naziva „lažnom demokratijom” u kojoj je sve poravnano: u njoj se jednakost proteže od socijalnih uslova na karakter i stavove individue, str. 184-5); prihvatanje hedonističke etike koja sreću izjednačava sa zadovoljstvom i „lepim životom” (Dž. Henri definiše modernog Amerikanca kao „zavešljaj želja”, odnosno From kao „sistem želja i zadovoljstava”).

Postoji, isto tako, maltene opšta saglasnost da je savremeni Amerikanac „ličnost ka drugima usmerena” i da njegovim karakterom dominiraju dva osnovna sindroma karakteristika: konformizam i praktična orijentacija (pragmatizam kao „životna filozofija”).

*Praktična orijentacija* savremenog američkog čoveka proizlazi iz takvog skupa karakteristika koje ga usmeravaju na neposredan život (na sadašnjost, nasuprot dugoročnim ciljevima i idealima budućnosti), na akciju i na procenu svega sa stanovišta neposredne korisnosti. Možda je najbolja ona definicija savremenog Amerikanca što je daje Maks Lerner – da je on *homo faber* (62-3), koji se interesuje, pre svega, za tehnički i materijalni uspeh, za „kako”, a ne „za što”, za sredstva a ne za ciljeve. (To naglašava i V. Vajt, 86; kao i From, 160 i 172-3.) Savremenim američkim društvom dominira generacija „teh-

<sup>22</sup> M. Horkhojmer, *Pomračenje uma*, Veselin Masleša, 1963, str. 124 i 126.

<sup>23</sup> F. From, str. 120-1. Ovo ističu i drugi: V. Vajt, D. Risman, H. Markuze, Selznik.

ničara" i praktičara, ili „doing orientation”<sup>24</sup> (akciona orijentacija, što nije isto što i delatna, proizvodna orijentacija). Stoga je osnovno merilo u proceni vrednosti neke ideje ili principa da li „funkcioniše” (odnosno, da li „radi”), da li se u praksi potvrđuje kao korisna i upotrebljiva, da li omogućuje neposredno zadovoljavanje potreba, što je Dž. Henri okarakterisao kao „tehnološki nagon”. Rezultanta pomenutih karakteristika je „glorifikacija pragmatizma” (From, Markuze), što se javlja ne samo kao osnovna orijentacija u filozofiji, već i kao osnovna životna orijentacija američkog građanina. U skladu s takvom orijentacijom su i ciljevi američkog čoveka, kako ih definiše Horhajmer: efikasnost, proizvodnost i inteligentno planiranje (*Pomračenje uma*, 132). Iz tih razloga se za savremenog Amerikanca obično kaže da mu je svojstven realizam, ali From nastoji da pokaže da je po sredi prividni „realizam”, jer, u stvari, individui nedostaje svest o realnosti, pošto savremeni čovek „prikrija celokupnu stvarnost ljudske egzistencije i zamenjuje je veštački ulepšanom slikom pseudo realnosti...” (173). Savremeni čovek razvija inteligenciju na račun razuma, tj. „sposobnost da operiše pojmovima da bi postigao neki praktični cilj” na račun shvatanja cilja i razumevanja celine, što karakteriše razum (From, 172-3). To naglašava i Mils, kada konstatuje da čovek u modernom društvu gubi u svim važnim oblastima života „smisao strukture”, nigde ne vidi celinu, što pojačava njegovu bespomoćnost (I, 322).

Iz toga, dalje, proizlazi „receptivna orijentacija” i „orijentacija ka tržištu”, nasuprot produktivnoj orijentaciji (From, 143), ili pretvaranje kompletnog modernog američkog građanina u potrošača od deťinjstva do zrelog doba (Risman, 141). A to znači da stvari postaju važnije od ljudi. (Lerner: „Amerikanac živi među stvarima, a ne pomoću stvari”, str. 691); odnosno da se i sami ljudi pretvaraju u fizičke objekte, jer se tretiraju kao stvari koje se mogu korisno upotrebiti.

*Konformizam* ili „usmerenost ka drugima” se izražava drugim nizom karakteristika, koje su tesno povezane sa prethodnim. Heteronomna usmerenost se temelji ka traženju kriterijuma i merila izvan sebe, u drugima, gledajući i na sebe samo „kroz ogledalo drugih” (u tome je osnovna razlika između konformizma američkog čoveka i autoritarne ličnosti, za koju je autoritet merilo ponašanja, dok je za Amerikanca osnovna mera ponašanje: „ne štrčati”, ni u čemu se pre-

<sup>24</sup> McArthur, „Personality Differences between Middle and Upper Class”, *The Journal of Abnormal and Sac. Psychology*, 1955, 50, 2, str. 248.

više ne isticati i ne biti iznad drugih, tj. ideal je biti „prosečan”). Većina istraživača ističu da je, stoga, potreba da se pripada grupi i želja da se bude prihvaćen najjači motiv savremene američke ličnosti, a cilj kojem se teži: da se identifikuje sa grupom i postane njen deo, što ako pojedinac ne ostvari proizvodi jak destruktivni nagon, koji individua upravlja prema sredini koja je nije prihvatila. Zbog te jake težnje za identifikacijom pojedinac je spreman da služi drugima da bi obezbedio psihičku sigurnost, jer nezadovoljeno osećanje pripadanja proizvodi „difuznu zabrinutost” (Kornhauser, 109); što Sartr određuje kao stravu i mučninu, koja nastaje iz straha od usamljenosti, odbačenosti i nemogućnosti da se reši problem odnosa „ja-drugi”. Moderni čovek u želji da se što bolje prilagodi sredini, da bi zadovoljio osnovnu potrebu za sigurnošću, odbacuje svaki rizik, protest, istraživanje novog i uzdizanje iznad standardizovanog. Za savremenog Amerikanca, za kojeg je usamljenost najveća mora i koji je, stoga, stalno u društvu, ali onom što predstavlja „Erzatzgemeinschaft” (Selznik, 18), važnije je biti popularan u grupi nego imati sopstveno „ja”. (Risman dobro primećuje da je sociometrija, koja procenjuje međuljudske odnose isključivo sa stanovišta popularnosti, savršen izraz svoga doba, tj. savremenog američkog društva, str. 131.) Štaviše, suprotno uverenju američkog građanina – da je individualizam osnovna orijentacija američkog društva – pokazuje se da iza privida slobode stoji odsustvo individualizma i zahtev da individua napusti sebe i sopstvena merila, da bi mogla biti kao ostali, postati deo gomile (From, 162-3); Kornhauser piše da moderni čovek odgovara na suštinsko pitanje: „Ko sam ja” – formulom: „Ja sam kao i svako drugi” (str. 109). Jer „biti kao i svi drugi” postavlja zahtev da se individualnosti nivelišu i prihvate opšteusvojeni standardi kao „moral grupe”, nasuprot autonomnom moralu ličnosti i sposobnosti da se upravlja prema samostalnim merilima; a kada individui nedostaju sopstveni standardi, ona prihvata „masovne standarde”, iza kojih zaklanja sopstvenu nesigurnost i inferiornost, i stoga, ne želi da se prema njoj ponašaju kao prema individui, već kao prema članu organizacije (V. Vajt, 94). Iz tih razloga se privatni i društveni život američkog građanina još više podvaja, i u stvari, on gubi privatnost u zamenu za jednu otuđenu društvenost, bez stvarnih dubljih veza sa ljudima sa kojima je u neprestanom dodiru (From, 146-7; Risman, 135; Markuze, 29; Selznik, 18). U masi površnih dodira i stimulansa, bez dublje emocionalne veze sa ljudima koji ga okružuju, moderni čovek ne može da izgradi sopstveni identitet, te se u zamenu za njega potpuno identifikuje sa grupom,

lišavajući se prava na pobunu i protest, jer grupa traži „ljude koji lako sarađuju” i kojima se može manipulirati.

Tip „usmeren drugima” je bliznac „*homo sociologicus*”, konstatuje Darendorf (203), tj. čoveka „kao nosioca predodređenih uloga”,<sup>25</sup> koji se može definisati kao „a role playing animal” (životinja koja igra ulogu), jer se identifikuje sa svojom društvenom ulogom i svodi se na nju, lišavajući se svojih personalnih kvaliteta i iščezavajući kao individua u grupi. Takav proizvod Darendorf naziva „institucionalizovanim otuđenjem” (204). Da je savremeni Amerikanac otuđeni čovek i dublje i šire nego što je to opisao Marks za engleskog radnika XIX veka, daju potvrde brojna istraživanja, koja ukazuju na to da se pojava znatno proširuje: prenosi se iz proizvodnje na potrošnju, a budući da se ceo život posmatra kao raznovrsna potrošnja, to znači i na druge sfere života; prenosi se od radnika na druge delatnosti, zahvaljujući mehanizaciji, s jedne strane, a sa druge, gubljenju autonomije gotovo u svim delatnostima usled proširenja najamnih odnosa; proširuje se i na one koji upravljaju i na „vlasnike”, koji gube izvesna prava što su proizlazila iz svojine. Otuđenje se očituje i u tome što prenaseljeni gradovi i prenatrpana ogromna preduzeća svode ljude na kvantitet (na brojke) da bi se moglo lakše rukovati, ali i u tome, što čovek svodi svoj svet na gomilu nepovezanih kvantiteta, lišenih sopstvenih vrednosti (kvaliteta). Ono se doživljava kao samotuđenje, jer individua kojoj nedostaje vlastita integracija grčevito se hvata za supstitutivne forme integracije, što joj ipak ne pruža traženu sigurnost i mir, budući da su ove izraz „otuđenog zajedništva”. A usled nedostatka zajedništva moderni čovek je neosetljiv za moralne vrednosti (Markuze); on humanističku etiku zamenjuje za „moral ispravnosti” (biti fer kao „moralni” kriterijum), što je, u stvari, poricanje autonomnog morala savesti, koji se po svojoj prirodi mora oslanjati na nekonformizam (From, 175). Suprotno tome, „etika ispravnosti” počiva na moralno i humano neutralnim kriterijumima i briše granicu između dobra i zla, te se podjednako može primeniti i u nehumane svrhe. Ta vrsta „tolerancije”, kojom se često ponose Amerikanci (a koja je vidno izražena i u američkoj sociologiji) nije ništa drugo do prihvatanje konformizma iza lažnog „pluralizma” vrednosti, koje se, ovako neutralizovane lako pretvaraju u svoju suprotnost.

<sup>25</sup> R. Darendorf, „Homo sociologicus”, u knjizi *Essays on the Theory of Society*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968, pp. 23-5.

Mada je pitanje da li se američko društvo može tretirati kao totalitarno, ubjedljiv je zaključak što ga izvodi Darendorf, kada piše da je opisani tip ličnosti osnova totalitarnog režima, jer je jako izražena spremnost da se slede standardi referentne grupe preduslov da individue lako postanu plen manipulacije i da im se nametne lažna društvenost kao sopstvena potreba. Mnoge karakteristike savremenog američkog društva, koje su opisane, pokazuju da se iza površine – „demokratskog” i „slobodnog” društva, „individualistički” orijentisanog – kriju totalitarne težnje „elite moći” da anonimno upravlja masom, koja mora biti lišena svoga identiteta da bi se njome moglo „u njenom interesu upravljati”. Nije li i politička nezainteresovanost američkog građanina, na koju ukazuju mnogi posmatrači, jedna indikacija totalitarnog režima koji se najuspešnije prikriva iza „društva blagostanja” i iza mehanizama „skladnog funkcionisanja organizacije”.

Takođe se može raspravljati o tome da li se tip „usmeren drugima” može poistovetiti sa autoritarnom ličnošću (istakli smo bitnu razliku koja se uočava između ova dva tipa, naročito ako se za poslednji uzme kao ilustracija ličnost u uslovima nacističkog režima).<sup>26</sup> Ali se može konstatovati da ova dva tipa nisu tako udaljena jedan od drugog, kao što se ponekad misli, odnosno može se uočiti da se u njima dosta karakteristika prepliću i da postoje mnoge sličnosti. Upoređujući karakteristike koje navode naučnici koji su ispitivali autoritarni tip ličnosti, a pre svega, Adorno, Brunsvik i dr., mogu se uočiti sledeće, koje se javljaju u oba tipa: konformizam, identifikacija sa svojom grupom i nepoverenje prema drugim grupama (u SAD prema „obojenima”); čovek se ne tretira kao individualnost već kao član grupe; sklonost ka stereotipnom mišljenju („masovni standardi”); konzervativizam, ideologija status quo-a, nepoverenje prema stvarno novom (mada u slučaju američkog društva postoji sklonost ka stalnoj promeni, ali tu nije posredi suštinsko menjanje ustaljenog), prema svemu što je drukčije od sopstvene kulture; spremnost da se prihvati komandovanje i pokoravanje (u SAD ne zbog odanosti autoritetu – vođi, već zbog „skladnog funkcionisanja organizacije”); nedostatak autonomnih moralnih vrednosti, te stoga, prihvatanje organizacije kao spoljašnjeg kontrolora; težnja ka „objektivnom” i neprihvatanje subjektivnog kao valjanog kriterijuma; izbegavanje da se suoči sa sop-

<sup>26</sup> Ovde se služilo kao osnovom za upoređivanje sa autoritarnim tipom ličnosti analiza što su ih obavili T. W. Adorno, E. Frankel-Brunswick i dr., u *The Authoritarian Personality*, i M. Horkhajmer u *Authoritarianism and the Family Today*, kao i drugim navedenim radovima o ovom problemu.

stvenim problemima i izgradi samosvest; prihvatanje stanovišta da su važnije stvari nego ljudi; kruto podržavanje konvencionalnih vrednosti; „prosečno“ se uzima kao uzor sa kojim se identifikuje; uspeh i popularnost su osnovna merila vrednosti čoveka; privrženost naturalizmu i pragmatizmu; prihvatanje samo „pozitivnog“ a odbacivanje kritičkih stavova (tip „usmeren drugima“ i autoritarna ličnost ne žele da budu u sukobu sa društvom); više ih interesuju sredstva nego ciljevi (a i ljudi se tretiraju prvenstveno kao sredstva); misli se u kategorijama razmene i ekvivalenta; to je lako manipulativna i dobro prilagođena ličnost; orijentisana na materijalni aspekt života; stalno zabrinuta za svoj socijalni status.<sup>27</sup>

Nije potrebno ponovo opširnije obrazlagati da se ovim isticanjem najizraženijih karakteristika, koje se javljaju kao poželjne u savremenom američkom društvu, ne tvrdi da se svi Amerikanci mogu podvesti pod ovaj tip i da su ljudi savremene Amerike uniformni. Ali je interesantno kolika podudarnost postoji u analizama vršenim nezavisno što nas uverava da su ove generalizacije valjane i da se mogu prihvatiti kao potvrda povezanosti karakteristika društvenog sistema i kultura sa dominantnim karakteristikama ličnosti. Drugo je pitanje koliko se može ići dalje u uopštavanju i tvrditi da su napred opisane karakteristike dominantna obeležja modernog čoveka uopšte. Takav zaključak je teško izvesti jer ne postoji odgovarajući materijal na osnovu kojeg bi se moglo vršiti upoređivanje sa drugim društvima

<sup>27</sup> S. M. Lipset, u *Political Man* (Mercury Books, London, 1963), smatra da je autoritarna orijentacija više istaknuta u nižim slojevima i kod radničke klase. Uslovi koji tu pogoduju za razvijanje autoritarnosti su, po njegovom mišljenju: nisko obrazovanje, slabo učešće u političkim organizacijama, ekonomska nesigurnost i autoritarni tip porodice (109). Usled toga radničkoj klasi nedostaje perspektiva na duži rok, javlja se nesposobnost da se stekne kompletna slika o društvu, teškoća da se generalizuje na osnovu sopstvenog iskustva, podložnost sugestijama ili zbog nedostatka teorijske orijentacije ili zbog krutih stavova. Iz svih tih razloga, radnička klasa, koja je u životu orijentisana na neposredno i konkretno više nego viši slojevi nosilac je autoritarne orijentacije, zaključuje Lipset (115-20). Mada se i u drugim radovima naglašava naročito porodična autoritarnost više srednjim slojevima nego u srednjim slojevima, veliko je pitanje da li se može prihvatiti ovakav zaključak Lipseta, jer u savremenom američkom društvu i viši slojevi, a pogotovo srednji, pate od nesigurnosti budućih tržišta, određuje vrednost akcija te se ne može sa sigurnošću predvideti tok ekonomskih poduhvata i to je svakako najbolji razlog da ovi slojevi budu neposredno i konkretno orijentisani. Posebno je zanimljiva Lipsetova implikacija, da jedino neučestvovanje u političkim organizacijama sme ta američkom građaninu da vidi perspektivu, „kao da“ svako učestvovanje, u ovom slučaju onakvo kakvo je moguće u SAD, automatski obezbeđuje demokratski karakter društva.



savremene civilizacije,<sup>28</sup> ali se može pretpostaviti da bi se lista opštih karakteristika u tom slučaju morala smanjiti, jer neke od ovih, koje su tipične za savremenog Amerikanca, sigurno ne bi važile u mnogim evropskim kulturama, a da i ne govorimo o kulturama azijskih društava.

Ako, međutim, izvršimo upoređivanje ranijih društvenih sistema sa savremenim američkim kapitalističkim društvom, dolazimo do zaključka da se karakteristike tog sistema izražavaju na sledeći način u pogledu prostora za formiranje raznolikosti individualnih karakternih osobina: mnogo veći životni prostor u kojem individue dolaze u dodir sa različitim organizacijama i pojedincima i suočavanje sa brojnim, iako ne sasvim različitim zahtevima, normama, stavovima, deluje na pojedince tako da se javlja mnogo veći broj odstupanja od poželjnog tipa, bilo u pravcu nekonformističkog otpora uniformnosti, ili u smislu raznih bekstava (bežanje u mentalne bolesti i sl.) i prihvatanja neoficijelnih i asocijalnih oblika ponašanja; znatno šira lepeza različitih životnih situacija u kojima savremeni čovek participira u različitim oblastima, često međusobno odeljenim i ne uvek usklađenim, izaziva širu skalu reakcija i elastičnije ponašanje, te i veći broj istančanih crta koje nisu rigidno učvršćene poput nagonskih reakcija, te su i ponašanja pojedinaca fleksibilnija, narušavajući time rutiniranost koja bi proizlazila iz oficijelnog, poželjnog ponašanja; pluralitet kulturnih vrednosti, bez obzira koliko je on prividan i lažan,

<sup>28</sup> Brojna istraživanja učinjena poslednjih godina o takozvanom „nacionalnom karakteru“ ne mogu poslužiti kao osnova za upoređivanje u ovom radu, jer se u njima polazi od sasvim drugih pretpostavki: uzima se nacija, a ne društveni sistem i kultura, kao zajednički imenitelj, a opisi su često vrlo proizvoljni. (To je naročito slučaj sa člankom P. Sorokina, „Essential characteristics of Russian Nation“, *Annals of Am. Ac. of Polit. and Soc. Sciences*, 1970, March, 370.) U istoj publikaciji objavljeni su i sledeći prilozi: John Porter, „Canadian Character in the XX Century“; G. Freyer, „Brazilian National Character in the XX Century“; M. Maccoby, „On Mexican National Character“; G. Gorer, „English Character in the XX Century“; R. Virtanen, „French National Character in the XX Century“; G. Carlsson, „Swedish Character in the XX Century“; S. N. Eisenstadt, „Israel Identity: Problems in the Development of the Collective Identity of an Ideological Society“; D. Narain, „Indian National Character in the XX Century“; D. G. Haring, „Japanese Character in the XX Century“, i dr. Takođe postoji studija Don Martindale, „Studies in National Character and Social Structure“, u njegovoj knjizi *Community, Character and Civilization*, 1963. Najbolja studija te vrste je svakako knjiga Kazuko Tsurumi, *Social Change and the Individual, Japan before and after Defeat in World War II*, Princeton Univ. Press, 1970; u njoj je data izvrsna analiza „socijalnog karaktera“ japanskog tradicionalnog društva i kulture i nastalih promena. Ali to nismo mogli ovde iskoristiti s obzirom na velike razlike koje postoje između društava Japana i SAD.

javlja se kao brana protiv konformizma u rigoroznoj formi, jer se pojedinci često ne ponašaju na opštepoželjan način ne zato što su nekonformisti, već zato što je to uopšte teško ustanoviti iza mnogih partikularnih vrednosti i međusobno suprotstavljenih sistema, kada su individue u suštini atomizovane; ili zato, što upravo u toj situaciji, u kojoj grupa igra ulogu samo prisilne ili „ersatz” zajednice, pojedinci ne mogu da osete opšte kao stvarno zajedničko i prihvataju partikularno kao njima bliže i neposrednije.

Sve to, svakako, stvara pogodnije uslove za mnogo diferenciranije tipove ličnosti i ispoljavanje mnogobrojnih individualnih karakteristika, nego što je bio slučaj u ranije opisanim društvima. Stoga se u savremenom društvu može govoriti o više vrsta „socijalnog karaktera”, na šta ukazuje R. Linton: o „socijalnom karakteru” klase, profesije, statusne grupe, etničke grupe, itd. U kojoj meri i u kakvom rasporedu se na različitim nivoima društvenog tipa ličnosti pojavljuju napred opisane osobine kao tipične za savremenog Amerikanca, to je stvar dalje empirijske analize da ustanovi.

## II glava

# JEDINSTVO ILI DISKONTINUITET LJUDSKOG DUHA

„Mentalitet” primitivnog i civilizovanog čoveka

### 1.

Shvatanje koje će ovde biti izloženo o jedinstvu ljudskog duha temelji se na napred iznetim osnovnim pretpostavkama antropologije, a pre svega, na pretpostavci da iz prakse kao suštine i svojevrsnog načina ljudske egzistencije proizlazi i svojevrsni „ljudski mentalitet”, kao osnova svih duhovnih aktivnosti i raznolikih mentalnih sposobnosti naroda i pojedinaca.

Kako je mislio prvobitni ljudski predak – to je verovatno pitanje koje će u nauci ostati bez odgovora, jer je ta faza ljudske preistorije predmet nagađanja u svim oblastima, osim u paleontologiji i, delimično, u arheologiji. Ali je izvesno da se savremeni „primitivni” narodi služe logičkim mišljenjem i da se njihov duh umnogome može porediti sa duhom civilizovanih ljudi, suprotno tezi Levi Brila (Lévy-Bruhl) o „predlogičkom mentalitetu” necivilizovanih naroda. (Najočigledniji empirijski dokaz protiv te teze jeste činjenica, na koju je ukazao Franc Boas,<sup>1</sup> da dete iz „primitivnog” društva odgojeno u civilizaciji pokazuje sve osobine duha civilizacije u kojoj je odgojeno, što ne bi bio slučaj kada bi posedovalo „mentalitet drugačijeg tipa”.)

Ne nastojeći da utvrdimo vremenski trenutak kada se javilo logičko mišljenje, jer je ta vremenska udaljenost izvan granica mogućnosti naučnog utvrđivanja činjenica, pokušaćemo da nastanak logičkog mišljenja lociramo istorijski. Pretpostavlja se da se svojevrsni tip ljudskog mišljenja – logičko mišljenje – formirao već onda kada je čovek

<sup>1</sup> F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, The Free Press, New York, 1965, str. 196.

*ovladao proizvodnjom* kao organizovanom delatnošću (u tom smislu bi se moglo uzeti da stvaranje luka i strele kao složenijeg oruđa, a sa tim i lov kao složenija delatnost označavaju graničnu liniju) i *praksom* kao kompleksnijim načinom uticaja na okolinu i zadovoljavanja ne samo bioloških potreba (period u srednjem i mlađem paleolitu, u kojem se formiraju kulture kao kompleks delatnosti i njihovih rezultata, pomoću kojih se sve jasnije diferencira iz prirode jedan novi, ljudski svet, mogao bi predstavljati tu istorijsku granicu). Drugim rečima, logičko mišljenje se moralo javiti u periodu u kojem se pouzdano može utvrditi da se pojavio *čovек i ljudsko društvo* na osnovu evidencije koja potvrđuje ljudski karakter egzistencije.<sup>2</sup>

Ova se tvrdnja može logički dokazati jer:

(1) čovek ne bi mogao prekoraciiti granicu životinjskog sveta u praktičnom odnosu prema svojoj okolini a da ne upotrebi logičko mišljenje, pošto svrsishodno menjanje okoline podrazumeva kauzalno mišljenje, suđenje (povezivanje pojmova) i zaključivanje (povezivanje premisa i izvođenje iz njih zaključaka);

(2) organizovana proizvodnja podrazumeva i razvijanje makar i elementarnog sistema delatnosti radi obavljanja svih poslova i zadovoljavanja potreba, što zahteva pojmovno mišljenje pomoću kojeg se ljudi sporazumevaju ne samo o onom što je poznato iz vlastitog i dotadašnjeg iskustva, već i o iskustvu drugih i o nepoznatom, o onom što je još nestvoreno i tek zamišljeno, a što žele da proizvedu;

(3) povezivanje potreba i ciljeva u praktičnoj akciji koja je svrhovita, i u rezultatu akcije potvrđeno očekivanje da određena delatnost dovodi do željenog proizvoda, dokazuju da se odvija složeni misaoni proces zasnovan na logičkim pretpostavkama da su stvari povezane i da čovek otkrivajući tu vezu može uticati na pojave;

(4) korišćenje rezultata misaonog procesa u praksi, kojom se uspostavlja određena moć nad spoljašnjim pojavama i upravljanjima jeste takođe potvrda logičkog mišljenja.

Zahvaljujući antropološkim istraživanjima mnogi od ovih logičkih dokaza moći će se i empirijski potvrditi bogatom evidencijom iz života savremenih „primitivnih” naroda.

<sup>2</sup> Iz ovoga ne treba izvoditi zaključak da se australijski domoroci isključuju iz pojma ljudskog roda, jer su u antropologiji opisani kao najprimitivniji narod, živeći često na nivou skupljačke privrede; kako se i zašto praksa australijskih domorodaca zadržala na nivou elementarne privrede i razvila gotovo isključivo samo u dva vida: u obliku često komplikovanih klasifikatorskih sistema kojim se označavalo srodstvo i u vidu igre i pesme u ritualnim ceremonijama – to je teško odgovoriti, ali se ne može poreći da je i to praksa u svom najelementarnijem vidu.

Treba, međutim, odmah naglasiti da teza o logičkom mišljenju kao jedinstvenom i svojevrsnom tipu ljudskog mišljenja, kojom se suprotstavlja tezi o „predlogičkom mentalitetu”, ne znači poricanje razvojnosti ljudskog duha. (U tom pogledu mišljenje koje se ovde zastupa razlikuje se od shvatanja Levi-Strosa – o okamenjenosti ljudskog duha i njegovoj nerazvojenosti, odnosno o svođenju celokupne istorije kulture na „osnovne matrice” nepromenljive strukture ljudskog duha)<sup>3</sup>; niti se ovo shvatanje može izjednačiti sa mišljenjem da postoji istovetnost duhovnih sposobnosti i aktivnosti, kao i duhovnih manifestacija u „primitivnim” i civilizovanim društvima (razlike se ne javljaju samo na relaciji „primitivno”-civilizovano društvo, već i u okviru takozvanih primitivnih društava, koja se nalaze na različitim nivoima razvitka, kao što je napred pokazano.) Dakle, treba imati u vidu da pretpostavka – da iz opštih i univerzalnih egzistencijalnih problema sa kojima se suočava čovek u svom istorijskom postojanju proizlazi i svojevrsan tip mentalnih reakcija koje omogućuju čoveku *da rešava probleme* ne podrazumeva zaključak da specifična istorijska situacija neće proizvesti, u manjoj ili u većoj meri, različite manifestacije ljudskog duha, kao izraz svog vremena i osobenog života. (Tako prenaplašenost mitskih i magijskih elemenata u duhovnim aktivnostima „primitivnih” naroda proizlazi iz specifičnosti njihove istorijske egzistencije, ali to nije moglo poslužiti kao dokaz za tezu da u njih nije razvijeno logičko mišljenje; videćemo da je i misao drevnih civilizacija takođe veoma pomešana sa mitom i magijskim elementima, kako u umetnosti tako i u filozofiji tog perioda.) To jest, tezom o jedinstvu ljudskog duha ne poriče se osobenost duhovnih procesa i tekovina „primitivnih” naroda, ali suprotno onima koji vide samo jaz između „primitivnog” i civilizovanog mentaliteta, ovde će se pokazati da duh civilizovanog čoveka nije bitno drugačiji od duha „primitivnog” čoveka, ako se upoređivanje vrši na nivou mentalnog razvitka pojedinca, a ne samo kultura u celini.

Može se reći da je ovo stanovište danas prevladalo u antropologiji, potiskujući neistorijsko tumačenje ljudskog duha, mada se ne može zanemariti uticaj strukturalizma, koji jedinstvo ljudskog duha izvodi iz originalne i nepromenljive strukture duhovnih elemenata,

<sup>3</sup> Takvo stanovište zastupa i J. Cazaneve, u *La Mentalité Archaïque* (Librairie Armand Colin, Paris, 1961) tvrdeći da je „struktura ljudskog duha uvek ista”, te se sve razlike mogu objasniti samo odgojem u različitim kulturama (str. 53), a slično je i stanovište Boasa, kada konstatuje da se za poslednjih 15-20 000 godina nije suštinski izmenio mentalni život čoveka. (*Isto*, str. 188.)

kako su se oblikovali još u neolitu. (Videćemo, međutim, da je sam Levi-Stros mnogo doprineo obaranju teze Levi-Bрила, ali se njegove osnovne teorijske pretpostavke bitno razlikuju od ovde iznetih).

Mnoga istraživanja i teorijska razmatranja služiće nam kao oslonac za dokazivanje mišljenja da se ne može govoriti o „predlogičkom mentalitetu” „primitivnog” čoveka kao o kvalitetno drukčijoj vrsti mišljenja, koja se zasniva na drugačijim principima (odsustvo kauzalnog principa), u bitno drugačijim oblicima (mišljenje „u slikama”, a ne pojmovno) i koje se ne formuliše pomoću logičkih radnji (odsustvo indukcije i dedukcije, već se zaključivanje vrši po analogiji). Ali ćemo dokaze, pre svega, tražiti u praksi „primitivnih” naroda, pokazujući da nije posredi ni „detinjasti duh” (teza S. Frojda, Žana Pijažea, a i S. Langer zastupa to mišljenje, mada daje dokaze za tezu da je „moć poimanja svojevrstna karakteristika čoveka” kao njegova univerzalna osobenost)<sup>4</sup>, niti patološki poremećeni duh (analogija S. Frojda između „primitivnog mentaliteta” i mentaliteta neurotičara u *Totem i tabu*), već da su aktivnosti duha, bilo kao samostalne manifestacije, bilo ispoljene u praksi „primitivnog” čoveka, potvrda njegove ljudske egzistencije.

Rejmon Firt<sup>5</sup> tvrdi da su rezultati komparativnih testova potvrdili da mentalne sposobnosti „primitivnog” čoveka nisu niže od sposobnosti civilizovanih ljudi, kao i to da je um „primitivnog” čoveka logičan kao i naš, samo je način strukturiranja argumenata i zaključivanja drugačiji, jer zavisi od kulturnih premisa. Slično je i mišljenje Džona Honigmena,<sup>6</sup> koji smatra da se nama čini da je mišljenje „primitivnog” čoveka pogrešno zato što ne poznajemo njihove pretpostavke o čoveku i prirodi; kao i Ernsta Kasirera<sup>7</sup>, koji smatra da se na osnovu mističnih premisa od kojih se polazi u misaonom procesu, pogrešno zaključuje o „predlogičnosti” mišljenja „primitivnog” čoveka i u načinu interpretacije. I Klajd Klakhon<sup>8</sup> tvrdi da je logika, tj. „način interpretacije odnosa između pojava”, isti kod svih članova ljudskog roda, ali su premise različite (zavise od kulturne tradicije). Ma-

<sup>4</sup> S. Langer, *Filozofija u novom ključu*, Prosveta, Beograd, 1967, str. 227.

<sup>5</sup> R. Firth, *Human Types*, str. 35-6 i 37.

<sup>6</sup> J. Honigmann, „A Variety of World Views”, u *Understanding Culture*, Harper and Row, New York, 1963, str. 189.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *An Essay on Man*, str. 81.

<sup>8</sup> C. Kluckhohn, „The Philosophy of the Navaho Indians”, u F. S. C. Northrop (ed.), *Ideological Differences and World Order*, Yale Univ. Press, New Haven, 1949, str. 358.

linovski<sup>9</sup> svoju tvrdnju povezuje sa delatnostima čoveka, smatrajući da se nijedna delatnost, ni umetnost, niti veština ne bi mogla zasnovati bez osnovnih pretpostavki logičkog mišljenja: posmatranja prirodnih procesa i moći rasuđivanja. Kasirer ističe da se i u kulturama „primitivnih” naroda mogu naći mnoge nama poznate karakteristike iz naših kultura (81).

Suzan Langer daje značajne argumente za tezu da je moć poimanja univerzalna karakteristika čoveka: već sam jezik kao simbolička komunikacija najbolji je dokaz da je pojmovno mišljenje osnova mentalnih procesa i „primitivnog” čoveka, jer je već „čulna slika” projekcija pojedinačnog slučaja u jednu trajniju formu (sliku), sa kojom se identifikuju svi slični slučajevi: opaženi objekti se spontano apstrahuju i simbolički upotrebljavaju za prikazivanje vrste događaja, jer su pojedinačni događaji neponovljivi, te se slično događanje raspoznaje sledeći pojam (219-222). S. Langer pokazuje da je u osnovi „mistične misli primitivnog čoveka” logički proces, jer magijski ili religiozni obred nije prosto izraženo osećanje, već artikulirano osećanje, tj. jedan *stav*, koji nastaje uopštavanjem poželjnih vrednosti društva i izražava ispravnost i jedinstvo plemena (230). Ona tumači obred kao „deo neprestanog traganja za poimanjem i opredeljenjem”, kao „lagano taloženje uvida ljudske uobrazilje u život” (236), a ne kao prosto mehaničko ponavljanje nesmislenih radnji.

Ali ako se antropolozi danas slažu da je oboreno shvatanje Levi-Brila, nije li suprotno stanovište dovedeno u pitanje modernim proučavanjem razvoja ljudske psihe, što ih je izvršio Pijaže? Iako Pijaže u svojim radovima razmatra psihu deteta, osnovna ideja je zajednička sa stanovištem Levi-Brila, jer i Pijaže deli misaoni proces na „predlogički”, odnosno na „simboličku i prekonceptualnu misao” i refleksivno mišljenje, a karakteristike „prekonceptualne misli” imaju veoma mnogo sličnosti sa karakteristikama „predlogičkog mentaliteta”. (Prekonceptualno mišljenje ne nastaje dedukcijom, već analogijom, ono je simboličko i slikovito, egocentrično, zasnovano na kolektivnim predstavama i „predlogičkom šematizmu” koji karakteriše nepotpuna intelektualna konstrukcija, ono je u funkciji akcije trenutka, sastoji se iz konkretnih operacija koje još nisu formalizovane i ne diferencira „ja” od ostalog sveta<sup>10</sup>.) Da li su to i karakteristike mišljenja „primitivnih” ljudi, ili bolje reći, da li se kombinacijom tih karakteristika formirao svojevrstni tip „primitivnog duha”?

<sup>9</sup> B. Malinovski, *Magija, nauka i religija*, Karijatide, Prosveta, Beograd, 1971, str. 33.

<sup>10</sup> J. Piaget, *Psihologija inteligencije*, Nolit, 1963, str. 164, 165, 172, 179 i 192.

Pogledajmo dokaze koji nam stoje na raspolaganju u riznici podataka koji su otkrili antropolozi. Levi-Stros nam pruža najviše materijala koji govori u prilog postojanja razvijenih logičkih radnji<sup>11</sup> na kojima se zasniva iskustvo i mentalne aktivnosti „primitivnih“ naroda. Da i u „primitivnih“ ljudi postoji zahtev za redom Levi-Stros potvrđuje primerima koji govore o značaju klasifikacija u njihovom životu: to pokazuje klasifikacijama biljaka koje su zasnovane na organizovanom znanju<sup>12</sup> u kojima se upotrebljava vrsta kao logički operator (200); ali on prikazuje i totemizam kao vid društvene klasifikacije, u kojem se sistem razvrstavanja stvara prema određenoj životinji-biljki kao pojmovno oruđe za posredovanje između prirode i kulture (185). Stros, takođe, na primeru osobenih imena pokazuje da se obrazuju slično kao i imena vrsta u prirodnim naukama, te klase kao pokazatelji igraju ulogu sistema označavanja (239). A po mišljenju Boasa, antropomorfna interpretacija u „primitivnih“ naroda može se shvatiti kao jedna vrsta klasifikacije iskustva, u tom smislu što su nalazili sličnost između kretanja životinja i ljudi, kao i nekih neživih objekata, te ih sve svrstavali u istu kategoriju (192). Po Dirkemu, takođe, „primitivni“ narodi prave klasifikacije, jer društvo je model koji podstiče klasifikatorsku misao, prema čijoj se strukturi konstruiše i struktura klasifikatorskog sistema („Prve logičke kategorije su bile društvene kategorije“<sup>13</sup>). Da je potreba za klasifikacijom i sposobnost izvođenja tog složenog logičkog procesa prisutna u „primitivnih“ naroda najuniverzalnije je potvrđeno vrlo razgranatim sistemima srodničkih klasifikacija, koji su postojali u svim „primitivnim“ društvima (od kojih su „totemske klasifikacije“ samo jedna vrsta).

Najjači argument kojim se želi dokazati odsustvo logike u misaonom procesu „primitivnog“ čoveka je navodno nepoznavanje uzročnih veza, što poriču mnogi antropolozi na osnovu svojih istraživanja vršenih na samom terenu u središtu života „primitivnih“ naroda. Klajd Klakhon smatra da se u Navaho Indijanaca može dokazati da je tra-

<sup>11</sup> C. Lévi-Strauss, *Divlja misao*, str. 306-7.

<sup>12</sup> R. Redfield navodi primer plemena Dogan u kojem postoji sistematizovano znanje koje se prenosi na nove generacije, a sastoji se iz: prirodne istorije, saznanja o društvu, teologije, istorije i metafizike; to se predaje kroz četiri stupnja i sadrži ogromnu količinu znanja (R. Redfield, „Thinker and Intellectual in Primitive Society“, u *Human Nature and the Study of Society*, Univ. of Chicago Press, 1962, str. 36).

<sup>13</sup> E. Durkheim and M. Mauss, „Društvena struktura i struktura svesti“, u *Teorije o društvu*, t. II, str. 1011.



ženje uzroka osnovna radnja na kojoj počivaju sve aktivnosti, a aktivizam, umesto pasivnog odnosa prema svetu, počiva na saznanju da čovek može pomoću znanja da deluje na svet.<sup>14</sup> Marsel Mos<sup>15</sup> tvrdi da se i magija zasniva na principu uzročnosti, jer se i u njoj otkrivaju uzročne veze koje nisu samo mistične: svaka magija sakuplja kataloge biljaka, minerala, životinja, delova tela, itd. koje registruje i sa kojima eksperimentiše; ali se takođe bavi i kodifikacijom osobina apstraktnih stvari: geometrijskih figura, brojeva, moralnih kvaliteta, itd. Stoga Mos tretira magiju kao preteču medicine i drugih nauka, kao „prve akademije” u kojima su sistematizovana znanja iz hirurgije, metalurgije i sl., otkrivajući najpre u tim okvirima nužne odnose između stvari.

To, međutim, nije „mehaničko, bezlično funkcionisanje uzročnosti”,<sup>16</sup> jer „primitivni” čovek doživljava svet u kojem živi neposredno, u svoj složenosti njegove individualnosti (zato i postoje mnogostране, različite slike o istim stvarima), stoga je on sa tim svetom i emocionalno povezan. „Primitivni” čovek nije prosto posmatrač dramatične borbe u prirodi, zato iz svog misaonog procesa ne može da isključi emocije, a njegovi zaključci se obrazuju kao „složene slike” a ne kao kritičko mišljenje. Slično konstatuje i Dirkem, kada piše da pojedinačne stvari nisu za „primitivnog” čoveka samo objekti saznanja, već je čovek sa njima i emocionalno povezan.<sup>17</sup> Suzan Langer objašnjava neusaglašenost nerazvijenog jezika sa obiljem novog iskustva sa kojim se čovek svakodnevno suočava kao uzrok nastajanja metaforičkog jezika i mešanja stvarnog i imaginarnog, jer um ne može sve to da „strogo doslovno pojmi” (223 i 225). To konstatuje i Kasirer, naglašavajući da „primitivni” čovek mnogo više oseća život nego savremeni čovek, jer mu on ne prilazi ni iz čisto intelektualne radoznalosti (teorijski), ni čisto pragmatički, radi zadovoljavanja neposrednih potreba, već simpatički (82).

Da je mističko i magijsko samo dopuna logičkog misaonog procesa, zasnovanog na principu kauzaliteta, pokazuje S. Langer prime-

<sup>14</sup> C. Kluckhohn, *Isto*, str. 203. Tu karakterističnu crtu čoveka u „primitivnim” društvima ističu i drugi istraživači.

<sup>15</sup> M. Mauss, „Definition de la magie”, u *Sociologie et Anthropologie*, Presses Univ. de France, 1960, str. 69-70 i 137.

<sup>16</sup> H. i H. A. Frankfort, Dž. A. Vilson i J. Jakobsen, *Od mita do filozofije*, Minerva, 1987, str. 23, 34 i 36.

<sup>17</sup> E. Durkheim i M. Mauss, *Isto*, str. 1012.

rom da nijedan necivilizovani čovek ne pokušava da usred leta iza-zove vejavicu, niti se moli da letina sazri kad za to nije vreme; stoga „primitivni“ čovek „igra sa kišom“ (237). To potvrđuje i Malinovski, pokazujući da je magijski obred samo dodatna radnja, kojoj je pret-hodio niz složenih operacija u baštovanstvu ili gradnji kanoa. On to objašnjava time što u svakoj delatnosti postoje dve vrste uslova: do-bro poznat niz uslova, koje čovek kontroliše pomeću znanja i savla-đuje radom; i domen neobjašnjivih, negativnih uticaja, protiv čega se upotrebljava magija (42).

Stoga M. Douglas<sup>18</sup> konstatuje da mišljenje „primitivnih“ naroda nije predlogičko, već je „prekopernikansko“, jer se njihov svet okre-će oko posmatrača. Ali se može postaviti pitanje: da li se tu doista radi o egocentrizmu, jer prema nekim obaveštenjima, „primitivni“ ljudi nisu sebe smatrali izuzetnim bićima u prirodi; treba dodati, ta-kođe, da ova antropocentrička, ili kako je Dirkem naziva „sociocen-trička“ orijentacija, važi u velikoj meri i za narode drevnih civilizaci-ja, te bi se „prekopernikansko mišljenje“ moralo protegnuti sve do savremene civilizacije.

Da bi se razjasnilo da li je ovde posredi antropocentrizam ili ne-što drugo, potrebno je razmotriti još jednu karakteristiku koja se pri-pisuje „predlogičkom mentalitetu“ – neizdiferenciranost sveta, što se proteže ne samo na kosmos već i na „svet umrlih“, te se briše gra-nica između stvarnog i imaginarnog, jave i sna.

Mnogi antropolozi pobijaju mišljenje da je „primitivni“ čovek ne-sposoban da shvati svet diferencirano. Malinovski pokazuje da je u praktičnim delatnostima granica jasno povučena između ljudskog sveta i sveta duhova, kao i između rada i magije, jer nijedan ostrvlja-nin na Trobrijandu ili pripadnik Polinežanskih plemena neće se osloni-ti na magiju i pomoć umrlih predaka u gradnji kanoa, a da ne poznaje gradnje i sve elemente materijala, kao što cene i „dobrog baštovana“ za rezultate koje je postigao i ne pripisuju ih magu i magijskim vradž-binama (40-5). Isto to ističe i Pol Radin,<sup>19</sup> tvrdeći da u praktičnom ži-votu „primitivni“ ljudi ne tretiraju rezultate kao proizvode natpri-rodnih sila, te da magijske rituale ne shvataju kao realne determini-rajne sile, već kao stimulatívno sredstvo koje pomaže uz praktičnu akciju (kao što ističe i S. Langer, ritual treba da dozove elemente ki-

<sup>18</sup> M. Douglas, „Primitive Thought-Worlds“, u *Sociology of Religion*, ed. by R. Robert-son, Penguin books, 1969, str. 85.

<sup>19</sup> P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, D. Appleton and Co. London, 1927, str. 23.

še koji su tu ali se ne odazivaju – str. 237). I Klajd Klakhon tvrdi da „primitivni” ljudi ne mešaju stvarno i imaginarno, navodeći primer da oni dobro razlikuju realne i mitološke životinje;<sup>20</sup> a Malinovski pokazuje da oni prave distinkciju između mita i realnog događanja (mit je ono što se nekad dogodilo, ali se sad ne događa<sup>21</sup>). Levi-Stros, Kasirer i dr. takođe tvrde da neizražena distinkcija delova sveta nije rezultat nesposobnosti „primitivnog” čoveka, već proizlazi iz svojevršne tačke gledišta, ali je to pogled na svet koji „primitivni” narodi umnogome dele sa razvijenijim kulturama Kine, Indije, Japana i dr. Mnogo su značajniji pokušaji objašnjenja takvog stanovišta, koje možemo naći u radovima nekih antropologa; ono je najpotpunije u Kasirera: on smatra da iz odnosa „primitivnog” čoveka prema spoljašnjem svetu, koji on oseća mnogo prisnije i neposrednije, proizlazi i osećanje da je svet „nerazbijena kontinuirana celina” koja ne dozvoljava oštre podele. Dakle, „primitivni” čovek namerno ignoriše distinkciju, jer ne deli život na delove – kao što je karakteristično za naučni stav – budući da su granice između delova sveta fluidnije i po zakonu metamorfoze sve se može preobraziti u druge oblike (81)<sup>22</sup>. Istovremeno, Kasirer naglašava da „primitivni” čovek, suprotno uverenju da ne može da uoči empirijske razlike između stvari, često uočava mnogo bolje od civilizovanog čoveka specifične crte neke pojave, jer je u njega vrlo razvijena sposobnost posmatranja i uočavanja razlika (i Levi-Stros to potvrđuje na primeru mnogo većeg broja nijansi određenih biljnih vrsta, koje „primitivni” ljudi uočavaju u odnosu čak i na stručnjake-biologe iz civilizovanog sveta). Kasirer zaključuje: to nije duh koji meša stvari, jer ih on empirijski razlikuje, ali „primitivni” čovek živi u uverenju da postoji „solidarnost života” koja povezuje sve faze života u „veliko društvo” u kojem čovek nema privilegovan položaj (82). Tu potrebu „primitivnog” čoveka da vidi celinu kao neprekinuti kontinuum ističe i Levi-Stros, naglašavajući da „on neprekidno vezuje konce, neumomo slaže i povezuje sve vidove stvarnosti, bili oni fizički, društveni ili duhovni” (306). Što je kao osa tog koordinatnog sistema uzet čovekov svet i prema njemu i

<sup>20</sup> C. Kluckhohn, „Navaho Categories”, u S. Diamond (ed.), *Culture in History*, Columbia Univ. Press, 1960, str. 86.

<sup>21</sup> B. Malinowski, *The Argonauts of the Western Pacific*, str. 400-1.

<sup>22</sup> Ovakvo stanovište je veoma karakteristično i za pogled na svet u drevnoj Indiji: i oni veruju da se sve ponovo rađa i da život nikada ne prestaje, te da je neprestana metamorfoza jednih oblika u druge osnovni zakon sveta.

sam univerzum personalizovan, nije dokaz nesposobnosti da se delovi sveta diferenciraju, već je potvrda drugačijeg odnosa sa svetom i drugačijeg shvatanja prirode sveta (na univerzum se primenjuju ljudski kriterijumi, pa se očekuje da se i on ponaša kao da je inteligentan, da razume znake i simbole, da je osetljiv, te se primenjuju i personalne mere da bi se iz njega proizvele željene posledice.<sup>23</sup>

Takvo shvatanje sveta, u kojem ne postoje oštre granice između formi života, pa ni između života i smrti (jer smrt je samo prelaz u život na drugom nivou), te život čoveka nema konačne granice i prostire se na liniji preci-potomci na celu ljudsku istoriju, nužno briše granicu oštre podele između empirijskog i mitskog, jer mitsko – kao zakon tradicije – živi u sadašnjosti i vrši uticaj na realni život, iako se zna da mit i realnost nisu istovetni. U takvoj životnoj perspektivi – neprekinutog kontinuuma između prirode i kulture, kao i između stvarnog i imaginarnog – nužno se prepliću logičko i mističko, primena principa kauzaliteta i participacije, korišćenje znanja, iskustva, tehničkih veština uporedo sa magijskim ritualima, ispoljavanje sopstvene praktične moći zajedno sa verovanjem u magijsku moć nadljudske snage. Takvo mišljenje, budući da je mnogo konkretnije i bliže pojavama, čini da se u većoj meri izražava heterogenost i složenost stvari, nego što može da izrazi apstraktno mišljenje.<sup>24</sup> Na taj način se otkrivaju različite dimenzije sveta i različite moguće interpretacije, te se svet „primitivnog“ čoveka pokazuje mnogo raznobojnijim, i moglo bi se reći, životnijim nego što je svet kao proizvod čisto apstraktnog mišljenja. Kolikogod je tačka gledišta iz koje se posmatra univerzum u „primitivnim“ kulturama antropocentrička (po Dirkemu sociocentrička), može se reći da se antropocentrička perspektiva nije suštinski izgubila sve do pojave „tehničke civilizacije“, gde se, nasuprot senzibilnosti, racionalnost univerzuma tretira kao polazna tačka pogleda na svet u civilizovanim društvima (logos kao zakon prirode).

Pogrešno interpretiranje stava „primitivnih“ naroda prema svetlu najčešće je rezultat neadekvatnosti evropskih jezika i termina pomoću kojih nastojimo da objasnimo tu dosta različitu životnu perspektivu. Ono što mi tumačimo kao dejstvo mističnih sila, za „primitivne“ ljude nije mistično ni natprirodno, baš zbog napred objašnjenog drugačijeg odnosa prema svetlu, koji se ne završava sa „ovim svetom“

<sup>23</sup> M. Douglas, *Isto*, str. 90-1.

<sup>24</sup> J. Cazaneve, *Isto*, str. 148.

već se prepliće sa svetom duhova i kosmičkih sila koje imaju veću moć od čoveka, ali ne u smislu natprirodnog i mističnog.<sup>25</sup> Stoga i „mistično mišljenje” nije lišeno logike, jer se i ono zasniva na osnovnim elementima i principima koji karakterišu logički proces, kao što su: determinističko objašnjenje sveta,<sup>26</sup> uopštavanje pojedinačnih slučajeva i događaja i simboličko označavanje stvari kao elemenata jednog opštijeg pojma<sup>27</sup> stvaranje i izražavanje opštih ideja koje su izraz egzistencijalne ljudske situacije (kao što su: ideje o životu i smrti, o odnosu duha i tela, o moći čoveka, o moći društva ili kosmosa i sl.).<sup>28</sup>

Ako govorimo, dakle, o razlici između „primitivnog” i civilizovanog mišljenja, ona se sastoji u *shvatanju sveta*, a ne u predlogičnosti prvog. A sama činjenica da je pogled na svet univerzalna pojava koja se nalazi i u „primitivnih” naroda, potvrđuje logički tok misaonog procesa, jer se pogled na svet sastoji iz opšteprihvaćenih (uopštenih) – za dato društvo – pretpostavki o prirodi sveta i čoveka. To što „primitivni” čovek doživljava svet oko sebe kao dramatičnu borbu različitih sila (što je slučaj i sa civilizovanim čovekom kada je pod utiskom jakih emocija, na šta ukazuje Kasirer), dok je svet za modernog čoveka „svet stvari” i „tehnike”, stvar je naglaska i određenog ugla pod kojim se svet posmatra, a ne odsustvo logičkog mišljenja, jer rezultati logičkog procesa ne zavise samo od primenjenih logičkih radnji već

<sup>25</sup> Na ovo ukazuje i P. Worsly, u „Religion as a Category”, u *Sociology of Religion*, str. 277-8, kada piše da je za „primitivne” narode i delatnost predaka „empirijska” i nije mistična, jer ovaj svet nije oštro odvojen od drugog sveta; da i radnjama magijskog karaktera pridaju sličnu moć kao i empirijskim akcijama Vorsli pokazuje na primeru jezika u Melaneziana, u kojima termin „rad” označava obe vrste aktivnosti.

I Redfiled tvrdi da se takvo shvatanje ne može označiti kao mistično, jer za „primitivnog” čoveka priroda nije odvojena od čoveka, već on živi u njoj a ne nasuprot njoj. (*Primitive World*, str. 110-11.)

<sup>26</sup> Levi-Stros napominje da tu nije odsutan determinizam, već da je primenjen apsolutni determinizam, koji isključuje slučajnost, usled čega „primitivni” čovek mora da pronađe uzrok i onim događajima koji su rezultat delovanja slučajnih uslova – te ga nalazi u vanempirijskim okolnostima. (*Divlja misao*, str. 47.)

<sup>27</sup> S. Langer to pokazuje na primeru stvaranja lika „demon”, koji ne označava posebnu ličnost već „ljudski položaj takve ličnosti” u datoj kulturi, dakle, jedan uopšten „društveni stav”, a ne sliku, kao što se često tumači ovo mišljenje (str. 262-3).

<sup>28</sup> U jeziku mnogih „primitivnih” naroda postoji termin koji odgovara pojmu *mana* (wakan orenda, manitu, itd), što izražava bezličnu moć koju imaju stvari kada sa uspehom proizvode odgovarajući rezultat; to je sila shvaćena apstraktno, kao „delotvornost” u samim pojavama, a ne kao neka natprirodna moć, jer njome čovek može da ovlada (vid. R. Firth, *Isto*, str. 144).

i od mogućnosti da se odgovori na postavljena pitanja, kao i od kulturnih premisa od kojih se u zaključivanju polazi.<sup>29</sup>

Ako je tačno sve što je napred rečeno, onda je teško prihvatiti mišljenje da je misao „primitivnog“ čoveka „slikovita“ i „simbolizovana“ (u smislu prekonceptualnog mišljenja koje se izražava isključivo simboličkim figurama), kao protivstav konceptualnom mišljenju. Možemo se složiti da se ta misao doista služi mnogo više metaforama i simbolikom nego moderna racionalna misao, ali to je takođe samo specifična forma u kojoj „primitivni“ čovek izražava svoju logiku. Ali ako usvojimo danas već opšteprihvaćenu ideju da je simbolizacija, kao transformacija čulnog iskustva, nužna osnova jednog kvalitativno drugačijeg mentalnog procesa – ljudskog uma – tada postaje jasnija i veza između „mišljenja“ (u širem smislu) „primitivnog“ i civilizovanog čoveka. (Ovde treba dodati da duh „primitivnog“ čoveka nije harmonična celina u kojoj je um neprikosnoveni rukovodilac, već je slojevito strukturiran. Frojd je pokazao da je i psiha civilizovanog čoveka slojevita, a stratum koji označava svesno psihičko stanje je u toj strukturi duha još vrlo tanak; svakako je uticaj nagonskog, nesvesnog i podsvesnog u duhu „primitivnog“ čoveka morao biti još izraženiji, te se time može objasniti i svojevrsna „ljuštura“ u koju se ogrće logička misao u tim kulturama.)

Razlike se svakako mogu tražiti i u tome što u misaonom procesu „primitivnog“ čoveka percepcija još igra prvostepenu ulogu (zbog neposrednosti i prisnosti čoveka sa svetom i zbog individualnog doživljaja sveta), a što se uopštavanje činjeničkog materijala vrši u okviru tradicionalnih ideja, te je sistem znanja i razvijanja logičke interpretacije ograničen: novo iskustvo se povezuje prvenstveno sa elementima mitske istorije, dok se u civilizovanim društvima nastavlja na već stečeno empirijsko iskustvo.<sup>30</sup> Na osnovu toga Boas konstatuje, da je jako prisustvo tradicionalnih elemenata u mišljenju „primitivnog“ čoveka otežalo logičko zaključivanje, a tome bi se moglo

<sup>29</sup> Najbolje je poređenje mita i ideologije, jer se i u ideološkom mišljenju služi logikom, ali se polazi od krivih premisa; može se, međutim, reći da je tu namerno upotrebljeno iskrivljavanje premisa, te da je svesno korišćena sofistika, ali to nije sasvim tačno, jer i ideologija ima zajedničko sa mitom verovanje u polazne premise te se one prihvataju a priori kao tačne, kao što čovek u „primitivnom“ društvu prihvata mit kao apriornu istinu o kojoj uopšte ne pokušava da razmišlja kritički. (Vid. M. Jacobs, „World View“, u *Pattern in Cultural Anthropology*, The Dorsey Press, Illinois, 1964. str. 367.)

<sup>30</sup> F. Boas, *Isto*, str. 199-200.

dodati da je spoljašnjem posmatraču otežavalo da uoči logiku koja je stajala iza mitoloških i magijskih formi. Oslobođanjem misli od tradicionalizma oslobađa se put za razvijenije logičko zaključivanje, ali to ne znači, upozorava Boas, da i svaki pojedinac u civilizovanim društvima logičnije misli, te se, stoga, i u civilizovanom svetu srećemo sa pojavama kao što su: sujeverje, verovanje u moć magije i čarolija, sa rasprostranjenošću mitova itd. (201).

Suzan Langer vidi osnovnu razliku između duhovne usmerenosti „primitivnog” i civilizovanog čoveka u suprotnosti između naivnog i kritičkog mišljenja, kao i u suprotnosti između emocionalne i racionalne misli (264); ali S. Langer ukazuje na to da se, mada sa interesovanjem za činjenice vene mitsko mišljenje, ipak, emocionalni stavovi i važne ideje koje su činile osnovu mita, ne iskorenjuju lako, jer su čoveku potrebne i druge dimenzije osim racionalne (290).

Da ni „primitivni” čovek nije bio samo *homo faber* dokazuju upravo vrlo razvijeni mitovi i legende, kroz koje se izražavao pogled na svet date kulture, te se može tvrditi sa Redfildom, da je pogled na svet univerzalna ljudska pojava. Ali upravo na tom univerzalnom elementu kulture može se pokazati kolika je ljudska raznolikost, jer su referentne tačke koordinatnog sistema svake kulture svojevrsne te se srećemo sa raznolikim stanovištima i polazištima i među „primitivnim” narodima.<sup>31</sup> S druge strane, i to je posebno interesantno, nalazimo vrlo slične mitove, naročito one o postanku sveta, koji sadrže izvesne zajedničke polazne ideje o poreklu sveta, kako među „primitivnim” narodima, tako i među civilizovanim: ideja o kreatoru kao svemoćnom biću koji iz svog tela proizvodi svet, te da iz jednog proizlazi mnoštvo, provlači se kroz mnoge mitove o postanku, što ćemo videti na nekim primerima.

### MIT O POSTANKU VINEBAGO PLEMENA<sup>32</sup>

„Na početku je Stvaralac zemlje sedeo u kosmosu; kada se osvestio nigde ništa nije postojalo. On počeo da misli šta bi trebalo da uradi i najzad počeo plakati... Padajući, suze su se pretvarale u mora kakva su nama poznata danas. Stvaralac počeo ponovo da misli. Mislio je: Biće tako, ako nešto zaželim biće kao što ja zaželim, kao što su i mo-

<sup>31</sup> Redfild pokazuje koliko se među samim „primitivnim” narodima nailazi na različita shvatanja: pogled na svet Arapeša je orijentisan na ljudsku prirodu, dok je ostali univerzum nedefinisan; kod Zuna su čovek, priroda i bog tri jednaka elementa univerzuma; Polinežani su bili zainteresovani za genezu polazeći od sistema kosmičkih ideja, itd. („The Primitive World View”, str. 275-6).

<sup>32</sup> P. Radin, *The World of Primitive Man*, str. 41-3.

je suze postale mora. Tako je zaželeo da postane svetlost i postade svetlost ... Opet on pomisli i požele da se stvori zemlja i ona postade ... Tada je stvorio drveće ... zatim kamenje i stene ... On je najzad pogledao svet koji je stvorio i bio je zadovoljan ... Tada je prvi put rekao sebi: 'Pošto je sve nastalo prema mojim željama, stvorioću i biće slično meni'. Zatim uze parče gline i načini ga po svojoj slici; počeo sa njim govoriti ali ne dobi odgovor. Stoga ga je pažljivo posmatrao i video da nema razuma, te mu dade razum. Ponovo je razgovarao sa njim, ali ne dobi odgovor. Stoga ga je pažljivo posmatrao i video da nema jezika, te mu dade jezik. Zatim je opet razgovarao, ali ne dobi odgovor. Posmatrao ga je i video da nema duše, te mu dade dušu. Kada je sa njim ponovo razgovarao ovaj je rekao nešto, ali nerazumljivo. Stoga je Stvaralac dunuo u njegova usta, govorio sa njim i dobio odgovor."

### INDIJANSKI MIT O POSTANKU<sup>33</sup>

„U početku beše svugde tama – tama i voda. A tama je bila gusta, na mestima zgusnuta a zatim odvojena i tako se zgušnjavala i odvajala dok, najzad, na jednom mestu gde se tama zgusnula ne izađe čovek. On je lutao kroz tamu dok ne počeo misliti; zatim postade svestan sebe i tada postade čovek; on je znao da je tu bio sa nekim ciljem. On pruži svoje ruke ka svom srcu i izvadi odatle veliki štap kojim se služio da prolazi kroz tamu ... Tada je stvorio za sebe male mrave koje je uzeo sa svog tela . . Sve što je stvarao uzimao je sa sopstvenog tela ... Od mravi koje je stavio na vrh štapa napravila se lopta i čovek uze loptu i stavi je sebi pod noge u tamu i stade na loptu kotrljajući je i pevajući: 'Ja stvaram svet, svet je stvoren!' ... Tako je stvoren svet i tada je čovek otrgao od sebe parče stene od koje je napravio zvezde i stavio ih na nebo da osvetle tamu ... ali zvezde nisu bile dovoljno svetle i on je stvorio „mlečni put” ... zatim mesec. Ali ni mesec nije bio dovoljno sjajan. On počeo da misli šta bi mogao da učini i vide da ne može ništa više od sebe da otrgne što bi moglo osvetliti tamu. Tada je razmišljao. I napravi iz sebe dva velika suda i jedan napuni vodom pa ga pokri drugim... I bi ono što je želeo. Jer voda u sudu se pretvorila u sunce koje je zasijalo zracima kroz ivice po kojima su se sudovi spajali. Kada je sunce bilo stvoreno, čovek ga izvadi iz suda i baci na istok.”

### POLINEZIJSKI MIT O POSTANKU<sup>34</sup>

„Ne beše ni zemlje, ni neba,  
ne beše ni mora, ni čovečanstva;  
Taaroa se najavio na vrhu  
i sebe izmenio potpuno.  
Taaroa je koren;  
stena (ili osnova);  
Taaroa je pesak;  
Taaroa širi svoje grane (široko se rasprostire).  
Taaroa je svetlost;  
Taaroa je unutra.  
Taaroa je ispod;  
Taaroa je izdržljiv;  
Taaroa je mudar;  
On je stvorio zemlju Havaji ...”

<sup>33</sup> I. Campbell, „Primitive Man as Metaphysician”, u *Culture in History*, str. 382-3.

<sup>34</sup> P. Radin, *Primitive Man as Philosopher*, str. 298. J. Campbell, *Isto*, str. 384.



MIT O POSTANKU IZ SANSKRITA BRIHADARANYAKA UPANISHAD<sup>35</sup>

„On pogleda naokolo ali ne vide ništa drugo osim sebe. Zatim viknu: 'Ja sam tul' Tako nastade ime 'Ja' ... Ali bio je uplašen, jer ljudi se plaše kad su sami... Bio je nearečan, jer ljudi su nearečni kad su sami. Hteo je da ima para. Tada postade veliki kao žena i čovek zajedno. On raspolovi svoje telo u dva dela. Odatle su nastali muž i žena... On se spoji sa njom i iz toga se rodi čovek. Žena zatim postade krava, a muškarac vo i spojiše se: iz toga nastade tele ... Ona postade koza, a on jarac i iz njihovog spajanja nastade jare. Tako on stvori sve što postoji u parovima, sve do mrava. Najzad je znao: Doista ja sam sâm stvaranje, jer ja sam projektovao ceo svet. Stoga je on nazvan Stvaralac.”

HEBREJSKI MIT O POSTANKU<sup>36</sup>

„Kad se Bog dao na stvaranje neba i zemlje zatekao je oko sebe samo Kaos i Prazninu. Bezdan nad kojim je lebdeo njegov duh bijaše zaodenut u tminu.

Prvog dana stvaranja svijeta on stoga reče: „Neka bude svetlost!“. I bi svetlost.

Drugog dana stvori svod da rastavi vodu pod svodom od vode nad svodom i nazva ga „nebo“.

Trećeg dana sabra vodu što je pod svodom na jedno mesto, tako da se pokaza suho. Nazvavši suho „zemlja“, a zborišta vodena „mora“, Bog reče zemlji neka pusti iz sebe travu, bilje i drveće.

Četvrtog dana stvori sunce, mjesec i zvijezde.

Petog dana životinje morske, ribe i ptice.

Šestog dana životinje zemaljske, gmazove i rod čovječji.

Sedmog dana zadovoljan svojim djelom, Bog počinu.”

Teško je objasniti otkuda dolazi ovolika sličnost ideja u mitovima nastalim u veoma udaljenim razdobljima ljudske istorije, ali oni očito potvrđuju da je misao „primitivnih“ ljudi mnogo bliža našoj nego što se pretpostavlja, i da ima mnoge zajedničke karakteristike sa mišljenjem civilizovanih naroda, što će biti dokumentovano narednim izlaganjem.

## 2.

Da bi se razumele opšte karakteristike shvatanja „primitivnih“ naroda možemo se poslužiti jednim sumarnim opisom egzistencijalne situacije „primitivnog“ čoveka, što je daje Redfield.<sup>37</sup> On konstatuje da „primitivni“ čovek živi u prirodi, te se ne može govoriti o čoveku i prirodi, jer joj se on ne suprotstavlja već sa njom saraduje, te stoga, ne vrši pritisak već na nju „apeluje“; on, dakle, živi u jedinstvenom kosmosu i preduzima mere da sačuva to jedinstvo i harmo-

<sup>35</sup> J. Campbell, *Isto*, str. 384.

<sup>36</sup> R. Grejvs i R. Pataj, *Hebrejski mitovi*, Naprijed, 1969, str. 17.

<sup>37</sup> R. Redfield, „Primitive World View“, str. 279.

niju celine; on nije gospodar i onaj koji eksploatiše prirodu već je sa njom u odnosu uzajamne zavisnosti; stoga čovek, priroda i bog deluju lično jedni na druge (jer i bog je deo te jedinstvene kosmičke celine), te su njihovi odnosi i moralni (oni veruju u imanentnu pravednost).

Iz takve životne perspektive može se razumeti dominacija onih elemenata kulture koji su mogli najbolje da ispune svoju funkciju u potvrđivanju kosmičke i društvene solidarnosti i u održavanju kontinuiteta celine, što se protezala i izvan granica kosmosa (ili bolje reći, proširujući granice kosmosa) – na svet duhova, predaka, demona i božanstava. *Tradicionalizam* na kojem se zasniva verovanje u jedinstvo i neprekinutost sveta oslanja se, pre svega, na običaje i socijalne navike i na obred obožavanja predaka, kao sredstva povezivanja generacija i članova zajednice u prošlosti i sadašnjosti. Tome doprinosi i *ritualizam* koji ispunjava ceo život tradicionalističkih društava (kao „primitivnih”, tako i u Kini, Indiji, Japanu i dr.), kojim se takođe pojačava solidarnost društva, omogućujući pojedincima da se identifikuju sa mitskim bićem.<sup>38</sup>

U tom sklopu *mit* ima odgovarajuću društvenu i kulturnu funkciju.<sup>39</sup> Mislim da se uloga mita i dominantno mesto koje on ima u ovim kulturama može najbolje objasniti povezujući prirodu mitskog shvatanja sa egzistencijalnom situacijom „primitivnog” čoveka (a ne iz perspektive savremene ljudske situacije i današnjeg stanja ljudskog duha). U tom smislu, čini se da R. Bart<sup>40</sup> najbolje određuje prirodu mita, kada konstatuje da „mit preobražava istoriju u prirodu”, stvarajući sliku „nepromenljivog čovečanstva, koje određuje jedan stalno obnovljeni identitet”, te u mitu „stvari zaboravljaju da su proizvedene”. To jest, mit afirmiše vrednosti prošlosti i opravdava sadašnjost tradicijom (Honigman<sup>41</sup>) i kao „sačuvana memorija o prošlosti”

<sup>38</sup> R. N. Bellah, „Religious Evolution”, u *Sociology of Religion*, str. 271.

<sup>39</sup> E. Lič govori o simbolističkoj i funkcionalističkoj teoriji mita. Prema prvoj, cilj mita je ili da objasni neobjašnjivo, ili da pomoću magičnih reči preobrazu grube činjenice stvarnosti manipulišući simboličkim predstavama o tim činjenicama; a funkcionalisti smatraju da postoji tesna veza između mita i društvene akcije, jer mit opravdava datu stvarnost. Levi-Stros spada u prvu grupu (vid. E. Leach, „Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth”, u *Claude Lévi-Strauss, The Anthropologist as Hero*, ed. by E. T. Hayes, The M. I. T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1970, str. 48-9).

<sup>40</sup> R. Bart, „Mit danas”, u *Književnost, Mitologija, Semiologija*, Nolit, 1971, str. 284 i 297.

<sup>41</sup> J. Honigmann, *Isto*, str. 196.

(From<sup>42</sup>) pretvara svakodnevnu stvarnost u transcendentnu, kao „stvaranje epohalnog u očima novih generacija” (A. Gelen<sup>43</sup>). Stoga Malinovski, slično Dirckemu, vidi u mitu *oličenu društvenu moć* jedne zajednice, opravdavajući tradicionalni sistem prava i dužnosti i primat tradicionalnih vrednosti nad aktualnim te naglašava da je mit više verovanje nego objašnjenje sveta.<sup>44</sup> Međutim, shvatanje mita u funkciji tradicionalističkih društava ne isključuje pretpostavku da je on sastavni deo jednog pogleda na svet i da ima i funkciju objašnjenja (što se može najjasnije pokazati u mitovima o postanku). Pogrešno bi bilo mit tumačiti kao pseudo-istoriju, jer on nije zasnovan na pogrešno zapamćenim istorijskim događajima i hronološkom utvrđivanju prošlosti, već pre na zamišljenoj prošlosti, koja se ne trudi da bude istinita; mit je ovekovečena prošlost koja kazuje „kako je svet prisutan u čovekovo predstavi”,<sup>45</sup> prema tome, to je jedan doživljeni svet, ali ne subjektivno, već kao opšta slika koja se kontinuirano prenosi sa generacije na generaciju. Pitanje je da li bi se mit mogao shvatiti i kao „primitivni stupanj metafizičkog mišljenja” (S. Langer), kao „primitivna filozofija”, jer iako se čovek u mitu suočava sa pitanjima svoje egzistencije, on ih tu formuliše prvenstveno u funkciji očuvanja i potvrđivanja određenih vrednosti (na primer, u mitovima o smrti potvrđuje se vrednost života; u mitovima o poreklu plemena potvrđuju se tradicionalne vrednosti lokalne zajednice, itd.), a ne u vidu pitanja na koja traži odgovor i to u uopštenoj ljudskoj situaciji. Ipak, ne može se poreći da se u mitu začinjaju i prve filozofske ideje, što potvrđuju antropološka istraživanja, ukazujući da se često ta filozofska razmišljanja u „primitivnim” kulturama odvajaju od tradicionalno prihvaćene mitologije i saopštavaju mnogo više kao pojedinačna, subjektivna refleksija o stvarima i svetu. To je uticalo na neke antropologe da zaključe da i u „primitivnim” društvima ima mislilaca-filozofa, ljudi sa razvijenom intelektualnom radoznalošću i obdarenih sposobnošću za teorijska razmišljanja i naučno zaključivanje, pa i za sociološko proučavanje sopstvenog društva.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> E. Fromm, „Symbolic Language in Myth” u *The Forgotten Language*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1951, str. 195.

<sup>43</sup> A. Gehlen, „Mythos”, u *Urmensch und Spkulturr*, Atheneum Verlag, Frankfurt, 1964, str. 230.

<sup>44</sup> B. Malinovski, *Magija, nauka i religija*, str. 82 i 98.

<sup>45</sup> Ch: Long, *Alpha, The Myth of Creation*, George Brazillier, New York, 1963, str. 17.

<sup>46</sup> To je uverenje Radina, Redfilda, Malinovskog, Vorslija i dr. I u „primitivnih” naroda postoje izvesne filozofske ideje, kao što je, na primer, o ljudskoj prirodi. Za-

Druga dominantna karakteristika kultura „primitivnih” naroda – *magija* takođe je izraz opisane egzistencijalne situacije, ali istovremeno, i sredstvo da se takva situacija, sa svim protivrečnostima, krizama i ambivalentnostima prevlada i da se „ritualizuje optimizam čoveka” (B. Malinovski) i obezbedi aktivizam, što je karakteristično za stav „primitivnog” čoveka, jer on veruje da znanjem i ritualom može da utiče na svet. Na ovaj aktivni, dejstveni momenat u magiji naročito ukazuju Malinovski, Mos i Kasirer, ističući da je verovanje u dejstvo čini osnova magijskog rituala (za razliku od religije u kojoj je obred sam sebi svrha, kao radnja upravljena ka nekom idealnom biću od kojeg se traži milost). Magijska moć takođe proizlazi iz verovanja u solidarnost sveta i čudotvorno prenošenje moći na čoveka iz drugih izvora, uz pomoć striktno propisanih rituala i kulturnih verovanja u njihovo dejstvo. (Neki antropolozi naglašavaju da funkcija kulturnog verovanja zamenjuje funkciju empirijske verifikacije efikasnosti magije, te se ona i ne može opovrgnuti empirijskim dokazima, pošto se neuspeh pripisuje nedoslednom pridržavanju rituala, a ne nemoći magijskog čina). Stoga je pogrešno tumačiti magiju kao „lažnu nauku” (Frezer), mada ona u sebi sadrži i elemente eksperimentisanja i korišćenja izvesnih znanja, jer osnovni cilj magije nije da potvrdi istinu (indikativni sud), već vrednosni sud svoje zajednice, koji izvire iz tradicionalističkog verovanja u moć duhova predaka koja se može prenositi na potomke, ako ih ovi ritualnim obredima zadovolje i izazovu blagonaklon odnos prema potomcima. Iz tih razloga se magijski ritual ne može tretirati kao nesmislaoni mističan čin, jer je u psihologiji „primitivnog” čoveka magijska moć takođe „empirijski fenomen” kao i druge vrste moći, koje proizlaze iz razli-

nimljiva su sledeća svedočanstva, koja navodi Radin: *Ogala* u Dakoti smatraju da se „ja” sastoji iz tri elementa – božanske suštine koja je nevidljiva, a manifestuje se u čoveku kao hrabrost, sposobnost da se utiče na druge, snaga (taj element posle smrti odlazi božanstvu kojem pripada); nematerijalnog ali vidljivog elementa u vidu opštih dispozicija koje se javljaju rođenjem, i senke koja je čovek data od viših duhova i ostaje do smrti sa čovekom (posle smrti odlazi u zemlju duhova), taj element uzrokuje život i daje čoveku vitalnost. Slična su shvatanja i u *Maora*, gde se takođe „ja” sastoji iz tri elementa: prvi je duh boga u čoveku, drugi senka duše koja nas povezuje sa spoljašnjim svetom i bez nje bi čovek bio beživotan i nevidljiv, i treći je telo. U *Bataka* u istočnoindijskom arihipelagu „ja” se sastoji iz: tela, svesti, duha i duše; duša saučestvuje u božanstvu i ona je „sudbina” čoveku; duh je, međutim, duša posle smrti, tj. ono što ostaje od čoveka kad ga duša napusti, taj deo je projektovan spolja i zato odatle dolazi zlo (str. 64, 145).

I u *Ruandi* postoji ideja o ljudskoj prirodi koja se razlikuje u odnosu na životinje po tome što ima sposobnost da govori, ima inteligenciju i volju (vid. J. J. Maquet, u *African Worlds*, str. 174).

čitih vidova jedinstvenog sveta. U tom smislu treba razumeti i zaključak Malinovskog, da je magija „potvrda moći čoveka”, jer mu pomaže u aktivnostima kojima čovek još nije ovladao (122), popunjavajući tu prazninu i omogućujući čoveku da sačuva osećanje sigurnosti i samopouzdanja; uprkos bezdanu što ga čini taj deo empirijski neuhvatljive stvarnosti. Zanimljivo tumačenje je što ga daje Levi-Stros,<sup>47</sup> ukazujući da je cilj magije proizvođenje psihičkog jedinstva čoveka, jer mu pomaže da savlada protivrečnosti sveta, omogućujući prelazanje jednog pola suprotnosti u drugi, spajanje sistema označavanja (simbola) sa onim što je označeno u jedan celovit referentni sistem zajednički ljudima jedne kulture. U tome se i sastoji simbolička funkcija magije, da izazove opštu saglasnost, kao okvir orijentacije članova određenog društva, veru koju svi članovi dele i pomoću koje „proizvode” dejstva na okolinu.

Ovim se objašnjenjem, međutim, ne odgovara na pitanje: koje životne situacije proizvode „saglasnost u vidu verovanja u magijsku moć” i u kojim uslovima je takvo verovanje naglašenije. Neki antropolozi ističu tesnu vezu između osnovnih vidova životne krize i teškoća i takvih psihičkih stanja koja izazivaju nesigurnost, osećanje straha, osujećenost, nemoć (Malinovski), fundamentalnih problema života (Kasirer, Herskovic), ili, „misterija života” (D. Bidney) i magijskog i religioznog verovanja, u čemu se vidi trajnija osnova i traži dublje objašnjenje verovanja nego što je ono koje veru prosto suprotstavlja racionalnom, te pretpostavlja da se sa porastom saznanja i naučnih objašnjenja prirode ukida verovanje.<sup>48</sup> Kao osnovni problem života na koji se reaguje emocionalno i verom a ne razumom, jeste suočavanje sa smrću, u čemu mnogi antropolozi vide izvor magijskog i religioznog verovanja, kako u „primitivnim” tako i u civilizovanim društvima. Po mišljenju Kasirera, mitsko mišljenje je „primitivna religija”, isticanjem ideje o neprekinutosti niti života, afirmišu život i

<sup>47</sup> C. Lévi-Strauss, „Magie et religion”, u *Anthropologie structurale*, str. 201, 203 i 224.

<sup>48</sup> Ovo bi moglo potvrditi Marksovu misao da iz nemoći čoveka proizlazi projektovanje ljudske moći u bića iznad njega. Dirkem takođe izražava tu misao, kada piše: „Čovek svetu pripisuje osobine koje on nema, izuzetnu moć i vrlinu koju sam ne poseduje” (mada dodaje da to nije „obnavljanje istorijskog materijalizma”). E. Durkheim, „The Social Foundations of Religion”, u *Sociology of Religion*, str. 52-3.

Malinovski potkrepljuje ovu misao navodeći podatke koji pokazuju da je stav ljudi u „primitivnim” kulturama prema smrti dosta sličan stavu čoveka u civilizovanim društvima: lež bliskog čoveka uvek izaziva ambivalentna osećanja – i žalost zbog gubitka, ali i osećanje solidarnosti sa umrlim, i strah, ali i religiozno osećanje, koje proizlazi iz verovanja da je umrli postao više biće-duh, itd.

poriču smrt (84); a po Malinovskom, predstavljaju napor da se pobe-  
di rušilački nagon što ga izaziva strah pred smrću (59-60).

I magija i „primitivna religija“<sup>49</sup> idu iza empirijskog iskustva i teh-  
ničke akcije, u oblast nesaznatog, sveta punog tajni i iznad svako-  
dnevne egzistencije. A verovanje u taj svet doprinosi uklapanju čoveka  
u ono što ga nadilazi, te, kako kaže Dirkem, pomaže čoveku da  
živi i da se izdigne iznad samog sebe.<sup>50</sup> Međutim, „primitivne religi-  
je“ ne dele tako oštro fenomenalni i idealni svet i ovaj drugi nije uvek  
hijerarhijski nadređen prvom; „bogovi“ su ili simboli prirode, ili lica  
slična ljudima (najčešće duhovi predaka koji su postali božanstva),  
te stoga imaju osobine živih, a svet duhova i bogova je ustrojen slično  
društvenoj organizaciji datog društva.<sup>51</sup> U „primitivnim religijama“  
čovek ne odbacuje realni svet, štaviše, on je prvenstveno njemu okre-  
nut i religija mu pomaže da u njemu živi; on se malo interesuje za ži-  
vot posle smrti, jer o tome će brinuti njegovi potomci, kada on postane  
predak (a zakoni tradicije su neumoljivi, te je čovek siguran da će  
biti ispunjeni i da će njegovo mesto u svetu duhova biti obezbeđeno).  
Ipak, i pored mesta koje zauzimaju verovanja u „primitivnim“ kul-  
turama, teško je složiti se sa Dirkemom da je religija „elementarna  
forma društvenog života“ i da iz religije proizlaze svi glavni aspekti  
kolektivnog života, jer i u ovim kulturama može se uočiti ne uvek  
oštra, ali dovoljno jasna distinkcija između „svetog“ i „svetovnog“ u  
ljudskoj praksi i mnogim oblastima života<sup>52</sup> – pre svega u proizvod-

<sup>49</sup> Ovdje se nećemo upuštati u razmatranje da li se može govoriti o religiji u „primitiv-  
nim“ kulturama, što neki osporavaju, praveći oštru granicu između magije i religi-  
je kao oblika verovanja. Usvajamo termin „primitivna religija“ označavajući njime  
jedan skup ideja i obreda koji se odnose na „više sile“ i razlikuju se od magije, ali i  
od religije u klasičnom smislu.

<sup>50</sup> E. Durkheim, „Religija i društvo“, u *Teorije o društvu*, t. I, str. 643.

<sup>51</sup> R. Firth, *The Fate of the Soul, An Interpretation of Some Primitive Concepts*, Cam-  
bridge Univ. Press, 1955, str. 5.

<sup>52</sup> Na primer, u kulturama „primitivnih“ naroda može se naći na poeziji sa „večnim  
temama“ kojima se poezija posvećuje, kao što je ljubav. Navešćemo jedan stih iz  
pesme „Oproštaj sa ljubavlju“, zabeležen u Maora sa Novog Zelanda:

„Oh, kako je ljubav bila okovala moje srce  
i držala me kao roba na ovoj strani reke!  
Oh, kad bi vrač opčarao cilj  
i lišio me ljubavi koju osećam! ...“

Li drugi stih o smrti:

„O kako nas udari pravo u lice smrt!  
O kako nas potpuno smrvi,  
O, kakav bol!“

(Ba Ronga, Južna Afrika)

Uzeto iz knjige P. Radina, *Primitive Man as Philosopher*, str. 104.

nji u kojoj je čovek svojim radom postizao odgovarajuće rezultate. (Malinovski se takođe u ovome suprotstavlja Dirckemu).

Tradicionalizam „primitivnih” društava je uzor idealnog sveta smeštao u prošlost, ali kao vanvremensku kategoriju, stoga se može složiti sa S. Langer, da se ovi služe vanvremenskim modelom, jednom mitskom prošlošću, koja je okamenjena i nepromenljiva, te je istorijska perspektiva, moglo bi se reći, tu inverzno shvaćena (i sadašnjost i budućnost se upravljaju prema prošlosti i prema njoj grade „idealnu stvarnost”). Čini se da je tvrdnja o odsustvu istorijske perspektive neadekvatna, jer ni ljudi u „primitivnim” kulturama nisu mislili da sve stoji, da se ništa ne menja, da se stvari ne razvijaju; ali je za njih „razvojni model” uvek u prošlom, u tradiciji, i sve što se menja čini se zato da se više približi tradicionalnom kao idealnom.

Uporedimo li neke bitne karakteristike kultura i shvatanja sveta u „primitivnim” kulturama sa kulturama drevnih civilizacija, videćemo da se pre može govoriti o kontinuiranom razvoju kulture nego o potpuno različitim kulturnim tvorevinama i osobenostima. Kontinuitet koji se izražava i na planu društvene organizacije u vidu značajne uloge koju zadržava srodnička struktura koja se javlja kao osnova i ovih diferenciranijih društvenih sistema – po čemu se ta društva nazivaju patrimonijalnim carstvima – vidno se ispoljava i u elementima kulture, koji nastavljaju da igraju važnu ulogu, kao, na primer, kult predaka, koji je činio osnovu rituala i religioznih verovanja u kulturama drevnih civilizacija. Budući da su i ove kulture u osnovi tradicionalističke, vrednosti prošlosti, predaka, poštovanje „starih puteva”, tradicionalno znanje, predstavljaju temelj na kojem se gradi kultura i društveni sistem, kao i modeli ljudskog ponašanja. Stoga će u svim ovim društvima, iako se međusobno razlikuju, model datog društvenog sistema biti prikazan kao „prirodni model” smešten u najranije zabeleženu prošlost, kao tradicionalni uzor i zakon predaka, koji se ne može kršiti: tako će u Indiji još u ranim *Vedama* biti zabeleženo da su ljudi po prirodi nejednaki i biće anticipiran kastinski sistem, u vreme kad se empirijski još ne može utvrditi njegovo postojanje; u Kini će tradicionalne knjige zapisati od najranijih vremena da su „porodične dužnosti” kamen temeljac „prirodnog poretka”; a u Japanu kult cara je proizlazio iz nepobitnih „prirodnih zakona najbolje uređenog poretka” (Tsumuri, 100). Stoga, i u ovim kulturama, iako se sa njima počinje računati ljudska istorija (sa pojavom pisma) još nema pravog smisla i interesovanja za istoriju i mitsko se uveliko meša sa istorijskim, te se u najpoznatijim spisima iz tog perioda – ko-

ji su bili literarni, filozofski i religiozni – teško može utvrditi granica između istorijskih činjenica i proizvoda mašte.

Svet duhova još uvek igra značajnu ulogu u ovim kulturama i potpuno je hijerarhijski strukturiran po ugledu na svet živih, a ideja o reinkarnaciji duša, koja se nalazi u nekim „primitivnim“ kulturama, ovde predstavlja sistem verovanja (naročito razvijen u indijskoj filozofiji i religiji). Antropocentrička perspektiva takođe je vidno izražena i „ja“ još nije izdiferencirano iz celine kosmosa (iako Kinezi već dolaze do pojma čoveka koji se razlikuje od drugih živih bića<sup>53</sup>), kao ni aktualno i idealno.

Ritual je takođe igrao važnu ulogu u kulturama starih civilizacija, što se naročito potvrđuje u životu drevne Indije. Čitav život pojedinaca i kasta bio je striktno propisan odgovarajućim ritualnim dužnostima i procedurama, koje se nisu smele zanemariti, jer se oglušivanjem o ritualni sistem gubila i poslednja nada u spas posle smrti (u bolji izbor koji može da vrši duša na drugom svetu ukoliko ispunjava propisanu *dharmu*).

Iako znanje postaje vrlo značajan kulturni činilac u ovim društvima, ono još nije „pozitivno znanje“, niti služi primarno saznavanju objektivnog sveta, već je u funkciji tradicije, i, pre svega, prenosi tradicionalne ritualne dužnosti kaste, kulturne vrednosti, verovanja i magijsku moć na nove generacije. (Tradicionalno se znanje u Indiji sastojalo iz religioznih himni i tradicionalnih zapovesti i dužnosti; u Kini iz spisa Kon-Fu-Čija i njegovih učenika, kao kodeks tradicionalne etike.)

Dakle, iako se kulture drevnih civilizacija uzdižu kao solidno konstituisane zgrade – sistemi – i naizgled nemaju ničeg zajedničkog sa onim što se naziva ljudskom preistorijom, ove su kulture još čvrsto povezane sa kulturama neolita iz kojih izrastaju.

Ni u savremenim civilizacijama kulture nisu u potpunom diskontinuitetu sa kulturama koje su se pojavile u zoru ljudske istorije. Veza se najjasnije uočava u seoskim zajednicama koje su po mentalitetu najbliže ranim društvima, sačuvavši neke bitne crte, kao što su tradicionalizam i konzervativizam, a u kulturi okrenutost mitu i sujeverju, pre nego negovanju empirijsko-naučnog pristupa stvarnosti.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Tsun-Tzu, Kon-Fu-Čijev učenik je ovako razlikovao čoveka od ostalih pojava: voda i vatra imaju dušu, ali nemaju život; biljke i domaće životinje imaju život ali ne i opažaj; ptice i životinje imaju opažaj ali ne i osećanje pravičnosti; čovek ima dušu, život, opažaj i osećanje pravičnosti (Iz J. Needham, *Science and Civilization in China*, str. 23).

<sup>54</sup> Na ovo ukazuje C. Kostić u knjizi *Sociologija sela*, vid. VIII gl. „Obrasci ponašanja i mišljenja.“



Ali se i izvan seoskih zajednica u savremenim društvima mogu uočiti neke karakteristike mentaliteta i shvatanja iz ovog ranog perioda ljudske istorije. Boas ukazuje na nacionalizam i etnocentrizam kao tipičnu crtu arhaičnog mentaliteta u savremenoj civilizaciji, kao i vrednovanje sopstvene kulture kao više od ostalih (202). Mnogo je zanimljivije, međutim, to da i u savremenim kulturama mit i religija nisu izgubili svoju društvenu funkciju dok se magija više zadržala kao grupna i individualna praksa. Setimo se samo tesne povezanosti religije sa kapitalizmom (Veberovo ukazivanje na vezu između protestantizma i kapitalizma) i uloge ideoloških mitova u društvenim, sistemima savremenih društava, a može se tvrditi da se ni socijalistička društva nisu oslobodila mitova. Rolan Bart smatra<sup>55</sup> da je buržoasko građansko društvo „izuzetno pogodno polje za mitska značenja”, jer se buržoaske norme života nameću i primaju kao „nesumnjivi zakoni prirodnog poretka” (295), te se buržoaski poredak utapa u univerzum, a ustrojstvo buržoaskog društva kao istorijska kategorija pretvara se u večni poredak, sa takođe univerzalnim i nepromenljivim čovekom (296). Tu deluje mitsko, prema Bartu, jer „stvarnost je izvrnuta, iz nje je uklonjena istorija, čije je mesto zauzela priroda, stvarima je oduzet njihov ljudski smisao i to tako da one sada govore o ljudskoj neznatnosti” (297). Na taj način, mit „neprekidno aktualizuje jedno otuđivanje”, jer „ukida složenost ljudskih dela ... uklanja svaku dijalektiku ... on organizuje svet u kome nema protivrečnosti” (298). Ali Bart ukazuje na to da i „leve” revolucije imaju svoje mitove, uprkos tome što one izvorno govore „jezikom proizvođača” i što suštinski isključuju mit; međutim, stvaranje i postojanje „socijalističkih mitova” (on govori o staljinističkom mitu) govori o prirodi „socijalističke” revolucije. Doista u staljinističkom modelu socijalizma, koji se hoće nametnuti kao „jedini i istinski socijalizam”, prepoznajemo mitsko mišljenje, u osnovi tradicionalističko i konzervativno koje prošlost, koja se jednom dogodila, čini neprikosnovenom i ne dozvoljava da se u nju posumnja. U mit se pretvara i svaka ideologija koja postaje kanon „neprikosnovenih istina”, kao proizvod autoritarnog mišljenja, što se oslanja na snagu autoriteta a ne na snagu argumenata i kojem nije cilj istina već verovanje.

Ali se u savremenom društvu razvio i jedan drugi mit u vidu fetišizacije tehnike, koji obezvređuje ljudsko i otuđenu moć čoveka smešta u nova božanstva „tehničkih čuda”, koja čovek zaboravlja da je

<sup>55</sup> R. Bart, „Mit danas”, u pomenutoj knjizi.

sam proizveo i počinje da im se divi kao natprirodnim silama od kojih zavisi njegova sudbina.

Pored toga, ni iz savremenih kultura nisu iščezli elementi mistike, što se razvijaju i izvan religije pomešani sa filozofijom. Tipičan primer je filozofija Kirkegora i drugih egzistencijalista-teista, kao i personalistička filozofija, naročito Berđajeva.

Utoliko je pre „životna filozofija” pojedinaca obojena mnogim elementima karakterističnim za arhaičnu misao: religioznost je još dosta rasprostranjena i u visoko razvijenim civilizovanim zemljama, kao „poslednje utočište” čoveka u otuđenom i nerazumljivom svetu.<sup>56</sup> U svakodnevnom životu pojedinac se ne služi uvek racionalnim mišljenjem i sklon je da empirijske dokaze zameni sujeverjem i iracionalnim objašnjenjima (pridajući moć sopstvenim željama i mislima, baš kao što često postupa i pripadnik „primitivnog” plemena). Molitva višim, nadmoćnim, nevidljivim a nekad i neartikulisanim silama često zamenjuje napor racionalnog rešavanja problema i pojedinac se u mnogim prilikama prepušta „na milost sudbini”, umesto da se sa njom uhvati u koštac snagom svoga razuma i na njemu zasnovanog praktičnog delanja. I to ne čini samo kada je objektivno nemoćan i prisiljen da beži „pod okrilje nepoznatog svemoćnog bića”, već i u situacijama kada bi se mogao odupreti životnim nedaćama i prebroditi životne krize ako bi prihvatio aktivizam kao „životnu filozofiju”, umesto „bekstva od slobode” u fatalizam. Mnoga istraživanja pokazuju da se upravo ove crte bespomoćnosti, koje rađaju religiozno-mistički i iracionalni stav prema životu, pojačavaju u savremenom društvu, te se potvrđuje mišljenje onih antropologa koji su naglašavali da misao pojedinaca ne postaje automatski logičnija sa razvojem saznanja i nauke, jer su koreni iz kojih izvire mitsko, mistično i religiozno duboki i u društvenom biću i u personalnoj egzistenciji čoveka.

<sup>56</sup> Još nisu nestali društveni uslovi, o kojima je pisao Marks, koji proizvode religiju kao „izopačenu svest o svetu” jer je još uvek savremena civilizacija „izopačeni svet”. Stoga su i danas aktuelne Marksove misli o religiji kao „logici” ovakvog sveta, te se može sa Marksom konstatovati: „Zahtev da se napuste iluzije o svom stanju jeste zahtev da se napusti stanje u kome su iluzije potrebne” („Uz kritiku Hegelove filozofije prava”), *Rani radovi*, Zagreb, 1953, str. 74).

Ali Marksov zaključak o religiji kao „iluzornoj slici sveta” ne treba shvatiti vulgarno kao „lažnu svest” koja se prosvetiteljski može otkloniti, već je njegov smisao u tome da se ukaže na duboke korene religiozne svesti u društvenoj organizaciji koja doprinosi otuđenju čoveka.

## 3.

Ako se za „primitivne” narode može reći da kroz mitološku prizmu posmatraju svet, u drevnim civilizacijama mitologiju zamenjuje *filozofija*, koja je još uvek i mitološki i religiozno obojena, ali pruža novu perspektivu iz koje se svet sagledava iz novog ugla. U tom pogledu odlazi najdalje filozofska misao Indije, koja je mnogo više filozofska (budizam) nego što je u Kini (konfučijanizam), jer se izražava metafizičkim pojmovima i dolazi do metafizičkih principa (pojam apsoluta, univerzalnih principa, nirvane i sl.); za razliku od najuticajnije kineske filozofije konfučijanizma – koja je, pre svega, socijalna filozofija-etika i još uvek se izražava prevashodno konkretnim pojmovima i ne interesuje se za opšte principe i univerzalno, već ih formuliše u vidu konkretnih primera i zapovesti naglašavajući važnost onog što je partikularno i svojevrsno. Međutim, indijska filozofija je smatrala da univerzalno ima pravu stvarnost i, što je nešto individualnije i partikularnije, manje učestvuje u stvarnosti.<sup>57</sup> Ipak, filozofija još nije čista kontemplacija, već je usmerena ili na problem spasenja i najvišeg dobra, ili na društveno ponašanje i društveni poredak; stoga srž ovih filozofskih shvatanja čine: doktrina o reinkarnaciji duša i o „samoporicanju” kroz koje se dolazi do oslobađanja unutrašnjeg „ja” i spasa u nirvani (hinduizam i budizam u Indiji), ili etički kodeks koji proklamuje pokornost društvenom autoritetu – caru i ocu i primat kolektivnog principa nad individualnim (konfučijanizam u Kini i Zen-budizam u Japanu sa shvatanjem države kao apsoluta).

Bitna razlika u shvatanju sveta između ranih civilizacija i „primitivnih” kultura, što naročito dolazi do izražaja u budizmu (koji se tretira i kao filozofija i kao religija) jeste *transcendentalizam* i oštro odvajanje dva sveta – realnog i „drugog sveta” – stavljajući drugi na višu hijerarhijsku lestvicu i dajući mu prednost nad prvim,<sup>58</sup> tako život na „drugom svetu” postaje objekt želja i nade, a odricanje od ovog sve-

<sup>57</sup> Prema H. Nakumuri, *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, str. 16 i 17, 25-8, 169, 176, 187 i 190.

Od konfučijanizma se razlikuje taoizam, koji je bliži filozofskoj misli Indije, i zanima se za metafizičke principe – *Tao* označava apsolut koji sve obuhvata i sve objašnjava; ali je za tradicionalnu kinesku misao mnogo karakterističniji konfučijanizam od taoizma. Stoga se prvi može uzeti kao reprezentativni pogled na svet u drevnoj Kini.

<sup>58</sup> Bellay, *Isto*, str. 276-7.

ta priprema za „drugi život” (to karakteriše i taoizam, a biće i osnovna crta kasnijih religioznih doktrina – za razliku od konfučijanizma koji je sav okrenut ovom svetu i životnim dobrima, te je u tom smislu bliži „primitivnom” pogledu na svet).

Treća karakteristična razlika je stavljanje na prvo mesto *duhovnog autoriteta*, autoriteta znanja, što se postiže obrazovanjem i ličnim usavršavanjem, nasuprot autoritetu duhova kao sili izvan čoveka; u Indiji su brahmani (učeni) najviša kasta bliska božanstvima, u Kini su učeni mandarini vladajući sloj, a u Japanu su obrazovani vojnici-samuraji takođe na vrhu hijerarhije. Obrazovanje dobija primarni društveni značaj, ali je ono još uvek tradicionalističko, te se insistira na skolastičkom učenju tradicionalnih spisa koji se tretiraju kao sveti spisi, a zapostavlja razvijanje moći rasuđivanja. Pismo postaje značajan element kulture i pismenost igra važnu ulogu u sticanju viših društvenih položaja. Podaci o ustanovama u kojima se sprovodilo obrazovanje pokazuju da je misao u periodu rane civilizacije već vrlo diferencirana: proučavaju se ekonomske i političke nauke, filozofsko-religiozni tekstovi, literarni spisi.<sup>59</sup> Tu su duhovne delatnosti već jasno razdvojene od praktičnih, proizvodnih delatnosti i oni koji se pripremaju za duhovne funkcije podvrgavaju se specijalnom i sistematskom obrazovanju (u Indiji je obrazovanje za brahmane trajalo po 20-30 godina), koje ih ne samo osposobljava za duhovne delatnosti, već im i obezbeđuje poseban, privilegovani društveni položaj (iako u Kini sistem obrazovanja nije bio zatvoren kao u Indiji, on je i tu bio glavni kanal za sticanje društveno privilegovanih položaja, statusa „elite” – mandarina).

Stoga bi se moglo reći da u ranim civilizacijama počinje prelaz od jedinstvene slike sveta na diferenciranu (mada još uvek nisu jasno povučene granice između sveta živih i sveta predaka, sveta bogova i carske i duhovne elite i sl.); materijalni svet se diferencira u odnosu na duhovni, unutrašnji svet individue, diferenciraju se socijalni stratum i društvene uloge važnih statusa, razdvajaju se praktično-proizvodne od duhovnih delatnosti (ali je, na primer, sa konfučijanizmom tesno povezana praktična delatnost administracije, birokratije), odvaja se idealni svet od realnog i na njega prenosi težište ljudskih aspiracija. Sve to čini da slika sveta ne predstavlja više onako harmoničnu celinu u kojoj je uočljivije jedinstvo od razlika. Stoga se i javljaju prve *doktrine o prilagođavanju* pojedinca društvenom poretku, kao

<sup>59</sup> Vid. Basham, *The Wonder that Was India* – govori o vrlo razvijenom sistemu obrazovanja u ranoj indijskoj civilizaciji i spominje univerzitet u Benaresu sa 500 studenata i učitelja.

sredstvo pomoću kojeg se nastoje prevazići protivrečnosti i konflikti koje donosi nastajanje klasnog društva. Socijalna nužnost, tj. prihvatanje postojećeg poretka, shvata se kao neoboriva zakonitost i kao vrhovni autoritet koji ne podleže nikakvom preispitivanju (zato je politička misao u patrimonijalnim društvima ranih civilizacija smatrana tabuom). Iz tih razloga se socijalna misao i razvija isključivo u vidu „knjiga dužnosti”; a interesovanje za društvene odnose (pre svega, za porodične odnose) prevazilazi zanimanje za individuu, jer čovek je podređen celini, kolektivu, on i jeste čovek samo kao član društvene zajednice u kojoj dobija odgovarajući društveni status. Prema ovim filozofskim shvatanjima, čovek je po prirodi dobar, a samo kršeći propisane dužnosti on postaje zao, dakle, osnovni problem socijalne filozofije je prilagođavanje pojedinca postojećem poretku, a cilj kontemplativne filozofije – postizanje indiferentnog odnosa prema tako ustrojenom svetu, da bi se u sebi samom našlo spasenje u večnom miru.

Filozofska je misao dominirala kulturama od antičkih vremena do prve industrijske revolucije, naročito cvetajući u periodu renesanse i humanizma; u međuprostorima ona se mešala sa religioznim shvatanjima, često postajući samo okvir za izlaganje teoloških ideja u skolastičkoj formi (do XIII v. n.e.). Humanizam označava najviši domet oslobođene filozofske misli od stega teološkog dogmatizma i interesovanje za čoveka i njegov svet dobija centralno mesto. To je istovremeno period u kojem filozofija počinje da se vezuje sa naukom (i da je imitira), pa se javljaju i prve mehanicističke teorije, sa čime nastaje nova era koja se može obeležiti kao period *naučno-tehničkih revolucija*. Ovoj epohi daće pečat razna tehnička otkrića (koja počinju sa otkrićem štamparije, a zatim tekstilnih mašina: automatske predilice i tkačkog razboja, otkrićem novih izvora energije, a u XVII v. i parne mašine)<sup>60</sup> kao i razvoj nauka: matematike, fizike, logike itd. Pod tim uticajem filozofija je racionalistička (Bekon, Dekart, Spinoza – dok se racionalizam nemačke klasične filozofije ponovo vraća pod okrilje metafizike), njen uzor je prirodno-naučni eksperiment i na tome zasnovano otkrivanje zakona i principa funkcionisanja sveta, uključujući i čoveka. Razvija se „pozitivno znanje” koje teži da prevlada teološki i metafizički period (Sen-Simon, Kont).

U modernom shvatanju postaje dominantna pragmatička orijentacija (filozofski pragmatizam Viljema Džemsa, Džona Djuia i Pirs-a); ponovo se čovek okreće realnom, postojećem svetu i teorijom o

<sup>60</sup> Vid. G. Childe, *Man Makes Himself*, gl. VIII.

prilagođavanju nastoji da eliminiše spoljašnje i unutrašnje sukobe, tražeći sigurnost u grupnoj saglasnosti i solidarnosti. U takvom naletu racionalne i „pozitivne” misli koja veliča snagu tehnike i moć nauke i nema interesovanja za probleme čoveka, javlja se egzistencijalistička filozofija kao „revolt otuđenog čoveka” koji više hoće da obelodani svoje otuđenje nego da ga se oslobodi, nasuprot samozadovoljstvu pragmatičke filozofije i pozitivističke nauke. Ta se filozofija javlja kao eho sve problematičnije ljudske situacije, što se izražava u Šele-rovoj ideji: „čovek je postao najveći problem samom sebi”; ali to je relativno slabašan eho koji se gubi u buci tehničkih aparata i šumi naučno-tehničkih konstrukcija kojima se naglo proširio ljudski horizont, sada realno pružajući mnogo prostraniju i grandiozniju sliku kosmosa u kojem je čovek sićušni crv.

Slika sveta koja se nudi savremenom čoveku je toliko izdiferencirana da on teško može da obuhvati celinu; njegova su znanja postala mnogo preciznija i detaljnija ali i parcijalizovanija, te je svet modernog čoveka sastavljen iz nepotpunog a nedovršenog mozaika pojedinačno bogatih delova jedne neuhvatljive celine, jer mu uvek nedostaje više „komada” u kojima je sadržano znanje iz drugih oblasti sa kojima on ne dolazi u dodir. Moderni čovek je specijalista, parcijalizovani stručnjak, on poznaje jednu usku oblast prirode, ljudskog tela ili duha savršeno, ali je često potpuna neznalica što se tiče celine i drugih vidova ispoljavanja prirodnog i ljudskog sveta; njegov pogled na svet je parcijalan i često ne doseže dalje od specijalnosti kojom se bavi i fragmenta stvarnosti koji profesionalno upoznaje, uprkos sredstvima masovnih komunikacija koja mu pružaju obilje informacija o najrazličitijim aspektima života, ali najčešće na „popularan”, tačnije površan način, koji malo može da doprinese prevazilaženju rasparčane slike sveta. (Sredstva masovnih komunikacija u najboljem slučaju omogućuju stvaranje nešto potpunijeg mozaika, ali ne i koherentne predstave o svetu u kojem živi moderni čovek.)

Stoga se moderni čovek manje interesuje za fundamentalne probleme, a više za konkretna praktična pitanja svakodnevnog života (te termini: funkcionalnost, efikasnost, uspeh, životni standard, industrijski razvoj, naučno-tehnička revolucija i sl. predstavljaju osnovu njegovog pojmovnog aparata). I nauka je više razvijena kao primenjena nego kao teorijska, a tehničke nauke potiskuju sve više interesovanje za humanitarne nauke i filozofiju.

Istovremeno, jačanje ideoloških oblika svesti na račun nedogmatске, slobodne filozofske i društvene misli, javlja se kao jedinstven fe-

nomen druge polovine XX veka, koji se može zapaziti kako u kapitalističkim tako i u socijalističkim zemljama. To se može objasniti naglašenom orijentacijom na stabilnost i očuvanje postojećih poredaka i težnjom da se isključe društvene revolucije kao istorijska perspektiva modernog doba, kao pokušaj da se realne protivrečnosti učine manje oštrim i prihvatljivijim. Stoga se javlja oštar sukob konzervativizma sa probuđenom revolucionarnom socijalnom mislju šezdesetih godina ovog veka. Ali se moderno društvo sve više sapliće o sopstvene paradokse: ono se temelji na naučno-tehničkim revolucionarnim dostignućima i mora da se odlučno bori protiv tradicionalizma i konzervativizma u oblasti ekonomije i tehnike, a istovremeno vladajuće klase zastupaju rigidni politički konzervativizam, nastojeći da eliminišu sve mogućnosti koje vode ka revolucijama i korenitim promenama postojećih društvenih sistema. Zato je i potrebna ideologija da bi prikrila paradokse i ubedila individue da se isplati podnositi „neizbežne“ kontradikcije političkog sistema, koji čine nužnim politički pritisak, za blagodeti tehničke civilizacije što se nude u formi komfornog života.

Moderni čovek nije ni mistik, niti duboko veruje u magijsku moć (mada je ponekad praktikuje), nije ni sklon metafizičkom razmišljanju o apsolutu, o prvim i poslednjim uzorcima svih stvari, nije ni mnogo zainteresovan za unutrašnje tajne svoje ljudske prirode. On je prevashodno praktični i naučni duh (u smislu eksperimentisanja i praktičnog rešavanja problema), koga najviše interesuje *tehnički* aspekt pojava i procesa (*kako* nešto funkcioniše a ne *zašto*) i materijalno-potrošna strana života. Moderni čovek je blizak čoveku „primitivnih“ društava u tome što hoće nešto da zna prvenstveno zato da bi mogao da postigne praktični rezultat. Ali je moderni čovek, moglo bi se reći, mnogo bliži predstavi koju je dočarao Levi-Bril, kada, opisujući „primitivnog“ čoveka, ističe njegovu duhovnu lenjost i odvratnost prema apstraktnom mišljenju, pošto su ljudi u „primitivnim“ društvima podjednako učestvovali i u duhovnim oblicima delatnosti svoje kulture, kao i u praktičnim delatnostima i u njih je bilo veoma razvijeno zanimanje za duhovne aspekte kulture; suprotno se može reći za modernog čoveka, što ne važi samo za „običnog“ pojedinca već i za mnoge „intelektualce“ (pre svega naučnike). Izvan njegove specijalnosti duhovna lenjost modernog čoveka dolazi mnogo više do izražaja i on manje nego „primitivni“ čovek učestvuje u „duhu svoje epohe“. Pogotovo se može tvrditi da moderni čovek izražava odvratnost prema spekulativnom mišljenju. (Pozitivistička nauka odbacu-

je svako filozofsko razmišljanje kao sterilnu metafiziku, svodeći u filozofiji velike ljudske teme najčešće na lingvističke probleme.)

Kada se kaže da je moderna epoha savremene civilizacije „kompjuterska epoha” time se ne želi samo istaći jedno savršeno tehničko dostignuće, već i nastojanje da se ceo ljudski svet objasni principima na kojima radi kompjuter (Levi-Stros objašnjava osnovu „mehanizma” ljudskog duha takođe kompjuterski – smatrajući da je zasnovan na binarnom sistemu, na principu pozitivnih impulsa koji su kodirani kao nizovi suprotnosti<sup>61</sup>), i da se rešenja svih ljudskih problema i „savršeno organizovanog društva” traže u matematičkim proračunavanjima, u kojima rezultat zavisi od količine i vrste informacija i načina programiranja, a ne od ljudskih potreba, ideala i vrednosti, koje su „subjektivne kategorije” te stoga neupotrebljive u „kompjuterskoj civilizaciji”.

To, ipak, ne rešava ljudske probleme i ne ukida otuđenost modernog čoveka, te možemo razumeti zašto neki pojedinci u savremenoj civilizaciji beže ili u egzistencijalizam ili u nihilizam, ili u religiozni misticizam, tražeći u njima utehu ili totalno poricanje vrednosti ovog sveta. Ali se takođe može razumeti zašto baš danas jedna aktivistička filozofija počinje da osvaja svet ukazujući ne samo na njegove protivrečnosti, već pozivajući da se one revolucionarno prevaziđu. (Ovaj filozofski aktivizam se različito krsti: marksizam, trockizam, maoiizam, anarhizam, što sigurno nije isto po sadržaju i vrednostima koje proklamuju, ali svi ti različiti pravci i pokreti označavaju probuđenu samosvest koja se opredeljuje za otpor nasuprot prilagođavanju). Da li smo na pragu jedne renesanse Marksove aktivističke filozofije svetско-istorijskog značaja, ili će naučni pozitivizam i pragmatizam, koji se mire sa postojećim, ili u najboljem slučaju, zadovoljavaju sitnim popravkama, odneti epohalnu pobedu – ne može se još odgovoriti iz sadašnje istorijske perspektive. To će svakako zavisiti i od toga, da li će se marksistička filozofija pokazati delotvornijom i biti sposobnija da menja svet, ili će se i sama zatvoriti u granice „filozofskog sistema” koji o svetu samo meditira. Jer savremena epoha se ne može vratiti natrag ni na čisto spekulativnu filozofiju ni na mitologiju; parcijalnosti koje nameće moderna civilizacija mogu se prevazići samo ako ljudski život postane integralno poprište univerzalne slobodne ljudske delatnosti (praktične i duhovne). Vrednost moderne epohe je, upravo, u tome što može da ponudi takvu alternativu.

<sup>61</sup> G. Steiner, u *The Anthropologist as Hero*, str. 174.





Uprkos mogućnosti da se pre uvide razlike što se javljaju na širokoj skali, na kojoj jedan pol predstavlja naučno-tehničko, strogo racionalizovano mišljenje, a drugi „magijsko mišljenje”, kada se od fenomenološke analize različitih manifestacija ljudskog duha ode dalje, do utvrđivanja osnove na kojoj počivaju sve duhovne delatnosti čoveka, otkriva se jedinstvena logička suština mentalnih procesa. To se najjasnije može iskazati rečima Suzan Langer – da ljudski mozak treba shvatiti kao „veliki transformator”, koji stalno pretače čulnu građu u simbole i ideje, te stvara daleko bogatije, jedinstveno „ljudsko iskustvo” (93-4). Bilo da je posredi mitsko, magijsko, religijsko, filozofsko ili naučno shvatanje sveta, u svim slučajevima reč je o *poimanju*, jer suština izražavanja pomoću simbola i jeste u tome što „predstavlja stvari” umesto da je samo oznaka prisutnosti stvari. Razlika se sastoji u vrsti simbolizacije i u funkciji poimanja, tj. u tome da li ono služi više u cilju praktičnog rešavanja problema egzistencije, ili ima manje utilitarne ciljeve (kao što je slučaj u mitu, religiji, umetnosti). Drugim rečima, ideja, misao – kao uopšteno i transformirano iskustvo (što se sadrži već i u slici, kao što S. Langer pokazuje) – predstavlja osnovu ljudske mentalnosti, počev od „primitivnih” kultura do savremene civilizacije, iako se menjala vrsta dominantnih mentalnih procesa i razvijala sposobnost diskurzivnog mišljenja tokom ljudske istorije dok je u izvesnim razdobljima imaginacija, čini se, igrala važniju ulogu od diskurzivnog, logičkog utvrđivanja istine. To potvrđuju brojna antropološka istraživanja koja smo samo delimično ovde prikazali.

### III glava

## UMETNOST KAO LJUDSKA POTREBA I KAO NAČIN ŽIVOTA

„Životinja oblikuje samo po meri i potrebi vrste kojoj ona pripada dok čovek zna proizvoditi prema meri svake vrste i zna svagde dati predmetu inherentnu meru; stoga čovek oblikuje i prema zakonima lepote.“

(Marks, *Ekonomsko-filozofski rukopisi*)

Bez stalne, neprestano potvrđivane i iznova pojačavane potrebe čoveka da slobodno izrazi sav svoj kreativni potencijal ne bi se mogla zamisliti ljudska istorija. Stoga je potreba za stvaralaštvom fundamentalna generička potreba, koju je čovek tokom celokupne istorije težio da zadovolji na različite načine, razvijajući nove delatnosti i nalazeći nove izražajne mogućnosti za objektivaciju svojih zamisli koje postaju jedan novi svet, samo za čoveka smislen i razumljiv i među ljudima komunikativan i razmenljiv. U stvaralačkom činu ostvarivala se i potvrđivala generička priroda čoveka, nastajanje nove vrste, ali i čovečnost pojedinačne individue, jer je suština prakse kao generičke sposobnosti stvaranje novih kvaliteta stvarnosti shodno imaginaciji i prema ljudskoj meri, a stvaralačke delatnosti pojedinaca – objektivacija subjekta i njegovih potencija i zamisli u svetu novih kvaliteta (nasuprot otuđenom radu iz kojeg proizlazi postvarenje koje se javlja kada se subjekt iscrpljuje i troši u predmetu što nije oteotvorenje njegove subjektivne kreacije, već je od njega odvojeni i njemu suprotstavljeni objekt, koji ima sopstveni život i sopstvenu moć, te je poricanje a ne afirmacija subjekta).

Snaga čoveka da izrazi sopstveni svet stvoren u mašti i da podstičan tom vizijom menja svet u kojem živi – svet svakidašnjice, fakticiteta, da ga transcendiraju uvek i iznova protivstavljajući mu drugačiju moguću realnost – manifestovala se od najranije istorije na taj način što se uporedo sa praktičnim proizvodnim radom razvijale i delatnosti zasnovane na imaginaciji (magija, religija, umetnost, filozofske utopije, nauka); tako je čovek oduvek živeo u dva sveta: jednom datom, svetu nužnosti i drugom zamišljenom, koji je bio plod njegove slobodne misaone i imaginativne delatnosti i kojim je prevazilazio protivrečnosti i nedostatke postojeće realnosti. Stoga su u pravu antropolozi koji tvrde da je tim imaginarnim svetom čovek postizao prvu pobjedu nad prirodom i svojom okolinom, jer se na taj način distancirao od nje i u sopstvenim tvorevinama (najpre tvorevinama mašte) počeo tražiti put ka svojoj humanizaciji.

I upravo umetnost, čiju istoriju možemo pratiti već od mlađeg paleolita (period 20-10 000. god. pre n.e.), s poznatim pećinskim slikarstvom u južnoj Francuskoj i istočnoj Španiji, najbolja je potvrda da je ljudska istorija od samih početaka istorija univerzalne stvaralačke prakse čoveka. Ona je potvrda da se ljudska istorija ne može svesti na borbu za opstanak i objasniti samo razvitkom materijalne proizvodnje, jer je od samih početaka istorija postavljala čoveku i zagonetke egzistencije, te je rešavanje praktičnih problema opstanka i egzistencijalnih problema bio dvostruki zadatak čoveka tokom celokupne istorije.

Postojanje umetnosti kao stalnog saputnika čoveka u mukotrpnom hodu kroz istoriju najbolja je potvrda nedostatnosti vulgarno-materijalističkih teorija, koje istoriju i proces humanizacije čoveka svode na osvajanje materijalnih sila prirode i objašnjavaju savršenijim načinom produkcije materijalnih dobara. A umetnost „primitivnih“ naroda još u mlađem paleolitu je najjači dokaz za tezu „da čovek nikad nije živeo samo od hleba“, jer je u uslovima surove borbe za opstanak nalazio mogućnosti da izrazi svoje novonastale potrebe što su prevazilazile elementarni nivo održanja egzistencije. Utoliko je neprihvatljiviji uprošćeni zaključak A. Hauzera, da „nema ničeg što bi potvrđivalo pretpostavku da je umetnost („primitivnog“ društva) služila bilo kojem drugom cilju izuzev za nabavljanje hrane”,<sup>1</sup> budući da je umetnost bila povezana sa magijskim radnjama i da se pretpostavlja da je služila i u praktične svrhe. Sociologistička jedno-

<sup>1</sup> A. Hauzer, *Socijalna istorija umetnosti i književnosti*, I t. Kultura, Beograd, 1962, str. 6.

stranost – koja karakteriše Hauzerovu knjigu – onemogućila je autoru da na osnovu procene samih umetničkih tvorevina zaključuje da li su one mogle imati i drugačiju funkciju osim praktične, koja je nesumnjiva. Autor pokazuje krajnju neosetljivost za estetske kvalitete slika u pećinama Altamira ili Lasko (čuveni bizon i konji u pokretu), kao i za niz drugih slika životinjskih i ljudskih figura, koje se ne odlikuju samo vernošću predstavljanja, već i začuđujućom lepotom, što potvrđuje Ridovu pretpostavku, da je i „primitivni“ čovek morao uživati u svom umetničkom stvaralaštvu, jer pećinske slike imaju estetsku vrednost nezavisno od njihove praktične upotrebe.<sup>2</sup> Manja ili veća povezanost umetnosti sa praktičnim delatnostima ne govori sama po sebi protiv umetničkih kvaliteta dela, već govori o povezanosti ili razdvojenosti životnih delatnosti čoveka tokom istorije, a za najraniju ljudsku istoriju karakteristično je da je život, kako društveni, tako i individualni, mnogo više predstavljao totalitet delatnosti (iako je taj totalitet bio nedovoljno razvijen predstavljao je koherentno jedinstvo delatnosti i života). Tek u savremenoj istoriji taj totalitet se raspada (budući da se i značajno razgranjava) i praktični život se odvajaju od svih onih delatnosti koje nemaju neposredno utilitarnu funkciju, tako, iz naše perspektive gledano, i umetnost, kao i druge duhovne delatnosti u ranoj istoriji nam se čine samo kao sredstva za ostvarenje praktičnih ciljeva, a izmiče pogledu i njihova svojevrsna funkcija koja prevazilazi okvire utilitarnog, jer su sastavni deo totaliteta života. Na isti način procenjujemo i funkcije duhovnih delatnosti u savremenom svetu – te iz njihove neposredne nepovezanosti sa praktičnim ciljevima izvodimo zaključak da su odvojene od života i da imaju samo specifične, a ne i univerzalne ljudske funkcije.<sup>3</sup>

Na primeru umetničkog stvaralaštva nameravamo da pokažemo kako se potvrđuje svojevrsnost ljudske prakse i ljudske egzistencije i afirmišu fundamentalne ljudske potrebe koje nadilaze nivo biolo-

<sup>2</sup> H. Read, *Art and Society*, Farber and Farber, London, 1945, str. 12 i 11.

<sup>3</sup> U tome najdalje odlazi Ortega Y Gasset, u *The Dehumanization of Art* (Princeton Univ. Press, 1948.), kada zaključuje: „Život je jedno, umetnost je drugo, treba ih držati odvojeno. Poeta se javlja tamo gde čovek završava ...“ (str. 31). Ali udubivši se u celinu teksta videćemo da se ova misao ne može uzeti ovako istrgnuta iz konteksta jer bi mogla dovesti do nesporazuma, budući da i ovaj autor naglašava jednu od suštinskih funkcija umetnosti – da prevazilazi postojeću realnost i da „izmisli nepostojeće“ – te da život koji on suprotstavlja umetnosti znači samo taj svakodnevni ustajali svet koji teži da se začauri u već postalom. U tom smislu prava umetnost je doista iznad takvog života, ali ne i izvan „ljudskog“, kako konstatuje autor, već, na protiv, potvrda ljudskog, stalnim nadilaženjem faktičnog uz pomoć imaginarnog.

škog opstanka, što se u umetničkoj delatnosti mnogo neposrednije i jasnije može uočiti nego u drugim delatnostima duha, koje su zbog svojih utilitarnih funkcija bile često ograničavane u većoj meri i iskorišćavane za različite ciljeve.

## 1.

Da je čovek još u svojoj preistoriji doživio kvalitativne mentalne promene, koje su omogućile formiranje strukture ličnosti i osobenog motivacionog sistema, najizrazitije dokazuju proizvodi umetničkog stvaralaštva paleolita, jer se njima potvrđuje: da već tada ljudska praksa izlazi iz okvira čisto materijalne proizvodnje i da su formirane nove potrebe koje nagone čoveka da stvara ne samo prema merilima praktične upotrebe već i prema zakonima lepog, te da se već tada neki proizvodi ljudskih delatnosti ne javljaju samo kao sredstva za život, već i kao relativno samostalna svrha, kojom se zadovoljavaju humanizovane potrebe nastale u procesu istorijskog razvitka.

A upravo se umetničko stvaralaštvo može uzeti kao najbolje otelotvorenje ljudske prakse, jer je najmanje podložno otuđenju, dehumanizaciji i depersonalizaciji, budući da se otuđena umetnost mnogo otvorenije i vidljivije pretvara u neumetnost i kao takva prepoznaje, nego što je slučaj sa drugim delatnostima duha, koje su često i u vrlo dugim periodima istorije služile heteronomnim ciljevima, pretvarajući se u sredstva pomoću kojih se vladalo nad ljudima i gušila ili ograničavala sloboda individua. (To je bio slučaj sa naukom i filozofijom, bilo da su pretvarane u sluškinje teologije ili da su postajale ideologije.) Velika umetnost nikad nije služila nehumanim ciljevima, iako je tokom istorije bivala pod uticajem magije, religije, morala, filozofskih doktrina i sl., nikad nije mogla postati oruđe dehumanizacije, jer, kako je istakao Plehanov,<sup>4</sup> prava umetnost se ne može nadahnjivati nehumanim i niskim osećanjima (što ne znači da o njima ne govori, ali to predstavljanje nehumanog u umetnosti podstiče da se čovek oslobodi onog animalnog u sebi, a ne obratno; na primer, u Dostojevskog).

Umetničko stvaralaštvo, kako po svom karakteru tako i po ciljevima, može služiti kao *obrazac ljudske prakse*, jer se u umetničkom delu sjedinjuju zamisao, ideja i rad na njihovom ostvarenju (duhovne i fizičke aktivnosti i energija); stvaralaštvo i proizvodnja (umetnik je i

<sup>4</sup> G. V. Plehanov, *Umetnost i književnost*, Kultura, 1949, str. 263.

stvaralac i proizvođač istovremeno); antropološka svojstva subjekta i socijalne karakteristike, iskustvo i ideali; individualni i društveni interesi, težnje i ciljevi.

Umetnost kao drukčije viđenje sveta – ne samo pomoću vizije koju dočarava i pomoću kritike nehumanosti postojeće realnosti, već i neposredno – sama po sebi je dokaz da je *moгуće živeti neotuđeno*, da ljudsko postojanje – u stvaralaštvu i slobodi – nije samo varka mašte i iluzija, već zbilja što je umetnik svojom praksom ostvaruje. Stoga je umetnost najsnažniji izvor optimizma i utopijskog stremljenja,<sup>5</sup> jer najupornije odoleva otuđenju, te može da služi kao uzor ljudskog življenja i autentičnih ljudskih mogućnosti.<sup>6</sup> Zato je umetnost bila stalni saputnik čoveka kroz istoriju, kao izvorna potreba čoveka za ljudskim načinom života, u kojem je sadržana ne samo potreba da se dođe do egzaktnih rešenja problema, već i da se ona *ljudski osmisle*, ali da se i biće čoveka, sva njegova „čula” tako humanizuju da mogu svestranije učestvovati u univerzalnoj ljudskoj praksi. (Suprotno shvaćanjima da je umetnost bekstvo od realnosti, da je njen svet „svet iluzija”<sup>7</sup>, isključivo svet nesvesnog i iracionalnog, umetnost nas neposrednije od nauke uverava da je humana egzistencija moguća i da je čovek za nju sposoban, dakle, pomaže čoveku da živi ljudski, a ne da od života pobegne.) Za razliku od drugih ljudskih tekovina – tehnike, nauke, religije, moralnih normi, čiji karakter zavisi od upotrebe – prava i velika umetnost se može samo na jedan način upotrebljavati – kao način oslobađanja i humanizacije, njome se ne može manipulirati i pomoću nje ostvarivati heteronomni ciljevi (tu je granica između umetnosti i pseudo umetnosti – zato „socijalistički realizam” nije velika umetnost jer podređuje autonomne ljudske ciljeve političkim ciljevima<sup>8</sup>; iz tih razloga i proizvodi „masovne kulture” nemaju kvalitet prave umetnosti jer su svedeni ili na sredstva zabave ili se

<sup>5</sup> Utopijsko ovde ne označava nestvarno, već idealno, s one strane postojećeg, san kojim čovek svojom praksom teži da bi ga pretvorio u zbilju.

<sup>6</sup> E. Cassirer, u knjizi *An Essay on Man*, konstatuje da je kreativnost umetnosti potvrda kreativnosti života (str. 161).

<sup>7</sup> H. Rid, *Umjetnost i otuđenja*, Mladost, Zagreb, 1971, str. 39.

<sup>8</sup> O tome piše S. Lasić u knjizi *Sukob na književnoj ljevici 1928-1952* („Liber”, Institut za znanost o književnosti, Zagreb, 1970), govoreći o „socijalističkom realizmu” koji je na službi *nečemu* što već jest, čime se negira potreba da literatura bude specifično ljudsko tražanje u nepoznatom”. A po njegovom mišljenju, sa kojim se slažem, „književnost ima smisla i opravdanja jedino ako uvijek sve dovede u pitanje, ako se ničemu ne podređuje...” (str. 135). Ako nije to, umetnost se ukida kao otkriće, konstatuje Lasić (140).

pomoću njih manipuliše ljudskim osećanjima, mišljenjima, životnim orijentacijama).

Budući da je umetnička kreacija moguća samo kao slobodna delatnost individua, u kojoj se subjekt potvrđuje na najautentičniji način – ugrađujući deo svoga vlastitog bića u svoje delo – umetničko delo afirmiše i podstiče *težnju za slobodom* – i to za slobodom u znatno širem smislu nego što je pojam političke slobode („sloboda od” pritisaka), shvaćenom kao mogućnost da se izrazi stvaralačka moć subjekta („sloboda za” stvaranje novog sveta). Na taj način se preko umetničkog stvaralaštva uveravamo da se samo slobodnom delatnošću može postići ljudska emancipacija, te da se samo slobodna ličnost može uzdići iznad otuđenosti, potvrđujući se neprestano u svom delu, koje se – poput umetničkog dela – ne otuđuje od svog stvaraoca. Pravo umetničko delo ne može biti degradirano na robu – čak i kada se njime trguje – jer za umetnika koji nastavlja da živi sa svojim delom, ono ima svoju inherentnu vrednost, a ne prometnu vrednost, kao i za publiku, kada ga doživi i sa njim se identifikuje. Umetničko delo ima sličnu moć i u odnosu na publiku – ono postaje deo ličnosti onog koji ga doživljava i obogaćuje njegovu prirodu. Umetnost nam pruža mnogo neposrednije tu mogućnost da „osetimo sebe u drugima i druge u sebi” (H. Rid<sup>9</sup>) i da uspostavimo „mrežu duhovnih odnosa” u dijalogu između stvaraoca i publike (Frankstel<sup>10</sup>), jer, kako kaže Merlo-Ponti:<sup>11</sup>

„Slikar je mogao samo da sačini sliku. Treba postići da tu sliku drugi ožive. Onda će umetničko delo sjediniti ove odvojene živote, neće više postojati samo u jednom od njih ... ono će kao večna tekovina nepodeljeno nastanjivati mnoge druge, možda svaki mogući duh.”

Tek tada umetničko delo postaje humano delotvornije, postaje „zajednička, opšteljudska tekovina”, koja se doživljava i u vidu nove motivacije, te budi i podstiče skrivene potencije i drugih subjekata i težnju da i sami stvaraju, da pokušaju da se i sami projektuju u *svom delu*.

Zato se pravo umetničko delo doživljava bitno drukčije od „potrošnje dobara” – proizvoda „masovne kulture”, jer je u prvom u pitanju zadovoljavanje „potreba postojanja” (Maslov), koje što se više zadovoljavaju oseća se sve veća glad za njima, pošto umetničko

<sup>9</sup> H. Read, *Umjetnost danas*, Mladost, Zagreb, 1957, str. 25.

<sup>10</sup> P. Francstel, *Umetnost i tehnika*, Nolit, 1964, str. 239.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *Oko i duh*, Vuk Karadžić, Beograd, 1968, str. 57-62.

delo ostavlja duboki trag u ličnosti onoga koji ga doživljava (u tome je bitna razlika između umetničkog doživljava i „kulturalne potrošnje”).

Umetničko delo budi nova ljudska osećanja osećanje za lepo i za ljubav – obogaćujući, s jedne strane osećajnu prirodu čoveka, a sa druge, svet u kojem čovek živi, dodajući mu i prožimajući ga emocionalnim iskustvom, kojim se dopunjava racionalno i tehnički konstruisana stvarnost. Umetnik je, stoga, mnogo više u stanju nego naučnik ili filozof da otkrije mnogostranost sveta i različite mogućnosti njegovog „viđenja”. (Pomoću muzike čovek zapaža i raspoznaje zvuke i upija nevidljive sadržaje sredine; pomoću umetničke slike uočava prelive i nijanse boja koje čine svet šarolikijim i vedrijim, te dobojnim prema sivilu svakidašnjice, zapaža kontraste celine i delova i doživljava okolinu životnije i punije; pomoću literature čovek može da živi u više svetova, na više mesta u prostoru i vremenu, da se povezuje sa nepoznatim ljudima i sredinama, na šta ukazuje Fisher, da spaja imaginaciju i stvarnost.) Umetnost se na taj način suprotstavlja racionalnom viđenju sveta kao jedinom uglu iz kojeg se svet može posmatrati. Ali i sama umetnost, pre svega literatura, doprinosi razvoju potpunijeg saznanja o svetu, te i osveščivanju čoveka; ona se u tome oslanja na nauku i filozofiju kao drugačije delatnosti duha, ali čije rezultate – u vidu opšteg stanja duha epohe i kao određenu duhovnu orijentaciju – ne može da prenebregne. (U modernoj literaturi ta veza se i direktno uspostavlja, u filozofskom romanu ili u naučno-fantastičnoj literaturi, odnosno u tzv. „anti-utopijama”.) Saznanje do kojeg se dospeva putem umetnosti je drugačija vrsta saznanja, jer ono nije čisto racionalno, diskurzivno, već doživljeno, u slikama predstavljeno, ali ne manje značajno za ljudsko poimanje sveta.

Budući najmanje utilitarna (umetnosti se u tome približava filozofija) umetnost je u najvećoj meri univerzalna, jer nije direktno determinisana zahtevima i karakterom ekonomskog i političkog sistema određenog društva, već se uvek konstituiše kao „plemenit bunt protiv svakodnevice” (D. Grlić<sup>12</sup>), kao transcendiranje datog, te iako nastaje u određenom socijalnom kontekstu, faktor imaginacije je značajniji od konkretne društvene uslovljenosti. I upravo se razumevanjem umetnosti svih epoha i svih naroda može potvrditi postojanje univerzalnih ljudskih potreba i problema, kao i jedinstva ljudskog mentaliteta i senzibiliteta, jer nam nisu strane teme i poruke umetničkih dela ni najudaljenijih kultura (bilo da je u pitanju rana ljudska

<sup>12</sup> D. Grlić, „Contra dogmaticos”, *Praxis*, 1971, str. 1.



istorija ili kultura veoma različita od naše), i preko njih komuniciramo sa narodima koji žive u sasvim drugačijim uslovima i sa različitim životnim perspektivama (stoga se i kaže da je jezik umetničkog dela najuniverzalnija forma jezika<sup>13</sup>).

S obzirom na to da umetničko delo izražava najopštija zajednička ljudska osećanja na konkretan i neposredan način, ona je bliža ljudima od nauke i filozofije, i kroz umetnički doživljaj pojedinci mnogo brojnije učestvuju u duhovnoj kulturi svoga doba.

Umetnost pruža još jedno polje svestranijeg ponašanja čoveka – ona spaja igru i rad, spontanost i svrhovitu delatnost – dajući mnogo veće mogućnosti ljudima da se stvaralački izraze, nesputavani rutinskim i tehnički determinisanim radnjama i proizvodima, pri čemu predeterminisani oblik predodređuje i ograničava akciju i slobodu proizvođača, umesto da se iz slobodne delatnosti spontano uobličava stvaralačko delo, sa kojim zajedno raste i stvaralac – ostajući do kraja aktivni kreator svoje imaginacije.

Iz tih razloga može se zaključiti da bi bez umetnosti ljudskom svestu nedostajala jedna bitna humana dimenzija, što se ispoljava u slobodnoj i spontanoj kreativnosti i dotiče dubina ljudske osećajnosti, spajajući spoljašnje i unutrašnje porive života u celovit doživljaj jedinstvenog bivstvovanja, čije su granice beskonačne i nikad do kraja dosegnute. I upravo ta stalno transcendirajuća perspektiva, a ipak duboko u tokovima neposrednog života, za razliku od filozofske utopije u kojoj veza sa životom nije neposredno uočljiva, čini da je umetnost neophodna čoveku, da bi se „izmirio sa onim delom stvarnosti za koju u svojoj mašti zna da još nije savladana” (Fišer<sup>14</sup>), neprestano predočavajući humaniju viziju kao „umetničku perspektivu”. Stoga se umetnost ne može tretirati kao nus-produkt društvenog razvitka niti kao epifenomen drugih delatnosti, jer je ona izvorni element ljudske kulture i ljudskog postojanja (H. Rid).

Razmotrimo detaljnije suštinske funkcije umetnosti u ljudskom životu i mogućnosti koje umetnost pruža da se ljudskije živi, da bismo pokazali zašto je umetnost suštinska ljudska potreba.

## 2.

Shvatanje da je umetničko delo imitacija ili odraz stvarnosti, te da umetnik proizvodi lepo kopirajući empirijske objekte, proizlazi iz

<sup>13</sup> J. Dewey, *Art as Experience*, Minton, Balch and Co. New York, 1934, str. 270.

<sup>14</sup> E. Fisher, *O potrebi umetnosti*, str. 245.

uverenja da je lepo umetnički kvalitet samih stvari; time se osiromašuje funkcija umetnosti i ova svodi na „senke stvari”. Suprotno tome, humani smisao umetnosti može se razumeti samo ako se shvati da je lepo ljudska kategorija – proizvod ljudskog duha – te da se umetničkom kreacijom stvaraju i otkrivaju nove strane ljudske stvarnosti, koje čine ljudski svet bogatijim i čoveku smislenijim. Umetnička vizija je najšira jer je sinteza razuma i imaginacije, subjekta i objekta, istine i lepote, opšteg iskustva i dodira sa životom. Stoga Kasirer i kaže da je umetnost „intenziviranje stvarnosti”, jer ne prihvata pojmovno uprošćavanje već nudi jedno navo iskustvo, estetsko, koje je bogatije od naučnog, budući da je umetnost „učiteljica u oblasti vidljivog sveta”.<sup>15</sup> Umetnost popunjava prazninu koju stvara nauka, omogućujući da se vide bezbrojne strane života. (Literarno delo pruža nesumnjivo potpuniju sliku života od sociološke analize, koja mora da prevaziđe pojedinačno i da uopštava, uskraćujući nam, samim tim, viđenje konkretne i realne pulsacije života što je moguće umetnički prikazati; ali, s druge strane, naučna analiza, baš zato što je očišćena od pojedinačnosti stvari i događaja, dovodi nas direktnije u kontakt sa opštim, sa suštinom, izvlačeći zakonitost iz njegove skrivenosti iza mnoštva konkretnih kvaliteta). I Hajdeger (Heidegger) smatra da je umetnička stvarnost stvarnija od svake druge stvarnosti, jer umetničko delo nadomešćuje ograničenosti racionalnog shvaćanja sveta;<sup>16</sup> raznovrsnost i punoću tog sveta, kakvog izražava umetnost, opisuje sledeći tekst Oldousa Hakslija.<sup>17</sup>

„Svet kojim se bavi literatura jeste svet u kojem su ljudska bića rođena i u kojem umiru; to je svet u kojem oni vole i mrze, u kojem doživljavaju trijumf i poraze, nadu i razočarenja; svet patnji i uživanja, ludosti i zdravog razuma, gluposti, lukavstva i mudrosti; svet društvenih pritisaka i individualnih impulsa, razuma nasuprot strasti, instinkta i konvencija, zajedničkog jezika i nepodeljenih osećanja i utisaka...”

Nasuprot takvom svetu – koji izražava sve vrste kontradikcija ljudskog doživljaja sveta – stoji svet koji izražava nauka, kao „beživotni svet činjenica”, svet potpuno drugačiji, koji „ne sačinjavaju date pojave već izvedene strukture, to nije iskustveni svet svojevrsnih događaja i raznolikih kvaliteta, već svet kvantifikovanih pravilnosti” (51). I Ernst Kasirer daje prednost umetničkoj slici sveta, jer je nauka sa-

<sup>15</sup> E. Cassirer, *Isto*, str. 143.

<sup>16</sup> Prema D. Grliću, *Umetnost i filozofija*, Mladost, Zagreb, 1965, str. 46.

<sup>17</sup> Navedeno prema J. Habermasu, *Toward a Rational Society*, Heinemann, London, 1971, str. 50-1.

mo „skraćena stvarnost, dok umetnost omogućuje proces konkretizacije (143-4); ona se ne zadovoljava formulama kojima operiše nauka, jer umetnost teži da obuhvati sve aspekte života i stalno promenljive realnosti, da izrazi sve varijetete i neiscrpnost dimenzija stvarnosti. To izražava i Geteov tekst u kojem piše da umetnost<sup>18</sup>:

„... ostaje na površini stvari; ali ima sopstvenu dubinu, sopstvenu snagu; ona kristališe najuzvišene momente ovih površinskih pojava prepoznajući u njima karakter zakonitosti, savršenstvo harmoničnih proporcija, vrhunac lepote, dostojanstvo smisla, najviši domet strasti”.

Stoga je istina do koje se dolazi putem umetnosti mnogo neposrednija i ljudskija, te je i njena moć uticaja na ljude veća, jer umetnost na očigledniji način vrši humanizaciju čoveka i njegovog sveta, kao „delatnost kojom ljudi stvarima daju ljudski smisao” (D. Jeremić<sup>19</sup>). Umetnost koja „treba da slika ljude iza bezimenih stvari i da predstavi čoveku mogućnost pobeđivanja nad njima (Fišer, 241), predstavlja način pomoću kojeg čovek pobeđuje stvari i nasuprot „svetu stvari” konstituiše ljudski svet. Humana poruka je mnogo jasnija kada se saopšti umetničkim jezikom, iako on nije eksplicitan kao jezik filozofije i nauke (ali su filozofski principi i naučni postulati apstrakcije koje se ne mogu neposredno doživeti), jer izvire iz samog života, te su u njoj generalizacije date u vidu životno mogućih situacija. Bertrand Rasel naziva ono što umetnost pruža „neposrednim saznanjem”; a Suzan Langer konstatuje da je „razumevanje 'ideje' u jednom umetničkom delu sličnije doživljavanju jednog novog iskustva nego li usvajanju jedne nove propozicije” (*Filozofija u novom ključu*, 366). Po rečima Herberta Rida umetnost čini misao vidljivom, ali izražava neposredno i ono što je individualno i neponovljivo. Umetnička kreacija se razlikuje od sveg drugog stvaralaštva po tome što je pomoću nje, u umetničkom delu, „duh neposredno ušao u materiju”,<sup>20</sup> te se umetničko delo javlja kao prava ljudska stvarnost, možda „viša stvarnost”. Posredstvom „umetničkog oka”, piše Merlo-Ponti,<sup>21</sup> čovek vidi ono što nedostaje svetu da bude slika, a slika „daje vidljivu egzistenciju onom što profano viđenje smatra nevidljivim”; stoga se posredstvom umetničkog dela „bude zaspale moći” za „viđenje koje ide do korena stvari” (48).

<sup>18</sup> Navedeno prema Cassireru, str. 146.

<sup>19</sup> D. Jeremić, „Humanost umetnosti”, *Sociologija*, 4, 1966, str. 55.

<sup>20</sup> I. Foht, *Moderna umetnost kao ontološki problem*, Institut društvenih nauka, Beograd, 1966, str. 13.

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Isto*, str. 12.

U ovoj misli najjasnije je izražena razlika između umetničke „istine“ i naučne istine. U umetnosti se „viđenjem“ dolazi do suštine, tj. uz pomoć čula koja um oplemenjuje, ali koja umnom omogućuju da se neposredno ispolji i postane vidljivo. Na taj način umetnost može biti prvi korak ka ljudskom shvatanju i prevazilaženju postojećeg sveta. (To ne znači da je umetnost „niža stepenica saznanja“, već da je kao neposredni doživljaj dostupnija svakom pojedincu od drugih oblika svesti).

Ali ovakvo protivstavljanje umetnosti nauci moglo bi da dovede do krivog tumačenja uloge drugih oblika ljudskog stvaralaštva. Ovo razlikovanje ima za cilj, pre svega, ne da umanji značaj nauke u ljudskoj praksi, već da ukaže na njenu nedovoljnost ako praksu čoveka shvatimo u potpunijem smislu, kako je shvatao Marks, a ne samo kao proizvodnu, utilitarnu delatnost. Umetnost je nužna da upotpuni univerzalni aktivni odnos čoveka prema svetu, ali ona *ne može da zameni* nauku, filozofiju i druge oblike svesti. Filozofija je takođe sastavna i neophodna komponenta ljudskog stava prema svetu, jer pruža čoveku mogućnost da dođe u dodir s temeljnim, suštinskim pitanjima svoje egzistencije, uopštavajući ljudske probleme i ljudsku perspektivu. Nauka kao delatnost racionalnog objašnjenja i prevazilaženja stvarnosti predstavlja takođe neophodan način života da bi se vizije dovele do realizacije, za razliku od umetnosti – ako bi se samo na njoj ostalo – koja nema tu moć ostvarenja humane perspektive, već vrši funkciju prvenstveno uobličavanja, predočavanja, podsticanja i orijentisanja imaginacije da neprestano traga za novim ljudskim oblicima i sadržajima (na to ukazuje Dragan Jeremić u članku „Kultura i socijalizam“).

Umetnost se takođe može tretirati kao otkrivanje nove stvarnosti ali na osoben način; ona je i način oslobađanja od svakodnevne realnosti što guši čoveka i okiva ga na krst raspeća između protivrečnosti života i to baš tako što neprestano ukazuje na prisustvo protivrečnosti i što primorava čoveka da o njima misli i da ih oseća. Stoga je prvi zadatak umetnosti – kako to vidi Foht – u tome da otkriva i pravi nepoznate svetove, a ne da bude lepa (7), jer umetnost otkriva i vidike koji se ne bi mogli nazvati lepim, budući da je istina uvek tužna, porazna, mučka i neprijatna. Na to ukazuje i Rid, konstatujući da velika umetnost uvek počinje saznanjem da je život tragičan, te umetnost mora da uznemirava<sup>22</sup>; prava umetnost nije, dakle, „ugodna umetnost“ (Merlo-Ponti), jer umetnik je borac „jedne bitke za čo-

<sup>22</sup> H. Read, *Umjetnost i otuđenje*, str. 14.

vjeka, koji se ne miri sa danošću, „borac za život”, a umetnost je „negacija pukog postojanja i vegetiranja, pomirenja sa fakticitetom” (D. Grlić, 27-8). Markuze zato i kaže da umetnost mora biti deo života, ali kao svesna negacija ustaljene realnosti, a ne kao ulepšavanje datog.<sup>23</sup> Tu se umetnost blisko povezuje sa kritičkom mišlju u filozofiji i nauci, samo što kritička misao vrši svoju funkciju na drugačiji način – na planu racionalnog, diskurzivnog saznanja, dok umetnost tu funkciju vrši izražajnim sredstvima uzetim iz samog života (slikom – čak i kada je reč potka te slike u poeziji i literaturi, zvukom, bojom, svetlošću i sl.), te je njen jezik i njena „kritika” ali i poruka lakše razumljiva i prima se ne samo racionalno već i kao kompleksniji doživljaj.

Umetnost shvaćena kao „l'art pour l'art” ili kao muzejska vrednost je predmet mnogih kritika. Džon Džui pokazuje<sup>24</sup> da je odvajanje umetnosti od realnog životnog iskustva i doživljaja rezultat uslova u modernom svetu; on to objašnjava sledećim uslovima: savremeni život je rascepan i institucionalizovan; vrednosti su rascepane na profane i spiritualne, materijalne i idealne; rascepana su i interesovanja kao i aktivnosti; važni ciljevi su odvojeni od rada, emocije od misli i čina. Stoga „naša čula ne deluju jedinstveno da bi nam rekla celovitu i objedinjenu priču”, te dobijamo različite slike sveta. A u umetničkom stvaralaštvu čovek može da ujedini svoja čula, potrebe i akcije, jer u njemu učestvuje celo biće čoveka; u umetničkom delu čovek može da povрати svoje izgubljeno jedinstvo, jer umetnost pokreće celog čoveka (Fišer, 13), te može da reintegriše raskomadanu psihi modernog čoveka (H. Rid). Sveta Lukić konstatuje da „umetnost stvara efekat kao da su u njoj sve naše psihičke funkcije aktuelno prisutne i angažovane”, te, stoga, umetnost „... daje potpunije biće, ali bar vrši neku sintezu svih glavnih načina čovekovog ispoljavanja”.<sup>25</sup> I u tom smislu umetnost je manje čista aktivnost duha, a više životna delatnost u potpunijem smislu.

Ali umetnost je i put integracije čoveka i njegovog sveta, jer se „snaga umetnosti sastoji u sposobnosti da sruši zidove koji dele ljude” i ukine izolovanost individua u modernom društvu.<sup>26</sup> Umetnost

<sup>23</sup> H. Marcuse, „Art as a Form of Reality”, u *On the Future of Art*, The Viking Press, New York, 1970, str. 124.

<sup>24</sup> J. Dewey, *Isto*, str. 20-1.

<sup>25</sup> S. Lukić, *Umetnost i kriterijumi*, Prosveta, 1964, str. 57.

<sup>26</sup> F. Merrill, „Art and the Self”, *Sociol. and Soc. Research*, 1968, vol. 52. No. 3, str. 186.

je medijum koji povezuje individue sa čovečanstvom, postavljajući večita ljudska pitanja a dotičući „univerzalne i večite čovekove dimenzije” ona otima „životu nešto od efemernosti, a da pri tom ne usahne sasvim njegova srž, neposrednost, spontanitet” (Lukić, 69).

### 3.

Umetnost je tokom istorije bila u različitom odnosu sa drugim elementima kulture, manje ili više nezavisna od njih, ali nije nikad bila nezavisna od života. Umetnost je uvek bila duboko utkana u tokove života, istovremeno izražavajući duh svoga vremena i opšteljdske, večne probleme egzistencije. U pojedinim periodima ljudske istorije umetnost i život su bili jedno, neodvojeni granicom klasne i profesionalne demarkacije, i rad je prelazio spontano u umetničko stvaralaštvo, a ovo je davalo rezultate koji su imali svoju stalnu životnu upotrebu i nisu bili tretirani kao posebne „umetničke vrednosti” (što ne znači da se njihova umetnička vrednost nije osećala i cenila, inače kako bismo drukčije mogli objasniti dugotrajan i strpljiv rad na rezbaranju drveta ili kosti i postizanje umetničkog savršenstva u tome u „primitivnim” kulturama ili u drevnoj Kini). To je slučaj sa kulturama „primitivnih” naroda i sa narodnom kulturom, gde se prepliću život i umetnost, sjedinjuju stvaraoci i publika.

Klasno društvo donosi kao prvi rezultat razdvajanje rada (proizvodnje) od kulturnih delatnosti, te i umetnosti od života u integralnom smislu. Stvaranjem elitne kulture sankcioniše se stanje u kojem proizvodne mase žive bez kulture ili u dodiru samo sa elementarnom kulturom, a društvena elita prisvaja za sebe najviša dostignuća kulture – kao višu sferu života. Odatle proizlazi da se kulturne delatnosti tretiraju kao ne-rad, mada svaka duhovna aktivnost pretpostavlja utrošak velike energije i naporan rad da bi se došlo do ozbiljnih i vrednih rezultata, a kao što smo videli na primeru umetnosti – često predstavlja spoj duhovnih i fizičkih aktivnosti u jedinstvenom aktu stvaralaštva.

Povezujući se životno sa „dokoličarskim klasama” i umetnost se počinje shvatati kao delatnost koja ispunjava dokolicu, kao sredstvo za uživanje, a ne za život (u smislu u kojem se napred govorilo o životnim funkcijama umetnosti). Iz te istorijske perspektive mogu se razumeti mnogi proizvodi umetnosti, čija je i forma i sadržina bila diktirana posebnim mestom i izmenjenom ulogom umetnosti. (Kako bi se drukčije mogla objasniti ogromna slikarska platna koja sli-

kaju izobilje i bezbrižan život, a koja su nekad pokrivala zidove dvoraca i vlastelinskih zankova, da bi u njima uživale povlašćene, neradne klase; ili tapiserije čija je funkcija svakako prevashodno bila utilitarna – da ukrase i daju toplinu hladnim i ogromnim prostorijama srednjovekovnih zamaka; ili barokna arhitektura koja je izražavala bogatstvo i sav sjaj vladajućih, elitnih slojeva, sugerirajući bezbrižnost i samozadovoljstvo?) Ali velika umetnost nadilazi svoju istorijsku uslovljenost i ostavlja nešto trajno, „sakuplja u sebi beskonačne mogućnosti projekcije-identifikacije” (Moren<sup>27</sup>), te nam umetnička dela ne kazuju „priču” samo o svom vremenu, već o ljudskom bivstvovanju u koje se uključuje i umetnost kao deo ljudske prakse.

Međutim, umetnost nikad nije bila deo života na taj način da bi se pokoravala zahtevima i zakonima neposrednog života (Jeremić), već, moglo bi se reći, ona je neprestano korigovala život (svakodnevni), izražavajući *opštija ljudska htenja i nadanja*, i u tom smislu je umetnost uvek bliža idealnom (utopijskom) nego realnom (postojećem), ali na jedan umetnički neposredan i jezikom života konkretizovan način. Samim tim, apologetska umetnost doživljava sudbinu neumetnosti, jer „puže” umesto da uzleće u nebo, i služi sadašnjem, umesto da projektuje i otkriva nove svetove budućnosti. Umetnost je uvek „u službi” čovečanstvu, na liniji humanizacije čoveka i oplemenjivanja njegovih potencija i osećanja, a ne u službi poretka i ograničenih ljudskih mogućnosti. Kako kaže Frankstel,<sup>28</sup> oblast umetnosti jeste *mogućno*, te je njoj strano dogmatsko i shematsko predstavljanje stvarnosti i proglašavanje postojećeg za jedino moguću alternativu.<sup>29</sup> (Ovakvo shvatanje se razlikuje od zastupanja teze o direktnoj idejnosti u umetnosti koja i tematikom i očiglednim sredstvima propagande iznosi „humanističke principe”, jer kao što je napred rečeno, umetnost „slika” i ružno, i mučno i nehumano, ali je njena poruka humana, iako nije eksplicirana u vidu socijalističke ili humanističke ideje, u vidu „partijnog” i „klasnog” stava i sl.)

Često se piše da se moderna umetnost radikalno razlikuje od ranijih umetnosti, ne samo po formi već i po funkcijama. Govori se o dehumanizaciji moderne umetnosti (što je, smatram, *contradictio in adjecto*, jer „dehumanizovana umetnost” prestaje biti umetnost i pretvara se u neumetnost u različitim oblicima otuđenih delatnosti i proizvoda).

<sup>27</sup> E. Moren, *Duh vremena*, Kultura, 1967, str. 105.

<sup>28</sup> P. Francstel, *Isto*, str. 28.

<sup>29</sup> D. Jeremić, „Kultura i socijalizam”, *Književne novine*, br. 377, nov. 1971.

Da bi se razumele promene koje doživljava umetnost našeg doba, a iza kojih ona ipak zadržava svoje suštinske funkcije, treba ukazati na one karakteristike savremene civilizacije koje najbitnije utiču na umetničko stvaralaštvo danas. Govoreći o tome koje karakteristike naše civilizacije štetno utiču na umetnost, Rid pokušava da da celovitiji odgovor, kada navodi: (1) opštu pojavu otuđenja koja deluje na atrofiju senzibiliteta (usled toga umrtvljeni nervi reaguju samo na nasilne impulse: na nasilne zvuke, zločin, sadizam, uživanje droga i sl.); (2) razvoj naučnog racionalizma uništava „misteriju lepote”, a ipak, ne rešava tajne života i ne može biti zamena za simboličku ulogu umetnosti; (3) po mišljenju Rida i demokratija nije povoljna za umetnost, s jedne strane, zato što su uvek nadareni pojedinci, a ne mase, stvarali umetnost (ovo je zamena teze, jer demokratija ne treba da guši stvaralaštvo nadarenih pojedinaca niti poriče njihov doprinos kulturi!), a sa druge, jer demokratija teži spokojnosti, a umetnost je uvek revolucionarna, ona uznemiruje, budući da je pravi umetnik uvek „rušilac ustanovljenog poretka”; (4) rat i nemir (Rid tu ubraja i revolucije što svakako nije isto) nisu takođe pogodni za razvoj umetnosti; (5) „tehnološki čovek” ne oseća potrebu za umetnošću jer on je „već dobar, radostan, slobodan”, dok u stvari, tehnologija ne uspeva da otkloni tragični smisao života.<sup>30</sup>

Stoga se moderni čovek i nalazi u procepu između zdravorazumske pojavnosti „napravljenog sveta” i svoga sopstvenog nezadovoljstva i mogućnosti. Usled toga dolazi u sukob sa prirodom, sa kolektivom, sa bogom, sa svojim osećanjima.<sup>31</sup> Tehnološki i naučni racionalizam savremene civilizacije guši misaonost i osećajnost modernog čoveka i čini ga osetljivim samo za ono što je neposredno upotrebljivo, korisno, funkcionalno (Grlić).<sup>32</sup> Stoga je i savremeni umetnik frustriran kao izdanak svoga doba i nužno reflektuje bitne probleme modernog čoveka: moderna umetnost se protivstavlja prirodi ali i tehniciziranom svetu često na način koji dovodi do apsurdna izopačenosti tehničke civilizacije (Rid); sužava i smanjuje optiku i opredeljuje se za mikrohumanističku perspektivu (Jeremić); bira apstraktne forme kao jedinu mogućnost da uopšti lično osećanje i stav; potencira kontradikcije dovodeći ih do besmisla, itd. (Ovde je reč samo o pravoj umetnosti, a ne o otuđenim oblicima komercijalizovane masovne pro-

<sup>30</sup> H. Read, *Umjetnost i otuđenje*, str. 23-8.

<sup>31</sup> V. Jerović, „Čovek i savremena umetnost”, *Filozofija*, 2, 1969, str. 154.

<sup>32</sup> D. Grlić, *Umjetnost i filozofija*, str. 25.



dukcije, koja ima druge karakteristike – o čemu će biti reči u trećem odeljku knjige.) Stoga nam se čini kao da moderni umetnik iznevjerava fundamentalne principe u procesu humanizacije čoveka i njegovog sveta i da potencirajući ružno, izopačeno, apsurdno, potkopava svaku mogućnost nade da se pronađe ljudski smisao i uspostavlja trijumf besmisla i nihilizma. Međutim, ako je funkcija umetnosti da „razbija zatvorena vrata” i da nam otkrije svet u kojem živimo (Fišer), ako funkcija umetnosti nije da relaksira već da mobilize i intenzivira celokupnu ljudsku energiju (Kasirer), onda moderna umetnost ispunjava taj zadatak, jer suočavajući nas sa besmislom tehnicizma, hipertrofiranog naučnog racionalizma mašinizovane stvarnosti u kojoj se izgubio čovek – ona izaziva psihičke šokove, ali posredstvom njih i mobilizaciju uspavane svesti, osećanja i psihičke energije u celini (u tom pogledu, modernoj umetnosti je najbliža egzistencijalistička filozofija); stvara napetosti kao sredstvo za oslobođenje čoveka iz postvarenog sveta (R. Bart)<sup>33</sup>. (U tom smislu Rid konstatuje da je nadrealizam postigao u najvećoj meri ono što je cilj umetnosti, tj. da ostvari sintezu svih aspekata ljudske egzistencije, čak i najkontradiktornijih, sjedinjujući svesno i nesvesno, spoljašnje i unutrašnje<sup>34</sup>.)

Ono što je zajedničko svim vrstama umetnosti i različitim umetničkim orijentacijama jeste potreba da se razvija ljudska imaginacija i da tvorevine mašte postanu deo života, ne da bi se pobeglo od sirove i jednolične realnosti, već da bi se u nju mnogo više utkali ljudski elementi: nadanja, stremljenja, nemirenje sa datim, plemeniti bunt i projekcija u budućnost. Možda bismo mogli reći da je upravo imaginacija ona svojevrsna ljudska sposobnost pomoću koje čovek postaje biće prakse i *tvorac* svog sveta, jer samo ona omogućuje da se izađe iz okvira objektivno datog i zađe iza sveta prirode u ljudski svet, budući da zamisao prethodi akciji i njenim rezultatima. Čovekov svet je stalna realizacija, novih, sve smelijih i sve fantastičnijih zamisli, ali ako bi svet čoveka predstavljao samo tehničko ostvarenje proizvoda ljudske imaginacije, njegova maštovitost bi se brzo iscrpla, jer tehnički svet nije svet koji može da podstiče maštu i inspiriše imaginaciju beskonačno. Naučni i tehnički razvitak su takođe u umetnosti nalazili nove podsticaje (u fantastičnoj literaturi, arhitekturi i sl.), jer je umetnička imaginacija najslobodnija i najmanje sputana „zakonima stvaranja” i zahtevima praktične prirode. Neobaveznost umetnika

<sup>33</sup> R. Bart, „Književnost danas”, u *Književnost, mitologija, semiologija*, str. 170.

<sup>34</sup> H. Read, *Art and Society*, str. 122, i *Umetnost danas*, str. 105.

da sledi određena pravila i da se pokorava određenoj metodologiji (zbog čega se često sa nipodaštavanjem odnosi prema umetničkom stvaralaštvu u našem dobu tehničke i naučne racionalnosti) omogućuje mu da maksimalno razvije svoje imaginativne sposobnosti i da uz pomoć mašte mnogo slobodnije krstari neosvojenim prostorima i vremenom, kao prethodnica novih vizija i vesnik raznolikih alternativa budućnosti. Upravo zato što je ideja u umetničkom delu mnogo autohtonija, te originalnija i slobodnija nego u nauci i filozofiji (koje su tešnje uslovljene svojom opstvenom istorijom i društvenom istorijom), ona kao blesak munje otkriva moguće, ali ostavlja punu slobodu opredeljenja i angažovanja, sugerirajući da postoje i druge mogućnosti i drugačije zamisli i da je stvar ljudskog izbora koje će od njih biti realizovane. Umetnička ideja-zamisao nikad ne nameće nužnost kao jedinu mogućnost, već je njeno polje otkrivanje mogućnosti (alternativa) i stoga je ona stalni izvor ljudske humanizacije, bez opasnosti da se pretvori u svoju suprotnost (kao što je često slučaj sa naukom, kada izvesni naučni rezultati počnu da dominiraju i vrše pritisak, ili sa filozofijom kada se pretvori u ideologiju).

Ovde ćemo se vratiti na početnu tezu o umetnosti kao obrascu ljudskog načina života, da bismo na kraju konstatovali da je osnovna humana funkcija umetnosti upravo da budi nadu i da podstiče angažovanje individua da ostvare „da se sam život konstituiše kao umjetničko djelo“, a takav život Danko Grlić definiše kao „život u svoj punini, otvoren, bez ograda, kao stalno stvaranje, život bez dresure, bez postvarenih normativa”.<sup>35</sup> I doista je ideal slobodnog ljudskog življenja umetnički živeti, a to znači, izvojevati pobedu „carstva slobode” nad „carstvom nužnosti”. U tom smislu bi umetnost mogla postati temelj celokupne moderne kulture, u kojoj bi oslobođena mašta, slobodna kreacija i nedogmatska zamisao – koja polazi od toga da je svet bremenit mnoštvom alternativa budućnosti – mogla postati merilo humanosti ljudske zajednice.

<sup>35</sup> D. Grlić, *Contra Dogmaticos*, str. 24 i 25.

---

**III deo**

**Čovek u  
savremenoj  
civilizaciji**

---



## I glava

# SAVREMENA CIVILIZACIJA – NAJVIŠI DOMET ILI KRAJ CIVILIZACIJE?

Savremena civilizacija je gradska, tehnička, industrijska; ona se od ranijih razlikuje po tome što dovodi do radikalno izmenjenih uslova života i beleži novu liniju razvitka, kako u načinu proizvodnje i u otvaranju novih horizonata u drugim delatnostima, tako i u celokupnom načinu života. *Grad* je njeno središte, ali sa takvom koncentracijom stanovništva da bi se danas moglo govoriti sa više prava o „gradovima-državama”, jer mnogi od njih broje po više miliona stanovnika i predstavljaju skoro autonomne celine. *Industrija* je njeno jezgro, ne samo po tome što masovna proizvodnja omogućuje zadovoljavanje potreba sve brojnijeg stanovništva, već zato što institucionalizacija svih ljudskih delatnosti odvaja rad od svakodnevnog života čoveka i depersonalizuje ga, što omogućuje da se rad prodaje bilo kao radna snaga ili kao usluge, te da se rutinizuje i učini maksimalno produktivnim a efikasnim. *Tehnika* je, međutim, glavni virtuoz savremene civilizacije, jer se i industrijalizacija i urbanizacija zasnivaju i omogućuju usavršavanjem moderne tehnike i usvajanjem principa tehničkog razvitka kao osnovnih životnih principa individua (bez moderne tehnike i principa industrijske gradnje ne može se zamisliti moderni grad sa svojom oblakoderskom arhitekturom; ali ni život porodica u takvom gradu ne bi mogao da se odvija bez svih modernih mašina za obavljanje domaćih poslova. A samo je po sebi jasno da savremena industrija sa tendencijom ka automatizaciji u potpunosti zavisi od stepena razvitka tehnike). Zato se za savremenu civilizaciju često upotrebljava termin „tehnička civilizacija”.

Međutim, ovaj se pojam upotrebljava ne samo da označi da se u savremenom svetu celokupni razvitak društva, kulture i pojedinca

odvija u znaku tehnike,<sup>1</sup> već i u ideološkom smislu, upućujući na zaključak da u savremenoj civilizaciji tehnički i industrijski razvitak brišu sve razlike između društvenih sistema i kao da pretvaraju klasno društvo u klasno neutralan hibrid u kojem iščezavaju klasne protivrečnosti kapitalističkog društva. Drugim rečima, „tehnička civilizacija” se tretira kao isključivi rezultat autonomnog toka „naučno tehničke revolucije”, kao postkapitalističko društvo u kojem su prevaziđene stare kontradikcije (između rada i kapitala, između buržoazije i radničke klase, između države i društva, i društva i pojedinaca).

Naglašavajući da savremena civilizacija ima kao bitne odlike da je gradska, tehnička i industrijska, nije se podrazumevao ovaj ideološki smisao pojma „tehnička civilizacija”, koji prikriva upravo ono što se ovde želi prikazati, naime, još uvek neprevaziđeni nivo klasnih uslova života u različitim društvenim sistemima, ne brišući, pri tom, granicu između sistema koji se nazivaju „kapitalistički” i „socijalistički”.

Stoga je nužno razgraničiti se sa ideologijom o „tehničkoj civilizaciji” kao društvu u kojem su prevaziđene klasne suprotnosti i u kojem „tehnološki determinizam” (a ne klasna borba) kreće istoriju napred.

Preuzimajući od Maksa Vebera ideju o „tehnološkom determinizmu”, neki sociolozi i antropolozi pokušavaju da na tome izgrade „novu” društvenu teoriju o post-kapitalističkom društvu (A. Gelen, H. Šelski, R. Aron i dr.<sup>2</sup>). Prema toj teoriji društvena organizacija se izvodi iz moderne tehnologije a ne iz organizacije proizvodnih snaga i odnosa, te je razvitak savremenih društava uslovljen razvitkom nauke i tehnike i njihovim autonomnim unutrašnjim zakonitostima. Drugim rečima, naučno-tehnički razvitak se posmatra ne samo kao nezavisna sfera istorijskog razvitka, već i kao primarna sfera odakle se pokreće i od koje zavisi celokupni društveni razvitak. Pri tom se stvar okreće na glavu: umesto da se objasni zavisnost naučnog i tehničkog razvitka od osnovnih karakteristika društvene organizacije proizvodnje i društvenih zahteva koji iz toga proizlaze – koncentracija kapitala u velikim industrijskim preduzećima, ili rečeno jezikom moderne ekonomije, stvaranje velikih sistema zahteva proizvodnju koja će biti zasnovana na naučnoj osnovi i nesmetanom usavršava-

<sup>1</sup> Vidi moj članak „Mesto tehnike u razvitku savremene kulture”, u *Čovek danas*, No. lit, 1964, str. 201-218.

<sup>2</sup> Vidi V. Milić, „Buržoaski konzervativizam u savremenoj sociološkoj teoriji”, deo „Konzervativna verzija ideologije o 'naučno-tehničkoj civilizaciji’”, *Filozofija*, 2-3, 1970, str. 30-44.

nju tehnike i tehnologije – organizacija celokupnog društva se objašnjava principima koje nameće naučno-tehnološki razvitak. Teško je, međutim, reći koliko u toj ideologiji ima svesne obmane, a koliko se pojavno zamenjuje za suštinu, jer kao što je istaknuto, tehnički razvitak rađa nove principe života koji se vidljivo nameću svim oblastima društvene organizacije i života individua – počev od proizvodnje do potrošnje i slobodnog vremena da se doista čini kao da tehnika diktira hod savremenog društva i strukturu društvenih odnosa. Neposredno čovek oseća mnogo više prisustvo i tiraniju tehnike, koja se nameće ne samo u vidu mnogobrojnih mašina (i to kako za proizvodnju tako i za zabavu) i zavisnost od tehnike nego od „državne vlasti” sa kojom dolazi u dodir tek ako prekrši zakon. Stoga, moglo bi se razumeti zašto ovu ideologiju lako prihvataju „obični” građani, što, razume se, nije što i kada su u pitanju sociolozi koji je lansiraju, ali se i tu objašnjenje može naći na istom nivou: u prevashodno empirijski i pozitivistički orijentisanoj sociologiji u savremenom društvu, koja stvarno zamenjuje pojavnim.

Ovom ideologijom se maskira prava priroda savremenog kapitalizma i potiskuje klasna svest o potrebi razrešavanja kontradikcija klasnom borbom, jer se klasna vladavina i klasna moć prikriva neutralnim terminima tehničke moći, a time se sakriva i suština savremene civilizacije koja je represivna. Druga posledica ideologije o „tehničkoj civilizaciji” je teorija o tehnokratiji i menadžerima kao novim klasama koje zamenjuju buržoasku klasu kao vladajuću u savremenom kapitalizmu (Barnam [Burnham], *Managerial Revolution*). Francuski sociolog Turen (A. Touraine) takođe smatra da je „odlučujuća i dominantna klasa u savremenom društvu tehnokratija”<sup>3</sup>, mada ne poriče važnost principa borbe klasa, ali po njegovom mišljenju, to je klasna borba protiv tehno-birokratije (26). U tom smislu on tumači i studentski pokret u maju 1968. u Francuskoj kao borbu „ne protiv kapitalizma već protiv tehnokratije” (15). U ovoj zameni ispušta se iz vida da tehnokratija nije samostalna klasa, već da je samo „izvršni organ” vladajuće klase ili „elitâ vlasti” koje svoju vladavinu i dalje zasnivaju na klasnoj podeli društva i klasnoj uzurpaciji društvene moći, na osnovu položaja koji imaju u ekonomskom sistemu kapitalističkog društva (posebno ćemo se kasnije pozabaviti pitanjem na čemu počiva snaga tehnokratije i birokratije u socijalističkim si-

<sup>3</sup> Alain Touraine, *Le Mouvement de mai ou le communisme utopique*, Edition du Seuil, Paris, 1968, str. 16.

stemima, ali je i tu očito da ona ne proizlazi isključivo iz njihove uloge u tehnološkom sistemu).

Jürgen Habermas (Jürgen Habermas) i krugovi bliski njemu<sup>4</sup> kritikuju i Herberta Markuzea za „tehnološki determinizam”, smatrajući da je kasno kapitalističko društvo zamenio pojmovima „industrijsko” i „tehničko” društvo, a pojam klasne borbe antropološkim kategorijama, odnosno da je društvenu kritiku sveo na kritiku „tehnološkog racionaliteta”. Dakle, i Markuzeu se zamera da je klasu rastvorio u klasno neutralne kategorije, pri čemu se napada naročito njegova teza o integraciji radničke klase u kapitalistički sistem. Mada se već u delu *Čovek jedne dimenzije* može pronaći odgovor na prvo pitanje<sup>5</sup>, navešćemo i pasus iz Markuzeovog eseja *O revoluciji* (*On Revolution*), u kojem se on jasno određuje prema ovakvim kritikama. Markuze piše da uprkos „ideološkoj priči” o pluralističkoj demokratiji i materijalnom i proizvodnom napretku u razvijenom kapitalističkom društvu postaje činjenica da je sudbina čoveka determinisana agresivnim i ekspanzivnim aparatom eksploatacije i politikom koja je time pretpostavljena<sup>6</sup>. On takođe ističe da se zaboravlja da društvena organizacija proizvodnih snaga određuje prirodu društvenog sistema, a ne tehnika i da u tom smislu treba tražiti odgovor na pitanje: da li se danas kapitalizam i socijalizam postepeno približavaju (369).

Ovo kratko razmatranje ideologije „tehničke civilizacije” imalo je za cilj da ukaže na razlike između stanovišta koje će ovde biti izneti i ove ideologije, odnosno da se od nje distancira. Iako se i sa ovog stanovišta pretpostavlja da su izvesne karakteristike savremene civilizacije zajedničke svim društvima koja se u taj pojam uklapaju, ne prihvata se ideja da se time brišu klasne protivrečnosti savremenih društava, s jedne strane, a sa druge, sve razlike između kapitalizma i socijalizma. Cilj daljeg izlaganja je upravo da se to obrazloži. Posebno će biti analizirani kapitalistički i socijalistički sistemi, što neće smetati da se uoče i zajednički elementi koji proizlaze ili iz zajedničkih zahteva savremene civilizacije, ili iz nedoslednosti kako jednog tako i drugog sistema, što ih međusobno približava.

<sup>4</sup> Vid. *Antworten auf Herbert Marcuse*, Edition Suhrkamp, 1958, i J. Habermas, *Toward a Rational Society*, str. 78, 88 i 89.

<sup>5</sup> Vidi ranije citirani tekst Markuzea, u II delu u I gl., iz kojeg jasno proizlazi da Markuze iza „tehnološkog racionaliteta” vidi prikrivenu i „sublimiranu eksploataciju”, te dakle, ne prenebregava klasnu suštinu kapitalističkog društva.

<sup>6</sup> H. Marcuse, *On Revolution*, u *Student Power, Problems, Diagnosis, Action*, ed. by A. Cockburn and R. Blackburn, Penguin Books and New Left Review, 1969, str. 363.



## I

*Moderno kapitalističko društvo* nastaje iz uzajamne zavisnosti novog tipa tehnologije, u kojem mehanizacija i automatizacija sve više zamenjuju ljudski rad i fizičku energiju, i tendencije ka koncentraciji kapitala, bilo putem stvaranja krupnih korporacija koje se zasnivaju na udruženoj svojini akcionara, bilo putem nacionalizacije onih grana industrije koje su od vitalnog značaja za funkcionisanje privrede. Posledice su mnogostruke: sve intenzivnija proizvodnja postaje delo mašina i ne okupira čoveka naše epohe ni vremenski ni fizički u onoj meri u kojoj je to bio slučaj u prvobitnoj akumulaciji kapitala. A tehnika, to „čudo XX veka“, postaje novi idol, novi objekt obožavanja, što se ispoljava na dva načina: ili u obliku stalnog potvrđivanja moći tehnike putem njenog permanentnog usavršavanja, čime se povećava efikasnost nekog dela mašine, čak i kada to nije bitno za osnovnu funkciju i namenu mašine; ili u obliku novih potreba za posedovanjem i gomilanjem tehničkih aparata, koji se češće nego što je stvarno potrebno zamenjuju novim, modernijim, jer identifikujući se sa mašinom – koja je oličenje moći čoveka – posednik tehničkog sredstva želi da nadoknadi gubitak stvarne moći (što je najvidljivije u činjenici da sâm, pomoću svoje pojedinačne kvalifikacije, znanja i umešnosti čovek nije u stanju da napravi nijedan od tih aparata, a najčešće ni da ih popravi).

Na planu globalne strukture manifestuju se sledeće posledice: organizaciju složenog procesa proizvodnje („naučna organizacija rada“) moraju da preuzmu eksperti – formira se sloj dobro obučениh stručnjaka – tehnokrata i menadžera, koji u sebi ujedinjuju znanja inženjera, ekonomista i dobrih poznavalaca ljudske psihe, jer je savremeni proces proizvodnje pre svega manipulacija ljudima (Rajt, Mils). Analogno organizaciji ekonomije, organizaciju društvenog života moraju da preuzmu takođe stručnjaci za poslove upravljanja – birokratija, koja je oličenje moderne države.

Uporednom analizom karakterističnih elemenata strukture savremenih kapitalističkih društava može se doći do zaključka da su dve kontradiktorne tendencije tipične za organizaciju tih društava:

Prvo, tendencija ka sve većoj diferencijaciji delatnosti, uloga, grupa, organizacija i ka pluralizaciji ciljeva, interesa, standarda, vrednosti, kultura. Iz ove tendencije proizlazi: parcijalizacija u oblasti rada, kao i cepanje same ličnosti na funkcije i uloge; specijalizacija funkci-

ja i svodenje čoveka na funkciju; atomizovanje individua i obezvređivanje moći pojedinaca u društvenim stvarima, što predstavlja pogodno tle za manipulaciju; konflikt uloga i rastrzanost individua između različitih pod-sistema nejedinstvene kulture.

Drugo, suprotna tendencija ali koju rađa prva, monopolizacija društvene moći i jače odvajanje države od društva, iz koje dalje sledi: koncentracija političke vlasti u rukama klasa i slojeva koji se sve više diferenciraju kao jedino ovlašćene grupe „eksperata”, nasuprot „masi” apatičnih, atomizovanih, prilagođenih individua i pretvaranje demokratije u manipulaciju ljudima; pretvaranje politike u specijalnost profesionalizovanih birokrata; formalizacija sredstava društvene kontrole i monopolizacija sredstava javnih informacija.

Za strukture savremenih kapitalističkih društava karakteristično je da prividno iščezava jedinstveni sistem koji bi povezivao brojne sfere društvenog života i delatnosti, mnogobrojne grupe i institucije, atomizovane individue što su razbacane po različitim tačkama društvene strukture, budući da su prinuđene da učestvuju u različitim grupama i specijalizovanim organizacijama da bi zadovoljile svoje potrebe (pluralizam savremenog društva). Život pojedinca nije više striktno zatvoren ni u krug porodice, ni klase kojoj pripada, a nema ni neke druge jedinstvene ni samodovoljne grupe koja bi integrisala sve njegove specijalizovane uloge; na prvi pogled, dobija se utisak kao da nedostaje jedinstvena organizacija koja bi objedinjavala funkcije raznolikih pod-sistema i obezbedila da svi idu po istom koloseku u ostvarivanju zajedničkih društvenih ciljeva. Ali to je ambivalentna situacija, jer kada je u pitanju društvena struktura kao integrirajući faktor javlja se država, koja u savremenom kapitalizmu postaje najmoćnija organizacija, s takvom koncentracijom vlasti kakva nije bila poznata u prošlosti, namećući snagom anonimne sile – jer uspeva da se prikrije iza mreže diferenciranih moćnih organizacija – posebni interes klase na vlasti kao opšt društveni interes oko kojeg se ujedinjuju svi partikularni ciljevi podsistema. A kada su u pitanju pojedinci, za modernog čoveka kapitalističkih društava nije karakterističan individualizam, već obrnuto, konformizam, jer anonimni autoritet, uz pomoć razvijenih i moćnih sredstava masovnih komunikacija, obezbeđuje uniformnu ideologiju, jedinstvene standarde za najvažnije društvene vrednosti i iluzorno osećanje pripadnosti „jedinstvenoj društvenoj celini”. (Privid pluralizma se i sastoji u tome što se raznoliki standardi mogu tolerisati samo u onim sferama života koje su najmanje važne i periferne. Privid različitih društvenih uti-

caja i orijentacija lako se razotkriva ako se skine tanak površinski sloj sa programa različitih organizacija, grupa i partija: tada se dubljom analizom može ustanoviti da su te razlike samo uslovne, jer se sve one kreću u okviru *datog* društvenog sistema, nudeći pod parolom raznolikosti, u stvari, samo različite nijanse oficijelnog. Pojedinaac može lako biti zavaran širinom mogućnosti što mu stoje na raspolaganju, spreman da se bori za odbranu takvog sistema koji mu omogućuje da „slobodno bira” između više alternativa. Problem nastaje kada se zapita šta mu te alternative nude. Može se reći da pravi pluralitet nastaje tek sa studentskim pokretima u šestaj deceniji našeg veka.)

Sa „naučno-tehnološkom revolucijom” ovi integrirajući faktori dobijaju na snazi, zahvaljujući tome što se ovakva maksimalna koncentracija moći na vrhu i depersonalizacija funkcija mogu opravdati potrebom da se stručno, specijalistički vrše opšti, društveni poslovi; da efikasno rukovođenje zahteva racionalizaciju, tj. birokratizaciju javnih funkcija (to je bila i Veberova argumentacija); da masovno širenje informacija i kulturnih vrednosti mora biti podvrgnuto kontroli onih organa koji imaju uvid u opšte poslove i koji, samim tim, mogu „štiti” opšte interese (državni i stručni organi); da diferencirano društvo ima potrebu za autoritetom koji će rešavati konflikte i putem sile kada je potrebna, i ujedinjavati partikularne interese da se društvo ne bi raspalo. Sve su to razlozi koji zvuče racionalno i koje kao takve pojedinac obično prihvata, ne pitajući se da li je prihvatljiv sam logički okvir u kojem se ovi razlozi formulišu, tj. da li se u okviru ovakve strukture društvene organizacije mogu naći pravi, ljudski razlozi za objašnjenje i opravdavanje postojećih tendencija.

A kada se pitanje postavi na taj način, šta se otkriva iza ovakve „racionalizacije” društva?

Habermas<sup>7</sup> vrlo ubedljivo pokazuje da naučno-tehnološka racionalizacija nije ništa drugo nego ideološka odbrana dominacije autoritarne i sve moćnije države i njene dominacije, jer se državna intervencija i politička kontrola u procesu proizvodnje i razmene opravdavaju i ozakonjuju potrebom da se stručno vođenim poslovima osigura stabilizacija i dalji razvitak sistema. A kad se politička delatnost vlasti i državna delatnost tretiraju kao stručni posao, nužan rezultat je depolitizacija masa, jer javne diskusije postaju problematične pred stručnom delatnošću državnog aparata. U takvoj situaciji, Habermas piše:

<sup>7</sup> J. Habermas, *Toward a Rational Society*.

„... razvitak društvenog sistema *izgleda* kao da je određen logikom naučno-tehnološkog progressa. Imanentni zakoni ovog progressa čini se da proizvode objektivne zahteve koji se moraju poštovati od strane svake politike koja je orijentisana ka funkcionalnim potrebama. A kada taj privid uhvati korena, tada propaganda može da se poziva na ulogu tehnologije i nauke, da bi objasnila i opravdala zašto u modernom društvu proces demokratskog donošenja odluke o praktičnim pitanjima gubi svoju funkciju i 'mora' da se zameni plebiscitom ...” (105)

Posledica takve „racionalizacije” je postvarenje čoveka i, kako kaže Habermas, ne samo njegovo potpuno opredmećenje kao *homo fabera*, već i integracija čoveka kao *homo fabricatus*-a u tehnički aparat (106). U tom cilju i tehnologija i nauka se javljaju u ulozi ideologije.

U analizi studentskih pokreta u kontekstu modernog kapitalističkog društva Blekbern (R. Blackburn) govori o ideološkoj funkciji društvenih nauka koja se sastoji u tome „da se umanjí značaj ideje da čovek može da menja društvo”, te da se, u skladu sa tim, proizvede paraliza društvene volje.<sup>8</sup> Kritika je upućena prvenstveno sociologiji, koja da bi postigla pomenuti cilj, oslobađa se svakog onog pojma koji sugeríše da kapitalističko društvo treba kritički analizirati (str. 212; on pokazuje da su ključni pojmovi u sociologiji: eksploatacija, sukobi, revolucija, klasa, otuđenje tako vrednosno neutralizovani i psihologizirani, da sociološka analiza govori o beživotnim i spoljašnjim odnosima; kao primer navodi Parsonsa, Leo Apostola i dr). O apologetskoj funkciji sociologije pisali su i mnogi drugi kritički orijentisani sociolozi, a Habermas nastoji da pokaže u kom smislu je ideološka funkcija nauke pogubna za savremenog čoveka, kada konstatuje da se fetišizacijom nauke ne opravdava samo posebni interes jedne klase i njena dominacija i da se ne potiskuje potreba za emancipacijom takođe samo jedne klase, već da takva pojava ugrožava zainteresovanost ljudskog roda za emancipaciju (111), jer se neprikosnovenim autoritetom nauke guši želja i potreba kod individua da sami tragaju za istinom i svojom alternativom. Tu pojavu Vojin Milić<sup>9</sup> naziva „krizom samosvesti” u savremenom društvu, što se ispoljava u sledećem: u prividnoj demokratizaciji kulture koja se javlja u obliku „masovne kulture” kao posebni oblik industrije, kojom se obično nedemokratski upravlja; u instrumentalističkoj tehnizaciji saznanja, što nastaje kao posledica fragmentizacije i parcijalizacije tehničkih znanja koja se mogu osamostaliti od celovitijih racionalnih stavova; u

<sup>8</sup> R. Blackburn, „A Brief Guide to Bourgeois Ideology”, u *Student Power...* str. 182.

<sup>9</sup> V. Milić, „Križa samosvesti u savremenom društvu”, *Praxis*, 4/6, 1966, str. 722-3 i 730-3.

ideologizaciji društvene misli, što se očituje u tome da se osnovni životni ljudski pojmovi proglašavaju za metafizičke kategorije; a to doводи do posledice da se u društvenim naukama povećava proizvodnja naučnih radova, ali je jako osiromašila slika koja se iz njih dobija o društvu i čoveku. Usled toga društvena misao postaje nemoćna da kritički analizira društvo i postane samosvest, tj. „misao o bitnim pitanjima vlastitog vremena” (731).

Uprkos delovanju moćnih ideoloških sredstava, u modernom društvu dolazi sve više do izraza suprotnost države i društva, iako je sve do šezdesetih godina našeg stoleća moglo izgledati da je moderna kapitalistička država sposobna da organizuje nesmetano funkcionisanje društva i da masovno angažuje sve raspoložive društvene snage u sprovođenju zadataka koji su formulisani kao opšti, te da se time afirmisala kao nezamenljivi organizator složenih procesa i odnosa u savremenom društvu. Suprotnost država-društvo, što se u poslednjoj deceniji sve više manifestuje kao otvoreni sukob, ogleda se u produbljivanju rasepa između tehnokratsko-birokratskih slojeva i „elita vlasti”, koji za sebe monopolišu ideativne funkcije i funkcije upravljanja, i svih drugih slojeva, koji svaki u svojoj oblasti sve više postaju nosioci egzekutivnih funkcija i rutinskih operacija, bez mogućnosti da utiču na donošenje odluka, što se obavlja u rukovodećim centrima. (Taj rasep je naročito vidan u političkim partijama, u kojima vođe mogu biti izabrane i nasuprot volji većine članstva, zahvaljujući izbornim procedurama koje isključuju članstvo iz učešća u takvim odlukama.) I državni aparat se sa partijom koja je na vlasti sve više stapa u jedan organizam, a višepartijski sistem ne predstavlja tome nikakvu smetnju, jer se prilikom smene na vlasti nova vladajuća partija integriše u već postojeći državni aparat, vršeći samo promenu personala. Stoga, prema Habermasu, za svođenje političke vlasti na „racionalnu administraciju” plaća demokratija (68), koja se svodi na „spektakle i aklamacije” (75).

Činjenica da su se u modernom kapitalističkom društvu promenili metodi političke vlasti i struktura distribucije moći, ne govori u prilog teorije o post-kapitalističkom društvu. Iako u modernom kapitalističkom društvu moć nije koncentrisana isključivo u jednoj instituciji (državi), već i mnoge druge institucije saučestvuju u podeli moći dominantne klase (A. Kokbern),<sup>10</sup> to ne isključuje postajanje vladajuće klase i njenu ulogu u organizaciji društva, u nametanju svo-

<sup>10</sup> A. Cockburn, „Introduction”, u *Student Power ...* str. 17.

je ideologije, i pre svega, u prisvajanju najvećeg dela nacionalnog dohotka. Tako moć nije više isključivo instrument ekonomske eksploatacije, već postaje sve više aparat upravljanja, kontrole i manipulacije celokupnim društvenim životom (A. Turen, 276), to ne umanjuje snagu i uticaj vladajuće klase, već je naprotiv, povećava. Sve to ne dovodi do ukidanja klasnog antagonizma, već čini da on postaje latentan i da se izražava, pre svega, u stilu života i potkulturnoj tradiciji koja je različita za različite slojeve (Habermas, 109). Ali taj latentni antagonizam mora prerasti u otvoreni sukob (što su, uostalom, studentski pokreti i dokazali), budući da moderno kapitalističko društvo pojačava protivrečnosti, te, kako konstatuje Markuze:<sup>11</sup>

„Takozvano društvo obilja, takozvano potrošačko društvo, nepodnošljivo je u svojoj agresivnosti, u svojoj rasipnosti, u svojoj brutalnosti, u svojoj hipokriziji. Ono je nepodnošljivo po načinu na koji ovjekovječuje zastarele oblike borbe za egzistenciju, po načinu na koji ovjekovječuje siromaštvo i eksploataciju, neljudske radne uslove svih vrsta požurivanja i ugnjetačkog nadzora, uprkos mogućnosti autentične automacije. Ono je nepodnošljivo po načinu na koji proširuje robni oblik stvari i ljudi, na čitavo društvo u svim njegovim dimenzijama.”

Ali iako takvi uslovi postoje, Markuze smatra da oni „još nisu rodili političku svest i životnu potrebu za radikalnom promenom”; iz tih razloga radnička klasa, iako je po sebi revolucionaran subjekt, još nije to postala i za sebe (to je smisao njegove teze da su radničke klase u razvijenim industrijskim zemljama deo kapitalističkog sistema, što ne implicira nebiranje mogućnosti, kao što se često tumači, da radnička klasa postane revolucionaran subjekt, str. 698 i 599).

Monopol vlasti u savremenom kapitalizmu uspešno se održava zahvaljujući monopolu koji vladajući slojevi imaju nad sredstvima informacija i komunikacija, u odnosu na koje „običan čovek” postaje nemoćan i mali, jer je od njegovog svakodnevnog života kineskim zidom odvojena ona sfera u kojoj se donose odluke i određuje sudbina naroda, bez učešća samog naroda. (Američki narod mora da gine u Vijetnamu jer su tako odlučili moćnici iz Pentagona; mada može da demonstrira protiv rata, narod je taj koji mora da vodi rat.) Vladajućim slojevima stoje na raspolaganju sva sredstva informisanja, te se putem manipulacije informacijama može formirati onakvo javno mnjenje koje im najbolje odgovara, i na taj način stvoriti privid demokratskog učešća naroda u donošenju važnih odluka. Putem dirigovanih programa i aranžiranih informacija vladajući slojevi mogu da spro-

<sup>11</sup> H. Marcuse, „Revolucionarni subjekt i samoupravljanje”, *Praxis*, 3/4, 1969, str. 599.

vedu svaku svoju odluku i da joj daju privid masovne podrške i odobravanja. Takvu situaciju birokratija vešto iskorišćava znalački prikrivajući obrt i pretvarajući aplauz (kada je odluka već doneta) u „volju naroda”, kojoj ona, navodno, samo služi i sprovodi je. Ovakva hipokrizija odgovara u velikoj meri i narodu lišenom stvarne moći, jer mu omogućuje da se pred sobom opravdava i da pothranjuje iluziju da ipak nešto znači i da nešto čini, da nije puko sredstvo u rukama anonimnih sila. A upravo ta anonimnost nosilaca moći čini uspešnijom propagandu „demokratije” bez stvarnog sadržaja u pogledu realne moći, i manje uspešnom borbu protiv koncentracije moći, jer pobunjeni pojedinci ili grupe u modernom društvu liče sebi na Don-Kihote, ratujući protiv nevidljivog neprijatelja koji se uspešno sakriva iza demokratskih formi i brojnih institucija koje treba da obezbede demokratsku fasadu društvenog (državnog) mehanizma.

U takvim strukturama u kojima je pojedinac u svakodnevnom životu suočen sa mnoštvom partikularnih organizacija, institucija, interesa i vrednosti, bez dovoljno jasnog putokaza koji bi mu omogućio da se opredeljuje i da samostalno vrši izbor između alternativa koje mu stoje na raspolaganju, on je veoma podložan opijumskom dejstvu sugestije i propagande koju „uzima” u tačno određenim dozama: pri doručku, u pauzi za vreme odmora na radu, u večernjim časovima, provodeći pred televizijskim ekranom najveći deo svoga slobodnog vremena. U situaciji u kojoj je „društvo” za pojedinca samo jedna apstrakcija bez mnogo sadržaja i smisla – jer za njega ima konkretni životni smisao njegovo preduzeće ili ustanova, njegov klub ili politička partija, njegov porodični krug – on je spreman da opšti interes, celinu koju je izgubio utopljen u male parcijalne grupe, identifikuje sa državom, jer ova oličava sposobnost da mobiliše oko zajedničkog zadatka, da ujedini atomizovane snage, da neprikosnovenošću svoga autoriteta spreči po celinu opasne devijacije, što pojedincu, koji nema nikakvu moć, može imponovati kao inkarnacija moći. Tako se logička protivrečnost savremenog društva – na jednoj strani dezintegracija i partikularizacija pod-sistema, organizacija i uloga, kao i atomizacija individua; a na drugoj, koncentracija moći u državi, velikim privrednim korporacijama i vojsci – pokazuje kao istorijska nužnost, jer ova dva pola jedan drugog proizvode i podstiču. Savremena država i vladajuća partija ne žele da prevaziđu takav pluralizam koji dovodi do partikularizacije i atomizacije ličnosti i društvenih snaga, jer tek u takvoj strukturi one mogu dokazati svoj *raison d'être*. Jedino kada nedostaje stvarna društvena snaga, stvarni opšti cilj i in-

teres, država se može javiti kao nosilac „opšteg dobra”, može pojedince ubediti u nužnost svoga postojanja, jer u moru razbijenih interesa i malih u sebe zatvorenih celina, pojedinci nisu u stanju da definišu ono istinski zajedničko, opštedruštveno, nisu u stanju da vide snagu koja bi ih mogla udružiti, stoga prihvataju državu kao zamenu za zajednicu.

Savremeno kapitalističko društvo karakteriše opsesija moći, ali moći koja je koncentrisana na vrhu, i osećanje nemoći pojedinca u svim slojevima koji ne pripadaju vrhu. Naravno, moć je hijerarhijski raspodeljena u mreži organizacija tako da svaka organizacija ima svoj vrh i svoju birokratiju; ali za razliku od „elita vlasti”, koje jedino imaju pravo da stvaraju i donose odluke o sudbini celine, birokratije raznih organizacija su i same egzekutivni organi, čija se moć ispoljava samo u odlučivanju o putevima i načinu sprovođenja već donetih odluka, kao i u većim mogućnostima da se lično iskoriste društvene šanse i privilegije. Nemoć pojedinaca je još više potencirana pluralizmom organizacija i parcijalnih interesa, što dovodi i do parcijalizacije samog čoveka i do slabljenja njegovih ukupnih moći kao ličnosti, ograničavajući mogućnosti povezivanja pojedinca sa spoljašnjim svetom, kao i mogućnost shvatanja celine društva. Društvo oblikuje pojedinca prema uzoru organizacije, koji kao životni model prihvata depersonalizovano, stereotipno ponašanje i konformistički stav prema okolini (V. Vajt) ne nalazeći u sebi snage da ispolji svoje „ja” u kritičkom stavu prema takvom društvenom pluralizmu, što mu samo prividno otvara nove mogućnosti za razvitak, a u stvari ga „programira” samo za one prilike koje su mu prema društvenom položaju propisane. Oldous Haksli je u *Vrtom novom svetu* istakao bitnu karakteristiku modernog društva: u njemu svako želi upravo ono što treba da želi – i pomoću tog mehanizma uslovljavanja želja sprečava se stalni konflikt potreba u samoj ličnosti i konflikt suprotnih interesa u društvu. Čovek je izgubio instinkte, ali je u zamenu dobio institucije koje mu obezbeđuju tipizirane, institucionalizovane reakcije (Gelen). Institucionalizovanim mehanizmima društvo obezbeđuje da pojedinac bude primoran da izabere upravo onu alternativu koju mu društvo može da ponudi prema njegovom društvenom položaju. Na taj način se smanjuju tenzije, jer pojedinac ostaje u uverenju da je sam izvršio izbor; s druge strane, otupljuje se oštrica nezadovoljstva i ono se ne upravlja na pravo mesto, budući da čovek ima iluziju da je odluka bila njegova. „Čovek-funkcija” ili „čovek-organizacija” su sinonimi za tako parcijalizovanu a institucionalizovanu individuu, naspram koje



stoje organizacije kao „skup uloga, a ne ljudi”, što individui dozvoljava da se sa drugima povezuje samo kao nosilac određene uloge, ali ne i kao cela ličnost (Z. Bauman). U takvom sistemu čak i oni koji donose odluke ne čine to kao ličnosti već kao „službenici organizacije” (Parsons).<sup>12</sup> Ali ovakav sistem Parsons naziva „liberalnim pluralizmom”, opisujući ga kao sistem u kojem svaka „jedinica društva – individua ili kolektiv – ima pravo i slobodu da bira ciljeve koje shvata vrednim”; međutim, Parsons dodaje „da postoje standardi doprinosna društvenom progresu”, koji odlučuju šta će u društvenom smislu biti „vredno”. Ovim Parsons prećutno priznaje da je „izbor”, u stvari, programiran od strane onih koji definišu opšte ciljeve društva, te da je „sloboda izbora” pojedinaca samo prividna. Takozvani liberalni pluralizam ide savršeno pod ruku sa konformizmom, vršeći dvostruku funkciju: on obezbeđuje da društveni mehanizam nesmetano funkcioniše, jer pojedincima pruža dozvoljene standarde ponašanja i akcije, i deluje terapeutski na pojedince koji se zadovoljavaju iluzijom da država podstiče individualizam.

Ako se tome doda uticaj što ga na čoveka vrši veliki grad, dobija se kompletnija slika o kraju individualizma u ovom našem stoleću. „Ekspanzivni urbanizam” kako pojavu narastanja ogromnih gradova naziva Luis Mumford<sup>13</sup>, daje kao rezultat: čoveka odvojenog, usamljenog, bespomoćnijeg nego ikad ranije, jer se u velegradu „uspostavlja monopol vlasti i znanja”, sa težnjom da se svi vidovi života svedu pod kontrolu (kontrolisana klima, kontrolisano kretanje, kontrolisano udruživanje, kontrolisana proizvodnja i cene, kontrolisana mašta i ideje). To isto konstatuje i Virt (L. Wirth),<sup>14</sup> kada piše o „izjednačujućem uticaju” što ga proizvodi grad i o depersonalizaciji, usled čega se individualnost mora zameniti kategorijama i prosecima. „Grad je arena u kojoj kultura nadržava personalni život”, konstatuje Zimel<sup>15</sup>, a paradoks savremene gradske civilizacije najbolje izražava sledeća Zimelova misao: „Život je za pojedinca postao nesumnjivo lakši; on nosi ljude kao bujica i jedva da je potrebno da se pliva”. Sav komfor i životne olakšice što ih nudi veliki grad, zahva-

<sup>12</sup> T. Parsons, *Social Structure and Personality*, 1964, str. 277-8.

<sup>13</sup> L. Mumford, *Grad u historiji*, Naprijed, 1968, str. 602.

<sup>14</sup> L. Wirth, „Urbanism as a Way of Life”, u L. Wirth (ed.), *On Cities and Social Life*, Phaenix books, The Univ. of Chicago Press, 1964, str. 50-2.

<sup>15</sup> G. Simmel, „The Metropolis and Mental Life”, u Hatt Paul and A. Reiss (eds.), *Cities and Society*, The Free Press, Glencoe, 1961, str. 644.

ljujući razvitku tehnike i olakšane komunikacije pomoću razvijenih saobraćajnih sredstava, ne mogu da prikriju usamljenost čoveka urbane sredine i nostalgiju za pravim ljudskim kontaktima, što im veliki grad ne može da obezbedi.

„Etabliрана kultura” – kako Markuze naziva kulturu savremene civilizacije – jeste takva kultura koja se stavlja prvenstveno u službu sistema, nastojeći da dokaže da „ne postoji bolja alternativa od postojećeg kapitalističkog društva” (R. Blekbern, 163). Takva funkcija kulture se vrši na dva nivoa: u svakodnevnom životu „masa” putem širenja „masovne kulture”, i u sferi obrazovanja, do najvišeg univerzitetskog, u vidu preobraćanja kompleksnog obrazovanja u pripremanje „armije tehničara i manipulatora” (A. Kokbern, 10), koji će preuzeti uloge što su im namenjene u postojećoj strukturi tehnobirokratskog upravljanja društvom. Nikada kultura nije bila tako integrisana u sistem, a kulturna manipulacija dostigla takav nivo kao što je slučaj u modernom kapitalističkom društvu, zahvaljujući, pre svega, pojavi „masovne kulture” i ulozi „naučno-tehnološke revolucije”. To su dve dominantne oblasti kulture modernog društva, koje su direktno povezane sa sudbinom postojećeg sistema, jer ih finansira država i postavlja im zahteve koji proizlaze iz potreba sistema. Sve druge oblasti kulture su periferne i ne igraju važniju ulogu u širim razmerama života društva. (Tipičan primer je kultura SAD u kojoj dominiraju tehničke nauke i sociologija, kao najupotrebljivije u „tehničkoj civilizaciji”, dok su druge duhovne delatnosti filozofija, pa i literatura, izgubile na važnosti; „masovna kultura”, međutim, vešto lansira pragmatičku životnu filozofiju koja uspešno vrši integrativnu funkciju, jer propagira onakav stil života koji postojećem sistemu najviše odgovara – u stilu homo consumensa.) Sistem obrazovanja, što se u modernom društvu tretira kao „investicija u ljudski kapital” postavljen je tako da ograniči širenje kritičkog znanja i spreči da se uzdrma „establishment” (Nagel, str. 92 i 120).

Taj pritisak je naročito jak na društvene nauke i nije slučajno da će apologetska funkcija, što je moderno društvo nameće nauci, biti razotkrivena upravo pokretima studenata protiv etabliране kulture i obrazovanja na fakultetima društvenih nauka širom Evrope i Amerike.

Pokret „nove levice” u Americi je otvorio „jaz između ideala i stvarnosti američkog života” (Pol Brejns);<sup>16</sup> majske pokret u Francuskoj je „uništio iluziju o društvu pomirenom sa samim sobom u svom

<sup>16</sup> P. Breines, „Marcuse and New Left in America”, u *Antworten auf Hergert Marcuse*, str. 136.

rašćenju i prosperitetu, zamenio varku o dobroj zajednici i racionalnom društvu pozivom na protivrečnosti i društvene sukobe" (Turen, 13). Studentski pokreti su otkrili „misteriozne operacije birokratije" (A. Kokbern, 13), otkrili istinu o sopstvenom društvu; studenti su među prvima odbili da pristanu da ih „pripremaju za integraciju u sistem koji se rukovodi profitom ... odbili da budu šrafovi takvog sistema i kulture" (R. Garodi)<sup>17</sup>.

Stoga se šezdesete godine našeg stoleća mogu smatrati uvodom u novu eru istorijskog razvitka, jer su studentski pokreti, demistifikujući savremeni kapitalizam, „otvorili duboku krizu sistema" (S. Vrcan)<sup>18</sup> Taj se zaključak veoma jasno nameće iz citiranog teksta Rudi Dučkea:<sup>19</sup>

„Vladajuća klasa jeste ona klasa koja nas udarcima navodi na antiautoritarno ponašanje. I upravo zbog toga naše suprotstavljanje nije samo usmjereno na neke male 'greške' sistema, nego protiv čitavog načina života koji sada nameće autoritarna država ... mi više ne priznajemo ovaj poredak kao apsolutno nužan ... u našim očima država gubi svoj privid nepristrasnosti i pokazuje se kao 'perfidna mašina klasne diktature' (Marks)."

To se vidi i iz programa američke studentske organizacije SDS:

„Američki sistem nije demokratski model o kojem njegovi glorifikatori govore. U stvarnosti on uništava demokratiju, zbunjujući građane, parališući političku diskusiju i učvršćujući neodgovornu moć vojnih i poslovnih krugova." (Isto, str. 168.)

Stoga se ta nova zbivanja u savremenom svetu mogu posmatrati u svetlosti istorijske perspektive našeg vremena, o čemu će biti više reči u poslednjem poglavlju.

## II

Socijalistički sistemi su najkasnija istorijska tvorevina i možda je zbog toga opravdano pitanje da li se može još uopšte govoriti o „sistemima" socijalističkih društava, s obzirom da je vremenski period od nepunih šest decenija isuviše kratak da se izvrše radikalne društvene promene u klasnom sistemu koji postoji vekovima. Međutim, socijalističke revolucije izvršene u nekoliko zemalja donele su vidlji-

<sup>17</sup> R. Garaudy, *The Whole Truth*, Fontana Collins, 1970, str. 30-1.

<sup>18</sup> S. Vrcan, „O 'pomahnitaloj utopiji', objektivnosti i još ponečem", *Pogledi*, 3-4, Split, 1970, str. 157.

<sup>19</sup> Navedeno prema Vrcanu, str. 168.

ve promene, pre svega, u ekonomskom sistemu, a zatim u ideološkoj i političkoj sferi u kojoj se zvanično proklamuje da se u ime obesprikljenih i eksploatisanih klasa gradi novo društvo. Stoga dve osnovne karakteristike obeležavaju razliku između kapitalizma i socijalističkog sistema: (1) ukidanje privatne svojine kao temelja ekonomskog sistema i stvaranje državne i drugih oblika kolektivne svojine na kojima se gradi celokupna struktura društva; i (2) prihvatanje komunističke ideologije kao zvanične orijentacije koja se poziva na Marksovu revolucionarnu koncepciju o besklasnom društvu (činjenica što je originalna Marksova koncepcija umnogome izmenjena u različitim varijantama i što je njena revolucionarnost dosta zastupljena, ne negira delovanje komunističke ideologije, što proizvodi i suprotne efekte od onih koji se zvanično žele, i kao što ćemo videti, predstavlja jedan od uslova razvijanja revolucionarne perspektive). Iako se i u socijalističkim društvima mogu uočiti mnoge tendencije slične onima što su opisane u modernom kapitalizmu, ne mogu se zanemariti izvesne kvalitativne razlike koje dovode i do novog sadržaja naizgled istih pojava (pri tom, ne vidi se a priori da su ti novi sadržaji progresivniji i da predstavljaju socijalističku suštinu ovih društava).

## 1.

*Socijalistički sistem*, nastao sa Oktobarskom revolucijom 1917. u Rusiji oslanjao se na dve osnovne promene, koje su u prvim godinama novog sovjetskog društva predstavljale radikalno drukčije elemente društvene organizacije: ukidanjem privatne svojine u industriji i stvaranjem državnih preduzeća privreda se organizuje na bazi centralističkog planiranja i upravljanja nad sredstvima za proizvodnju i upravljanja raspodelom (na selu se nacionalizuju veliki posedi i delom pretvaraju u državna dobra, a delom agrarnom reformom raspodeljuju seljacima-bezemljašima i sve do 1929. neće biti preduzeta masovnija kolektivizacija zemljišnog poseda). Stari državni aparat se tako reorganizuje da postaje isključivo administrativni organ, dok osnovne funkcije vlasti prelaze na *sovjete*, koji će biti kratkog veka (već 1921. oni su izgubili svoje stvarne funkcije i zadržavaju se još samo kao ritualna forma iza koje se u prvo vreme prikriva reafirmacija državne vlasti).

Kakve radikalne promene podrazumevaju ova dva osnovna čina socijalističke revolucije? Prvo, privatna svojina – osnov svih klasnih sistema i postojanja klasne nejednakosti – prestaje da igra odlučuju-

ću ulogu u formiranju društvene strukture i stratifikacije i podruštvljavanjem sredstava za proizvodnju omogućuje stvaranje ne-klasnih temelja društvene organizacije (što ne znači da do toga automatski dolazi sa ukidanjem privatne svojine). Drugo, budući da privatna svojina nad sredstvima za proizvodnju više ne odlučuje o organizaciji proizvodnje, ne utiče ni na raspodelu društvene moći, te se društvena moć distribuira prema učešću i ulozi koju pojedinci vrše u obavljanju društvenih delatnosti, a ne prema svojinskim pravima. Treće, privatna svojina nije više odlučujući činilac ni raspodele dobara ni učešća u nacionalnom dohotku, već je to radni učinak pojedinaca i proizvodnih organizacija, te se klasni princip prisvajanja dobara na osnovu svojine zamenjuje manje klasnim (a još uvek buržoaskim) principom raspodele prema radu (mada se taj princip u praksi ne ostvaruje jer se primenjuje sistem fiksnih plata). Četvrto, ako država postane administrativni organ sovjeta (proleterske vlasti) koji vrše kontrolu nad upravljanjem sredstvima za proizvodnju i proizvodima rada – najpre u ime radničke klase dok se sovjetska vlast ne proširi i na bazu u vidu samoupravnih organizacija – ukida se najamni status radnika, jer radnici preko svojih deputata (u sovjeticima) odlučuju o osnovnim uslovima rada i raspodele. Peto, ukoliko se dosledno istraje na ovim tendencijama, ukida se eksploatacija, jer u takvim uslovima nestaje osnova za formiranje novih privilegovanih slojeva koji bi imali povlašćeni ekonomski status i iskorišćavali rad radničke klase i od njih otuđeni višak vrednosti. Šesto, sa detroniziranjem države i njenim pretvaranjem u organ sovjeta stvaraju se uslovi za ukidanje politike kao otuđene životne delatnosti, s obzirom da „radnička vlast“ pretpostavlja učešće svih članova društva u donošenju važnih društvenih odluka. Sedmo, stvara se mogućnost, prvi put u hiljadugodišnjoj istoriji, da čovek (svi članovi društva kao udružena društvena snaga) a ne klasa, postane subjekt društvenog života i razvitka i da prema svojim potrebama stvara odgovarajuće društvene i kulturne tekovine koje će nesmetano iskoristiti za razvitak svoje ličnosti (ne kao izuzetni i klasno povlašćeni pojedinac, već kao ravnopravni član društva).

U kojoj meri su se ove pretpostavke realizovale u sovjetskom društvu?

Da vidimo kako jedan od vođa oktobarske revolucije, Trocki, doživljava ostvarenje njenih ciljeva 1936. godine. U knjizi *Izdana revolucija* Trocki piše:<sup>20</sup>

<sup>20</sup> L. Trocki, *The Revolution Betrayed*, Doublday Doren and Co. INC, New York, 1937, str. 245-6. Pri tom, ne treba imati iluziju o samom Trockom i njegovoj ulozi u izdavanju revolucije, što počinje gušenjem pobune kronštatskih mornara u martu 1921.

„Sovjetski Savez je protivrežno društvo, na pola puta između kapitalizma i socijalizma, u kojem su: a) proizvodne snage još uvek daleko od toga da državnoj svojini daju socijalistički karakter; b) plansku ekonomiju probijaju na sve strane tendencije primitivne akumulacije; c) norme raspodele koje zadržavaju buržoaski karakter, predstavljaju osnovu nove socijalne diferencijacije; d) ekonomski rast, mada nešto poboljšava situaciju radnika, omogućuje nastajanje privilegovanih slojeva; e) iskorišćavajući društveni antagonizam birokratija se pretvara u nekontrolisanu kastu tuđu socijalizmu; f) socijalistička revolucija – izdana od vladajuće partije – još uvek postoji u svojinskim odnosima a u svesti masa; g) dalje nagomilavanje protivrečnosti može voditi kako socijalizmu tako i kapitalizmu...”

I Trocki, kao i drugi autori, ne osporava ogroman rast industrije i tehnički napredak, što je u neuporedivo kraćem vremenu postignut u Sovjetskom Savezu u poređenju sa kapitalističkim zemljama, svakako zahvaljujući socijalističkim elementima sovjetskog društva, a pre svega, preobražaju u ekonomskom sistemu. Takođe je neosporno da su se poboljšali životni uslovi radničke klase i seljaštva i da su zabeleženi vidni rezultati u pogledu elementarnog i višeg obrazovanja što ga stiže veliki broj stanovništva Sovjetskog Saveza. Ali su sve to tekovine koje ostvaruje i moderno kapitalističko društvo; stoga se često i konstatuje da je Sovjetski Savez uspešnije izvršio zadatke kapitalizma od kapitalističkih društava i da je u tome pokazao svoju prednost, ali odatle pa do ispunjenja socijalističkih ciljeva ne vodi automatska linija razvitka.

U kom smislu je tekla socijalistička revolucija u Sovjetskom Savezu posle Oktobra i gde se zapažaju najveća udaljevanja od napred pomenutih pretpostavki daljeg razvitka socijalizma?

Može se reći da se socijalistička revolucija u Sovjetskom Savezu posle X kongresa Partije konzervirala, pre svega, u državi kao političkoj vlasti koja ne odumire; zatim, u okamenjivanju državne svojine i zaustavljanju procesa njenog prerastanja u društvenu svojinu; a podsticanjem takve socijalne diferencijacije koja podržava socijalnu nejednakost, sa priznatim sistemom privilegija za vladajući sloj, stvara se osnova za oživljavanje klasnih elemenata sistema i za preobražaj socijalističkih ciljeva u ideološki maskirane partikularne, klasne ciljeve vladajućih sila. Na taj način ostali su nerešeni bitni problemi: eksploatacija, klasna podela rada i raspodele društvene moći, te i nejednakost slojeva.

Za razliku od puta kojim je rano kapitalističko društvo ulazilo u industrijalizaciju – na leđima mlade građanske klase koja je stekla pravo da svojim posedom, a ne aristokratskim poreklom, postane odlučujući činilac proizvodnog procesa – socijalističko društvo stvara državni aparat (u kojem će već vrlo rano Lenjin uočiti tendenciju da

se birokratizuje) koji treba da kontroliše prvenstveno privredni proces i da organizuje funkcionisanje društvenog života u periodu opšte razgrađenosti društvene organizacije, ratnog rasula i dodatnih teškoća inostrane intervencije. Tako se u Sovjetskom Savezu zadaci kapitalizma ostvaruju u dvostruko izmenjenim okolnostima: u uslovima koji su neuporedivo zaostali iza zemalja Zapadne Evrope u periodu buržoaskih revolucija, i posredstvom države, te je i zbog jednog i zbog drugog preskočen period liberalnog kapitalizma koji je činio da se proces industrijalizacije manje bolno doživljava, budući da teškoće industrijskog razvitka prebacuje na teren individualne konkurencije i ličnog uspeha. Lišen svega toga, proces industrijalizacije u Sovjetskom Savezu, zgusnut u svega nekoliko decenija, zahtevao je rigorozne metode državne intervencije da bi se povećala proizvodnost u uslovima slabo razvijene tehnike i sa nerazvijenim industrijskim proletarijatom, a uz sve to, stvarajući iz osnova novu društvenu organizaciju za koju nije nigde u praksi postojao izgrađeni model. Ovim uslovima se može objasniti zašto su u strukturi sovjetskog društva nastali izvesni neočekivani rezultati – kakvi se nisu, na primer, pojavili u Pariskoj komuni; ali to ne znači da se iz ovoga može izvesti zaključak da je „staljinizam”, koji upravo izrasta na tim teorijski nepredviđenim rezultatima, bio jedina i neizbežna alternativa.

Preokret koji se iz ovih prvih, i čini se, nužnih koraka dogodio<sup>21</sup> ka „staljinizmu” kao etabliranom poretku koji ovekovečuje državu i sve njene konsekvence, Zigmunt Bauman opisuje na sledeći način:<sup>22</sup>

„Dalji razvoj institucije socijalističke države odvijao se, dakle, pod pritiskom dva različita zahteva: nužnosti neprestane političke aktivizacije masa, njihovog uvlačenja u neposredno upravljanje javnim pitanjima, i nužnosti disciplinovanja masa kao učesnika društvenog procesa proizvodnje, njihovog podsticanja – pomoću prinude i manipulacije dobrima kao i ideološkog vaspitanja – na stalno pojačavanje proizvodnih napora u ime neprestanog povećavanja društvene rezerve dobara. To su različiti zahtevi; čak i više – oni su protivrečni i zato istorija socijalističke države sadrži etape u kojima je prvi od ovih zahteva bio zanemaren u korist drugog (suprotno onome što se dogodilo u prvim mesecima posle revolucije). Ova etapa su tridesete i četrdesete godine – koje su dobile naziv staljinistički period. Potpuno podređivanje pojedinca zadacima razvijanja proizvodnog potencijala društva, zanemarivanje tekućih potreba svih delo-

<sup>21</sup> Paradoksalno je da je u tim prvim danima posle revolucije, kada je sovjetsko društvo bilo u najtežem položaju, država uspevala da ostvari socijalistički karakter u vidu sovjeta kao stvarnih organa vlasti i zahvaljujući postojanju frakcija u partiji i slobodnog iznošenja različitih mišljenja, što će biti radikalno izmenjeno, naročito posle 1921-3. godine, a tridesetih godina biva već definitivno odlučena sudbina socijalizma u pravcu staljinizma.

<sup>22</sup> Z. Bauman, *Marksistička teorija društva*, str. 266.

va radnih masa, konačno – otuđivanje organa državne vlasti od masa, njihovo izlaženje ispod društvene kontrole, odvajanje masa od učešća u upravljanju, široka primena terora i represije – to su karakteristike ovog perioda koje predstavljaju značajno izopačavanje načela sistema socijalističke države.”

Država sve više i odlučnije postaje od organa društva sila iznad društva, u kojoj se koncentriše dotad neviđena moć kojom se upravlja nekontrolisano sudbinom cele zemlje (Trocki, 43). Analogno tome, u ekonomiji se sprovodi apsolutna centralizacija i centralni državni organi vrše kompleksno planiranje kako procesa proizvodnje tako i raspodele dobara i kadrova; u politici se vrši stapanje državnih i partijskih vrhovnih organa, koji zahvaljujući svom položaju u ekonomiji (kao jedini nekontrolisani regulator i arbitar distribucije viška vrednosti) formiraju moćan birokratski sloj, što se svojim povlašćenim funkcijama i drugim privilegijama odvađa od svih drugih slojeva, kao jedina aktivna društvena snaga. Osobeni karakter sovjetske birokratije najbolje je opisao K. Rakovski 1930:<sup>23</sup>

„Od proleTERSKE države ... mi se razvijamo u birokratsku državu – sa proleTERSKO-komunističkim ostacima. Pred našim očima se obrazovala i obrazuje se velika klasa vladajućih, koja ima svoje unutrašnje potpodele što stalno rastu, koja se množi putem za-interesirane kooptacije i pomoću neposrednog i posrednog imenovanja ... Kao oslonac ove originalne klase nalazi se isto tako originalna privatna svojina, tj. posedovanje državne vlasti.”

Rakovski jasno ističe da je „originalna privatna svojina” oslonac sovjetske birokratije, tj. „posedovanje državne vlasti”, a ne neposredno posedovanje sredstava za proizvodnju; vlast nad sredstvima za proizvodnju se u ovom sistemu uspostavlja na bazi monopola državne (političke) vlasti, te se može reći da je politika, a ne ekonomija, neposredno glavno poprište klasne borbe („političko društvo”). Iz toga proizlazi značaj odlučujućeg uticaja državne i partijske birokratije na ekonomiju i na tok što su ih uzeli procesi u ekonomskoj i društvenoj strukturi sovjetskog društva. A zahvaljujući monopolu ekonomske moći – koji se uspostavlja, prvenstveno, u odlučivanju o raspodeli viška vrednosti – birokratija u socijalističkim društvima učvršćuje političku vlast, i u tom circulusu javlja se kao jedini „zakoniti” nosilac društvenih ciljeva i interesa.

Sve je veće odvajanje države od društva, što na jednoj strani vodi do obnove apsolutizma i do stvaranja autoritarne države, antidemokratske po svojoj prirodi; a na drugoj, do pretvaranja naroda u

<sup>23</sup> Navedeno prema knjizi *Birokratija i tehnokratija*, II, Sedma sila, Beograd, 1966, str. 196.



„masu” i rastvaranja radničke klase u „narod” (neutralizacija klasnih kategorija, pa i kategorije radničke klase kao istorijskog subjekta socijalističke revolucije u neutralnu kategoriju „narod”). Takav „totalitarni monolit” (kako Isak Dojčer naziva moćnu državu sovjetskog društva),<sup>24</sup> koji iz jednog centra kontroliše celokupni društveni i kulturni život nacije, nepoznat je u savremenoj civilizaciji, osim u azijskim despotijama drevne istorije.

Dalja konsekvencija praktične realizacije teorije o potrebi jačanja države u socijalizmu – što predstavlja srž Staljinove verzije „marksizma” jeste profesionalizacija politike i monopol političke vlasti što je rezervisana za najviše državne i partijske funkcionere, koji se međusobno smenjuju na vlasti, ili kada je neophodno, sami utvrđuju kriterijume za reprodukciju rukovodećeg kadra. Time se demokratski zahtevi za izbornošću organa vlasti, javnost njihovog rada i mogućnost opoziva funkcionera od strane birača, sasecaju u korenu i učvršćuje hijerarhijska struktura, u kojoj na vrhu lestvice stoje politički nosioci vlasti, a na dnu proizvođači i nosioci drugih društvenih funkcija što se nalaze u podređenom položaju u odnosu na politiku i ideologiju. Ukidanje demokratije, protiv čega se još u Lenjinovom periodu odlučno borila Roza Luksemburg,<sup>25</sup> a sa tim i javnosti kao medijuma demokratskog delovanja „vlasti”, pretvaranje revolucionara u „činovnike” (Trocki), a sovjetskih građana u podanike (Lj. Tadić) i njihova depolitizacija, dovode do jačanja diktature, koja je samo po nazivu „proleterska”, a u stvari, pretvara se u diktaturu partije nad proletarijatom. Teorijom o masovnim organizacijama kao „transmisijama partije”, ili „produženoj ruci diktature” i teorijom o „masi” upotpunju-

<sup>24</sup> Isak Deitscher, *The Unfinished Revolution, Russia 1917-1967*, Oxford Univ. Press, New York, 1967, str. 33. Dojčer ukazuje na to da je takva moćna država mogla da nastane zahvaljujući tome što su ugušeni svi pokreti koji su nastojali da se vrati nazad revolucionarnim ciljevima, kao što su bili: radnička opozicija 1921, opozicija Trockog 1923, zinovjevaca 1925-7, buharinovaca 1928-9 (33).

<sup>25</sup> U diskusiji sa boljševicima Roza Luksemburg je isticala šta je to što je, po njenom mišljenju, nespojivo sa socijalizmom. Pre svega, ne može se tolerisati takva organizacija u kojoj se država podela na aktivno jezgro, kao nosioca društvene moći i inicijative i pasivnu masu; ne može jedino centar (CK) misliti i odlučivati za sve, niti disciplina u socijalističkom pokretu može značiti „odsustvo misli i volje” ljudi koji u njemu učestvuju; jedinstvo socijalističkog pokreta se ne može zasnivati na bikrotskom centralizmu i na odsustvu demokratije. „Odsustvo demokratije zatvara žive izvore čitavog duhovnog bogatstva i progressa” – pisala je R. Luksemburg, zalažući se za „akcionu slobodu”, jer socijalistički pokret koji ne bi sebi to postavio za cilj konceptriše svu brigu na to da „kontrolise aktivnost partije, a ne da je učini plodotvornom”. (Navedeno iz knjige *Partija proletarijata*, Sedma sila, Beograd, 1966, str. 178, 182.)

je se slika o diktaturi partije, jer radnička klasa treba samo da izvršava-sprovodi u život odluke partije, ona je „pogonsko gorivo” bez kojeg se ne bi mogle ostvariti namere CK, ali taj status treba učiniti privlačnim za proletarijat, treba učiniti da se oseća srećnim što može da „služi svojoj partiji”, odnosno njenom birokratskom rukovodstvu. Stoga je ideologija desna ruka diktature partije. Stvara se takva organizacija partije koja pretvara članstvo u „vojnike”, slepo disciplinovane i poslušne, kojima se komanduje sa vrha, a sistem kontrole i odgovornosti ide samo po jednoj liniji – odozgo na dole, ali ne i obratno.

To, dalje, dolazi do izražaja u oblasti građanskih prava pojedinaca koja – uprkos velikim kulturnim bogatstvima što se stavljaju na raspolaganje mnogo široj masi stanovništva nego u drugim zemljama i sticanju visokog obrazovanja – ostaju zaleđena ispod nivoa građanskog društva, kada su u pitanju pravo na korišćenje slobode štampom, govora, udruživanja, pravo na ličnu sigurnost i zaštitu pred zakonom i sl. Drugim rečima, u ustavu Sovjetskog društva ne govori se o „ljudskim pravima” već samo o dužnostima i obavezama, ili je reč o izvesnim ograničenim pravima kolektiva kao sastavnih delova „mase”, a ne o pravima pojedinaca; stoga, elementarna građanska prava individua ne nalaze mesta u ovom sistemu.

Iz tih razloga ovakav tip društva se naziva „političko društvo”<sup>26</sup> ne samo zato što je očita apsolutna dominacija politike nad svim drugim podsistemima društvene strukture već u prvom redu zato što dolazi do gotovo totalnog političkog otuđenja čoveka u „staljinizmu”, koji ga svodi na jednu jedinu dimenziju – na obezličenu političku kreaturu, a društvo na „masu” bez sopstvene energije i motivacije.

U takvom sistemu država se izdaje za najviši oblik društvenosti, te se i državna svojina tretira kao najpunija realizacija socijalističkog oblika svojine.

Samim tim, parcijalni interes sloja koji predstavlja državu uzdiže se na stepen opšteg i takvo iluzorno opšte stavlja se iznad individualnog. U stvari, društvo je svedeno na državu, ali ne u antičkom smislu, već na taj način što je svim drugim društvenim institucijama oduzeto pravo da se ponašaju kao slobodni subjekti (jer su država i partijsko rukovodstvo jedini priznati politički subjekti).

<sup>26</sup> A. Krešić, u knjizi *Političko društvo i politička mitologija, Kritika kulta ličnosti* (Vuk Karadžić, Beograd, 1968) upotrebljava termin „političko društvo” da označi suštinu sistema sovjetskog društva, koje se od drugih razpoznaje po tome što se političko i društveno identifikovalo i politika postaje osnovna sfera, a sloj političkih funkcionera vladajući sloj društva (str. 116-8).

Dojčer ukazuje na evidenciju kojom se potvrđuje stalno narastanje i jačanje državne i partijske birokratije; a Trocki ukazuje na to da se sovjetska birokratija ne regrutuje iz prvih redova učesnika socijalističke revolucije, već iz redova onih koji su ili stajali po strani ili igrali beznačajnu ulogu u revoluciji, ili pak, pripadali staroj buržoaskoj klasi u vreme revolucije, što ukazuje na „prirodnu” evoluciju ovog sloja koji nastaje na tlu izopačenih principa socijalističke revolucije, a ne kao njen nužan izdanak. Takav birokratski sloj je imao potrebu za vrhovnim vođom, kao što je i „vođi” bila potrebna upravo takva društvena snaga na koju će se moći oslanjati i sa čijom će potpunom lojalnošću računati. Stoga je prihvatljivija ocena Trockog o Staljinu kao „personifikaciji birokratije” (277), odnosno o staljinizmu kao otelotvorenju birokratske države i hijerarhijske strukture vlasti, nego teorija o „kultu ličnosti” koja je zvanično prihvaćena. Uzajamno se podupirući – harizmatiski vođa i birokratski privilegovani sloj – postigli su nečuvenu snagu i uspeli da se održe na vlasti više od tri decenije. Stoga je problematičan zaključak Dojčera da „sovjetska birokratija ima veću vlast od bilo koje druge bogate klase u modernom dobu, a ipak je njen položaj obično nestabilniji i nesigurniji u poređenju sa drugim sličnim klasama” (7). Nesigurnost birokratije, po Dojčeru, počiva na tome što ona ne raspolaze sredstvima za proizvodnju (ovo je netačno, jer je upravo birokratija jedini činilac koji odlučuje o upotrebi sredstava za proizvodnju); što se njene privilegije ograničavaju na oblast potrošnje (i ovo ne stoji, jer je osnovna privilegija birokratije, iz koje nastaju i sve ostale, pravo da raspolaze viškom vrednosti koji proizvodi radnička klasa od koje se on otuđuje); zatim, što birokratija ne može da pretvori svoja primanja u kapital (ali zato nekontrolisano raspolaze društvenim kapitalom); što ne mogu da ostave svoje bogatstvo potomcima i ne mogu se nasledno reprodukovati kao klasa (ali mogu da obezbede potomcima daleko povoljniji društveni položaj nego što može radnička klasa svojim potomcima) (str. 55). Dakle, zaključuje Dojčer, „vladavina birokratije ne zasniva se ni na čemu stabilnijem od političke ravnoteže” (56). Ali političku ravnotežu birokratija u sovjetskom društvu zasniva na isključivosti svoje rukovodeće funkcije a na monopolu ekonomske i političke moći, na „monolitnosti” sistema u kojem su nedopustive drukčije alternative nego što ih je formulisao politički vrh, iz čega proizlazi moć i stabilnost birokratije u sovjetskom društvu. Sa pobedom nad radničkom opozicijom, kao i nad drugim opozicionim pokretima 1921-27. godine sovjetsko društvo se formiralo kao jedino

moderno društvo u kojem se legalno nije mogla dovesti u pitanje oficijelna politika vladajuće partije, a tako nametnuta „monolitna” ideologija podrazumevala je da svi oni koji nisu njeni jednomišljenici, automatski su neprijatelji socijalizma. Stoga je prihvatljivija ocena birokratije što je daje Rože Garodi<sup>27</sup> od ove Dojčerove, kada konstatuje da su njeni suštinski prerogativi: (1) monopol upravljanja državnom svojinom, (2) monopol u donošenju političkih odluka, i (3) monopol raspolaganja viškom vrednosti.

A upravo iz ove tri vrste monopola proizlaze uslovi koji pogoduju obnavljanju eksploatacije i otuđenju radničke klase, jer je zadržavaju u statusu najamne radne snage, čiji se društveni položaj nije korenito promenio kada privatnog vlasnika zamenjuje državna svojina kojom apsolutno raspolaže birokratija. U tim uslovima državna svojina je samo paravan za novi vid privatnog prisvajanja (prisvajanja prava raspolaganja viškom vrednosti i prisvajanje državne vlasti), jer birokratija može slobodno da manipuliše državnim sredstvima, ne polažući nikom računa i ponašajući se kao da je to, u stvari, njeno vlasništvo.<sup>28</sup> Samim tim, birokratija diktira uslove rada i egzistencije svim drugim slojevima i održava ih u statusu najamne radne snage, koja nije slobodna čak ni na „tržištu radne snage”, jer država neopozivo nameće uslove rada koji se ne mogu menjati i izbeći. U tom smislu položaj „slobodnog radnika” u kapitalizmu je pogodniji, jer ovaj može da bira uslove koji mu više odgovaraju, da štrajkuje i da se bori za svoja prava, da traži zaštitu svog sindikata i sl., što je uskraćeno sovjetskom radniku. Njega, istina, ne mogu otpustiti sa posla i ne preći mu nezaposlenost, ali on mora da prihvati da živi na nivou koji mu je država propisala s obzirom na sloj kojem pripada, a istovremeno da prihvati različite životne uslove kao nužnost sovjetskog društva, pa čak i kao nešto što je progresivno. Oštra borba protiv egalitarizma, pretvaranjem socijalističkog principa društvene jednakosti u pežorativni oblik „uravnolovke”, što počinje već vrlo rano u sovjetskom društvu, logična je konsekvencija birokratizacije i klasne diferencijacije.

<sup>27</sup> R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, Gallimard, Paris, 1969, str. 75. Kod nas prevedeno kao *Velika prekretnica socijalizma*.

<sup>28</sup> A. Krešić, u „Politički apsolutizam, anarhija i autoritet” (*Gledišta*, 4, 1986, str. 8) piše slično: „Učešće u političkoj vlasti sve više postaje učešće u materijalnom bogatstvu vlasti kao glavno pa i jedino učešće u bogatstvu uopšte. U tome je vanpolitički i vitalni motiv političkog karijerizma i nastojanja da se političkim monopolom osigura njegova ekonomska sadržina, tj. materijalne privilegije. Raspodjela političke sile po hijerarhijskoj vertikali ujedno je raspodjela materijalnih privilegija vladodržaca: što više vlasti, to veće privilegije”.

cije koja se vrši na tlu socijalističkog društva. Mada su stvarne socijalne razlike u sovjetskom društvu ostale tajna (plate visokih funkcionera su tabu) neki autori smatraju da su rasponi plata veći nego u kapitalističkim zemljama, a nedostatak privatne svojine birokratija nadoknađuje materijalnim privilegijama što daleko više uvećava stvarne materijalne mogućnosti pripadnika ovog sloja.

Ali dok je birokratija monolitna, populacija je politički atomizovana (Dojčer); radnička klasa nema mogućnosti da se ujedini kao politički subjekt, jer su sve organizacije, kao transmisije, u službi birokratije i ne pružaju prilike drugim slojevima i pojedincima da se slobodno politički izraze. Međutim, birokratija i podržava takvu razjedinjenost, jer je to garancija njenog monopolističkog društvenog položaja, budući da je jedino ona u kontaktu sa opštim, sa celinom. Stoga se ona jedina i može izdavati za predstavnika radničke klase, jer pojam radnička klasa kao ujedinjena društvena snaga realno ne postoji drukčije nego u obliku radnih grupa, brigada u preduzećima i drugim proizvodnim jedinicama. Dojčer je u pravu kada tvrdi da je položaj birokratije nesiguran utoliko što ona mora stalno da se poziva na radničku klasu „u ime” koje vlada. Iako integrisana u sistem radnička klasa je stalni Damaklov mač nad glavama ovih novih vlastodržaca, te će oni biti primorani da stalno jačaju državu i diktaturu u strahu od proleTERSKE revolucionarnosti (Trocki). Dakle, sistem se ne može otvoreno pokazivati u pravom svetlu, te se pridaje izuzetan značaj ideologiji pomoću koje se mistifikuje prava priroda režima i kanališe revolucionarna energija radničke klase u pravcu koji stabilizuje sistem i učvršćuje vlast državnog aparata.

Svoje izuzetno mesto u sovjetskom društvu ideologija duguje rasporaku koji postoji između ideja socijalizma i stvarnosti sovjetskog društva, odnosno nesigurnosti birokratije koja iz toga proizlazi, jer se ona deklariše za socijalističke ciljeve, a samo njeno postojanje je suprotno tim ciljevima. Iz tih razloga je potrebna „monolitna” ideologija koja će kontrolisati sve oblasti duhovnog stvaralaštva i propisivati dozvoljeni način mišljenja; a dozvoljeno je samo apologetsko mišljenje, koje nije kritički usmereno na sovjetsko društvo i koje ne izlazi iz okvira sivila što ga je birokratija spremna da ponudi narodu kao jedino prihvatljivu i poželjnu boju. Nikada nisu nauka, umetnost i svi drugi vidovi kulture bili do te mere „sluškinje politike”, i ova se klima može uporediti samo sa srednjovekovnim uticajem teologije na duhovnu kulturu. Stoga su i rezultati slični: sterilnost u društvenim naukama i pre svega literaturi; kanonizacija i dogmatizam u dru-

štvenoj misli; proglašavanje za jeres svega onog što izlazi iz tih okvira. Krajnji rezultat je potpuna ideologizacija kulture. Ali, kao što ističe Trocki, misao se ne može ugušiti, ona se može otesati u podzemlje, što je praksa i potvrdila. Sve se više formira nova kultura, izvan oficijelne, dozvoljene, koja se neformalno prenosi putem nelegalnih kanala (tzv. „samizdat“), u okviru koje se stvaraju vredna dela filozofije, literature, slikarstva, nauke. Tako se i u širim društvenim razmerama potvrđuje rascep čoveka na javno i privatno lice i dvostruki život koji pojedinac vodi – jedan oficijelni u kojem se ponaša prema normama i standardima društvene organizacije kojoj pripada, i drugi intiman, zatvoren u male grupe istomišljenika, skrivan od očiju šire javnosti, a koji mu daje prilike da ispolji svoje pravo lice i da se svojom delatnošću potvrdi na autentičniji način.

Ovo je tesno povezano sa „društvenim karakterom“ koji podstiče sovjetsko društvo. Staljin je istakao kao osnovnu vrlinu boljševika poslušnost, a potčinjavanje članova partije organizaciji je smatrao suštinskim elementom organizacije partije („dobrovoljnost potčinjavanja“ i „gvozdena disciplina“ kao uslov funkcionisanja partijske organizacije)<sup>29</sup>. Trocki ukazuje na to da se omladini uskraćuju sve prilike za razmenu mišljenja, da drugi sve za njih rešavaju, te se, stoga, od miliona mladih komunista nije pojavila nijedna značajna ličnost (162); guši se kritičko mišljenje, formiranje sopstvenih stavova i osećanje ličnog dostojanstva (176). Sovjetsko društvo zahteva takav društveni karakter i osobine ličnosti koje obezbeđuju da funkcioniše napred opisani sistem; takav tip ličnosti, kojem pogoduje dogmatsko mišljenje, koji ne pita za argumente i ne preispituje „istine“, koji je „srećan u neznanju“, koji ne sumnja da je sovjetsko društvo „najbolje od svih svetova“ i koji bezuslovno veruje svojoj partiji – takav tip ličnosti je istovremeno i proizvod sistema i njegov kamen-temeljac. Skicu takvog karaktera daje Trocki, u govoru pred Centralnom nadzornom komisijom 1927, kada je bio optužen za opozicionarstvo, sledećim rečima:<sup>30</sup>

„A vi, vi zahtevajte samo vjeru koja nije drugo do zaštitna boja: ona se sastoji u glasanju prema mišljenju rukovodstva, u poistovjećivanju socijalističke domovine s običnim partijskim komitetom, u podešavanju vlastitog ponašanja s ponašanjem sekretarijata. Ako radite u industriji, u upravi, da biste bili mirni osiguravate se u partij-

<sup>29</sup> I. V. Staljin, *Pitanja lenjinizma*, Kultura, Beograd, 1946, str. 126-133.

<sup>30</sup> Lav Trocki, *Govor* (prvi održan na zasedanju Centralne nadzorne komisije (Lipanj 1927), u *Izobličena revolucija* (Izbor iz dela L. Trockog, Otokar Keršovani, Rijeka, 1972, str. 306 i 313).

akom komitetu vašeg rejona ili tražite potvrdu sekretara partijskog komiteta vaše oblasti. Na čemu se provjerava apsolutni karakter vaše vjere? Na stopostotnom glasovanju" „... pod kojim je čovjek bio prisiljen šutjeti, glasovati sa stopostotnom jednoglasnošću, odreći se svake kritike, misliti po nametnutim receptima..."

Dakle, radi se o heteronomnom tipu ličnosti koji oslonac može da nađe samo u autoritetu partije i saglasnosti sa drugima (u jednoglasnosti), jer je ne može naći u sopstvenim principima koji ba se zasnivali na jasno definisanim vrednostima i izabranim ciljevima.

Može se pouzdano tvrditi da ovakav sistem u velikoj meri prazni ljudski sadržaj individue i određujući je na otuđen način: kao građanina, radnu snagu, vlasnika, političkog funkcionera (A. Krešić<sup>31</sup>) suprotstavlja osiromašenu društvenost vlastitom biću individue, koje se mora povlačiti u sebe, u privatnu sferu, za javnost nepriznatu. Ovde je potpuno subjekt omalovažen i sveden na pežorativno značenje, jer je sasvim zamenjen bezličnim kolektivom, koji se ne formira dobrovoljno i u kojem se ne uspostavlja ljudski već formalni odnos. „Sve za masu", a ne sloboda ličnosti, bila je osnovna Staljinova krilatica.<sup>32</sup> Žrtvovanje ličnosti interesima kolektiva upisano je kao osnovna norma socijalističkog morala.

Koliko je Roza Luksemburg bila u pravu kada je shvatila da su poslušnost i servilnost ozbiljne opasnosti u borbi za socijalističko društvo, te je isticala da se proletarijat mora osloboditi tih navika koje nosi iz klasnog društva.<sup>33</sup> Drugim rečima, da se koreniti društveni preobražaj ne može izvršiti bez dubljih promena u društvenom karakteru čoveka i u njegovoj prirodi. Tek ako karakteristike sistema koji se naziva „staljinizam" povežemo sa dominantnim „društvenim karakterom" u sovjetskom društvu, možemo shvatiti kako je bilo moguće da se za vreme Staljina sprovodi onakav teror bez znaka masovnijeg protesta, i što je još neshvatljivije, uz učešće samih žrtava, koje su sprečavale da se teror demistifikuje (lažna priznanja na procesima „u ime očuvanja dostojanstva partije", sa čijim su blagoslovom nevini bivali oterani u smrt; vid. *U prvom krugu Solženjicina, Priznanje* Londona).

Iz svega što je napred rečeno očigledno proizlazi da sovjetsko društvo nije „potrošačko društvo" ne samo zbog toga što se u njemu ja-

<sup>31</sup> A. Krešić, „Proletarijat i socijalizam u Marksovom djelu i današnjem svijetu", *Florozofija*, 1-2, 1967, str. 66.

<sup>32</sup> J. Staljin, *Anarhizam ili socijalizam*, Kultura, Beograd, 1947, str. 7.

<sup>33</sup> R. Luxemburg, „Marxisme contre dictature", navedeno prema knjizi *Partija proletarijata*, str. 180.

vlja nedostatak potrošnih dobara, već i zato što se pojedinci ideološki usmeravaju prema proizvodnom radu kao najvećoj vrednosti, što se proizvodnja i produktivnost više ceni od potrošnje (to ipak, ne smeta višim slojevima da uživaju u retkim dobrima i luksuznim predmetima što ih kupuju u specijalizovanim magacinima samo njima dostupnim, da se voze automobilima i pored luksuznog metroa, da letuju u sopstvenim letnjakovcima i sl.) i što se kao primarni ciljevi ističu veća produktivnost i napredak društva a ne životni standard pojedinca. Sovjetsko društvo nije potrošačko ni po odnosu prema kulturi, koja je mnogo više ideološko sredstvo propagande nego komercijalizovana potrošnja „dobra“, mada se po svojoj (apologetskoj) funkciji „masovna kultura“ u sovjetskom, društvu može upoređivati sa „masovnom kulturom“ u zemljama modernog kapitalizma (opijumsko dejstvo „masovne kulture“, zatvaranje horizonata i zaustavljanje stvarnog kulturnog razvitka pojedinaca koji su podložni isključivo njenom dejstvu).

Ipak, u drugim oblastima mogu se zapaziti izvesne tendencije koje više približavaju sovjetsko društvo zahtevima savremene civilizacije. Uočava se jačanje tehnokratije i uticaj tzv. „ideologije velikih sistema“, što je po mišljenju R. Supeka, opasnije od „staljinizma“, jer se oslanja na „naučno-tehnološku revoluciju“ i može se odbraniti „naučnim argumentima“ pozitivističkog „marksizma“<sup>34</sup>. Na ovu novu tendenciju – tehnokratizam u privredi i pozitivizam u sociologiji – treba skrenuti pažnju, jer može da označi nov period u razvoju sovjetskog društva i to u pravcu daljeg udaljavanja od socijalističkih ciljeva, ali na „moderniji“ način. Nije slučajno da su tehničke nauke zajedno sa sociologijom izbile u prvi plan i da se od otvoreno apologetskog odobravanja i veličanja sovjetskog sistema prelazi na „naučno dokazivanje“ njegove osnovanosti i progresivnosti, ne postavljajući uopšte pitanje šta je „staljinizam“ suštinski značio za socijalističko društvo.

Izmenio se i položaj ličnosti u sovjetskom društvu: čovek više nije zatvoren u „socijalistički“ rezervat, može da putuje u inostranstvo kada ima „dobar razlog“ (a valjanost razloga procenjuje se ad hominem, u odnosu na lojalnost pojedinca vladajućoj partiji); pojedinac može da uči strane jezike i da čita u prevodu klasičnu literaturu sa Zapada (ali takođe ne u sopstvenom izboru, već prema izboru „pozvanih“; tek posle Staljinove smrti prvi put su u Sovjetskom Savezu

<sup>34</sup> „Savremeni trenutak socijalizma – diskusija o Čehoslovačkoj“, *Filozofija*, 2, 1969, str. 48-9.



prevedena neka dela klasične literature koja su bila na indeksu zabranjenih, a do danas nije preveden Sartr, Markuze i mnogi drugi); pojedinac može imati svoje mišljenje ali pod uslovom da ga javno ne saopšti i da ga zadrži za uzak krug intimnih poznanika; može čak i javno izneti svoje neslaganje ako je spreman da po staroj ruskoj tradiciji ode u Sibir.

Znači li to da je i ovde perspektiva zatvorena?

Ukazaćemo na jedan momenat, koji u savremenim uslovima može značiti otvaranje istorijske perspektive: naime, uticaj što ga Sovjetski Savez vrši na međunarodni radnički pokret, direktno ili indirektno, rađa drugačije rezultate danas nego što je bio slučaj pre 1968. godine. Poznata je negativna uloga što ju je vršilo sovjetsko društvo u kočenju, neohrabrivanju, pa i izdavanju revolucionarnih pokreta međunarodnog proletarijata preko III Internacionale, koja je sprovodila sovjetsku politiku smirivanja međunarodne situacije. (Negativna uloga u španskom građanskom ratu, u kineskoj revoluciji koja je predata na milost Čang Kaj Šeku, stav neodobravanja prema jugoslovenskoj socijalističkoj revoluciji, ograničavanje borbe protiv fašizma na odbrambeni rat da bi se sprečio zamah socijalističkih revolucija i gušenje uticaja komunističkih partija na Zapadu posle II svetskog rata, itd.). Intervencijom u Čehoslovačkoj avgusta 1968, politikom gušenja revolucionarnih pokreta i samostalnosti drugih komunističkih partija Sovjetski Savez je demaskirao svoju dugogodišnju negativnu politiku prema međunarodnom proletarijatu, i sve je više komunističkih partija i pojedinaca koji otvoreno ustaju protiv takve politike, ne smatrajući je komunističkom. Insistiranje Sovjetskog Saveza danas na takvoj politici deluje kao injekcija osveščivanja na mnoge: poučan primer je slučaj Rože Garodija – dojučerašnjeg „vernika” i dogmatičnog i lojalnog člana politbiroa KPF, koga je slučaj Čehoslovačke preko noći suočio sa istinom i ulio mu hrabrosti da glasno i oštro tu istinu svima saopštava (vid. knjige: *Le grand tournant du socialisme* i *Toute la Vérité*). Demistifikacija staljinizma danas je najpouzdaniji put da se povрати poverenje u ideje socijalizma i u revolucionarni pokret i sve je više ozbiljnih istraživača koji prave razliku između „staljinizma” i socijalizma.

## 2.

Zadržaćemo se i na analizi uslova savremenog jugoslovenskog društva.

Treba, pre svega, podsetiti da je *jugoslovenska varijanta socijalizma* nastala u posebnim okolnostima. Za razliku od socijalizma u Sovjetskom Savezu, jugoslovenski socijalizam nije nastao autohtono, niti je bio opterećen samo društveno-ekonomskom nerazvijenošću. Jugoslovenski se socijalizam razvija pod pritiskom dvostrukog nasleđa: (1) determiniše ga zakasneli proces preobražaja seoskog društva u moderno industrijsko društvo (može se reći da je prodiranje kapitalizma u Jugoslaviju počelo tek 30-tih godina ovoga veka u intenzivnijem obliku i to pretežno u severne krajeve, dok je u drugim delovima još uvek dominiralo seosko, patrijarhalno društvo); i (2) razvija se pod pritiskom „staljinizma” koji je potisnuo izvorne ideje socijalizma i sve druge revolucionarne alternative i autoritativno se nametnuo kao jedino moguća perspektiva. Iz prve determinante, iz istorijske zaostalosti, proizlazile su slične posledice koje je svuda u svetu proizvela intenzivna i rigorozna industrijalizacija u pogledu ekonomskog sistema i političke vlasti, što se zasnivaju na principu koncentracije moći i centara upravljanja radi intenziviranja svih društvenih snaga za ostvarenje zadataka koji su prevazilazili postojeće istorijske mogućnosti. Iz drugog elementa nasleđa, iz pritiska što ga vrši „staljinistički” model, a koji se tada nije mogao dovesti u pitanje, proizlazi nedemokratska organizacija društva i partije, što se ne praktikuje samo kao nužnost istorijskog trenutka (iz potrebe za maksimalnom disciplinom i organizovanošću da bi se što pre prevazišle kako posledice nasleđene zaostalosti, tako i neposredne posledice ratnih razaranja), već se pretvara u princip koji se učvršćuje negovanjem autoritarnog ponašanja kao „komunističkog ponašanja”.

Prekid sa drugim elementom nasleđa – na osnovu čega će se i roditi ideja o samoupravnom socijalizmu – ne nastaje i ne proizlazi iz unutrašnjih previranja u jugoslovenskom društvu, što bi dovelo do sukoba dve koncepcije socijalizma na osnovu saznanja i iskustva da su neprihvatljivi osnovni principi postojećeg „staljinističkog” modela. Prelaz na samoupravni socijalizam nastaje pod uticajem spoljašnjeg sukoba dvaju sistema, ili bolje reći, dveju vlada i partija, koji je nametnuo preobražaj unutrašnje strukture jugoslovenskog društva kada ono za to još nije bilo pripremljeno. Pedesetih godina jugoslovensko društvo ni teorijski ni praktički nije bilo spremno za radikalniju transformaciju ni koncepcije socijalizma ni strukture društva (unutrašnja previranja i razlike u shvatanjima ciljeva i puteva socijalizma nastaju desetak godina kasnije). Inaugurirana kao rezultat hitne potrebe da se distancira od postojećeg modela socijalizma – usled

ekspanzionističkih težnji jedne socijalističke države (1948), a ne usled saznanja o neprimernosti takvog modela punom ostvarenju socijalističke revolucije – koncepcija samoupravnog socijalizma je nužno bila nejasna, protivrečna i kompromisna. Drugim rečima, jugoslovenska varijanta socijalizma nastaje podstaknuta revolucionarnom situacijom spolja (pod tim podrazumevamo potrebu odbrane ne samo teritorijalne nezavisnosti, već, prvenstveno, političke nezavisnosti), a ne iznutra, te su njeni dometi i granice uslovljeni takvom situacijom. Formulirana u tom istorijskom kontekstu ideja samoupravljanja je bila opterećena neprevaziđenim sadržajima starog modela i ideološkog opredeljenja.

Do pedesetih godina, kada je donet zakon o radničkim savetima i proklamovan sistem samoupravljanja, društveni sistem u Jugoslaviji se obeležava kao „administrativni socijalizam”, odnosno za taj period je važio sovjetski model prenet u uslove jugoslovenskog društva. Od tog perioda društveni sistem u Jugoslaviji se definiše kao „samoupravni socijalizam”, koji se zasniva na sledećim načelima (Ustav SFRJ, stav II Osnovnih načela):<sup>35</sup>

„Socijalistički sistem u Jugoslaviji zasniva se na odnosima među ljudima kao slobodnim i ravnopravnim proizvođačima i stvaraocima, čiji rad služi isključivo zadovoljavanju njihovih ličnih i zajedničkih potreba. U skladu s tim, neprikosnovenu osnovu položaja i uloge čoveka čini: društvena svojina sredstava za proizvodnju, koja isključuje povratak bilo kog sistema eksploatacije čoveka od strane čoveka i koja, ukidanjem otuđenosti čoveka od sredstava za proizvodnju i drugih uslova rada, obezbeđuje uslove za samoupravljanje radnih ljudi u proizvodnji i raspodeli proizvoda rada, kao i za društveno usmeravanje privrednog razvitka; oslobađanje rada kao prevazilaženje istorijski uslovljenih društveno-ekonomskih nejednakosti i zavisnosti ljudi u radu, koje se obezbeđuje ukidanjem najamnih odnosa, samoupravljanjem radnih ljudi, svestranim razvitkom proizvodnih snaga, smanjivanjem društveno potrebnog radnog vremena, razvijanjem nauke, kulture, tehnike i stalnim proširivanjem obrazovanja; pravo čoveka kao pojedinca i člana radne zajednice da uživa plodove svoga rada i materijalnog napretka društvene zajednice prema načelu: „Svacom prema sposobnostima – svakome prema njegovom radu”, uz obavezu da obezbeđuje razvitak materijalne osnove sopstvenog i društvenog rada i da doprinosi zadovoljavanju drugih društvenih potreba; samoupravljanje radnih ljudi u radnoj organizaciji; slobodno udruživanje radnih ljudi, radnih i drugih organizacija i društveno-političkih zajednica radi zadovoljavanja zajedničkih potreba i interesa; samoupravljanje u opštini i drugim društveno-političkim zajednicama radi što neposrednijeg učestvovanja građana u usmeravanju društvenog razvitka, u vršenju vlasti i u odlučivanju o drugim društvenim problemima; demokratski politički odnosi, koji omogućuju čoveku da ostvaruje svoje interese, pravo samoupravljanja i druga prava i uzajamne odnose, da razvija svoju ličnost neposrednom aktivnošću u društvenom životu, a naročito u organima samoupravljanja, društveno-

<sup>35</sup> Ovde treba napomenuti da nisu mogle biti uzete u obzir promene sistema prema ustavnim amandmanima jer čitav proces nije završen i ne može se izvršiti kompletna analiza.

političkim organizacijama i udruženjima, koje sam stvara i preko kojih utiče na razvijanje društvene svesti i na proširivanje uslova za svoju aktivnost i za ostvarenje svojih interesa i prava; jednakost prava, dužnosti i odgovornosti ljudi, u skladu s jedinstvenom ustavnošću i zakonitošću; solidarnost i saradnja radnih ljudi i radnih organizacija, njihova zainteresovanost i slobodna inicijativa u razvijanju proizvodnje i drugih društvenih i ličnih delatnosti u korist čoveka i njegove društvene zajednice; ekonomska i socijalna sigurnost čoveka. Društveno-ekonomski i politički sistem proizlazi iz ovakvog položaja čoveka i služi njemu i njegovoj ulozi u društvu. Svaki oblik upravljanja proizvodnjom i drugim društvenim delatnostima i svaki oblik raspodele koji – u vidu birokratske samovolje i privilegija zasnovanih na monopolističkom položaju, ili u vidu privatno-sopstveničke sebičnosti i partikularizma – izopačava društvene odnose zasnovane na ovakvom položaju čoveka, suprotan je pojedinačnim i opštim interesima čoveka i društveno-ekonomskom i političkom sistemu utvrđenom u ovom ustavu.”

Ovako definisani sistem samoupravljanja pretpostavlja, pre svega; prvo, da država odumire i prenosi svoje funkcije na samoupravne asocijacije, i drugo, da se državna svojina preobražava u društvenu svojinu kojom raspoložu i koju kontrolišu udružene snage proizvođača. Ovi bitno novi koraci, što još dosada nisu učinjeni u socijalističkim društvima, omogućili bi da se izgradi kvalitativno drukčija struktura društva i novi društveni mehanizmi pomoću kojih bi se sprečavalo da se društveni proizvodi otuđuju od proizvođača i da se i sama društvena snaga proizvođača javi kao otuđena sila. Da li su ti neophodni koraci učinjeni u jugoslovenskom društvu?

S obzirom na istoriju nastajanja sistema samoupravljanja u Jugoslaviji može se pretpostaviti da početak ovog korenitog preobražaja nije bio dovoljno radikalno i da će kompromis između dva međusobno nespojiva sistema dati polovične rezultate, što će učiniti da jugoslovensko društvo bude jedno od najprotivrečnijih socijalističkih društava. (Društvene protivrečnosti, međutim, ne moraju a priori značiti da se jedno takvo društvo nalazi ispod istorijskih mogućnosti homogenijih društava, kao što je SSSR.)

Počnimo analizu jednom konstatacijom, što je daje M. Pečujlić u knjizi *Budućnost koja je počela*:<sup>36</sup>

„Samoupravljanje je razvijeno uporedo sa ekonomskim i političkim posredovanjem etatizma, jake vlasti, i kao najava daljeg revolucionarnog preobražaja društva. Već sam način stvaranja, sama kolevka iz koje je izašlo (kao i niz dubljih okolnosti, nivo materijalnog razvitka, karakter radničke klase i inteligencija, priroda revolucije), opredelili su nastanak jedne od najsloženijih a najčudesnijih istorijskih tvorevina. Socijalni sistem (koji se razvija nije 'čist' ni u relativnom smislu reči: to nije ni birokratski niti samoupravni sistem koji bi se razvijao na sopstvenoj osnovi. Na sceni se pojavljuje osobeni istorijski hibrid, spoj centralizovano-decentralizovanog birokratizma i parcijalnog, autarhičnog samoupravljanja”. (Kurziv moj).

<sup>36</sup> M. Pečujlić, *Budućnost koja je počela*, Institut za političke studije, Beograd, 1971, str. 61.

Slično tome zaključuje i S. Šuvar<sup>37</sup> kada piše da je „osnovna protivrječnost današnjeg jugoslovenskog društva upravo u tome što je na donekle samoupravno organizovanu društvenu osnovu – oblast materijalne proizvodnje – još uvijek nakalemljen više-manje klasičan politički sistem”.

Šta se dešava sa državnom svojinom i drugim oblicima svojine u jugoslovenskom društvu posle presudnog perioda, koji je označen prelazom na radničko i društveno samoupravljanje? U teoriji je napravljena razlika između državne i društvene svojine i pokušaj razgraničavanja ova dva oblika svojine predstavljao je teorijsku osnovu za definisanje sistema samoupravljanja. Međutim, još uvek nije na zadovoljavajući način definisan pojam društvene svojine i nije ustanovljen adekvatan oblik koji bi mogao biti osnova kompleksnom samoupravnom sistemu. Forma „društvene svojine” što je realizovana u jugoslovenskom društvu upravo odgovara obliku samoupravljanja koji je ostvaren; naime, „društvena svojina” se u sistemu jugoslovenskog društva zaustavila u početnom obliku transformacije, formirajući jedan hibrid polu-državne i lokalno-kolektivne svojine, što se u jugoslovenskoj literaturi često naziva „grupna svojina”. To, međutim, nije ni čisto grupna svojina, jer nije u pitanju tako parcijalizovana društvena svojina kojom bi u potpunosti raspolagala pojedinačna proizvodna organizacija (što pretpostavlja da im na raspolaganju ostaje celokupni društveni proizvod i ostvareni višak vrednosti, od kojeg izdvajaju manji deo za društvene potrebe cele zajednice). Stvari stoje, upravo obrnuto, jer se veći deo društvenog proizvoda otuđuje od proizvođača i proizvodne organizacije (što sačinjava državnu svojinu), a samo manjim delom može raspolagati radna zajednica i to, po pravilu, odlučujući uticaj na raspodelu „kolektivne svojine” imaju direktori kao predstavnici države, a ne samoupravna asocijacija i njeni organi. Stoga je postojeći oblik svojine kvazi-grupni, jer je samo jedan manji deo proizvoda rada u kompetenciji odlučivanja samih proizvođača onaj koji se odnosi na lične dohotke (o svemu drugom odluke donose ili organi države – privredna birokratija ili stručna tela). Iz tih razloga, sistem iz kojeg izrasta polu-državni-polukolektivni oblik svojine pre se može nazvati „decentralizovani etatizam” nego samoupravni sistem.

Može se, dakle, reći da u jugoslovenskom sistemu još uvek nije pronađena i definisana *prava dimenzija društvenosti*; društveno – ono

<sup>37</sup> S. Šuvar, *Sociološki presjek jugoslovenskog društva*, Školska knjiga, Zagreb, 1970, str. 146.

zajedničko, opšte – još uvek je isključivo u rukama države (podrazumevaju se svi državni organi od saveznih preko republičkih do komunalnih) i ne vidi se kojim će putevima odumirati država u toj oblasti i kome će predavati svoje funkcije;<sup>38</sup> međutim, grupno (kolektivno), kao „društvenost” atomiziranih jedinica, prezentira se kao jedini oblik neposredne društvenosti, te se, upravo, zbog toga nužno javlja kao „partikularna društvenost” koja ostaje otuđena.

Otud i nastaju novi sukobi u jugoslovenskom društvu i to kako pozitivni tako i negativni: *prvi* su oni što se javljaju između nosilaca ideje samoupravne zajednice, koji, nezadovoljni realizacijom te ideje u praksi, na razne načine počinju da osporavaju sistem što teži da očuva birokratske privilegije koje proizlaze, pre svega, iz monopola državne svojine, i onih koji se javno deklariraju za samoupravljanje, a praktički su nosioci klasične vlasti i braneći svoj društveni položaj, održavaju birokratsku strukturu društva; *drugi* sukobi nastaju u vrhovima partijskog i državnog aparata oko odlučujućeg uticaja diferenciranih grupa u vlasti, odnosno oko prisvajanja većeg dela društvene moći, koja nije više apsolutno centralizovana i koncentrisana u jednom centru, već se stvara više centara moći i to ne samo u vidu političke vlasti, već i u vidu centara finansijske i privredne moći.

Formira se složena društvena struktura koja se dosta razlikuje od strukture modernog kapitalističkog društva, ali i od strukture sovjetskog društva. Treba uzeti u obzir da u Jugoslaviji nije ukinuta, privatna zemljišna svojina i da gotovo polovinu jugoslovenskog stanovništva predstavljaju sitni sopstvenici na selu koji rade na sopstvenoj zemlji i sa sopstvenim sredstvima za proizvodnju, kao i to da je poslednjih godina oživeo privatni sektor u nekim oblastima sekundarne i tercijarne delatnosti. (Prema statističkoj evidenciji iz 1961. tj. prema poslednjem popisu čiji su podaci obrađeni, u prvoj grupi se nalazi 53,6% stanovništva, a u drugoj 3,5%<sup>39</sup>. Popis od 1971. će svakako

<sup>38</sup> Nijedna institucija u sadašnjem jugoslovenskom sistemu nije u stanju da odigra ulogu „odumirućeg” mehanizma države u ovoj oblasti: prenošenje funkcija sa saveznih organa na republičke predstavlja samo partikularizaciju društvenosti a ne i pretvaranje u društvenu svojinu u pravom smislu. Mnoge nove institucije, koje su više po imenu nove nego po funkcijama (kao privredne komore, kulturne zajednice i sl.) nisu ništa drugo nego „produžena ruka države” što se najbolje vidi po tome ko dolazi na čelo tih institucija („bivši” profesionalni političari ili ljudi bliski političkim krugovima, da bi se na taj način očuvala koncentracija moći, a istovremeno i forma bila zadovoljena).

<sup>39</sup> Navedeno prema B. Horvat, *Ogled o jugoslovenskom društvu*, Mladost, Zagreb, 1969, str. 190.

pokazati smanjenje u prvoj i porast u drugoj grupi.) Radnička klasa je brojčano znatno porasla, ali sa porastom nije išla uporedo i njena homogenizacija, te se teško može govoriti o jedinstvenoj radničkoj klasi, što bi podrazumevalo relativno isti društveni položaj njenih članova. Jugoslovensku radničku klasu sačinjavaju tri različite, dosta brojne skupine: „gradski proletarijat” (radnici sa dužim stažom i radničkom tradicijom), koji je i sam heterogen i po uslovima života deli se na dve grupe: kvalifikovane i nekvalifikovane radnike; „seljaci-industrijski radnici”, koji čine gotovo polovinu radničke klase, a predstavljaju polutane, jer žive poluseoskim-poluindustrijskim načinom života (i imaju dva izvora prihoda: zemlju i posao u industriji, zbog čega se samo delimično uključuju u radničku klasu); i nezaposleni radnici (teško je navesti pouzdane statističke podatke o broju nezaposlenih u Jugoslaviji, ali je sigurno da on prelazi kritičnu tačku, što nam daje za pravo da ovu grupu izdvojimo kao poseban stratum radničke klase).<sup>40</sup>

Birokratija čini poseban sloj u jugoslovenskom društvu,<sup>41</sup> kako po izuzetno uticajnim funkcijama koje monopoliše, te se po svom društvenom položaju znatno razlikuje od drugih slojeva, tako i po materijalnim uslovima života i privilegijama koje uživa. Ali ni ona nije homogen sloj i mogu se razlikovati tri pod-sloja: državna i partijska birokratija („političko-upravna birokratija”), privredna birokratija koja sve više sa tehnokratijom i bankarskim ekspertima obrazuje poseban sloj, i administrativna birokratija (stepen njihove društvene moći ide naznačenim redosledom). Poslednja skupina pripada birokratskom sloju više po mentalitetu nego po društvenom uticaju i uslovima života, te bi se mogla izdvojiti i u posebni sloj, koji zajedno sa delovima drugih slojeva (na primer, sa tehničkom inteligencijom i raznim vrstama posrednika) formira „srednju klasu”, koja postaje nosilac potrošačkog mentaliteta i oduševljeni je pobornik „tržišnog socijali-

<sup>40</sup> Skupinu nezaposlenih ne čine samo radnici, ali budući da oni čine najveći deo te skupine, i s obzirom da su najviše pogođeni otpuštanjem – usled modernizacije i uvođenja nove tehnologije, ali i usled toga što stručnjaci ipak lakše dolaze do posla a i lakše se zapošljavaju u inostranstvu. Pored toga, postoji nepisano pravilo da se „rukovodećim kadrovima” mora pronaći neko mesto te, praktično, nikad ne ostaju bez posla, a materijalni položaj radnika je i znatno više pogoršan u slučaju nezaposlenosti. Iz svih tih razloga smatram da je opravdano izdvojiti ovu skupinu kao posebnu u okviru radničke klase.

<sup>41</sup> S. Šušar, u pomenutoj knjizi, uvodi termin „kontraklasa” za sve „neproizvodne radnike”, što, po mom mišljenju, zamagljuje pravu prirodu slojeva koji su se izdiferencirali u jugoslovenskom društvu (vid. str. 16).

zma".<sup>42</sup> I najzad, intelektualci koji ne sačinjavaju poseban društveni sloj, već se diferenciraju na skupine koje pripadaju drugim slojevima: na primer, tehnička inteligencija je ili sastavni deo „srednje klase“, kako po uslovima života tako i po shvatanjima i mentalitetu, ili sačinjava tehokratiju; takozvani ideološki radnici pripadaju više političkoj birokratiji; a jedan deo intelektualaca koji je i sam u najamnom odnosu i ne poseduje neophodnu samostalnost, sigurno je po svom društvenom položaju bliži radničkoj klasi nego drugim slojevima (učitelji, nastavnici, nerukovodeći stručnjaci).<sup>43</sup>

Koje su osnovne društvene razlike između pomenutih slojeva? To su: stepen prisvajanja društvene moći, stepen učešća u društvenim, javnim poslovima, i materijalni uslovi života. Dva pola društvene strukture čine birokratija kao vladajuća klasa i radnička klasa, te ćemo analizirati razlike između njih prema gornjim pokazateljima. Ono što nas prvo zanima jeste društveni položaj radničke klase, s obzirom da se socijalistička revolucija izvodi u njeno ime, jer od toga da li se i u kom smislu izmenio položaj radničke klase zavisi priroda društvenog sistema socijalističkog društva.

Radnička klasa nije ni u jednom socijalističkom sistemu ostvarila položaj „vladajuće klase“, ali se u „staljinizmu“ to opravdavalo time što se socijalizam tretirao kao prelazni oblik u kojem mora da jača država. Da li je u samoupravnom sistemu jugoslovenskog društva radikalno izmenjen položaj radničke klase?

Vratimo se na pitanje o prirodi svojine u jugoslovenskom društvu. Postojanje pretežno državne svojine, kojom upravlja državna i privredna birokratija, ne rešava osnovni problem koji radničku klasu stavlja u položaj društveno eksploatisane i podređene klase – problem najamnog odnosa, jer najamni odnos postoji ne samo u uslovima privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju, već i tamo gde

<sup>42</sup> O tome piše M. Kangrga, u „Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslovenske srednje klase“, *Praxis*, 3/4, 1971, str. 430: „Već dobar dio godina možemo iz dana u dan pred našim očima pratiti taj ubrzani proces rađanja, rasta, jačanja, situiranja, etabliranja, prodora i konsolidiranja srednje klase na svim područjima života, koja vrtoglavo (u našoj historijski specifičnoj i produženoj 'prvobitnoj akumulaciji kapitala') ekonomski jača, obogaćuje se, preuzima u svoje ruke vođenje poslova cjelokupnog društva, povlači za sobom u tom smjeru i ostale elemente i slojeve društva, korumpira ih i ideološki rastače i uvlači se tako u sve društvene pore, te politički, ekonomski, socijalno, kulturno, teorijski i filozofski, dakle duhovno i ideološki postaje sve dominantnija snaga našeg društva“.

<sup>43</sup> Statistički je, međutim, teško dokazati ovakvu slojevitost, jer se statistički ne diferenciraju svi potrebni elementi za utvrđivanje razlika između slojeva.



država ima monopol, pošto se položaj radnika suštinski ne menja ako umesto privatnog vlasnika sve uslove rada i proizvodnje određuje država (ili njeni produženi organi u preduzeću), a sami radnici nemaju mogućnosti da na njih utiču. Time što se ne javlja samo država u klasičnom obliku kao isključivi nosilac prava odlučivanja o uslovima rada, već razgranat i decentralizovani državni aparat uz niz pomoćnih institucija (kao što su razne privredne komore i „kulturne zajednice”), stvar nije ništa povoljnija za proizvođače, već samo komplikuje njihov položaj i umnožava njihovu zavisnost. Najamni odnos ne iščezava automatski time što klasična država, u vidu centralizovanog organa, prestaje da drži monopol nad svim odlukama u svojim rukama, već zadržava samo one najvitalnije, a izvesne odluke u sferi organizacije proizvodnje i ograničene raspodele proizvoda rada prenosi na preduzeća (i to prvenstveno na organe države u preduzeću: na direktore i upravu). Štaviše, takav složeni sistem zavisnosti pojačava radnikovu nesigurnost i osećanje nemoći.

„Pojedinaac, neposredni proizvođač materijalnih i kulturnih vrednosti u ovom društvu oseća se duboko otuđen – piše I. Maksimović. U ekonomici, njene ciljeve, metode i aktivnosti i njegove doprinose kvalifikuje i određuje država, koja postaje ponovo mit-ski pojam... Na oba plana objektivno, nema nikakvog kriterija koji bi valorizavao njihove pojedinačne doprinose društvu i stimulirao njihove stvaralačke energije. Ume-sto objektivnog, ekonomskog i društvenog kriterija, valorizaciju vrši birokratski državni aparat, za koji je 'objektivno' samo ono što reprodukuje njegovu egzistenciju i povećava njegovu faktičku ekonomsku i administrativnu vlast. Otuda nastaju svojevr-sni novi oblici i metodi eksploatacije, tj. zakidanje dela viška rada koji pripada društvu neposrednih fizičkih i intelektualnih radnika, faktičko tretiranje ljudskog rada kao najamnog rada državi, iako se ekonomski procesi ne odvijaju više na bazi privatno-kapitalističke svojine.”<sup>44</sup>

Lišeni mogućnosti da učestvuju u odlučivanju o elementarnim uslovima svoje egzistencije – o uslovima rada i korišćenju prava na rad – radnici nemaju sredstava da se bore protiv dva osnovna zla svakog klasnog društva: siromaštva i nezaposlenosti. Analiza ličnih dohodaka u privredi, naročito onih najnižih, a njima su u najvećem broju zahvaćeni radnici, pokazuje da je 36,8% zaposlenih u privredi u 1968. primalo znatno manje od prosečnog dohotka u privredi, dok je minimalni lični dohodak, koji je daleko ispod minimuma potreba, primalo 89.567 radnika u 500 radnih organizacija.<sup>45</sup> (Ali kada bi se iz cifre ukupno zaposlenih u privredi izdvojili radnici, procenat onih sa

<sup>44</sup> I. Maksimović, „Socijalizam i ekonomsko-etički problemi”, *Filosofija*, 4, 1967, str. 51.

<sup>45</sup> Navedeno prema N. Popov, „Štrajkovi u savremenom jugoslovenskom društvu”, *Sociologija*, 4, 1969, str. 616.

nedopustivo niskim dohocima bi se sigurno znatno povećao i slika o njihovom materijalnom stanju bi bila još nepovoljnija.<sup>46</sup>) Sva dosadašnja istraživanja potvrđuju da je poslednjih godina pojačana socijalna diferencijacija u jugoslovenskom društvu i da se obavlja, uporedo sa tim, i proces segregacije slojeva. (Pitanje rezidencije postaje sve više i u nas stvar društvenog prestiža, pa se diferenciranom stambenom izgradnjom, a na račun svih članova društva, stvaraju rejoni za privilegovane, kao i oni za zapostavljene slojeve.<sup>47</sup>) Ozakonjuju se različiti kriterijumi vrednovanja društvenog standarda i potreba, na taj način, što se prećutno odobrava korišćenje društvenih sredstava za stvaranje uslova da slojevi sa „višim potrebama” dođu do zadovoljenja svojih naraslih potreba, dok se istovremeno vrlo nizak društveni standard radničke klase opravdava pomanjkanjem društvenih sredstava da se efikasnije rešavaju njeni elementarni problemi: obezbeđenje dohotka koji garantuje minimum egzistencije, skromnog stana, osnovnih uslova za školovanje dece i sl. Na taj se način radnička klasa održava u statusu zavisnosti najamne radne snage, koja u Jugoslaviji ipak može slobodno da se prodaje i ne samo u zemlji nego i u inostranstvu. A nezaposlenost, kao stalan pratilac najamnog radnog odnosa, pritiska još više radničku klasu, najviše nju pogađa i održava je u zavisnom položaju, jer joj svakodnevno sve više pretil nesigurnošću. Stoga se može reći da su socijalne razlike razlog daljeg jačanja moći birokratije u jugoslovenskom društvu, u kojem bi, prema definisanom sistemu birokratija morala da gubi osnove svoje vladavine. U sistemu u kojem je deklarirana ideja samoupravljanja kao njen temelj, birokratija se ne bi mogla održati samo kao „vlasnik privilegije da upravlja državnom svojinom”, jer upravo ova mora da preraste u društvenu svojinu. Stoga, birokratija mora naći drugi trajniji oslonac, a ona ga nalazi u ulozi vrhovne arbitraže u regulisanju društvene ravnoteže između sve oštrije diferenciranih slojeva. U uslovima oštre socijalne diferencije država ponovo stupa na scenu, a sa njom i birokratija, kao

<sup>46</sup> Slabosti statistike onemogućuju nam da izvršimo detaljniju analizu i da navedemo potpunije podatke o materijalnom položaju radnika jer se lični dohoci statistički iskazuju u procesima i to za grane delatnosti, uključujući pored radnika i službenike i osoblje uprave, te se dobija potpuno iskrivljena slika o stvarnom stanju. Podatke o realnim primanjima kategorija radnika nismo u mogućnosti da pratimo statistički, jer se takvi podaci ne prezentiraju.

<sup>47</sup> S. Šušar je ukazao u članku „Urbanizacija, socijalna diferencija i socijalna segregacija u našem društvu” (*Lica*, 1, 1971, str. 6) da „sadašnja raspodela društvenog bogatstva i moći daje duboko klasni karakter i tokovima urbanizacije u nas”.

jedini „ovlašćeni zastupnik” opštih interesa i preduzimajući parcijalne mere onda kada zapreti opasnost da prekinuta ravnoteža dovede do ozbiljnih društvenih konflikata, „popravlja” i smiruje situaciju; ali ona neće preduzeti radikalnije mere kojima bi se likvidirala osnova za dalje produbljivanje socijalne nejednakosti, jer time seče poslednju granu koju je srećno pronašla u „samoupravnom socijalizmu”.

Ali nije posredi samo nepovoljan ekonomski položaj radničke klase (mada najamni odnos nije čisto ekonomski, već je društveni odnos.) Društveni položaj radničke klase u jugoslovenskom društvu definiše se tako da zadržava *parcijalni status radnika*, i to ne samo u tehnološkom sistemu nego i u društvu uopšte, jer povezuje radnike gotovo isključivo u okviru preduzeća i proizvodne grane (preko sindikata koji dosada nisu predstavljali nikakvu stvarnu društvenu snagu). Samoupravljanje je tako konstituisano da *ne povezuje društvene snage* i ne integriše radničku klasu, nego je atomizuje, zatvarajući je u zidove pojedinačnih fabrika, u zidove omeđene starom slojnom stratifikacijom (društveni sistem ne pruža nikakve mogućnosti za povezivanje radničke klase sa drugim slojevima, osim u Socijalističkom Savezu, koji faktički ne funkcioniše kao društvena snaga), što obezbeđuje da koncentrisana društvena moć na vrhu ostane netaknuta, umesto da se putem razgranatih formi samoupravljanja prevazilaze svi oblici klasne diferencijacije i dezintegracije društvene sile „proizvođača”.

Sam sistem ne omogućuje da radnička klasa stupi na „opštu političku pozornicu” i postavi odlučnije pitanje o ključnim problemima jugoslovenskog društva. Podaci o sastavu predstavničkih tela mogu najubedljivije pokazati političku snagu radničke klase u jugoslovenskom društvu. Prema podacima koje navodi S. Šuvar (168-9): među poslanicima za Saveznu skupštinu, izabranim 1969, u Veću naroda nije bilo nijednog radnika ni seljaka, dok je od 140 poslanika dolazilo 106 na političke profesionalce, direktore i druge profesionalne funkcionere; u Privrednom veću je bilo samo četiri radnika, a u ostalim većima nije uopšte bilo radnika, izuzev jednog seljaka u Društvenopolitičkom veću. Od 2.751 poslanika republičkih i pokrajinskih skupština samo su 52 radnici; a u opštinskim skupštinama radnika je 13,1%. Još je porazniji podatak koji navodi Antun Žvan,<sup>48</sup> pokazujući da i ovakvo simbolično učešće radnika u predstavničkim telima sve više opada iz godine u godinu. Tako, dok su radnici u sastavu Sa-

<sup>48</sup> A. Žvan, „Ekstaza i mamurluk revolucije”, *Praxis*, 3/4, 1971, str. 462-3.

vezne skupštine iz 1963. činili 5,5%, u 1965. procenat je opao na 3,9, a u 1967. na 1,9, da u 1969. dostigne doista simbolično učešće, sa 0,6% zastupljenosti radnika. Na istu tendenciju Žvan ukazuje i u sastavu republičkih i pokrajinskih skupština (od 1963. procenat opada od 7,5 na 1,3 u 1969.), i u opštinskim skupštinama, ali sa nešto većim učešćem (od 14,6% u 1963. opada na 13,1% u 1969.). N. Jovanov pokazuje još ozbiljniju tendenciju istiskivanja radničke klase i iz samoupravnih organa, u kojima sve više raste broj rukovodilaca, stručnjaka i administrativnih službenika na račun radnika. Od 1960. do 1970. procenat učešća radnika u radničkim savetima opao je od 76,2 na 67,6%, od čega neposrednih proizvođača 55%, dok se istovremeno procenat učešća drugih kategorija popeo od 23,8 na 32,4. Još je naglašeni je ovo smanjivanje kada pratimo socijalni sastav predsednika radničkih saveta: učešće radnika u istom periodu opada od 74,1% na 51,2%, neposrednih proizvođača je samo 31%, a povećava se učešće drugih kategorija od 25,9% na 58,8%. U upravnim odborima u 1970. očigledna je premoć ovih drugih kategorija nad radnicima u odnosu 55,8 : 44,2.<sup>49</sup> U tome leži odgovor zašto se radnička klasa služi gotovo isključivo klasičnim oblicima borbe i u jugoslovenskom društvu – štrajkovima – jer je jedino na taj način u stanju da izrazi svoje nezadovoljstvo postojećim sistemom. (Učestalost štrajkova poslednjih godina, u kojima se sve očitije ispoljavaju protivrečnosti jugoslovenskog društva, i nepovoljan položaj radničke klase, potvrđuju tezu da putem štrajkova radnici izražavaju i svoje dublje nezadovoljstvo društvenim, a ne samo ekonomskim stanjem.)

U takvim uslovima radnička klasa u jugoslovenskom društvu ne samo da nema odgovarajuće prilike da postane „vladajućom klasom“, već i objektivno nije u stanju da obezbedi sebi takav polazišni položaj iz sledećih razloga: (1) nepovoljan ekonomski položaj i nezadovoljavajuća materijalna situacija koja iz toga proizlazi čine da je najveći deo energije radničke klase apsorbovan borbom za održanje elementarne egzistencije, a to podrazumeva da joj ne ostaje potrebne energije za društveno angažovanje;<sup>50</sup> (2) nijedna postojeća društvena organizacija ne istupa kao pravi zastupnik interesa radničke klase (čak ni sindi-

<sup>49</sup> Vid. N. Jovanov, „O štrajkovima u SFRJ“, *VI naučno savetovanje Jugoslovenskog udruženja za sociologiju*, t. III, str. 126-7.

<sup>50</sup> A. Krešić o tome kaže: „Dok je sva energija proizvodne mase stanovništva okupirana elementarnim životnim potrebama, birokratija se stihijno nameće kao jedini aktivni faktor društvenih zbivanja i svojom profesionalno-birokratskom praksom još više gubi političku aktivnost masa“ (*Kritika kulta ličnosti*, str. 66).

kat nije uspeo da se razvije u takvu organizaciju, nego je bio samo transmisija države i partije)<sup>51</sup> te ova nema mogućnosti da se organizuje kao politička snaga i da vrši pritisak na birokratiju koja drži monopol političke vlasti, da bi ostvarila svoju istorijsku funkciju; (3) radnička je klasa i u kulturnom smislu u nepovoljnijem položaju od drugih slojeva i stoga nije ni objektivno u stanju da se bori za preuzimanje rukovodeće uloge u društvu. Statistički podaci pokazuju (prema popisu iz 1961.)<sup>52</sup> da 35,3% zaposlenih nisu imali nikakve školske spreme, a u Srbiji je taj procenat iznosio 46,8, što se svakako odnosi prvenstveno na radnike. Ako se tome doda da je samo 4,6% radnika imalo visoku kvalifikaciju, a 23,8% kvalifikaciju, na osnovu čega nije teško dokazati da radnička klasa nije ni u pogledu elementarne kulture doživela značajnije promene. Tome treba dodati i mogućnosti za društvenu pokretljivost kao indikator društvenog položaja radničke klase. U strukturi jugoslovenskog društva klasno-slojna podebla rada je još uvek tako duboka, ne samo po tome što se jasno diferencira i različito vrednuje proizvodni i neproizvodni rad (svi dohoci u neprivrednim delatnostima su iznad dohodaka radnika, pa čak i kada je u pitanju odnos viših kvalifikacija radnika i nižih stručnih kvalifikacija ne-radnika),<sup>53</sup> već i zato što je društveni položaj radnika ni-

<sup>51</sup> Statistički podaci o učešću radnika u SK potvrđuju iznetu misao: sve se više smanjuje učešće radnika u SK i dok je 1960. u SK bilo 36,1% radnika iz neposredne proizvodnje, 1969. procenat je opao na 31,2. Sve je veći broj radnika isključenih iz SK ili onih koji ga sami napuštaju; između 1960-1969. od svih isključenih iz SK bilo je 50,1% radnika; radnici su najmasovnija grupacija koja napušta SK: 1965. od svih koji su napustili SK bilo je 61,4% radnika, a 1969. 53%. (Podaci su uzeti iz članka „Nerazjašnjeno osipanje“ od I. Soldatića, „Borba“, 2. III 1971.)

<sup>52</sup> Podaci uzeti iz knjige XII Popis stanovništva 1961, str. 33 i 34. Pored toga, treba naglasiti da se u sistemu obrazovanja sve više krše ustavne odredbe o slobodnom i besplatnom školovanju uvođenjem školarine, počev od srednjeg stupnja nadalje, što postaje sve značajnija kočnica društvene pokretljivosti u našem društvu i uslovljava izrazitiju tendenciju samoreprodukcije slojeva, dovodeći do trajnijeg uskraćivanja jednakih uslova za razvitak u narednim generacijama, pre svega, u sloju radnika i seljaka. A ako imamo u vidu da je „slobodno vreme“ za radnika samo produženje radnog vremena u vidu honorarnog rada, kojim nadoknađuje nizak lični dohodak i zapostavljeno razvijanje društvenog standarda, u tom slučaju radnici faktički imaju malo prilike kako da steknu dopunsko obrazovanje tako i da se kulturno izgrađuju, te je najčešće „masovna kultura“ jedini kontakt većine radnika sa kulturom.

<sup>53</sup> Statistički podaci pokazuju da su satnine svih službenika veće od satnine radnika (u 1956. prve su bile 56,6 dinara, a druge 46,7; u 1957. razlika se povećava u odnosu 65,2 : 52,6); analiza nekoliko godišta potvrđuje da se razlike u nagrađivanju radnika i drugih kategorija zaposlenih povećavaju i to upoređujući odgovarajuće kvalifikacije. Tako je 1957. u industriji odnos ličnih dohodaka VK radnika i zaposlenih

ži od drugih profesija (u pogledu toga kako se ceni radničko zanimanje), a, pre svega, po tome što se radnička klasa sve više samoobnavlja i što je sve manji broj dece radnika koja su u mogućnosti da biraju druga a ne radnička zanimanja, što je tesno povezano sa mogućnostima njihovog školovanja. Prema podacima koje navodi B. Horvat<sup>54</sup> proizlazi da radnička deca imaju devet puta manje izgleda, a seljačka 20 puta manje, da stignu do vodeće kategorije stručnjaka i rukovodilaca nego deca rođena u toj društvenoj grupi.

Sve to potvrđuje zaključak S. Šuvara da je pre svega „na pleća radničke klase u današnjem jugoslovenskom društvu stavljen prevelik teret, jer ona mora prevelik dio svojeg rada davati kao višak rada”, a da je tome osnovni uzrok to da „radnička klasa još nije stekla odlučujući uticaj na globalne proporcije raspodjele...” (164). A iz tih razloga radnička klasa ne vidi ni političku perspektivu. Orijentisana na svakidašnjicu i borbu za život ona stiže averziju prema politici, ali i prema svemu što je intelektualno, jer ne može da vidi vezu između marksizma kao „ideologije proletarijata” i svog praktičnog položaja koji joj se čini bezizlaznim. Stoga ona nije „zainteresovana za vlast”, politički je apatična i rezignirana u odnosu na društvene ciljeve, jer gubi uverenje da nešto može izmeniti. Slično konstatuje i N. Popov, u članku „Štrajkovi u savremenom jugoslovenskom društvu”: da je radnička klasa „na marginama ekonomskih i političkih procesa u društvu”, što joj ne omogućuje da „vidi jasnu perspektivu pozitivne promene aktualne situacije” (619 i 627).

Nasuprot tome, birokratija zauzima povlašćeni društveni položaj u jugoslovenskom društvu (ovde nas prvenstveno interesuje državana i partijska birokratija kao društveno najmoćniji sloj što stoji na vrhu hijerarhijske lestvice). Možemo se složiti da je birokratija i antidemokratski oblik države koji proizlazi iz njenog bića „neposredna posledica slabosti proletarijata kao vladajuće klase” (Lj. Tadić<sup>55</sup>), mada je njeno postojanje istovremeno i uzrok održanja slabosti pro-

---

sa višom spremom bio 1:1,3, a 1963. 1:1,4, dok u istoj godini u državnim i društvenim organizacijama taj odnos iznosi 1:1,5. Ta razlika se može videti i iz sledećih podataka: u 1966. analiza proseka ličnih dohodaka prema kvalifikaciji i školskoj spremi (kada se prosek izrazi sa 100) pokazuje da se u radničkim kategorijama samo VK radnici uzdižu iznad proseka (sa 136), dok se u drugim kategorijama samo zaposleni sa nižom spremom spuštaju ispod proseka. (Podaci uzeti iz *Statističkog godišnjaka* 1958, str. 232, i 1965. str. 508, i *Statističkog kalendara* za 1969, str. 44).

<sup>54</sup> Navedeno prema B. Horvatu, *Isto*, str. 188.

<sup>55</sup> Lj. Tadić, „Radnička klasa i država”, *Praxis*, 3/4, 1971, str. 453.

letarijata i sprečavanja da radnička klasa postane vladajuća klasa. A taj circulus je utoliko komplikovaniji što birokratija skriva svoju prirodu i što nije lako identifikovati njene nosioce. (Dovoljno je čitati novinske izveštaje sa sednica najviših državnih i partijskih foruma, pa steći utisak da se svi bore protiv birokratije, čak a oni pojedinci koji su na vlasti u jugoslovenskom društvu još od 1945. godine.) Vladajući sloj postaje anoniman, nevidljiv, jer se putem propagande radnička klasa ubeđuje da je on negde izvan tih centara moći, pošto se oficijelno upravo predstavnici političke vlasti „bore protiv birokratije”, optužujući nekog drugog, neidentifikovanu društvenu silu kao nosioca birokratske vlasti. Ta mimikrija onemogućuje radničkoj klasi da se jasno diferencira u odnosu na birokratiju i da težište svoje borbe prebaci na taj teren. Iz tih razloga radnicima nije jasno protiv čega i koga se treba boriti da bi rešavali probleme društva. (O tome piše N. Popov:<sup>56</sup> „Sve dok se jasno ne pokaže protiv koga radnici štrajkuju, može da ostane, inače, apsurdna tvrdnja, kako radnici tobože štrajkuju sami protiv sebe, što bi bilo tačno taman onoliko, kao kad bismo tvrdili da je radnička klasa prva vladajuća klasa u istoriji koja svojevremeno napušta vlast – odlazeći u ekonomsku emigraciju”.)

Rečeno je da se položaj birokratije u jugoslovenskom društvu održava zahvaljujući izuzetnom „pravu” da nekontrolisano upravlja viškom vrednosti koji se otuđuje od proizvođača i na osnovu prava da odlučuje o raspodeli nacionalnog dohotka; ali je osnova povlašćenog položaja birokratije apsolutni monopol na političku vlast što je drži sloj profesionalnih političara, koji se „rotiraju u vlastitom krugu” (Šuvar). Stapanje državnih i partijskih nadležnosti, što se samo formalno razdvojilo u vidu različitih ličnosti u državnom i partijskom aparatu, daje snagu ovom sloju da se suprotstavlja svim drugim zahtevima i interesima i da svoje ciljeve nametne kao jedino moguće društvene ciljeve.

„O svim iole značajnijim društvenim pitanjima – piše Šuvar – odlučivale su male i dobro povezane skupine ljudi ... tek nekoliko desetina ljudi obavljalo je sve bitne dužnosti u federaciji i republikama. A tako je bilo i u poduzećima i općinama... Glavne pozicije na razinama odlučivanja izvan radne organizacije, u društveno-političkim zajednicama i predstavničkim tijelima, drži sloj upravno-političke birokracije, koji premda se sam prikazuje reprezentantom interesa radničke klase, uistinu ima neovisan društveni položaj, a radničkoj klasi u mnogo čemu suprotstavljene interese.” (145 i 146)

Zahvaljujući koncentraciji funkcija u malo ruku (bez obzira što se politički i upravni aparat sastoji iz sve razgranatije mreže rukovodi-

<sup>56</sup> N. Popov, „Oblici i karakter društvenih sukoba”, *Praxis*, 3/4, 1971, str. 334.

laca i administrativnog osoblja, stvarnu vlast drži mali broj vrhunskih političara, koji povlače sve konce državnih i partijskih odluka), izvršena je koncentracija društvene moći, čijom upotrebom se odlučuje o sudbini društva, izvan stvarnih mogućnosti drugih slojeva da na te odluke utiču. Politička moć državnog i partijskog aparata je kondenzovani oblik njihove ekonomske moći, njihove arbitrarne uloge u svim drugim društvenim delatnostima, moći da se nametne oficijelna ideologija i da se uspostavi kontrola nad svim drugim ideologijama, moći da se svi organi države stave u pokret protiv „nelojalnih” građana i grupa. Drugim rečima, služeći se klasičnim sredstvima za uspostavljanje monopola društvene moći, ovaj sloj uz pomoć države uzurpira prava koja ne proizlaze iz njegovih ovlašćenja, jer je moć birokratije daleko iznad ustavom formulisanih okvira delovanja države.

Može se reći da je birokratizacija partije predstavljala kičmu takvog sistema i glavnu prepreku da se sa prelaskom na sistem samoupravljanja smanji moć birokratskog sloja. Autoritet što ga je partija zadobila u narodu, zahvaljujući uspešno izvedenoj oslobodilačkoj borbi i preuzimanju vlasti iz ruku buržoazije, predstavljao je realnu osnovu za autoritarno ponašanje partijskog aparata koji se školovao na staljinističkom uzoru organizacije komunističke partije. Budući da je taj isti partijski aparat kontinuirano sprovodio svoju politiku decenijama, bez ozbiljnijeg suprotstavljanja, a pošto se partija nije obnavljala prvenstveno mladim radnicima, humanističkom inteligencijom i seljacima, već se sve više oslanjala na „činovnike”,<sup>57</sup> u partiji je jačao, umesto da slabi, duh podaništva, nekritičnosti, sve većeg udaljavanja od socijalističkih ciljeva i približavanja ciljevima građanskih političkih partija očuvanja poretka i stečenih položaja u vlasti.

Nasuprot proklamovanom sistemu samoupravljanja i javnom „zaganjanju” za njega, prava priroda birokratije se otkriva u sve naglašenijoj tendenciji da se poredak shvati kao svrha samom sebi, da se „očuvanje poretka” (tj. stečene političke vlasti) definiše kao osnovni cilj, jer politika kao otuđena vlast mora tražiti oslonac u okoštalom sistemu, a birokratija, nespemna da tu vlast prenese na samoupravne zajednice, mora zvoniti na uzbunu, optužujući da je ugrožen „socijalisti-

<sup>57</sup> B. Horvat navodi statističke podatke o socijalnom sastavu SKJ (str. 248), pokazujući da se od 1946. do 1966. broj radnika u SK povećao samo za četiri i po puta, dok se broj službenika povećao za gotovo petnaest puta, tj. od 10,3% na 39,1%, a istovremeno se broj seljaka smanjio od 50,4% na 7,4%. A kada pogledamo koliko je učestće pojedinih zaposlenih lica u SK u 1968. slika postaje još jasnija, jer od svih radnika samo je 13,4% u SK, dok je 80,2% zaposlenog osoblja u državnoj upravi u SK (vid. S. Šuvar, *Isto*, str. 170).



čki poredak", da bi prikrla ugroženost sopstvenog položaja ukoliko se samoupravni sistem ozbiljno shvati i bude dosledno sprovodio u delo.

Može se tvrditi da je iz tih razloga, pre svega, a ne usled nedostatka iskustva, samoupravni sistem u jugoslovenskom društvu ostao nedonošče, iako već dvadeset godina postoji kao deklarirana orijentacija. Odnosno, da je današnji sistem jugoslovenskog društva ostao svojevrсни spoj državne vlasti i izvesnih oblika upravljanja koji nisu razvijeni u klasičnoj državi, a samo uslovno se mogu nazvati samoupravnim formama, pri čemu dominiraju državni oblici i to ne samo po faktičkoj snazi uticaja, već i po razvijenosti institucija u kojima se donose političke odluke, kao i po principima na kojima počiva političko odlučivanje (još uvek se odluke donose jednodimenzionalno – odozgo nadole – dok se u osnovnim jedinicama samo „razrađuju” i objašnjavaju već gotove odluke, da bi se, zatim, putem aklamacije prihvatile).

U jugoslovenskom društvu samoupravljanje je „ušlo u fabrike” i neke druge ustanove, tj. ostalo je zatvoreno u strukovne jedinice, u okviru kojih je glavni, a često i jedini predmet samoupravnog odlučivanja skala ličnih dohodaka (mada je i to ograničeno, jer se u korigovanju predviđenih dohodaka retko ide izvan „ekonomske jedinice”, tako da praktično dohoci privredne birokratije ostaju izvan sfere uticaja radnika). Drugim rečima, samoupravljanje postoji u vidu međusobno nepovezanih oaza u bazi, u vidu ograničenog prava više saučestvovanja nego samouprave u rešavanju osnovnih ekonomskih pitanja za koja su pojedinci najviše lično zainteresovani (dakle, izvan sfere šireg društvenog interesovanja, ostaje u okvirima rada preduzeća); bez prava odlučivanja o opštim političkim pitanjima (sistem „odlučivanja” u radnoj organizaciji, ukoliko se uopšte radi o odlučivanju a ne o aklamaciji, striktno je podeljen na politička i ekonomska pitanja, te se i dalje održava podela funkcija između radničkih saveta – koji obavlja ekonomske funkcije – i partijske i drugih društvenih organizacija, u čijoj kompetenciji su politička pitanja). Dakle, radne organizacije kao samoupravne jedinice ne podrazumevaju „političku samoupravu”, s pravom grupe i pojedinaca da odlučuju i o političkim pitanjima, a ne samo uže ekonomskim; a upravo tako parcijalno shvaćena samouprava omogućuje prikriveno jačanje centra političke moći birokratije. Proizlazi da se bitka protiv birokratizma ne može dobiti bez razvijanja integralnih samoupravnih jedinica, koje bi predstavljale kompleksne ćelije neposredne demokratije, s pravom raspravljanja i odlučivanja o svim društveno značajnim pitanjima, kako političkim, tako i ekonomskim i kulturnim. U bitnim pita-

njima politike u definisanju društvenih ciljeva i sredstava za njihovo ostvarenje, u određivanju prioriteta društvenih potreba i u formulisanju društvenog interesa, u definisanju karakteristika sistema (ustavne promene) radnička klasa ne može imati značajnijeg uticaja u sadašnjem sistemu društvenih odnosa u jugoslovenskom društvu.

Samoupravni „sistem” u jugoslovenskom društvu samo je po nazivu sistem, jer ne postoji razvijena mreža samoupravnih organizacija – od baze do vrha – koja bi doista predstavljala kičmu društvenog sistema, već se izolovane samoupravne jedinice, koje su prepuštene tržišnoj stihiji i čije ponašanje određuje zakon vrednosti umesto da je ono definisano integralnim samoupravnim sistemom, javljaju kao dodatak klasičnom političkom sistemu. Dakle, postoje dve sfere, relativno izdvojene i nezavisne: politička vlast u vidu države i parlamenta, i samoupravne jedinice. Prva je doista nezavisna od druge i od nje samo prividno odvojena, jer diktirajući uslove života radničkoj klasi uslovljava i njeno ponašanje u samoupravnim organima. Druga je relativno nezavisna, jer se meša i tržište, čije regulisanje izmiče iz ruku nosilaca političke vlasti, ali su organi samoupravljanja jednostrano zavisni od političke vlasti, jer se njihov obratni uticaj može skoro poništiti, s obzirom da nepovezanost samoupravnih jedinica onemogućuje snažniji uticaj radničke klase kao društvene sile samoupravljača na birokratiju izvan preduzeća.

U jugoslovenskom društvu još nije uspostavljena društvena kontrola nad politikom, s obzirom da je politika izvan postojećih institucija samoupravljanja i da se konstituiše nezavisno od njih. Radničko i društveno samoupravljanje nije definisano kao integralni sistem koji bi bio put za odumiranje države kao političke vlasti. Dokaz za to je činjenica da u sebe zatvorena i od „volje naroda” nezavisna politika teži da se nametne svim drugim oblastima, što joj sistem i omogućuje: politika se infiltrira u sve druge delatnosti na taj način što se predstavnici državnih i partijskih foruma biraju u organe društvenog upravljanja – kao „predstavnici društva”. Na taj način „samoupravljanje” u organizacijama izvan privrede praktično obezbeđuje uticaj „političara” na odluke koje se donose u svim oblastima, a ne obratno, tj. uticaj samoupravnih jedinica na odluke koje donose političari.

Iz tih razloga je politizacija društva i ideologizacija svih kulturnih delatnosti nužno sredstvo pomoću kojeg se iza „samoupravnih proglašenja” prikrivaju birokratski ciljevi upravljačkog sloja. Ali za razliku od drugih socijalističkih društava, u kojima je celokupno društvo postalo „političko društvo”, u Jugoslaviji se može govoriti i o „društvu

tržišne ekonomije”, što izmiče političkim kriterijumima (iako, kako tvrde ekonomisti, još uvek „ne dovoljno”), o „potrošačkom društvu” u kojem politički interes biva zamenjen interesovanjem za materijalna dobra i visok životni standard. Pri tom, to nisu posebni isečci života jugoslovenskog društva, međusobno nepovezani, već se sve više prepliću, pa je čak i politička birokratija sve manje zainteresovana za čisto političke ciljeve i sve više i sama podleže uticaju potrošačkog mentaliteta, gomilajući i znatna materijalna dobra uz dotada prevashodno društvene i političke privilegije. Tržište odnosi deo apsolutne moći birokratije, onemogućujući joj da vlada do kraja neprikosnovenno, prvo zato što „gvozdena” ekonomske zakone suprotstavlja političkom voluntarizmu, a drugo, jer rađa nove centre ekonomske moći, kao što su: finansijska oligarhija, reeksporteri i sve samostalnija tehno-birokratija, i najzad, što cepa jedinstvo političko-upravne birokratije, jer se u njenim redovima javlja struja koja zastupa ideju „tržišnog socijalizma” nasuprot pobornicima klasične birokratske države. Ta nova struja koja zastupa „tržišni socijalizam” deklarirše se kao prvi nosilac ideje samoupravljanja, tvrdeći da je sprega tržišne ekonomije i samoupravljanja jedini izlaz iz birokratskog sistema. Pri tom se „svemogućim dejstvom” tržišne stihije zamenjuju socijalistički elementi integracije samoupravnih jedinica u okviru planske privrede i udruživanje radničke klase na globalnom nivou. A ta parcijalizacija, podstaknuta konkurentskom borbom koju tržište inicira – nasuprot radničkoj solidarnosti – proizvodi potrebu za birokratijom, koja uz pomoć države jedina može da sredi haotičnu situaciju što ju je proizvelo tržište. (Treba samo analizirati jugoslovensku privredu između šezdesetih i sedamdesetih godina, prateći njene oscilacije od poleta tržišne ekonomije do državnih intervencija, da se potvrdi gornja teza: da tržište u socijalizmu nije lek protiv birokratije, već, naprotiv, njen stalni izvor i opravdanje.)

Jugoslovensko društvo od samog svog početka nije počivalo na socijalnoj jednakosti, jer, u skladu sa staljinističkim uzorom, materijalne privilegije su smatrane nužnim sastavnim delom rukovodećih funkcija (u vreme racionirane ishrane postojanje specijalnih magacina za državne i partijske funkcionere, besplatno korišćenje državnih automobila čak i u privatne svrhe članova porodice funkcionera, neplaćanje stanarina u luksuznim stanovima najluksuznijih četvrti u vreme velike oskudice stanova, kada je „zajednički stan” za više porodica bila uobičajena pojava, itd.). Ali su privilegije bile još uvek ograničene na mali broj najviših funkcionera, s obzirom da je vladala

oskudica u potrošnim dobrima. Tržišna privreda nudi mnogo veće količine proizvoda koje treba kupovati, stoga sa njom nužno idu i zah-tevi za društvenom diferencijacijom, koja će omogućiti da se bar iz-vesni delovi društva obogate i postanu potrošači robe koja zagušuje tržište. Ali budući da se u Jugoslaviji izgrađuje socijalističko društvo trebalo je tu logiku tržišta uviti u oblande „tržišnog socijalizma”, ka-ko bi se opravdalo potiskivanje osnovnog socijalističkog principa – socijalne jednakosti – i nasuprot njemu afirmisale takve razlike koje sve više dovode do polarizacije jugoslovenskog društva na „socijali-stičke milionere” i one koji žive ispod egzistencijalnog minimuma, sa svim znacima bede u klasičnom smislu. Pogrešno bi bilo tvrditi da su pobornici socijalne diferencijacije bili isključivo lično motivisani, s obzirom da je takozvano „nagrađivanje prema radu” ostavljalo upra-vo državne i upravno-političke funkcije izvan primene tog sistema i apriori im obezbeđivalo najviše dohotke. Socijalnu diferencijaciju je automatski nametnulo samo tržište i prihvatajući ideju tržišne eko-nomije morao se prihvatiti i zahtev za socijalnom diferencijacijom, jer tržišna privreda ne može opstati ako nema slojeva koji će biti si-gurni i glavni potrošači sve većeg obilja proizvoda. Zato je „tržišni socijalizam” sam u sebi protivrečan, jer nužno ukida drugi pol – so-cijalizam – s obzirom da tržište ne može da postoji bez takve društve-ne stratifikacije koja podstiče obnavljanje klasa kao ekonomski pri- vilegovanih grupa, koje bogateći se nužno proizvode sirotinju kao svoju suprotnost. Ovde nije reč o korišćenju tržišta kao mehanizma za podsticanje ekonomskog razvoja, što se može pokazati korisnim u određenoj fazi socijalističkog razvitka, već o „tržišnoj ideologiji” što nastoji da socijalizam svede na tržišne vrednosti i da socijalističke ciljeve i ideale razmeni za ideje liberalnog kapitalizma, dovodeći na taj način do negacije socijalizma.

Ova šarolikost koncepcija socijalizma u jugoslovenskom društvu takođe je svojevrstni „pluralizam”, jer se, u stvari, svodi na dva osnov- na shvatanja ciljeva socijalizma. Jedno je izvorno Marksovo shvata- nje, koje je definisano u oceni iskustva što ga je donela Pariska ko- muna, određujući socijalističko društvo kao slobodnu asocijaciju pro- izvođača u kojoj će biti stvorene jednake društvene mogućnosti za razvitak svih individua i zahvaljujući tome, biće stvorena osnova da svi članovi društva postanu subjekti društvenog razvitka, koji će biti u stanju da spreče organe društva da se nametnu kao sila iznad dru- štva. Drugo je birokratsko stanovište, što se javlja u više varijanti u socijalističkim društvima, a u nas više modernizovano, u cilju obez-

beđenja boljeg funkcionisanja monopola vlasti u izmenjenim uslovi-  
ma tržišne privrede.

Ali iz tog „pluralizma” nastaje i svojevrsni ideološki hibrid, tzv. „ideologija samoupravljanja” kao spoj ideja o „socijalističkoj državnosti”, „tržišnom socijalizmu” i samoupravi shvaćenju kao decentralizacija ekonomskih funkcija. Ovom se ideologijom, koja sve više zamenjuje ideologiju sovjetskog tipa, opravdava hibridni društveni sistem o kojem je napred bilo reči. I ukoliko društvo postaje heterogenije sve se više insistira na „jedinstvenoj ideologiji” kao integrirajućem faktoru, mada je sama ta ideologija u suštini nejedinstvena, i zahteva se uspostavljanje ideološkog monopola (iako ovaj u jugoslovenskom društvu nikad nije bio tako apsolutan kao u sovjetskom).

Nasuprot kretanjima u kulturi u Sovjetskom Savezu, gde je posle prvog poleta i slobodnijeg razvitka u prvim poslerevolucionarnim godinama (na primer u literaturi: Blok, Pilnjak, Pasternak, itd.) došlo do snažnije ideologizacije kulture, što se nije izmenilo ni do danas (izuzev nekoliko godina u periodu destaljinizacije; primer: odbacivanje Solženjicina, kritika delatnosti Tvardovskog u časopisu „Novij Mir” i dr.), u jugoslovenskom društvu je već pedesetih godina popustio model monolitne ideologije što dominira celokupnom duhovnom kulturom, a pod pritiscima raznolikih pravaca i orijentacija u umetnosti, nauci, dok se u filozofiji „vraća izvornom Marksu” i napušta „dijalektički materijalizam” kao dogma. Zahvaljujući tome, u nas je u mnogo većoj meri ostvareno pravo na slobodu stvaralaštva nego što je bilo realno u odnosu na postojeću strukturu društvene moći. Takva se situacija može objasniti i time što su se slojevi, koji su imali monopol političke i ekonomske moći, osećali dosta sigurnim, te su smatrali da mogu sebi dopustiti liberalizaciju kulture, sve donde dok ne počne da ugrožava položaj vladajućeg sloja. Ta se sloboda u kulturnom stvaralaštvu mogla tolerisati utoliko više što ona nije istovremeno značila i veću mogućnost uticaja kulturnih stvaralaca i novih ideja na tokove politike (toleriše se liberalnije stanovište sve dotle dok ne izlazi iz okvira usko-tiražnih časopisa, namenjenih isključivo malom broju stručnjaka). Ali kada rezultati liberalizacije u kulturi počinju da dobijaju šire razmere, kada se osećanje slobode počne manifestovati na stranicama visoko-tiražnih listova (pre svega studentske i omladinske štampe) i zapreti da postane princip ponašanja većeg broja ljudi, tada nastaje drugi period u kulturnoj politici, koji se karakteriše sve brojnijim represivnim merama protiv slobodnog izražavanja, odnosno pojačanom ideologizacijom kulturnog stvarala-

štva. Taj period relativne nezavisnosti kulture trajao je sve dotad dok je politička birokratija bila jedini centar moći i dok je sama bila jedinstvena, te se nije osećala ugroženom; što je više prinuđena da deli vlast sa drugim moćnim grupama (finansijskim i privrednim) i što se i sama više deli na grupe sa različitim koncepcijama – politička birokratija sve više oseća potrebu za „ideološkim jedinstvom”, koje bi joj povratilo status vrhovnog arbitra. No kako je i sama ideologija nejedinstvena i nekonsekventna (stavovi se menjaju i formulišu često izvan i nezavisno od programskih načela) i kako je „front protivnika” dosta šarolik, to se i „protivničke ideologije” određuju nekonsekventno i često ostaje nejasno ko je stvarni protivnik protiv kojeg se oficijelna politika bori („anarholiberalizam”, „nova leвица”, staljinizam, nacional-socijalizam ili nešto drugo?). Uočljivo je, međutim, da se ideološko jedinstvo osvaja pojačanim represivnim merama koje dovode u pitanje stvarnu samostalnost i slobodu u kulturnom stvaralaštvu, i da se uvode razni ne-klasični vidovi cenzure pomoću kojih se obezbeđuje efikasnija arbitraža političke birokratije na području kulturnog stvaranja.

Ali se jugoslovensko društvo razlikuje od sovjetskog i po tome što se „svestranije” koriste mogućnosti koje pruža „masovna kultura” kao ideološko sredstvo. Programi „masovne kulture” su mnogo raznovrsniji, mnogo „otvoreniji” za masovnu potrošnju kulture sa Zapada, mnogo manje otvoreno propagandni. Eksperti za „masovnu kulturu” su dobro proučili njeno efikasno dejstvo kada se ona pruža u vidu lake zabave, sa naizgled neideološkim sadržajem, a u stvari, sadržajem tendenciozno usmerenim ka depolitizaciji masa i njihovom okretanju ka „blagodetima potrošačkog društva”. Oni podjednako podstiču amerikaniziranu produkciju serijskih priča o „životu na jugoslovenski način”, kao i urbaniziranu „narodnu umetnost”, ne podvodeći ih pod uobičajene estetske kriterijume, jer „masovna kultura” u jugoslovenskom društvu priznaje samo dva kriterijuma: politički i komercijalni. Ideološka funkcija „masovne kulture” se najvidljivije očituje u stvaranju nove ujedinjujuće ideologije za najšire slojeve koja poravnava sve idejne suprotnosti i sukobe, nudeći svima razumljivu i prihvatljivu ideologiju čoveka-potrošača, koji socijalizam procenjuje sa stanovišta ličnog životnog standarda i ne interesuje se mnogo za društvena pitanja.

Međutim, u jugoslovenskom društvu nisu uspele da uspostave monopol ni ideologija ni „masovna kultura” i da potpuno svedu na margine druge uticaje u kulturi. Stoga, nasuprot sivilu u filozofiji i dru-

štvenim naukama u Sovjetskom Savezu, u Jugoslaviji već niz godina postoji filozofsko-sociološka struja oko časopisa „Praxis” i „Filozofija”. Ta struja deluje u pravcu kritičke analize jugoslovenskog društva, usled čega je često dolazila u sukob sa političko-partijskom birokratijom. I u literaturi postoji niz različitih pravaca i formirala se čitava plejada mladih stvaralaca koji nisu rasli pod okriljem ideologije i „socijalističkog realizma”, jer ovaj nije ni uspeo da pusti dublje korene u jugoslovenskom društvu.

S obzirom na to, ne bi se moglo govoriti ni o jednom dominantnom tipu ličnosti. Iako tendencije u društvenom razvoju poslednje decenije podstiču sve više tip potrošača koji zamenjuje revolucionarnog entuzijastu i ideološkog konformistu, protivrečnosti jugoslovenskog društva izazivaju različite efekte i reakcije, te se uporedo formiraju različiti tipovi ličnosti. Društvena klima u današnjem jugoslovenskom društvu deluje na jedan broj ljudi tako da bi Fromov termin „bekstvo od slobode” mogao najbolje da izrazi njihovo mentalno stanje i društvenu orijentaciju, jer svesno napuštaju ranije usvojene principe i ideale i povlače se u svoju privatnu egzistenciju (sve veće interesovanje za razne vidove rekreacije gotovo potpuno zamenjuje društveno angažovanje; zaneresovanost za stvaranje poseda nije samo rezultat potrošačke psihologije već i preorijentacije jednog broja ranije društveno aktivnih pojedinaca na privatan život i sopstvene probleme). Jedan broj ljudi usvaja filozofiju „mirnog života”, najčešće kao rezultat nesposobnosti da shvate nastalu situaciju i da iz nje nađu izlaz; drugi, najčešće mladi, rođeni u posleratnom periodu (jedan deo iz te skupine) potpuno su politički nezainteresovani, jer umesto socijalističkih ideala usvajaju hedonizam kao osnovnu orijentaciju. Treći, koje bismo mogli identifikovati kao „srednju klasu”, koja usled intenzivnog industrijskog razvoja jugoslovenskog društva i sama nastaje naglo i bez trajnih uslova da izživi svoj nagon za sticanjem i da se danas formira, pre svega, kao nezasiti potrošač, razvija kombinovanu psihologiju u kojoj se mešaju nagon za sticanjem i nagon za potrošnjom, psihologija skorojevića – posednika-potrošača, koji gomila predmete trajnije vrednosti i još nema naviku da ih brzo zamenjuje samo zato što mu tržište nudi novi i moderniji proizvod. Taj tip je još uvek ljubitelj novca što ga gomila u bankama i još uvek nije stekao sve osobine potrošača kakvog poznaje razvijeno industrijsko društvo. Četvrti tip je tip „političkog građanina” (ili modernog političara, ako se profesionalno bavi politikom), pragmatiste, kome je dnevna politika norma ponašanja i delovanja, koji je spreman da prihvati da je politika nemoralna i da su za

postizanje ciljeva sva sredstva dobra, da se efikasnost politike (odnosno života koji se politikom procenjuje) sastoji u tome da se obezbedi miran i udoban život (u politici status quo), da se eliminišu sukobi i da se nesmetano sprovodi određeni životni, odnosno politički kurs.

Međutim, nasuprot ovakvom tipu ličnosti, koji je dominantan u sferi političke i državničke delatnosti i sličnim oblastima, formirao se i tip nekonformiste, koji se najčešće javlja kod jednog dela studentske omladine i u redovima humanističke inteligencije, koji ne prihvataju sva napred pomenuta „pomirenja” sa stvarnošću onakvom kakva jeste, niti hoće bekstvom da se iz nje izbave. Karakteristično je da se nekonformizam javlja prvenstveno u stavu prema politici i društvenim ciljevima, te ovom tipu nije svojstvena apolitičnost i traženje životnog cilja u drugim sferama izvan osnovnih socijalističkih ciljeva, već je naprotiv, aktualizacija socijalističkih ciljeva glavna orijentacija individua koje prihvataju ovaj tip ličnosti. (Studentski pokret na Beogradskom univerzitetu u junu 1968. je jasno pokazao da se među mladim ljudima rađa nov tip ličnosti u jugoslovenskom društvu, koji karakteriše revolucionarni nekonformizam.) Teško je već sad reći da li je na pomolu još jedan nov tip ličnosti, što bismo ga uslovno mogli zvati novim tipom radnika-revolucionara. Taj tip radnika ne pristaje da prihvati uslove koji mu se nameću i koji ga stavljaju u ulogu pasivne manipulisane mase, već počinje da se bori za svoje mesto u socijalističkom društvu, iako taj protest još nije dovoljno osmišljen u obliku samosvesti klase (stoga se i ispoljava još uvek ili u vidu bunta izraženog vraćanjem partijskih knjižica, ili sve učestalijim štrajkovima kojima su radnici povratili svoje izgubljeno pravo da se bore kao radnička klasa protiv nezadovoljavajućih uslova, itd).

Usled ovakve raznolikosti životnih orijentacija jugoslovensko društvo karakterišu razne vrste sukoba i u tom smislu ono je mnogo više dinamično od drugih socijalističkih društava. Sukob koji sve više stupa na scenu jugoslovenskog društva je onaj između zastupnika „reda i poretka” koji socijalizam shvataju prvenstveno kao sistem kojim se zaključuje socijalistička revolucija, te je jedini zadatak da se sistem odbrani i očuva, ne pitajući se kritički šta je u njemu ostvareno od ciljeva socijalističke revolucije; i onih koji shvataju kao svoje pravo da dovode u pitanje ispravnost politike i sistema i da ih osporavaju ukoliko se ustanovi da nisu u skladu sa socijalističkim ciljevima. (Sukob se naročito zaoštrio na pitanju socijalne nejednakosti i sve češćeg primenjivanja principa „državnog razloga” namesto socijalne pravde). Pozitivan rezultat ovog sukoba je sve više prisutna ideja da socijali-



---

stičko društvo mora biti otvoreno, prema sebi kritično i da se javlja-ju snage u društvu koje ne pristaju na mistifikacije i aklamacije, već nastoje da osvoje aktivnu ulogu u osnovnim društvenim procesima. Može se u tome nazreti nova istorijska šansa što bi mogla izmeniti sudbinu socijalističkih društava i povratiti izgubljeno poverenje u socijalizam kao rešenje „istorijskih zagonetki” čoveka i društva.

Pre nego što se vratimo na pitanje postavljeno u naslovu – postoje li istorijske perspektive što ih pruža savremena civilizacija – razmotrićemo i promene u kulturi savremenog društva, kako kapitalističkog tako i socijalističkog. To će biti predmet sledećih glava.

## II glava

# „MASOVNA KULTURA” – KARAKTERISTIČNA POJAVA SAVREMENE CIVILIZACIJE

### 1.

U celokupnom dosadašnjem izlaganju kulturu nismo tretirali kao odraz društvenog bića pošto je ona njegov sastavni deo, ali treba naglasiti da je kultura – u svojim dominantnim manifestacijama izraz karaktera epohe i društveno-istorijskih tendencija svoga vremena. Plemenska kultura, homogena i jedinstvena za celo društvo (pleme), izražava bitne karakteristike načina života „primitivnih” naroda, koji još žive životom zajednice (Gemeinschaft), koja, nije izdiferencirana u radikalnijem smislu ni klasnom podelom rada ni podelom društvenih položaja i bogatstva; „elitna kultura” je takođe proizvod ali i podloga svoga vremena – u kojem se javljaju klasni sistemi zasnovani u prvom redu na privilegiji svojine i na klasnoj podeli rada, koja ustanovljuje elitnu kulturu kao posebnu sferu delatnosti izvan svakodnevnog života. „Masovna kultura” je najbolji izraz savremene civilizacije, jer izražava sve njene protivrečnosti i dvosmislenosti, ali i osnovne težnje i karakteristike sistema na kojima počiva i kojima daje podršku. Iako je prisutna i u kapitalističkim i u socijalističkim sistemima – ali u različitim vidovima i sa prividno različitim funkcijama<sup>1</sup>

<sup>1</sup> U socijalističkim sistemima „masovna kultura” je više i direktnije politički dirigovana, te je mnogo više direktno sredstvo propagande nego što se može naslutiti o šarolikim proizvodima „masovne kulture” na Zapadu; stoga je ona manje komercijalizovana, jer je pod uticajem države a ne tržišta. Te su funkcije „masovne kulture” naizgled, drukčije nego što ih vrši masovna kultura” u kapitalističkim zemljama; „masovna kultura” u socijalističkim sistemima se tretira kao moćno sredstvo „komunističke ideologije”, te kao pandan elitnoj i klasno diferenciranoj kulturi, ali je buržoaski interpretatori tretiraju kao „sredstvo komunističke propagande” kojim se guši sloboda stvaralaštva. U stvari, „masovna kultura” u socijalističkim sistemima je deo

– ona je pravo dete kapitalističkog, industrijskog, ili kako se često još kaže, „masovnog društva“ (ovaj termin, međutim, nije sociološki precizan), jer se u „masovnoj kulturi“ manifestuju najbitnije karakteristike i tendencije razvijenog industrijskog, klasnog društva.

Kojim elementima „masovna kultura“ izražava karakteristike razvijenog industrijskog kapitalističkog društva?

Strukturno-funkcionalna veza između „masovne kulture“ i društvene strukture industrijskog društva najvidnije dolazi do izražaja u dva vida: u industrijskom i tehničkom karakteru „proizvodnje“ u „masovnoj kulturi“ i u prividnoj demokratizaciji kulture.

Industrijski karakter proizvoda „masovne kulture“ stvara izvesne osobenosti koje su zajedničke drugim industrijskim proizvodima: to je *serijska proizvodnja*, koja se od individualnog stvaralaštva ne razlikuje samo po kvantitetu proizvoda već i po vrsti proizvoda što podleže tipizaciji i standardizaciji, tj. proizvodi se prema klišeima, koji se masovno primenjuju u različitim varijacijama. Ovakvoj proizvodnji nedostaje originalnost, onaj „majstorski“ pečat koji individualni proizvođač-stvaralac daje svome proizvodu. To je proizvodnja koja se procenjuje samo iz aspekta potrošnje, drugim rečima, potrošnja je merilo vrednosti proizvedenih „roba“, tj. broj potrošača (a ne kvalitet proizvoda i njihova namena, niti vrsta potreba koje se pomoću njih zadovoljavaju) uzima se kao kriterijum procene „uspešnosti“ proizvedenih dela. Samim tim tržište je glavni regulator proizvoda „masovne kulture“, te je *komercijalni interes* ispred naučnih, estetskih, humanih kvaliteta. Kada prođa na tržištu odlučuje šta će biti na „top listi“ u procesu potrošnje, u zavisnosti od čega se procenjuje u šta se isplati investirati novac, *poravnanje ukusa* prema jednom zajedničkom imenitelju je nužna konsekvencija takvog rezonovanja.

I proizvodnja u „masovnoj kulturi“, kao i svaka druga vrsta industrijske proizvodnje, koristi se tekovinama tehničke civilizacije i uvodi tehnička sredstva komunikacije kao posrednika u difuziji svojih proizvoda. Ali masovni karakter proizvodnje, a ne sama sredstva po sebi, uslovljava da kvantitet bude na prvom mestu, da se fabrikuje prema klišeima jer svake nedelje treba izbaciti po jednu epizodu određene serije na TV programu, u magazinu ili u literaturi u nastavci-

---

državne, oficijelne politike koja se sprovodi u kulturi i ima sličnu funkciju kao i na Zapadu – samo znatno ujednačeniju i monolitniju – da vrši indoktrinaciju masa i da obezbedi bolje prilagođavanje pojedinaca društvenom sistemu. Ta funkcija se u „masovnoj kulturi“ kapitalističkih zemalja teže uočava budući da je ona po svom sadržaju mnogo raznovrsnija i po oblicima bogatija, ali videćemo da se i njene funkcije u osnovi svode na isto.

ma i obezbediti nove senzacije u zabavnoj štampi. Sredstva masovnih komunikacija se prilagođavaju zahtevima „masovne kulture“, i stoga često dolazi do poklapanja njihovih sadržaja i proizvoda „masovne kulture“.<sup>2</sup>

U proizvodima „masovne kulture“ se mogu pronaći i druge karakteristike industrijske proizvodnje za koju je karakterističan otuđeni rad: proizvođač je odvojen od proizvoda, kako u tom smislu što ekipa stručnjaka, sastavljena iz brojnih tehničara, stvara proizvode „kulture“ za mase koje ih konsumiraju bez mogućnosti da bilo kako utiču na tu proizvodnju, tako i u smislu vrlo razgranate parcijalizacije samog procesa proizvodnje, u kojem mnogi pojedinci učestvuju u usitnjenim operacijama (stoga i proizvodi „masovne kulture“ često podsećaju na montažu celine iz delova kao parčića), bez kreativnijeg kontakta sa delom koje se stvara (to Edgar Moren ilustruje na primeru filma: sirovina filma je sinopsis koji treba adaptirati; lanac (pokretnu traku) čine adapteri, pisci scenarija, dijaloga, čak i stručnjaci za gegove, a muzičar i monter završavaju taj kolektivni proizvod).

Proizvodi „masovne kulture“ se takođe mogu konzumirati kao i svaka druga roba, samo ako pojedinac ima novaca da ih kupi, a cena tih proizvoda sve je manje simbolična, te je novac postao i te kako značajan činilac mogućnosti „konsumiranja“ kulture (treba uporediti visoku cenu ozbiljne i naučne literature svuda u svetu sa jeftinom džepnom knjigom, koja često nije džepna samo po formatu već i po sadržaju;<sup>3</sup> visoke cene ulaznica za pozorišne predstave i koncerte svakako nisu beznačajan činilac u opredeljivanju za određene proizvode kulture, ako se uporede sa relativno jeftinom pločom lake muzike koja se može bezbroj puta slušati).

Ističući industrijski karakter „masovne kulture“ Makdonald naglašava da je participacija potrošača ograničena na izbor „da se proizvodi kupe ili ne kupe“.<sup>4</sup> (Kao tipičan primer robnog karaktera pro-

<sup>2</sup> Treba naglasiti da se ovde pojam „masovna kultura“ ne meša i ne izjednačava sa sredstvima masovnih komunikacija, i kao što će biti reči kasnije, funkcija sredstava masovnih komunikacija može biti znatno drukčija nego što je danas uobičajeno.

<sup>3</sup> Istine radi mora se naglasiti da se u kapitalističkim zemljama, mnogo više nego u nas, ulažu veći napori da se izdaju jeftina džepna izdanja vredne literature, kako iz oblasti umetnosti tako i nauke, i da u tom pogledu, mada zvuči paradoksalno – komercijalni razlozi u nas, u većoj meri nego u tim zemljama, predstavljaju prepreku da se vredna knjiga približi i postane dostupna (u materijalnom pogledu) čitaocu.

<sup>4</sup> O tome piše D. Makdonald u „Culture de masse“, *Diogene*, no. 3, 1953, str. 26-7. On navodi primer velikih listova, kao što su „Time“ i dr. u kojima saradnici ne potpisuju svoje tekstove; drugi primer koji navodi jesu masovne sociološke ankete, pomoću

izvoda „masovne kulture“ on navodi američke prodavnice „drug-stors“, u kojima se zajedno sa drugom robom široke potrošnje koju prosečan Amerikanac svakodnevno troši, mogu kupiti i popularni magazini i džepne detektivske serije „od 25 centi“, simbolizujući jedinstvenu simbiozu između materijalnih proizvoda i proizvoda „kulture“, koji su izjednačeni u tome što su podjednako komercijalna roba za široku potrošnju.) Makdonald ističe još jednu značajnu karakteristiku koja povezuje „masovnu kulturu“ sa industrijskim društvom – bezlični karakter proizvoda a depersonalizujući efekat koji proizvodi. Vilenski<sup>5</sup> smatra da za „masovnu kulturu“ nije karakterističan samo masovni karakter proizvodnje, nego i ponašanje koje je karakteristično za masu – nekritičnost publike, stereotipno reagovanje na standardizovane simbole, nedostatak sopstvenog doživljaja. A određenost proizvoda kulture industrijskim karakterom proizvodnje i karakterom svakodnevne „potrošnje“ Moren vidi kao prepreku da „masovna kultura“ bude estetski samostalna (*Duh vremena*).

Strukturalne komponente industrijskog klasnog društva deluju i u tom smislu, da depersonalizuju i stvaranje i upotrebu proizvoda „masovne kulture“, jer kao što je anonimnost pojedinca u velikim organizacijama i u državnoj administraciji i politici osnovni stil poslovanja i vladanja u globalnom društvu, na isti način je anonimnost stil proizvodnje u „masovnoj kulturi“: anonimna je i ekipa proizvođača (ne u tom smislu da se ne mogu saznati njihova imena – ona su napisana na špici) jer su te ekipe najčešće i najviše sastavljene od tehničara i nepoznatih „stvaralaca“, koji su se specijalizovali za „masovnu proizvodnju kulture“ u kojoj je „dobro igranje uloga“ važnije od ličnih sposobnosti i inventivnosti; kao što je anonimna i publika, koja za proizvođače postoji samo u apstraktnom vidu „prosečnog čoveka“.

Zigmunt Bauman<sup>6</sup> ukazuje na tri osnovne strukturalne komponente „masovne kulture“: 1. zavisnost od tržišta – što postavlja kao društvenu normu „orijentaciju ka tržištu“, jer ljudi danas najveći broj svojih potreba zadovoljavaju preko tržišta, a činjenica da se i do „kul-

kjih se i u okviru nauke stereotipizira saznanje i poravnavaju životne situacije, i ljudi koji se ispituju tretiraju se kao „glupave životinje koje reaguju po principu uslovnih refleksa“, jer ove ankete stavljaju na najviše mesto po vrednosti ono što se javlja u najvećem broju slučajeva, a ne ono što je stvarno suštinsko za ispitivanu zajednicu i sredinu.

<sup>5</sup> O tome piše H. Vilenski u „Mass Society and Mass Culture: Interdependence or independence“, *American Sociological Review*, vol. 29, No 2, 1964.

<sup>6</sup> Z. Bauman, „Dve beleške o masovnoj kulturi“, *Gledišta*, 8-9, 1968, str. 1198 i 1200.

turnih dobara" dolazi preko tržišta govori o standardizaciji proizvoda; 2. zavisnost od organizacije – u društvu koje se sastoji od „službenika organizacija” dovoljna je jedna jedinstvena kultura, kao što je „masovna kultura”, koja je u skladu sa činjenicom da su svi pojedinci u službi nekog bezličnog trećeg na koga se ne može uticati, te se depersonalizuju odnosi i ljudske tvorevine; 3. zavisnost od tehnologije – jer se sve veći broj potreba zadovoljava pomoću tehničkih sredstava u šta spadaju i kulturne potrebe.

Harold Vilenski ukazuje na činjenicu da se pojačana diferencijacija u oblasti proizvodnje i istovremeno pojačana standardizacija u oblasti potrošnje izražavaju u težnji modernog društva ka kulturnoj standardizaciji u pogledu ukusa, verovanja, vrednosti u svim slojevima društva. To proizlazi iz onih strukturalnih elemenata industrijskog društva (već napred analiziranih), koji rađaju potrebu da se premosti strukturalni pluralizam i obezbedi integracija atomizovanih individua pomoću uniformizacije i konformizacije, jer klasno društvo danas ne pruža uslove za autentično prevazilaženje atomizacije i parcijalizacije ličnosti.<sup>7</sup>

Možda se veza o kojoj je reč može najbolje uočiti preko funkcije obrazovanja u savremenom industrijskom društvu. Rajt Mills piše da savremeno obrazovanje priprema ljude da se uklope u osobenosti strukture svoga društva, jer ih obučava, pre svega, za uloge „čoveka-funkcije” (*Znanje i moć*). A Vilenski pokazuje kako se upravo preko funkcije obrazovanja može razumeti kako „masovna kultura” uspeva da premosti jaz koji se prividno javlja između „pluralističkog” društva i standardizacije ukusa i ideja. Obrazovni sistem, koji je u SAD u svojim programima vrlo diferenciran jer je prilagođen specijalizaciji u profesionalnom smislu, istovremeno je i centralna transmi-

<sup>7</sup> R. Mills (u *Znanje i moć*, str. 10-18) uočava takođe ovu korelaciju i ističe sledeće strukturalne elemente savremenog društva koji utiču na stvaranje „masovne kulture” u oblasti politike: birokratizacija vlasti i ekonomiji, vojsci i politici – umanjuje mogućnost delovanja javnosti, te iščekavanje javnosti zamenjuje masovno reklamiranje roba i ideja („industrija javnog mnjenja”); sredstva na osnovu kojih se stvara javno mnjenje su samo naizgled raznorodna, a u stvari su samo „varijacije na nekoliko standardizovanih tema”, te ograničavaju sliku sveta koju pružaju, ne povezujući obavешtenja koja pružaju sa teškoćama koje osećaju pojedinci i odvlačeći pažnju od toga, ne osposobljavaju pojedinca da prevaziđe uskost sredine u kojoj živi; stvaranje sve brojnije nove srednje klase koja gubi nezavisan položaj dovodi do nestajanja „građanskog duha” koji ustupa mesto pragmatičkom gledanju na odnos individua – društvo; život u velegradovima stvara stereotipe i „humanistička stvarnost drugih ljudi ne može da izađe na videlo”, te je iskustvo savremenog čoveka usko, stereotipizirano.

sija opšteusvojenih vrednosti i verovanja, koje u dužem vremenskom trajanju prevazilaze različite uticaje u raznim sferama rada i slobodnog vremena.

Drugi momenat koji pokazuje da „masovna kultura” odgovara karakteru sistema industrijskog društva jeste fenomen prividne demokratizacije. Napred analizirani strukturalni elementi savremenih kapitalističkih industrijskih društava pokazuju da je demokratizacija društva više paravan iza kojeg se krije snažna koncentracija društvene moći u organima državne vlasti, vrhovnim vojnim institucijama i organizacijama biznisa. Za „masovnu kulturu” se može reći da na sličan način predstavlja formalnu demokratizaciju kulture, jer prividno približava kulturu narodu, dok u stvarnosti te iste mase lišava kulture i odvraća ih od pravih kulturnih vrednosti, nudeći im umesto kulture pseudo-kulturu. Takva prividna demokratizacija u sferi kulture pomaže da se lakše održi privid „demokratskog društva”, bilo što individue uspavljuje veštački izazvanim zadovoljstvima, odvrćući njihovu pažnju od značajnih društvenih problema, ili što u njima izaziva iluziju da se nalaze u središtu društvenih zbivanja i da i sami u njima aktivno učestvuju (taj se efekat proizvodi na taj način što se neposredno pruža informacija o važnim događajima i što upoznatost sa nečim može da izazove osećanje da se u tome i saučestvuje).

„Masovna kultura” doista postiže najuspešnije disperziju „kulture” u sve oblasti društvenog života, ali i u sve pore ljudske ličnosti, a delujući u funkciji sistema ona gubi moć stvaralačkog uticaja na oblikovanje društvenog života i razvitka, što je suštinska odlika prave kulture. Dolazi do podudaranja kulture i vlasti, odnosno pretvaranja kulturnih institucija u aparat države i biznisa („masovnu kulturu” ne prave kreativni pojedinci već bilo državne ili poslovne organizacije). Stapanje kulture i društvenog sistema, prvenstveno posredstvom „masovne kulture”, pruža jedinstvenu mogućnost vladajućim slojevima najšireg uticaja na mase; tako „kultura” u ovom obliku postaje glavno sredstvo manipulacije članovima društva, te se iza prividne demokratizacije krije, u stvari, represivni karakter kulture, koja uspeva da se nametne neosetno, zahvaljujući formama u kojima se nudi, kao i nekritičnosti publike koja je „konsumira”.

Kada kultura deluje prvenstveno u funkciji potvrđivanja datog sistema, ona se svodi na ideološko sredstvo – dobija instrumentalni karakter namesto inherentnih vrednosti, drugim rečima, prestaje biti kultura u pravom smislu. Izrazita karakteristika „masovne kulture” je upravo ta, da deluje više ideološki nego kulturno. (Stoga bismo

mogli reći da je za „masovnu kulturu” karakterističnije da deluje kao droga nego kao katarza.)

## 2.

Kada razmotrimo osnovne karakteristike „masovne kulture”, upoređujući ih sa ostvarenjima narodne i „vrhunske” kulture, pokazaće se da postoji značajna razlika između funkcija koje vrši ova vrsta kulture i onih koje se pretpostavljaju kao autentične funkcije kulture.

Za određivanje karaktera jedne kulture značajno je pitanje: ko proizvodi kulturne vrednosti i kome su namenjene. Za razliku od narodne kulture koja je spontan, autohton izraz narodnih potreba i težnji i u kojoj kreacija i reprodukcija nisu strogo odvojene, pa se narod javlja i u jednoj i u drugoj ulozi živeći posredstvom kulture u jednom drugom svetu koji prevazilazi elementarni egzistencijalni okvir; i od „vrhunske” kulture u kojoj iako dolazi do podvajanja stvaralaca i publike, dela kulture zadovoljavaju neke fundamentalne zajedničke potrebe ne samo određenih društvenih grupa i naroda, već i ljudske zajednice u širem smislu, te se javlja dublji kontakt između dela i onih koji ih uživaju, interiorizujući vrednosti koje ona nudi i živeći sa njima u novoj perspektivi; „masovna kultura” ne stvara već „produkuje”<sup>8</sup>, te nije spontani izraz unutrašnjih potreba ni stvaralaca ni publike i ne može da uspostavi kontakt sa publikom na osnovu zadovoljavanja njenih fundamentalnijih potreba i težnji, već na osnovu kompenzacija proizvođači veštačke potrebe. Proizvodi „masovne kulture” se produkuju za anonimnu i potpuno neizdiferenciranu publiku (proizvodi su namenjeni svima bez obzira na kulturni nivo, na starost, kulturnu tradiciju, kulturne afinitete). „Upotrebnost vrednosti” svih proizvoda stoga ustupa mesto „prometnoj vrednosti”, te se preko tržišta moraju izboriti za svoje mesto u društvu i u „srcima individua”. Proizvodi „masovne kulture” ne zadovoljavaju određeni ukus i određene potrebe, već jedan zajednički „prosečni ukus” modelira ove proizvode da bi mogli biti poželjni kao roba za široku potrošnju (Vilenski), a reakcije publike poznate su samo preko komercijalnih

<sup>8</sup> Proizvođači najmasovnijih proizvoda „masovne kulture” su više ekipe tehničara nego stvaraoci u pravom smislu: na primer, u spektakularnim filmovima tehnika režije i tehnički efekti realizacije su važniji od kvaliteta scenarija, glume i stvaralačke sposobnosti režisera; to se može reći i za istraživačke biroe i mnoge institute, gde ekipe dobro obučeni tehničari postaju značajniji činilac od imaginacije naučnika.



efekata. Rascep između proizvođača i potrošača je potpun: potrošač ne može da reaguje, ne može da utiče; proizvođač saznaje za reakcije potrošača preko masovnih anketa, gde broj, statistička veličina, a ne kvalitet reakcije, postaje merilo ukusa, informacija, shvatanja, koja se konstruišu po principu prosečnosti (dok je nasuprot ovakvim „prosečnim“ reakcijama pravi kulturni doživljaj ličan, on pojedinačno obogaćuje ili ga ostavlja hladnim, te ne može biti statistički izražen u vidu bezlične, prosečne reakcije). Antonjina Kloskowska<sup>9</sup> smatra da „masovna kultura“ mora biti, pre svega, atraktivna i komercijalna da bi zadovoljila kvantitativno neizdiferenciranu masu.

Da bi se mogla nametnuti publici, „masovna kultura“ mora da usvoji takav stil pomoću kojeg se može komunicirati sa svakim, a ukus se formira na osnovu „najnižeg zajedničkog imenitelja“. Stoga su i produkcije i prijem institucionalizovani (Kloskowska) prema zahtevima društva i prema ulozi koje ono propisuje „masovnoj kulturi“. Prividno se dodirujući sa narodnom kulturom u pogledu dostupnosti i razumljivosti, „masovna kultura“ se od narodne razlikuje po tome što ruši sve granice i barijere (etničke, slojne, starosne); ali u toj, naizgled, demokratskoj ekspanziji uzima se kao merilo „čovjek sa ulice“ (Kloskowska), a taj „jednostavni čovek“, u ime koga se proizvodi „masovna kultura“ – po rečima Ernsta Fišera<sup>10</sup> – pripada svetu klišeja, jer poravnava sve ljudske individualne kvalitete i ne izlazi u susret realnim ljudskim težnjama, već klišetirano modelu bezličnog čoveka „iz mase“. „Masovna kultura“ ne proizvodi autentični psihički doživljaj i ne traži nikakav napor i ništa drugo od svojih „mušterija“ osim njihovog novca (Grinberg).<sup>11</sup> Proizvodi „masovne kulture“ računaju s najnižim interesovanjem, sa onim što je nagonsko u čoveku.

Napred rečeno se može lako dokazati na primeru bilo kog proizvođača „masovne kulture“. Uzmimo najpre kao primer jezik koji se upotrebljava u dnevnim i ilustrovanim listovima, pun fraza i stereotipa kojima se izražava banalno, opštepoznato i stotinama puta po-

<sup>9</sup> A. Kloskowska, *Kultura masowa, Krytyka i obrona*, Warszawa, Wydawnictwo naukowe, 1964, str. 295 i 318. Ona navodi da se čak i jezik u tvorevinama „masovne kulture“ prilagođava masovnoj produkciji: upotrebljava se jezik gangstera, frajera. stvara se stereotipna metaforika, pseudo-poetičnost, senzacionalna aluzija (312).

<sup>10</sup> E. Fisher, *O potrebi umetnosti*, str. 233.

<sup>11</sup> C. Greenberg, „Avant-Gard and Kitsch“, u knjizi B. Rosenberg and D. Manning White (eds.), *Mass Culture, The Popular Arts in America*, The Free Press of Glencoe, 1964, str. 102.

novljeno, da bi se kontakt sa publikom lakše uspostavio, a kada se izvrši analiza sadržaja pokazuje se da taj jezik ništa bitno ni novo ne govori; ili ako uzmemo za primer popularne humoristične TV serije naše proizvodnje, koje navodno slikaju život i dileme „običnog čoveka“, a u stvari, samo površinski dodiruju realni život čime je kontakt sa publikom ipak obezbeđen i zagantovana popularnost, jer se „svaki građanin može u njima prepoznati“. Što se pomoću proizvoda „masovne kulture“ društvena situacija toliko uprošćava da je atraktivna i za dete i za odrasle, i za nepismene i visoko obrazovane, i za siromašne i bogate – to se ne uzima u obzir prilikom „analize tržišta“, mada bi upravo ta neizdiferencirana atraktivnost mogla pokazati problematičnost takve kulture koja uspeva da „izbriše“ sve razlike u nimalo homogenom svetu u kojem živimo.

Široka popularnost „masovne kulture“ može se objasniti time što je ona prevashodno *zabavna* ili *informativna*; tj. ona ne proizvodi dublji estetski i saznanji doživljaj, već zadovoljava samo površinske slojeve racionalnog i emocionalnog. Ona ne nagoni potrošača da rešava probleme i da uloži napor da bi izgradio vlastiti ukus; štaviše, ona ga verava da se i ozbiljni problemi mogu posmatrati sa zabavne strane i da se tada život lakše podnosi. (Ne bismo govorili istinu ako bi tvrdili da „masovna kultura“ ovakvu funkciju vrši samo u kapitalističkim zemljama; ako analiziramo većinu sovjetskih zabavnih filmova, koji se bave vedrim, lepršavim temama iz života bogatih i naprednih kolhoza, ili proizvode slikarstva koji pripadaju pravcu „socijalistički realizam“, uverićemo se da su i njihovi ciljevi i efekti isti.) „Masovna kultura“ ne mobilize za akciju, ona nudi bekstvo u zabavu ili raznovrsne druge vidove izivljavanja strasti, a bekstvo je uvek privlačnije od angažovanja (zato su popularnije gangsterske televizijske serije nego, na primer, Sartrov komad „Prljave ruke“, jer u drugom slučaju cilj je da se gledalac suoči sa bitnim problemima koje stvara društveno angažovanje, te ga predstava obespekujava, suprotno efektu koji izazivaju gangsterske serije, u kojima se sve na jednostavan način rešava i gledalac je zadovoljan i uspokojen). Ali ta „mašinerija zabave“ – kako je naziva Mils, ne samo da uništava slobodu slobodnog vremena, apsorbujuci celokupno slobodno vreme pojedina potrošnjom proizvedenih „kulturnih dobara“, i ukalupljuje ukus, već deluje i kao značajno sredstvo u uobličavanju karaktera savremenog čoveka, na šta ukazuju Dejvid Risman i C. R. Rajt.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Ch. R. Wright, *Mass Communication, A Sociological Perspective*, Random House, New York, 1963, str. 100. On ukazuje da se upotrebom masovnih komunikacija u

Ekspanzija koju doživljava „masovna kultura“ nepoznata je u sadašnjim oblicima kulture. Adorno ističe<sup>13</sup> da ona značajno utiče kako na gradsko tako i na seosko stanovništvo, na niže slojeve kao i na one sa visokim obrazovanjem.<sup>14</sup> On takođe naglašava da struktura i sadržaj formi „masovne kulture“ pokazuju veliki paralelizam u različitim oblastima kulture (Adorno upoređuje strukturu džezza i detektivskih romana). Prodor „masovne kulture“ se ostvaruje i u druge oblasti izvan umetnosti, na primer u nauku. Makdonald navodi kao primer dve manifestacije tog prodora: korišćenje nauke kao kiča u vidu „scientific fictions“ i serija i filmova strave, tipa Drakule i Frankenštajna, i u vidu masovnih anketa u sociologiji u kojima se takođe vrši klišeiranje ljudske realnosti.<sup>15</sup>

Sve ove karakteristike ukazuju na moguće domete i funkcije „masovne kulture“.

### 3.

Ako se prava kultura potvrđuje tako što se u delima kulture afirmiše ne samo stvaralac nego i neka opštija potreba i težnja društvene grupe, naroda i ličnosti – onda bi se moglo zaključiti da kultura ne sme: da ograničava vidik ličnosti, da uprošćava složenost stvarnosti, da podstiče pasivno prilagođavanje i konformizam na račun kritičnosti i stvaralačkog nezadovoljstva, da nudi lažna, iluzorna rešenja u lakoj zabavi namesto da podstiče na stvaralačko traganje, da uspavljuje ljude u lažnom zadovoljstvu umesto da ih probudi, da podstiče na-

---

odgoju vrši depersonalizacija procesa socijalizacije, te s pravom postavlja pitanje: da li se interiorizacija društvenih normi može sprovoditi podjednako uspešno kada se one prenose putem bezličnih sredstava kao i kada se socijalizacija izvodi u personalnom kontaktu.

<sup>13</sup> T. W. Adorno, „Television and the Patterns of Mass Culture“, u knjizi *Mass Culture*, str. 475.

<sup>14</sup> Vilenski navodi rezultate jednog istraživanja u SAD, da bi opovrgao tezu da je meo sredstava masovnih komunikacija ograničena, jer se, navodno, sama publika diferencira prema svojim dispozicijama i obrazovanju. Na osnovu istraživanja o uticaju sredstava masovnih komunikacija sprovedenog na jednoj populaciji američkih intelektualaca, on zaključuje da postoji značajno mešanje kulturnih nivoa i da „kulturnu atmosferu stvaraju sredstva masovnih komunikacija“ i za intelektualce kao i za drugu publiku (od 1.354 ispitivanih intelektualaca nije identifikovan nijedan slučaj da popularni i zabavni programi TV nisu vršili značajan uticaj). „U SAD čovek mora biti vrlo nastran, da izbegava masovnu kulturu“ – konstatuje Vilenski u zaključku (napred citirani članak, str. 1904).

<sup>15</sup> D. Macdonald, „Culture de masse“, str. 8, 19, 26-7.

gonsko i animalno, da depersonalizuje iskustvo pojedinaca i njihove reakcije. Jednom rečju, prava kultura mora podsticati razvitak stvaralačkih potencija i humanih osobina čoveka; ako su efekti kulturnih tekovina suprotni tome, opravdano je pitati se da li je uopšte reč o stvarnim kulturnim vrednostima.

Ako je kultura „više nego puka ideologija”, ako ona predstavlja „proces humanizacije” i ako se odnosi „na neku višu dimenziju ljudske autonomije i ispunjenja” (Markuze<sup>16</sup>), ako je cilj kulture da oslobodi čoveka od fetišizma stvari, da ga osposobi da doživljava stvari kao sopstvene proizvode (Lowenthal<sup>17</sup>), da pomogne čoveku da doživi sebe kao totalitet, da u svetu koji sam stvara uz njenu pomoć prevaziđe ograničenost svoga individualiteta i da u proizvodima kulture i preko njih doživi sebe kao stvaraoca, a svet stvari kao svoje delo – kao humanizovanu prirodu – onda se iz tog aspekta treba zapitati i o funkcijama „masovne kulture”. Pokazaćemo da po svojim kvalitetima „masovna kultura” nije u stanju da vrši ove bitne funkcije karakteristične za pravu kulturu.

U tom smislu potrebno je odgovoriti na sledeća pitanja:

(1) da li su proizvodi „masovne kulture” izraz slobodnog i kritičkog duha ili su rezultat fabrikacije, odnosno ideologizacije i apologetskog stava onog koji ih stvara;

(2) da li razvijaju smisao za razumevanje realnosti i kritičnost prema postignutom, kao i osećanje za lepo, smisao i osećanje za humano, ili ove šire i imanentne ljudske ciljeve podređuju komercijalnim ili drugim heteronomnim ciljevima;

(3) da li podstiču razvijanje ljudskih potencija u ličnostima (u smislu humanizacije same individue) i univerzalnih potencija „generičkog bića”, ili podstiču, pre svega, nagonske težnje u čoveku i pokreću njegove najprizemnije sfere, pa umesto da bude ono ljudsko „što u čoveku drema”, oni ga opijaju i to ljudsko uspavljaju;

(4) da li pomažu zadovoljavanje fundamentalnih potreba za samorealizacijom i da li podstiču nove ljudske potrebe, ili to ne čine, bilo da samo zadovoljavaju strasti (ljudski neoplemenjene), ili da stvaraju fikciju o raznovrsnosti potreba, a u stvari nude raznolike oblike potrošnje i time podstiču veštačke potrebe;

(5) da li podižu kulturne aspiracije ili ih održavaju na istom nivou, a možda i smanjuju;

<sup>16</sup> H. Markuze, „Kritičke opaske uz novo određenje kulture”, *Naše teme*, 7, 1966, str. 1308.

<sup>17</sup> L. Lowenthal, „Historical Perspectives of Popular Culture”, u knjizi *Mass Culture*, str. 51.

(6) da li proizvodi „masovne kulture“ imaju izgleda da ostanu trajne tekovine kulture i da se prenose kao kulturno nasleđe na nove generacije, tj. da li će ući u riznicu kulture XX veka?

Na sva ova pitanja nije moguće dati definitivan odgovor a da se ne obave temeljnija istraživanja. Ali na njih nije ni lako dati kategoričan odgovor, jer u stvarnosti nije jasno povučena demarkaciona linija između „masovne kulture“ i istinske kulture.<sup>18</sup> Iako su, prema modelu koji je opisan, proizvodi „masovne kulture“ mnogo više fabrikacije, ili kako kaže Kloskowska, preradevine polufabrikata, nego pravo stvaralaštvo, u toj masovnoj proizvodnji surogata moguće je da zablista i po koje zrno bisera. Zato u analizi onog što nazivamo „masovna kultura“ treba, pre svega, razlučiti šta je masovni proizvod, a šta se po svom kvalitetu izdvaja iz takve vrste proizvodnje.

Ono što je moguće najviše uopštiti, na osnovu dosadašnjih istraživanja „masovne kulture“ u svetu, jeste njen nesumnjivi apologetski i ideološki karakter: šund-literatura kao i razni drugi oblici zabave vrše apologetsku funkciju kada odvlače pažnju od stvarnih problema i stišavaju nezadovoljstva čoveka; ali i vulgarizovana nauka – naročito društvene nauke – vrši isto tako apologetsku i ideološku funkciju, jer kao naučno nudi samo ono što odgovara dnevnoj politici i što opravdava postojeće; takvu funkciju naročito vidno vrše različiti vidovi informativne i ilustrovane štampe (Den Lejsi konstatuje da sredstva masovnih komunikacija nemaju za cilj pre svega da informišu, već da učvrste standarde vrednosti koje će ljudi prihvatiti i da na taj način modeliraju ljudsko ponašanje u poželjenom pravcu).<sup>19</sup> Na to ukazuje i više poznatih sociologa.<sup>20</sup> (Kao primer sa našeg terena, mo-

<sup>18</sup> Sveta Lukić u knjizi *Savremena jugoslovenska literatura 1945-1965*, Prosveta, 1968, ukazuje na teškoće sa kojima se srećemo kada pokušavamo da odredimo „masovnu kulturu“ kao pojavu: „egzaktnije proučavanje 'masovne kulture' predstavlja ozbiljan posao upravo zbog toga što je njoj teško polvatati konce. Pre svega, kako izvršiti njenu lokalizaciju, tj. odrediti sferu a zatim načine njenog delovanja? Jer ona je stalno i svuda prisutna, razume se s različitim akcentima i u najraznovrsnijim oblicima. Uvek se čini da je nekako udružena a drugim vrstama čovekove duhovne aktivnosti, uvlači se, infiltrira u njih namećući se zajedno s njima“ (157). Međutim, problematično je da li je „van spora da je uticaj masovne kulture u našem društvu danas gotovo neutralan“ – što konstatuje u daljem tekstu autor (159).

<sup>19</sup> Dan Lacy, *Freedom and Communications*, Univ. of Illinois Press, Urbana, 1965, str. 21.

<sup>20</sup> B. Rosenberg („Mass Culture in America“, u knjizi *Mass Culture*, str. 7-8) ističe da „masovna kultura“ ima narkotičko dejstvo i da danas popunjava vakuum što se nalazi između čoveka i njegove zajednice, između čoveka i rada, itd. Lazarsfeld i Merton (u „Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action“, u

že se navesti dnevna štampa i kontrast koji postoji u posljednje vreme između mnogih dnevnih listova i ilustrovane štampe, na jednoj strani, i nekih studentskih i omladinskih listova, na drugoj: prvi informišu oficijelno i jednostrano, često dosta šturo – a nije redak slučaj da se informacije potpuno poklapaju sa onim koje se mogu dobiti iz najdesnije orijentisanih listova na Zapadu, – te nude dosta ravnu sliku života, bez problema i kontradikcija i tek kada su državne i partijske institucije pokrenule raspravljanje o nekim problemima društva tada su i ovi listovi počeli da pišu o njima; u njima se daje dosta prostora senzacionalnim vestima i kriminalu, što podiže tiraž štampe. Studentski listovi možda ponekad prejako naglašavaju „crne strane” života i „deformacije”, ali zato bude čitaoca iz samodovoljnog dremeža, nastoje da budu prisutni u realnim tokovima života kao zastupnici kritičke svesti, stoga se na te listove reaguje tako što se tretiraju kao nepoželjni – jer „uznemiruju javnost”, čime se prećutno priznaje da je funkcija štampe da javnost smiruje i ublažava tenzije.)

Više autora ističe da se alijenirajuća uloga „masovne kulture” sastoji upravo u tome što informisanjem zamenjuje akciju (pruža se obilje informacija, koje ne moraju biti ni tačne ni suštinske, ali čovek živi u iluziji da je obavešten o svemu, a pored toga, informacije su tako servirane da smiruju, a ne da mobilizuju duh, ne izazivaju potrebu da se angažuje). Stoga, umesto da deluje i nađe način da učestvuje u donošenju odluka, pojedinac se zadovoljava tim „sekundarnim kontaktom sa svetom” (Lazarsfeld-Merton<sup>21</sup>). To se dešava i u drugim oblastima – u vidu sužavanja polja za slobodne i stvaralačke delatnosti: čovek danas ima „hobby” ili prihvata „do-it-yourself” aktivnosti (učini sam), popunjavajući svoje slobodno vreme sasvim beznačajnim radnjama, ali koje je sam odabrao i koje mu nisu nametnute, te

---

istoj knjizi, str. 464-5), smatraju takođe da je „masovna kultura” najefikasniji društveni narkotik danas, jer: služi održanju status quo-a, propušta da postavi suštinska pitanja o strukturi društva i daje malo osnove za kritički stav prema društvu. Slično mišljenje iznosi i Adorno (navedeni članak, str. 477) kada konstatuje da „masovna kultura” zamenjuje unutrašnje probleme i konflikte neproblematičnim i klišetiranim sadržajima; on postavlja i pitanje da li je TV drama u stanju da izazove „katarzu” kod gledalaca. Prema Milsu (*Power Elite*, str. 312 i 321) „masovna kultura” potpomaže i produbljuje otuđenje ličnosti, jer izaziva rascjep između društvene strukture i personalne okoline; pojedinac čije je iskustvo stereotipizovano i skućeno ne može da ga transcendiraju već se atomizuje i privatizuje, a „bektvo” u „zabavu” kao druga sfera otuđenja modernog čoveka, samo još pojačava njegovu izgubljenost i nemoć da nešto učini (na ovo ukazuje i D. Risman u knjizi *Usamijena gomila*).

<sup>21</sup> Lazarsfeld i Merton, navedeni članak, str. 464.

on ima iluziju da je slobodno biće, jer na taj način popunjava vakuum koji nastaje usled normalne ljudske potrebe za spontanošću a njegove nemogućnosti da tu potrebu zadovolji u značajnijim sferama svoga života. Stoga veći broj sociologa naglašava da „masovna kultura” deluje vrlo pogodno kao sredstvo koje pomaže da se izbegne akcija i spreči razvijanje imaginacije, te da se čovek orijentiše samo na neposredno zadovoljavanje želja. U tom smislu ona je pomoćnik potrošačkog društva, jer je njen cilj da bi mogla unovčiti i sopstvene proizvode – da usadi u individue ideju o potrošačkom društvu kao o „dobrom društvu”, te, htela ili ne, „masovna kultura „pomaže biznis”, a ne humanizaciju čoveka, jer ne podstiče da se razmišlja o odnosu sredstava i ciljeva, ne razvija kritičke sposobnosti čoveka, uništava ideale time što ih uprošćava.<sup>22</sup> Dakle, mesto da razvija i zadovoljava fundamentalne ljudske potrebe, „masovna kultura” podstiče veštačke potrebe (za trošenjem roba i zadovoljavanjem sitnih želja), te, stoga, ne izaziva „antropološku pobunu” već služi prilagođenima, ili kako to kaže Moren: prilagođava se prilagođenima.<sup>23</sup> Iz tih razloga „masovna kultura” i igra ulogu „mitologije XX veka” (Moren), jer je u osnovi antiutopijska, antivizionarska, prizemna, odvaja fantaziju od života i pretvara imaginaciju u polje bekstva i kompenzacije (Keniston<sup>24</sup>). I Moren konstatuje da „masovna kultura ne može preći prag onozemaljske sfere života” i njena je funkcija da opravdava sadašnje (185 i 193). To iluzorno „drugde”, koje se nimalo ne suprotstavlja ovom ovde i sadašnjem, a koje stvara „masovna kultura”, Moren opisuje sledećim rečima:

„A televizija zaista ostvaruje krajnju sposobnost bivanja 'drugde' – u krajnjem nepomeranju s mesta. Mnogostruki koncentrat kosmosa svakodnevno se pruža televizijskom gledaocu u papučama. Vrednost ovog 'drugde' ne potire jedno 'ovde' niti 'ovde' potire 'drugde'.” (str. 196.)

„Masovna kultura” takođe stvara iluziju da je rešen problem odvojenosti kulture od naroda; međutim, činjenica da je vrhunska kultura bila pristupačna samo bogatima i obrazovanima ne može se korigovati džepnim izdanjima i „long-play” pločama, piše Markuze.<sup>25</sup> Šta-

<sup>22</sup> H. Dunncan, *Language and Literature in Society*, Univ. of Chicago Press, 1953, str. 53.

<sup>23</sup> E. Moren, *Duh vremena*, str. 188.

<sup>24</sup> K. Keniston, *The Uncommitted, Alienated Youth in American Society*, Harcourt Brace and World INC, New York, 1965, str. 330-3.

<sup>25</sup> H. Markuze, *Čovek jedne dimenzije*, str. 74.

više, to ukidanje privilegovane kulture od strane „masovne kulture“ ukinulo je, istovremeno, prostor za necenzurisano tretiranje tabuisanih tema, te je pravi efekat ovog ukidanja „udaljenosti kulture od masa“ onemogućavanje „suprotstavljanja i optužbe“.

Ukratko, „masovna kultura“ se ne javlja kao prostor za autonomno, slobodno i spontano delovanje ličnosti i njihovo ljudsko potvrđivanje, već kao manje ih više uspela zamena (surogat) za to, te se i sve funkcije „masovne kulture“ podređuju takvoj ulozi. Iz tih razloga, „masovna kultura“ mnogo više sputava nego što oslobađa ličnost; ona zadržava potrebe i interesovanja čoveka na elementarnom nivou i ne podstiče njegove više ljudske funkcije; više se stara da prilagodi individue sistemu nego što služi kao sredstvo pobune i podsticanja da se sistem prilagođava čoveku. Stoga su proizvodi „masovne kulture“ prigodni samo „za dnevnu upotrebu“, oni se kreću po površinama života i ne odlaze dalje od svakodnevnih interesovanja i pobuda. U tom kontekstu može se postaviti i pitanje o trajnosti proizvoda „masovne kulture“. Najveći broj tih proizvoda ima vek trajanja koliko i moda ili dnevna politika i snosi sve posledice njihove ćudljivosti: jedan za drugim smenjuju se stilovi popularne muzike i igara, defiluju anonimni literati, smenjuju se televizijske serije zabavnih emisija ili filmova strave i užasa; i sve to deluje samo dok traje – kao slika na ekranu, kao fabula, kao hit mode. Od „masovne kulture“ – koja je najvećim svojim delom „kultura za dnevnu potrošnju“ – ući će neznan deo u riznicu bogatog kulturnog nasleđa dosadašnje istorije čovečanstva. Stoga „masovna kultura“ ne može biti prava stepenica ka novim kulturnim horizontima. Zabluda je da će se preko ovakvih proizvoda „masovne kulture“ stići do autentične kulture i pomoću njih do autentičnih ličnosti; naprotiv, poplavom šunda, kiča, vulgarizovane nauke, ilustrovane i senzacionalističke štampe – može se samo odložiti prodor prave kulture u narod.

Stoga je put ka pravoj demokratizaciji kulture proširivanje i podizanje nivoa elementarne kulture – putem šireg, a ne usko-specijalističkog obrazovanja i humanističkog vaspitanja. Zato je i pogrešno izjednačavati „masovnu kulturu“ sa sredstvima masovnih komunikacija – u kojima je dosad „masovna kultura“ carovala – ali to ne znači da je takvo korišćenju modernih sredstava komunikacije nužnost koja se ne može izbeći. I za sredstva masovnih komunikacija važi isto što i za tehniku uopšte – njihova funkcija zavisi od toga kako se i zašta upotrebljavaju takozvani „masovni posrednici“ mogu da se upotrebljavaju mnogo šire, za širenje tekovina istinske kulture i da na taj



način odigranju pozitivnu ulogu u premošćavanju jaza između vrhunskih dela kulture i široke publike. Ali za to je potrebna upornost (jer se vrhunska dela ne primaju tako lako i odjednom kao pojednostavljeni proizvodi „masovne kulture“, te je neophodno vaspitavati i negovati ukus publike i podizati intelektualne sposobnosti naroda), otvorenost i tolerancija (da bi sve što je kulturno vredno imalo prilike da bude predstavljeno širokoj publici, bez diskriminacije i cenzure); potrebno je učiniti sredstva masovnih komunikacija pravim mestom uticaja i delovanja vrhunskih stvaralaca (umesto što u njima glavnu reč vode „činovnici“ i tehnički stručnjaci, ili biznismeni, odnosno političari).

Kada se daju ovakve ocene o „masovnoj kulturi“ iz kojih proizlazi da najveći deo njenih proizvoda spada u pseudo-kulturu, ne zalaže se za vraćanje na „elitnu kulturu“, zatvorenu u uzak krug poznavalaca, u okviru najviših slojeva. Naprotiv, kritički stav prema „masovnoj kulturi“ treba da omogućí da se mnogo više iskoriste sva sredstva koja stoje na raspolaganju da bi se prava kultura neometano približavala narodu.

### III glava

## PROBLEMI KULTURE U SOCIJALIZMU<sup>1</sup>

„Ne radi se o kulturi kao svrsi po sebi, kao nad-društvenom cilju, kao nekakvom eshatološkom idealu kome treba podrediti sve, kojim treba vrednovati sve ostalo što čini društveno istorijske vrednosti i sadržaje ljudske egzistencije ... Radi se o kulturi kao neophodnom uslovu svih vidova uspešne i stvarno socijalističke društvene prakse, kao određenom humanističkom sadržaju međudruštvenih i međuljudskih odnosa, kao vidu čovekove slobode i stepenu njegove opšte emancipovanosti i razotuđenosti.”

*(Dobrica Ćosić)*

Problemi kulture u socijalističkom sistemu ne mogu se posmatrati izvan konteksta društveno-političke situacije, ne samo zbog opšte povezanosti društvenog sistema i kulture, već i zbog specifičnog odnosa tesne zavisnosti kulture od društveno-političke orijentacije i prakse vladajuće političke partije u socijalističkim sistemima. Stoga se opšta društvena klima koja uslovljava, a ne utiče samo na kulturnu klimu mora uključiti kao nužan okvir posmatranja (vid. I gl., odeljak 2 i 3).

Napred opisana društvena situacija u dva posmatrana socijalistička sistema (SSSR i Jugoslavija) upućuje nas na to da probleme kulture možemo posmatrati u četiri relativno različita društvena kon-

<sup>1</sup> Kao podloga za ovo razmatranje služile su analize situacije u SSSR-u i Jugoslaviji, i to nužno ograničavajući kulturu na literaturu, filozofiju, nauku i ideologiju, jer se jedino za te oblasti možemo osloniti na izvesne analize u kontekstu društvene situacije u socijalističkim sistemima. Stoga ovo ograničenje treba imati u vidu.

teksta: 1) u društvenoj klimi dvadesetih godina u Sovjetskom Savezu do perioda staljinizacije; 2) u periodu staljinizacije Sovjetskog društva; 3) u kontekstu prvih pokušaja probijanja staljinističkog sistema sa otporom Jugoslavije 1948.; 4) u fazi konsolidacije i stabilizacije socijalističkih sistema (šezdesete i sedamdesete godine u SSSR-u i Jugoslaviji).<sup>2</sup> Pošto je prethodno dat opis tih društvenih situacija na to se ovde nećemo vraćati, već samo ističemo potrebu da se to ima u vidu kada razmatramo probleme kulture u socijalističkim sistemima, s obzirom da su i položaj kulture i njeni problemi zavisili od date društvene situacije, te se ni razvoj kulture ne može opisati po ravnoj liniji, u kojoj su svi odnosi isti i nepromenjeni. U tom smislu prethodno dati opis stanja kulture u socijalizmu ovde treba diferencirati i ukazati na nijanse u etapama razvoja. Ali uprkos tome što će se uočiti izvesne razlike u položaju kulture u određenim periodima razvoja socijalističkih sistema (na primer razlike između dvadesetih godina u SSSR i u periodu posle 1950. u Jugoslaviji – kada postoji izvesna nezavisnost i autonomno ponašanje kulture, u odnosu na periode vladavine „ždanovizma“), položaj kulture u celini se nije radikalnije izmenio i ovo razmatranje počinjemo tezom da je u socijalističkim sistemima kultura i dalje zadržala klasni karakter, što se očituje u tome: što ostaje podređena društvenom sistemu i prvenstveno se definiše u funkciji vladajuće politike i vladajućih slojeva kao podrška njihove moći i očuvanja postojećeg poretka; što prvenstveno vrši funkciju socijalizacije individua u smislu prilagođavanja za život u datom sistemu onakvom kakav jeste – a ne deluje u pravcu oslobađanja i osposobljavanja članova društva da stvaralački menjaju postojeće; što i nadalje u svojim vrhunskim ostvarenjima ostaje daleko od upotrebe u širim slojevima, koji kao zamenu dobijaju „masovnu kulturu“. To se manifestuje u sledećem:

(1) „Socijalistički realizam“ kao oficijelni, favorizovani i često jedino dozvoljeni pravac u umetnosti socijalističkih zemalja i „dijalektički materijalizam“, kao oficijelna orijentacija u filozofiji, nauci i svakom drugim teorijskom mišljenju, potvrđuju tezu da vladajući sloj,

<sup>2</sup> Ova periodizacija napušta princip nacionalne istorije i nema za cilj da sledi hroniku događaja, već da uopšti zajedničke tendencije, kao i uoči bitne razlike u razvoju kulture u socijalističkim sistemima; što je moguće kada su u pitanju dve pomenute zemlje, s obzirom na zajedničke izvore i zajedničku osnovu na kojoj su oba sistema izgrađivana. Periodizacija ima za cilj da bar grubo istakne tendencije bitnih faza u postojanju i razvitku ova dva socijalistička sistema. Te tendencije su odigrale značajnu ulogu u razvitku kulture, stoga se, na primer, tzv. period destaljinizacije u SSSR-u ne uzima u obzir, jer smatramo da do takvog perioda faktički još nije došlo.

vršeći kontrolu nad kulturom, nastoji da je zadrži u okvirima ne samo datog društvenog sistema, već i aktualne partijske politike. Mogućnost da se nametne jedan dozvoljeni pravac u različitim oblastima kulture govori o tome da je kultura u socijalističkim sistemima *u podređenom i zavisnom* položaju od države i partije, drugim rečima, da politika dominira nad svim drugim elementima kulture. Kultura se „usmerava” i njome se manipuliše u interesu održanja postojećeg poretka, te se njene funkcije značajno ograničavaju na utilitarne i pragmatičke ciljeve.

(2) „Idejni” ili partijski karakter kulture u socijalizmu druga je potvrda gornje teze, jer kada se od svih kulturnih ostvarenja zahteva prvenstveno da afirmišu partijnost i idejnost (u smislu ideološke pripadnosti određenoj partiji a ne određenoj ideji) i to se stavlja u prvi plan, iznad i ispred umetničkih kvaliteta; naučne vrednosti (afirmacije istine), humanih težnji, to nije ništa drugo do politika „državnog razloga” preneti na plan kulture. To jest, funkcija kulture se nemilosrdno svodi na to da priprema članove društva da što bolje igraju uloge koje su im određene, što se uspešno sprovodi uz pomoć lakirovke u kulturi pod plaštom mistifikacije socijalizma (stavljanjem na indeks svih negativnosti društva kao tabu tema obezbeđuje se bezbolniji proces socijalizacije i prividno ukidanje kako spoljnih protivrečnosti tako i unutrašnjih sukoba individua). Na taj način se kultura dvostruko ograničava: time što se javlja u *funkciji klasnog interesa* (vladajuće klase sa kojim se identifikuje postojeći sistem), umesto da joj interes čoveka kao ljudskog bića – a ne klase – bude cilj; i što se javlja u funkciji *klasno shvaćene socijalizacije* (pripremanje individua za život u datom sistemu kakav on jeste), umesto u funkciji humanizacije, koja pretpostavlja sposobnost ličnosti da se ne prilagodi svakom sistemu i da kaže „ne” takvoj društvenoj situaciji koja preti da je uništi kao ličnost i kao ljudsko biće. Stoga, kultura pomaže da se formira konformistički tip ličnosti (što će umnogome biti osobeno i za same kulturne „stvaraocce”).

(3) *Apologetski stav* je ishod iz takve situacije, te je oficijelno priznata kultura apologetska, a nekonformizam u kulturnom stvaralaštvu se proglašava za „antikomunističku kulturu”, čijim tvorcima preti društvena ekskomunikacija. Stoga se mnoge kulturne delatnosti u socijalističkim sistemima svode samo na opravdavanje postojećeg poretka; *kritička funkcija* kulture je preneti isključivo na plan odnosa prema kapitalističkim sistemima (i to samo ako se uklapa u proklamovanu dnevnu politiku), proglašavajući time neprikosnovenost datog

socijalističkog sistema i nepotrebnost (nepoželjnost) njegove transcencencije.

(4) I najzad, može se govoriti o *klasnoj funkciji obrazovanja* u socijalističkim sistemima jer se i tu nastavlja samoreprodukcija slojeva i to utoliko više ukoliko se sistemi stabilizuju. Principi socijalističkih revolucija su amplicirali ukidanje klasne funkcije obrazovanja, jer se pretpostavljalo ukidanje privilegovanih slojeva, međutim, ovi principi u praksi ne funkcionišu i zapaža se pojava da se inteligencija samoreprodukuje ili se regrutuje iz redova viših društvenih slojeva. Na taj način se održava sprega između vladajućeg sloja i inteligencije – priznajući i inteligenciji status elite – samo što se u socijalističkim sistemima ova veza klasnih interesa deklarira kao „savez socijalističkih snaga” (otud, inteligencija koja nije spremna da služi političkoj birokratiji proglašava se za „neprijateljsku snagu” socijalizma). S druge strane, obrazovni i kulturni nivo ostalih slojeva ne podiže se srazmerno proklamovanim zadacima i ciljevima socijalizma (u jugoslovenskom društvu to se drastično manifestuje u uočljivom prisustvu nepismenosti i polupismenosti kod najmasovnije zastupljenog stanovništva – seljaka i radnika).

Tu treba tražiti društvene korene ideologizacije kulture u socijalističkim sistemima, a ne u imanentnim osobinama marksističke doktrine (kako se obično tumači na Zapadu), jer inteligencija stiče povlašćeni položaj vršeći društveno važne funkcije (ako ih lojalno vrši), te se kao priznata društvena sila ne reprodukuje na osnovu prirodne selekcije sposobnosti, već, pre svega, na osnovu društveno-političke lojalnosti, a u zamenu za to prihvata ideologizaciju kulture kao „dovoljni okvir kretanja”. S druge strane, ideologizaciji kulture se ne mogu odupreti ni ostali slojevi, jer im nepovoljan obrazovni i kulturni nivo ne omogućuje da razlikuju prave kulturne vrednosti od njihovih ideoloških surugata. A između društveno priznate inteligencije – nosilca oficijelne kulture i širih slojeva nalazi se jedan tanji sloj (ovde je termin sloj samo uslovno upotrebljen, jer je u pitanju heterogena skupina) nekonformističke inteligencije, koja još uvek ne određuje glavne tokove kulture u socijalističkim sistemima.

U daljem izlaganju ćemo nastojati da prikazom položaja i problema kulture u socijalističkim sistemima pokažemo da je kultura pretežno u funkciji postojećih sistema, te da je daleko manje prostor za revolucionarnu dinamiku društva, budući da joj se poriče pravo da podstiče stvaralačko nezadovoljstvo, već se od nje traži prvenstveno da se utopi u stvarnost i da joj služi kao konstituisanom poretku; zah-

tevujući od kulture da „daje podršku realnosti”, ne dopušta se da se vine u „nepostojeće” i da u sferi mogućeg traži nove alternative; zahtevom da se kultura potpuno integriše u sistem, svaki sukob kulture i sistema ocenjuje se kao negativan, kao „neprijateljska delatnost” pošto se i na kulturu primenjuju prevashodno politička merila.

Mogu li se ove hipoteze dokazati empirijskom analizom stanja u kulturi u socijalističkim sistemima?

## 1.

Počecemo sa analizom položaja literature jer se na osnovu raspoloživih podataka i analiza tu najbolje može izvršiti rekonstrukcija kulturne situacije u određenim periodima društvenog razvitka.

Izuzimajući dvadesete godine u Sovjetskom Savezu – kada se može govoriti o „književnom pluralizmu”<sup>3</sup> – za položaj literature u sovjetskom društvu biće karakteristično jedinstvo partijske i književne politike, tj. stanje u kojem je književnost živela u „duhu uvjeravanja i samouvjeravanja”, odnosno u atmosferi „neupitanosti”, kako tu situaciju karakteriše Stanko Lasić u svojoj analizi sukoba na književnoj levlji u nas.<sup>4</sup> A baš su godine oko 1921-1925. bile najznačajniji period u sovjetskoj literaturi, ne samo po šarenilu struja i orijentacija već i po veličini književnih ostvarenja, jer je u to vreme „atmosfera bila suštinski stimulativna” i omogućavala i „slobodu stvaralaštva i umetničku kritiku stvarnosti” (Lukić, 42). (To su godine pojave takvih značajnih figura u literaturi kao što su: V. Šklovski, B. Pasternak, A. Blok, Cvetajeva, Jesenjin, Majakovski, J. Zamjatin – sa čuvenim romanom „Mi”, pretečom takozvanih „negativnih utopija” – Isak Babelj, B. Pilnjak i dr.) U poređenju sa tim godinama „relativne demokratske atmosfere u književnoj javnosti” (koji se delimično poklapa sa periodom delatnosti sovjeta i sa procvatom novog tipa demokratije posle Oktobra), period staljinizacije i stabilizacije sovjetskog sistema biće vrlo siromašan u rezultatima u književnosti; i ne samo da će oskudevati u velikoj literaturi, već će staviti na indeks zabranjene literature većinu dela književnika iz ove prve etape u kojoj je ostvaren najviši domet sovjetske literature.

Prema analitičarima književne situacije, u Sovjetskom Savezu prelomni period nastaje oko tridesete godine: sa formiranjem „Ruske

<sup>3</sup> S. Lukić, *Ruska književnost u socijalizmu*, Nolit, 1971, str. 33.

<sup>4</sup> S. Lasić, *Sukob na književnoj levlji 1928-1952*, Liber, Zagreb, 1970. str. 7.

asocijacije proleterskih pisaca" (RAPP) biće likvidirana većina nezavisnih grupacija i časopisa, bilo kao „trockistički" ili kao „saputnički", dakle, kao stranih revoluciji, i otada sovjetska literatura se sve direktnije oslanja na podršku partije i partijskih direktiva u određivanju puta kojim sme koračati. Sa prelaskom na petogodišnji plan industrijalizacije i kolektivizacije nastaje duboki i trajni preokret u odnosu sovjetske vlade i partije prema literaturi (1929.), te se proklamuje da „literatura i industrija nužno idu uporedo" (nastaje poplava beznačajnih „proizvodnih romana" – o ovome vid. S. Lukić, str. 159); a sa Prvim kongresom sovjetskih pisaca (1934) ozakonjuje se „socijalistički realizam" kao osnovna poželjna i prihvatljiva orijentacija u literaturi, što će sa malim izmenama važiti sve do danas.

„Socijalistički realizam" u literaturi može se tretirati kao „aktivan izraz staljinizma u sferi umetnosti i kulture", te će, stoga, „učestvovati u njegovoj sudbini do kraja" (Lukić, 165). A trajanje „socijalističkog realizma" u svom rigoroznom, ideološkom vidu i dalje – posle smrti Staljina i tobož proklamovane epohe destalinizacije, doživljavajući poslednjih godina svoju renesansu – najbolja je potvrda da staljinistička epoha u Sovjetskom Savezu nije završena. Socijalistički realizam kao „državno-partijska doktrina" – teorijski formulisan u radovima Todora Pavlova i Ždanova – proklamuje „partijnost" kao prvi princip u literaturi, podređujući političkim ciljevima sve druge zahteve i žrtvujući slobodu stvaralaštva i individualitet stvaralaca neprikosnovenim ciljevima jedne ideološke dogme koja se ne sme dovoditi u pitanje. Socijalistički je realizam višestruko ograničio slobodan razvoj literature i njene rezultate: kako tematiku i izražajne mogućnosti literature, tako i razvoj talentovanih pisaca i njihove imaginacije u korist činovnički pokornih „dirigovanih literata", koji nisu daroviti ali su lojalni; ograničio je i „viđenje" stvarnosti i humane perspektive što književnost može da ponudi; kao što je doveo i do sužavanja humanih funkcija literature, svodeći ih na utilitarno i pragmatičko ispunjenje „partijskih zadataka". Ali je zahvaljujući socijalističkom realizmu bilo ograničeno i stvaralačko dejstvo literature na društveni razvitak, ukalupivši je dogmom i nateravši je da se kreće samo „u okviru poznatog" i „vječne vrijednosti i nepomičnosti", „ispunjenosti i opravdanosti", u okviru „apsoluta", te se i sama književnost svodi na „teološku pragmatiku, hermetizirani apsolut" (S. Lasić, 14).

Da se za svih ovih godina stav prema literaturi nije bitnije promenio dokazuje sudbina literature kojom je izvršena demistifikacija sta-

ljinizma (Solženjicin, J. Ginzburg itd.). Ali Sveta Lukić naglašava da se sa pojavom Solženjicina i njemu srodnih pisaca, sa njihovom spremnošću da se aktivno angažuju i da shvate duboku odgovornost pred književnim delom, budi nova nada da će socijalistički realizam biti prevladan i da postoje i druge alternative za literaturu u socijalizmu.

Put koji je prešla literatura u jugoslovenskom društvu, od svojih prvih kontakata sa komunističkim pokretom u obliku „socijalne literature” do svoje zrelije faze, dosta se razlikuje od onog u sovjetskom društvu, iako su im mnoge tačke zajedničke. Već sa sukobom sa nadrealistima i napadom na „pečatovce” kao na reviziju revolucionarne literature (1931-1932), koja je predstavljala prvi bunt protiv staljinističkog shvatanja umetnosti, počinje etapa u odnosu literature i politike karakteristična za socijalistički sistem i time se obeležava „početak nepovjerenja jugoslovenske Partije prema ljevičarskim intelektualcima uopće” (Lasić, 45). Smatra se da je sa godinom 1940-1941. pobjedu odnelo staljinističko shvatanje umetnosti, u kojem se umetnost potpuno podređuje revoluciji bez prava da se pita o njenim ciljevima i razlozima, što će 1945. biti konačno konstituisano kao pokret „socijalističkog realizma”, što ga Lasić ocenjuje kao etapu „najsiromašniju mišlju i duhom” u posleratnom periodu jugoslovenske literature. Iako se socijalistički realizam na našem tlu – po rečima Svete Lukića – jače manifestovao u likovnim umetnostima nego u literaturi, on je i u literaturi ostavio traga, ne samo u vidu direktne šablonizacije književnog stvaralaštva do 1950. godina, već i u kasnijoj odvojenosti literature od problema savremenog jugoslovenskog društva i neutralnosti koja se graniči sa konformizmom (Lukić).<sup>5</sup> Od pedesetih godina počinje oslobađanje literature od dogmatske vezanosti za politiku, te socijalistički realizam, budući da je kratko trajao, nije uspeo da se dublje uvreži u duh i tradiciju književnog stvaralaštva u nas. Međutim, od prelaska na put autonomije u literaturi do zauzimanja kritičkog stava prema stvarnosti ne vodi ravan put jednog automatskog kretanja. Stoga se za čitav desetogodišnji period (sve do 1960-ih godina kada se javlja grupa „Besede” i časopis „Perspektive” u Sloveniji) ne primećuje značajnije nastojanje da se književnost veže prisnije za tokove jugoslovenskog društva. (To se manifestuje, pre svega, u tome što je savremeno jugoslovensko društvo i njegovi problemi vrlo malo predmet jugoslovenske literature – to me je verovatno doprinela i sudbina pomenutih grupa, koje su ubr-

<sup>5</sup> S. Lukić, *Savremena jugoslovenska literatura, 1945-1965*, Prosveta, 1968, str. 25 i 200.



zo rasturene, što je pokazalo da se politika nije odrekla svoje arbitrarne ideološke uloge u literaturi, već je nastavlja da sprovodi tamo gde je autonomija književnog stvaranja shvaćena kao mogućnost zauzimanja slobodnog kritičkog stava prema sopstvenoj realnosti i savremenosti.) To stanje duboko izražavaju reči Dobrice Ćosića.<sup>6</sup>

„Živim u uverenju da u našoj kulturi, dakle, nauci, umetnosti, celokupnom intelektualnom stvaralaštvu, vlada duh duboko ukorenjenog konformizma prema stvarnosti i nekritičnosti prema sebi i svojim rezultatima ... Mi smo još uvek vrlo daleko od istinitog saznanja sebe, svoje prošlosti i sadašnjosti, svoje moći i nemoći, tih neophodnih saznanja za naša nova građenja i stvaranja.”

U delima mladih pisaca druge polovine šezdesetih godina oseća se težnja „vraćanja” literature savremenim problemima jugoslovenskog društva i želja da se stvori angažovana literatura i da se kritički osvetli period revolucije i neposredno življena stvarnost. Ali već od 1968. ponovo se pojačava ideološki pritisak na literaturu (uključujući i film i pozorište) i sve su učestalije zabrane, kao „normalan” način reagovanja države na nepoželjna književna ostvarenja.<sup>7</sup>

I u jednom i u drugom opisanom slučaju (SSSR i Jugoslavija) vidi se da je odnos politike prema umetnosti – na primeru literature – u osnovi isti, bez obzira što su periodi krutog dogmatizma smenjivani manje ili više kratkotrajnim periodima relativnog oslobađanja, i bez obzira na to što se u jugoslovenskom društvu partija nije uspjela nametnuti literaturi kao apsolutni vrhovni sudija (stoga, dok se u SSSR ideološka kontrola literarnog stvaralaštva vrši u toku procesa stvaranja – političkom indoktrinacijom samih stvaralaca, partijskom politikom u literarnim organizacijama i cenzurom u procesu izdavačke delatnosti, dotle je u jugoslovenskom društvu, iako ni pomenuti oblici nisu sasvim odsutni, vreme donošenja političke odluke i ocene literarnog dela pomerenom na kraj – kada je delo odštampano i pre nego što izađe pred sud javnosti; tako se stvara privid slobode, jer se cenzura ne meša u proces stvaranja, ali zato država ima pravo da zaustavi da već štampano delo izađe pred javnost). Ni u jednom ni u drugom slučaju partija kao politička sila nije se odrekla prava da upravlja životom literature, razlikuju se samo metode ili tačnije tehnike kontrole i podređivanja. Dakle, ni jugoslovenska literatura nije izmakla ideologizaciji, ali efekat je drukčiji nego u sovjetskom društvu: jugoslovenska književnost nikad nije potpuno prihvatila socijalisti-

<sup>6</sup> D. Ćosić, „Protiv Zevsa a za ljude”, *Filozofija*, 3-4, 1969, str. 200.

<sup>7</sup> Vid. S. Lukić, „Šta traži nova kulturna situacija”, *Filozofija*, 3-4, 1969, str. 165-7.

čki realizam u njegovom najrigoroznijem obliku, a budući da je njegov uticaj bio relativno kratak, nije uspeo da se infiltrira u shvatanja mlade generacije, te stoga, književnost kao apologija postojećeg nije tipična pojava za jugoslovensku literaturu. Međutim, u jugoslovenskoj književnosti se bekstvom u prošlost i u nesavremene teme odupire direktnom uplitanju ideologije u literarno stvaralaštvo, i mada su u toj orijentaciji data najbolja literarna ostvarenja u nas (Ivo Andrić, Meša Selimović, Dobrica Ćosić), ne može se prevideti da je i to izraz naše specifične kulturne klime.

Pitanje je, međutim, da li se i u literaturi neutralnost – što je svakako jedna vrsta konformizma, ali možda i kao forma nepristajanja na angažovanje u ideološkom i apologetskom smislu – može tumačiti na sličan način kao u društvenim naukama: kao opredeljivanje za one društvene sile koje su dominantne i politički moćnije (kada je reč o društvima u kojima postoji neravnomerna distribucija društvene moći, a takvi su i socijalistički sistemi). Mislim da se takva analogija ne može primeniti na literaturu, jer literatura ima moć da i u prividno nesavremenim temama i problemima prošlosti govori jezikom savremenosti, s obzirom na to da je u književnosti moguće jednim univerzalnim jezikom izraziti izvesne večne, opšteljudske egzistencijalne probleme.<sup>8</sup> Stoga se stanje u jugoslovenskoj literaturi razlikuje od stanja sovjetske literature, iako postoji velika sličnost u partijskoj i političkoj koncepciji umetnosti (sa izvesnim razlikama u metodu).

## 2.

Kada je reč o položaju filozofije i nauke naspram ideologije, u sovjetskom društvu nema takvih sistematskih analiza koje bi nam mogle ukazati na razvojne faze u ovoj oblasti kulture. Ali izdavačka delatnost i pregled časopisa može pružiti izvesnu sliku o stanju u tim oblastima, što pokazuje da se „faze razvoja” ovde značajno razlikuju od onih u literarnom stvaralaštvu, jer, moglo bi se reći, da u ovim oblastima nije ni bilo značajnih promena i oscilacija, osim poslednje decenije. Filozofija je od samih početaka socijalističkog sistema iden-

<sup>8</sup> Najizrazitiji primer je književno delo Meše Selimovića. On u delima *Tvrđava* i *Der-viš i smrt* raspravlja o večnim ljudskim pitanjima i dilemama što daleko nadilazi teskobnu atmosferu bosanske kasabe, ali je ona takođe simbolički izraz opštijeg osećanja represije sa kojom se čovek od iskona suočava. Naročito u *Tvrđavi*, sve ono razmišljanje i raspinjanje u unutrašnjim sukobima što ga doživljavaju akteri opisane scene, moglo bi se primeniti i na našu savremenu situaciju i čitalac savršeno dobro razume poruke koje mu pisac upućuje.

tifikovana sa ideologijom, pa je postojala samo u vidu „marksizma-lenjinizma” i staljinizma, koji se prikrijavao iza prvog naslova. To je značilo ne samo da je svaki drugi pravac mišljenja bio onemogućen (suprotno literaturi u prvim godinama iza Oktobra, gde cveta futurizam i razne druge nijanse moderne literature, uporedo sa prvim pokušajima konstituisanja „proleterske literature” i „socijalističkog realizma”), već i da su filozofski problemi i teme tako ograničeni da se može reći da u sovjetskom društvu posle Oktobra nema filozofije u pravom smislu (sve do poslednjeg vremena ne raspravlja se o problemima ontologije, antropologije, pa ni gnoseologije, od čega su zadržani samo „dijalektički principi” saznanja, bez upuštanja u dublje i složenije probleme saznavnog procesa). Stoga su vrhunski filozofi mogli biti samo „vođe” (Lenjin i Staljin; već je Trocki bio izbačen iz te plejade, a ni Hruščov i drugi koji su došli posle njega nisu više mogli imati taj status, budući da su izgubili i status harizmatškog vođe, što je ovde tesno povezano sa ideologijom i filozofijom). Filozofi po struci, pak, bili su samo interpretatori „filozofske mudrosti” vođe i partijskih vrhovnih organa, te je filozofija do današnjih dana u Sovjetskom Savezu, u najbukvalnijem smislu reći, verna i odana sluškinja političke i partijske vrhuške i prvi i najbolji tumač partijske ideologije. U tom svetlu može se razumeti zašto Sovjetski Savez za poslednjih pedeset godina postrevolucionarnog perioda nije dao nijedno ime u filozofiji koje zaslužuje da uđe u istoriju razvoja marksističke misli (poput Lešeka Kolakovskog, Karela Kosika i drugih).

To stanje je Lukač vrlo jasno opisao rečima: „Oficijelni marksizam u Sovjetskom Savezu i drugim socijalističkim zemljama je često vrlo jadan. Pod etiketom *Dijamata* mediokritetski profesori veruju da mogu da objasne sve probleme sveta mehaničkom primenom uprošćenih formula, koje beskonačno ponavljaju kao fraze iz nekakvog katihizisa koji proturaju ilegalno kao marksizam.”<sup>9</sup>

Tek se s poslednjom decenijom primećuju izvesni otpori takvom stanju, ali oni se više daju naslutiti – u neformalnim kontaktima i u još uvek nepriznatim ostvarenjima, koja zvanično ne mogu biti publikovana niti van granica izneta i saopštena – jer na vidljivoj kulturnoj sceni i dalje dominiraju poznati staljinisti, bilo tako što drže ključne pozicije u institutima i akademijama, ili što daju i dalje ton zvaničnom mišljenju svojim publikacijama, ili što još uvek jedino oni mogu reprezentovati u inostranstvu sovjetsku „filozofsku misao”. Stoga se o tom novom kretanju u filozofiji teško može izreći neki potpuniji sud,

<sup>9</sup> F. Ferrarotti; „An Interview with Georg Lukacs”, *Sociological Abstracts*, vol. 20, No. 1-2, 1972, str. VI.

jer su dela takve vrste koja izlaze iz okvira oficijelne filozofije najčešće deo „podzemne izdavačke delatnosti”, te samim tim, javnosti nedovoljno poznata. Ali se prema nekim izvorima može naslutiti da se u tom otvaranju sovjetske filozofije nove generacije često više okreću prema novim tokovima u savremenoj filozofiji – na primer u logici – nego prema izvornom Marksu (iako ovakav sud može biti pogrešan, jer može biti izazvan jednom društvenom klimom koja se uočava u svim socijalističkim zemljama. U toj klimi, čini se, prihvatljivije je usvajanje nekih novina iz zapadne filozofije nego vraćanje Marksu. U Poljskoj kao i u ČSR na udaru su bili upravo oni koji su vršili „reviziju” staljinizma i zahtevali vraćanje Marksu). Zasad, međutim, nema vidljivijih znakova – osim nekoliko knjiga koje predstavljaju osveženje<sup>10</sup> u inače vrlo šablonizovanoj, dogmatizovanoj i nedinamičkoj sovjetskoj filozofskoj misli, koji bi sugerisali značajniji i brži preokret iz faze potpune podređenosti ideologiji u nešto liberalnije oblike ispoljavanja razvitka filozofske misli. (Poslednje godine predstavljaju novi početak „ideološke ofanzive” u kojoj je ponovo na udaru literatura – jer je tu raskravljanje i bilo najvidljivije – i to uz pomoć filozofije, kao najvernijeg saveznika partijske politike u kulturi).

Do pedesetih godina u Sovjetskom Savezu su društvene nauke bile takođe sastavni deo ideologije, a samim tim, i filozofije. Sociologija kao posebna disciplina stupa na scenu šezdesetih godina u vidu samostalnih instituta i odeljenja i brojnih ekipa koje počinju istraživati „probleme” (ali obavezno neproblematične) sovjetskog društva.<sup>11</sup> Ona postiže relativno samostalnjiji status od filozofije u odnosu na ideologiju i politiku, ali u tom pogledu što je metodološki (u tehnikama istraživanja) samostalnija, kao i u pogledu izbora tema, sa jednim bitnim ograničenjem: da teorijski mora ostati u okvirima „marksizma-lenjinizma”, tj. dogmatizovanog marksizma (stoga nije uspela da razvije odgovarajuću sociološku teoriju i razvija se gotovo isklju-

<sup>10</sup> Takva je, na primer, knjiga I S. Kona, *Sociologija ličnosti*, koja istovremeno predstavlja jedan nov filozofski pristup ovom problemu; ili delo kolektiva autora *Problemi soznanija*, Moskva 1966, u izdanju Naučno-medicinskog i prishijatrijskog društva i Akademije nauka i dr.

<sup>11</sup> Ako se pogleda repertoar izdanja i tema u časopisima, može se konstatovati da su sledeća pitanja najviše predmet socioloških istraživanja: na prvom mestu to su problemi povezani sa „naučno-tehnološkom revolucijom”, problemi kibernetike, upravljanja velikim sistemima, razvitka nauke, društvenog upravljanja, planiranja i prognoziranja; zatim, problem slobodnog vremena i budžeta vremena, problemi „masovne kulture” i masovnih komunikacija, problemi porodice, socijalne strukture sela, organizacije kolhoza i sl.

čivo kao čista empirijska disciplina) i ne sme ulaziti u područje tabu tema (a to su sve one teme koje mogu ukazati na konfliktne situacije i ozbiljne probleme sovjetskog društva, na pravu sliku strukture i odnosa partija-masa, na odsustvo demokratije, itd.). Drugim rečima, sociologija je osvojila pravo na postojanje kao relativno samostalna disciplina, pod uslovom da ne razbija usvojene ideološke dogme i da svoju delatnost usmeri izvan osnovnih teorijskih pitanja marksizma. Tako je ona dobila „slobodu” da ne bude direktan apologeta sovjetskog društva (kao filozofija), ali da se u ime toga odrekne stvarne slobode da se kritički i samostalno odnosi prema društvu. Stoga se može konstatovati, da je položaj sovjetske sociologije sličan položaju funkcionalističke sociologije u kapitalističkim zemljama. Njoj je dodeljena funkcija opravdavanja postojećeg sistema, ali se to vrši na indirektan i „naučan” način, stavljajući u fokus pažnje javnosti samo one probleme i one podatke koji sugerišu pozitivne elemente sistema i njegovu stabilnost. Iz tih razloga, sovjetska sociologija, uprkos tome što je bila neobično produktivna u pogledu rezultata istraživanja, još nije ni teorijski ni praktično uspela da se emancipuje od ideologije i da se pojavi kao ozbiljan saučesnik u dijalogu sa drugim teorijskim orijentacijama u savremenoj sociologiji. Ali sovjetska sociologija isto tako nije do danas dala nijedno značajnije delo koje bi predstavljalo pokušaj analize globalnog društva, niti je učinjen ijedan ozbiljniji pokušaj sociološke analize staljinizma (koji bi bio analoga opusu Solženjicina u literaturi). Sovjetska sociologija se namerno orijentalisala na mikro-probleme i prećutno prihvatila ideološku usmerenost, plaćajući vrlo visoku cenu za svoju „slobodu”, koja se, u stvari, sastoji u tome da se kreće u ograničenom krugu problema i u okviru ograničenih mogućnosti za interpretaciju dobijenih podataka.

Na taj način, i filozofija i sociologija pomažu da se održe dogmatska uverenja i ne probiju ideološki okviri, da ne propuste svežu misao, koja bi mogla dovesti u pitanje čitavu ideološku zgradu na kojoj je sagrađena ovako ideologizirana kultura, a sa njom i građevinu sovjetskog društva. Štaviše, već prvi nagoveštaji mogućeg popuštanja temeljnih ideoloških brana građenih pet decenija, izazvali su ponovno oživljavanje ideološke ofanzive, sa kojom ide uporedo i pojačani politički pritisak, da bi se emancipacija zaustavila u korenu. U kojoj meri će ova poslednja „ofanziva” dati željene rezultate teško je reći usled nedostatka potpunijeg obaveštenja o stanju novih pokreta i otpora na području filozofske i naučne misli.

U jugoslovenskom društvu odnos filozofija – nauka – ideologija nije bio tako jednoznačan, i može se govoriti o različitim fazama u razvoju tih odnosa. U neposrednom posleratnom periodu delovao je još nasleđeni odnos iz predratnog komunističkog pokreta, u kojem je marksizam bio shvaćen i prihvaćen prevashodno kao ideologija, jer dolazi u jugoslovenski komunistički pokret ne direktno od Marksa, već preko Lenjina i Staljina. A to znači, da je marksizam, na kojem se u posleratnom periodu grade filozofija i društvene nauke bio već značajno reducirana, i to ne samo na one aspekte koji su bili osnova za „ideologiju proletarijata”, već se ograničavanje ispoljava i u tom smislu što se javlja u vidu revidirane verzije marksizma – u vidu staljinizma – i nameće kao jedino dozvoljeno, dogmatsko mišljenje, od kojeg se ne očekuje da se dalje razvija, već samo da se reprodukuje. Stoga je i za jugoslovenski postrevolucionarni period karakteristično da je filozofija sastavni deo marksističke ideologije, odnosno tretira se kao ideološki produžetak partijske politike.

Ali budući da je socijalistička revolucija u Jugoslaviji bila daleko više plod praktične revolucionarne borbe komunističke partije nego teorijske razrade marksizma, vođe jugoslovenske revolucije nisu bile samosvojni teoretičari i tvorci novog „izma” (kao što su bili „lenjinizam”, „staljinizam”), te zahvaljujući toj činjenici nikad nije došlo do potpune identifikacije filozofije i marksizma kao ideologije, iako je filozofija u prvoj fazi bila daleko više podređena ideologiji. Prvu fazu, dakle, karakteriše: dogmatsko, kanonsko usvajanje marksističke ideologije kao temelja celokupne filozofske misli, što je u teoriji služilo da se dokaže ispravnost jedne oficijelne filozofije i „nenaučnost” svih drugih pogleda na svet, a u praksi, da se opravda svaki čin politike kao „neumitna nužnost progresivnog kretanja u besklasno društvo.” Ni 1948. filozofija i društvene nauke još ne doživljavaju svoju stvarnu emancipaciju od politike, jer je to godina prvenstveno političkog oslobođenja od dominacije Sovjetskom Savezu i početak sumnji u „apsolutnu ispravnost” društvenog modela koji se hteo silom nametnuti i drugima kao jedina socijalistička alternativa. (Mada još nejasno i nedovoljno kritički osmišljeno, teorijski i sociološki nedokučeno, to odbijanje će, svakako, biti uvod u odlučniju emancipaciju filozofije i društvenih nauka, najpre od staljinističke ideologije, a zatim i ideologije uopšte kao nametnutog pokrovitelja.) Najpre, mada još u sklopu prve faze ali i sa nagoveštajem druge, u marksizmu se traže izvesni novi podsticaji koji bi omogućili da se bolje razume sovjetski model kao „deformacija” „naučnog socijalizma”, te se iz iz-

vornih Marksovih dela izvlače neke zaboravljene kategorije, kao na primer, birokratizam, i nasuprot njemu „asocijacija slobodnih proizvođača” i sl. Ali filozofija kao deo partijskog i ideološkog aparata još uvek razrađuje novu partijsku politiku da bi bolje osvetlila novonastale događaje u odnosima dve socijalističke zemlje.

Tek sa 1959-1960. godinom nastaje odlučniji korak u emancipaciji filozofije i sociologije<sup>12</sup> što se u filozofiji manifestuje oštrom kritikom teorije odraza i konstituisanjem jedne grupe filozofa koja objavljuje rat dogmatskog marksizmu, a u sociologiji se dovodi u pitanje dovoljnost „istorijskog materijalizma” kao kanonizovanog i osiromašenog okvira za razvitak marksističke sociološke teorije i istraživačke prakse. I u filozofiji i sociologiji – u grupama koje se tada izdvajaju iz dotada dominantnog jezgra dogmatskog marksizma – traže se za „naučnim principima” i prihvatljivijom osnovom za integralno i slobodno razvijanje marksističke misli, koja je bila vulgarizovana i krajnje osiromašena u „dijamatu” i „istmatu”, što su marksizam sveli na teoriju ekonomskog determinizma. Počinju se prvi put izučavati izvorna i dotada nepristupačna rana Marksova dela, a istovremeno se obraća i savremenim marksističkom misliocima: Lukaču, Blohu, Lefevru, Markuzeu, Fromu. Iako jugoslovenska filozofija nikad nije bila potpuno zatvorena za druge filozofske orijentacije, bar što se tiče mogućnosti upoznavanja sa drugim filozofskim tendencijama, ovo je period kada dolazi i do primetnijeg otvaranja prema egzistencijalizmu, u prvom redu, kao i drugim savremenim filozofskim školama. U sociologiji se to otvaranje ogleda, u odnosu na tzv. „buržoasku sociologiju” prvenstveno u oblasti metodologije, a zatim i u teoriji – dolazi do raznih kombinacija sa marksizmom: u vidu spoja sa formalnom sociologijom, ili sa bihejviorističkom tendencijom, a kasnije sa funkcionalizmom; ali istovremeno dolazi i do dubljeg preispitivanja nekih osnovnih kategorija istorijskog materijalizma (baza – nadgradnja), vraćajući se prvenstveno *Kapitalu* i nekim ranim radovima.

Treća faza počinje sa drugim odlučnim korakom, kada se od preispitivanja „oficijelnog marksizma” (dogmatskog) prelazi na konstituisanje kritičke filozofije i sociologije, što se može obeležiti vremenom u kojem se javlja časopis *Praxis*, što je u njegovoj programskoj orijentaciji ovako formulisano.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Novembra 1960. održan je značajan stručni sastanak Udruženja za filozofiju na kojem dolazi do razilaženja sa predstavnicima dogmatskog marksizma, kako u filozofiji, tako i u sociologiji.

<sup>13</sup> „Čemu Praxis” – uvodnik, *Praxis*, 1, 1964, str. 4.

Filozofija treba da bude „misao revolucije: nepoštedna kritika svega postojećega, humanistička vizija doista ljudskog svijeta i nadahnjujuća snaga revolucionarnog djelovanja”. (kurziv moj)

I već po naslovu časopisa uočava se okrenutost ove filozofske orijentacije izvornom Marks-u, postavljajući u centar filozofije marksizma Marksove kategorije: praksu i otuđenje, te se to može označiti kao faza rehabilitacije filozofske antropologije u marksizmu i odlučnijeg probijanja njegovih uskih okvira u dotadašnjim njegovim interpretacijama.

U sociologiji se u isto vreme vrši pokušaj teorijskog osmišljavanja Marksovog filozofskog pristupa razumevanju i objašnjenju društva, te se znatno proširuju okviri socioloških proučavanja ali i način tretiranja društvenih problema. Jedna struja u sociologiji, povezujući se tešnje sa kritičkom filozofijom, prestaje da uvažava tabu teme, što se može konstatovati već i na osnovu liste problema kojima se počinje baviti sociologija, zajedno sa filozofijom, i uzima kao predmet kritičkog ispitivanja najaktualnije probleme jugoslovenskog društva.<sup>14</sup> Ali kako je prodor socioloških teorija sa Zapada isto tako intenzivan, u sociologiji se, u većoj meri nego u filozofiji, uporedo konstituišu i takve orijentacije koje preuzimaju bilo određeno teorijsko stanovište ili metodološki pristup iz savremene sociologije izvan marksizma, te se poslednjih godina sve više može govoriti o funkcionalističkoj sociologiji koja postoji uporedo sa marksističkom, ili u kombinacijama sa njom.<sup>15</sup>

To je, ukratko, put koji su prešle jugoslovenska filozofija i sociologija u svojoj borbi za emancipaciju od politike i ideologije.

Ali kakav je bio stav politike prema filozofiji i sociologiji i da li se i on menjao analogno ovim promenama u razvojnom putu filozofije i sociologije? Iako se oslobađanje filozofije i sociologije – u jednoj svojoj tendenciji – ne bi moglo zamisliti da je stav političkog rukovodstva u jugoslovenskom društvu bio identičan stavu partijskog i dr-

<sup>14</sup> U članku „Putevi i dileme jugoslovenske sociologije”, *Filozofija*, 1-2, 1968. sam pisala o tome opširnije, navodeći sledeće probleme kojima se jugoslovenska sociologija počinje ozbiljnije baviti: odnos ideologije i sociologije, pitanje o funkcijama politike u socijalističkom društvu, suština i društveni koreni birokratije u jugoslovenskom društvu; problemi otuđenja u socijalizmu, problem humanističke implikacije ideje samoupravljanja i proučavanje konflikata koji nastaju u shvatanju samoupravljanja i u realizaciji samoupravnog sistema, itd.

<sup>15</sup> U članku „Zašto je funkcionalizam danas u nas poželjniji od marksizma”, *Praxis*, 3/4, 1972, analizirala sam društveno-kulturne uslove koji čine i u jugoslovenskom društvu, slično kao i u drugim socijalističkim zemljama, da je marksizam – kritički, aktivistički – sve manje poželjan i da funkcionalizam može bolje da odgovori funkcijama koje se očekuju od ideologizirane društvene nauke.



žavnog aparata u Sovjetskom Savezu, ipak postoji i u ovom slučaju zajednička osnovna koncepcija, koja važi za čitav odnos politika – kultura: *odnos podređenosti* u kojem politika ima poslednju reč i pretenduje da je u kritičkim situacijama izriče. Iz tih razloga tendencija ideologizacije je celo vreme prisutna i u jugoslovenskom društvu, što dovodi do sledećih posledica: prvo, partijski autoritet teži da se nametne kao vrhovni arbitar u određivanju „linije” razvitka socijalističke prakse i socijalističke misli, te se *verom u autoritet*, partije a priori istiskuje svaka sumnja i žigoše svako samostalno traganje i ispitivanje kao „antisocijalističko”; drugo, shodno tome, iz redova filozofa i sociologa stalno se regrutuje jedan broj „ideološki ispravnih kadrova”, koje državna i partijska politika podstiču i pomoću njih stvaraju oficijelnu „teorijsku misao” koja se suprotstavlja kritičkoj misli, favorizujući konformizam i nekritičnost; treće, samo se delimično otvaraju vrata za slobodno stvaralaštvo koje ne ide dalje od izraza i forme, eventualno metoda – jer misao koja zađe u oblast osnovnih društvenih sukoba i pokuša da stavi u pitanje pretpostavke društvenog sistema, biva dočekana političkom osudom, te se neprestano konstruiše privid renegatstva da bi se mogla voditi borba protiv nepoželjne kritičnosti; četvrto, usled relativne samostalnosti filozofije i nauke, državne mere često stupaju na snagu umesto ideoloških (jer ove nemaju ono dejstvo kakvo se ostvaruje u praksi sovjetskog društva), te se na našem tlu ideološka borba „za čistoću marksizma” ne vodi samo ideološkim sredstvima.

Iz ovoga se takođe vidi da postoji izvesna doslednost u politici socijalističkih zemalja prema kulturi, u čemu se ove mnogo manje međusobno razlikuju nego u pogledu ekonomskog sistema i institucionalnih okvira, jer i dalje važi kao osnovno prećutno priznato načelo: da je politički sistem najvažniji i da se njemu podređuju svi ostali.

### 3.

Ako kulturu ne shvatimo kao jedan pod-sistem u globalnoj društvenoj strukturi, već kao ljudski način života i prostor za stalnu humanizaciju ljudskog sveta, onda bi se karakter socijalizma mogao odrediti i karakterom njegove kulture, ispitujući da li je kultura „funktionalna” u odnosu na osnovne ljudske potrebe. Jer što je socijalizam razvijeniji, kultura je sve manje u službi sistema a sve više služi humanizaciji čoveka, što se ne mora jedno drugom suprotstavljati, ali kao što je praksa socijalističkih društava pokazala, te dve stvari ne

idu obavezno zajedno. Činjenica je da je u dosadašnjem razvitku socijalizma manipulativna funkcija kulture bila dominantna i da se razvijala na račun humanističke funkcije; samim tim, kultura se i u socijalizmu javlja kao sredstvo ograničavanja duha više nego kao sredstvo oslobađanja ličnosti i njenih kreativnih potencijala. A ako je kultura prevashodno represivnog karaktera, ona je nespojiva sa socijalističkim ciljevima, jer ne može pripremiti prelazak na nove ljudske odnose i osposobljavati ljude za život u novoj ljudskoj zajednici. Ideološkim sredstvima i sadržajima ne mogu se realizovati osnovne funkcije kulture, jer humanizacija čoveka podrazumeva da se čovek osposobljava da bude sve više u stanju da sam postane akter svojih uslova života i svoje istorije; a to drugim rečima znači, da je stalno proširivanje granica slobode i razvijanje potreba za stvaralaštvom uslov celokupne ljudske emancipacije, te stoga, najvažniji zadatak revolucionarne i kulturne akcije.

Postavlja se pitanje: da li se mnogi problemi savremenog socijalizma mogu objasniti takvom sudbinom kulture i neispunjenjem njenih opšteljudskih funkcija? Kultura u socijalističkom društvu koja mora, pre svega, da služi politici ne može da obezbedi da se razvijaju opštije ljudske vrednosti i da se stalno prevazilaze granice dnevne politike i aktuelne prakse, da bi se dostigli opšti ciljevi (stoga se oficijelna kultura u socijalizmu nužno našla u neslavnoj ulozi da bude sredstvo obmane, jer je morala neprestano da opravdava nepostignuto i da objašnjava odlaganje opštijih ciljeva, u korist momentalnih, partikularnih, da dokazuje „ispravnost” postojećeg). I umesto da u socijalizmu kultura bude most koji će povezivati delove i slojeve još umnogome klasno diferenciranog društva i integrisati pojedince, nudeći im jednu opštiju humanu osnovu i orijentišući ih na osnovne ciljeve socijalizma, a ukazivanjem na ograničenosti neposrednih ciljeva i na mogućnost njihovog prevazilaženja održavati neophodni entuzijazam u prometejskoj borbi za više i humanije društvo, oficijelna kultura se svodi na apologetsko dokazivanje da je ovaj svet jedino mogući i od svih najbolji. Tako postaje nesposobna da ponudi perspektivu, te muči iste brige kao i politika – kako da sadašnjost učini privlačnijom, ili bar da je oboji svežijom bojom. Nije li takav odnos društvenog sistema prema kulturi i kulture prema socijalizmu jedan od značajnih razloga kojim se može objasniti „kriza socijalizma” i sve veća apatija pojedinaca u pogledu sudbine socijalizma?

Ako se uz pomoć kulture – kroz filozofiju, nauku, literaturu i druge oblike stvaralaštva – ljudima ne otvaraju vidici i ne razvija oduševlje-

nje za humanije, za lepo, ako se ne razvija potreba da se učestvuje u borbi za ostvarenje istinske ljudske zajednice, humanog socijalizma, već ako se kultura upotrebljava kao sredstvo kojim se pravolinijski „nudi” samo ono što je „ideološki provereno” i unapred propisano kao „pravilno”, a samim tim, guši stvaralački napor i potreba da se traga za boljim i savršenijim, ako se pomoću kulture formiraju mozgovi tako da misle samo o dozvoljenom i na prihvatljiv način, čime se guše inteligencija i imaginacija kao suštinske ljudske karakteristike, ako se uz pomoć kulture individue ukalupljaju u sheme instinktivnih i uslovno-refleksivnih reakcija i time se negira ono što je svojevrsno ljudsko u ponašanju i reagovanju ličnosti (eksperimentisanje i otkrivanje novih rešenja) – *kultura se upotrebljava protiv čoveka*, jer se degradira na status ancilla-e države i politike. Stoga, u analizu postojećih socijalističkih sistema treba uvesti i kulturne kriterijume, da bi se shvatila suština društvenih procesa i njihova usmerenost.<sup>16</sup> Manipulisanje kulturom i ljudima uz pomoć kulture protivreći biti socijalizma, jer je suštinsko pitanje socijalizma: šta se pomoću ljudskih tekovina ostvaruje, da li se one upotrebljavaju za čoveka – u smislu njegove humanizacije i samorealizacije – ili protiv njega (kao sredstvo dehumanizacije kojim se guši individualnost i onemogućuje razvitak ličnosti, a time i ljudske zajednice). Stoga je pitanje o samostalnosti kulture i o slobodi kulturnog stvaralaštva suštinsko pitanje ne samo kulture nego i socijalističkog sistema u celini.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Zato što su doskora primenjivani vrlo jednostrani kriterijumi bila je formirana pogrešna predstava o prvoj zemlji socijalizma, te su mnogi doživljavali prave ljudske tragedije kada su otkrivene „nepoznate” karakteristike sistema posle Staljinove smrti; a do tih otkrića se došlo zahvaljujući, pre svega, literaturi, a ne sociologiji i drugim društvenim naukama. A zahvaljujući tome što je u SSSR-u manipulisanje kulturom od strane državnog i partijskog aparata bilo izgrađeno do savršenstva, Staljin je uspevao da decenijama skriva pravu stvarnost od očiju „običnog” čoveka i da ga ideološki indoktrinira u tolikoj meri, da iskreno veruje da su crne strane života samo plod neprijateljske mašte i propagande i da ih odbacuje čak i kada ih sam doživi (najbolji primer predstavljaju politički zatvorenici-komunisti iz vremena Staljinovih čistki, koji su odbijali da veruju u ono što su sami iskusili na sopstvenoj koži).

<sup>17</sup> Pod slobodom kulturnog stvaralaštva ovde se ne podrazumeva samo sloboda za kulturne stvaraoce nego i za sve ljude da se slobodno koriste kulturnim tekovinama, ni od koga nametanim, ali ni da ih iko oduzima ljudima. To takođe ne znači da se zalažemo za apsolutnu slobodu stvaralaca i da se poriče uslovljenost kulturnog stvaranja društvenim prilikama i društvenim potrebama; svesni smo toga da je i sloboda stvaranja i korišćenja kulturnih tekovina relativno, ali je ograničavanje prihvatljivo samo ako je istorijski uslovljeno, a ne ako proizlazi iz volje vladajućih grupa i njihovih interesa, kada to ograničavanje obično ne pogađa one koji ga od drugih zahtevaju.

„Društvena prinuda je direktno antikulturalna – piše Dragan Jeremić... Kultura je, za individuu, sredstvo da ostane humana uprkos automatizmima zanata i društvenim prinudama. A ako kultura, koja jedinku treba da spasava od društvenih prinuda, i sama stoji pod udarom društvene prinude, onda ona prestaje da vrši svoju funkciju i gubi svoj smisao.“<sup>18</sup>

Ideologizirana kultura, kultura nastala kao rezultat državno-političke prinude jeste otuđena kultura, jer potencira otuđenje čoveka umesto da mu omogući da ga prevlada. Tako se ideologizirana kultura nameće širim slojevima u vidu obaveznih kurseva „marksističkog“ obrazovanja i „idejnosti“ u nastavi, što nosi, s jedne strane, implicitnu osudu svakog drugog pravca razmišljanja (od „dozvoljenog“ marksizma) kao „antidržavnog“, a sa druge, dozvoljava i eksplicitne, javne osude, koje javnosti sugeriraju da „misлити drukčije predstavlja destruktivnu delatnost“, čime se opravdava onemogućavanje svima onima koji misle drukčije da saopšte javnosti svoje mišljenje. (Za neoficijelne i nekonformističke struje u jugoslovenskom društvu zatvorena su sva sredstva javnih komunikacija: visokotiražna dnevna štampa, radio, TV, pa čak i mnoge tribine.)

Na taj način, mnoga vredna dela „vrhunske“ kulture prekrivena su zastorom i ostaju nedostupna širokim slojevima stanovništva, koje može da bira samo između ideološki dozirane kulture i „masovne kulture“. Ali i društveno-kulturna situacija u kojoj se nalazi veliki broj stanovništva pogoduje tome da je za mnoge kultura prisutna samo u ova dva vida. U elementima društvenog sistema treba tražiti odgovor na pitanje šta u jugoslovenskom društvu omogućuje održavanje nepismenosti na nedopustivo visokom nivou, i samim tim, zadržavanje niskog nivoa obrazovanja velikog broja pojedinaca; povećavanje socijalnih razlika koje dovode sve jasnije do samoreprodukcije slojeva i do toga da nije moguće da se poboljša kulturni nivo većine pojedinaca koji pripadaju nižim slojevima (ovde upotrebljen termin „niži sloj“ označava realni društveni položaj, pre svega, radnika i seljaka); održavanje stanja u kojem se veliki broj članova društva zadržava u parcijalizovanom statusu jednog ograničenog zanimanja koje ne podstiče kulturno uzdizanje i razvijanje kulturnih potreba? Odvojenost najznačajnijih dostignuća naše kulture od većine stanovništva nije primarno uslovljena nerazumljivošću i nepristupačnošću tih dela. Razlozi leže u samoj strukturi i karakteru društvenog sistema, u kojem nisu pronađeni načini za rešavanje napred pomenutih pitanja, te samim tim, ni za radikalniju promenu položaja kulture u društvenom sistemu i u životu svakog pojedinca.

<sup>18</sup> D. Jeremić „Kultura u socijalizmu“ (2), *Knjževne novine*, 5. XII 1970.

U takvoj situaciji na pozornicu stupa „masovna kultura” kao spasonosna kompenzacija, kao zamena za kulturu uopšte. A funkcije „masovne kulture” nisu bitno drukčije u nas nego u drugim društvima; i u socijalizmu „masovna kultura” daje mnogo više pseudo-rezultata nego stvarnih kulturnih vrednosti jer se i u socijalističkim društvima ona upotrebljava prvenstveno kao sredstvo propagande i oblikovanja mišljenja, stavova, ukusa, kao sredstvo indoktrinacije. Stoga, i u socijalizmu „masovna kultura” doprinosi da stvari ostanu onakve kakve jesu i da se na ekranu, umesto u stvarnom životu, „rešavaju” problemi koji muče „malog čoveka”, što proizvodi dvostruki efekat: zadovoljni su i „obični” građani, jer im ova prividna rešenja pomažu da se oslobode napetosti, a i oni koji stabilnost sistema pretpostavljaju kreativnoj ljudskoj akciji. Funkcije „masovne kulture” proizlaze samo delimično iz komercijalizacije kulture; one su mnogo više rezultat podudaranja dva parcijalna interesa kojima se žrtvuje opšti. Prvi je interes grupa koje nastoje da monopolišu društvenu moć te se koriste „masovnom kulturom” da bi nametnule svoju ideologiju, s ciljem da zadrže postojeće stanje koje im obezbeđuje prvorazrednu društvenu ulogu i privilegovan položaj; drugi je interes neposrednih proizvođača „masovne kulture”, koji istovremeno ugađaju željama pomenutih grupa (od kojih dobijaju sredstva za svoje proizvode), ali i željama potrošača, mada je to, u stvari, privid, jer oni sami proizvode njihove želje i ukus – stalno im nudeći jednu istu „robu” koja u zabavnoj i lako svarljivoj formi prezentira one „odozgo” odobrene i poželjne sadržaje.

U socijalističkom društvu, dakle, kultura još nije postala polje slobodnih delatnosti, onaj vrt koji čovek sa ljubavlju i žarom obrađuje tek kada „nije gonjen fizičkom nuždom”, već dela oslobođen od takve nužnosti. (Profesionalizacija kulturnih delatnosti predstavlja, takođe, momenat koji uslovljava ograničavanje slobode kulturnog stvaralaštva, jer se često pretvara u sredstvo za život, te se mora mnogo više ugađati kako „ukusu” političara, tako i ukusu publike). Dokle god kultura bude sputavana zahtevima koji stoje izvan njenog unutrašnjeg, ljudskog bića – a koji proizlaze iz potrebe čoveka za stvaralaštvom, prevazilaženjem i njegovom samoaktualizacijom – bez obzira kako se ti zahtevi formulišu i ko ih postavlja (da li socijalistička ili buržoaska država), ona će uvek biti represivna i nosiću se sebi elemente dehumanizacije. U tom smislu se može govoriti o *kulturi protiv čoveka* ne samo u kapitalističkom svetu.

## 4.

Može li se u socijalizmu prevladati ovakvo stanje u kulturi? Sudbina socijalizma vezana je za dalju sudbinu kulture u socijalizmu, jer socijalizma neće biti bez slobodnog čoveka – što je uslov i posledica slobodnog razvitka kulture. (Naravno, to ne isključuje već podrazumeva ekonomsku emancipaciju.) Ako socijalizam ne doprinosi smanjivanju obima i dubine otuđenosti čoveka, ako ne predstavlja postepeni „povratak čoveka sebi”, ako ne realizuje takvo društveno uređenje u kojem će biti moguć sve potpuniji ljudski razvitak i razvitak ljudskih potreba, ako ne oslobađa imaginaciju čoveka od vekovnih pritisaka, što je uslovalo da se celokupni ljudski potencijal dosada samo delimično iskorišćavao, i ako uz sve to ne bude stvarno otvoreno društvo (ne u smislu otvorenih granica, već otvorenosti za nove ideje), koje će podsticati ljudsku inicijativu i invenciju, bez ikakvih predrasuda i zazora od novog, bez straha od slobode – a tome svemu treba i najbolje može da služi kultura – socijalizam će se morati ubuduće samo oružjem osvajati.

Da bi kultura u svim svojim oblicima postala dostupna svakom čoveku (ako svaki čovek ne može da bude stvaralac vrhunskih kulturnih dela, može da živi sa tekovinama kulture da bi svoj život humanizovao), da bi se kulturnim tekovinama mogli koristiti svi slojevi naroda i svaki pojedinac u skladu sa svojim potrebama i sklonostima, treba stvoriti takve društvene uslove u kojima će biti ukinute sve barijere koje su ogradile kulturu u rezervat elite, koji će obezbediti da svaki član društva ima priliku da razvija i zadovoljava svoje kulturne potrebe. Treba stvoriti takve društvene institucije koje će osposobljavati sve članove društva da razumeju stvarnost u kojoj žive i da na nju mogu da utiču, i takve organizacije u kojima će individue moći nesmetano da donose i ostvaruju svoje odluke o najvažnijim pitanjima svoga života, uključujući se, na taj način, u stvaralački proces izgradnje novih životnih uslova i nove kulture.

Iz ove perspektive treba razmotriti šta znači pojam *samoupravna zajednica*. Socijalizam kao samoupravna zajednica ima mnogo širi smisao nego što je značenje određenog oblika političkog sistema društva. Pojam podrazumeva mnogo radikalnije menjanje društvenih uslova i odnosa i to: 1. suštinsko menjanje načina integracije društva – društvo koje je vekovima bilo razjedinjeno klasnim interesima i razbijeno u manje ili više zatvorene profesionalne, etničke i interesne

grupe, treba da postane *zajednica udruženih individua* (a ne klasa ili slojeva) u kojoj će važiti dva osnovna principa: pravo svakog člana društva na iste uslove za svoj razvitak, i dostupnost svih delatnosti i svih rezultata društvenog rada svakom članu društva; 2. ukidanje svih profesionalizovanih delatnosti i profesionalnih grupa kao institucionalizovanih jedinica društva da bi se stvorili uslovi da ljudski rad postane stvarno slobodno izabrana i *univerzalna delatnost*; 3. stvaranje takvih jedinica društva – slobodnih asocijacija – u kojima će se ponovo integrisati dosad razjedinjene delatnosti i oblasti života, kao što su: politika, ekonomija, umetnost, itd., što će omogućiti pojedincima da i u ličnom životu integrišu te sfere i prestanu da budu parcijalna bića (*homo oeconomicus, homo politicus, artist, itd.*).

Jednom rečju, mora se ostvariti *samouprava kao način* života i kao najautentičnija forma društvene akcije, a ne kao ekonomska ili politička institucija, koja samo parcijalno ukida klasične oblike države i forme otuđenja što iz toga proizlaze. To podrazumeva da kultura, kao stvaralački proces humanizacije sveta, mora biti prisutna u svakom aktu ljudskog rada. Na taj se način kultura u samoupravnoj zajednici mora vratiti *u sam život* gde i pripada i reintegrirati se kako u život zajednice tako i u život svake individue. A život jedne zajednice i ljudske individue sadržajno obuhvata mnogo više nego što su u stanju da obuhvate institucije društvenog sistema, jer onome što implicira sistem – institucionalizaciju, okoštavanje i konzerviranje forme a ograničavanje sadržaja prema datoj formi – život se suprotstavlja i on prestano izmiče institucionalizaciji, proces dominira nad postignutim oblikom, te se novi sadržaj javlja kao imperativ menjanja okoštalih forme koje ga ograničavaju. Život znači pulsaciju, tok, razgrađivanje, raščćenje, kontradikcije, raznovrsnost, šarenilo, nepredvidljivost, spontanost. Kultura mnogo više može da sledi sam „život nego društveni sistem, te i u socijalizmu ona treba da podstiče stvaranje jedne otvorene zajednice u kojoj će *život biti jači od poretka*. Takva zajednica koja označava da je prevaziđena dominacija bilo koje parcijalne sfere društvenog života u jednoj integralnoj društvenoj egzistenciji – postaje *kulturna zajednica*.

Proces pretvaranja klasnog društva u kulturnu zajednicu, koja podrazumeva ponovno integrisanje kulture u život društva i pojedinca, mora biti sastavni deo revolucionarnog pokreta, jer da bi se ukinuo klasni sistem nije dovoljno ukinuti samo ekonomske uslove koji ga proizvode, već je neophodno prevazići i klasne funkcije kulture i povratiti kulturi bogat ljudski smisao što ga je klasno društvo osiro-

mašilo, da bi se radikalno ukinula osnova za reprodukovanje svih oblika klasne vladavine i klasnih odnosa. To je duboki smisao socijalizma kao humane zajednice i humanističke funkcije kulture u novim društvenim uslovima.



## IV glava

### **PERSPEKTIVE HUMANE LJUDSKE ZAJEDNICE – – ISTORIJSKE MOGUĆNOSTI NAŠE EPOHE**

Vratimo se, na pitanje iz I glave koje nas obavezuje da ukažemo na istorijske perspektive što se mogu naslutiti u savremenoj civilizaciji, ukoliko ne želimo da se složimo sa onima koji su tvrdili da se nalazimo na kraju puta kojim je do sada koračao ljudski rod.

U pokušaju da utvrdimo koje nam objektivne prednosti pruža savremena civilizacija za ostvarenje takvih ljudskih zajednica u kojima bi mogli biti rešeni osnovni problemi opstanka čoveka, produženja njegovog veka i olakšavanja njegove egzistencije, ne smemo zaboraviti da odgovorimo na pitanje koliko su subjektivne moći čoveka u skladu sa objektivnim mogućnostima i da li se može uočiti napredak i u samosvesti pojedinaca i društvenih grupa, što bi tek zajedno pružilo pravu istorijsku perspektivu.

Šezdesete godine našeg veka kao da iznenadno dinamiziraju našu planetu i u svim njenim delovima počinje ključanje, na različitim tačkama usijanja, sa različitim programima radikalizacije, ali u osnovi sa zajedničkim nezadovoljstvom našom civilizacijom, koja se ispoljava pretežno u represivnoj formi i na jednostran način. Da li će se iz mnoštva takvih buktinja roditi novi revolucionarni pokreti, da li je danas na pomolu „svetska revolucija” i ko je njen potencijalni nosilac?

Savremena civilizacija je otkrila nove mogućnosti za ostvarenje humanističkih ideala o „totalnom” čoveku i humanoj ljudskoj zajednici. Ona objektivno već sad omogućuje:

(1) Proizvođenje dovoljnih količina materijalnih dobara za podmirenje osnovnih potreba stanovništva, čime se rešava problem *fizičke egzistencije čoveka*. Materijalna beda je izvor opšteljudske bede;

stoga je nužno osloboditi čoveka brige za materijalnu egzistenciju da bi shvatio širi smisao svoje ljudske egzistencije. Da bi čovek shvatio da je zadovoljenje njegovih vitalnih potreba samo uslov njegovog *ljudskog* opstanka, potrebno je da se stvori takvo obilje materijalnih sredstava za život da bi mogao nesmetano da zadovoljava svoje potrebe, oslobađajući svoju energiju i svoj duh od robovanja svojoj biološkoj prirodi. Upotreba modernih tehničkih sredstava u proizvodnji, pomoću kojih se stvaraju ogromna materijalna dobra, već danas bi omogućila da se reši taj istorijski problem čovečanstva, kada se kao prepreka ne bi javljali takvi društveni sistemi u kojima je nejednaka distribucija dobara osnovno načelo, i kada ne bi postojale tako velike razlike između razvijenih i nerazvijenih zemalja.

(2) Pomoću modernih tehničkih sredstava, koja olakšavaju obavljanje mnogih nužnih delatnosti i poslova, praktično ukidajući fizički rad čoveka, može se ubrzati emancipacija čoveka. Savremena organizacija rada bitno menja karakter rada, tako da se u najrazvijenijim zemljama više ne može govoriti o iscrpljujućem fizičkom radu u klasičnom smislu, a uvođenje automatizacije predstavlja još odlučniji korak u preobražaju proizvodnog rada. Pod uticajem moderne tehnike bitno se izmenila i struktura radnog vremena, te je značajno skraćivanje radnog dana krupan rezultat savremene civilizacije. Time se ispunjava san utopista da se „nužan proizvodni rad” skрати na nekoliko časova, a ostalo vreme oslobodi za slobodno stvaralaštvo ličnosti.

(3) Zahvaljujući modernim tehničkim sredstvima olakšana je borba za egzistenciju u smislu značajnih pobeda nad bolestima i nad smrću. Prosečni ljudski vek je skoro udvostručen, sve je manje bolesti pred kojima je medicina sasvim bespomoćna, a transplantacija ljudskih organa otkriva novu eru čudesnog uplitanja tehnike u biologiju, čiji se krajnji ishodi još ne mogu predvideti.

(4) „Naučno-tehnička revolucija” je otkrila nove mogućnosti i u kulturi sa razvojem sredstava masovnih komunikacija, što omogućuje da kulturne tekovine postanu dostupne svakom čoveku. Ne samo pismenost i osnovno obrazovanje, već i svako novo saznanje postaje odmah pristupačno za sve širi krug ljudi. Zahvaljujući tome što se svaki pojedinac može upoznati sa svim događajima u svetu, on se povezuje sa drugim ljudima, prestaje da bude izolovan u svojoj uskoj sredini i sve više može da se oseća građaninom sveta, a brzo širenje informacija o svim društvenim zbivanjima i problemima omogućuje svakom pojedincu da se uključi u društveni život i da bude njegov aktivni učesnik. Širenje kulturnih tekovina putem sredstava masovnih

komunikacija izvan zidova izložbenih salona, koncertnih dvorana i vrhunskih pozorišta, pruža mogućnost da kultura „siđe” sa Olimpa „izabranih” i postane svojina svakog čoveka.

Ali zaustavimo se ovde sa nabrojanjem ovih objektivnih tekovina, koje su rezultat, pre svega, naučno-tehničkog napretka, i postavimo pitanje: da li savremena civilizacija pruža nove mogućnosti i za humanizaciju ljudskih ustanova i društvenih odnosa i da li daje podstreka novoj istorijskoj samosvesti za revolucionarno menjanje društva?

Mada je savremena civilizacija u tom pogledu najprotivrečnija, činjenica je da su mnoge demokratske ustanove njena tekovina, a pre svega, ustanova javnog mnjenja koja je bila moguća tek zahvaljujući razvijenijim sredstvima komunikacija. Sa „javnim mnjenjem” demokratija izlazi iz parlamenta i prestaje da bude prvenstveno prilika za govorničke duele, već se shvata kao pravo svakog građanina da iznosi svoje mišljenje o društvenim zbivanjima i... da, na taj način, utiče na donošenje odluka koje su značajne za život društva. Iako je veoma razvijena manipulacija javnim mnjenjem (što je Mils reljefno prikazao u knjizi *Znanje i moć*), činjenica da se u savremenom društvu mora računati sa tim činiocem i da su u mnogim zemljama legalizovane forme protesta javnog mnjenja (demonstracije, štrajkovi), pokazuje da je ideja demokratije toliko snažna, da se retko koji sistem razvijenog društva usuđuje da se otvoreno deklarirše kao antidemokratski i da ukine demokratske institucije (oštri protesti što su svojevremeno izbili širom Evrope protiv vojne diktature u Grčkoj potvrđuju koliko su takve mere nepopularne). Ali istovremeno živimo u periodu krize demokratskih ustanova, koje su sve više ugrožene jačanjem moći autoritarnih država, što ih pretvaraju u fasadu svoje monopolističke vlasti. I upravo iz krize demokratskih ustanova buržoaskog tipa rađa se novi društveni pokret, koji proizlazi iz saznanja da je građansko društvo granica razvitku stvarne demokratije i da se moraju prevazići okviri građanskog društva da bi se realizovale demokratske ideje koje ih pokreću.

U tom smislu moderni društveni pokreti se sve više povezuju sa idejom socijalizma. Drugu polovinu XX veka karakterišu brojne socijalne revolucije što su zahvatile gotovo polovinu čovečanstva, dajući kao rezultat raznolike varijante „socijalističkih društava”. I možda zahvaljujući raznovrsnosti oblika kojima socijalizam probija sebi put u istoriju, čovečanstvo ima mogućnosti da procenjuje domete i vrednosti socijalizma i da „padove” jednog socijalističkog oblika ne

identifikuje sa socijalizmom kao takvim. Evidentno je da su danas ideje socijalizma prisutne masovnije nego ikad dosad i one iznutra podrivaju kapitalističko društvo na raznim tačkama sveta, ali dinamiziraju i ona društva koja se nazivaju socijalističkim a koja sadržajem to još nisu postala u punijem smislu. Ideje socijalizma se mogu nazreti u raznovrsnim oblicima revolucionarne borbe u savremenom svetu, bilo u borbi za oslobođenje od kolonijalnog ropstva koje još uvek nije završeno, ili od ugnjetavanja sopstvene buržoazije, ili u vidu borbe za ukidanje svih vidova „emancipovane” i „sublimirane” eksploatacije i otuđenja što ih donosi moderni kapitalizam. Osnovne socijalističke ideje: podruštvljavanje sredstava za proizvodnju da bi se ukinula osnova eksploatacije, samoupravljanje u svim oblastima ljudskog rada, uključujući i politiku, načelo socijalne jednakosti, solidarnosti i socijalne pravde – sve više postaju sastavni deo motivacije raznolikih revolucionarnih pokreta u svetu, kako u industrijski najrazvijenijim zemljama, tako i u takozvanom „trećem svetu”.

Pomenute socijalističke ideje, što ih je praksa u socijalističkim zemljama manje ili više ignorisala, sadržane su u svim masovnim pokretima poslednje decenije našeg veka, u manjoj ili većoj meri kristalizovane kao program socijalne revolucije, ili manje uobličene u celovit program a više prisutne kao pojedinačne ideje. Na toj liniji se i može povući paralela između studentskih pokreta na Zapadu i na Istoku, u Evropi i u Americi.<sup>1</sup> Sličnost ne postoji samo u tome što se u svim slučajevima javljaju studenti kao nova društvena snaga koja potresa dotada miran ekonomski napredak i to prvenstveno u onim društvima koja su bliže modelu „države blagostanja”, iz čega, dakle, proizlazi da u svim slučajevima pokreti nisu inspirisani ekonomskom, već društvenom krizom. Svim tim pokretima je, pored toga, zajedničko: (1) Kao rezultat nezadovoljstva osnovnim društvenim institucijama oni predstavljaju reakciju na represivnu kulturu, koja podržava jačanje autoritarne države u savremenom društvu i pomaže održanje *status quo*. (2) Demaskiranje privida demokratije u postojećim formama narodnog predstavnštva, iza kojih se krije sve razvijeniji sistem manipulacije ljudskim delatnostima i ljudskim sudbinama. (3) Otkrivanje skrivenih oblika otuđenja u svim sferama života i u svim

<sup>1</sup> U kojoj meri su socijalistički inspirisani i studentski pokreti u Aziji i kakva veza postoji između njih i ovih u Evropi i Americi, nije još dovoljno ispitano. Na primer, studentski pokret u Japanu, ili pobuna omladine na Cejlonu, ili takozvana „kulturalna revolucija” u Kini, sve su to još nedovoljno proučene pojave te ih je teško svrstati u nama poznate procese.

oblastima ljudskog rada, iza čega se ukazuje osiromašena ljudska ličnost uprkos sve višem životnom (materijalnom) standardu u najrazvijenijim zemljama. (4) Demaskiranje nehumanih aspekata života u savremenoj civilizaciji i zahtev da se realizuju humane vrednosti. (Glavna parola studentskog pokreta na Berklijskom univerzitetu je isticala: „Ja sam ljudsko biće, ne savijaj, ne prekriži, ne osakati!”).<sup>2</sup> Svim ovim pokretima je zajedničko da su znatno širi od dosadašnjih, jer se borba ne vodi u ime „radnih prava”, već za oslobođenje ličnosti.<sup>3</sup> (5) Nemirenje sa ulogom tehnokratizovane i birokratizovane inteligencije koja im je propisana u modernom društvu u uslovima „naučno-tehnološke revolucije”, što ih svodi na rutinizovane stručnjake ili „value-free” specijaliste, koji će biti nezainteresovani za politiku i društvena zbivanja i nesposobni da se u njih umešaju. (6) Odbacivanje ideologije kao lažne svesti i zahtev da se realizuje sloboda kritičkog mišljenja. (7) I najzad, nepolitički karakter svih studentskih pokreta, odnosno, kvalitativna razlika između dosadašnjih političkih pokreta u kojima se kao primarni cilj javlja preuzimanje vlasti, i ovih u kojima se traže korenite društvene promene, ali bez pretenzije društvenih snaga koje iniciraju pokret da preuzmu na sebe ulogu nove političke vlasti.

Na ovaj karakter studentskih pokreta ukazuje N. Popov kada piše:<sup>4</sup>

„Čeznja za radikalnom izmenom odnosa u savremenom društvu izražava se, naime, i u pokušajima da se promeni idejno stanovište i da se afirmišu nove, začete ili potisnute, ideje i društvene tendencije. Rađa se jedno stanovište koje se ne iscrpljuje u političkoj sferi, mada je itekako zainteresovano za ono što se u njoj zbiva. Ono teži *transcendiranju* političke sfere, odnoseći se prema njoj sa šireg, univerzalnijeg stanovišta. Politički sukobi se u tom slučaju ne svode na borbu za vlast, koja bi produžila svoje trajanje na temeljima bitne odeljenosti građanske i političke sfere društvenog života, odnosno dominacije jedne ili druge. Njih možemo u ovom slučaju posmatrati kao volju da se ta odeljenost ukine, ne samo virtuelno, već i stvarno, oslobađanjem onih društvenih tendencija i njihovih subjekata koji ka tome stvarno, već danas teže.”

Dakle, mogli bismo ove pokrete okarakterisati kao pokrete koji ne teže zameni jednog sistema moći drugim, već kao „pokret anti-moći” (Turen<sup>5</sup>).

<sup>2</sup> Navedeno prema J. Nagel (ed.), *Student Power*, str. 137.

<sup>3</sup> Na ovaj aspekt studentskog pokreta ukazuje A. Touraine, u *Le Mouvement de Mai ou le communisme utopique*, str. 39.

<sup>4</sup> N. Popov, „Prolegomena za sociološko istraživanje društvenih sukoba”, u *Dokumenti*, jun 1968, *Praxis*, 1-2, 1969, str. XXI.

<sup>5</sup> A. Touraine, *Isto*, str. 48.

Parole kojima je bila oblepljena Pariska Sorbona u majskim danima 1968. jasno ukazuju na socijalističku orijentaciju studentskog pokreta u Francuskoj: „Upravljanje radnika čitavom privredom i političkom vlašću!“, „Socijalizam u Francuskoj nije utopija!“, „Za socijalističku demokratiju!“, „Dosta sa stolicima eksploatacije!“, itd.<sup>6</sup>

Socijalistička demokratija i revalorizacija socijalističkih ciljeva je i program akcije studentskih pokreta u socijalističkim zemljama. U *Deklaraciji* studentskog pokreta u Varšavi, marta 1968. se ističe:<sup>7</sup>

„Smatramo da je neophodna javna i otvorena diskusija o društveno-političkim rešenjima u okviru socijalističkog društva ... Birokratska tendencija za prećutkivanjem informacija o neuspesima njenog funkcionisanja otežava kontrolu nad procesima upravljanja, a višim organima donošenje pravilnih odluka ... Delatnost cenzure koja ograničava mogućnosti kritike i diskusije o neophodnim reformama – suprotna je Ustavu i društveno je štetna.

... Mi smo svesni društvenog i političkog značaja zahteva koje naš pokret iznosi. Ne smatramo da njihova realizacija može da ozdravi sve oblasti društvenog života, ali bez razmatranja i praktične realizacije zaključaka koji odatle proizlaze naša zemlja će biti osuđena na dalje i sve dublje konflikte...”

*Akciono-politički program Beogradskog univerziteta juna 1968. deklaracije:*<sup>8</sup>

„Nužne su mere za brže uspostavljanje samoupravnih odnosa u našem društvu za otklanjanje birokratskih snaga koje zaustavljaju razvoj naše zajednice. Sistem samoupravnih odnosa treba dosledno razviti ne samo u radnim organizacijama, nego i na svim nivoima našeg društva, od opštine do federacije, na taj način što će u tim samoupravnim organima većinu činiti neposredni proizvođači. Polazna pozicija za stvarno razvijanje neposrednog samoupravljanja jeste da neposredni samoupravljači samostalno odlučuju o svim bitnim uslovima svoga rada, a posebno o višku rada ... Demokratizacija svih društvenih i političkih organizacija, posebno Saveza komunista, treba da bude temeljnija i brža, u skladu sa razvojem samoupravnih odnosa. Oni treba da obuhvate, naročito, sva sredstva javnog mnjenja ... Demokratizacija, najzad, treba da omogućiti ostvarivanje svih sloboda i prava predviđenih Ustavom ... Sprečiti energično sve pokušaje, da se društvena svojina dezintegriše i da se izrođava u akcionarsku svojinu. Sprečiti tendencije da se lični rad pretvara u kapitalisanje pojedinaca i grupa, a ove (tendencije) svesti u okviru Ustava i pozitivnih zakonskih propisa ...”

Ali se kritičnost prema postojećem sistemu jugoslovenskog društva, što predstavlja osnovu pokreta beogradskih studenata, može bolje videti iz sledećeg teksta Rezolucije studentskih demonstracija:

<sup>6</sup> Navedeno prema S. Vrcan, „O pomahnitaloj utopiji, objektivnosti i još ponečem“, str. 166.

<sup>7</sup> Objavljeno u *Susret*, br. 80, 17. IV 1968.

<sup>8</sup> Objavljeno u *Student*, od 8. VI 1968.

„Studenti su ... izrazili neslaganje sa sledećim pojavama u našem društvu i postavili sledeće zahteve: 1) Smatramo da je osnovni problem pojava socijalne nejednakosti u nas. U vezi s tim zahtevamo: doslednu raspodelu prema radu, energičnu akciju protiv bogaćenja na nesocijalistički način, zahtevamo da socijalna struktura studenata predstavlja odraz socijalne strukture, zahtevamo ukidanje svih privilegija kojih ima u našem društvu. 2) Veliki broj nezaposlenih je takođe jedan od uzroka gneva studenata. Zato zahtevamo: ukidanje honorarnog rada, smanjivanje rukovodećeg kadra bez adekvatnih kvalifikacija i zapošljavanje mladih stručnjaka na njihova mesta, brže sprovođenje Zakona o obaveznom pripravničkom stažu i stimulaciju mladih stručnjaka da bi se sprečio njihov odlazak u inostranstvo. 3) Postojanje jakih birokratskih snaga u našem društvu zahteva: demokratizaciju svih društveno-političkih organizacija a posebno Saveza komunista, demokratizaciju svih sredstava informisanja i formiranja javnog mnjenja, slobodu izbora i demonstracija. 4) Studenti su posebno ogorčeni stanjem na našim univerzitetima. Stoga se zahteva: poboljšanje materijalnog položaja univerziteta, ravnopravno učestvovanje studenata u svim forumima gde se rešavaju bitni problemi društva, a pre svega, pitanja direktno ili indirektno vezana za studente. Osuđujemo pojavu klanova i monopola na pojedinim katedrama i zahtevamo oštru borbu protiv istog, zahtevamo potpunu i demokratsku reizbornost celokupnog nastavnog osoblja, zahtevamo slobodan upis studenata.“ (*Dokumenti*, str. 62)

Studentski pokreti su srušili dva mita: mit o stabilnom i uspešno integrisanom modernom kapitalističkom društvu, koje je sposobno da se samoreprodukuje ad infinitum; i mit o krizi socijalizma kao *revolucionarnog pokreta*. Masovni pokreti u utrobi samog kapitalističkog društva, ne težeći samo rušilaštvu i negaciji, već nastajući u ime humanog socijalizma, bili su mogući, upravo, zato što su se i unutar socijalizma javili antibirokratski pokreti, koji su demistifikovali „staljinizam“ kao anti-socijalizam. Na taj način su se reafirmisale ideje socijalizma, postajući više nego ikad u dosadašnjoj istoriji univerzalna osnova internacionalnog masovnog revolucionarnog pokreta.

Međutim, budući da se pre svega studenti javljaju kao nova društvena snaga, postavlja se pitanje: prvo, da li je proletarijat definitivno sišao sa istorijske scene i izgubio mogućnost da postane istorijski subjekt socijalističkih revolucija; i drugo, da li studenti kao heterogena društvena grupa, različitog društvenog položaja, uslova života i interesa, mogu biti revolucionarna istorijska snaga?

Studentski pokreti počinju sa demistifikacijama društvenih sistema i sa ukazivanjem na njihove protivrečnosti, i u tome je njihova pozitivna funkcija suočavanja i osveščavanja svih društvenih snaga, da bi bile u stanju da razumeju realne istorijske mogućnosti, što su bile prikrivane i od određenih slojeva zloupotrebljavane. Tu ulogu budućnja društvene svesti radničke klase i ostalih društvenih slojeva može sa uspehom da odigra intelektualna omladina kao deo revolucionarnog cilja, koji, svakako, ne može sama ostvariti do kraja. Osveščava-

nje studenata (i to sa fakulteta društvenih nauka) pre ostalih je razumljivo, jer su više u kontaktu sa društvenim problemima i zahvaljujući stepenu postignute slobode u nauci imaju mogućnosti da se upoznaju i sa kritičkim mišljenjem, a kao mlada generacija manje su spremni da se pomire sa status quo-om i svojom pasivnom ulogom posmatrača i „potrošača istorije”. Ali francuski slučaj pokazuje da studentska akcija demistifikacije društvenog sistema može da deluje kao varnica koja je zapalila naizgled zadovoljnu i sa svojim položajem pomirenu radničku klasu. U Gdanjsku, u Poljskoj, se potvrdilo da se može dovesti u pitanje i „definitivna integracija” radničke klase u sistem socijalističkog društva. Činjenica je da su studentski pokreti pokrenuli moderno društvo iz njegove učmalosti i postavili radikalne zahteve u pogledu njegovog preobražaja i u kapitalizmu i u socijalizmu, u pravcu ostvarenja ideja humanog socijalizma.

Iz tih razloga sukob studenata i države u svim delovima sveta ima pozitivnu funkciju, jer dovodi u pitanje mnoge strukture u modernom društvu u kojem su tekovine savremene civilizacije nepravedno distribuirane i od strane vladajućih klasa zloupotrebene da bi ojačale svoju vladavinu i onemogućile društvenu promenu. Ako takav sukob predstavlja uvod u revolucionarni obračun sa osnovama klasnog društva, a u ime ostvarenja humane ljudske zajednice, možemo reći da ulazimo u novu revolucionarnu epohu, u kojoj počinje da se ostvaruje novi istorijski totalitet. U tom smislu savremena civilizacija nije iscrpila svoje mogućnosti, već je, naprotiv, stvorila istorijske uslove za ostvarenje jedne utopije o kojoj se vekovima samo maštalo.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Ne treba, međutim, zaboraviti da sedma decenija ovog veka počinje drukčije nego prethodna, jer je karakterišu pojačane represije i oštar napad na levičarske pokrete, što naizgled „stišava” revolucionarnu atmosferu šezdeset i osme. Svedoci smo političke represije i pojačanih progona protiv levičarskih intelektualaca širom Evrope i Amerike. Da li je to predznak novog „vremena bez nade” koje nastupa kao dugoročnija tendencija, ili je samo momentano zatišje posle burne 1968. Teško je danas predvideti kuda će nas odvesti sedamdesete godine, jer sociološki još nisu dovoljno ispitane realne društvene snage koje bi mogle biti glavni detonator naše istorijske prekretnice. (Uprkos dosta velikom broju knjiga o studentskim pokretima u Evropi i Americi te studije se ne bave dublje stvarnim potencijalom koji leži u studentskom pokretu za buduće akcije, već više opisuju zbivanja, dovodeći ih u vezu sa datim društvenim kontekstom. U njima isto tako nema analize nove „istorijske sile” i otkrivanja da li su i koliko spremne druge društvene snage da se pridruže revolucionarnoj akciji studenata, naročito nema analiza o radničkoj klasi kao potencijalnom revolucionarnom subjektu savremenog društva.) Ali politička represija nikad ne izaziva samo strah već i revolucionarni revolt, jer se pobuna ljudskog duha protiv nasilja i dehumanizacije ne može ničim zaustaviti.



*Socijalizam je ta istorijska alternativa.* Ali da bi socijalizam to bio, mora se neprestano revolucionarnim pokretom čistiti od pragmatizma dnevne politike i osamostaljivanja „sistema” od revolucionarnih društvenih snaga kojima treba da služi. Drugim rečima, ako je istorijski smisao socijalizma oslobađanje čoveka – po rečima K. Kosika<sup>10</sup> – socijalizam ima „istorijsko opravdanje samo dok je *revolucionarna i oslobađajuća alternativa*; alternativa prema bedi, iskorišćavanju, tlačenju, nepravdi, laži i mistifikacija, neslobodi i nedostojanstvu i poniženju”.

Ali ako socijalizam hoće da bude alternativa u širim razmerama, i to ne samo za kolonijalne i nerazvijene zemlje gde se dosad razvijao – već i za visoko industrijski razvijene zemlje, upravo zato da bi se iskorenilo iskorišćavanje, ugnjetavanje i nepravde što ih taj svet i dalje podstiče, onda se on ne može shvatiti dogmatski i primenjivati šablonski<sup>11</sup>. Stoga, samo vraćanje Marksu nije dovoljno da bi se rešio problem teorijskog uobličavanja novih istorijskih mogućnosti – u vidu „socijalizma sa humanim likom”, iz perspektive industrijski razvijenog sveta i moderne tehničke civilizacije – jer su se istorijski uslovi, a samim tim, i istorijske mogućnosti za poslednjih sto godina značajno izmenile, te Marksova perspektiva ne može biti i naša perspektiva.

Model *Pariske komune*, iako u osnovnim principima može da važi kao uzor, nedovoljan je bar iz dva razloga: prvo, jer proizlazi iz savim drugačije istorijske i društveno-kulturne situacije, te se u njega ne mogu uključiti *uslovi naše epohe*; i drugo, jer je rezultat istorijskog razvitka francuskog društva i ne može u sebe uključiti sve *specifične istorije*, iz kojih mora da proistekne tip ljudske zajednice za svako društvo. Ali je Pariska komuna još uvek živ i aktuelan model, jer podseća na principe koji se ne smeju izgubiti iz vida ako se hoće izvršiti radikalni preokret iz klasnog društva u besklasno (vid. I deo, II gl., str. 114-6), ali vraćanje na taj model, naročito u uslovima koji su se razvili u drugoj polovini XX veka, može da predstavlja istorijsku pogrešku. Iz tih razloga društveni preokret u ČSR 1968. predstavljao je najznačajniji pokušaj da se u aktualnim istorijskim okolnostima prona-

<sup>10</sup> K. Kosik, „Naša današnja kriza”, *Književne novine* od 31. VIII 1968.

<sup>11</sup> Stoga i vraćanje studentskih pokreta na prevaziđene ideje, bilo Trockog ili čak Marksa (ako je samo vraćanje), ili još problematičnije pozivanje na modele nerazvijenih zemalja u vidu koncepta Mao Ce Tunga, Ho Si Mina i drugih, nije put kojim će se teorijski rešiti otvoreni problemi što ih socijalizmu nameće kraj XX veka, suočavajući i visoko razvijene zemlje sa potrebom da traže nove istorijske perspektive.

de adekvatnije rešenje, i čak i sa poznatim tragičnim završetkom – što nije rezultat neuspeha sadržanog u samom pokretu, već spoljašnjih okolnosti – predstavlja upozorenje da se samo na sopstvenom tlu i iz perspektive vlastite istorije mora tragati za rešenjima.

To pogotovo važi za najrazvijenije kapitalističke zemlje, u kojima se revolucionarni pokreti moraju mnogo više teorijski osmisliti i povezati sa dubljim sociološkim analizama sopstvene društvene stvarnosti. Dosadašnje analize društvenih prilika u kojima nastaju studentski pokreti na Zapadu mogu biti samo uvod i skroman prilog temeljnijem proučavanju društvenog bića savremenog kapitalizma, što je u modernoj sociologiji bilo zapostavljeno zbog predominantnog uticaja funkcionalističke orijentacije. (Iz tog ugla gledano, može se konstatovati da vraćanje Marksovom metodu sociološke analize društva nije slučajna pojava, što se može zapaziti kod jednog broja sociologa danas, jer to omogućuje znatno šire i dublje prodiranje u suštinu prirode odnosa u savremenom svetu nego što su ga omogućavale funkcionalističke analize dosad.)

Stoga se savremena istorijska dilema ne može formulisati u obliku pitanja: ili sovjetski model socijalizma, ili Mao Ce Tungov, ili samoupravni, u obliku koji je definisan u jugoslovenskom društvu. Dileme, čini se, nema u tom pogledu da se socijalizam nedvosmisleno javlja svojim zahtevima za radikalnom transformacijom klasnog društva i po osnovnim principima kao najprihvatljivija alternativa ali su dileme na delu i moraju postati još delotvornije kada su u pitanju adekvatni oblici u kojima će se ostvarivati suštinski principi i ciljevi socijalizma.

U tom pogledu filozofija i nauka moraju u okviru sopstvenog društva otkrivati vlastite istorijske mogućnosti i perspektive, da bi se u praksu socijalističkih pokreta uključili najoptimalniji humanistički ciljevi, koji su u datim društvenim i istorijskim uslovima ostvarljivi, ali istovremeno dovoljno istorijski perspektivni da obezbede neophodnu revolucionarnu transformaciju ne samo gotovih proizvoda, rezultata i institucija, već i društveno-kulturnih izvora i korena na kojima počiva njihova zajednica. Takva rešenja su moguća samo povezivanjem društveno-kulturnih uslova i mogućnosti što ih nudi naša epoha i vlastite istorije, te je pitanje perspektive socijalizma stvar kreativne teorijske i praktične akcije svakog revolucionarnog pokreta, a ne kanonizovanih šablona i propisanih recepata.

A isticanje upravo *socijalizma kao naše današnje perspektive*, kao realne istorijske alternative, koja se ponovo osvaja na barikadama,

budi nadu da započinje prevazilaženje krize samosvesti i da kraj XX veka može da znači uvod u realizaciju *socijalizma kao svetskog pokreta*. Ali to pretpostavlja, kao što je u knjizi celo vreme isticano, temeljni preobražaj i kulture i ljudske ličnosti, da bi se mogla izvršiti do kraja (korenito, a ne u smislu definitivnog, završenog procesa) transformacija društva u ljudsku zajednicu.

*Maj 1972.*



## POGOVOR

### Drugo izdanje knjige *Čovek i njegov svet*

Prvo izdanje knjige objavljeno je 1973. godine u *Prosveti*, i imalo je svoju, za to vreme karakterističnu istoriju: po objavljivanju knjiga je stigla na police knjižara i uvedena u registre biblioteka, ali je posle tri meseca povučena i podignuta optužnica koja je tražila zabranu knjige pošto je bila okvalifikovana kao „politički pamflet” jer je „neistinito i zlonamerno opisana jugoslovenska stvarnost” (iako je to bio samo jedan odeljak knjige, koja se bavila opštim principima antropološke nauke). Međutim, posle sudskog procesa zaključeno je da je knjiga u celini naučno delo, osim pomenutog odeljka koji je morao biti izvađen iz knjige i bez njega knjiga je vraćena u prodaju. Spominjem ovo samo kao pečat vremena, inače kada se danas ponovo pročita taj zabranjeni odeljak, može se utvrditi da se moja analiza jugoslovenskog društva sedamdesetih godina u mnogome poklapa sa mojim kasnijim analizama; problem je bio samo u tome, što je iznet jedan kritički stav prema postojećem „samoupravnom socijalizmu” iz vremena Josipa Broza. To ću ilustrirati samo jednim citatom (sa tada istrgnute 496. strane) koji glasi: „S obzirom na istoriju nastajanja sistema samoupravljanja u Jugoslaviji može se pretpostaviti da početak ovog korenitog preobražaja nije bio dovoljno radikalna i da će kompromis između dva nespojiva sistema (radničke participacije i političkog jednopartijskog sistema) dati polovične rezultate”, što sam u datoj analizi ocenila kao „paternalističko samoupravljanje”, tj. kao *contradictio in adjecto*.

Ali, iako je knjiga pisana i objavljena sedamdesetih godina prošlog veka, u njoj su nagoveštene i manje ili više razvijene osnovne ideje socio-kulturne antropologije, koje sam dalje razvijala u svojim knjigama (videti bibliografiju), čiju osnovnu nit predstavlja koncepcija personalizma (koju sam razmatrala još 1966. godine u knjizi *Problemi savremene teorije ličnosti*).

Iako se u knjizi razmatraju pretpostavke za jednu „marksističku antropologiju” (na tragu autora koji su davali legitimitet jednom takvom pristupu, a od kojih se pretpostavki nisam ni danas odrekla jer sam i tada drukčije čitala Marxa, primenjujući kritičku analizu), već na prvim stranama knjige zapisan je moj osnovni personalistički pristup antropologiji, koji se razlikuje i od ortodoksnog liberalizma (koji naglašava samo princip individualizma) kao i od ortodoksnog „sovjetskog marksizma”. Zato ću taj stav citirati. „Osnovni teorijski stav od kojeg pisac ove knjige polazi može se sažeto izraziti na sledeći način: pitanje o čoveku jeste pitanje o odnosu čoveka prema svetu u kojem živi: dakle, cilj antropološkog istraživanja ne može biti ni izolovani pojedinac zatvoren u neki svoj imaginarni, čisto subjektivni svet, ni objektivizirano dehumanizovano društvo i kultura, koji bi se prema čoveku odnosili kao spoljašnja nužnost. Antropološki pristup se sastoji u otkrivanju veze između čoveka i njegovog sveta i svojevrsnog načina na koji čovek stupa u odnos sa svojim svetom, te je stoga, pitanje o konstituisanju sveta od strane čoveka – kako je ono moguće, kako se postiže i kako se u tom procesu čovek ostvaruje, ali i otuđuje – osnovni antropološki problem.” (str. 7) To je sadržaj i najvećeg dela knjige, u kojem se razmatraju univerzalni uslovi i principi ljudske egzistencije, dajući vidno mesto kulturi kao „drugoj prirodi čoveka”, koja omogućuje kako humanizaciju individua tako i konstituisanje društva kao ljudske zajednice.

U knjizi je posvećena dužna pažnja analizi ideja najznačajnijih autora iz oblasti sociokulturne antropologije toga vremena, od kojih sam mnoge ideje prihvatila, i u tom pogledu može se reći da je knjiga pratila razvoj antropološke nauke, ukazujući na potrebu modernizacije marksističkog pristupa u analizi osnovnih pojmova kao što su: pojam „praxis”, shvatanje istorijske kreativne suštine čovekovog postojanja, shvatanje filozofije kao kritičke analize ideja i činjenica stvarnosti – koji, po mom uverenju, ulaze u riznicu antropološkog nasleđa, ali obogaćeni antropološkim analizama 20. veka i dopunjeni podrobnom uporednom analizom različitih kul-

tura (što čini sadržaj II dela knjige). Ali za razliku od tadašnjeg trenda antropologije s njenom usmerenošću na analizu takozvanih primitivnih kultura, u III delu knjige data je kritička analiza tri različita savremena društva (američkog, sovjetskog i jugoslovenskog, a tadašnjim vlastodršcima je smetala samo kritika poslednjeg).

Knjiga *Čovek i njegov svet* je predstavljala protivstav dvema dominantnim strujama u antropologiji sedamdesetih godina, tj. *sociologizmu*, koji je proučavao isključivo socijalne i strukturalne elemente društva i funkcionalnost njegovih pod-sistema, ne interesujući se uopšte za pitanja o položaju čoveka u društvu i o njegovim egzistencijalnim problemima; i *kulturalizmu* u kojem je kultura bila shvaćena kao *sui generis*, tj. „kao da je čovek nije stvorio”, proučavajući artefakte kulture kao neutralne pojave. Na taj način je pojam „ljudskog faktora” bio izbačen iz antropološkog (naučnog) proučavanja, što je bilo u suprotnosti sa samim pojmom antropologije kao nauke o čoveku, budući da se o čoveku u tim orijentacijama nije moglo ništa saznati, ili su se činioци ljudske egzistencije toliko relativizovali da se o ljudskom načinu postojanja (humanosti) nije mogao donositi nikakav sud. U ovoj knjizi je izneta napomena da se takvi ograničeni pristupi ne mogu objašnjavati samo jednostranim uvidom naučnika u odnose čoveka i njegovog sveta (društva i kulture), već da se mora uzeti u obzir i činjenica da je ljudska situacija kroz celokupnu istoriju bila okarakterisana dualitetom čoveka i sveta, te da, stoga, treba ispitivati i „egzistencijalne protivrečnosti” (o kojima su pisali Žan Pol Sartr i Erih From, kao i drugi autori), koje ukazuju na to da je čovek u toku svoje istorije bivao i rob (ili objekt istorije) i gospodar (kao akter istorije, ali pre svega, u smislu uloge „velikih ličnosti”). Tu tezu sam razvijala u svim svojim kasnije napisanim knjigama, dopunjujući Marxovu ideju da je rad/praxis, kao univerzalna aktivnost, suštinsko obeležje ljudskog bića, koje „može da stvara po zakonima svih stvari, pa i po zakonima lepog”, što je dalje naglašavano u radovima moderne „humanističke sociologije” i „humanističke psihologije” proučavanjem istorijske, socijalne i kulturne osnove ljudskog dualiteta (kao biološke i socio-kulturne egzistencije). Drugim rečima, sledila sam misao o složenosti i multidimensionalnosti čoveka i njegovog sveta (u duhu Markuzeove kritike „jednodimenzionalnog čoveka”), što je mnogo izraženije u modernoj literaturi s kraja 20. veka i početkom novog milenijuma, o čemu sam raspravljala u kasnijim svojim knjigama (o čemu su pisali Gidens, Turen, Burdije, Kastorijadis). Ali sam se u devedesetim

godinama pozabavila i jednom novom pojavom u sferi dominirajućeg društvenog sistema, u vidu neoliberalizma („ultra liberalizma“) kao čistog ekonomizma u modernom kapitalizmu, u kojem se ponovo aktualizuju izvesne pojave koje je opisivao Marx u 19. veku.

Shvatajući istorijsku dinamiku čoveka i ljudskog sveta, i u ovoj knjizi sam isticala da je zadatak antropologije da putem kritičke analize uslova ljudskog postojanja otkriva nove mogućnosti i perspektive za razvoj čoveka i društva, budući da istorija nije jednoznačna. Ona u sebi nosi alternative, što je pretpostavljalo kritičku analizu kako tada aktuelnog modela kapitalizma tako i „realnog socijalizma“, da bi se ukazalo na otvorenost ljudskog sveta i na mogućnosti izbora, pomoću refleksivnog mišljenja i aktivnosti onih delova društva koji su najviše osujećeni datom situacijom, koja nije nepromenljiva i data kao fatum.

Dakle, može se reći da su već u ovoj knjizi iznete početne ideje o smislu i sadržaju antropologije, koje su bile i ostale cilj mojih istraživanja i dobijale potvrdu što sam se više upoznavala sa najmodernijom antropološkom literaturom; takođe i na osnovu sopstvenog istraživanja modernog doba i položaja čoveka u novonastalim uslovima, uzimajući u obzir različite forme života i ukazujući na nove mogućnosti, koje su različito interpretirane i korišćene.

Uprkos tada (a često i u ovom vremenu) upornog negiranja pojma „ljudska priroda“, ja sam u ovoj knjizi nastojala da pokažem da se može govoriti o određenim univerzalnim pretpostavkama koje čine čoveka svojevršnim, ljudskim bićem, bez kojih čovek ne bi mogao da opstane ni u jednom društvu, bez obzira na njihove razlike; u tom pogledu navela sam sledeće pretpostavke ljudske egzistencije: smanjenje instinktivne motivacije i mehanizama u korist stvaranja novih sposobnosti, za permanentno učenje, za racionalno prosuđivanje o stvarnosti i raspoloživim mogućnostima, za višestruke aktivnosti, za društvenu komunikaciju, za verbalizaciju jezika, itd., što je osposobilo novu vrstu Homo Sapiensa da stalno rešava nove probleme koje stvara ljudska dinamika budući da čovek ne živi po zakonima svoje (biološki date) vrste, već u svetu u kojem oblikuje prirodu da bi zadovoljavao svoje raznovrsne potrebe. Pri tom su ove bazične dispozicije interpretirane kao pretpostavke, koje su se manje ili više ostvarivale u različitim istorijskim periodima razvoja društva i kulture; ali se potvrđuje argument da čovek nije pasivni izdanak društva, odnosno spoljašnjih sila i da se ne može



tumačiti kao robot, jer bilo da svesno menja, ili nesvesno svojim radnjama utiče na svoju okolinu, on je već time uobličava i postaje saučesnik stvaranja istorije (A. Giddens).

Prema tome, i u ovoj knjizi je problematizovan apsolutni ekonomski determinizam, koji je pripisivan Marxu, bez obzira što je on u svojim filozofskim delima naglašavao da u istraživanju društva treba poći od konkretnih pojedinaca (uzimajući u obzir njihove dispozicije) i pronalaziti nove mogućnosti, s obzirom da je zakone u društvu tumačio kao *tendencije*, koje pretpostavljaju da su u igri kako spoljašnji (društveni) tako i unutrašnji (individualni i slučajni) činioци, među kojima sloboda individua igra važnu ulogu. Spomenuću zato zaboravljenu Marxovu misao „da je sloboda pojedinca uslov slobode za sve“, što je bilo izbačeno iz „sovjetskog marksizma“ kao apsolutno determinističke koncepcije. To sam, međutim, istakla i u ovoj knjizi pozivajući se na tada objavljena dela autora koji su drugačije, kritički čitali Marxa (From, Mils, Markuze, Bauman), ali i na one autore koji su ispitivali suštinske karakteristike ljudskog načina postojanja (Plesner, Gelen), pokazujući da je pojam „ljudska priroda“ heuristički važan jer ukazuje na transbiološki karakter čovekovog nastanka i opstanka, budući da se čovek tokom evolucije suočavao sa situacijama koje su bile nedefinisane i zato morao stalno da pronalazi rešenja i stvara sredstva da bi proizvedio predmete koje sama priroda nije mogla da mu pruži. Odlučujući momenat u evoluciji je pronalazak sredstava (na primer, vatre i oruđa za rad) koji omogućuju razvoj višestrukih delatnosti i novih potreba, koje se već u ranom periodu ne mogu svesti samo na zadovoljavanje materijalnih potreba, što su potvrdila antropološka istraživanja o prisustvu nekih formi umetničkog izražavanja u takozvanim primitivnim kulturama.

U knjizi je takođe istaknuto da činjenica da čovek ne stvara samo po zakonima svoje vrste, potvrđuje da su tokom istorije bila moguća različita rešenja, jer ne postoje unapred određeni odgovori (nagonски utvrđeni), već se u ljudskom svetu moraju tražiti rešenja shodno promenljivosti situacija. Na taj način sam nastojala da pobijem tvrdnju da se u marksističkom pristupu pretpostavlja samo jedno „pravo rešenje“, što je odlika dogmatske misli, a potvrdu za to sam nalazila u delima modernih autora koji su kritički preispitali Marxovo nasleđe. I ovdje su već naznačeni osnovni principi koji karakterišu ljudsku situaciju: sloboda i izbor mogućnosti u traženju odgovarajućih rešenja putem ljudske delatnosti, što je takođe nagla-

šeno u modernoj antropologiji kao *conditio sine qua non* istorijskog razvoja čoveka i društva, ali se u poslednjim decenijama 20. veka ta ideja više vezuje za pojam ljudskih prava, te se sloboda tretira sa stanovišta individualnih mogućnosti za samoaktualizaciju (o čemu sam i ja pisala krajem osamdesetih i u devedesetim godinama u tada objavljenim knjigama i člancima).

Ova knjiga, koja prati saznanja u antropološkoj nauci do sedamdesetih godina prošlog veka, nesumnjivo ima praznina, kao rezultat vremena u kojem je nastala, ali su već u njoj naznačeni osnovni pojmovi i principi, izvedeni ne samo iz Marxovih filozofskih dela, već i najpoznatijih antropologa toga doba, koji nisu mnogo korigovani u mojim kasnijim radovima, ali su svakako dopunjeni i obogaćeni upoznavanjem s najmodernijom literaturom; na taj način je jedna personalistička koncepcija, čije su konture naznačene već u ovoj knjizi, kasnije mnogo jasnije i potpunije razrađena.

U tom smislu, najvažnija dopuna (sadržaja u mojim kasnijim radovima) se sastoji u potpunijem i argumentovanijem obrazloženju komplementarnosti individualnih i sociokulturnih činilaca u objašnjenju ljudske situacije, kritički preispitujući tezu u smislu ili individualizam ili komunalizam (kolektivizam), budući da takvo suprotstavljanje komplementarnih elemenata ljudske situacije proizvodi, na jednoj strani, isključenje solidarnosti kao značajnog pricipa, a na drugoj, proizvodi totalitarizam koji isključuje individualnost.

Drugo, što je samo implicirano u ovoj knjizi, a što je dato u razvijenijem obliku kasnije, jeste kritička analiza onih elemenata Marxovog dela (pre svega izraženih u ekonomskim analizama), koji predstavljaju ograničenja i samih filozofskih principa iznetih u *Ranim radovima iz 1848.* i u *Grundrisse*, dajući povoda da se boljševizam izvodi iz Marxove koncepcije, pa čak i staljinizam. Iako se već u ovoj knjizi ukazuje na to da se takvo poistovećivanje ne može izvesti iz naučnih analiza, dalje proučavanje modernih autora koji su preispitali te odnose, potvrdili su moju tezu da se Marx ne može prosto odbaciti kao „ideolog sovjetskog socijalizma”, već da je i danas aktuelan po izvesnim značajnim idejama koje ulaze u sastav „nauke o čoveku”. (Videti moju knjigu *Staljinizam i socijalizam*, 1982; kao i knjige M. Godelier-a *Horizon marxiste de l'anthropologie*, L. Kolakovskog *Main Currents of Marxism*, vol. I-III, C, Castoriadis, *Domaines de l'homme* i druge.)

Stoga smatram da je knjiga *Čovek i njegov svet*, kao početak i uvod u antropološku nauku i analizu njenih rezultata (1973), aktuelna i danas, uz dopunu sadržanu u mojim knjigama pisanim kasnije (videti bibliografiju).

Razlog što je dobar deo ove knjige posvećen uporednoj analizi takozvanih primitivnih kultura je dvostruk: 1/ zato što je u tom periodu dominirala „empirijska antropologija” koja je proučavala kulture najranijih naroda i ostavila bogatstvo istraživačkih rezultata, koji su omogućili da se upoznamo i sa najranijom istorijom ljudskog roda (mada postoje i druge kritike na račun tih istraživanja osporavajući kako metode tih analiza tako i rezultate); i 2/ što me je proučavanje mnogih takvih kultura uverilo da je *diferencijacija* jedan od bitnih principa ljudskog razvoja, budući da se potvrdilo da se i ove kulture međusobno razlikuju i u načinu života i u ponašanju njihovih članova. I što nije manje važno, da su i u kulturama na ovom nivou bili praktikovani izvesni univerzalni principi, na primer u pogledu vaspitanja (videti: Margaret Mead, *Odrastanje u Samoi*), ili uvažavanje principa solidarnosti, odgovornosti onih koji upravljaju plemenom u odnosu na njihove pripadnike, odbojnost prema nasilju i sl. (videti: Stanly Diamond, *Natrag ka primitivnom*).

Iako se antropologija do osamdesetih godina prošlog veka nije bavila proučavanjem savremenih društava, na osnovu izvesnih socioloških analiza koje su imale i antropološki karakter, jedan deo knjige posvećen je i analizi tri različita savremena društva. Bez obzira što su kasnije bile potrebne mnoge dopune analize savremenih zapadnih društava, kao i bivšeg jugoslovenskog društva, kada se sada čita ta analiza može se uočiti da su istaknuta izvesna osnovna obeležja industrijskih društava: izmenjena paradigma u načinu života i delatnosti sa nastajanjem masovne proizvodnje raznovrsnih roba, izdvajanje rada iz porodice u fabrike i konstituisanje posebnog sloja u vidu radne snage koje se prodaje posednicima kapitala, razvoj tehnologije kao glavnog instrumenta progresa, urbanizacija kada grad postaje središte života, industrijska proizvodnja „masovne kulture”, što je izraženo u konceptima „tehnička civilizacija” i „tehnološki determinizam” (Max Veber). Zaključuje se, dakle, da je glavna klasa u savremenom društvu tehnokratija, što C. Rajt Mils razrađuje u formi „elita vlasti”. Naglašene su, takođe, dve suprotne tendencije modernog kapitalističkog društva: jedna koja vodi ka sve većoj diferencijaciji delatnosti i pluralizacija standarda, iz koje proizlazi parcijalizacija u oblasti rada, ali i nauke; i druga, omogu-

čena prvom, monopolizacija moći države i vlasnika sredstava za proizvodnju na račun marginalizacije društva kao ljudske zajednice. A kao posledica tih promena, na šta su ukazali mnogi autori, potvrđuje se Marksova teza o postvarenju i dehumanizaciji čoveka, uprkos prednostima koje je stvorilo moderno društvo (što se isto tako analizira u ovoj knjizi).

Nije zanemarena ni analiza uticaja promenjene paradigme savremene civilizacije, posebno na društvene nauke, u smislu pragmatizma i dosta izraženog apologetskog odnosa, na primer, sociologije, prema postojećem društvenom sistemu; a kao reakcija na takvu orijentaciju, u sedamdesetim godinama se javljaju „Radikalna sociologija” i „Humanistička sociologija”. Opisani su i studentski pokreti 1968. kao pobuna protiv birokratizma i tehnokratizma društava toga doba. Tome je, svakako, bilo neophodno dati produbljeniju analizu društvenog razvoja od osamdesetih godina do dvehiljaditih, što sam učinila u nekoliko mojih knjiga pisanih u tom vremenu.

Što se tiče analize „sovjetskog realnog socijalizma”, analiza izložena u ovoj knjizi se dosta poklapa sa razvijenijom analizom u mojoj knjizi *Staljinizam i socijalizam* pisanoj 1982. godine, mada je u navedenoj knjizi izvršena sveobuhvatnija analiza kako društveno-ekonomskog sistema tako i kulture i položaja ličnosti u takozvanom totalitarnom komunizmu.

U analizi tadašnjeg jugoslovenskog društva, u ovoj knjizi se prikazuje u čemu se ono razlikuje od „sovjetskog tipa” (pre svega, uzevši u obzir posledice sukoba sa Kominformom 1948), kao „samoupravni socijalizam” u kojem su bile izvršene izvesne parcijalne promene: početak liberalizacije tržišta, više slobode u oblasti kulturnog stvaralaštva, relativna nezavisnost profesionalnih udruženja, veća otvorenost prema svetu, izvesna autonomija naučnih institucija, nepostojanje zvanične institucije cenzure, itd.; ali istovremeno, nepokretanje reformi u političkom sistemu, što se očitovalo u zadržavanju jednopartijskog sistema i autoritarnih mehanizama vlasti kao i kulta ličnosti i represije nad neistomišljenicima. A jugoslovenski sistem samoupravljanja je podvrgnut kritičkoj analizi kao iznevereni princip radničke participacije (u to vreme bio veoma popularan u svetu), što je služilo kao sredstvo manipulacije autoritarne vlasti u cilju svog održanja. Zatim je izneta oštra kritika državne i partijske birokratije, koja se izdvajala kao poseban privilegovani sloj; nadalje, kritika teze o „tržišnom socijalizmu”

u okviru autoritarnog političkog sistema i nepromenjenog monopola moći funkcionera vlasti, kao i lažne teze o vladavini radničke klase; dalji predmet kritičke analize bilo je odsustvo kontrole vlasti, primena ideoloških kriterijuma (partijske podobnosti) u svim delatnostima, kao i u procesu socijalizacije, postojeće sve oštrije socijalne diferencijacije koja se skrivala iza deklaracije o „egalitarizmu”, nekritičke upotrebe, ili zloupotrebe, „masovne kulture” u funkciji pasivizacije građana. Ukazano je, dakle, na stvaranje jednog vrlo protivrečnog, hibridnog društva, što je dublje razvijeno u mojoj knjizi *Kriza identiteta savremenog Jugoslovenskog društva* (1987). U vezi sa pomenutom knjigom iz kasnijeg perioda, treba istaći jedan interesantan podatak: dok je ova knjiga, zbog odeljka o jugoslovenskom društvu, bila podvrgnuta sudskom procesu i zatražena njena zabrana, dotle je knjiga iz 1987. koja je bila još više intonirana, bila prvi kandidat za NIN-ovu nagradu te godine (koju, ipak, nije došla zbog političke intervencije predstavnika vlasti u žiriju).

U ovom Pogovoru je bilo potrebno istaći da je već u knjizi *Čovek i njegov svet*, uglavnom skicirana moja filozofsko-antropološka orijentacija i izražen kritički duh društvene nauke, što se uklapalo i kasnije u velikoj meri potvrdilo u razvoju moderne antropologije, sa upozorenjem da su ovi početni stavovi dalje razvijani u mojim kasnijim radovima, ali bez većih korekcija. Sve kasnije dopune su bile rezultat novih saznanja, a kada je takozvana marksistička antropologija u pitanju, podrobnije su kritički preispitivane izvesne jednostrane teze u Marxovom delu, ali su konkretnije analizirane i ideje, koje su bile deklarirane kao marksističke, a koje su bile ili suprotne duhu Marxove humanističke filozofije, ili neprihvatljive sa stanovišta razvoja modernih društvenih nauka (na primer, „humanističke psihologije” A. Maslova, ili „humanističke antropologije” P. Bourdiera).

Sve iznete napomene treba imati u vidu kada se danas čita knjiga *Čovek i njegov svet*, iz ugla izvesne ograničenosti saznanja toga vremena, iako se ideje i zaključci u njoj izneti ne razlikuju mnogo od ideja detaljnije razvijenih na osnovu mojih ukupnih istraživanja (prilog bibliografija mojih knjiga).



## BIBLIOGRAFIJA

Problemi savremene teorije ličnosti, 1966.

Antropologija kao društvena nauka, 1967.

Čovek i njegov svet, 1973.

Porodica kao ljudska zajednica, 1981.

Staljinizam i socijalizam, 1982.

Kriza identiteta savremenog Jugoslovenskog društva, 1987.

Antropološki portreti, 1991.

Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba (u koautorstvu sa B. Kuzmanović i M. Vasović), 1965.

Antropologija u personalističkom ključu, 1997.

Ja i drugi, 1999.

Stranputice demokratizacije u postsocijalizmu, 1999.

Izazovi demokratije u savremenom svetu, 2003.

Politika i svakodnevni život (istraživanje u koautorstvu sa I. Spasić i Đ. Pavičević), 2003.

Pouke i dileme minulog veka, Jedan filozofsko-antropoloških pogled na naše doba, 2006s.

# Sadržaj

Predgovor .....	5
<b>I deo: TEORIJSKE PRETPOSTAVKE ZA JEDNU MARKSISTIČKU ANTROPOLOGIJU .....</b>	<b>11</b>
I gl. Ljudska priroda ili pitanje o univerzalnim uslovima ljudske egzistencije .....	19
II gl. Ljudska sredina .....	45
I Kultura kao svojevrsni izraz ljudskog načina postojanja .....	51
II Karakter društva kao ljudske zajednice .....	84
III gl. Potrebe i vrednosti – ključ za objašnjenje odnosa čoveka i njegovog sveta .....	121
I Sistem potreba .....	121
II Sistem vrednosti .....	138
IV gl. Istorija kao proces nastajanja čoveka .....	159
I Ideja evolucije .....	160
II Šta je istorija? .....	179
III Pitanje o progresu .....	209
<b>II deo: KOMPARATIVNA ANALIZA REZULTATA ISTRAŽIVANJA O UNIVERZALNOM I SVOJEVRSNOM KARAKTERU LJUDSKE EGZISTENCIJE .....</b>	<b>229</b>
I gl. Uticaj društveno-kulturnog sistema na formiranje ličnosti .....	231
I. Primitivni stupanj .....	232
II. Stupanj drevnih civilizacija .....	251
III. Stupanj savremene civilizacije .....	263
II gl. Jedinstvo ili diskontinuitet ljudskog duha .....	281
III gl. Umetnost kao ljudska potreba i kao način života .....	312

<b>III deo: ČOVEK I SAVREMENA CIVILIZACIJA</b> .....	<b>329</b>
<b>I gl. Savremena civilizacija – najviši domet</b> <b>ili kraj civilizacije?</b> .....	<b>331</b>
<b>II gl. „Masovna kultura” – karakteristična pojava</b> <b>savremene civilizacije</b> .....	<b>384</b>
<b>III gl. Problemi kulture u socijalizmu</b> .....	<b>400</b>
<b>IV gl. Perspektive humane ljudske zajednice – istorijske</b> <b>moćnosti naše epohe</b> .....	<b>423</b>
<b>POGOVOR</b> .....	<b>435</b>



---

**Biblioteka „EPISTEME”**

---

Zagorka Golubović  
ČOVEK I NJEGOV SVET  
U antropološkoj perspektivi

*Izdavač*  
Izdavačka kuća ΠΛΑΤΩ  
Akademski plato br. 1, Beograd  
tel. 011/30-34-808  
www.plato.co.yu

*Za izdavača*  
Branislav Gojković, direktor

*Urednik*  
Plija Marić

*Korektori*  
Mirjana Skakić  
Tatjana Korićanac

*Korice*  
Plija Marić

*Kompjuterska priprema*  
Goran Skakić

*Štampa*  
ΠΛΑΤΩ

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

316.72  
141.319.8

ГОЛУБОВИЋ, Загорка

Čovek i njegov svet : u antropološkoj perspektivi / Zagorka  
Golubović. – 2. izd. – Beograd : Plato, 2006 (Beograd : ПЛА-  
ТО). – 443 str. ; 21 cm. – (Biblioteka „Episteme” ; 23)

–Tiraž 300. – Napomene i bibliografske reference uz tekst.  
ISBN 86-447-0337-4

а) Социјална антропологија б) Филозофска  
антропологија

COBISS.SR-ID 131045132

Prvo izdanje knjige objavljeno je 1973. godine u Prosveti ali je posle tri meseca povučena i podignuta optužnica koja je tražila zabranu knjige pošto je bila okvalifikovana kao „politički pamflet“.

Međutim, posle sudskog procesa zaključeno je da je knjiga u celini naučno delo, osim pomenutog odeljka koji je morao biti izvađen iz knjige i bez njega knjiga je vraćena u prodaju.

Knjiga *Čovek i njegov svet* je predstavljala protivstav dvema dominantnim strujama u antropologiji sedamdesetih godina, tj. sociologizmu, koji je proučavao isključivo socijalne i strukturalne elemente društva i funkcionalnost njegovih pod-sistema, ne interesujući se uopšte za pitanja o položaju čoveka u društvu i o njegovim egzistencijalnim problemima; i kulturalizmu u kojem je kultura bila shvaćena kao sui generis, tj. „kao da je čovek nije stvorio“, proučavajući artefakte kulture kao neutralne pojave. Na taj način je pojam „ljudskog faktora“ bio izbačen iz antropološkog (naučnog) proučavanja, što je bilo u suprotnosti sa samim pojmom antropologije kao nauke o čoveku, budući da se o čoveku u tim orijentacijama nije moglo ništa saznati, ili su se činioци ljudske egzistencije toliko relativizovali da se o ljudskom načinu postojanja (humanosti) nije mogao donositi nikakav sud. U ovoj knjizi je izneta napomena da se takvi ograničeni pristupi ne mogu objašnjavati samo jednostranim uvidom naučnika u odnose čoveka i njegovog sveta (društva i kulture), već da se mora uzeti u obzir i činjenica da je ljudska situacija kroz celokupnu istoriju bila okarakterisana dualitetom čoveka i sveta, te da, stoga, treba ispitivati i „egzistencijalne protivrečnosti“ (o kojima su pisali Žan Pol Sartr i Erih From, kao i drugi autori), koje ukazuju na to da je čovek u toku svoje istorije bivao i rob (ili objekt istorije) i gospodar (kao akter istorije, ali pre svega, u smislu uloge „velikih ličnosti“). Tu tezu sam razvijala u svim svojim kasnije napisanim knjigama, dopunjujući Marksovu ideju da je rad/praksis, kao univerzalna aktivnost, suštinsko obeležje ljudskog bića, koje „može da stvara po zakonima svih stvari, pa i po zakonima lepog“, što je dalje naglašavano u radovima moderne „humanističke sociologije“ i „humanističke psihologije“ proučavanjem istorijske, socijalne i kulturne osnove ljudskog dualiteta (kao biološke i socio-kulturne egzistencije). Drugim rečima, sledila sam misao o složenosti i multidimenzionalnosti čoveka i njegovog sveta (u duhu Markuzeove kritike „jednodimenzionalnog čoveka“), što je mnogo izraženije u modernoj literaturi s kraja 20. veka i početkom novog milenijuma, o čemu sam raspravljala u kasnijim svojim knjigama (o čemu su pisali Gidens, Turen, Burdije, Kastorijadis). Ali sam se u devedesetim godinama pozabavila i jednom novom pojavom u sferi dominirajućeg društvenog sistema, u vidu neoliberalizma („ultra liberalizma“) kao čistog ekonomizma u modernom kapitalizmu, u kojem se ponovo aktualizuju izvesne pojave koje je opisivao Marks u 19. veku.

[www.plato.co.yu](http://www.plato.co.yu)

Dizajn korice:

Marijeta Milovanović Vukojević

Aleksandar Vukojević

ISBN 86-447-0337-4



9 788644 703372