

poslovnoj delatnosti", a ako profeterska kola krenu naopako pozitivnom mišljenju nije strano ni samog „boga jedinoga“ poslati davalu). Fromm nam to veoma plastično dočarava kada kaže kako je „bog pretvoren u prilično udaljena generalnog direktora poduzeća — Universe Inc., —, za kojega znamo da je ondje i da upravlja predstavom (iako bi se ona verovatno odvijala i bez njega)". (95.) A mi dobro znamo da svaki direktor koji od jednog dolara ne uspe napraviti dva odlazi iz svoje fotelje.

Kako je alijenacija sveobuhvatna autor smatra da je u takvoj stvarnosti ljubav jedino moguća „ako dvoje ljudi komuniciraju iz centra svoje egzistencije i ako pri tom svako doživljava sebe iz centra svoje egzistencije". Ovakav zahtev može nam se činiti ispravnim, ali ne možemo a da ne postavimo pitanje na temelju čega ćemo utvrditi da ljubimo baš tako kako govorimo, ili kako osećamo. Kako razlikovati ljubav koja dolazi iz centra naše egzistencije od one koja je „površna"? Da li intuitivno saznavanje može rasplesti ovaj problem? Jasno nam je ipak da nikakva filozofija ljubavi ili neka religija ljubavi (ovaj ogled to naravno ne želi ni biti) ne mogu na ova pitanja odgovoriti i uspostaviti razbijeni sklad.

Jedino individualno, zasebno, autonomno naučavanje, emaniranje i življenje ljubavi može čovekovu egzistenciju kvalitativno drugačije (bolje) zasnovati. Tada se takva egzistencija zasigurno ne bi zasnivala na „autoritarnosti", već bi se, verovatno, legitimisala čovečnošću.

U takvom svetu čovekova potreba za transcencijom (za koju Fromm smatra da je najtemeljnija čovekova potreba) ne bi se nikako istopila nego bi se još više rasplamsala. I kada autor o ovome govori čini nam se da on tada pomalo neprežno pronalazi i određuje uzroke transcencije (stvaralaštva, prevazilaženja sebe). Evo šta on kaže: „U samoj nesposobnosti muškara da zadovolji svoju potrebu za transcencijom u radanju nalazi se za njega poticaj da sebe transcendira stvarajući svet stvari i ideja."

Ako bi to bilo tako, to bi onda značilo da bi muškara dobijanjem sposobnosti da porada decu (a to kako danas čujemo nije neizvodljivo) izgubio sposobnost da porada ideje.

Ako žena sebe transcendira radanjem dece, da li je ta potreba iscrpljena tim činom ili ona ipak ima potrebu i za idejama kojima bi prevazilazila sebe? I dalje, ako se propituje ova Fromm-ova teza, izlazi da za one žene koje ne mogu radati ostaje promišljanje i svet ideja kao kompenzacija za tu njihovu nesposobnost. Izgleda nam da to ipak nije baš kako on govori.

Na kraju pomišljamo da je potrebno reći kako je svako mišljenje koje nije doživljeno, i u koje se ne unosi cela ličnost trivijalno. (Fromm)

Da li se u „Umijeće ljubavi" unosi celokupna ličnost autora? Jedino čitaočevo pronicanje u delo može izroditi odgovor, a da bi se to uradilo neophodno je da i čitalac u ovo isčitavanje unese celog sebe.

mirča elijade: »sveto i profano«, književna zajednica novog sada, 1986. zilahd ključanin

Opojan i zavodljiv je Mirča Elijade. Time i diskutabilan znanstvenom umu koji hoće egzaktnost i zorno predstavljanje. Elijade toga nema, a ako i ima (trudeći se da ima), onda je to onoliko koliko je bilo kojoj metafizičko-mističnoj realiji nužna sveza sa stvarnosnom realijom. Mi, u našoj „opojnosti", krenimo tim putem, tom zdvojnošću našom i našega doba. Budimo, ustvari, između svetoga i profanoga.

Koliko god se sveto i profano nude znanosti, toliko, još više, okupljaju egzistenciju čovjeka ovoga vijeka. Znanost mora da pojmovno preispita sveto i profano, da nastoji iznaći ako ne rješenje (znanost rješenje nikad nije ni imala!), onda barem treba pronaći svoju ulogu u tom polaritetu. Naime, znanost će, po svojoj prirodi, htjeti odrediti koliko je sama doprinijela razdvajanju svetog i profanog, njihovom bespovratnom (?) razdjelu. S druge strane, morat će odgovoriti na pitanje: otkuda, u njenoj punoj moći, reaktualizacija nečega njoj putpuno stranog, tj. svetog. Laički rečeno, otkuda hipi-komune, taatrazizam na zapadu, „nagli" prodor joge, grupe transcendentne meditacije, kult prosvjetljenja? (Možda sve nabrojano ima malo toga sa bitno svetim, ali je ono zasigurno — ne samo brojnošću — bar pokazatelj, činjenični, na komu se mogu vršiti dalj-

nja deduciranja) Iz ugla profanog, znanost se već može spremati na istraživanje, prvo, o profanosti profanog, zatim, o „svetosti profanog". U duhu Elijadeove mistifikacije, konstatirajmo da se profano u našem dobu neće više da osjeća takvim; a jer je postalo bezlična činjenica kojom znanost operira, pa, iz toga, u pobuni, hoće da vas postavi sveto u samom sebi. Ne nudi li sada profano svoje hijerofanije (ispoljavanje svetog), začuđujući znanost, začuđujući znanstveni um čovjeka dvasdeset stoljeća, um koji, u svom bezizlazu, i traži začuđavanja? Nije li, da opet mistificiramo, atomska pećurka hijerofanija profanog, vapaj zatamljenog svetog?

Ne radi se, pritom, o religiji. Rekao bih da se radi o traženju sklada. Sve duhovne nauke vijeka će mi dati za pravo. Sâm čovjek moderne, također. Jer, to biće zdvojnosti, bačenosti, brige, — htjelo bi ne više naprijed, nego unazad, u prvobitno, skladno. Dovoljno je baciti letimičan pogled na književnost (ograničimo se njome), pa u njoj pronaći bezbroj Ulixa, Orfeja, ljudi bez svojstva i oslonca, onih što su u traganju za izgubljenim vremenom, onih što nemaju nade da se vrate opet, itd., itd.

Sveto i profano Mirča Elijadesa gledajmo (i) u toj konstelaciji. Tražimo, dakle, implikacije toga polariteta u suvremenosti; a slijedom Elijadesovim. Suvremenost koja je zainteresirana za taj odnos naći ćemo odmah na samom početku knjige. Prvi problem koji se potencira je problem hijerofanije. Hijerofanija, kao saznanje da nam se nešto sveto pokazuje, nije samo interesantna za „primitivne", kao i za ljude svih premodernih društava, već i egzistenciji modernog čovjeka. A mogućnost ispoljavanja nečega svetoga je kako u njegovom pojavaom rasponu, tako i onom iracionalnom koje smo u definiciji hijerofanije naglasili nečim. Raspon pojavnosti svetog se proteže, na primjer, od elemenata rasprostrtosti prirode (kamena, biljke, životinje, ...) preko „začudenosti bilo kojeg uma" pred poimanjem vremena i prostora (konačnost i beskonačnost njihova), pa do najviše hijerofanije koja je, za hrišćanstvo, reinkarnacija Boga u Isusu Kristu. Svaki od tih „predmeta" može da manifestira sveto. Potom, kada govorimo o modernom čovjeku, od svih složenosti svetoga njemu je, ipak, itekako primjerena njegova iracionalnost. Ovdje sveto, naravno, ima širi smisao — od naprosto religijskog svetog. Čovjek arhaičnih društava za razliku od modernog čovjeka ne pokazuje samo „težnju da živi što više u svetome ili u blizini posvećenih predmeta", nego, još dublje, da živi u skladu, sa sobom, svojim okolišem, kosmosom. Modernar je čovjek izgubio svoju skladnost, njemu okoliš u smislu traženja oslonca u svijetu, više ne znači mnogo. Namjerno ne kažemo ništa nego ne mnogo, jer će i sadašnji čovjek, doduše prigušeno i „nesvjesno", pokazati interesovanje za posvećenje prostora. (Sjetimo se, prilično rasprostranjenih, svečanosti pri useljenju u novi stan!) „Primitivni" će čovjek, po Elijadesu, dublje utemeljiti svoje postojanje u Svijetu. Poimanje prostora će ga odvesti do stava o nehomogenosti prostora. A prostor nije homogen, da pojednostavimo, jer „primitivni" (uostalom kao i bilo koji religiozni čovjek) hoće da nađe mjesto i za svoje sveto. Prostor je za njega ili svet ili običan. Svet je kada se u njemu nalazi neki medij svetoga, običan je izvan toga. Granica između njih je očita. Navedimo jedan primjer, Elijadesov primjer: crkva u modernom gradu. „Za vernika, ta crkva učestvuje u jednom drugom prostoru no što je to ulica u kojoj se ona nalazi. Vrata koja se otvaraju ka unutrašnjosti označavaju prekid kontinuiteta. Prag koji razdvaja dva prostora upućuje u isto vreme i na odvajanju dva načina živovanja, svetoga i religioznog. Prag je istovremeno međa, granica koja razdvaja i suprotstavlja dva sveta, i paradoksalno mesto gde oni međusobno opšte, gde se odvija prelaz iz profanog u sakralizovani svet." Primijenimo li prethodno na nereligioznog čovjeka, u njegovoj „intimi" doma, dobit ćemo sličan rezultat.

Pri poimanju prostora čovjeka arhaičnih društava moramo napomenuti još nekoliko problema, a sve u polaritetu svetoga i profanoga. Elijade će nas prvo uvesti u splet sakralno-kosmičkog. Na primjeru nastajanja nepoznatih teritorija ponajvećma se uviđa taj splet. Nastaniti se na jednoj teritoriji, znači sakralizirati je. A posvećivanje nepoznatih teritorija je uvijek kosmizacija (da obrnemo Elijadesovu tvrdnju); jer „organizujući jedan prostor ponavlja se delo bogova, koje služi kao model." Centar Svijeta, jedno od najdubljih značenja svetog prostora, sublimacija je kosmizacija svetoga. Centar Svijeta sabire, s jedne strane, kosmos u jednoj tački, a, s druge, on je „najveći otvor" pojavljivanja svetog. Iako je Centar Svi-

jeta kosmička os, ne treba je shvaćati kao nematerijalni dio prostora (u jednoj osi), već šire: sveti gradovi, svetištva, hramovi, osnove hramova — sve to može biti odsluk Centra Svijeta. Glavno je pri tome da je „naš svijet" uvijek u Centru. No, čin koji sve to vaspostavlja je čin stvaranja. „Stvaranje podrazumeva preobilje stvarnosti, ili drugim rečima provalu svetog u svet." Eto još jedne implikacije za suvremenost! Od prehistorijskih društava, preko Grčke, pa do danas stvaranje je vazda imalo tu klicu svetoga. Uzmimo samo shvaćanje poziva pjesnika. Ta riječ je grčkoga porijekla, potiče od riječi *poietes* — onaj koji stvara — ali ne nešto što se već nalazi u stvarnosti (u profanom — što bi rekao Elijade), već nešto sasma novo. A to je sveti čin za sva vremena, čak kad ga lišimo „učesća Muza".

I vrijeme, po Elijadesu, sličnog je profila prostora za religioznog čovjeka. Ono, također, ima prekid jer postoje razdoblja svetog vremena, vrijeme praznika, ali postoji i profano vrijeme, tok lišen dubljeg osjećanja. Ta se dva vremena bitno razlikuju: sveto je vrijeme ciklične, a profano pravolinijske prirode. Onda, razlika je i po „kvantiteti": sveto vrijeme opetuje vazda samo sebe, ono je isto u svakom činu učestvovanja u svetom, jer to je vrijeme „koje su stvorili i posvetili bogovi tokom svojih gesta", a koje čin samo reaktualizira. Kod nereligioznog čovjeka modernih društava nalazimo, na izvjestan način, prekid vremena. Modernar čovjek u svom egzistencijalnom osjećanju odvajava, također, vrijeme na jednolično vrijeme rada i vrijeme rasonode, „svečano vrijeme".

Sada smo već kod mitova, tih „ukupnosti primordijalnih otkrića." Elijade je poprilično „odmaknut" od suvremenih teorija mita, time što ih prelama kroz svoju prizmu, s njima kani predstavi mnogo toga više (i utemeljenije) nego što je to naprosto teoretiziranje. Mit — osim toga što priča svetu priču, to jest, primordijalni događaj koji se odigrao na početku Vremena — je hijerofanija: „opisuju različita i, katkada, dramatična izbijanja svetoga u svetu... Prikazujući kako su stvari otpočele svoje bitisanje, čovek ih objašnjava, a posredno odgovara i na jedno drugo pitanje: zašto su postale? Zašto je uvek uzidano u 'kako'." S druge strane, mit je ontofanija, jer otkriva punoću bića, čovjek preko njega stiče drugi način bivstvovanja koji transcendira ljudsku sudbinu. To preferira Mirča Elijade, to ne misli (kako će u predgovoru reći Sreten Marić) ni jedan antropolog. Da li je to tačno (Marić će reći da nije), to u cjelokupnom sustavu ideja Elijadesa nije toliko bitno. Stoga nastavimo dalje, i, opet na tragu Elijadesa, naznačimo da je mit uzorni model preko kojeg religiozni čovjek biva izvorna na Početku, pa makar podražavanjem.

Na planu poimanja prirode religiozni čovjek otkriva — kako u totalu, tako i u upojedjenim sastavcima — očitovanje svetog. Priroda nije nikada samo to, onaj Hegelov „nesvjesni bitak". Elijade će, sa posvećenim čovjekom, reći: „Pre svega, Svet postoji, on je tu, on ima strukturu: on nije Haos, već Kosmos; dakle, nameće se kao tvorevina, kao delo bogova... Ne boga na neposredan, prirodan način otkriva beskonačno rastojanje, transcencijom, boga. Zemlja je takođe 'prozirna': ona se predstavlja kao univerzalna majka i hraniteljica." Očito je da Elijade ovdje cilja na jedan „primitivno"-naivni um, no blizu smo utvrditi da ni naš um nije bez „primjese" toga naivneta (bar u iznimnim, „poetskim trenucima"!). Elijade isto misli kada tvrdi da čak i jednostavno promatranje nebeskog svoda je dovoljno da čovjeku probudi izvjestan religiozni doživljaj. Sama „visina" mami predrefleksiju (nama „nevjericima") ako ne o bogu, ono sigurno sluteći osjećaj nedostižnog.

Interesantno je dalje, u okviru prirodnog i njegovog odnosa prema svetom i profanom, pratiti Elijadesovu ljestvicu bogova, a u ovisnosti o ulozu njihova stvaranja. Vrhovna bića nebeske strukture koja su stvorili Kosmos, život i čovjeka, nakon čina stvaranja se „udaljavaju" od ljudi, povlače na Nebo i postaju *dei otiosi*. „Kao da je ogromni poduhvat stvaranja iscrpio njihove snage." Oni na Zemlji ostavljaju svoje sinove ili nekog demijurga koji će dovršiti stvaranje. Kasnije, na njihovom mjesto, dolaze božanske „prikaze": mitski Preci, Boginje-Majke, bogovi Oploditelji, i dr. „Primitivni" čovjek rijetko se obraća izravno Vrhovnom Biću; kad ga iznevjeru svi „njegovu pomoćnici", onda se tek obraća njemu.

Religiozna valorizacija Vode bitna je Elijadesu iz dva razloga: 1. zato što je Voda bila prije Zemlje; 2. analizirajući religiozne vrijednosti Vode bolje se može uvidjeti bit *simbola*. Simbol je predočnik „prozirnosti" Svijeta, medij preko kojeg se može

pokazati transcendencija. Voda je „rezervoar svih mogućnosti egzistencije“, iz nje svaki oblik „izniče“. S druge strane, koliko god je ona simbol rađanja, ona je i simbol smrti. Nastanak Svijeta i njegov potop vezani su za Vodu. Na planu obrednog, preko kojeg simbol dobija zorni lik, simbol potopa (koliko god to bilo paradoksalno) očituje se u krštenju, a pogrebno prolivanje vode u čišćenju novorođenčeta. Naime, prema Elijadeu, potonuće u Vodu odgovara ne konačnom utruću, već izvjesnoj prolaznoj reintegraciji u neodređeno, koju prati novo stvaranje.

Simbol Zemlje-Majke jedan je od najrasprostranjenijih, ujedno i „najočuvanijih“ simbola prirodnog. Gotovo je univerzalno vjerovanje o čovjeku kao sinu *Terra Mater*. Otuda i veliki broj obrada u znaku toga simbolizma. Nešto je manje opsega vjerovanja simbolizam kosmičkog Drveta, no malo je mitologija bez njega. Sjetimo se samo njegovih „modifikacija“: Drveta Života (u Mesopotamiji, napr.), Drveta Besmrtnosti (u Starom Zavjetu), Mladosti (u Indiji, Iranu). Simbol kosmičkog Drveta samo je jedan od mogućih simbola vegetacije, koji predstavlja njenu egzemplarnu sliku.

Cjelokupna je priroda, inače, pogodna da oličuje sveto. Elijade će tačno ustvrditi da je njena desakralizacija novijeg datuma. Znanost je ona koja je ponajvećma doprinijela tom procesu. Znanost je prirodi dobro na skulnu deo tajne, pretvarajući je u činjenično, u profano do krajnjih granica. Ali priroda i sada u svim modernim društvima ima, kako kaže Elijade, izvjestan „šarm“, predstavlja „uzvišenost“ i „nema modernog čovjeka, ma do kojeg stupnja on bio nereligiozan, koji ne bi bio osjetljiv na 'šarm' prirode“.

Kada smo kod modernog čovjeka, naznačimo, sa Elijadeom, „otklon“ njegove egzistencije od „primitivnog“, potom, postojeća suočavanja modernog čovjeka sa određenim manifestacijama svetog. (Mada smo u prethodnom ponegdje o tome govorili) Moderan čovjek je kôd Elijadea identifikiran sa nereligioznom čovjekom. To je bitno naglasiti, jer Elijades često tretiraju kao religioznog fantastu; ne uviđajući da je (kako S. Marić kaže) u vjernik bez religije, tj. religije koja ne postoji, religije prehistorijskog miljea, iz doba naiviteta i potpunog sklada. A moderan čovjek sklada nema, pošto je, između ostalog, osuđen na svoju ljudskost, „priznao sebe za jedinog subjekta i tvorca Istorije, a odbacio svako pozivanje na transcendenciju. Stvarajući sebe kao čovjeka moderan čovjek odbacuje sveto, ono je zapreka njegovoj slobodi.“ Ne treba, međutim, zaboraviti genezu toga čovjeka, koji je potekao od *homo religiosus*, zatim sâm je produkt postepene desakralizacije, na čijem kraju stoji profani čovjek. Stoga profani čovjek, htio to ili ne, još uvijek čuva u sebi neka ponašanja „primitivnog“, ali lišena religioznog značenja. „Moderan čovjek koji se smatra nereligioznom još uvek raspolaže čitavom jednom skrivenom mitologijom i brojnim obezvređenim ritualima. Kako smo već istakli, svetkovine koje prate Novu godinu ili useljenje u kuću, predstavljaju — dođuše laiciziranu — strukturu obreda obnavljanja. Istu pojavu uočavamo prilikom praznika i svetkovina koje prate venčanje ili rođenje deteta, sticanje novog zaposlenja, društvenog unapređenja, itd.“ Pa, biskop koristi mnogobrojne mitske motive: borbu između Heroja i Čudovišta, sukobe i inicijatička iskušenja, uzorne predstave i slike, itd. . . . Čak i čitanje ima mitoloških situacija: čin čitanja je svojevrsna transcendencija zbilje, obraćanje nekom idealnom modelu. Elijade će ići tako daleko da, u skladu svoga sistema, sasna logički, Marksovo učenje o besklasnom društvu promatra u odnosu svetoga i profanog. Naime, učenje o komunizmu može da ima svoje ishodište u mitu o Zlatnom Dobu, plus što je Marks taj mit obogatio čitavom judeokršćanskom ideologijom, priznavajući proletarijatu proročansku ulogu, izvlačeći iz sukoba Krista i Antikrista konzekvence za pobjedu Dobra nad Zlim, Dobra koje se oličuje u proletarijatu. I tehnike specifično moderne, poput psihoanalize na pr., sadrže inicijatičku osnovu. U istoj ravni je odnos nesvjesnog i mitološkog. Ali ovdje treba napraviti razliku između Junga i Elijadea, mada se oni po mnogočemu podudaraju. Razlika je, ukoliko, u sljedećem: Elijade smatra da mi danas mistične slike i figure doživljavamo nesvjesno, ali „mitologije nisu proizvod nesvjesnog. . . . sadržaji i strukture nesvjesnog rezultat su prastarih egzistencijalnih situacija, naročito kritičnih“. Jung smatra obratno.

Završiti ovaj (možda impresionistički) tekst nije lako. Jer, nije lako prekinuti niz asocijacija, tačnosti, istina, poluistina, naznaka, koji izbijaju iz

Svetog i profanog. Jer smo ne samo zainteresirani, nego i određeni, sudbinski, onim što nam je Mirča Elijade netom predočio.

moris merlo ponti: »humanizam i teror«, mladost, beograd, 1986. dragan simeunović

Izazvavi već u vreme svoje pojave gromoglasne napade kako desnice koja je autora doživela kao staljinistu, tako i dogmatizovane levice koja ga je žestoko kritikovala zbog podvođenja individualne odgovornosti pod plašt socijalnih nužnosti, ovo delo, zahvaljujući pre svega svojoj dvosmislenosti, ne prestaje do danas da bude argument i inspiracija teorijskih polemika oko uloge nasilja u revoluciji.

Kao centralni problem dela može se odrediti odnos humanizma i terora u revoluciji, odnosno njihova prisutnost u izgradnji prvog socijalističkog društva.

Dok liberalna država stavlja nasilje „izvan zakona i izbacuje ga iz kolanja ideja“ zadržavajući ga pri tom „u stvarnom životu u vidu kolonizacije, nezaposlenosti i nadnice“, socijalističko društvo, smatra Merlo-Ponti „preuzima na sebe svoje nasilje“ te ga stoga niti krije, niti ga se odriče u nastojanju da se ostvari kao društvo nenasilja. Ono nema razloga čak ni da ga se stidi, jer „komunizam ne iznalazi nasilje nego ga već zatice“.

Određujući nasilje kao opšteljudsku sudbinu („jer smo otjelovljena bića“) Merlo-Ponti ipak dopušta mogućnost istorijskog izbora „između različitih oblika nasilja“. Pri tom, on sam nije za bilo koju vrstu nasilja već isključivo za revolucionarno nasilje proletarijata, koje određuje kao jedino moguće humanističko nasilje u istoriji koje je „zlo koje se čini jednima, i dobro koje se iz njega izvlači za druge“, ali je ujedno i jedina forma nasilja „koja je kadra da među ljudima stvori međuljudske odnose“, te zato „više koristi nego što košta“ težeći vlastitom ukidanju i ostvarenju humanističkog društva putem prevladavanja ostalih formi nasilja.

Međutim, kako je etičko prokletstvo svakog, pa i revolucionarnog, nasilja upravo u tome što se mora vršiti nasilje nad ljudima, Merlo-Ponti se pita koliko vredi humanizam u ime čijeg se uspostavljanja sutra vši nasilje nad ljudima danas, i odmah odgovara: Ništa, ukoliko je „istorija običan susret“ apsolutno autonomnih individua, ali pošto ni jedan inviduum nije i ne može biti apsolutno na sebe upućena svest i autonomni totalitet, njihovo stradanje ima svoju punu opravdanost već u samoj mogućnosti uspostavljanja humanizma kao ljudskog odnosa među ljudima pošto subjekt istorijskog zbivanja nije inviduum već — intersubjektivnost.

Krucijalna ni dijalektičke veze humanizma i terora u svetu socijalizma sadržana je po njemu upravo u nužnosti da se „humanizam kada se želi ostvariti u svoj strogosti transformiše u svoju suprotnost, to jest u nasilje“ (podvukao D. S.). Naime, danak prevazilaženja hegelijanskih shvataćena države koja preko prosvetljenih činovnika rukovodi društvom ostavljajući proletarijat na marginama odlučivanja, a time i istorije, jeste ne u naporu svesti već u nasilju, pošto se samo borbom, kao klasnom borbom u različitim vidovima i njenim manifestacijama koje neisključuju nasilje, može prevladati taj marginalizam proletarijata u istoriji koji je izgledao prevladan u času političke revolucije.

Uspeh socijalne revolucije pretpostavlja, pak, ispunjenje istorijske uloge proletarijata u potpunosti, računajući pri tom i moguća sredstva ostvarenja humanizma i revolucionarno nasilje.

U svetlu ove relacije autor razmatra i tzv. „moskovske procese“ tretirajući ih prvenstveno kao posledicu opadanja „tolerantnosti prema razlikama u mišljenju“. Budući da se oni ne temelje na gotovim kao prošlim činjenicama, već na onim koje traju i koje su stoga nedovršene, on ujedno odriče i svaku kompetentnost buržuaskom pravu na njihovu objektivnu procenu i njihovo razumevanje.

Polazeći od toga da nema idealnih puteva revolucije, to jest puteva koji bi bili bez lutanja i

devijacija, kao i od premise da u revolucionarnoj borbi „niko ne može ostati čistih ruku“, Merlo-Ponti zaključuje da inviduum ili grupa teško mogu naći najbolji put, a realizovati ga ne mogu nikako, te da zato to istorijsko pravo procenitelja i usmerivača toka istorije, odnosno revolucije, koje je ujedno teška i odgovorna istorijska uloga, pripada avangardi proletarijata. Samo ona može meritorno da odluči kada treba slediti spontani tok istorije, a kada ga treba akcijama transformisati. No, i pored toga, to ostaje samo najbolja istorijska mogućnost koja se usled niza mogućih ometajućih istorijskih tendencija ne mora realizovati kao takva. Posledično, svest o tome rađa neminovno spontani rivalitet u određivanju perspektive koji je dundiran pre svega na kontingenciji istorije.

Postojanje različitih koncepcija razvoja i puteva dosezanja komunističkog društva, kao istog cilja raznovrsnih konceptualizatora, izaziva njihovu, bar delimičnu, isključivost, a time i netrpeljivost koja može da narasta sve do pokušaja uzajamne eliminacije nasiljem. Upravo je za staljinizam karakteristično postojanje apsolutne subjektivnosti i netolerantnosti naspram svake, ne samo originalne, koncepcije razvoja koja odstupa od tvrdo utvrđene „linije“ vrhovnog, i na osnovu te njegove pozicije, i jedino kompetentnog i nepogrešivog mislioca. Shodno tome, svi ostali, ne samo u okvirima datog društva, mogu biti ili jesu sumnjivi.

U izboru perspektive razvoja odlučuje ne ispravnost koncepcije, ne njena teorijska hrabrost i perspektivna dalekovidnost, već, pre svega, stepen političke moći koju svaki od konceptualizatora poseduje. Budući da je utemeljen na strogoj hijerarhiji autoriteta vlasti staljinizam ne dopušta nikakve dileme u tom pogledu: Koncepcija najjačeg je i najispravnija, i što je veće odstupanje od nje, bez obzira na to što je cilj (dosezanje komunističkog društva) isti, i jeres je veća. Upravo zbog toga staljinizam nije nikada ni trpeo autentičnost i originalnost, kako u revoluciji u kojoj se ukorenio, tako ni u drugim revolucijama. Svaka originalnost je opasnost po vrhovnu koncepciju „vode“ i direktno suprotstavljanje njegovoj „viziji“. Da bi se obezbedila manja vrednost tuđim koncepcijama, samo plagijat i neoriginalnost su dopušteni, i to naravno samo onda ukoliko su dalja razrada „njegove misli“, koja ni sama nije ništa drugo do vulgarna interpretacija marksizma kojoj se poneka originalnost, ipak, ne može osporiti.

U „moskovskim procesima“ se kao jedini ustaljeni kriterijum potencira budućnost. Sud revolucije ne interesuju dobre namere optuženih, jer se njima i ne sudi zbog namera već zbog akcije, zbog onoga što su učinili i čime su omeli ili pokušali da ometu realizaciju jedino važeće kao najbolje koncepcije razvoja.

Po autoru, osuđeni oponenti vrhovnoj koncepciji (on isključuje mogućnost da su špijuni) nisu ni krivi, ali ni neudžni pred sudom istorije, čak ni ukoliko su bili u pravu, jer njihova krivica je tada u tome što nisu uspeali realizovati bolju varijantu ostvarivanja revolucije, jednom rečju, što su dozvolili da budu poraženi. Ipak, kad Merlo-Ponti uzvikuje da u politici nema neudžnih on i podvlači da „to još više važi za sudije nego za osuđene“, što upućuje na ocenu da su „moskovski procesi“ drama opšte, istorijske, a ne lične odgovornosti.

Ovakvom teorijskom viziranju terora sadašnjih ljudi u ime sreće budućih može se staviti sasvim opravdana primedba zbog previda da svako nasilje za revoluciju ipak nije uvek i revolucionarno nasilje, kao i da je nepotreban tako veliki znak pitanja pri razmišljanju da li staljinističko nasilje „teži vlastitom ukidanju ili svome ovekovečenju“.

Ukoliko bismo tražili neku bitnu poruku knjige onda bi to svakako mogao biti autorov stav da se, i pored sve ispoljene predimenzioniranosti terora danas, ne smemo sutra, zbog staljinizma od juče, odricati od marksizma, jer je on „jedino mogući humanizam“, dakle, ne „jedna od filozofija istorije nego filozofija istorije, te odredi se njega znači staviti krst na um istorije“. Odbaciti marksizam samo zato što su ga pokušali materijalizovati na pogrešan način i suprotno smeru istorije nije ni najmanje opravdano jer su njegove istorijske mogućnosti kao humanizma neizmerno veće od kontraefekata staljinističkog terora. Konačan sud o ovoj, nadasve dvosmislenoj, knjizi jeste da ona, ipak, pre ostaje razumevanje i objašnjenje staljinizma nego njegova eklatantna osuda.