

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 oličuju sveto. Elijade će tačno ustvrditi da je njena desakralizacija novijeg datuma. Znanost je ona koja je ponajvećma doprinijela tom procesu. Znanost je prirodi dobro i skulina 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 ponegde o tome govorili) Moderni čovjek je kôd Elijadea identifikovan sa nereligioznom čovjekom. To je bitno naglasiti, jer Elijadea često tretiraju kao religioznog fantastu; ne uviđajući da je (kao S. Marić kaže) u vjernik bez religije, tj. religije koja ne postoji, religije prehistorijskog miljea, iz doba naivitea 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. „Moderni 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, obračanje 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 judeokrišćanskom ideologijom, priznavajući proletarijatu proročansku ulogu, izvlačeći iz sukoba Krista i Antikrista konzekvence za pobjedu Dobra nad Zlim, Dobra koje se oličuju 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

Izazvavši 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 zatiče“.

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 proklestvo 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 vsi 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 prevaziženja hegelijanskih shvatačena 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 ostvarivanja humanizma i revolucionarno nasilje.

U svetlu ove relacije autor razmatra i tzv. „moskvske 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 ukoreno, tako ni u drugim revolucijama. Svaka originalnost je opasnost po vrhovnu koncepciju „vođe“ 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 uspeli 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.

Okavkom 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 odriče 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.