

Smisao svih pitanja koja se danas postavljaju ne nalazi se samo u njima samima, niti samo u stručnom ispitivanju istorije problema, već u nalaženju njihovog mesta u onom procesu koji nazivamo revolucijom. Mesto koje svaka posebna sfera ili oblast stvarnosti u revoluciji dobija jeste ono što ističe njenu suštinu, jer je stavlja u direktnu vezu sa budućnošću. Osnovni proces i delo revolucije je to što ona čitavu stvarnost približava i suprotstavlja sopstvenoj suštini, jer zahvata stvar u korenu, jer čini da suštine svih sfera stvarnosti dodu na svetlost i oslobode ono potencijalno što negira postojeće. Stvarnost se prividno može ponašati na dva načina: prvi je onaj u kome se ona postavlja samozadovoljno, kao da je u sebi našla svoju svrhu i kao da je sa sobom i unutar sebe pomirila sve protivurečnosti. Međutim, vrlo se brzo pokazuje da baš ono društvo koje je na vrhuncu samozadovoljstva traži da se u njemu probudi spiritus movens stvarnosti i da počne da kreće napred i da poziva na zahvatanje u korenu. Pitanje suštine stvarnosti uvek zahteva ne samo neku objektivnu analizu i deskripciju fenomenologije nekog problema, već zahteva i jedan odnos prema toj stvarnosti i jednu akciju na njenoj izmeni.

1. Pitanje polivalentnosti kulture jeste pitanje koje zahteva da se analizira mesto kulture u stvarnosti, što, kao prvenstveno pitanje, postavlja problem same stvarnosti. Stvarnost se može odrediti deskriptivno tako što bi stvarnost bila skup svega što jeste, dakle skup svih bića bez obzira na način na koji bivstvuju. Tako se od ovakvog određenja onda može stvarnost po raznim kriterijumima strukturisati, sektorisati itd. Nepodobnost ovakvog određenja sadržana je u njegovom pozitivističkom karakteru; naime, ovo određenje ne pita zašto stvarnost jeste i način bivstvovanja stvarnosti, već samo utvrđuje njeno postojanje.

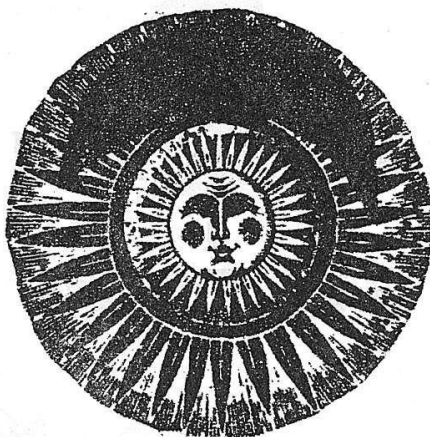
Pravo, pak, pitanje stvarnosti počinje tamo gde se pita za njen bitak, za ono po čemu stvarnost jeste, naime, pitanje koje pita za same pretpostavke bivstvovanja stvarnosti. Fakat da nešto egzistira ne odgovara još na pitanje zašto i po čemu ono egzistira, šta je to što ga uslovljava i prema tome unutrašnje određuje da bi bivstvovalo, na čemu se, dakle, (u konkretnom slučaju) vrši reprodukcija stvarnosti. Određenje bitka stvarnosti donosi nam odgovor na pitanje zašto stvarnost. (To nije samo pitanje koje pokazuje zainteresiranost filozofa za kuriozitet, već predstavlja pravo revolucionarno pitanje, jer postavlja samu stvarnost u pitanja, a ne odlučuje se kao funkcionalizam za poboljšanje i funkcionaliziranje stvarnosti.)

Polazna osnova za ispitivanje stvarnosti jeste postavka da nema stvarnosti koja nije ljudska stvarnost, ne ljudska u saznanom smislu, već u smislu u kojem je ona produkt subjekt — objekt interakcije, u kojem je ona, stoga, ono što svoju suštinu ima u ljudskoj praktičnoj delatnosti u praksi. Međutim, čovek je ne samo subjekt prakse, već je on determiniran po praksi, pa je dakle, takođe jedno biće u stvarnosti, a ne samo njen kreator, pa određenje da je stvarnost ljudska stvarnost, mora se shvatiti da je i čovek proizvod te interakcije čiji se totalitet naziva praksom. Totalitet subjekt — objekt odnosa, dakle praksa kao takva, predstavlja kanal kroz koji se stvara stvarnost. Međutim, ono što posreduje subjekt — objekt odnos, ono po čemu i praksa jeste sredstvo kojim sve ulazi u egzistenciju jeste rad kao elementarni način i uslov bivstvovanja čoveka.

Sušтина je stvarnosti praksa, ali je njen bitak rad, kao kategorija koja čitavu stvarnost i praksu posreduje, po čemu sve jeste, pa i čovek.

Rad se, dakle, pojavljuje kao čisti posrednik svega egzistirajućeg, međutim, on ne egzistira, on nije biće. Ne stoga što se on ne bi mogao intenzivno ili čulno doživeti, već stoga što on nije u sebi ograničen, jer on je ono po čemu sve jeste, tako da izvan njega nema ništa što bi ga ograničavalo i tako činilo bićem, tj. nečim što egzistira. Međutim, njegova neograničenost je i njegova granica, nemogućnost da se pojavi kao biće čini njegovu osnovnu granicu, zbog čega se on pojavljuje kao otuđen, protivurečan u sebi, jer,

vladimir gligorov



polivalentnost kulture i revolucija

revolucija ili funkcionalizam

Prilog Celestina Sardelića na prethodnoj strani i prilog Vladimira Gligorova su izlaganje predstavnika Saveza studenata Jugoslavije na XIII seminaru „Univerzitet danas“ u Dubrovniku, septembra 1968.

s jedne strane, on ne može da egzistira, ali, sa druge strane, iz njega izvire sve postojeće. On je stalno u procesu postavljanja, on stalno sebi negira pretvarajući se i proizvođači bića. Kao samo interakcija subjekta i objekta (u klasičnoj terminologiji, jer se ona u ovakvoj analizi uvođenjem pojma prakse i rada briše i zamenjuje stvarnošću koja je jedinstvo subjekta i objekta), rad je uslov te interakcije, ali je i posledica, tj. on se ne može osamostaliti da bi postao biće među bićima, jer je svaki proces stvaranja bića, u stvari, proces negiranja rada. Status bitka predstavlja, dakle, i ograničenje i nemogućnost samostalnosti rada kao što predstavlja, i status osamostaljenosti po definiciji. Ta „osudenost“ rada da bude bitak izvor je svih fenomena, bolje rečeno, izvor je protivrečne egzistencije svih fenomena i stvarnosti same. U tome je suština otuđenja stvarnosti i tu se nalazi ontološki značaj ovog pojma. Takođe je tu izvor otuđenog karaktera svih fenomena koji je odavno primećen. U tom faktu nemogućnosti rada da se osamostali u faktu njegove osudenosti i okrenutosti na stvarnost, na produkciju bića, na ljude, u

krajnjoj instanciji bazira se fenomen nazvan otuđenjem rada, koji je unutrašnja suština rada kao suštinskog posrednika prakse i stvarnosti uopšte. Ta u sebi protivrečna suština rada, to da je rad uvek nužno reflektovan prema stvarnosti, čini osnovu čitave dijalektike protivrečnosti rada, što površinskom nivou produkcije protivrečnosti rada najbliže, znači da je otuđenje osnova stvarnosti i celokupnoj istoriji, tj. „predistoriji“.

Sfera kulture, kao jedna sfera stvarnosti posredovana otuđenim radom, pojavljuje se takođe u sebi protivrečnom i ispoljava se kao otuđena sfera. Podela rada na materijalni i duhovni rad, kao izraz otuđenja, direktno utiče na kulturu, pa se ona često pojavljuje kao izraz duhovnog rada. Međutim, ona se ne može svesti samo na duhovnu proizvodnju, već zadire i u neke sfere materijalne proizvodnje. Definicija pojma kulture, koja bi htela da striktno odredi šta spada, a šta ne spada u ovu sferu, do sada nije urodila plodom. To nije zbog nemogućnosti naučnika da takvu definiciju zasnuju, već stoga što se pojam kulture ne pojavljuje jednoznačno i ne ograničava se na samo jednu sferu. Polivalentnost kulture znači suštinsko obeležje proizvodnje vrednosti (ili ne vrednosti) u koju spada svaka duhovna proizvodnja povezana sa materijalnom proizvodnjom. Kultura se često distingvira od ekonomije kao njoj suprotne sfere, a takođe i od drugih društvenih sfera: tehnike, politike, itd. Međutim, uzajamno mešanje i međuzavisnost je velika, te često jedna sfera prelazi u drugu. Teškoća razlikovanja je tu zbog toga što postoji suštinsko prethodno jedinstvo tih sfera u odnosu na rad i s obzirom na njihov odnos prema čoveku. Ponekad se tvrdi da je kultura ljudska sfera, ono po čemu se čovek razlikuje od drugih bića, i da stoga ona služi očovečenju čoveka, za razliku od drugih sfera. Međutim, kao sfere rada, čitava stvarnost je ljudska stvarnost, i podjednako otuđena (protiv-kultura), tako da učestvuje u očovečenju čoveka isto tako kao i ekonomija, tehnika ili politika. Razdvajanje ovih sfera jeste proizvod otuđenja i postojeće dok postoji otuđeni rad. Takve analize, s obzirom na svoj dogmatizam, latentno su (na praktičnom planu) birokratske, pa se i ovde, u nauci, postavlja potreba demokratizacije u smislu u kojem ne samo sva mišljenja treba da imaju isti tretman, već takođe treba da se izbegne svaki apriorizam u vrednovanju pojedinih sfera. Opiranje koja postoje da se i sfera kulture, kao i sve druge, izjednači u svojem tretmanu u društvu polazi od koncepcije koja sferi kulture daje poseban status u toj meri kao da ona ima ili može da ima drugi izvor i bitak od drugih sfera i da njen bitak participira u carstvu slobode, nasuprot carstvu nužnosti.

2. Revolucija je jedan akt koji zadire u totalitet i u njegov izvor tako što menja čitavu stvarnost, negira je i konstruira drugu. U tom aktu i u toj izmeni ništa ne ostaje niti može da ostane po strani, već je negacija na delu u svim sferama istom snagom i sasvim temeljno. Zato dovodi ova pitanja u vezu sa revolucijom znači odmah ih izjednačiti i pitati za njihovu zajedničku sudbinu i ulogu. Da, međutim, to zajedničko nije pukli zahtev, već da ono u stvarnosti egzistira kao suštinsko jedinstvo, potrebna je analiza stvarnosti i njenog bitka. Tek na osnovu toga može se sagledati opravdanost zahteva jedne socijalne revolucije koja ne ide za tim da nešto poboljša, već da na bazi akcije ljudi destrukcijom postojećeg konstruira novu stvarnost.

U suštini savremenosti egzistira dilema između stalno opasnog i primamljivog funkcionalizma i revolucionarne akcije i mišljenja koje predstavlja kreaciju novog sveta.

Funkcionalizam je stvarna opasnost našega sveta, ne opasnost koja se može ukloniti njenim uočavanjem, već opasnost koja se stalno reprodukuje kao realna mogućnost u svakom aktu. Koreni funkcionalizma su u samom društvu, u tom pojmu koji implicira organizaciju, znači neku šemu, neki koncept, znači stalnu mogućnost da se stvarnost u sebi zadovolji i da u sebi nađe svoju svrhu. Ta opasnost, međutim, nije u tome što bi

potpuna funkcionalizacija bila moguća, već u tome što stalno angažuje ljude ne na negiranju stvarnosti, već na njenom dograđivanju. Time se odvlače realne snage sa puta kreacije ljudskog sveta na put stvaranja takvog društva u kojem su oni funkcija, delovi jednog dobro funkcionirajućeg sistema ili perfektnog društva. Funkcionalizam želi sve da planira i sve da predvidi. On polazi od pretpostavke da je a priori dat konačan broj faktora i uslova koje treba samo dobro rasporediti i onda je sve konačno dobro. Međutim, efekti su suprotni, oni pokazuju da sa porastom funkcionalnog ponašanja raste i disfunkcionalno ponašanje i da neograničenost i nedovršenost ljudskog bića, njegova nadfunkcionalnost, ne dopušta da se sve predvidi i tako organizira.

Potreba nalaženja puta, međutim, ostaje, i nije zato manja. Pred svakom stvarnošću stoji ta opasnost i sa njom se ljudi suoče kad tad, sa svom ozbiljnošću. Prići, međutim, tom problemu u smislu u kojem se traži njegovo rešenje znači poziv na revoluciju, a prvi korak ka tome jeste racionalno ispitivanje stvarnosti. „Pa ipak to je možda najviša politička zadaća koja postoji: moguće je da um ne može ništa bez strasti, ali bit će uvijek korisno (...) da se pitamo kakvi su odnosi između uma i strasti, pitanje koje je samo iz domena uma.” (Eric Weil — Hegel i država — „Veselin Masleša” Sarajevo, 1967. str. 10)

Održati kontinuitet revolucije najvažnije je pitanje svake revolucije. Posle izvršene političke revolucije, nastupa socijalna revolucija, koja je jedan dug proces borbe sa radom i stvarnošću. Ono što se tu pokazuje kao najvažnije jeste stalna svest o potrebi i opasnosti funkcionalizma i stalni kontinuitet borbe protiv njega i protiv samozadovoljstva. Konkretni oblici ove revolucije mogu biti različiti, ali je osnovni zahtev da se sve mora posmatrati kao sredstvo u destrukciji otuđenog rada, a ne kao cilj, jer dolazjenje do cilja traži zastoj, a zastoj može biti ono što može u nepovrat odneti sve napore revolucije.

4. Socijalna revolucija ima najteži zadatak, jer ona mora da se nosi sa dugotrajnom i sistematskom borbom. Sistematska borba zahteva borbu kroz sistem. Zato je neophodno uspostaviti takav sistem koji je negacija u sebi, koji obezbeđuje kontinuitet revolucije. Takav sistem jeste sistem samoupravljanja. Već sam pojam ukazuje na protivurečnost. U sociološkom smislu upravljanje znači da jedan čovek ili grupa ljudi upotrebljavaju silu u odnosu na druge ljude. Tu izvire podela na javnu i privatnu sferu. Sistem, pak, samoupravljanja pretpostavlja da čovek u sebi ujedinjuje obe funkcije i tako negira ovu podeljenost, pa i sam odnos i pojam upravljanja kao takav. Tu se pokazuje revolucionarna suština samoupravljanja, jer se ono uspostavlja kao sistem sa sobom protivrečan i kao takav sa sobom nezadovoljan, koji ne vidi u sebi svrhu, već, stalno se razvijajući, teži svojoj samonegaciji.

Samoupravljanje ne treba uspostaviti kao samo integralni sistem političkih odnosa (svođenje samoupravljanja na demokratiju), već se njegovi odnosi moraju proširiti na sve sfere stvarnosti, da bi njegova revolucionarna suština pokrenula revoluciju i u njima. Jedna od sfera u nas u kojoj samoupravljanje ne deluje i koja želi da zadrži pravo na ekskluzivnost jeste sfera kulture. Mi nemamo samoupravnu, već administrativnu kulturu, pa stoga kultura i ne prati opšta revolucionarna kretanja društva. Ona se opire izjednačavanju, ističući svoj izuzetan značaj. Zbog toga mi imamo priličan zastoj u ovoj sferi. Najveći revolucionarni zadatak kulture jeste da se uključi u totalni i integralni sistem samoupravljanja i da tako sledi tokove revolucije u svim sferama. Ova, pak, druga koncepcija želi izolacijom da negira polivalentnost kulture, njen opštedruštveni karakter, njenu involviranost u sve ostale sfere i da je zadrži kao sferu rezervisanu za određeni užij krug. Takva kultura ne samo što ostaje u otuđenoj sferi (to je njena sudbina), već ne čini napore da u svoju suštinu negira. A to je ono što je nužno.

jovica acin

prigovori na dobro čitanje

eseja „umetnost i filozofija lepog“ b. v. borjana objavljenog u „poljima“ 119—120, 1968.

Tekst koji hoće da je naučan, koji sanja da to bude, mora da omogući svakome ko ga čita, odgovarajuću kritičku distancu. To je predušlov dobrog čitanja. Ali, esej B. V. Borjana to sobom osporava. Dakle, radi se, ne o prigovorima tekstu, već o prigovorima samog teksta, koje on čini čestitom čitanju i razumevanju. Znači, jedna inferiorna slabost.

Prvo pada u oči mnoštvo protivurečnosti. To B. V. Borjan ne bi smeo da dozvoli kada već, što je očito, pledira na strogost u izvođenju zaključaka. Previše je i nemarnosti. Već na početku to se vidi u rečenici: „Pitanje kako je i da li je estetika moguća kao nauka o umetnosti, o lepom posebno, jeste pitanje koje sve više gubi osnovanost ukoliko na njemu i dalje insistira u smislu odbrane mogućnosti estetike kao takve, i ujedno umanjuje značaj samoj umetnosti koja time ostaje lišena svog osnovnog, fundamentalnog određenja: šta je umetnost i umetnički lep.” To pitanje stvarno gubi osnovanost, jer B. V. Borjan u istoj rečenici brani baš estetiku kao takvu, jer postavljanje tog pitanja izaziva da napravi uzgrednu apologiju: „i ujedno umanjuje značaj samoj umetnosti... itd.” Ali, što je još gore, i ta mu je apologija netačna. On kaže da je fundamentalno određenje umetnosti: šta je umetnost i umetnički lep. To jeste određenje umetnosti, ali nikako osnovno-umetničko, već filozofsko, estetičko. Umetničko (fundamentalno) određenje umetnosti je pre neoboriva činjenica opstanka umetnosti i njen sam uticaj kao takve. A da se filozofsko razlikuje od umetničkog — o tome ne treba ni govoriti; i sam K. Marx u *Uvodu u kritiku političke ekonomije* kaže da „glava koja misli (filozofska svest, JA) privlaga svet na način koji joj je jedino moguć, na potpuno drukčiji način od umetničkog”.

Prvi podnaslov Borjanovog teksta glasi: „Problemi oko uvoda”. Da li je stvarno B. V. Borjan isuviše smušen? Ali, u svakom slučaju, ma koliko mi čitali taj deo, nikako ne možemo naći bilo koji problem „uvodenja”. Gde su ti problemi? Pošto se radi o uvodu, oni bi trebalo da budu *spoljašnje* odnosa umetnosti i filozofije lepog, ali tog *spoljašnjeg* kao da nema. To dokazuje da B. V. Borjan nije uopšte pazio na ujednačen, skladan intenzivan i ekstenzivan razvitak problema kojeg rešava. I u tom delu B. V. Borjan pokazuje da ume veoma lep i plitkumno da zaključuje. On kaže: „Ovde je umetnost najbliža razvoju logičke ideje, pa možda čak i identična s njom”. Jedini prihvatljivi smisao logičke ideje jeste da ta ideja vodi od jednostavnog ka konkretnom, da služi razumevanju konkretnog time što procesom apstrahovanja povezuje osnovne, primitivne odnose i pojmove u stvarni svet-



ski konkretum. To je i ono što je Marx zamerao Hegelu, koji je mislio da ta logička ideja, filozofsko mišljenje, stvara svet, a u pitanju je obratno. Dakle, nikako umetničko ne može da bude identično sa logički — idejnim, filozofskim. Znači, nikako ne može umetnost da bude identična sa razvojem logičke ideje.

U delu sa podnaslovom „Problem ontološke dimenzije umetnosti i struktura bičevitosti umetničkog dela”, Borjan opet upada u kontradikciju, jer je već u početku eseja rekao da je lep objekt umetničkog („... o lepom kao objektu umetničkog...”). On piše: „Ontološka struktura bića sa svim svojim atributima i vrednosnim entitetima mora biti predmet umetnosti”. Očigledno, hoće da kaže da je lep vrednosni entitet, dakle, meša lep sa dobrim i ostalim najvišim vrednostima. To je greška zbog koje se estetika i nije mogla razviti u doslednu nauku već kod Platona, Aristotela i Plotina, jer grčki jezik je imao jednu te istu reč i za dobro i za lep. Da B. V. Borjan to stvarno misli, dokazuju njegove daljne reči: „... da se vrednost pojavi i ude u umetničko. To je upravo estetički momenat umetnosti...” A da li je stvarno taj etičko-aksiološki momenat upravo estetički?

Koliko je B. V. Borjan neistančan, i strahovito konfuzan, i nedosledan, može se videti ako suprotstavimo njegove dve rečenice. Govoreći o umetnosti, on piše da je ona, „kao i svi drugi oblici svesti, pogled na svet, ali okrnjen Weltanschauung, i to okrnjen u dvostrukom smislu: interpretirajući svet u imaginativnom ruhu, ona ne može u potpunosti da zadobije objekat onoga čime se bavi, dakle, ne može da ostvari potpuno posedovanje bića u sebi”, a malo posle: „Umetnost uvek izmiče realnom biću; njena snaga je u njenoj irealnosti, u njenoj imaginaciji”. Prvo je biće izmicalo umetnosti, a onda umetnost izmiče biću. Prvo je umetnost, zbog svoje imaginativnosti, bila okrnjen pogled na svet, a posle je ta okrnjenost njena snaga.

Dokaz da B. V. Borjan ne zna šta piše imamo odmah na početku, kada kaže da je estetika „svako naučnije razmatranje o prirodi i poreklu lepog, teorijsko raspravljanje o lepom kao objektu umetničkog”, a kasnije da „umetnost izmiče objektivnim naučnim metodama”. Znači, uništava estetiku kao takvu, a stalno pledira za nju baš kao takvu.

Mislim da ne smem uzimati suviše prostora da bih jedan takav rad kao što je B. V. Borjana — pokušao minucioznom logičkom analizom okvalifikovati kao haotičan; ovo što sam već pokazao dovoljno je da dovede svakog čestitog čitaoca u sumnju da je Borjanov esej vredan.