

toji važnijeg odnosa od veze između čoveka i žene, a ljubav, kao njihov vrhunac, zauzima centralno mesto u poeziji. U Grejvsu je ljubavna tema neizbežna čak i onda kad piše pesmu o pisanju poezije.

Više puta je ponavljano, da po karakteru, situacijama pa i formi Grejvs preuzima dosta toga iz trubadurske i renesansne ljubavne poezije. Ali zar i sve prave, istinske ljubavi ne liče jedna na drugu? Tom stalnom i nepresušenom motivu Grejvs je pridodao svoju gospu, i sebe, kao dva nova »uzorka ljubavi«. Retke su njegove, (a uopšte i bilo čije), ljubavne pesme u kojima je primarno ono telesno, puteno. On je pre svega pesnik o moći ljubavi, snazi kojom je prisvajala, a potom i gubi. Ljubavna pomešenost i inspiracija nezemaljskom ljubavnicom, Belom boginjom, je čisti hipnotički medijum, način obraćanja, korespondencije sa samim životom.

Žena i »panženstvo«, smatra Grejvs, zauzima centralno mesto u svakoj pravoj poeziji. Ona je podstrek na putu ka savršenstvu, budući da je i sama savršena; ona je muškarčevo najdublje iskustvo. »Bog je žena«, dugo je stajalo ispisano velikim zlatnim slovima na jednom sobnom zidu u Deyi. Pošto je njen princip moćniji od muškog principa (ona jeste, a čovek čini) ona je izvor magične moći sadržane u pesništvu. Njoj nije ni potrebno da bude pesnik; ona je više od pesnika, sama njegova Inspiracija, ili, pak, nije mišta!

Stanovište o trajnoj prevlasti matrijarhata još jedna je široko raspravljana i polemisana Grejvsova mitološka i istorijska »enigma«. Grejvs veruje da će žene i praktično uskoro zadobiti svoju nekadašnju svevlast, jer ljudi ovog doba piju i previše mleka! I sam priznaje da je za sve što je dosad naučio zahvalan jedino — ženama. Za konačno posvećivanje književnosti dobijao je uvek podsticaja od majke nego oca pesnika. Bela boginja je Grejvsovo nostalglično traganje za istinom. Ona donosi više bola i patnje, nego radosti. Muza je pesnikovo Nad-ja, uzvišeno i često surovo. Snaga kojom joj se pesnik dodvorava je ono što obično nazivamo stvaranjem. A cena tog stvaranja može da bude jedino smrt.

Svojim romanima-studijama »Bela boginja« i »Lična Muza« Grejvs se još jednom snažno vezuje za tradiciju velške, irske i engleske književnosti, kojoj su mitovi, (hrišćanski, biblijski), bili važna osnova pesništva. Belu, ili Trojnu boginju Grejvs prvi put pominje u romanu »Zlatno runo«. Ona odobrava Argonautima putovanje. Pesnika zanima i šire istorijski značaj karaktera ženskog božanstva. Pre pojave muških božanstava vladala su ženska, bilo u liku Device, Mariamane ili neke druge lokalne Kraljice. O tome postoje svedočanstva u svim ranim religijama i mitologijama. Grejvs nije ni religiozan, niti mistik, ali njega zanima verovanje, pomoću kog dolazi do razrešenja značenja i misterije vizija praiskonskih priča. Umesto da stvara nove mitove, on uzima najautentičnije među već postojećim i daje im novi, savremeniji i logičniji smisao. Uostalom i Grejvsovi predhodnici u tome, R. M. Rilke i E. Muir shvatili su da su »stari mitovi jedva malčice pohabani!«

Najkompleksnija Grejvsova knjiga ujedno je i delo koje je najbrže napisano njegovom rukom. Radeći na »Zlatnom Runu« bio je prekinut »iznenadnom i uništavajućom« opsesijom i samo za tri nedelje rada ispisuje 70.000 reči svoje »Gramatičke pesničkog mita«, kako glasi podnaslov »Bela boginja«. Knjiga je puna čudesnih poglavlja tumačenja čarobnog dejstva raznorodnog bilja, drveća, svetih životinja. Između mnoštva etnografskih podataka na tragu Magije, glavno mesto zauzima Majka-boginja (ili Mesečeva boginja), čiji je kult slavljem u svekolikoj ranoj Zapadnoj religiji. O njoj piše i Džems Frejzer u svom delu »Zlatna grana«. Ova boginja, predstavnica čiste emocionalne i matrijarhane religije potpisnuta je racionalnom, Apolonovom, religijom (čiji je predstavnik hrišćanstvo), ali ona će, veruje Grejvs, povratiti svoju moć. Ona poseduje tri arhetipska aspekta unutar svog ženskog principa: Majku koja rađa čoveka, Nimfu koja se spaja s njim i Kraljicu (smrt) koja je na čelu njegovog pogreba. Ona je Trojna jer joj je imanentan duh svemira (Stvaranje, Ispunjenje i Razaranje). Atribut Bela, ili Mesečeva, dobila je zbog trojne magične moći meseca, koja je delovala još na Homera. »Bela« može još da se odnosi na prirodu ženinog tela, snega (neugaženog), a u drugom smislu to je užasna belina lešine, sablasti ili lepce.

Najzad, svrhu pisanja o Uzvišenoj boginji, Grejvs vidi u dobijanju jednog korisnog priručnika svakom orfičkom iskušeniiku koji se svojim pesništvom obraća mitološkim bićima. Među svim njima Boginja ili Muza je jedino uistinu neophodni princip. Ona je, ponovimo, simbol životne snage i misterije ljubavi. Ona je metafora (ili činjenica) koja se ne može racionalno protumačiti (»Ko je bila Boginja, koja žena, nek filozofi polome svoje zube na tome!«) Međutim, samo istinski opsednuti pesnici pravice razliku između najčistije moći, slave, mudrosti i ljubavi. Jedine i svake druge individualne žene u kojoj je Boginja zauzela mesto tek za mesec, godinu, sedam godina ili duže. I kad ostari pesnik, njegova inspiracija, (ako je to Muza), ostaje dovek mlada, mada ju je voleo celog života. Udvarati se Njoj, znači biti na putu savršenstva, apsolutne ljubavi i pesama koje prodiru do srca, pronose drhtavicu kroz kičmu i podižu klosu od uzbuđenja. Pritom se pesnik ne plaši ni da umre za nju, jer on stvara sebe i u momentu smrti; čak zadovoljan što je svoj zadatak ispunio, ne očekuje nikakav život više potom.

Niti ijednu drugačiju priču, osim te koja oduvek postoji.

milan mitrović

ČOVEK I VREDNOST

Probleme racionalnog i teorijskog objašnjavanja odnosa čoveka i njegovog, ljudskom svrshodnom delatnošću stvorenog sveta, izbio je u prvi plan još antropološkim preokretom u starogrčkoj filozofiji. Od tada, istorija racionalno-teorijske misli beleži mnogobrojne po saznojnoj vrednosti različite odgovore na izvestan broj pitanja. Stoga njihovo ponovno postavljanje, koje nije plod samo obične znatiželje, već ima i teorijskih ambicija, mora uvek uz pitanje priložiti istorijske i teorijske argumente novih traženja odgovora. Sama činjenica da se individualni i grupe ne zadovoljavaju postojećim odgovorima, jeste argument sam po sebi, ali suviše apstraktan da bi bio dovoljan kao objašnjenje ponovnih individualnih i kolektivnih traženja. Najopštije gledano, svako novo pitanje je posledica jedne nove ljudske situacije, izazvane istorijsko-društvenim i individualno-egzistencijalnim razlozima. Čini se da raznorodnost teorija otuđenja u njihovim klasičnim ili savremenim varijantama proizilazi iz jedne nove »krize egzistencije« čoveka dvadesetog veka. I pored velikog rizika generalizovanja ponekad suprotnih koncepcija (individualno-opštedruštveni plan, pesimizam — optimizam), izgleda da su sve podstaknute činjenicom da savremeni čovek, uvećavajući svet oko sebe, sebe samog relativno umanjuje. Marksova je zasluga što je uočio da se »humanizovanje prirode« i »naturalizovanje čoveka« odvija u društvu klasnih protivrečnosti, gde su subjekt i objekt delatnosti podvojeni i jedan drugom suprotstavljeni, te je i suprotstavljanje tvorevine svom tvorcu i ovladavanje njim samo nužna posledica takvog stanja društvenog totaliteta. Ovo postavljanje problema u okviru istorijskih datog društva i odnose antagonističkih klasa u njemu naročito je značajno za uočavanje njegove sociološke dimenzije. Time je izbegnuto nedijalektičko fiksiranje ideala, bilo u prošlosti ili u budućnosti, a »generička praksa« istorijskih datih subjekata, (kao pripadnika istorijskih datih klasa, predstavlja dijalektičko jedinstvo idealnog i stvarnog. Kao takva, ona zahteva kritiku društveno-istorijskih uslova u kojima se odvija; ta kritika prerasta u spontanu kritiku klasnog društva u celini, tj. kritiku svega postojećeg sa stanovišta njegovog revolucionarnog prevazi- laženja i prevladavanja ograničavajućih protivurečnosti. Tako se i sadašnjost pokazuje kao negacija protivurečnosti ukločene prošlosti, a istovremeno kao subjekt-objekt sopstvene negacije sa stanovišta bolje (prema optimalnijim uslovima ljudske prakse) budućnosti. Zato i Marksovo postavljanje problema otuđenja u konkretno društveno-istorijske okvire u ime revolucionarnog kretanja i stvarnih zakonitosti istorije čoveka i društva — onemogućava cepanje vremena na apsolutne deonice zvane »prošlost«, »sadašnjost« i »budućnost«. Tek u ovakvoj dijalektičkoj koncepciji vremena može biti uspostavljeno stvarno jedinstvo opšte ljudske prirode i pojedinačne egzistencije koje je posredovano konkretnim istorijskim načinom obavljanja ljudske delatnosti — društvene prakse.

Svojim shvatanjem predmetne ljudske delatnosti-prakse, Marks se suprotstavlja celokupnom »dosadašnjem materijalizmu (uključujući i Fejlerbahov) što predmet, zbiljnost, osjetilnost shvaća samo u obliku objekta ili opažanja, a ne kao ljudsku osjetilnu djelatnost praksu, ne subjektivno«. Ovaj materijalizam »razmatra samo teorijski odnos kao pravi ljudski, dok praksu shvaća i fiksira samo u njenom prljavo-judejskom pojavnom obliku. Zato on ne shvaća značenje 'revolucionarne', 'praktično-kritičke' djelatnosti«. (videti 1. tezu o Fejlerbahu). Ovakvim polaznim stanovištem Marks uspeva da prevaziđe dualizam mišljenja i delanja, saznavanja i menjanja stvarnosti i tako izlazi iz okvira klasične filozofije koja je ostajala kod kontemplacije o postojećem. Zato što klasičnim filozofskim pitanjima — ontološkom, gnoseološkom, akseološkom — pristupa na radikalno drugačiji način, tako što ih ne postavlja kao međusobno odvojena i nezavisna od ljudske predmetne delatnosti, ovo stanovište pokazuje svoju superiornost prilikom razrešavanja nekih aporija, kako kontemplativnog odnosa prema stvarnosti, tako i neumskog senzualizma (ovaj se najočitiije manifestuje u onom pozitivizmu koji se završava empirizmom):

1. Marks prevazilazi dualizam subjekta i objekta u ontološkoj sferi i tako na aksiološkom planu afirmiše humanistički princip, a u istorijskoj promeni ljudski subjektivitet (kao teorijsko-

-praktičnu delatnost revolucionarnog subjekta. (»Materijalističko učenje da su ljudi proizvod okolnosti i odgoja, da su dakle promijenjeni ljudi proizvod drugačijih okolnosti i izmijenjenog odgoja, zaboravlja da ljudi također mijenjaju okolnosti i da odgajatelj sam mora biti odgajan. Ono zato nužno dolazi do toga da društvo dijeli na dva dijela, od kojih je jedan uzdignut iznad društva. Podudarnost mijenjanja okolnosti ljudske djelatnosti može se shvatiti i racionalno razumjeti samo kao *prevratnička praksa* — umwälzende Praxis (videti 3. tezu o Fejrbahu).

2. Osnovni gnozeološki problem, problem istine, postavlja se i rešava na bitno nov način: »Pitanje, da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istina, nije pitanje teorije, nego je *praktično* pitanje. U praksi čovjek mora dokazati istinu, to znači zbiljnost i moć, ovostranost svoga mišljenja. Spor o zbiljnosti ili nezbiljnosti nekog mišljenja je *skolastičko* pitanje« (2. teza o Fejrbahu — Marks, Engels, Rani radovi, Zagreb, 1967, str. 340—341).

Predmetna delatnost, vođena kritičkim mišljenjem, postaje neophodan uslov ljudske slobode. Ako bilo koji od ovih elemenata izostane (popecanost praxis-a) ljudska sloboda je maksimalno ugrožena (prema nekim kritičarima modernog industrijskog društva i beznadežno izgubljena) — kao mogućnost koja se čoveku ukazivala, ne i kao nekad ostvareno ili postignuto stanje. Ako se složimo da stepen slobode u nekom društvu odgovara stepenu slobode čoveka u tom društvu, onda je jasno da je cilj revolucionarne promene postizanje maksimalne slobode za čoveka — ostvarive na određenom nivou istorijskog razvoja.

Ovim je najsažetije skicirana najopštija teorijska osnova od koje će se poći u razmatranje nekih fenomena vezanih za mesto ljudskih vrednosti u sklopu društvenog determinizma, kao i mesto porodice, te univerzalne društvene grupe i ljudske zajednice koja posreduje odnos čoveka i globalnog društva.

Problem vrednosti je, podjednako u svom teorijskom i metodološko-epistemološkom aspektu, bio predmet oštrog sukobljavanja kako aksiologa, tako i metodologa u filosofiji i društvenoj nauci. Naravno da je od odgovora na pitanje o suštini vrednosti zavisilo koja će se epistemološka rešenja smatrati prihvatljivijim, ali je na ovo drugo opredeljenje, pored toga, u velikoj meri uticala i koncepcija poželjne društvene nauke.

Zastranjivanja pojedinih struja u aksiologiji nastaju iz apsolutizacije ne tako uočljivih činjenica, da ono što se smatra vrednostima u jednom vremenu, društvu, grupi ili kod pojedinačnih subjekata, često u nekom drugom vremenu i društvu, za neke druge grupe i pojedince ne predstavlja vrednost — uopšte ili bar ne u istoj meri i obrnuto, da i pored sve raznolikosti vrednosnih sistema nailazimo na izvestan broj po važenu univerzalnih vrednosti (i vremenski i prostorno). Vrednosni subjektivizam i relativizam je apsolutizovao razlike, a vrednosni objektivizam nastoji da mu se suprotstavi jednom univerzalističkom konceptijom o vrednostima kao samostalnim, opštevažećim i suštinama nezavisnim od materijalne stvarnosti.

Subjektivisti negiraju mogućnost naučno-racionalnog bavljenja problemom vrednosti, jer se ove izražavaju u formi vrednosnih sudova koji su afektivno-voljne prirode, za razliku od činjeničnih sudova koji samo mogu biti osnova intelektualno-racionalnog saznanja. Po njima vrednosti nisu ništa drugo nego svojstva koja se pridaju objektima, a da pri tome nije bitno da li ih objekti zaista i poseduju. Po nekima one su samo »mentalne prirode« — »stavovi kojima se neka stvar označava kao poželjna ili nepoželjna i prema tome objašnjava izbor ciljeva«. (K. Dejvis) Često se ovo stanovište poziva na zdravorazumsku maksimu »o ukusima ne vredi raspravljati«, međutim, time se vrednosti degradiraju na nivo individualnih ukusa i zanemaruje, po našem mišljenju najbitnija dimenzija vrednosnog fenomena kao konstitutivnog elementa istorijske ljudske prakse, elementa koji je osmišljava.

Vrednosni objektivizam nastaje kao direktna reakcija na subjektivizam, a uvek se nameće kao dominantno stanovište u vremenu brzih transformacija u društvu, i kad zajedno sa rušenjem mnogih društvenih struktura neke ključne vrednosti određene kulture bivaju dovedene u pitanje ili u periodu revolucionarnih promena kad padaju čitavi vrednosni sistemi i bivaju zamenjeni novim. Tada, u težnji za stabilizacijom (a nisu isključene i jake reakcionarne namere za očuvanjem ideološke dominacije klase koja propada), moralizatorski se postulliraju neke vrednosti kao nadvremenske, univerzalne, apriorne i nezavisne od stvarnosti. To postulliranje je često takvo da vrednosti imaju status ontološki nezavisne sfere stvarnosti i to »nad-stvarnosti«, stvarnosti »višeg reda«. Time je u objektivno-postojeće uveden dualizam, čime je izvršena degradacija i stvarnosti i vrednosti; objektivna ljudska stvarnost je lišena vrednosne, ljudske dimenzije, vrednosti su njoj »zadate« (kao kod neokantovaca Vindellbanda i Rikerta) ili »date« (kao kod aksiologa fenomenološke struje Selera i Hartmana), ali uvek kao nešto *spolja* i *odgojo*; i obrnuto, svet vrednosti kao svet apriornih suština, lišen je ljudske dimenzije i najbolji je primer otuđenja tvorevine od svoga tvorca, ideološkog izvrtanja »stvari na glavu« i odnosa uzroka i posledice. Vuklo Pavićević (u knjizi »Odnos vrijednosti i stvarnosti u njemačkoj idealističkoj aksiologiji«) argumentovano pokazuje u kakve aporije i antinomije zapada ovaj ideološki idealizam pri pokušajima da postigne dva, nespojiva, ali neophodna cilja; da vrednostima obezbedi neprikosnovenost nezavisne, ali i delujuće sfere (u odnosu na stvarnost ona ima moć »generatio ex nihilo«) — prebacujući ih tako

u oblast transcendentnog, a da ipak sa stanovišta ljudskog realiteta imaju nekakvog značaja. Nikolaj Hartman, kod kojeg ima nešto manje fenomenoloških jednostranosti, pokušava da ove antinomije reši govoreći o *trebanju* (Sollen-u) kao bitnom svojstvu nezavisnih suština vrednosti kod kojih postoji »težnja ka realitetu«. Ali, ako je svet vrednosti nezavistan od sveta stvarnosti, otkud mu afiniteti ka njemu. Očigledno da antinomija nije rešena, nego samo pomerenata.

Po svemu sudeći, teškoće koje nastaju u oba pokušaja da se odgovori na pitanje šta su vrednosti, nisu teškoće u traženju odgovora, već pre svega problemi koji nastaju zbog pogrešnog postavljanja pitanja. Možda bi se u ovom slučaju mogla primeniti logika analognog Marksovog pobijanja kosmološkog dokaza o postojanju boga, ali to ovom prilikom nije neophodno. Mi ćemo se pozvati ovog puta na napred skiciranu i prihvaćenu Marksovu odredbu ljudske prakse kao jedinstvene subjekt-objekt kategorije, kao najpogodnijeg polazišta za objašnjenje (naravno istinito i ono koje neće upadati u antinomije) odnosa čoveka i njegovih tvorevina, označenih kao objektivna, ali ljudska i od njega samo relativno nezavisna stvarnost. Čovek je »biće prakse«, biće koje praktično i aktivno menja prirodnu okolinu, prilagođava je svojim potrebama i od nje stvara ljudsku sredinu. Ovaj proces »humanizovanja prirode« omogućuje čoveku da u aktivnom odnosu prema sredini, čiji je i sam deo, razvija svoje prirodne dispozicije (»naturalizovanje čoveka«) i stvara vrednosti u svojoj okolini i sebi samom. U generičkoj praksi on je, dakle, i subjekt i objekt istovremeno. Tu on prema okolini istupa kao svesno biće sposobno da svrsishodno dela i daje smisao svojoj praktičnoj delatnosti, određujući joj značenje koje ona ima za njega samog, kao i za druge ljude. Sistem značenja, nastalih u procesu društveno-istorijske praktično misaone delatnosti, koja se odnose na predmete i pojave iz čovekove prirodne okoline, ljudske tvorevine (materijalne i duhovne), druge ljude i sebe samog — mogli bismo, prema tome, nazvati vrednostima. Zato što nastaju na relaciji čovek-čovek, možemo ih smatrati specifično ljudskim tvoreninama i novim kvalitetom ljudskog sveta. Zato su pogrešni pokušaji odvajanja vrednosti od čoveka, njihovog ontologizovanja i objektivizacije. Nezavisno od čoveka i njegove delatnosti kojoj daju smisao, vrednosti ne postoje. Ali one nisu ni čisto subjektivne; značenja koja se pridaju ne zavise samo od onog ko ih pridaje (individualni subjekt), već nastaju u međudejstvu više subjekata, a dalje, zavise i od onoga čemu se pridaju od njegovih objektivnih svojstava. Ova »mera odgovaranja« objektivnih svojstava i pridanih značenja je promenljiva i često zavisi od istorijskog nivoa svesti na kojem se praktična delatnost obavlja, ali ona uvek postoji ili bar u slučaju totalno ideološkog karaktera svesti, postoji vera da postoji. Međutim, objekti sa svim svojim svojstvima sa stanovišta čoveka nemaju značaja niti značenja, pa prema tome ni vrednosti, ukoliko nisu rezultat ili, makar potencijalno, predmet ljudske praktične delatnosti. Ovim se vrednosti ne određuju niti kao subjektivne niti kao objektivne, već kao *odnos* subjekta-subjekta ponekad posredovan odnosom subjekta-objekta u ljudskom praktično-delatnom procesu. Ali u analizi vrednosti ne možemo otići dalje od ove konstatacije ako ostanemo kod ove prve i najopštije polazne kategorije — ljudske prakse. Postoje razne vrste prakse, pa prema njoj i razne vrste vrednosti. Šta je tu ono što unosi diferencijaciju koja je neophodna za svaki nivo analize koji ide makar malo dalje od najopštijeg aksiološkog — pogotovo za onaj koji želi da zahvati sociološku dimenziju pojave? To su individualne i društvene *ljudske potrebe*. Analogno njihovoj raznovrsnosti i hijerarhiji (ako se složimo da postoji), postoji raznovrsnost i hijerarhija individualnih i društvenih vrednosti. No, ni raspravljajući o ljudskim potrebama nije lišeno veoma komplikovanih dilema. Šta više, to je jedan od onih problema koji kad god se pokrene, sve zainteresovane teoretičare nauke o čoveku i društvu podeli najmanje na dva tabora; na one koji smatraju da postoji izvestan ograničen broj univerzalnih ljudskih potreba, i one koji zastupaju gledište o njihovoj stalnoj promenljivosti i raznovrsnosti sa obzirom na epohu, kulturu, mesto u društvenoj strukturi ili pak individualne karakteristike ličnosti. Oni prvi bi tada obično govorili o izvesnom tačno određenom broju instinkata, nagona (Mek Dugal, Frojd i dr.) biološki i fiziološki uslovljeni, kao o determinantama celokupnog ljudskog ponašanja, a ponekad i društvenih pojava. Razne instiktivističke teorije su međutim, odbacene, a moderna nauka prihvata stanovište o specifično ljudskim, društveno-kulturnim mehanizmima koji upravljaju ponašanjem čoveka za razliku od životinjske »motivacije« — čisto biološki determinisane. Pritom nije negirana mogućnost postojanja univerzalnih ljudskih potreba. Psihologija kao nauka je dosta doprinela da se sholastička nagađanja o broju nagona ili instinkata koji upravljaju ponašanjem čoveka, zamene argumentovanim i naučno ozbiljnijim diskusijama o specifičnosti *ljudske motivacije*. Umesto pojma nagona, kad se radi o čoveku, govori se o *motivima*. Te je mesto gde se sučeljavaju, potrebe s jedne strane i vrednosti i iz njih izvedeni ciljevi, s druge strane. Motivacioni ciklus, koji nastaje na osnovi potreba, a podrazumeva svest o potrebi, preduzimanje aktivnosti uz svest o sredstvima i načinima njenog izvođenja kao i ciljevima kojima je usmerena — po svom karakteru je dobrim delom određen kulturom i individualnim vrednostima u okviru kojih je razvijen. U ovome vidimo ključno mesto za teorijsko zasnivanje teze o uticaju dominantne vrednosne orijentacije na ljudsku interakciju, pa samim tim i na porodične odnose. Upravo zbog takvog značaja ovog momenta, neophodno je prethodno raspraviti neke probleme oko mogućih tipologija

i hijerarhije vrednosti (jer sa motivacijom su povezane vrednosti u svom unutrašnjem aspektu — kao elementi ličnosti a one imaju i svoj spoljašnji aspekt, jer su takođe konstitutivni elementi i određene kulture u kojoj neka ličnost postoji). A pre toga, kao osnovno polazište analize motivacije, moramo razmotriti neke aspekte savremene teorije ljudskih potreba.

Napred je već rečeno da je savremena nauka o čoveku već prihvatila stanovište o višedimenzionalnosti čoveka kao prirodnog bića, kao biološko-društveno-kulturnog totaliteta. O ljudskim potrebama se može govoriti tek pošto se pođe od izvesnog shvatanja ljudske prirode i mi ćemo ih razmotriti uz implicitne pretpostavke Marksovih određenja čoveka kao prirodno-istorijskog, generičkog bića. Osnovna i specifična ljudska potreba je potreba za samorealizacijom tj. ostvarenjem svojih prirodnih, ali istorijski društveno-kulturnim činionicima modifikovanih ljudskih dispozicija. Doduše, nužan preduslov »stvaranja istorije« je proizvodnja samog materijalnog života, tj. zadovoljavanje neophodnih bioloških potreba. Međutim, sam čin njihovog zadovoljavanja nije istorijski čin — kao samorealizacija svoje ljudske specifičnosti. To je ono područje koje je zajedničko čoveku i životinji i koje ih spaja, a ne razdvaja. Razlike i tu postoje ali sve one ne idu u prilog čoveku. Načini i sredstva zadovoljavanja ovih potreba su društveno i kulturno posredovani, ali za razliku od životinje, granice ovih potreba nisu prirodnim mehanizmima i automatski regulisane. Ovdje je izvorišno mesto mogućnosti takvog otuđenja ljudskih potreba, a pod tim podrazumevamo pre svega gubljenje kontrole nad njima od strane samog čoveka, i to tako da se sfera neophodnih bioloških potreba veštačkim sredstvima dotle proširi da u polju ljudske motivacije ostane malo prostora za specifično ljudske potrebe, tj. one koje čoveka distanciraju od životinje. Potreba za samorealizacijom se tada gubi u mnoštvu zahteva za što većim kvantitetom potrošnje podstaknute sredstvima reklame, iza koje stoje interesi tržišta roba. I predstava o čoveku kao »generičkom biću« biva u ovakvom građanskom društvu zamenjena otuđenim surogatom — »homo consumens«-om. Odnos cilja i sredstva, kao i odnos »vrednosti esencije« (smisla) i instrumentalnih »vrednosti egzistencije«, biva totalno izokrenut. Ovo izokretanje postaje moguće jedino kod čoveka kod kojeg potreba može prerasti u cilj po sebi i kad se stvara specifično ljudski, mogli bismo uslovno reći, povratni ciklus motivacije, koji Olport naziva fundamentalnom autonomijom motiva. Sama po sebi mogućnost pretvaranja potreba u ciljeve (funkcionalna autonomija), ne garantuje čoveku oslobađanje njegovih ljudskih dispozicija, već zavisi od karaktera potrebe koja postaje autonomna, može ih i zaboravljati. Sloboda je za čoveka samo mogućnost, ali mu nije i data — to znači da se uvek mora zadobijati. Međutim, da li će čovek kao ličnost biti u stanju da vlada svojim potrebama, nipošto ne zavisi samo od njega. On je uvek deo neke društvene zajednice, koja je često u stanju da dikтира potrebe — jedne da podstiče, druge da guši i tako posredno, sa stanovišta vladajućeg interesa, nešto forsira kao pozitivnu, a nešto odbacuje kao negativnu vrednost. Ovo je uvek bio slučaj sa svim do sada postojećim društvima, a utoliko pre sa onima gde je totalitarni karakter društvenog života ostavljao veoma uzak prostor ljudskom individualitetu. Markuze u knjizi »Eros i civilizacija«, sledeći Frojda, govori o represivnom karakteru svih dosadašnjih civilizacija (kultura), ali za razliku od većine neofrojdovalca smatra da ovo Frojdovo zapažanje sadrži kritičku žaoku i, doduše, umerenu, ali ipak izraženu, veru u mogućnost jedne nerepresivne civilizacije. Šta biva sa potrebama i vrednostima u ovakvim društvima — to će biti pitanje koje će nas izvesno vreme interesovati, pre svega zbog toga što se želi zahvatiti sociološka dimenzija problema.

»Stvaranje pet osjetila jest posao cjelokupne dosadašnje svjetske historije. Osjetilo koje je obuzeto grubom praktičnom potrebom ima samo ograničen smisao. Za izglednjela čovjeka ne postoji ljudski oblik hrane... Zabrinut i sneramašan čovjek nema smisla za najbolšu predstavu; trgovac mineralima vidi samo trgovačku vrijednost, ali ne vidi ljepotu ni osobenu prirodu minerala«. (K. Marks). Na ovo proizvođenje potreba, preko grubih praktičnih — koje kad od sredstava za život postaju smisao života i dobijaju »životinjski« karakter — Marks je mislio kada je u »Nemačkoj ideologiji« rekao da je proizvođenje novih potreba »prvo istorijsko delo«. U uslovima pauperizma masa u kapitalizmu, borba za egzistencijalni nivo materijalnih potreba je mogla predstavljati vrednost i cilj praktično-političke akcije. Ali takva akcija, da bi bila na nivou revolucionarno-istorijskih težnji za oslobođenjem rada od kapitala i dalje, čoveka od rada kao klasno-istorijske nužnosti, da bi bila, dakle, slobodna akcija, morala je biti uvek praćena kritičkom svešću o ograničenosti takvih potreba i vrednosti. U protivnom, sa relativnim podmirivanjem tih potreba, istorijska praksa je osuđena na stagnaciju, na jednu dimenziju u vremenu — na sadašnjost i njeno dovršavanje, a ne prevazilaženje. Ova jednodimenzionalnost prakse je praćena jednodimenzionalnošću potreba i načina njihovog zadovoljavanja (sredstava za potrošnju), kao i vrednosti koje sve postaju svodljive na jednu — novac. »Što za mene postoji pomoću novca, što ja mogu platiti, tj. što novac može kupiti, to sam ja, posjednik novca. Kolika je snaga novca, tolika je moja snaga. Svojstva novca su moja — njegova posjednika — svojstva i suštinske snage. To što ja jesam i što mogu, nije, dakle, nikako određeno mojom individualnošću. Ja sam ružan, ali mogu kupiti najljepšu ženu. Dakle, ja nisam ružan, jer je djelovanje ružnoće, njena odbojna snaga, uništena pomoću novca. Ja sam — prema svojoj individualnosti-hrom, ali mi novac pribavlja 24 noge; dakle, ja nisam hrom; ja sam rđav, nepošten,

nesavjestan, glup čovjek, ali je novac cijenjen, dakle, cijenjen je i njegov posjednik«. (Marks) Šta biva sa čovekom kad mu je praksa vođena jednodimenzionalnim potrebama, potrebama potrošnje i čitav vrednosni spektar reduciran na jednu dimenziju — dimenziju materijalnih ciljeva i vrednosti? Biće to jednodimenzionalni »homo consumens« savremenog doba, mnogo više nego Marksovog. Za ovakav njegov položaj, Marks nije otkrio čoveka, već društvo sa takvim odnosima klasa (vlasnici i nevlasnici) u kojem tvorevine vladaju ljudima (fetišizam roba) i porobljavaju, ali na bitno različiti način i »stvaraoce-nevlasnike« i »vlasnike-nestvaraoce«. Da li je čovek savremenog industrijskog društva slobodniji od čoveka XIX veka? To je jedna od ključnih tema našeg istorijskog trenutka. Teoretičari koji govore o otuđenju u savremenom društvu kažu da nije. Izgleda da je opšta slabost svih njih što zaboravljaju da su u razvijeno industrijsko društvo zakoračile, ili su mu na pragu samo neke od zemalja (pre svega one iz kojih su oni sami). Međutim, i oni koji to imaju u vidu, to smatraju povoljnom okolnošću i činjenicom koja ih ohrabruje u signaliziranju preteće opasnosti i nagoveštaja da još ima nade u spasavanju sveta od samoubilačke inertnosti. Ali njihov osnovni odgovor o slobodi današnjeg čoveka i društva bi dobijao snagu istine utoliko više, ukoliko više se industrijskom društvu približavamo. Naravno, ovdje je potrebno, da bi se izbegli nesporazumi, i eksplicitirati do sad samo implicitan sadržaj pojma otuđenja. Ono je shvaćeno kao *onemogućavanje čoveku, od strane njegovih sopstvenih tvorevina u najširem smislu, da ostvari svoje istorijski (s obzirom na razvoj čoveka, društva i kulture) već ostvarive dispozicije*. Današnji čovek verovatno može da ostvari nešto što njegov sto godina stariji pretek nije mogao, ali to automatski ne znači da je i slobodniji od njega. Možda je u odnosu na prirodu i prirodne sile i nezavisniji i slobodniji, ali se zato u izvesnom smislu povećala njegova zavisnost od njegovih sopstvenih tvorevina.

Međutim, ono što zabrinjava zbog sudbine slobode u ovom istorijskom momentu nije njeno sporo razvijanje i napredovanje, stagnacija ili gušenje, već dobrovoljno uzimanje ljudi pred njom — »bekstvo od slobode«, pod okrilje roditeljskog autoriteta, harizmatičkog vođe, impersonalne mase konformista (E. From). Potreba za sigurnošću je svakako jedna od onih potreba za koje se može reći da je veoma rasprostranjena (po Salivenu univerzalno ljudska). Istina je da u »nesigurnim vremenima« izbija u prvi plan, ali u vremenima koja su »nesigurna« i u vrednosnom i sasvim specifičnom smislu; kad u nekoj društvenoj zajednici postoji kriza vrednosti, kriza ciljeva, kad ljudi ne znaju šta hoće, onda prihvataju vrednosti i ciljeve koji im se efikasnijom propagandom nametnu. I onda, bilo da se sledi jedan Hitler, bilo reklamni poziv da se kupi najnoviji tip automobila ili deterdženta, mehanizmom »obrnute motivacije« nametnuti ciljevi postaju potrebe — naravno veštačke, ali su praćene ideološkom svešću da su prave i da je izbor ciljeva bio slobodan. Samoobmana o slobodnom izboru se psihološki veoma učvršćuje u svesti postojanjem alternativna koje to i nisu, jer se samo prividno razlikuju, a sve ostaju u okvirima postojećeg (naprimer, Demokratska ili Republikanska stranka u SAD). Samosvest o manipularnosti kao da biva nemoguća iz perspektive samog društvenog sistema. Stvarna heteronornost potreba, ciljeva i vrednosti postaje kriterij normalnosti (naravno statistički i pozitivistički). U njemu, primećuje Markuze, i sukobi bivaju integrisani za novo cementiranje postojećeg za još jedno dokazivanje njegove vrednosti (koliko su funkcionalizam u teoriji i pozitivizam u metodologiji nauke o društvu na ovim pozicijama — nije teško dokazati). Parcijalna sloboda, negativitet sa ograničenim dometom u pogledu promene postojećeg u okviru represivne i beskonfliktne celine koja manipuliše delovima — ne samo da prestaju da budu sloboda i dijalektička negacija — nego postaju direktni mehanizmi gušenja slobode i revolucionarnog prevazilaženja sadašnjeg i postojećeg. Čovek — potrošač biva obasut od strane sredstava masovne propagande fiktnim, veštačkim potrebama i da bi propagandni recepti bili što uniformniji, a propaganda uspešnija, poželjan je pojedinac što bliži proseku, bez individualnih potreba i ciljeva, sa pasivnom, neproaktivnom orijentacijom prema okolini, spreman da bude sve više objekt, a sve manje subjekt društvenih procesa. Umesto autentičnog, biće mu ponuđeni surogati (jer čoveku je nešto ipak potrebno) — razni proizvodi industrije zabave i razonode, masovne kič kulture (i to sve u formi robe). Svemoć novca i njegova »kičmena pozicija« u sistemu individualnih i društvenih vrednosti biva ponovo učvršćena. »Sloboda od gladi« ne biva zamenjena revolucionarnom akcijom sa stvaranjem društvenih odnosa koji bi omogućavali »slobodu za« autentičnim potrebama i autonomnim vrednostima (sa stanovišta slobodne zajednice slobodnih ljudi koji imaju istorijski optimalne uslove za samorealizaciju svojih ljudskih dispozicija u praktično-misaonoj delatnosti). A ljudima je potrebna i »sloboda za« i da ne bi dobila revolucionarni tok, klasa zainteresovana za postojanje, pored spoljne represije koja uvek postoji ili stoji u rezervi, koristi rafiniranija, ali možda i monstruoznija sredstva unutarnje represije, koja, »ispirajući mozgove« zadiru u najintimnije pore ljudskog bića. Izgleda da je Risman upravo na ovo mislio kad je govorio o prosečnom Amerikancu, (a to ne važi samo za Amerikance) kao o čoveku »usmerenom ka drugima« i koji živi u »staklenoj kući«. Ali pored te opšte »providnosti« zabrinjava (opet sa stanovišta revolucionarne kritike i mogućnosti prevazilaženja) građanskog društva neučačavanje represivnog, heteronornog, otuđenog karaktera dobrog dela kulture, pa prema tome i vrednosti kao njenog središnjeg de-

la. Erih From to naglašava smatrajući da »veliki deo naše kulture ima samo jednu funkciju — da zamagli sporna pitanja«.

Ovaj ideološki karakter kulture, može biti otkriven tek beskompromisnom kritikom društva u kome ona nastaje. I to razotkrivanjem njegovih tržišnih pomahnitalosti koje sve ljudsko koje ga prevazilazi, na čudasan način, asimilirajući ubija. Mnoge revolucije u umetnosti su ljudi — potrošači (masovno kupujući slike i knjige, odlazeći na predstave ne primajući poruke umetnika) uspeli da neutralizuju i vremenom im nametnu svoj ukus prosečnosti. Sve dosadašnje političke revolucije su zapadale u krizu iz koje se nisu povratile čim su sve svoje ideale izmenjale za materijalne vrednosti. Prevazilaženje materijalnog nivoa potreba i vrednosti i zamenjivanje potrošačke orijentacije »produktivnom« (From), kao da je bio imperativ svakog ljudskog napretka u dosadašnjoj istoriji odnosa čoveka i njegovog sveta. A vrednosti su specifično ljudski ferment u tom praktičnom odnosu čoveka i sveta, jer kao »idealno treba« uvek stoje uz ljudsku delatnost. Stoga izgleda da nije bez osnova, bar iz ove perspektive gledano, podela vrednosti na »niže« materijalne i »više« duhovne ili nematerijalne. Međutim, nisu sve nematerijalne vrednosti pozitivne sa stanovišta ljudskog progressa, pa se problem tipologije vrednosti i vrednosnih sistema komplikuje, te zahteva detaljnije raspravljavanje. Neke vrste vrednosti su uzgredno već pominjane i objašnjenje nekih od njih već dugujemo. Uz pokušaj njihove tipologije nastoji se skicirati više dimenzija vrednosnog fenomena.

Pre svega, da pođemo od raspravljavanog zaključka na početku izlaganja o vrednostima, da one ne postoje van čoveka i njegove praktične delatnosti. Međutim, vrednosti se kao odnos prema toj delatnosti koju osmišljavaju, javljaju na različitim nivoima:

1. Kao tvorevine u najširem smislu reči — materijalne i duhovne (predmeti i ideali), sa određenim svojstvima kojima zadovoljavaju raznovrsne ljudske potrebe i zato imaju značaj i značenje za čoveka.

2. Kao elementi kulture u užem smislu (normativni sistem) tj. kao norme i standardi, kojima se društvena akcija, ponašanja ili još preciznije — društvena delatnost, usmerava u poželjenom pravcu od strane uže ili šire društvene zajednice.

3. Kao interiorizovane norme u procesu socijalizacije i kao takve sačinjavaju okvir u kojem se odvija individualna delatnost; kao sloj »idealnog treba« u strukturi ličnosti predstavljaju osnovu njene dinamike i preko dominantne vrednosne orijentacije, određuju karakter ljudske motivacije.

Nivoi na kojima se vrednosti javljaju već se naziru; to su opšte-istorijski, društveno-kulturni i individualni. Na prva dva vrednosti se javljaju u »spoljnjem« aspektu, na trećem kao »unutarnja« dimenzija ličnosti. Rekli smo da na sva tri nivoa stoje na poseban način u odnosu prema čoveku i njegovoj praktično-mislaonoj delatnosti, tj. da uvek imaju nekakvo značenje i važenje za čoveka, a da im u osnovi moraju biti neke od fundamentalnih ljudskih potreba. Vrednosti na svim ovim nivoima mogu biti određene kao »pozitivne« ili »negativne«, kao nadgradnja (veoma uslovno i više slikovito rečeno) nad neutralnim ljudskim potrebama koje sačinjavaju jezgro neutralne ljudske prirode. Polazeći od ovoga čovekovu esenciju ne možemo odrediti niti kao dobru, niti kao zlu (ni optimizam ni pesimizam). Ali čovek nije samo čovek uopšte, već istorijsko — kulturno i individualno uslovljena, konkretna i pojedinačna egzistencija i kao takav može biti negativan ili pozitivan (ovim je izbegnut vrednosni relativizam). Čovekova delatnost, radna i individualna, ukoliko je determinisana vrednostima, utoliko se može i vrednosno procenjivati — kao pozitivna ili negativna. U onoj meri u kojoj je ona zarobljena sirovim potrebama (neoplemenjenim vrednostima) ona ne podleže takvoj proceni, po istoj onoj logici po kojoj nema smisla moralno osuđivati nekog ko je bio prinuđen da u nealternativnoj situaciji učini nešto što bi se u alternativnoj smatralo moralnim prekršajem. A alternativnom, u ovom slučaju smatramo situaciju kad su egzistencijalno — materijalne potrebe zadovoljene, pa se pruža mogućnost ili njihovog daljeg kvantitativnog proširivanja pretvaranjem u »veštačke« ili kvalitativnog zamenjivanja novim potrebama »višeg reda«. Oplemenjivanje elementarnih potreba vrednostima je proširivanje »carstva slobode« na račun »carstva nužnosti«, autonomije nad heteronomijom, a takođe i uslov kvalitativne promene karaktera sistema ljudskih potreba. Stoga i podela vrednosti na autonomne i heteronomne, po našem mišljenju odgovara podeli na »prave« i »prividne«, »više« i »niže« vrednosti.

Iz svega ovoga bismo, mogli izvesti jedan hipotetički zaključak: u onoj meri u kojoj pojedinci i društvo zadobijaju veći stepen slobode u toj meri se pojačava uticaj vrednosti kao determinante njihovog života i obrnuto. Međutim, mera slobode savremenog čoveka i društva uslovljava da vrednosti mnogo češće postoje kao posledice, pa prema tome heteronomne, a samim tim da preovladaju heteronomni vrednosni sistemi nad autonomnim. Radi eliminisanja eventualnih nesporazuma treba naglasiti da se pod slobodom ne podrazumeva »odsustvo prepreka«, te da se autonomija vrednosti ne shvata u apsolutnom već u relativnom smislu — ne kao nezavisnost od svakih potreba, nego kao mogućnost njihovog ljudskog disciplinovanja.

dražen mazur

tri pesme

LUDI GRAD

te večeri u tom gradu
bilo je neobično uzbudljivo
kad se gospodin vrtinski
pojaviu na sred korza potpuno gol
u osam sati kad je najveća gužvara
lidija je vrisnula i prekrila oči prstima
ostavivši naravno dovoljno prostora
da brižno osmotri golotinju vrtinskoga.
a on je bio tako sveže obrijan
i tako uredno podrezanih noktiju
cijeli grad je pričao o tome
to je postao jedan ludi grad:
štakori su počeli pometati ulice dimnjačarskim ljestvama
dječaci su se ukipili i postali drveće
žene su se valjale po podu i bile lišće
štakori su ih čistili i meli
muškarci su igrali bridge
a samo je stari vrtinski
stajao gol i čudio se zašto ga nitko ne gleda.
davno je bilo dok je lidija vrisкала
kada bi ga vidjela kako gol šeće gradom
i pokrila oči rukama
ostavivši naravno dovoljno prostora između prstiju
da brižno osmotri njegovu golotinju
sada drveće puzi uz kuću
klupe postaju vodokoci
vjetar hoće sažvakati večeru
a ulični kandelaber ipak uzalud nastoji postati šivaća mašina
u tom gradu gdje su svi ljudi
osim golog vrtinskog.

NOSTRADAMUSI DANAŠNJICE

matematičko statistička metoda izračunavanja vjerojatnosti
skviči zbog starih dama koje nikad nisu sasvim stare
i koje pričaju o tinu ujeviću i nepravdi bez ikakvih dubljih
pretenzija

i slatki milivoj u rukavicama crvenim i debelim
preko kojih uže ne može ruci nauditi mnogo
a tek tamo u 6 do 8 znat ćemo svaku stvar
da li je ispravna ili ne
i šetat ćemo polovičnim ulicama sa 3 slična psa
i 4 gospodara.
postat ćemo nostradamusi današnjice
svjesni da smo nesvesni u svojoj okrugloj savjesti

TREBA

hrana koju jedem
treba
voda koju pijem
treba
smijeh kojim se smijem
treba
noga koju imam
treba
sve što imam
treba.
pitaš što se bunim?
treba.