

na. Za njegovo iskorenjivanje potrebna je, u prvom redu, dezalijenacija u sklopu proizvodnje. Takođe je činjenica da se bez disco-muzike ne bi nijedan pripadnik zapadnog društva manje došaščavao. Imao bi možda malo više mogućnosti za susret s kritičkom refleksijom, čega se zapadnjačka država kao aparat plaći i stoga toleriše masovnu indoctrinaciju tipa honey-money.

Zanimljiva je činjenica da je savremena zapadna disco-kultura već toliko konformistička da je uvoze i države istočnog bloka, mada je trenutno najekstremniji produkt zapadnjačke ideološke poluciće. Za vreme Beatlesa, u moskovskoj »Pravdi« je pisalo sledeće: »Beatlesi su zavera vladajuće klase sa svrhom da mladi ljudi odvuku od politike i razmisljanja o pogodenim nadama...«³² Istočni blok je dugo godina negirao svoje pojave u rock-stvaranju, s retkim izuzecima, kakav je, recimo, bio nastup ROLLING STONES-a u Varšavi, koje su služile samo za potvrdu njegove negacije. A danas brojni aparatiči s radošću potpisuju ugovor za uvoz disco-muzike, jer ona nimalo ne navodi omladinu na buntovništvo. Tako i u državama istočno od gvozdene zavese izlazi sve više ploča s takvom muzikom, dok se malo kritički muzika sve više negira. Upravo je u Pragu, septembra prošle godine bio predstavljen i »američki plesni film« »Groznička subotnje večeri«, koji je i u socijalističkom državnom uređenju požnjeo lep uspeh; kao i kod nas, tamo se su pred bioskopima izvijajale duge zrnje maleolentika. Film je zaista vrhunsko dostignuće operetske vrste, s konformističkim načelom: »Moglo bi nam biti rđavije, pa će biti bolje još jednom.«³³ Takva ideoologija potpuno podseća na hrišćansku, iz vremena sveta inkvizicije, i na žalost se kao takva, preko proizvoda s ovom muzikom, proučjuje i kod nas, jer brojnim producentima bez ikavog napora donosi visoke dodatke linčim prihodima. Takva profitna politika kod nas je još uvek moguća zbog snažnog sloja malograđanski mislećeg stanovništva.³⁴ Na posledice ovakvog reklamiranja Zapada niko ne poviše.

Pa ipak, automatizam disca i njegova sterilna pohvala elektronici danas znače samo jednu mogućnost prikazivanja sveta na tekućoj traci. U SAD, u industrijskim gradovima Ohaja, počela je da se razvija muzika koja se trudi iz izrazi tekuću traku u pravoj svetlosti, njen ritam je u imbecilnosti vrlo sličan disku, mada je, za razliku od njega, ubijajući. I ostala muzička oprema u takvim komadima je tako kruto hladna, dok teme tekstova govore o alieniranim osećajima za tekućom trakom. Zato je razumljivo da takvu muziku američki muzički menadžeri ne podržavaju, te su ploče s takvom muzikom skoro sve izašle u više ili manje nezavisnim firmama u Velikoj Britaniji. Disco-fenomen s takvom muzikom konačno je dobio i negaciju negacije.

Kažu nam da smo izgubili repove,
dok smo se razvijali iz pužića.
Zar nismo ljudi?
Ne, mi smo devolucija.
Sad smo glupaci,
majmunski ljudi u poslovnom odelu.
Mi smo devolucija.
S tim moramo nastaviti ...³⁵

Sa slovenačkog preveo: Vojislav Despotov

NAPOMENE:

- ¹ Stambler Irwin: Encyclopedia of Pop, Rock and Soul, nenumerisana strana u dodatku 77.
- ² Navešću neke »najumnije« tvrdnje: »Disco bi mogao, isto kao gospel, kojim prizivamo boga... Kao ni gospel, ni disco muzika nije inteligentna, već samo vrhunsko raspolaženje (Stop, 19. 4. 1979);
- ³ »O disco-muzici nije moguće teoretičasti, a u njoj nema ni estetike. To je mogućnost za one koji žele da plešu i da na kraju dožive blago oslobođenje od prvobitnih ritmova i zaslepljujućeg svetlosti...« (Stop, 12. 4. 1979);
- ⁴ »I neki autentično američki crni muzičari propovedaju povratak živoj muzici, daleko od laboratorija serijske proizvodnje... Kada bi se poslušao njihov glas i kada bi popularna muzika njihovom zaslugom ponovo našla dušu!« (Teleks, 31. 8. 1979); »Ono može biti odlično za iracionalno uživanje: disco-glasba nije inteligentna, ona je samo uzbudjujuća... (Džuboks, 1. 4. 1979)
- ⁵ Horkheimer — Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 134.
- ⁶ Tena Martinčić: Slobodno vrijeme i suvremeno društvo, str. 36.
- ⁷ M. Ranković: Sociologija umjetnosti, str. 73.
- ⁸ Karl Marx: Pariški rukopisi 1844. Marx-Engels: Zborna dela, str. 306.
- ⁹ Karl Marx: Kapital, I sv, str. 38.
- ¹⁰ Marx-Engels: O umjetnosti i književnosti, str. 39.
- ¹¹ Karl-Marx: Pariški rukopisi 1844. Marx-Engels: Zbrana dela, str. 369.
- ¹² M. Ranković: Sociologija umjetnosti, str. 74.
- ¹³ Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 151.
- ¹⁴ Isto, str. 156.
- ¹⁵ Isto, str. 44.
- ¹⁶ Isto, str. 137.
- ¹⁷ Tena Martinčić: Slobodno vrijeme i suvremeno društvo, str. 59.
- ¹⁸ Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 170.
- ¹⁹ M. Ranković: Sociologija umjetnosti, str. 74.
- ²⁰ Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 170.
- ²¹ M. Ranković: Sociologija umjetnosti, str. 99.
- ²² Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 136.
- ²³ Isto, str. 156.
- ²⁴ O pokušaju s tim u Južnoj Africi piše u »Delu«, 24. 9. 1979.
- ²⁵ Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 173.
- ²⁶ Tena Martinčić: Slobodno vrijeme i suvremeno društvo, str. 41.
- ²⁷ Isto, str. 68.
- ²⁸ Isto, str. 68.
- ²⁹ Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 158.
- ³⁰ M. Ilić: Sociologija kulture i umjetnosti, str. 86.
- ³¹ Isto, str. 87.
- ³² Andre Groz: Radnička strategija i neokapitalizam, str. 54.
- ³³ Isto, str. 55.
- ³⁴ Džuboks, 6. 7. 1979.
- ³⁵ Horkheimer-Adorno: Dialektika prosvjetiteljstva, str. 163.
- ³⁶ Tena Martinčić: Slobodno vrijeme i suvremeno društvo, str. 59.
- ³⁷ Devo, Jocko Homo, Booji records 0001.

odnos društva i politike

muslija muhović

U čemu je suština Marxovih kritičkih refleksija naznačenog pitanja? Da li i u kojoj mjeri suvremena marksistička misao sljedi svjetonazor osnivača znanstvenog socijalizma? Ako ne sljedi, zašto to ne čini? Ta i druga, njima slična pitanja, nameću se svakom ozbiljnrom istrživaču ne samo ovog problema, nego i drugih.

Naša namjera je da naznačimo osnovne teze pitanja ove rasprave. Pri tom polazimo od jedne tačne konstatacije da o ovom pitanju raspravljaju ne samo filozofi, nego i sociolozi i ekonomisti, ono je prisutno i u svakidašnjoj stvarnosti »običnog« čovjeka. Zadatak filozofiji da se bavi i istrživanjem odnosa društva i politike (ili obratno), kao »otkrivačkoj snazi mišljenja«, potvrđava Volkmarin Schluć u svom djelu *Politička filozofija*, koji naglašava razliku između filozofije i »politiologije«. Pomenuta razlika tiče se toga što filozofija ispituje bit političkoga.

Naznačeno pitanje, kao vječna tema o kojoj su raspravljale razne discipline, pružajući pri tom (ne)zadovoljavajuće odgovore, nužno implicira jedno drugo pitanje: mogućnosti utjecaja čovjeka na magistralne tokove političkog života ili, bolje rečeno, odnosa čovjeka spram njegove društvene i političke zajednice. Valja naglasiti da promišljanje esencijalnosti pitanja društva i politike, kao jednog veoma kompleksnog čvora, prepostavlja uvažavanje onog teorijskog dosljednoga kojeg je, historijski promatrano, otvorilo novi horizont postavljanja i rješavanja tog veoma složenog, interdisciplinarnog problema u suvremenoj međunarodnoj teorijskoj i političkoj javnosti. Prije svega imamo na umu misao zagovornika zajednice voljno zdržanih ljudi, Marx-a, čija misao predstavlja neiscrpni izvor i današnjih teorijskih istrživača.

Bit Marxove pozicije leži u tome što je kritičkom refleksijom metafizičke, spekulativne i svake vrste vulgarnomaterijalističke konceptualizacije, kao i kritikom kapitalističkog blitka, iznijela na svijetlo istine način kako da se radikalno rekonstruira poredak u kojem se zadovoljavaju samo »životinske potrebe«.

Ustajajući protiv svih vrsta maštanja i brbljanja o čovjeku, Marx insistira na tome da se čovjek pojmi kao tvorac vlastite sudsbine i sreće, kao kreator historije, kao biće koje svoju povijest ima praviti po mjeri svojih sopstvenih interesa, a ne po mjeri interesa nekakvih aspektraktinskih kolektiviteta koji se uspostavljaju kao alienirana sila koja njime gospodari.

Marxsova revolucionarna teorija o područtvljenom čovječanstvu zvala je proletersku klasu kao historijskoprrevratničku snagu na radikalnu negaciju svijeta privatnog vlasništva, svijeta koji pokopava ljudskost. Zato njegovu kritiku »svega postojećeg« ne treba razumjeti samo kao kritiku »opstajećeg«, nego istovremeno i kao to i kao kritiku ideje, esencije, egzistencije, shvaćenih s pozicijom već egzistirajućeg.²

Temeljna suština relacije društva i politike ne može se spoznati bez spoznavanja postojećeg bitka. Zapravo, Marx je, zahvaljujući svojoj genijalnosti, pomoći rada (kod Hegela: proizvodnja, poduzeću kritiku političke ekonomije, filozofije i politike, ukazujući na to da logici kapitalističkog blitka nije stalo do toga da obvezuje tako pretpostavke čovjekova života koje su dostojne ljudske prirode, a koju je kapitalizam, ne samo u vrtijem Marxovog života nego i suvremenem (današnjem), razvijenijem kapitalizam — izobličio).

Ne može se uspostaviti zbiljska čovjekova sloboda u uvjetima nepromiljenjenog fakticiteta, postojećeg bitka čiji je PRIUS stvaranje profita. Polazeći od toga, Marx se suprotstavlja Hegelovoj koncepciji slobode,³ po kojoj je sloboda jedino moguća u državi. Hegel ne uspio da otkrije gdje su granice i nedostaci sloboda u građanskom društvu. Njihove granice, odnosno nedostaci, nalaze se u tome što svijet u kojem se one proklamiraju jest uistinu svijet uniženja, oneljuđenja, osakaćenja čovjeku, svijet u kojem je postvarenje (Verdinglichung) obučeno u novo ru-

ho, svijet gdje se svakodnevno osjeća čovjekova strepnja, tjeskoba (Angst). Razvijajući temeljnju kritiku Hegelove filozofije prava, Marx je pošao od konstatacije da kao što se čovjek generički otuduje u bogu, tako se alijenira i u državi, jer ona zanemaruje zbiljsku prirodu. U takvim uvjetima čovjek je reducirana na objekt-puku stvar.

Pojam otuđenja zauzima je pozorno mjesto u čitavoj post-hegelijanskoj socijalnopolitičkoj i filozofskej misli. Međutim, Marx ga je od svih najtemeljnijih razradio, i to hvatajući taj problem u »svom kontejneru«.

Spoznavajući fundamentalne motive Hegelove mistifikacije, Marx je pojam otuđenja od spekulativnog pretvorio u »kritički«. Kao takav bio mu je »instrument duboke analize postojećih odnosa«.⁴ U tom smislu treba tumačiti Marxovu tezu da čitava »dosadašnja« historija, kao povijest alijenacije čovjekove ličnosti, znači u biti samo PRED-POVIJEST. Tek ukinućem otuđenja, bilo kojih formi, odnosno skokom iz »carstva nužnosti« u »carstvo slobode«, čovjek vraća sebi sva ona izgubljena svojstva koja mu sada postaju »ogledala« u kojima se očitava svijet povijesnosti. Glava tog »skoka« jest filozofija, a njegovo »srce« jest proletarijat.

Da bi se čovjek osjećao vlastitim, da bi proizvodnja (kod Hegela: samoproizvodnja) postala ogledalo njegovih ljudskih svojstava, da bi se ukinulo privatno vlasništvo i država kao njegov garant, potrebna je korjenita revolucija, prevratnički čin, koja postulira samosvijest proletarijata o njegovom vlastitom položaju što ga posjeduje u kapitalističkom fakticitetu, jer buržoasko društvo jest »izopaćen svijest«, ono posjeduje fiktivnu, iluzornu svijest.⁵ U svijetu emancipacija privatnog vlasništva, država, kao posebna egzistencija, ima bitno svojstvo da bude njegova »noćobdića«. Otuda i to da sve institucije građanskog svijeta, posredovanje državom, dobijaju politički karakter. To je fundamentalno svojstvo moderne države koja u svojoj bitnosti i nije ništa drugo do prividnja, »metafizička, iluzorna zajednica. Njen supstancijalitet je u pojačanom procesu birokratskih tendencijskih koje sprecavaju istinsko područljavanje svekolike stvarnosti, što je moguće u provođenju revolucije na društveni plan. Na te tendencije je ukazao ne samo Marx, nego i jedan od vodećih građanskih političkih sociologa, Max Weber, koji prihvata Marxovu tezu da je radnik u kapitalizmu odvojen od materijalnih sredstava rada.⁶ Imače, Weber pripada onoj grupi teorijskih istraživača koji najviše posvećuju pažnje racionalnosti građanskog društva, čime je izvršio presudan utjecaj na građansku društvenu znanost.

Iako je u osnovi prihvatio Marxovo stajalište o birokraciji, po kojem je birokracija najnehumaniji sloj društva, Weber nije bio u stanju ponuditi optimalno rješenje kako da se izbije iz »obruča« građanskog društva. No, ne smije se izgubiti izvida terminologija kojom se služi suvremena građanska politociološka literatura. Naime, ona najčešće operira kategorijom »postindustrijsko društvo«, kao društvo »izobilja«. Tako neki ugledni, prevashodno američki sociolozi, ističu da je »postindustrijsko« društvo suzbilo dublje potrebe današnjeg kapitalizma u kojem je radnička klasa izašla iz siromaštva. Ovakvum tezama nije potreban nikakav komentar, ako imamo u vidu da je kapitalizam, uprkos kvojnoj izvjesnoj transformaciji, i danas pravo i otvoreno gubilište bitnih svojstava čovjekove ličnosti. Hegel je prije Maxa Webera definirao građansko društvo kao »razumno društvo«, a njegov nastanak proglašio je »veličanstvenim rađanjem sunca«. Tada je ovaj misličilac, koji je značio za mnoge »kraj svake filozofije« obavijestio ljudsku misao da je francuska revolucija značila »pomirenje božanstva sa svijetom«. Racionalnost novog, »razumijevanja« društva ostvarivala se tako što su se parole ove revolucije, SLOBODA, JEDNAKOST I BRATSTVO, realizirale samo u granicama interesa nove vladajuće klase, buržoazije, koja je rušila sve ono što je zatekla. Tu njenu racionalnost priznao je i sam Kar Marx, po kome je umjesto starog uspostavljen novi »nerazumno« poredak. Birokracija, kao najotuđeniji društveni sloj, sklonila je da »državnu politiku« usvoji kao svoju politiku.⁷

Uprkos mnogim interpretima odnosa Hege-Marx, a posebno Jean Hypolita, koji smatra da Marx nije poznavao Hegelove mlađeničke radevine i njegovu početnu političku misao,⁸ zagovaramo tezu da je ovim misliocima, čija je relacija inspirativna i za današnje generacije teorijskih istraživača, zajednička crta ta što su obrat feudalnog u buržoaski način života i mišljenja shvatili kao dialektički obrat, što su povijest shvatili kao nastajanje, s tom razlikom što je Marx povijest vremenovao iz aspekta budućnosti, a Hegel iz aspekta prošlosti, odnosno sadašnjosti (tako je Antika kod mladog Hegela činila političko-utopisku kontrastnu sliku spram sadašnjosti). Taj obrat je za Hegela značio veći stepen »subjektiviteta«, veći nivo osobne slobode. No, dok je za Hegela subjekt povijesti »svjetski duh«, kod Marxa subjekt »ozbiljenja uma« je proletarijat.

Marx je svestranom naučnom, kritičkom analizom pokazao da ono »postojeće« ne može biti (niti je) »umno«. Zbiljsko, postojeće, može postati »umno«, po Marxu, samo prevratničkim revolucioniranjem, samo rastvaranjem države u društvo. Tako će Marx, »život, istinsko ozbiljenje čovjekove generičke biti vidjeti u zbiljskoj demokraciji koju suprotstavlja hipokritskoj formi demokracije.

Tematizacija ovog rastvaranja prisutna je u židovskom pitanju, gdje Marx pojmljuje političku revoluciju kao »ferment« koji drobi građansko društvo na njegove sustavne djelove, a u

Njemačkoj ideologiji detaljno se razmatra. Zato smatramo da je neophodno navesti jedno mjesto iz *Njemačke ideologije*, gdje Marx sažima svoju konceptualizaciju načina saobraćanja ljudi u građanskom društvu kada ističe da se njegova koncepcija povijesti zasniva na razlaganju zbiljskog procesa proizvodnje, i to polazeći od materijalne proizvodnje neposrednog života, i da se način saobraćanja, koji je povezan s tim načinom proizvodnje i njime proizveden, dakle, građansko društvo u njegovim različitim stupnjevima, shvati kao podloga čitave povijesti.⁹

Citatna historija građanske svijesti, odnosno hodočašće jednog njenog dijela, prilazila je problemu društva i politike s različitim aspektima. Tako, na primjer, neki su ga eksplicitirali s pozicijom filozofske individualizma, što je slučaj s Hobbesom i Lockeom, kao teoretičarima građanskog društva. Naime, oni državu shvaćaju kao silu koja štiti čovjeka. Doduše, jedina razlika između njih uspostavljena je u tom smislu što Hobbes elementu političkog daje šire značenje nego Locke.

Uprkos napretku kapitalističkog načina proizvodnje, izazivnom razvojem znanosti i tehnologije koa stoji u službi kapitalističke produkcije, građanski svijet odlikuje se matematizacijom, kvantifikacijom i instrumentalizacijom društvenih odnosa. Pitanje opstojanja i sudbine kapitalističkog bitka povezuje se s drugim pitanjem, pitanjem racionalizacije koja se karakterizira dubokim društvenim i intelektualnim postvarenjem. Ta svojstva kapitalističkog društva glavna su prepreka pojave novih vidova čovjekova života i njegove slobode. Dakako, u tom svijetu saobraćanje individualuma posredovan je robom. Živeći otuđenim životom, osjećajući stalnu strepnju, tjeskobu, itd., građani istupaju ka apstraktna bješta frustrirana i od bilo kakvih mogućnosti da učestvuju u donošenju političkih odluka.

Imajući pred sobom jasnu sliku »kasnog« kapitalizma, Marceuse, uz svoju dijagnozu socijalne stvarnosti našeg vremena, projicira jedno novo društvo koje će biti negacija agresivnih i represivnih vrijednosti kapitalizma. Pri tom on polazi od konstatacije da radnička klasa u najrazvijenijem kapitalističkum zemljama Zapada nije revolucionarna. Ona to nije iz prostog razloga što je suvremeni kapitalizam, uspostavljajući svoju egzistenciju, pored ostalog, na stalnom jačanju birokratsko-administrativnog aparata, posao sposoban da derevolucionira proleterske mase, dakle onu snagu koja je, za Marxu, bila pozvana da izvrši ONTOLOŠKI OBRAT. U praksi i teoriji današnjeg kapitalizma sadašnjost je određena kao »vladajuće stanovište o vremenu«,¹⁰ dok je prošlost nemoćna

Čovjek u kapitalističkom svijetu, kao svijetu totalne ljudske neslobode, opstoji kao nešto drugo u odnosu na svoju vlastitost (sopstvo), koja je pokopana u društvu koje svoje postojanje zasniva na sticanju profita. Ali sama logika kapitalističkog načina života nužno historijski implicira elemente ONGO kao potencijalno NOVOG.

Citavo građansko mišljenje, uključujući čak i ono koje poduzima kritiku građanskog društva, ali izravno s građanske pozicije, što je slučaj kod njemačkog filozofa K. H. Volkmann Schlucka, skriva pravu bit, objektivnu istinu antihumanog, antičovječnog, buržoaskog društva, zbiljsku dominaciju partikularističkih, privatnih interesa, interesa političkih partija koji su obučeni u ruhu »općeg«. Filofofisca svijest zapadnog društva, na današnjem stupnju njegova razvitka, je zbnjena. Tu zbnjeno naglašava jedan od majvečih marksističkih mislilaca, nedavno preminuli filozof Ernst Bloch, po kome zapadnjački filozofi »navodno propituju sve« osim »grane na kojoj sjede.«¹¹ Prema tome, građansko mišljenje neće sve što postoji da izloži temeljito kritici i rekonstrukciji, koje su prolegomena za čovjekov ZAVIĆAJ.

Ispravna je konstatacija francuskog filozofa marksističke provjernjicije H. Lefebvreja, kada razmatra situaciju suvremene građanske teorije, da je nastupila kriza teorije o krizi kapitalističke logike, i to upravo zato što je ta teorija nesposobna spoznati prave uzroke krize kapitalizma.¹² Tako će ovaj misličilac u svom spisu *Metamorfoza filozofije* naglasiti da je proletarijat za Marxu iznad i izvan kapitalističkog društva. U tom spisu ekonomijski rast u socijalizmu treba biti podređen društvenim potrebama, a ne nikakvom silama koje se uspostavljaju nad čovjekom i društvom, niti pak »specijalistima« i »ekspertima« koji su te potrebe spoznali s obzirom na razvoj proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, koje (te sile) koriste kulturu za opravdanje djelovanja totalitarnih političkih sistema.

Ako se za volju jasnoće ove rasprave vratimo na njen početak, tačnije na zahtjev Volkmann Schlucka da se filozofija politike, odnosno politička filozofija, mora baviti ispitivanjem biti političkog fenomena, opravdano je istaći da autor *Političke filozofije* pokreće niz pitanja na koja nije uspio pravilno odgovoriti, prvenstveno onih koja se odnose na mogućnost stvarne slobode umutar pravno utemeljene građanske države, onako kako je proglašio Immanuel Kant.

Antičko određenje politike kao umijeća, kao znanja (episteme) o pravednom ustrojstvu zajednice (tako su je shvatili Platon i Aristotel), degradira se razvojem građanskog društva i njegove države u TEHNE kalkuliranja političkim stavovima. Tako građanska i staljinistička konceptualizacija odnosa društva i političke mistificiraju ovaj relativ. Oba oblika faktičnog manipuliranja čovjekom, pa sve što se zbiva desava se po kvantitetu, utilitarizmu, odnosno praktičnom partikularizmu. Jedina razlika jest u tome što je građani u višepartijskom političko-predstavničkom sistemu razapet između više partija i podređen političkom pluralizmu, a u staljinističkom sistemu je nad čovjekom uspostavljen jednopartijski monopol. Zato nema ničnog u tome što su danas na Zapadu, među vodećim građanskim političkim sociolo-

zima i ekonomistima, prisutna shvaćanja da »demokracija bez naroda« jest najadekvatnija i najprimjerenija suvremenom društvu, a na Istoku, među oficijeljnim teoretičarima, koji još uvek osporavaju historijsku vrijednost Marxovih »ranih spisa«, razvijena je teza da samoupravljanje predstavlja pravu izmišljotinu, da je ono rezultat »revizionističkog« interpretiranja marxističko-lenjinističke teorije. Naravno, staljinističko »carizirano« mišljenje nije htjelo priznati (u doslovnom smislu) Marxa kao mislioca povijesti povjesnog. Hegel je izgubio razlikovanje povijesti i povjesnosti, i to zato što je zanemario razlog postavljanja pitanja o bitku bića.

Poduzimajući kritiku Hegelove filosofije državnog prava, Marx spoznaje da Hegel polazi od države i s tog stajališta određuje čovjeka objektom subjekta (države), dok demokracija polazi od čovjeka i određuje državu kao »objektiviranog čovjeka«. Tako demokracija čini riješenu enigmu svih uređenja, ali ne pojmljenih kao nešto »po sebi«, nego shvaćenih kao zbiljska osnova zbiljskog čovjeka, kao njegovo vlastito djelo.¹⁴ Povijesnost povijesili utemeljuje se u realnom životu čovjeka, gdje je nasuprot svijeta nužnosti uspostavljen svijet stvarne ljudske slobode, »podruštveno čovječanstvo«. I upravo preovladavajući i nadmašujući kupolu transcedentalnog idealizma (po Lucacsu iracionalizma) i svakog spekulativnog mišljenja, Marx svojom revolucionarnom teorijom (teorijom prakse) pokazuje način kako da se nasuprot »životinjskoj egzistenciji«, koja stalno prijeti čovjeku i mami ga na smrt, uspostavi svijet LJUDSKOSTI. Ako stojimo na stanovištu, koje je već razvijeno na početku ovog rada, da je raspravljanje odnosa društva i politike, kao i drugih pitanja svekolike stvarnosti, bez temeljnog poznavanja Marxovih kritičkih refleksija spram neumstvenog mišljenja i neumne zbilje osuđeno na neuspjeh, onda nam se opravданo nameće i pitanje kada i gdje je moguće pounutrenje čovjekove (kao ljudske) biti. Odgovor se nalazi u Marxovim ranim radovima, u kojima stoji da je komunizam »stvarno nastajanje za čovjeka, stvarno nastalo ostvareniye njegove biti, kao zbiljske biti«.¹⁵ Onaj »skoko u »carstvo slobode« ne dešava se pukim premještanjem mjesta i uloge služe i gospodara unutar građanskog fakticiteta, nego se stvari mijenjaju u svom konijenu, tj. revolucionarnom rekonstrukcijom kao povijesnotvornim činom »svoga postojećega. U revolucionarnoj preobrazbi svijeta (gdje revoluciju pojmljujemo kao izvor nastajanja prave povijesti) filosofi moraju izaći iz svijeta misli.

Već je implicitno najavljenilo da politička sloboda ne može biti definitivni oblik ljudske emancipacije, i to zato što građansko društvo svojim stanovištem identiteta bitka i nebitka prikrijava onu diferenциju rada i proizvodnje koju Marx jasno naglašava u EKONOMSKO-FILOSOFSKIM MANUSKRIPTIMA.

Većina interpreta odnosa Hegel-Marx u dvadesetom stoljeću (kako građanskih, tako i marksističkih) poduzima interpretaciju pomenuće relacije tako što cijelokupni Hegelov opus reducira na ovu ili onu etapu njegova misaona razvitka, odnosno na ovu ili onu etapu njegova misaona razvitka, odnosno na ovu ili onu kategoriju Hegelova sistema. Tako, na primjer, Herbert Marcuse u svom djelu *Hegelova ontologija* pokušava na temelju interpre-

tacija Hegelovih mladenačkih spisa, odnosno pomoću kategorije života, izgraditi jednu teoriju povijesnosti. Međutim, Marcuse svojim djelom *Um i revolucija* izgrađuje kritičku teoriju društva, kojom se približava Marxovoj platformi kritike Hegelove političke i čitave filosofije. Autor ovog djela, pored ostalog, analizira Marxovu koncepciju otuđenog rada i razliku između Hegelove i Marxove dijalektike. Ne čini nam se potrebnim da dublje ulazimo u eksplikaciju ove interpretacije.

Razmišljajma našeg autora o povijesnosti implicite su prisutna još u njegovom prvom »angažiranom« radu naslovljenom s *Doprinosi fenomenologije historijskog materializma*, iz 1928. godine, u kojem se izvodi sinteza između fenomenološke impostacije (kao načina opstojanja egzistencije, takve kakva jest) i revolucionarne prakse (shvaćene kao povijesne mogućnosti radikalne akcije). Temelj te sinteze jest *povijesnost*.

I upravo na razmatranju odnosa Hegel-Marx historija marksizma pokazuje krizu, ne marksizmu nego, po našem mišljenju, krizu unutar same marksističke misli. Ekstremni izrazi te krize (čija se suština manifestirala u poverziranju odnosa teorije i prakse) predstavljali su socijalreformizam i staljinistički dogmatizam, koji je svojim tobolčnjim jasnoćama i nepoblitnostima općinio veliki broj marksista. Međutim, uljuljatnost marksističkog drijemeža rastrežnjuje se tek zaokretom u radničkom portetu, započetim procesom destaljinizacije, inauguiranim XX. kongresom KPSS, čime je umjesto »trivijalnih pomavljanja Staljinove varijante dijamata nastupilo samostalno ispitivanje i istraživanje«, kako to pravilno naglašava Vjekoslav Milečić u svom djelu *Suvremena talijanska filosofija*.¹⁶

Nasuprot Marxovoj teoriji, po kojoj je bitno da kapital u svom velikom pohodu dovodi sam sebe do vlastitih raspada, a to postiže tako što rađa proletarijat, bijedu svjesnu svog siromštva, i koji ga uklida, socijalreformisti su razvijali tezu o navodnoj sposobnosti kapitalizma da suzbije krizu. Oni su zapostavljili organsko jedinstvo između svakodnevnih materijalnih potreba i krajnjeg cilja. Socijalreformističko stajalište imalo je svoju kulminacionu tačku u Bernsteinovoj kritici »portet je sve, cilj je ništa«. Suprotno njima, zapadnoevropski teoretičari marksističke orientacije, ili, kako se popularnije nazivaju, »evrokomunisti«, postavljaju tezu o uspostavljanju tzv. antireformističkih reformi koje pogadaju logičku kapitalističkog sistema.

Nasuprot teoriji koja je postavljala zahtjev samo radi zahтjeva, bez određenog cilja, gdje je radnička klasa bila dovedena na prag delirijuma i baćena u hipohondriju, pojavila se Lenjinova teorija koja je proletersku revoluciju pojmljila kao skok unaprijed. No, njegova teorija je revidirana onog momenta kada je Staljin preuzeo kormilo sovjetske države i partije. Staljinistički sistem odlikovao se istim racionalitetom koji je bio osnova građanskog svijeta.

Staljinistička teorija imala je onoliko veze s Marxovom teorijom koliko stepski čobanin s frižiderom. Naime, Staljin je suprotno Marxu, dërevolucionirao akciju proletarijata, »mnogomilionskog trudbenika«, nudeći toj historijskoj snazi jedan dogmatsko-sholastički sistem, apsolutnog znanja, apsolutne istine. Staljinistički pozivistički scijantizam definirao je slobodu kao spoznatu nužnost, isključujući bilo kakvu čovjekovu mogućnost za samostalnu akciju, čime je izopacio osnovne premise humanističke jezgre Marxove misli. Na to izobiljevanje Marxove teorije, pa i njegovih refleksija o odnosu društva i politike, reagirao je, između ostalih, i Roger Garaudy, ističući da je polazna tačka staljinističkog izopacavanja u tome što obraća pažnju na samo jedan vid: ubrzani razvoj proizvodnih snaga, i što »misli (odnosne na staljinizam, primjedba naša) samo na jačanje državne moći...«¹⁷ (podvukao M. M.)

Zalažući se za državu u »ime radnika«, Staljin je u potpunosti isključio radničku klasu iz procesa upravljanja društvenim životom. To je imalo posljedicu zatamnjivanja krajnjeg cilja socijalizma, tj. oslobođenje, emancipaciju rada. Time su stvorene osnove za »odljuđivanje« čovjekove ličnosti. U tom smislu nema razlike između staljinizma i razvijenog kapitalizma. Država, za Staljina, kao subjekt u procesu prijelaza prema »komunističkom društву«, kako bi to rekao Hegel, je umna volja koja sebe zna i hoće.

Centralizirana državna struktura nije se mijenjala i transformirala u onom smislu u kojem bi radnička klasa postala neposredni nosilac odlučivanja i učestvovanja u obavljanju vlasti. Na protiv, predstavničke organe-sovjete, koji su trebali da budu glavni izraz diktature proletarijata, sve više su potiskivali hijerarhijski organi. Time je minizirana uloga sovjeta.

Učestvujući sve neposrednije u donošenju odluka u oblasti ekonomskog i društveno-političkog života, saljinistička partija srasla je s državnim aparatom. Umjesto da se angažuje prvenstveno na usmjeravanju radničke klase, umjesto da radi na stvaranju takvih uvjeta u kojima će radnička klasa samostalno odlučivati, partijsko-državni aparat odlučivao je mimo radničke klase. Umjesto da je ostvarivala diktaturu proletarijata, partijska vrhuška uspostavila je svoju diktaturu nad proletarijatom.

Staljinovo gospodstvo nad cijelokupnom sovjetskom društveno-političkom, ekonomskom i kulturnom stvarnošću ispoljavalo se svakog časa sve dubljim čovjekovim padom u otuđenost, bezvrijednost, pustinju koja je ispunjena čovjekovom patnjom. Sama partijsko-državna birokratska stvarnost spremila je čovjeka na pokoravanje, robovanje. Njenu suštinu na svijetlo istine iznijela je poststaljinistička amarksistička autropologija zemalja vansovjetske interpretacije Marxove humanističke vizije svijeta.



Živko Dak: PAKOVANJE, akvatinta

Staljinova teza o »izgrađenom socijalizmu« nametala se radničkoj klasi i njenoj avantgardni u zemljama tzv. bratske zajednice kao razapet kišobran koji pokriva ono što jest, stvarajući time uvjete za cvjetanje antintelektualnog mišljenja. To je omogućilo Staljinu da preseje pupčanu vrpcu između revolucionarnog subjekta i revolucionarne svijesti. Navodni sveti tekstovi, zahvaljujući subjektivnim i objektivnim prilikama, nametali su se komunističkom dijelu radničkog pokreta bez ikakvog autentičnog temelja i krova. Suprotno Marxovoj viziji slobodnih proizvođača, koja je postavila zahtjev da se ISKONSKI ČOVJEKOV SAN pretvor u ZBILJNOST, staljinistička birokratska stvarnost uspostavila je takav oblik demokracije koji je emanirao interese Staljinovih istomišljenika. Famozna ekonomsko-politička birokracija usprotivila je radničkoj klasi da »juriša« na odnose koji je sputavaju da postane subjekt svoje povijesti. No, i pored toga što je historija sovjetskog društva, poslije Lenjina, krenula drugim putem, neosporno je da su oktobarski događaji otvorili novu stranicu svetske historije, šireći permanentnu krizu građanskog društva, ali istovremeno su naznačili nove probleme, prema tome i odnosa društva i politike, marksističke teorije i novonastale političke prakse.

Marxova teorija ULJUBENOG ZAJEDNIŠTVA bila je stalna tema mnogih istaknutih marksističkih teoretičara. Radi se o cim marksistima koji su oštro kritikovali od strane staljinista. Ti teoretičari reagirali su na socijaldemokratsku i staljinističku ideologiju noseći time jako nezadovoljstvo IZOSTALE demokratizacije društvenih struktura, započete Velikim oktobrom. Jednom od njih, Korschu, stalo je, prevashodno, da toga da iskaže dubku križu socijalizma i kao teorije i kao pokreta. Zato on postavlja osnovni zadatak obnove autentične Marxove misli. Tom svojom zadaćom Korsch doseže historijsku misiju proletarijata i mogućnost uspostavljanja »primjerena« oblika demokracije.

Dospijevajući u srce svoje epohe, serioznom analizom suvremenе situacije evropskog radničkog pokreta, Korsch uočava da je posljedica procesa birokratizacije bila uhoodavanje radničkog pokreta unutar građanskog bitka, odnosno STABILIZACIJE političke demokracije kao bitnog njegovog obilježja. Korschovo insistiranje na organskom jedinstvu teorije i prakse, što se ispoljilo u njegovoj kritici kaučijske i »lenjinističke« ideologije, rezultira iz prodornosti njegove misli.

Orijentujući se na historijsku akciju proleterske klase kao stožera ljudske emancipacije, Korsch analizira pitanje »industrijske demokracije« kao antipoda građanskoj demokraciji. Imajući u vidu Marxeve kritičke refleksije o političkom značenju »ekonomijskih činjenica«, Korch iza zavjese »slobodnog ugovora o radu« otkriva svijet u kojem se zadovoljavaju samo životinjske potrebe. Tako ovaj teoretičar ističe da »demokratska republika« nije, niti može biti, istinsko ozbiljenje ljudske slobode.

Na onu dobro poznatu revolucionarnu konvulziju i onaj faltalni sveuropski mtež reagira i Gramsci svojom teorijom i praktičnom akcijom. Inspirisan kročanskim postulatom o nužnosti pronalaska vlastitog puta, Gramsci se susreće sa svojom epohom koja najavljuje potrebu da se novoj situaciji mora primjeriti nova konceptacija svijeta. Razvijajući svoju konceptiju hegemonije radničke klase u vidu njenog političkog, kulturnog i moralnog »rukovođenja«, Gramsci aludira na to da preuzimanje vlasti predstavlja samo jedan aspekt, jer društvo treba mijenjati u svim njegovim sferama. Time njegova vizija radikalne preobrazbe »postojećeg«, njegova teorijska refleksija o oktobarskoj revoluciji, značile su sjajno doprinos suvremenom marksističkom elaboriranju odnosa društva i politike.

Upakos izvjesnom OBRATU u odnosu na Staljinovu teoriju, sadašnja sovjetska teorija još uvijek nije u stanju da se osloboodi staljinističke kapuljače.¹⁸ Naime, za oficijelnu današnju sovjetsku teoriju tzv. opštenarodna država, čije funkcije »moraju« stalno jačati, stvara uslove za navodnu komunističku zajednicu. Takvo stanovište zastupa jedan od vodećih sovjetskih političkih filosofa, Burlacki,¹⁹ koji, kao učesnik rasprave o projektu najnovijeg ustava SSSR, smatra da je dosadašnji razvitak sovjetskog društva prošao kroz dve faze: tzv. etapu prelaznog perioda, koja odgovara državi diktature proletarijata, čije funkcije »odumiru« i etapu izgradnje »razvijenog« socijalizma, što odgovara tzv. opštenarodnoj državi (njene funkcije »moraju jačati«).

Teoretičari »opštenarodne države« oštro kritiziraju ona stajališta koja o bitnim pitanjima zbiljnosti prve proleterske države imaju suprotna stajališta. Zato teze »stranih komunista o tome da se ono što je učinjeno u SSSR-u ne može smatrati državom radničke demokracije, sovjetska teorijska i politička javnost proglašava antisovjetskim, imperijalističkim i revisionističkim glupostima, kako to stoji u jednom radu Kandel-Karpušina.²⁰

Nije teško primjetiti da je sovjetski marksizam i danas prikovan uz državne i partijske propise. To je posebno prisutno među pomenutim sovjetskim teoretičarima čija je polemika s talijanskim marksistom Aldom Zanardom izazvala veoma interesantna i inspirativna reagiranja i među zapadnim marksistima koji pokušavaju u »progresivnom« smislu da protumače naše pitanje, ali sa stajališta izmjerenje međunarodne situacije, i ne samo pitanje odnosa društva i politike, već i pitanje čitave ljudske kulture. Po Zanardovom mišljenju, u sovjetskom marksizmu teorija je svedena na »metodu za ostvarivanje posebnih ciljeva koji ne proizilaze iz teorije i opće stvarnosti«.²¹

Dogmi o jednom jedinom, »sovjetskom modelu« socijalizma i njemu primitivnerom konceptu odnosa društva i politike oš-

tro su se suprotstavili jugoslovenski komunisti, koji su ukazali (a to je potvrđila i sama praksa) da socijalističko samoupravljanje čini novi društveni odnosi koji znači dominaciju udruženog rada i negaciju vlasti nad čovjekom. Naša teorija i praksa socijalističkog samoupravljanja pokazale su da građanska, staljinističko-dogmatska, ultraljevičarska i sva druga antisocijalistička i antisamoupravna razmišljanja o odnosu društva i politike i drugih pitanja nisu dala pravilne odgovore na pitanje ZASTO NEŠTO postoji kako već JEST, a ne DRUKČIJE. Razlog toj nesposobnosti leži tamo gdje se vsa ona SPUTAVAJU na pitanje načina komuniciranja teorije i prakse, ideje i čina, biti i bitak, esencije i egzistencije, subjekta i objekta, humanističke vizije socijalizma i protivrječnosti (objektivno determiniranih) koje pratе socijalističku samoupravnu praksu.

Socijalistička samoupravna demokracija znači ne samo negaciju i prevazilaženje posrednih i posredničkih »tipova« društvenih odnosa, nego i otvara mogućnosti (koje postaju sve više realnost) što su bile nepoznate kako političkom građanskom pluralizmu, tako i jednopartijskom monopolizmu. Ontologija jugoslovenske socijalističke revolucije omogućava radničkoj klasi i radnim ljudima uspravan hod i ljudsko dostojanstvo, kako bi se to izrazio Ernst Bloch, gdje čovjek neće biti puka igračka svekolike stvarnosti. Novi, humaniji ljudski svijet postaje grobnica svakog viđa manipuliranja čovjekom, bilo od strane države, partije ili više partija. Stoga ephalna VALENCIJA socijalističke samoupravne demokracije, kao specifična forma diktature proletarijata, načuze marksističkoj revolucionarnoj misli isplitivanje novih odnosa društva i politike i drugih pitanja (npr. povijesti povijesnosti, kao temeljnog pitanja Marxeve filozofije, odnosno njegove vizije podruštvenog čovječanstva). Dalje, njen je zadatak da ukaže na takvo kontinuirano revolucioniranje odnosa društva i politike gdje će ovo posljednje postati radnom a ne otuđenom i utuđujućom djelatnošću. Samo tako možemo ostati na niveau Marxeve misli.

Hod suvremene epohe nalaže suvremenoj marksističkoj teoriji potrebu da rasvijeti iškustvo svjetskog radničkog pokreta, posebno njegovog komunističkog dijela, da preispita mogućnosti i prepostavke učestovanja radničke klase i drugih progresivnih snaga društva u društveno-ekonomskom i političkom životu onih zemalja u kojima radnička klasa još nije došla na vlast.

¹ Vidi: K. H. Volkmann Schluck, *Politička filozofija*, »Naprijed«, Zagreb, 1977, str. 10.

² Vidi opširnije: V. Sutlić, *O biti rada. Politička ekonomija, politika i filozofija u socijalizmu*, »Kulturni radnik«, Zagreb, 1966, br. 8–10, str. 12.

³ Hegel upozorava na to da azijske kulture nemaju povijesti. Njima nedostaje subjektivna, osobna, sloboda. To je, po njemu, determinirano azijskim dospjetjima. U tom se smislu Grčka tumači kao početak povijesti. Vidjeti: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1964, str. 284. i 285.

⁴ Hotimir Burger, *Znanost povijesti. Problemi znanosti u Marxovom djelu*, Izd. Centar za kulturnu djelatnost SSO Zagreb, Zagreb, 1978, str. 100.

⁵ K. Marx, *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*, u: *Marx-Engels, Rani radovi*, »Naprijed«, Zagreb, 1961, str. 81.

⁶ Vidi: Umberto Cerroni, *Politička teorija socijalizma*, »Školska knjiga«, Zagreb, 1970, str. 97 i dalje.

⁷ Vidi Šumpeterovu studiju: *Kapitalizam, socijalizam i demokratija*, »Kultura«, Beograd, 1960, str. 54 i 58.

⁸ Vidi: Jean Hypolite, *Studije o Marxu i Hegelu*, »Školska knjiga«, Zagreb, 1977, str. 95.

⁹ Đerd Lukač, *Mladi Hegel. O odnosima dialektike i ekonomije*, »Kultura«, Beograd, 1959, str. 66.

¹⁰ Vidi u: Marx-Engels, *Rani radovi*, »Naprijed«, Zagreb, 1961, str. 373, 385. i 394.

¹¹ K. H. Volkmann Schluck, *Politička filozofija*, »Naprijed«, Zagreb, 1977, str. 39.

¹² Ernst Bloch, *O sadašnjem stanju filozofije*, u: *CEMU JOS FILOSOFIJA*, Izdavač: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke mladeži Zagreba, Zagreb, 1978, str. 27.

¹³ Muslija Muhović, *ZBILJA LJUDSKE PRIRODE*, *Cassirerove refleksije o čovjeku kao animal symbolicum*, »Odjek«, Sarajevo, 15–31. decembar 1978, broj 24, str. 7.

¹⁴ Vidi: Karl Marx, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, »Veselin Masleša«, Sarajevo, 1960, str. 41.

¹⁵ Marx-Engels, *Rani radovi*, »Naprijed«, Zagreb, 1961, str. 243.

¹⁶ Vjekoslav Mikečin, *Suvremena talijanska filozofija*, »Naprijed«, Zagreb, 1946–1966, str. 109.

¹⁷ Rože Garodi, *Velika prekretnica socijalizma*, »Komunist«, Beograd 1970, str. 59.

¹⁸ Za poznatog francuskog filozofa Sartrea Oktobarska revolucija je, umjesto da je postala faktor oslobođenja i emancipacije radnih masa Europe, »kao što bi trebalo da bude, bila završena njihovim svodenjem na relativnu nemoc.« (Žan-Pol Sartre, *Socijalizam u jednoj zemlji*, »Ideje«, Beograd, 1978, br. 8, str. 135.)

¹⁹ Vidi: Burlacki F. M., *Politički sistem razvijenog socijalizma*; u: »Vaprosy filozofii«, Moskva, 1977, br. 8, str. 8.

²⁰ Vidi: Kandel-Karpušin, *Jednom o historijskoj sudbini misli mladoga Marxa*; u: »Vaprosy filozofii«, Moskva, 1964, br. 1, str. 3.

²¹ Aldo Zanardo, *Filosofija i socijalizam*, »Komunist«, Beograd, 1976, str. 461.