

nove knjige

HERBERT MARKUZE: »PRILOZI ZA FENOMENOLOGIJU ISTORIJSKOG MATERIJALIZMA«

»Vuk Karadžić«, Beograd 1982.

Piše: Tomislav Perić

Herbert Marcuse je, ima tome već više od deset godina, u jednoj diskusiji posvećenom Marxu i revoluciji izjavio: »Verujem da danas nije moguće nikakvo preispitivanje marksističkih koncepcija bez pozivanja na studentske pokrete«. Mi, pak, s naše strane, ovome možemo dodati da bi savremeno promišljanje savremenog sveta, koje ne bi uzelo u obzir i Marcuseove uvide, ostalo na neosporan način krnje i osiromašeno.

Teorijska delatnost ovog marksističkog mislioca, čija nastojanja ulaze u okvir one orijentacije u mišljenju zapadnog marksizma koja je nazvana kritičkom teorijom društva, frankfurtskom školom ili frankfurtskim krugom, uvek se odlikovala otvorenosti za probleme koje je kao nove nametala socijalno-istorijska praksa našega doba, kao i hrabrošću u analizi i povlačenju konsekvencija iz njenih rezultata. Ta je hrabrost neretko imala za posledicu čitavu lepezu reagovanja u različitim socijalnim i intelektualnim sredinama, koja su se kretala od potpunog ignorisanja kao običnog buržoasko-elitističkog ideologa, ideoloških napada, žučnih kritičkih osuda, preko osmišljenih argumentovanih kritika, do religiozno-ushićenog pouzdanja u mesijansku ulogu Marcuseove ličnosti, čemu je (ovom poslednjem) i sam doprineo čestim atraktivnim istupima u javnosti. Sve ove spomenute reakcije, koje su svoju kulminaciju dosegle krajem 60-tih godina, u toku studentsko-omladinsko-radničkih komešanja u SAD i zapadnoj Evropi, a koje traju i danas, samo su znak izuzetne Marcuseove aktuelnosti i nezaobilaznosti njegovog teorijskog dela kada se želi učestvovati u promišljanju protivrečnosti i tendencija savremenog društva.

Tematski krug Marcuseovog pognuća, koji je izuzetno širokog raspona, može se najopštije odrediti i svesti na dve osnovne dimenzije: prvo, kritika nehumanosti i otuđenosti visokoindustrijalizovanih društava i, drugo, kritika pozitivizma i sciencizma građanske ideologije, nauke i filozofije, kao i dogmatske prirode sovjetskog marksizma, odnosno staljinističke interpretacije Marxove misli. Ovde ćemo samo nabrojati neke od tih tema: analiza tehnokratizma i produktivizma industrijskog društva kao društva obilja; kritika represije, dominacije i manipulacije kao naglašeno onečovečavajućih mehanizama; traganje za mogućnostima, putevima i subjektima revolucionarnog prevazilaženja postojećeg društva (što Marcusea izdvaja na neki način i specifikuje u odnosu na ostale pripadnike kritičke teorije, koji se pitanjima revolucionarnog obrta nisu ozbiljnije bavili); analiza i kritika ideološke funkcije sovjetskog marksizma; itd.

U svom intelektualnom razvoju i formiranju, Herbert Marcuse je prošao nekoliko faza, koje nikada nisu označavale nekakav preokret ili napuštanje temeljne usmerenosti njegove misli: konstelacije sila savremenog sveta uvek analizirani s obzirom na mogućnosti revolucionarnog prevrata u umno društvo, u kojem će sloboda i sreća svakoga pojedinca biti uslov za slobodu i sreću društva u celini. Ovo je ujedno i indeks revolucionarnosti (=marksističnosti) Marcuseovog mišljenja. Osnova opravdanosti podele Marcuseovog teorijskog razvoja u različite etape nalazi se u tematskim preokupacijama i metodskim pristupima analizi pojedinih problema.

Prva je faza – najčešće imenovana kao fenomenološko-egzistencijalistička – označena pokušajem filozofskog utemeljivanja Marxove misli, koji je inspirisan i prožet uticajima Heideggera i Hegela, i postepenim približavanjem pozicijama kritičke teorije društva, čiji će, uz Horkheimera i Adorna, postati jedan od glavnih protagonista. Ona se obično datira u period između 1928. i 1933. godine, kada se javljaju prvi značajni Marcuseovi radovi i kada je, usled pobeđene nacional-socijalista u Nemačkoj, zajedno s mnogim progresivnim intelektualcima morao da napusti zemlju.

Najvažniji spisi iz toga perioda sada su dostupni i jugoslovenskim čitaocima. Prošle godine je u izdanju poznate sarajevske biblioteke »Logos« izašla, u prevodu Branke Bruić i s njenim pogovorom, Marcuseova knjiga »Hegelova ontologija i teorija povijesnosti«, koja predstavlja središnje delo tog razdoblja. Spisak Marcuseovih ranih radova upotpunjen je prevodima tekstova nastalih i objavljenih u raznim časopisima između 1928. i 1932. godine, koji su sakupljeni u jednu knjigu pod nazivom »Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma«. Knjigu je s predgovorom Branke Bruić, koja se smatra za jednog od najboljih poznavalaca dela autora o kome je ovde reč, nedavno izdao beogradski »Vuk Karadžić«.

Radi potpunije informacije, navedemo naslove i godine objavljivanja tih tekstova: »Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma« (1928), »O konkretnoj filozofiji« (1929), »O problemu dijalektike I« (1930), »O problemu dijalektike II« (1931), »Transcendentalni marksizam?« (1930), »Problem povesne stvarnosti« (1931), Prilog raspravi sa »Sociologijom kao naukom o stvarnosti« Hansa Frajera (1931), »Novi izvori za zasniivanje istorijskog materijalizma« (1932).

Naš zadatak ovde ne može biti da govorimo o svim tekstovima i svim ili, čak, većini tema koje oni tretiraju – on je određen svojom svrhom. Nameralamo se, stoga, zadržati na prva dva članka, i to iz sledećih razloga: prvo, tematika ovih radova i način pristupa rešavanju u njima potaknutih problema najjasnije ocrtaju teorijska ishodišta i preokupacije ranog Marcusea, koji su tu fazu njegove delatnosti odredili kao fenomenološko-egzistencijalističku. Drugačije rečeno, ti su tekstovi označili prvi pokušaj povezivanja Heideggera i Marxa, tj. početak jednog pravca u marksističkom mišljenju koji je kasnije prozvan »Heidegger-marksizmom« ili »hajdegerizirajućim marksizmom«, u čije se predstavnike, kao najznačajniji, ubrajaju, pored Marcusea,

Kostas Axelos i Karel Kosik. Drugo, teorija povesti, kao noseća osnova raspravljanja u ovim spisima, u kojoj se na svojevrsan način prepliću elementi egzistencijalizma i marksizma, biće izvesna, mada modifikovana, ali nikada u potpunosti napuštena, neeksplicirana polazna pozicija njegovih kasnijih radova.

Prvi članak, »Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma«, već svojim nazivom sugerise Marcuseovu osnovnu nameru: objediniti fenomenologiju kako je ona izložena u Heideggerovom delu »Bivstvo i vreme« (1927) i istorijski materijalizam koji je ovde shvaćen kao jezgro marksizma. Marxu se pristupa iz perspektive »Bivstva i vremena«.

Da bi se sinteza uopšte mogla izvršiti, nužno je potreban jedan jedinstven fundament, temelj sinteze. Marcuse ga nalazi u pojmu povesnosti (istoričnost, Geschichtlichkeit). Problem povesnosti je od polovine XIX veka ponovo postao glavni problem filozofije, a radikalno ga je postavio i na njega odgovorio, prema Marcuseu, upravo Heidegger već spomenutom knjigom.

Marcuse, konstatujući najpre da »isotrijski materijalizam označava celokupno područje saznanja koja se odnose na povesnost: na bivstvo, strukturu i kretanje zbivanja« i da je marksizam »teorija društvenog delanja, povesnog čina« (tj. proleterske revolucije), hoće da istraži da li takva njegova priroda i praktična intencija proizlazi iz »potpunog shvatanja fenomena povesnosti«. Prva upućivanja ka odgovoru na zadato pitanje nadaju se iz analize »temeljne marksističke situacije«, koja je zgusnuto određena kao »povesna mogućnost radikalnog čina koji treba da oslobodi neophodnu novu stvarnost kao realizaciju celog čoveka. Njen nosilac je svesno povesni čovek, njegovo jedino delatno polje jeste povest, koja biva otkrivena kao temeljna kategorija ljudskog tubivstvovanja. Time se radikalni čin pokazuje kao revolucionarni povesni čin »klase« kao povesnog jedinstva«.

Kao centralni, pokazuje se, dakle, pojam radikalnog čina. On, na neki način, u sebe sabira i zaoštava određenja povesnosti. Radikalni čin je nužno povestan jer ga vrši određeno povesno jedinstvo – klasa radi menjanja povesne egzistencije ljudskog bića (Marcuse koristi Heideggerov izraz za čoveka: Dasein, tubivstvovanje), a ono što ga omogućuje i zahteva jeste jedinstvena povesna situacija kasnog kapitalizma, koja je postala nepodnošljiva. Nužnost radikalnog čina izvire iz egzistencijalne nužde promene njenih osnova. Zadatak je filozofije da pripomogne i učestvuje u tom poslu. A ona to može ako postane »konkretna filozofija«, što znači, po Marcuseu, da ona mora postati povesna, tj. »uvesti samu sebe u konkretnu povesnu situaciju«. To postajanje filozofije povesnom ne znači ništa drugo do istraživanje konkretne egzistencije ljudskog bića u njegovoj konkretnoj povesnoj situaciji, s obzirom na realne mogućnosti koje su mu otvorene i kojima je, s druge strane, dorastao da ih delujući obzili.

Na ovom se mestu Marcuse pita da nije analiza date povesne situacije zapravo zadatak istorijskih nauka, kao što su istorija, sociologija i ekonomija. Ne negirajući ulogu i važnost ovih nauka, štaviše, naglašavajući nužnost da se filozofija koristi njihovim rezultatima, on ukazuje na diferenciju predmetnih područja. Dok ove posebne nauke istražuju posebne oblike egzistencije društva – tako, na primer, ekonomija forme privredivanja društva, sociologija forme društvenog saobraćanja – filozofija se bavi egzistencijom kao egzistencijom, proučava konkretno bogatstvo njenog načina bivstvovanja, s tim da se njeno zahvatanje kao povesne mora izvršiti sa »stalnim pogledom na ontološku strukturu tubivstvovanja i sveta«.

Kao bit ontološke strukture ljudskog bića i sveta, koja se s Heideggerom pokazala dostupna fenomenološkoj analizi, javlja se povesnost. Kako Marcuse shvata njegove iskaze o fenomenu povesnosti? Pokušaćemo to što je moguće kraće prikazati, uz istovremeno naznačivanje kritičke distance.

Heideggerovo se mišljenje ispoljava i razvija u opoziciji prema tradicionalnoj, zapadnoj metafizici. Metafizika pita za bivstvo bića, za temelj svega postojećeg, za ono po čemu sve što jest jest. Odgovori na ovo pitanje su se tokom istorije razlikovali, ali ono što ih povezuje i čini njihovu zajedničku karakteristiku jeste to da je kao bivstvo postojećeg proglašavan jedan momenat ili element celine bivstvujućeg (bog, ideja, um, materija, elan vital, volja za moć itd.), i taj deo uspostavljan kao biće naglašenog ranga naspram ostalim bićima. Heidegger hoće nešto drugo. Njemu je stalo do bivstva samog, do bivstva kao takvog. On pita za smisao bivstva, za ono što je u metafizici ostalo nemišljeno, a što je uvek bilo njena poslednja osnova. U ovome se nalazi smisao izraza »fundamentalna ontologija«.

Međutim, da bi mogao dospeti do svog zadatka, on najpre preduzima analizu specifičnog bivstva – ljudskog bića, koji jedino ima mogućnost postavljanja ontološkog pitanja. Kao takvo, Heidegger ga naziva »tubivstvovanjem«. Ono uvek jeste »bivstvovanje-u-svetu«. Sa čovekom je već dat i njegov svet. Čovek i svet čine, dakle, konkretni totalitet. Blíže posmatrano, »tubivstvovanje« se uvek javlja kao zajedničko bivstvovanje. Zanemarujući ovom prilikom određenja »tubivstvovanja« kao što su »bačenost« u svet, briga za vlastitu egzistenciju, dolazimo do temeljnog ustrojstva »tubivstvovanja« – što u isti mah znači i samog bivstva – do vremenitosti, odnosno povesnosti. Po Heideggeru, povesnost prethodi povesti, ontička povest fundirana je na ontološkoj povesnosti. Bit bivstva jeste povesnost, a povesnost bivstva se dešava kao povest. Na ovom mestu može se sada utvrditi da, ukoliko Marcuse usvaja ovo shvatanje – a sve, naročito eksplicitno izvođenje u »Hegelovoj ontologiji«, govori tome u prilog – tj. redukuje povest na povesnost, njega pogađaju izjave Alfreda Schmidta o »praznoj ontologiji« ili Diltēja o »praznoj metafizici istorije«.

Uz sav naglašeno pozitivan odnos prema Heideggerovim uvidima u povesnost (njegove su analize »najizvornije otkrile fenomen povesnosti«), Marcuse iznosi dva značajna kritička prigovora, koji ujedno otvaraju prostor i neophodno zahtevaju nadopunu fenomenologije dijalektičkim metodom istorijskog materijalizma. Prva primedba odnosi se na Heideggerovo zaustavljanje na uopštenom određenju »tubivstvovanja«: upravo kada je situacija modernog čoveka pojmljena kao »neautentična egzistencija«, trebalo je da se odgovori na pitanje šta je konkretno autentična egzistencija, da li je moguća i kako se ona može realizovati. Heidegger se na ovom povesno presudnom mestu vratio usamljenom pojedincu, umesto da odluku vidi u radikalnom činu promene postojeće egzistencije. A »Taj čin je više nego modifikacija egzistencije koja je bila: on je novo oblikovanje koje zahvata sve sfere javnosti«.

Pitanje »materijalne konstitucije povesnosti« sadržaj je druge Marcuseove primedbe. Heideggerov čovek živi u zajedničkom i okolnom svetu, ukorenjenom u čoveku koji ga zbrinjava. Ali, pita se dalje Marcuse, dokle se prostire taj zajednički svet? On svoje granice ima najpre u svom povesnom položaju. Međutim, ni isti povesni položaj ne čini svet istim za sve ljude. Tu su različiti kulturni kurgovi, unutar sebe opet diferencirani, a tu su i sukobljene klase, što sve sprečava istoznačnu, istosmisleni evidenciju sveta. Odatle bi trebalo da sledi pitanje o materijalnoj osnovi povesnosti, pitanje koje Heidegger nikada nije postavio. Tu materijalnu osnovu Marcuse, shodno Marxu, shvata kao prirodnu i ekonomsku bazu društva.

Posle ovih izlaganja, Marcuse može da pristupi skiciranju zamišljene dijalektičke fenomenologije ili fenomenologije istorijskog materijalizma. Ona je shvaćena tako da se egzistencijalna fenomenologija ljudskog bića upotpunjava i precizira konkretnim analitičkim spoznajama konkretne povesne egzistencije, konkretne povesne situacije, što je rezultat dijalektičke metode. »Kada mi, s jedne strane, zahtevamo da fenomenologija ljudskog bićstva, koju je započeo Heidegger, prodre do dijalektičke konkretnosti i dovede se u fenomenologiju konkretnog tubivstvovanja i konkretnog čina koji je svagda povesno zahtevan, onda dijalektički metod saznanja, s druge strane, mora postati fenomenološki i usvojiti konkretnost kao potpuno shvatanje svog predmeta i u drugom pravcu«. Pred kraj prvog članka u knjizi, Marcuse sažima rezultate fenomenologije i istorijskog materijalizma i ističe karakter njihove objedinjenosti, koji poprma oblik teorije revolucije: »Fenomenološka analiza je ljudsko tubivstvovanje pokazala kao povesno po njegovoj suštini, praksu je spoznala kao njegovo izvorno odnošenje – a fundirane »teorijskog uma« u konkretnoj povesnoj egzistenciji nije ponovo oslobođila za pogled kao slučajan fakticitet, nego kao ontološko povezivanje. Istorijski materijalizam daje konkretnu interpretaciju tih stanja stvari samo ako »društvenom bivstvovanju« (konkretnom zajedničkom bivstvovanju-u-svetu) pride kao nosiocu povesnog kretanja, a njegovom »načinu proizvodnje« (praksi kao zbrinjavanju okolnog sveta) ako određujućem činiocu zbivanja. Međutim, čim je jednom izvršen taj prodor od fenomenološke analize povesnosti uopšte ka njenoj konkretno-materijalnoj osnovi, on je povesni oblik mogao dobiti samo kao teorija revolucije«.

Mogućnost, opravdanost i domašaj sinteze fenomenologije i istorijskog materijalizma, kao Marcuse preduzima u svojim ranim radovima, ostaju ipak upitni. No, ono po čemu su ovi tekstovi značajniji nije samo u tome da se pomoću njih može sagledati celina Marcuseove misli, koja je tako duboko upletena u savremenost, nego da su oni, tematiziranjem povesnosti i konkretne filozofije, postavili pitanja koja još traže svoje odgovore. U tome se, između ostalog, mogu potražiti razlozi za nedvoumno pozdravljanje ovog vrednog izdavačkog poteza.

STEVA LUKIĆ: »KULTURA MEĐU NARODIMA«, BEOGRAD 1981.

Piše: Dragan Koković

Knjiga Svete Lukića »Kultura među narodima« bavi se, pre svega, interakcijom i kulturnim kontaktima. Srž knjige upravo čini problem među – kulturne komunikacije i kulturnog identiteta, koji pretpostavlja pluralizam kultura unutar jednog društva.

Kada se razmatraju ideje o kulturi, mogli bismo istaći da se sve definicije kreću:

- 1) od kulture kao standarda estetskog savršenstva, gde ona često dobija »svetu« funkciju;
 - 2) od danas sve pristupnije definicije kulture kao načina života, koja doduše često navodi na otpor i zbunjenost, a koja se može održati samo uz zauzimanje nove teorijske inicijative.
- Dakle, kada je u pitanju kultura, prisutno je uže i šire shvatanje ovog pojma. Uže shvatanje kulture seže još iz nemačke tradicije »kulturnih nauka«, dok je šire rašireno u anglosaksonskom svetu:
- da je kultura sistem,
 - da obuhvata ljudsko ponašanje,
 - da se sastoji od nekih društvenih tvorevina.

U knjizi se s pravom ističe da nije umesno, a ni korisno, razlikovati materijalne i duhovne tvorevine, a time materijalnu i duhovnu kulturu. Kultura se može posmatrati samo u »dijalektičkom kontinuitetu«. Ukoliko se ne vodi računa o ovim momentima, onda se tvorevina često odvaja od pojedinca i grupe iz koje je ponikla, te ima svoju sopstvenu egzistenciju.

Treće stanovište smatra da kulturu sačinjavaju društveni običaji, norme, zakoni, sistem komunikacija, simboli. Po ovoj koncepciji, kultura bi obuhvatala potrebe, navike i kulturne institucije. Ipak, najprihvatljivija je definicija po kojoj kultura predstavlja proces humanizacije ljudske egzistencije, u okviru kojega čovek zadovoljava određene potrebe. Kultura je, dakle, stvaralački proces i to je, po Lukiću, »svedeniji okvir«.

U tom kontekstu on razlikuje tri osnovna značenja kulture:

- 1) kultura se povezuje sa svakodnevnicom i kao takva ne predstavlja »romantizam trenutka«, kako bi rekao D. Matić, već ono »življeno« i ljudsko;
- 2) masovna kultura, »ogromna mašinerija današnjice«;
- 3) kultura u vidu vrhunskog kulturnog stvaralaštva »zrači estetički i humanistički« (remek-delo, a ovaj vid kulture je najuniverzalniji i najtrajniji).

U Lukićevoj knjizi se naglašava, pre svega, međukulturna saradnja. Takođe se oseća tendencija i suprotstavljanje autora da se kultura ne shvati samo kao gomilanje saznanja i dela koja elita proizvodi, prikuplja i čuva kako bi ih izložila svima, niti pak ono što jedan narod bogate prošlosti i nasleđa nudi kao model drugim narodima, čija istorija nije bila bogata. Kultura se ne ograničava samo na to da umetnička dela učini dostupnim svima, već je ona istovremeno i sticanje saznanja i zahtev za određenim načinom života, potreba za komunikacijom. Ona, dakle, nije teorija koju treba osvojiti i posedovati, već način življenja, ponašanja i koegzistiranja s bližnjima.

Autor smatra da treba uspostaviti tešnju kulturnu saradnju, ne samo u sferi informacije već i prožimanja kultura, odnosno treba izbeći tendenciju da se manje kulture posmatraju kao arhaizmi, neoarhaizmi ili egzotika. Posebno se podvlači da treba obratiti pažnju na samosvest i traženje sopstve-

nog identiteta pojedinih naroda, o čemu su posebno pisali antropolozi (M. Mid, R. Benedikt).

Zanimljiva je i marksistički zasnovana ideja da kulture zemalja u razvoju daju često autentičnije, adekvatnije, izazovnije, stvaralačnije, snažnije i potpunije odgovore na pojedina pitanja. Primetno je autorovo zalaganje za konstituisanje novog međukulturnog prostora – odnosa među kulturama.

Lukić ukazuje na jedan projekt UNESCO-a o razmatranju *atlasa kulture*; on kritikuje tendenciju jedne stare, statične definicije kulture (misli se na Tejlorovu definiciju koja kulturu posmatra kao skup osećanja, mišljenja, delanja, koja su ljudi usvojili i po kojima se razlikuje od drugih zajednica). Navodeći prednosti ove definicije, Lukić i stiče da ona daje mogućnost da se umetničko stvaralaštvo može smatrati posebnim slučajem sveobuhvatne kulture. Ovom definicijom su takođe obuhvaćeni spoljašnji i unutrašnji činioci koji deluju u kulturi; obuhvaćen je identitet, samosvest jednog naroda.

Najveći nedostatak autor vidi u njenom univerzalizmu i preteranoj širini, što doprinosi da se mnogi problemi razvodnjavaju, posmatraju izvan vremena i prostora i uprošćeno interpretiraju. Ova definicija takođe ne pruža veliku mogućnost za interpretaciju kulturne i društvene revolucije. Jednom reči, ona je konzervativna, istorijski zastarela i prevaziđena. Po autoru je bolje početi od Herskovićeve definicije koja se prepliće sa stvarnim životom, jer naglašava da kulturu stvara čovek, ona je atribut ljudske egzistencije. Ovakva odredba kulture pruža velike mogućnosti da se analiziraju raznolikost i različitost kultura, »mnogobrojna kulturna tkanja« (Benedikt). Kultura obuhvata egzistencijalne vidove, ljudsku svakodnevnicu; ona nije samo najtanjaniji sloj društva, ili »kulturna kultura« (Moren).

Govoreći o područjima međukulturnih studija koje je predložio UNESCO, u cilju upoznavanja fenomena vezanih za susret različitih kultura, Lukić analizira četiri područja istraživanja:

- 1) studije zasnovane na *teritorijalnom pristupu*;
- 2) teorijske studije (epistemologije, metodologija, ispitivanje modela);
- 3) tematske studije;
- 4) studije koje se bave pitanjem odnosa industrijskih društava i tradicionalnih kultura.

U zaključku autor ističe da je Tejlorova definicija daleko od policentrizma i pluralizma. Susret kultura ne znači samo harmoniju, već određenu konfrontaciju.

Govoreći o masovnoj kulturi, Lukić se posebno zadržava na ulozi koju ona danas ima u savremenom svetu. Od masovne kulture treba razlikovati narodnu i popularnu kulturu.

Autor se zadržava na nekim konkretnim problemima, smatrajući da je *prevodjenje* jedan od najboljih vidova učvršćivanja međukulturne saradnje. Zanimljiva su razmatranja i kritika kulta osrednjosti. Aristotelove zlatne sredine. Posebna pažnja je posvećena negativnom predstavljanju pojedinih kultura s aspekta čistog komercijalizma. Lukić ima kritički odnos pojavi da u međujezičkoj komunikaciji književno delo predstavlja više informaciju o književnosti nego o društvu (str. 96), a marksizam uopšte književnost vidi u realnoj socijalnoj okolini; u novije vreme prisutna je težnja ka imanentnoj kritici (videti: *Umetnost na mostu*, str. 254).

Komunikacija, dakle, ne sme postati samo estetska, parcijalna. Lukić ima u vidu iskustva sociologije saznanja, koja uvek vodi računa o širem kontekstu i društvenoj uslovljenosti određenog dela. Komunikacija ne može biti samo individualna. Možda je izlaz u jednom univerzalnom jeziku po uzoru na matematiku; time bi se išlo protiv konkretnog jezika, što opet predstavlja pitanje kulturnog identiteta.

Posebna pažnja je posvećena etnocentrizmu starih, većih kultura, koji je na neki način sankcionisan; međutim, autor upozorava na etnocentrizam malih, nerazvijenih kultura, koje se zatvaraju u uže granice. Govoreći o praksi kulturnog imperijalizma, Lukić njegovu suštinu vidi u razdvajanju »malih i velikih«, »centra i periferije«; ali često se zaboravlja da podsticaje daju upravo periferijske i male književnosti.

Zanimljiva su razmatranja o *problemu nagrada* o kojima se sve češće govori u našim kulturnim krugovima.

Sociologija knjige (čitaoštvo) je deo u kojem autor razmatra odnos domaće i strane knjige. On navodi niz podataka po kojima strana knjiga potiskuje domaću i u oblasti masovne kulture ona dominira jugoslovenskim tržištem.

Po Lukićevom mišljenju, sa stanovišta socijalne psihologije, postoji nesumnjiva srodnost između američke i jugoslovenske sredine. I pored niza argumenata koje autor navodi, teško se složiti s ovakvim konstatacijama. Još uvek, kad su u pitanju ove dve sredine, prevladavaju jednosmerne i jednostrane veze. Postoji još uvek elementarna neobaveštenost o našoj zemlji; naravno, kad je u pitanju međukulturna saradnja, onda se mora imati u vidu »primanje i davanje«.

Autor raspravlja i o problemu esteticizma i socrealizma. On smatra da je esteticizam replika na socrealizam; primetno je zalaganje da ne treba potceniti estetski prilaz u razmatranju umetnosti, koja je autohtoni sistem stvarnosti, a ne njen prosti odraz. Zato se on zalaže za imanentne principe umetnosti.

Najveća vrednost ove knjige je u tome što je obradila jedno područje koje je bilo zapostavljeno u našoj literaturi: u pitanju su *kulturna komunikacija* i ideje o izražavanju oblicima ravnopravne razmene. Mišljenja smo da je autor isuviše optimistički usmeren kad govori o ideji nove svetske kulture. Faktori ograničenja progressa češće su van sfere kulture nego u njoj, na šta treba obratiti posebnu pažnju. Kako stvari stoje i razvijaju se danas, misao o svetskoj kulturi je pre optimizam dobronamernih humanista nego realno stanje. Nije dovoljno jezički reći da postoji pluralizam (jer promene su najlakše i najranije stvaraju u »epistemološkoj spekulaciji«). Kultura treba da postane ljudska svakodnevnica, a da bi se to ostvarilo treba menjati »program«, fizionomiju kulture i kulturne politike.

Knjiga Svete Lukića je teorijski i humanistički plodonosna; ono što ponekad može zasmetati čitaocu jeste preuveličani optimizam kad je u pitanju budućnost kulture. Metodološki, to je nov način pisanja s dokumentovanim priložima i konkretnom argumentacijom.