

# normativna svest i stvarni život

— skica za promišljanje normativne  
kao ideoleske svesti —

jojan gagrica

Odredimo li normu u najopštijem smislu kao izraz i vid posredovanog odnosa čoveka u proizvođenju društvenog života, onda se normativna svest javlja kao proizvod društvene stvarnosti u kojoj se, sada i ovde, način proizvođenja života temelji na »posredovanom«, kao prevladajućem, štaviše, vladajućem društvenom principu.<sup>1</sup> Važno je pri tome uočiti razliku između »momenta« posredovanja kao društveno-istorijski primerenog i nužnog od momenta »posredovanog«, kao »društveno« nametnutog ili voljno-svesno »prihvaćenog« — dakle, ne istorijski nužnog i ne društveno primerenog. Normativna svest se očituje upravo u ovom drugom — momentu osamostaljenog, »neograničenog« normativnog nasilja nad stvarnošću, koje se preobraća u surogat stvarnosti i karikaturu hinjene sopstvene svemoći, društvenog reda i opštег smisla.

Normativna svest se pojavno očituje u teorijskom stanovištu i praktičnom streljenju da se gotovo svaki čovekovi društveni odnos uredi normom, koja onda postaje vrhunarski okvir i mera društvenosti stvarnog života. Logos normativne svesti nije, dakle, u tome da stvarnost uzdigne na ravan mogućnosti čovekove društvenosti imanentnog bitnog principa, već da *principom norme* uredi njegove odnose u društvu na način koji se može sažeto izraziti stavom: ništa u društvenoj stvarnosti ne biva što već normom nije uredeno ili se ne bi moglo i trebalo uređuti. Norma tako postaje osamostaljeni princip normativne svesti koji u svom osamostaljivanju poprima privid punoće jedinstva konkretnog razloga, posebnog sadržaja, opštег smisla i univerzalnog važenja.<sup>2</sup>

Privid sopstvene životnosti i životvornosti, stvarne (samo)utemljenosti i važenja ovoga principa biva prepokrit njegovim radom-odnosom-učinkom spram neposredne društvene stvarnosti: stvarni život društva se uzima haotičnim, neuvhvatljivim, raspršenim, neartikulisanim, neodredivim, proizvoljnim, slučajnim — dakle, *principijelno prividnim* — sve dok se ne uredi, oblikuje, ustroji po »racionalnoj« meri norme, »voljom« normativne svesti. Sprovedeni princip norme tako subjektivno jeste totalizirajuća normativna svest, baš kao što je objektivacija normativne svesti *paranormativizam per se*. Sprovedeni princip norme — »raciom« sopstvene osamostaljenosti, prepokritim prividom sopstvenog smisla i važenja — obezbjeduje tako sopstvenu »ontologiju«, »gnoseologiju« i »logiku«, sopstvenu »teoriju« i »praksu«, sopstveni »jezik«, »semantiku«, »leksiku« i »gramatiku«, Zatvorenu stvarnost sopstvene produkcije i reprodukcije, komunikacije i svrhovitosti. Sprovedeni princip norme, objektivirana emanacija normativne svesti, završava na koncu u iracionalnoj racionalnosti osamostaljenog samotoka, u »sistemu« u sebe zatvorenih, stvarnosno sadržajno ispraženjenih formi i preskriptivnih relacija, *naizgled* međusobno logički i funkcionalno harmoniziranih.

Baš to *naizgled*, *privid*, u meri u kojoj je postalo nadomeštaj stvarnog materijalnog života i društvenih odnosa čoveka, štaviše, njima nasuprot, postaje ujedno genus proximum normativne svesti, čija differencija specifica još samo može da bude tvrdokorna uobrazila, umišljenošć u samodovoljnog »svesnog ovladavanja stvarnošću« putem norme. Svođljivost rodnog pojma i specifične razlike normativne svesti na istu suštinu logično se javlja kao rezultat njene ravnodušnosti spram biti same stvarnosti.<sup>3</sup> Privid koji se stvara doima se na teme osovljenoj glavi za stvarnost života koja jedino tako može koračati uspravno: osamostaljenom normom preprečena stvarnost čedo je »bezgrešnog začeća« normativne svesti čija materinska brigda neprestano uvećava »potrebu« za materinstvom. »Dementia senilis« normativne svesti otuda prirodno pristaje uz »dementia praecox« stvarnog života. Totalnost privida proizvedenog normativnom svešću očituje se u fatalnosti stvarnog života posredovanog tim prividom: privid tako sve ogoljenje postaje medijum održanja i razrastanja normativne svesti koji utoliko postaje stvarnjim ukoliko uvećava zazor spram stvarnog života.

I u ovom slučaju pitanje izvora i karaktera privida logično upućuje na pitanje o *društvenom* poreklu, razlogu i smislu privida. To što se stvarnost ne da niti može do kraja »upokoriti« principom norme kao (samo)voljom normativne svesti, još ništa bliže ne govori, ne obznanjuje, o *raison d'être* privida koji tom sve oštrijom napetošću normativnog i stvarnog nastaje i koji taj nesavladivi raskol prepokriva, hineći zatljavanje protivrečja što se obilno roje u samoj osnovi društvenog života.

U biti je privida da »po sebi ne čini ništa bitno supstancialno, ništa bitno životno, ništa bitno zakonomerno i ništa bitno povesno.

Na slučaju privida koji produkuje normativna svest do krajnje osamostaljene proizvoljnosti, prepoznatljivim bivaju ove održito naznacene (pojmovne) odredbe. On jeste izraz-proizvod otudajuće društvenosti (društvenog života) koja u njemu prikriva sopstvenu egzistencijalnu razdrrost, sopstvenu raspolučenost forme i sadržaja, sopstvenu ornamentiku dubokih suprotnosti čije prevladavanje je pogubno prineto na žrtvenik normativno stilizovane ideoleske samopredstave.<sup>4</sup> Prividom se

»premošćuje« nepremostivo — otuda mu supstancialnost ne samo što nije bitna, već mu ni na koji nije pripadna. Kad norma »nadomešta« stvarni život, ona zapravo njegovu nemoć da se osovi na princip sopstvenog postojanja i opstojanja promoviše u svoju (sve)moć nad stvarnošću. Nemoć društvene stvarnosti koja da naličje ima osamostaljenu, otudenu društvenu moć — štaviše, supstancialno joj stoji u osnovi, baš time omogućava *privid paradox*: kvantum osamostaljene društvene moći javlja se kao *mera* mogućnosti osamostaljenog (o)vlađa(v)a na tom istom stvarnošću. To što dominacija »autonomne svesti« nad stvarnošću uzima formu svekolikog normiranja stvarnosti samo je modus očuvanja i umnožavanja »vlasništva« vladanja stvarnim životom. Zakoni »vlasništva«, opet, odista jesu stvari »zakoni« sve dok se vlasništvo odista održava kao paradigma svrhovitog postavljanja, ustrojstva i kretanja stvarnog života. Zakonomernost vlasništva ujedno biva i vlasništvo nad »zakonomernosću«. U meri u kojoj norma konstituiše i »sankcioniše« ovaj izokrenuti odnos, ona patvorenu društvenog života zastupa kao *stvarnu i moguću* društvenost. Privid zakonomernosti tako ujedno postaje zakonomernost privida. Prividom hipostazirana stvarnost obesnažuje sopstvenu povesnu mogućnost: mogućnost povesnog biva s onu stranu privida (prividom hipostaziranog stvarnog života).<sup>5</sup>

Netom pomenuti privid paradoxa što obeležava »onemoćalu« društvenu stvarnost koja ga omogućava *situacion*, razlaže se *povesno* u paradoks privida — razlaganjem njegovih društvenih pretpostavki (materijalnih, političkih, kulturnih, duhovnih), pretpostavki prividnosti date društvene kao ljudske zajednice.

Privid paradoxa prozračno se očituje kao paradoks privida čim se ispod situacione skrake stvarnosti dublje zaseče u živo tkivo protivrečja društvenog bica što stubokom izbačena na vrata ideoleskog očišćenja sablazno naviru na okna tvrdokorne čovekove društvene zbilje. Privid paradoxa da se društvena nemoć na jednoj preobraća u moć na drugoj strani samo je posuvraćeni refleks zbiljskih protivrečja što u bitnom strukturiraju uslove, način i odnose proizvodnje društvenog života. *Forma* održanja tako protivrečne strukture same osnove (uslovi, način, odnosi proizvodnje) društvenog života postaju otuda bitnim *sadržajem* njegove svekolike reprodukcije. Tome upodobljeno »brisanje« specifične razlike forme i sadržaja — proizvodnje prividnosti njihovog identiteta — rodno je mesto, posebni razlog i posebni smisao sistematskog generiranja privida društvenosti života kao čovekovoj prirodi »pripadne« i »nužne«. No prividom posredovana stvarnost zbiljski konstituiše privid kao sopstvenu prirodnost,<sup>6</sup> samobitnost, samoodređenost, racionalnost, izvesnost i mogućnost dinamičkog proizvodnjenja sve više istog. Skriveni racio, logos i telos ovog »linearnog kretanja«, kao da je *zajahao* privid poput upokorenog Pegaza na putu rade beskonačnosti i dosade večnog. Medutim, »ironija« osvetoljubive povesne dijalektike ljudske društvene zbilje pouzdano svedoči o večnoj prolaznosti »večnog« i beskonačnom skončavanju »beskonačnosti«. Baš zbog svoje društvene prirode, razloga i smisla privid odista ostaje privid sve dok društvena protivrečja koja prikriva ne postanu neprikiveno njemu imanentna protivrečja: hinjeni identitet forme i sadržaja biva ispršažnoscu prenabrekli balon da sapunice, beznadežno osuden na prskanje već po zakonu neodržive »vlastitosti«. Prividnost forme održanja protivrečja, čija silina apsorbuje mogućnost njihovog artikulisanja po meri date strukture uslova, načina, odnosa proizvodnjenja društvenog života, paradoksalno, postaje lupom jasnijeg očitavanja tih protivrečja.<sup>7</sup> Paradoks privida tako se ispostavlja kao zgoljna karikalaturalnost privida koja u društvenoistorijskom smislu još samo može da bude farsa pre nego što postane tragedija: održivost privida na kraju je još jedino moguća — sredstvima neprikivenog nasilja. A golin nasiljem zatomljena protivrečja živi su izvor nezatomljivog nasilja, u uslovima kojeg društveno-istorijski, civilizacijski tok zapada u čorsokake svakovrsnog neovarvarstva. Ono, pak, što može pripasti modernom varvarinu najgorje je što »udešom« može pripasti modernom čoveku (i čovečanstvu).<sup>8</sup>

Pokazuje se, ponovimo, da osamostaljeni princip norme (normativne svesti), doveden do krajnjih konsekvensi, zadobija moć nadruštvenom stvarnošću baš zato što mu osamostaljena društvena moć leži u osnovi. *Moć principa* (osamostaljene) norme očituje se tako kao *norma principa* (osamostaljene) moći: da stvarnog života apstrahovano umnožavanje normi zadobija ideolesku funkciju održanja i umnožavanja osamostaljenog vladanja stvarnošću društvenog života. Paradoks privida je na delu sve dok opslužuje ideolesku funkciju posredovanja u zadobijanju-ocuvanju-umnožavanju moći vladanja stvarnošću života.<sup>9</sup> Privid posreduje stvarnost kao sadržaj sopstvene istine — stvarnost »posreduje« privid kao formu »sopstvene« (ideoleske) ozbiljnosti. *Paradigmatski uzet za principijelnu prividnost*, stvarni život je konkretno-istorijski, idealno i stvarno redukovana na priručnu raspoloživost ovakvoj ili onakvoj ideoleskoj funkcionalizaciji i instrumentalizaciji.

Kao što ovako redukovano stvarnom životu normativna svest biva pripadnom kao njegov »duh subjektivnosti«, tako mu se institucionalizam nadaje kao mera »objektivne društvenosti«. Norma i institucija postaju, dakle, onaj *određujući par* stvarne društvenosti života posredstvom koga ma koji vid društvenosti jedino i može zadobiti društvenu legitimnost i legalnost. Društvenost neposredno individualnosti i individualne neposrednosti potisnuta je, bolje reći, svedena na — iznaru već i tehnički (znači, u bitnom) rastrojenu — privatnost »monade« koja je upravo tako i toliko legitimna kako i koliko je normativno-institucionalno priznata. Neposredna individualnost pribavlja, dakle, *legitimnu* društvenost samo pod uslovom i na način normativno-institucionalne reprezentativnosti. Izvorna individualnost u svojoj neposrednosti zadobija društvenu relevantnost tek posredno<sup>10</sup> kao posredovana individualnost u kojoj se reprezentuju normativno-institucionalna opštost odnosno posebnost. Ono što stoji u ishodištu dijalektičkog jedinstva ovih momenata (pojedinačno—posebno—opštelo), normativno-institucionalnim (sve)posredovanjem redukovano je na strogo hijerarhijski, funkcionalno i instrumentalno upodobljen niz. Posredovanje pojedinačnog i opštег, »individualnog i socijalnog odvija se putem pannormativnog i panninstitucionalnog koji kao da nadnaravno objedinjuju moć hermaf-

roditiskog identiteta i pojedinačnog i opštег. Privid nadnaravnog u formalnom posredovanju, a zapravo olicavanju pojedinačnog i opštег, izraz je njihove otudenosti u posebnom, institucionalno osamostaljenom, koje logikom zadobijene moći osamostaljene »posrednosti«, racionalizuje pojedinačno i opšte kao funkcionalno jednozanačne momente institucionalnog samoodržanja. Stoga pojedinačnost doseže do opštosti samo na način institucionalno racionalizovane »opštosti«, a opštost sintetizuje pojedinačnost samo kao institucionalno prepariranu »pojedinačnost«. U ravni pojavnog kristališe se privid kao da hiperinstutucionalizovano društvo živi na način *medija* koji, postavši opredeljujućim momentom *funkcionalisanja* normom upodobljenog stvarnog života, sopstvenu pojavnost uzima za jedino nepatvorenou stvarnost društva.

Ono što normativna svest *idealno* nalazi u *normi* (normirajući ukupnosti života apstrahovanjem od zbiljskog života), *realno* se objektivira u instituciji (institucionalizacijom ukupnosti odnosa kao načinu društvenosti života). Norma pribavlja svoje institucionalno važenje jednakako kao što institucija pribavlja svoje normativno (»legitimno«) utemeljenje. Normativnom legitimitetu institucije odveć prirodno pristaje institucionalni legalitet norme. U zalančanom nizu: *norma*—*institucija*... , odnosno *institucija*—*norma*... privid mogućnosti beskrasnog medusobnog uslovljavanja odista zrači stvarnu tendenciju uzajamnog proizvodnja/samoproizvodnja normativizma i institucionalizma. Dovršenje ove sraslosti dovršenje je moći privida nad stvarnim votom individue i društva. Baš zato što je privid »ovog sveta« od ovoga sveta, njegova protivrečja postaju prividu imanentna protivrečja.<sup>11</sup> Ono što privid prikriva u biti stvarnog društvenog života — njegova živa protivrečja, postaje živo protivrečje funkcionalno-ideološki istrošenog privida. »Dovršeni normativizam/institucionalizam znak je da je iscrpljena uzajamna »organika« i funkcionalna veza norma i institucije. Sram stvarnosti i njegog logosa, indiferentno produkovanje normi i institucija ne samo što je od početka lišeno društvene racionalnosti po stvarnost čovekova života, već intencionalno izmice kontroli same normativne odnosno institucionalne racionalnosti *per se*. Zapravo, odsustvo normativne i institucionalne društvene racionalnosti ponaosob, prepoznatljivo u neupitnom i neumerenom bujanju normi i institucija, njihovom sraslošću multiplikuje ovu neracionalnost, štaviše, iracionalnost i normativizma i institucionalizma. Hermafroditika sraslost norme i institucije (kompleks normativizam/institucionalizam), iracionalnom racionalnošću svojih momenata, poput svakog hermafroditizma osudjenog na jalovost — raspada se iznutra.

Apsorbovanje i jednodimenzionalno trošenje ogromne društvene energije na način normativno-institucionalne forme održanja datih uslova—načina—odnosa proizvodnje društvenog života kao načina—oblike vladanja društвом, pokazuje se bitnim razlogom društvene entropije koja ne zahvata samo datu materijalnu osnovu, već i ideološke forme te proizvodnje. Početna indiferentnost normativne svesti spram stvarnog života u rezultatu se sve više očituje kao »indiferentnost« stvarnog života spram normativno-institucionalne forme kojom je zatočen. Hermafroditizam osamostaljene posebnosti, oličene u normativno-institucionalnoj »samobitnosti«, biva uhvaćen u sopstvenu zamku: posredujući sebe kao *legitimnu vlastitost društva*, samobitnost normativno-institucionalne sfere iscrpljuje se u posebnosti moći vladanja društвом — u legitimnoj vlastitosti moći vladanja, kao takvoj. Na mesto principa norme stupa princip moći koji norme i institucije uzima dvojako, po potrebi: bilo kao puku transmisiju vlasti i instrumente vladanja, bilo kao ukrasne atribute sopstvene legitimnosti.

Doveden do krajnjih konsekvenskih, univerzalnih princip normativne svesti u rezultatu se pokazuje kao *osveštenu posebnost* principa moći vladanja stvarnim životom, stvarnošću nedospalom do primerenosti generičkim potrebama čoveka da sopstvene snage ne otudaju kao sebi suprotstavljene snage, sopstvenu društvenost kao postvarenu racionalnost, vlastitost kao tudost, sopstveni smisao kao obesmišljavanje sopstvenosti.<sup>12</sup> Privid je tako postao prozračan i u prozračnosti karikaturalan: s jedne strane, osamostaljenost normi i institucije preobraća se u njihovu ovisnost o iskrastilanim centrima moći čije su osamostaljivanje omogućile; s druge, legalitet normi i legitimitet institucija zadobijaju važenje po blagoslovenom scenaru Neformalne Moći. Paradoksalno, stvarna moć se tako očituje kao neformalna, formalna moć se očituje kao nestvarna. Norme i institucije gube svoj stvarni razlog postojanja, jer je razlog njihovog postojanja, određen postojanjem stvarne neformalne moći. Ono što se normativnoj svesti u početku činilo kao principjelna prividnost stvarnog života odista biva *stvarnim životom* bez prividnosti:<sup>13</sup> atomiziranost neposredne društvene stvarnosti svedoči o tome da je pojedinačnost (potreba, motiva, interesa...) odveć elementarno bogatstvo stvarnog života i posebnosti i opštosti da bi se moglo prenebreći hipostaziranjem bilo na »posebnost« bilo na »opštost«, kao što je opštost odveć nužan uslov očitovanja mogućnosti pojedinačnog i posebnog da bi se prenebregla pukim svodenjem na uslijenu posebnost ili ogoljenu pojedinačnost. Ne sledi li se princip dijalektike ovih momenata, dakle, dijalektike konkretnog, ne domašiju se ni na granice društveno-istorijski nužnog ni prag društveno-istorijski mogućeg. »Mera« nužnosti posredovanja normom na putu dosezanja mogućeg lako se preobraća u patvorenu nužnost bezmernog normativnog posredovanja stvarnog kao već ostvarene mogućnosti. Normativna svest se tako u bitnom ispostavlja kao modus postvarene svesti, svest postvarenog života kojoj izmice bit postvarenja da bi mogla bivati delatnom svešću (samošvešću) prekoračenja te biti. Principijelno i konkretno (u rezultatu), *normativna svest* se u *bitnom ispostavlja kao ideološka svest par excellence*.

Iako se norma najčešće uzima u značenju: obrazac, merilo, propis, pravac, norma se u ovu priliku primerenim čini ono određenje koje kaže da »za razliku od prirodnog zakona, koji označava nuždu nekog zbivanja, odnosno faktičko događanje, norma određuje ono što treba da bude ili ono što treba da se dogodi, ako se želi obilježiti određeni cilj« (*Filozofski rječnik*, drugo dopunjeno izdanje, Naklinski zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1984, str. 227). No držeći principijelno nebitnim ubljenje u bližu određenja pojmovno—značajnog opsega i sadržaja norme, te otuda i moguću tipologiju normi, ovom prilikom nam je stato prvenstveno da toga da se transformiraju pokaze kako osobena »apstrakcija«, doveđena do vladajućeg društvenog principa, ima posve određenu društveno-istorijski izraz. Razlikovanje posredovanja i posredovanog-otuda se intencionalno nadaje uputnim za razaznavanje redukcije »radne delatnosti« na »delatnost« norme. Implikacije toga se slute već na osnovu Markuzeove interpretacije Hegelovog

shvatjanja posredovanja: »Termin posredovanje ovde (integracija pojedinca u zajednicu — J.G.) pokazuje svoje konkretno značenje. Djetalnost posredovanju nije drugo nego radna djetalnost. Pomoći svoga rada čovek prevladaju otuđene između objektivnog i subjektivnog svijeta: on pretvara prirodu u odgovarajuće sredstvo svog same—razvitku. Herbert Marcuse, *Um i prelucica*, drugo izdanje, biblioteka »Logos«, Veselin Masleša—Svetlost, Sarajevo 1987, str. 76.

»Rečeno nas je »nehotice« vodi potsećanjem na, kontekstualno posve drugačije mišljenju, Hegelovu uvodnu naznaku iz *Fenomenologije duha* po kojoj »svijest daje svoje mjerilo po sebi samoj« ali izvršavajući tako nasile nad samom sobom, može se desiti »da strah ustukne pred istinom«, da »strah od istine može se pred sobom i drugima sakriti iza privida«. Vidi: G.W.F. Hegel: *Fenomenologija duha*, Naprijed, Zagreb 1987, str. 59–60. No očito je da ovde privid ne ishodi tek iz straha, već i na nihosu hipostaziranja sredstvo svog same—razvitku. Herbert Marcuse, *Um i prelucica*, drugo izdanje, biblioteka »Logos«, Veselin Masleša—Svetlost, Sarajevo 1987, str. 365–366), te stoga nije čudno što njena vrednost istine ostaje ispod zdravozaraznog, a imantrna joj teleologija zapa—da u svojevrsnu svetonu teologiju (dogma kao istina).

<sup>13</sup> Iz staleškog »prezira« čovekove »opće suštine«, što ga čini »životinjom koja se neposredno poklapa sa svojom određenošću«, Marks izvlači zaključak da je srednji vek »životinska historija čovečanstva, njegova zoologija«. *Obrnuto*, »prezirući« »predmetnu suštinu čovjeka kao nešto što je čovjeku spajala s materijalno, »moderno doba, civilizacija«, »ne uzima sadržaj čovjeka kao njegovu pravu zbilju«. Vidi: Karl Marx, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Marx—Engels: Dela, tom 3, Beograd 1973, str. 71. Ne omogućava li se ovakvom redukcijom, da se čovjek u kojima potisnutost sadržajno—zbiljskog, na jednoj, poprima izraz ispod privida prepoznatljivih oblika refeudalizacije, staleškog strukturiranja društvenosti života, na drugoj strani?

»Popravljivi sistemske dimenzije, sistemski karakter društvenosti, fetišizam norme presteje biti suštinjski svodljivi na puku subjektivnost, »svesnu podavalju, ili »fikcionalno—voljni diverziju. Kondicijonirajući sistemske uslove sopstvenog proizvodjenja, i ovaj fetišizam, poput fetišizma robe, redukuje individualnost na osobnost postvenih odnosa: »Oni to ne znaju, ali čine to« — rekuo bi Marks za ljude koji, izjednačavajući vrednosno svoje proizvode, i ne služe da time izjednačavaju, u razmeni, »svoje radove jedne s drugima kao ljudski rad« (K. Marx, *Kapital I*, u Marx—Engels, Dela, tom 21, Beograd 1977, str. 76). Ili, kako primećuje Rodin, »bornirani ideoleski karakter ideja« sastoji se »bitno i jedno u tome što njihovi proizvodnici neosvješteno (zdravozarazni), poput Hegelovih velikih povijesnih junaka, sudjeluju u reprodukciji jednog sistema proizvodnje života, čija im je bit prikrivena njihovina vlastitim životnim potrebama da kao mislioci jedu i piju, te ih na subjektivna zaslijepljuju diskvalificira kao proizvođače zbiljske općenitosti ili institutog znanja na kojoj se Marx pozivao. Davor Rodin, *Gradanske granice slobode*, Informator—Fakultet političkih nauka, Zagreb 1986, str. 106–107.

<sup>14</sup> »Samo parcialna determiniranost svijeta, dakle još nezavorenoma mogućnost, čini slobodu u samom svijetu mogućom... Sloboda je način ljudskog ponašanja spram objektivno—realne mogućnosti. Samo da na način nezajedničke svrhe ima prostor za kretanje, na putu k sadržaju slobode: neotuđeni humanizam.« Ernst Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, IC Komunist, Beograd 1977, str. 154.

<sup>15</sup> »Na biti i »prirodnoj prividi u modernom društvu gotovo eksplicitno skreće pažnju i John Galbraith u knjizi »Anatomija moći. Prihvatajući Veberovo određenje da je moć »sposobnost da se vlastitom voljom drugima nameće željeno ponašanje«, Galbraith analizira tri oblike moći: kondigni, kompenzacijalni i kondicijonirani. Dok je za prvi oblik svojstveno potičnjavanje iz straha da od kazne, a za drugi potičnjavanje zbog nagrade, »kondicijonirana moć ostvaruje se tako da se mijenjaju vjerovanja onih koje se žele potčiniti. Uveravanje, školovanje, društveno opredjeljivanje za ono što izgleda prirodno, pristojno ili ispravno također motivira pojedinca da se potičnjava volji drugog ili drugih. Čin potičnjavanja obično se poklapa s onim što potčinjeni sam preferira: »čin potičnjavanja ostaje nevidljiv« (podvukao J.G.). Kondicijonirana moć, više nego kondigna ili kompenzacijalna, igra srednju ulogu u funkcionalisanju moderne ekonomije i politike, i to kako u kapitalističkim tako i u socijalističkim zemljama.« John Kenneth Galbraith, *Anatomija moći*, Stvarnost, Zagreb 1987, str. 11–12.

<sup>16</sup> »Koncepcija »socijalne razdaljline« pomaže Manhajmu da u analizi kulturnih obrazaca pokaze, između ostalog, kako »demokratizacija izaziva pomak od morfološkog prema analitičkom stanovištu«. Manhajm naime tvrdi: »vanjski promatrač je prisiljen na stvari gledati morfološki, a osoba koja je unutra analitički.« No ovaj pomak ujedno se pokazuje protivrečnim, tako da se stasavajući demokratije i javnosti »gestalfovski« tajnovitost potiskuje privid činjenične datosti: »Judi prvi put vide svjetovnu stvarnost ţza svetih simbola koje su morali obozavati izdakla. Radost raziskivanja, međutim, kratko traje i s vremenom se realnost procesa moći shvaćaju kao gotova činjenica. Tada prevladava osjećaj brižnosti prema tom čudovištu, zajedno s osjećajem odgovornosti za njegovo kročenje.« Karl Mannheim, *Eseji o sociologiji kulture*, Stvarnost, Zagreb 1980, str. 225–227.

<sup>17</sup> »Valja napomenuti da izvođenje do ekstrema ovde prema analitičku nego realno—zbiljsku vrednost. Zapravo, suštinjski se radio o onoj »dvoslošnosti« koju Baumam ima u vidu pri kritičkom smeravanju ekstremnih stanovišta o tehničkom napretku: »Takočvani tehnički napredak sam po sebi nije ni obavljajući apokalipsu, premašiti potrebu ostvarenje hiljadogodišnjih maštana. On je ono što jeste: pretpostava novog sklopa alternativa sadržanih u ljudskoj situaciji i nove lepeza stasavajućih nemjenih njihovom rešavanju. Nije ništa više od toga. Sve ostalo je — kao obično u istoriji — stvar ljudske odluke i društvene akcije. Idilične vizije optimista kao i mračna predviđanja proroka o propasti sveta podjednako su realnost i zabluda. Tehnički napredak *per se*, koji sadrži mogućnost obistinjenja vizija, ne odlučuje o obistinjenju nijedno od njih.« Zigmunt Bauman, *Kultura i društvo*, Prosveta, Beograd 1984, str. 378. U biti isto, Lukač je to sažeо da sentece: »Jeri odluka je važnija od činjenice.« Vidi: Georg Lukács, *Eтика i politika*, Librerija, Zagreb 1972, str. 51.

<sup>18</sup> »Uzmemo li razložnjam, makar i u metalofričnom smislu, Mamfordovo upozorenje o mitu o mašini, koji se životu modernog sveta sve očitije javlja u svrupsutnom obilju »megamašine«, uvidimo da se »metaforičnost« bar podjednako tiče sklopa i proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Staviše, moglo bi se reći da je »tehnika« i »tehnologija« postvarenja i otuđenja bitnih sastojaka ljudskog društvenog života uzela sistemske razmere, teško snošljive mehaničke rastavljenošći i povezanosti ovih momenata, čija modalna struktura gotovo da je izmestila zbiljskog čovjeka iz njegovog prirodnog, rodnog ležišta. «Što smo čvršće privrženi sistemima moći, to otuđenju i postajemo od onih vitalnih izvora koji su bitni za dalji čovjekov razvitak... (.) Velika revolucija potrebna da spasi čovečanstvo od nasrtaja na život, što ih projektišu nadzornici međumašina, zahtijeva prije svega odmjenu mehaničke slike svijeta organskom slikom svijeta u središtu koje stoji čovjek glamov.« Preuzimajući organski model, potrebno je okuniti se paraoljni zahtjevi i suludih nuda Kompleksa Moći, te prihvatići končanost, ograničenost, nepotpunost, neizvjesnost i napisoljetku smrt kao nužne atribute života — a kao ujet za postizanje cijelovitosti, još više autonomiju i kreativnost. Lewis Mumford, *Mit o mašini*, knjiga 2, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1986, str. 426.

<sup>19</sup> »Na to upućuje i Fromova antropolički propitujuće postavljena teza — »da je važnje normi zasnovano u uslovima ljudske egzistencije.« No ovde je ne navodimo zbog toga, već zbog sličnosti i obrazloženja, u kojem se, netom što je teza eksplisirana, kaže: »Ljudska ličnost kao sistem ima jedan minimalan uslov: ne sme da poludi. A čim je ovaj uslov garantovan, čovek stoji pred izborom... (.) Strukturiranje socijalnog i individualnog života uvela sistemske razmere, teško snošljive mehaničke rastavljenošći i povezanosti ovih momenata, čija modalna struktura gotovo da je izmestila zbiljskog čovjeka iz njegovog prirodnog, rodnog ležišta.« Što smo čvršće privrženi sistemima moći, to otuđenju i postajemo od onih vitalnih izvora koji su bitni za dalji čovjekov razvitak... (.) Velika revolucija potrebna da spasi čovečanstvo od nasrtaja na život, što ih projektišu nadzornici međumašina, zahtijeva prije svega odmjenu mehaničke slike svijeta organskom slikom svijeta u središtu koje stoji čovjek glamov.« Preuzimajući organski model, potrebno je okuniti se paraoljni zahtjevi i suludih nuda Kompleksa Moći, te prihvatići končanost, ograničenost, nepotpunost, neizvjesnost i napisoljetku smrt kao nužne atribute života — a kao ujet za postizanje cijelovitosti, još više autonomiju i kreativnost. Lewis Mumford, *Mit o mašini*, knjiga 2, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1986, str. 426.

<sup>20</sup> »Na to upućuje i Fromova antropolički propitujuće postavljena teza — »da je važnje normi zasnovano u uslovima ljudske egzistencije.« No ovde je ne navodimo zbog toga, već zbog sličnosti i obrazloženja, u kojem se, netom što je teza eksplisirana, kaže: »Ljudska ličnost kao sistem ima jedan minimalan uslov: ne sme da poludi. A čim je ovaj uslov garantovan, čovek stoji pred izborom... (.) Strukturiranje socijalnog i individualnog života uvela sistemske razmere, teško snošljive mehaničke rastavljenošći i povezanosti ovih momenata, čija modalna struktura gotovo da je izmestila zbiljskog čovjeka iz njegovog prirodnog, rodnog ležišta.« Što smo čvršće privrženi sistemima moći, to otuđenju i postajemo od onih vitalnih izvora koji su bitni za dalji čovjekov razvitak... (.) Velika revolucija potrebna da spasi čovečanstvo od nasrtaja na život, što ih projektišu nadzornici međumašina, zahtijeva prije svega odmjenu mehaničke slike svijeta organskom slikom svijeta u središtu koje stoji čovjek glamov.« Preuzimajući organski model, potrebno je okuniti se paraoljni zahtjevi i suludih nuda Kompleksa Moći, te prihvatići končanost, ograničenost, nepotpunost, neizvjesnost i napisoljetku smrt kao nužne atribute života — a kao ujet za postizanje cijelovitosti, još više autonomiju i kreativnost. Lewis Mumford, *Mit o mašini*, knjiga 2, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1986, str. 426.

<sup>21</sup> »Na to upućuje i Fromova antropolički propitujuće postavljena teza — »da je važnje normi zasnovano u uslovima ljudske egzistencije.« No ovde je ne navodimo zbog toga, već zbog sličnosti i obrazloženja, u kojem se, netom što je teza eksplisirana, kaže: »Ljudska ličnost kao sistem ima jedan minimalan uslov: ne sme da poludi. A čim je ovaj uslov garantovan, čovek stoji pred izborom... (.) Strukturiranje socijalnog i individualnog života uvela sistemske razmere, teško snošljive mehaničke rastavljenošći i povezanosti ovih momenata, čija modalna struktura gotovo da je izmestila zbiljskog čovjeka iz njegovog prirodnog, rodnog ležišta.« Što smo čvršće privrženi sistemima moći, to otuđenju i postajemo od onih vitalnih izvora koji su bitni za dalji čovjekov razvitak... (.) Velika revolucija potrebna da spasi čovečanstvo od nasrtaja na život, što ih projektišu nadzornici međumašina, zahtijeva prije svega odmjenu mehaničke slike svijeta organskom slikom svijeta u središtu koje stoji čovjek glamov.« Preuzimajući organski model, potrebno je okuniti se paraoljni zahtjevi i suludih nuda Kompleksa Moći, te prihvatići končanost, ograničenost, nepotpunost, neizvjesnost i napisoljetku smrt kao nužne atribute života — a kao ujet za postizanje cijelovitosti, još više autonomiju i kreativnost. Lewis Mumford, *Mit o mašini*, knjiga 2, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb 1986, str. 426.