

svakog jutra

genadi aleksejev

STATUA

Sreo sam u parku
statua od bronce.

Naga žena
stajala je nepokretno,
a znatiželjni
hladnokrvni sneg
klizio je niz crna
pognuta leda,
zadnjicu,
bedra
i kolena
i postepeno se uz nju
posednički pripijao.
Ona se pokrivala rukama,
obamirujući
od straha,
gnušanja
i stida.

Šta je trebalo da uradim?
Skinuo sam svoj kaput
i prebacio
preko njenih bronzanih leda.

SAHRANA PESNIKA

Da li je neko bio na
sahrani pesnika, osim
jednog policijskog činovnika,
o tome nema izveštaja.

— Iz uspomena —
I. I. Vasiljeva o A. S. Puškinu

Da li je neko bio na sahrani,
osim jednog policijskog činovnika
lica oteklog od zubobolje?
Krio je obraz
U krutom okovratniku.

Da li je neko bio,
osim ovog činovnika
i nekakvog psa čuvara
mlohavih ušiju?
Vrpoljio se
oko nogu grobara.

Da li je neko bio
osim činovnika.
ovog psa
i golog prolećnog drveća?
Stajali su podalje,
tužno spuštenih glava.

Da li je neko bio na sahrani
pesnika osim policijskog
činovnika

s njegovom smešnom oteklinom,
šugavog psa klempavih ušiju,
žalosnog drveća
i niskih sumornih crnih oblaka?
Nepomični,
gledali su povrh
otvorenog groba.

Da li je još neko bio?
Čini se,
nije više bilo nikog.

Posle jednog časa pojavilo se sunce,
probivši se kroz crne oblake.
Zakasnilo je.

VARIJACIJE NA TEMU RADOSTI

Ne shvataš je.

To se ona šeta podalje
sa crnom torbicom,
u crnim čarapama
i s belom kosom do pojasa.

To ona leži u nesvesti
na operacionom stolu,
i vidi se kako pulsira njenog srce
u krvavom otvoru.

to ona pleše do iznemoglosti
na nečijoj svadbi,
i momci je
gutaju očima.

Upravo stoji preda mnom
mirno i iskreno,
a u njenim rukama
crveni božur.

Ali uvek je ona malko tužna —
radost ljudska.

DEMON

Zazvonilo je.
Otvorio sam vrata
i ugledao okatog,
kosmatog,
pokislog
Demona.

— Da li ovde živi
Mihail Jurjevič Ljermontov? —
upitao je.

— Ne — odgovorio sam —
pogrešili ste stan.

— Izvinite! — rekao je
i otišao,
vukući po stepenicima
svoja divovska,
crna,
pokisla
krila.

Na stepeništu
su zamirisale zvezde.

SVAKOG JUTRA

Svakog jutra,
dok otvaram oči,
vidim prozor
i kroz prozor — nebo.

Svakog jutra
ono me podseća
da nisam ptica.

Sa ruskog preveli:
Vesna Vasić-Vujčić i Nikola Vujčić

Genadij ALEKSEJEV (1932—1987), lenjingradski pesnik, po zanimanju je bio arhitekta. Objavio je četiri knjige pesama. Za sobom je ostavio nedovršen roman. Bavio se i slikarstvom. Prevedene pesme su iz knjige »Obični čas« (1986.)

modernizam i društveni pokreti

teorijske premise

zlatko kramarić

Sposobnost kritičkog mišljenja vezuje se uz tradiciju prosvjetiteljstva. Samo kritičko mišljenje omogućit će čovjeku da ovlada svim situacijama i da ih oblikuje na način koji je po sebi razuman. Prema tome, ni historija čovječanstva nije ništa ino nego kontinuirano pravolinijsko kretanje prema dostižnom ovozemaljskom cilju. U 19. stoljeću Hegel će ova dva pojma — slobodu i vjeru — progres — povezati u onaj čuveni stav: Historija svijeta je progres u svijesti o slobodi. U 19. stoljeću ova ideja slobode sve više će se povezivati s liberalizmom, pa će se i misao o progresu prilagodavati razvoju tehnike i procesu industrijalizacije. Naime, u 19. stoljeću vjerovalo se da je sve veća humanizacija društva nerazdvojno vezana za progres tehničkih mogućnosti. Razvoj čovjeka prati i razvoj njegovih sposobnosti da se služi mogućnostima tehnike i da vlada prirodom. I, doista, iz perspektive vladajuće paradigme 19. stoljeća izgledalo je da će se »ovakav razvoj neprekidno nastaviti i da čovečanstvo na kraju očekuje savršena industrijska kultura, koja će se ravnomerno prostirati po celoj našoj planeti. Jer industrijska proizvodnja sve je više usavršavala efikasnost i proizvodne kapacitete svojih postrojenja, sve više su se širila prostranstva kojima je čovek vladao, a zajedno s time sve više je rastao i izjednačavao se životni standard usprkos izrazitim društvenim suprotnostima. Otuda i Marksovo verovanje u oslobadajuću snagu tehnike. U carstvu slobode, koja treba da nasledi kapitalizam, on vidi udružene proizvođače kako racionalno organizuju materijalnu razmenu sa prirodom, kako je počinjavaju svojoj kolektivnoj kontroli umesto što bi dopustili da ona kao kakva slepa sila vlada njima.«¹

No, ova vjera u neizdrživost progressa u 20. stoljeću dovodi se u pitanje.² Naime, u 20. stoljeću pokazalo se da ovaj pobjedonosni pohod ljudskog uma u pravcu usavršavanja tehničkih sredstava ne samo što razara čovjekovu okolinu već, na kraju balade, i subjekta kome je ovaj pobjedonosni pohod trebao služiti.³ T.W. Adorno i M. Horkheimer — a nešto poslije njih i H. Marcuse — bili su prvi koji su izgubili ovu historijsko-filozofsku vjeru u umni potencijal buržoaske kulture koji je trebao da se oslobodi u društvenim pokretima pod pritiskom razvijenih proizvodnih snaga.⁴ Ova skepsa izložena u knjizi »Dijalektika prosvjetiteljstva«⁵ poslužila je kao osnova analize modernog Kapitalističkog društva, i kao takova ona je »postala glavni putokaz za obračun sa Hajdegerovim egzistencijalizmom (obračuna koji će svoju kulminaciju doživjeti u Adornoj knjizi »Žargon autentičnosti« — op. Z.K.) i za onu silovitu težnju koja je zahvatila modernu generaciju a koja je u svom užem usmerenju postala poznata pod nazivom »Neue Aufklärung«.⁶ Sigurno da ovo »novo prosvjetiteljstvo« nije posvema raskrstilo sa »starim prosvjetiteljstvom«; i ovo »novo prosvjetiteljstvo« strasno se opredjeljuje za razum kao bitan uvjet da se čovek uopće i konstituiru u ovome svijetu, ali ovo »novo prosvjetiteljstvo« polazi i od zahtijeva za odgovornošću čovjeka⁷: razuman čovek nužno se mora suprotstaviti svakom pokušaju gušenja slobode, i to ne samo svoje već i slobode svih ostalih ljudi, slobode uopće. Razuman čovek mora biti svjestan da je nesreća svijeta ujedno i njegova nesreća, da nesloboda drugih znači i njegovu neslobodu. Stoga i nije nimalo čudno što Jean-Francois Lyotard⁸ u otklanjanju klasične modernosti vidi pojavljivanje spoznajnih i društvenih mogućnosti izbora koji su bili u sjenci »klasičnih imperativa« moderne.⁹ Novi društveni izbor Jean-Francois Lyotard opisuje kao »privremeni ugovor«, koji potiskuje trajne institucije u profesionalnoj, emotivnoj, seksualnoj, kulturnoj, porodičnoj i međunarodnoj domeni, a i u politici također.

Ove spoznajne i društvene izbore J. F. Lyotard nudi kao alternative istinske primjerene iskustvu postindustrijskih društava i ulozu koju znanje u njima ima. Vlast što je klasično znanje ima nad svremenom svijetom, međutim, teži da se usmjeri u dva pravca. Prije svega, društvo se poima kao funkcionalna cjelina, a priroda znanja koja mu odgovara određuje se kao »performativnost«. Performativnost vidi znanje kao moć i drži da se moderna znanost ima legitimirati razvojem tehnoloških kapaciteta, efikasnosti, kontrole i proizvodnosti koja iz toga slijedi. Ideal teoretičara performativnosti, od Hobbesa¹⁰ do Luhmanna¹¹, sastoji se u tome da se umanjí nepostojanost, u biti svojstvenu legitimizaciju moći, svodenjem na minimum rizika, nepredvidljivosti i složenosti. Ne samo da je znanje moć, nego i moć otvara pristup znanju, gradeći tako sebi samoreproducirajući osnovu legitimizaciju. Jer, kako kaže J.F. Lyotard moć legitimizira znanost i zakon po osnovi njihove efikasnosti, a tu efikasnost legitimizira po osnovi znanosti i zakona. . . Tako se razvoj moći i njene samolegitimizacije sada kreće ka skupljanju podataka i njihovoj dostupnosti, te kao operativnosti informacija.¹² Druga je alternativa, prema mišljenju J.F. Lyotarda, vidjeti društvo kao raspolučeno, kao otudeni i razdijeljeni totalitet, koji upravo vapi za ponovnim objedinjenjem. A da bi se to objedinjenje postiglo odgovarajuća epistemološka vizija bila bi »kritičko« nasuprot »funkcionalnom« znanju. Time smo ponovno došli na teorijske pozicije »novog prosvjetiteljstva«, jer je i Lyotard kao i »novi prosvjetitelji« smatra da je kritičko znanje u službi subjekta; cilj mu nije da legitimizira moć nego da omogući razvoj sposobnosti. Nada-

lje, kritičko znanje ne teži uvećavanju efikasnosti aparata, kao što to teži funkcionalno znanje, nego ono prije svega podstiče samoafirmaciju čovječanstva; točnije ono ne teži svodenju složenosti, nego stvaranju svijeta u kojemu se izmireno čovječanstvo prepoznaje. Naime, samo iz toga konteksta moguće je shvatiti onaj zdravi cinizam¹³ kao reakciju na tradicionalnu birokratsku politiku partije, i imperijalističku vanjsku politiku; onu novu univerzalnu tematizaciju u vezi s ugnjetavanjem nacionalnih manjina, ženskih prava, ugrožavanjem okoliša. Stoga R. Wolin¹⁴ s pravom zaključuje da ovu novu svijest, provociranu ovim donekle »primitivnim« društveno-kulturnim protestima nasleđuju tzv. »novi društveni pokreti« 70-ih i 80-ih godina — ženski, antinuklearni, ekološki i alternativni pokreti uopće.¹⁵ No, vrlo je bitno da se ovi »novi društveni pokreti« ne shvate samo kao obrambeni pokreti, već da ih nužno treba shvatiti u vezi s historijskim projektom postkapitalističke institucionalizacije slobode. Jer, kako kaže *Albercht Wellmer*, »po ovim (...) podrazumevama institucionalizaciju javnih prostora za političku participaciju i zajedničku akciju, koja ne bi samo obezbedivala osnovu za demokratsku kontrolu ekonomskih i administrativnih procesa, već bi obezbedivala i društvenu osnovu za identitet individua, kojima sve više pretila anomija i alijenacija (naime, posvema je jasno da se danas čovjek sve više vidi kao otuđeno i bezimeno biće u sustavu društvenih mehanizama; čovjek se formira kao proizvod određenog sustava školovanja, on je potrošač, korisnik zdravstvenih usluga i, uopće, sve više se pretvara u nosioca matičnog broja koji kompjutoru mora povjeriti i najintimnije podatke.¹⁶ Stoga je nužno da se oslobodimo u cjelosti Descartesovog naslijeđa i djelomice Freudovog, jer su obojica bili zagovornici ideala koherentnog subjekta, racionalnog ega koji postoji jedini na račun »ida« koji se sustavno potiskuje — op. Z.K.). Kao posljednje, ali ne po važnosti, jedna



zvonimir zupančić

takva institucionalizacija slobode bi obezbedila osnovu za transformaciju otuđenog rada u smisleni rad. Stara komunistička parola »svakome prema potrebama« mogla bi, konačno, ipak da postane istina, ukoliko bi ljudske potrebe, umesto da ih određuje proces materijalne proizvodnje, počele da određuju njegov smer kao i oblik organizacije; tj. ako se može zaustaviti pogubna dinamika kapitalističkog procesa proizvodnje, koja danas vodi sve većoj destrukciji ljudskog habita sve većem postvaranju svesti i društvenih odnosa, bezumnoj hiperpotrošnji privilegovanih i degradirajućoj bedi za ostale.¹⁷ Stoga nije nimalo slučajno da će ovi »novi društveni pokreti« koji nastaju u postindustrijalizmu razviti nove, vlastite vrijednosti. I prema mišljenju R. Ingleharta, postmaterijalističke vrednosti odnose se zapravo na zahtjeve za »samoostvarivanjem« (estetskim, intelektualnim, afektivnim i u smislu društvenog uvažavanja). Te nove vrijednosti zapravo su zahtjevi da se živi u manje bezličnom društvu, da se živi poštenije, da se podigne obrazovni standard, da se dopusti slobodniji i demokratski politički rad. Normalno je da su ovi interesi u suprotnosti s onim interesima koji prevladavaju u tradicionalnim klasama industrijskog društva. Interesi koji prevladavaju u tradicionalnim klasama industrijskog društva sadržavaju mješavinu pragmatičkog mirenja s postojećim ustanovama i lažnom sviješću. Pragmatičko mirenje ovdje je uključeno jer se svi muškarci i žene koje nastoje održati svoj život moraju ponašati »racionalno«, odnosno moraju se ponašati prema standardima koji osiguravaju funkcioniranje aparata« (H. Marcuse). Mali broj alternativa status quo-u se uočava, a priznaje se da je sudjelovanje u postojećem stanju neophodno radi udobnosti i sigurnosti. Lažna svijest ovdje je uključena zbog toga što je asimetrički raspodjela moći (-transformativna sposobnost*) u društvu mobilizirana (uistinu najčešće nenamjerno) da bi sprječila radne ljude u pravilnom razumijevanju zbilje koju iskušavaju. Okviri značenja koji se često koriste radi artikuliranja potreba i objašnjavanja svakidašnjeg života često se razilaze sa shemama tumačenja koja se koriste u razumijevanju tradicionalnih političkih institucija.¹⁸

Logično je da se za razliku od interesa koji su svojstveni tradicionalnim klasama industrijskog društva »novi društveni pokreti« nagonski opiru svim vidovima totalitarnog nasilja — od tržišnog do političkog, vjerskog, tehnološkog, stilskog ili civilizacijskog. Njih više ne zanima toliko EKONOMSKA PROBLEMATIKA. Novi »društveni pokreti« reagiraju protiv »samih ostvarenja modernizacije,«¹⁹ te njih prvenstveno

zanima društvena problematika; čista sredina, bolja kultura, jednaki uvjeti za žene i manjine, kvalitetnije obrazovanje, jer u tipu ekonomije koja leži u temelju POST-INDUSTRIJALIZMA potrebni su visoki nivoi školstva, zatim »novi društveni pokreti« zalažu se da u međunarodnim odnosima postoji veća suradnja, veća demokratizacija; nadalje, predstavnici »novih društvenih pokreta« zalažu se za slobodnijim moralom prije svega glede porodičnih i seksualnih problema. U tom smislu vrlo je instruktivan tekst I. Balbusa »Neohegelianstvo, feminističko i psihoanalitičko gledište o ekologiji.«²⁰ U ovom tekstu I. Balbus, između ostalog, propituje i osnove muške podrške feminističkom pokretu. Jer, »ako je dosadašnje »normalno« iskustvo odgajanja djece pod monopolum majke u industrijskim društvima Zapada stvaralo nesvjestan otpor spram svijeta, zbog kojeg su muškarci emocionalno predisponirani da iniciraju nasilno opredmećenje prirode, kako onda objasniti pojavu da se muškarci zalažu za postopredmećujući način? Očigledno, to angažiranje treba shvatiti kao neposredni rezultat ponavljanih i sve dramatičnijih iskustava s ekološkim problemima koji prate tehnologije opredmećenja. Naprotiv, naša teorija sugerira da ova iskustva samo mogu pojačati tendenciju da se za te probleme traže čisto institucionalna »rješenja«, osim ako već nije stvoren psihološki okvir za postinstrumentalna rješenja.

Jednom rečju, podrška muškarca suvremenom ekološkom pokretu predstavlja izmjenu u njihovom dosadašnjem nesvjesnom načinu simbolizacije prirode, a to znači, u njihovoj nesvjesnoj simbolizaciji majke.

Naša teorija nam nalaže da ispitamo specifičan oblik odgajanja djece pod monopolum majke kome su muški sudionici ekološkog pokreta bili podvrgnuti. Ovo ispitivanje definirano je čisto generacijskim karakterom ekološkog pokreta: ekologija je »omladinski« pokret čije su pristaše uglavnom rođene poslije drugog svjetskog rata. U svojoj najnovijoj studiji o promjenama vrijednosti u jedanaest kapitalističkih zemalja Zapada, *Ingelhart* navodi da potencijalni borci za ekologiju, koje on naziva »postmaterijalistima«, potiču dobrim dijelom iz redova »mladih univzitetki obrazovanih ljudi«. *Ingelhart* zapaža da školovanje pojedinaca kao i društveno-ekonomski status njihovih očeva utječu na njihove vrijednosti, ali ističe da se »prilikom kontrole svih tih utjecaja pokazalo da u znatnoj mjeri postoji korelacija između uzrasta tih ljudi i tipa vrijednosti«. On zaključuje da »utjecaj formativnog iskustva date generacije predstavlja, po svemu sudeći, najznačajniju varijablu« kod svih njih. *Ingelhart* razmišlja o tome da je »praksa odgajanja djeteta možda značajna... varijabla« u oblikovanju tog »formativnog iskustva«, ali on ne izvodi od kraja ovu misao.²¹ Naša naša teorija, pak, obvezuje da slijedimo liniju te misli: koji su to način odgajanja pod monopola majke iskusili poslijeratni »postmaterijalisti« među muškim pobornicima suvremenog ekološkog pokreta i kako je to dovelo do izmjene u njihovoj nesvjesnoj simbolizaciji majke, a time i prirode?

Svuda se može zapaziti da je praksa odgajanja djeteta u SAD i u ostalim industrijskim društvima Zapada poslije II. svjetskog rata postala manje restriktivna i »usmjerenija na dijete« nego što je to bio slučaj ranije. Dvije generacije su odgojene na novim metodama: djeca su dojena spram svojih potreba a ne spram kalendara, znatno kasnije su učena da obavljaju fiziološke potrebe na određenom mjestu i vjerojatno su mnogo manje represivna glede genitalija. Produženo dojenje spram zahtjeva djeteta i smanjena nazočnost oca glede »kompenzatorske identifikacije«²², nesumnjivo su intenzivirali i produžili period prvobitne identifikacije muškog djeteta s majkom. Zato ima osnova hipoteze da je praksa odgajanja djece poslije II. svjetskog rata stvorila generaciju muškaraca čija je nesvjesna identifikacija s majkom daleko izraženija nego što je to bilo kod njihovih prethodnika. S obzirom na te izrazite preedipovske spone s majkom, može se očekivati da će sve veći broj muškaraca razviti »prisniju« usmjerenost ka svijetu koja će biti bliža onoj tradicionalnoj ženskoj orijentaciji i koja će stvoriti kod muškarca kao i kod žena »impulse brizičnosti« spram prirode. Muška podrška ekološkom pokretu, sažeto rečeno, korijeni su u izmjeni odgojne prakse koja SMANJUJE PSIHOLOŠKU RAZLIKU IZMEĐU MUŠKARCA I ŽENE.²³

Vratimo se tezi da »novi društveni pokreti« predstavljaju zapravo reakciju protiv »samih ostvarenja modernizacije«! Što to zapravo točno znači? Ne znači li to da mi upravo prolazimo kroz fazu »u kojoj su vrednosti što ih je naučni progres smatrao neospornim, pokazuju u sve zlobnijem svjetlu. Ekološka i antinuklearna osećanja i pokreti su prava ilustracija za to. I jedno i drugo je rođeno iz nenadanog uviđenja da je faustovski čovek, s njegovom neutoljivom žedi za neograničenim znanjem, stvorio sredstva za samouništenje i brisanje svih znanja što ih je stekao (te činjenice posvema je bio svjestan i J. F. Lyotard, pa je u svojoj knjizi *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* gašenje faustovskog ideala kao kraj »grandiozne pripovijesti« modernosti²⁴ a samim time i epistemologije na kojoj je modernost počivala; gdje terminom MODERNA označava svaku znanost koja se legitimizira pozivanjem na neki metadiskurs ove vrste, uz eksplicitno upućivanje na kakvu grandioznu pripovijest poput dijalektike Duha, hermeneutike značenja, emancipacije racionalnog ili radnog subjekta ili stvaranja bogatstva (...) Ekološki pokreti, na svoj način nose istu dilemu. Instrumentalni razum je, težeći neograničenim industrijskim inovacijama, obećavao isključivo povoljne posledice u 19. veku, to jest opšte blagostanje. Danas, on pretil uništenjem čitavog živog svega.²⁵ Ako te nove pojave postavljaju pitanje kuda vodi racionalnost, onda smo mi doista suočeni s krizom.«²⁶ No, da li deformacija modernog društva doista dolazi uslijed racionalizacije svijeta života? *Jürgen Habermas* smatra da deformacija modernog društva ne proizlaze iz racionalizacije svijeta života kao takove niti iz rastuće složenosti sistema. One, dakle, nisu nužne! U knjizi »Teorija komunikativnog djelovanja« možemo pročitati: »Patološke nus-efekte nemaju per se ni sekularizacija slika svijeta ni strukturalna diferencijacija društva.« Osamostalivanje medijski reguliranih podistema i njihovih organizacionih oblika od svijeta života ne vodi, prema mišljenju J. Habermasa, jednostranoj racionalizaciji ili postvaranju svakodnevnice komunikativne prakse, nego tek prodiranje forme ekonomske i adminis-

