

DRUŠTVO, KULTURA I KRIZA VREDNOTA

Da bi se mogle kategorije »društvo«, »kultura« i »vrednote« postaviti kao naslov nekog (zajedničkog) razmišljanja, mora se pretpostavljati, da među njima postoji neka relevantna veza. S obzirom da o relevantnim vezama, koje su do kraja razjašnjene i poznate, ne valja ponovo razmišljati, moramo pretpostavljati, da je potrebno tu vezu ispitati.

Na prvi pogled ta veza, naročito veza između društva i kulture, ne pati od zanemarenosti što se tiče njenog ispitivanja i definiranja. Navikli smo čitati i govoriti o tome, da »kultura« zavisi od društvenih uslova, da je određena od društva; navikli smo na tom mestu ponavljati citate iz Marksa i Engelsa itd. Što se tiče vrednota navikli smo ih gledati i razumeti kao deo kulture i o njima također zaključivati da zavise od društva. Dakle, pred nama je poznata formula o opštem i posebnom, o »bazi« i »nadgradnji« itd. Sa tom formulom moguće je sve razumeti i sve obrazložiti. Sta je onda problem?

Problem je, recimo to, da se u poslednje vreme ponavljaju optužbe protiv kulture: da se u njoj kriju neprijateljske »tendencije«, da ima u njoj nečega, o čemu se nismo dogovorili i slično, da ima u našim knjigama, novinama, u pozorištu itd. »tuđih« vrednota, protiv kojih treba pokrenuti »društvenu akciju« itd. No, reč je o političkim optužbama od strane tzv. »subjektivnih snaga« i mogli bismo zaključiti, da te snage percipiraju krizu u kulturi i u području vrednota. Pošto znamo, da je politički sektor (ili šire rečeno, sektor »subjek-

tivnih snaga«) sam producent određenih vrednota, moguće je te optužbe razumeti kao samokritiku. Do tog trenutka još nema ničeg tragičnog.

Ipak treba upozoriti da te pomenute snage, iako sebe nazivaju »subjektivnim«, govore u ime »društva«, znači u ime nečeg »objektivnog« i određujućeg u krajnjoj instanci i po svemu sudeći u ime nečeg što nije u krizi, što nije problematično i tuđe, neprijateljsko ili nešto slično. Znači, kriza postoji samo u kulturi i u vrednotama, a ne u društvu i nikako na strani subjektivnih snaga. Ako već kažemo, da su te snage producent vrednota, onda treba njihovu »samokritiku« shvatiti kao samokritiku u smislu nedovoljne budnosti što se tiče drugih producenata vrednota, i sa ciljem ovladavanja celinom kulture i vrednota od strane pozitivnih snaga, znači u smislu uspostavljanja skladnosti između društva, kulture i vrednota u smislu primarnosti društva i podređenosti ostalih.

Očito je, da u tim zaključivanjima nešto nije u redu. Šta nije u redu? Prvo nije u redu što se krije razlika između društva i politike. Politika nije isto što i društvo. Drugo, što se pravi hierarhija između politike i kulture. A treće, što se kultura tretira kao nešto izvan društva, ili barem kao nešto što je u društvu u drugom, zavisnom, podređenom planu. Sve kategorije, koje stoje u našem naslovu, su problematične: barem u našem svakodnevnom govoru i u političkoj retorici.

Da bismo mogli o pomenutim problemima raspravljati preciznije nego što je običaj u toj retorici, morali bismo kritički preispitati pojmove o kojima je reč, a pre svega, identifikovati interese koji stoje iza te retorike.

Prvo moramo odgovoriti na pitanje: koje su to vrednote koje postoje u našem društvu i u našoj kulturi, koje su to vrednote koje se žele nametnuti ovom društvu i ovoj kulturi, i koje vrednote egzistiraju na krizni način.

Po svemu sudeći, treba već na početku eliminirati pitanje tzv. »univerzalnih vrednota« (recimo »ubijanje je zlo«, tabu incesta itd.), jer naš naslov određuje raspravu na »nižem« nivou, na nivou »kulturno relativnih vrednota«. S druge strane, eliminacija »univerzalnih vrednota« predstavlja i problem, jer nas prepušta »vlasti« kulturnog relativizma i onemogućava važne međunarodne i međukulturne komunikacije, što je naročito osetljivo u višenacionalnoj zajednici, kao što je Jugoslavija; i zapravo ograničava slobodan razvoj vrednota. Iako



se kulturni relativizam često predstavlja kao nešto pozitivno, možemo uočiti i pojave koje nas navode na razmišljanje u suprotnom smeru. Kod nas se npr. često govori kako naš politički sistem nije usporediv ni sa jednim od postojećih političkih sistema u svetu. Ako se odrekemo načela uspoređivanja nemamo nikakve osnove za procenjivanje tog sistema. To da je najbolji od svih postaje puka tvrdnja u koju je moguće verovati, a u koju je moguće i neverovati. U stvari, ima kod nas mnogo rešenja i institucija koje zagovara politička birokratija, a koje nemaju »paralela« ni u jednom drugom društvu, pa se može insistirati na njima samo pod uslovom da se zatvore komunikacioni kanali sa drugim društvima: što se na neki način i pokušava učiniti.

Ako se ipak ograničimo na specifične vrednote, mogli bismo ovu težnju opisati kao »nameitanje« ili pokušaj konstrukcije vrednote »nacionalizma« i političkog ekskluzivizma ili vrednote »neograničenog« suvereniteta, koja izvire iz (razumljive) reakcije na staljinizam i tzv. proleterski internacionalizam. Problem je samo u tome, da je reč o »dirigiranim« vrednotama, pri čemu se postavlja pitanje da li te vrednote uopšte mogu pretendirati na status vrednota u tom smislu da su vrednote po definiciji uslovljene su »consensus gentium«.

Tu se dotiče problem stvaranja vrednota i specifičnosti našeg političkog sistema, koji se ipak (unatoč razvoju samoupravljanja i mnogih dostignuća na tom planu) pojavljuje kao relativno samostalan društveni sektor sa skromnim feedbackom u smislu legitimizacije i kontrole. Taj sektor manje funkcioniše kao faktor racionalizacije i legalizacije društvenih interesa a više kao zastupnik istorijskih interesa: a ti (istorijski) interesi teško se mogu uskladiti sa vrednotom »neograničenog suvereniteta«, što znači, da vrednote koje proizvodi politički sektor po prirodi stvari moraju biti kontradiktorne.

Na tom području dolazi i do mnogih nespornosti i međusobnog neprepoznavanja, koje je uslovljeno već pomenutom kontradiktornošću. Nacionalističke i ekskluzivističke tendencije gde god se one pojavile (npr. u štampi ili u kulturi), kritikuju se kao suprotne istorijskom interesu (radničke klase i sl.), a integralističke (unitarističke, »univerzalističke«...) vrednote se odbacuju u ime neograničenog suvereniteta. Ili: naši funkcioneri govore o jugoslovenskim granicama kao najotvorenijim granicama u Evropi, a u isti mah granice i komunikacije se prekida i zatvaraju administrativnim merama, kao što je depozit i sl. Ili: priča se o borbi sa-

veza komunista protiv birokratije i čak o SK kao nekoj vrsti opozicije u našem sistemu, a savez komunista se s druge strane proglašava (i u ustavu) kao vodeća snaga društva itd.

Kriza vrednota u našem društvu povezana je, dakle, sa kontradiktornom politikom. No, to je samo jedan vid krize o kojemu valja naglasiti još i to: da se ova kriza ne može rešiti nekakvom »teorijom« društvenih protivrečnosti, jer protivrečnosti se mogu rešavati, ako njih »zastupaju« različiti subjekti, a teško se mogu rešavati, ako su protivrečnosti sadržane u jednom subjektu.

Drugo je pitanje, kako vrednote žive u svakodnevnom životu i koliko su one vrednote koje proizvode glavni njihovi producenti »sprovedene u životu«; dakle pitanje recepcije vrednota i retencije tradicionalnih vrednota. Reč je o opisivaju i razmišljanju o »bojištu« vrednota u društvenoj svesti: a to pitanje je naročito važno za društvo u ubrzanom transformaciji, kao što je naše. Tu treba staviti u zagradu ona razmišljanja koja krizu vrednota percipiraju pre svega kao krizu starih vrednota, kao krizu ideala itd. Ta razmišljanja su, naime, slepa za vrednote, koje su stvarne i praktične, i njih uopće ne priznaju kao vrednote, nego ih nazivaju dekadencijom, haosom itd. Principijelno je pitanje, da li je — u duhu takvih razmišljanja — uopšte moguće govoriti o *anomiji*. Anomija bi značila opšti deficit vrednota, opštu odsutnost vrednota. Najčešće se misli, da odsutnost starih vrednota i ideala znači odsutnost vrednota uopšte. A to tako biti ne može.

Promene na »bojištu vrednota« beleže i različita ispitivanja javnog mnjenja i u vezi sa tim želim upozoriti na neke trendove, koji su očigledni iz istraživanja »Slovenačko javno mnjenje«. Tu se mogu uočiti neke dosta značajne promene. Anketa recimo postavlja tvrdnje, kao što su »stari načini života su faktički najbolji«, »bolje se osećam, ako stvari ostanu takve, kakve jesu«, »moderni svet prebrzo uništava stare običaje« i »napredak faktički donosi više slabosti nego prednosti«. Na ove tvrdnje pozitivno je odgovorilo (uglavnom se slažem i potpuno se slažem): (1) 27,4%, (2) 58,3% (3) 74,2%, (4) 19,4% respondenata. Iz tih odgovora može se uočiti jak »konzervativistički« stav. Uz to treba napomenuti, da podaci za godinu 81/82. pokazuju značajan porast konzervativizma u poređenju s godinom 1972. (6,5; 17, 1; 7, 3; 4,4% negativne razlike s obzirom na gornje podatke) — oko 9% u proseku. Konzervativizam je dakle u porastu, što se može interpretirati na više načina: kao strah uoči ekonomske krize ili kao nepoverenje prema različitim vrednosnim »inovacijama«. Što



je najinteresantnije, reč je o porastu pozitivnih odgovora na pitanja o »samoupravljanju kao omogućavanju čovekove slobode i stvaralaštva« i »samoupravljanju kao omogućavanju saradnje velikog broja ljudi pri donošenju značajnih odluka« (68,5% nasuprot 60,8%, i 72,4% nasuprot 64,5%). Među interesantnijim podacima ankete »Slovenačko javno mnjenje« su i podaci o slovenačkoj percepciji faktora *povezivanja* i *razdvajanja* u Jugoslaviji. U pogledu povezivanja najviše se vrednuju »načelo bratstva i jedinstva« (55,9%), »narodnooslobodilački rat« (48,4%), »socijalizam i samoupravljanje« (32,8%), »jedinствена држава« (24%) i »savez komunista« (13,3%). Svim tim integrirajućim faktorima je zajedničko to da su — s obzirom na godinu 1980. — u jakom opadanju. U porastu su faktori razdvajanja kao npr. kulturne tradicije (1972: 4,7%; 1975/76: 14,3%; 1980: 17,0%; 1981/82: 19,5%), radne navike (12,2%, 31,3%, 20,9%, 36,6%) i verska pripadnost (12,7%, 31,7%, 25,2%, 35,1%).

Jasno je, da je moguće te podatke interpretirati na različite načine, ali na prvi pogled može se osetiti značajna promena u korist *tradicionalističkih* vrednota, a uz to i porast demokratskih, autonomističkih i »slobodarskih« vrednota, što je na prvi pogled pomalo paradoksalno. No, kad pažljivije pogledamo, vidimo da je samoupravljanje shvaćeno kao instrument demokratije i stvaralačke slobode, što podrazumeva i odlučivanje na razini svakodnevnog života i rada; što znači slobodno opredeljivanje o vrednotama koje su bliske ljudskoj prirodi i životnoj praksi, kulturi i »etnosu«, domaćoj tradiciji i običajima itd. Nepoverenje je izraženo prema tehnološkim i univerzalističkim vrednotama koje po mišljenju respondenata razaraju izvornu ljudsko-čovečnu celovitost. Na neki način bi mogli ove odgovore interpretirati i kao odbranu od protivrečnih vrednota, koje nameću državne i političke institucije.

S druge strane treba nešto reći i o suštini vrednota, znači o tome, šta one zapravo predstavljaju u prvobitnom smislu. Vrednote označavaju modele ponašanja, materijalne i duhovne tvorevine, koje su čoveku drage i dragocene, koje imaju neku vrednost i koje su tako rekući *svete*. Ljudima su sveti pojedini odnosi s drugim ljudima, svete su im pojedine uspomene i reči, pojedina dela i prostori, neki predmeti i proizvodi, priroda, ideje itd. Sve te tvorevine i ideje ispunjavaju čovekov život.

Ja se pitam, gde i na koji način danas ljudi pronalaze ta vredna i sveta mesta koja im omogućavaju da nađu svoj identitet i punoću,

da mogu koliko je moguće zadovoljno stvarati i živeti. Da li u svom poslu i radu? Da li se zadovoljavaju tzv. potrošnim dobrima (kojih ni nema, pa je moguće to jedan od razloga što pojedina potrošna dobra postaju vrednote!), da li traže svoj smisao u politici, u organizaciji novih društvenih odnosa i institucija?

Mislim, da kod nas ljudi sve više pronalaze vrednote u domenu osobnog i intimnog a sve manje u domenu opšteg i univerzalnog. No, to verovatno nije od jučer, jer oduvek je vrednije bilo ono, što je bilo različito i posebno; a ono što je bilo jednako i na svakom koraku dostupno, bilo je rutinsko i vanjsko. Ipak tu nastaju neke razlike. Kroz istoriju ljudi su kao najviše vrednote prihvaćali one koje su bile najudaljenije (vera u boga, u život po smrti, u kralja itd.), a vlastite posebne, domaće, lične vrednote bile su vrednote drugog reda. Posle i za vreme naučno-tehničkih i socijalnih revolucija, jedna od najviših vrednota bila je nacija, a za njom klasa itd. Socijalizam je doneo ideju opšteljudske kulture, ideju »direktnog građenja sveta« i ideju fantastičnog razvoja produkcionih snaga: a ta ideja bila je u prvoj fazi utemeljena na razvoju nacije kao države, čije sredstvo je tzv. etnička struktura pa i kultura sa umetnošću itd. Već je buržoasko društvo postupalo sa narodom (u smislu na-rođenog, etničkog) i kulturom kao sredstvima, kao pomoćnim materijalom za uspostavljanje ekonomske moći, a socijalizam je taj proces na neki način čak ubrzao. Taj proces sam u početku nazvao procesom u ime »proleterskog internacionalizma« i ograničenog suvereniteta. U takvim uslovima etnička struktura se sve više gubi, kultura je sve više ugrožena.

Danas bilo bi potrebno razmisliti, kako konceptualno i empirijski razdvojiti etničku strukturu od nacije-države: podaci koje imamo upozoravaju nas na nezadovoljstvo univerzalističkim vrednotama koje producira birokratski sektor, i na njihovu protivrečnost. Čini se, da ljudi traže u suprotnom smeru, a politika, koja ujedinjava i koja se stvara od dole prema gore, morala bi voditi računa o tom traganju, umesto da osuđuje i optužuje to traganje (koje se naročito snažno ispoljava u umetnosti) kao neprijateljsko, tuđe i nešto, zbog čega treba voditi akciju i protiv čega treba poduzimati mere, čak na taj način, da pisci i novinari dospevaju u zatvor (Gojko Đogo, Ranka Čičak).

Još kratka napomena: da je moguće odvojiti narodno i etnično (a to se na najsubtilniji način izražava u umetnosti, pre svega u literaturi, koja stvara jezik) od nacionalno-držav-



nog svedoče nam dela France Prešerna iz doba pre nacionalizma, i Ivana Cankara iz doba posle nacionalizma: a u tom smislu bi mogli razumeti i Vidmarovu knjigu *Kulturni problem slovenstva* iz 1932. godine. Također Josip Stritar 1866. godine piše o Prešernu kao stvaraocu »svetog«, znači kao stvaraocu najviših vrednota, i time ne napada Nemce (po nacionalnom principu), nego crkvu, koja je prestala biti put ka bogu.



BEZVRIJEDNOST VRIJEDNOSTI

Osporavanje vrijednosti formulirano u naslovu u nastavku izlaganja nipošto ne želim ublažiti: ni u smislu oplakivanja izgubljenog »važnja« vrijednosti ni u smislu uspostavljanja novih vrijednosti ili barem prevrednovanja uobičajenih. Polazeći od uvjerenja da je vrijednost riječ čiju bi upotrebu valjalo kritički razmotriti, umjesto iscrpnog opisivanja različitih načina pojavljivanja te riječi, njezinog izravnog ili kontekstualnog definiranja i poteškoća u argumentiranju, pokušat ćemo iznaći početak poteškoća, tj. ispitati što je u današnjim raspravama neumitno nasljeđe nastanka samog pojma.

Poznato je, naime, da se ovaj pojam u filozofskoj upotrebi pojavljuje tek u drugoj polovini devetnaestog stoljeća kao nadomjestni termin za velike metafizičke pojmove — za lijepo, dobro i istinito. Vrijednosti, posebni entiteti koji »nisu«, nego »važje« okupljeni su u posebnom carstvu. Vrijednost, kao riječ preuzeta od nacionalne ekonomije, računa uz to i sa svakodnevnim značenjem, sa sferom u kojoj je nešto uvijek vrijedno u nekom odnosu cijene ili značenja, kao utemeljenje preferencija.

Mjesto nastanka u povijesti filozofije, krug »neo« — filozofije, nećemo, doduše, u tradiciji fundamentalista raznih boja bez ikakve argumentacije smatrati dovoljnim za potpunu diskvalifikaciju. Neo-idealizam, neo-kantovstvo i sva slična usmjerenja i ne skrivaju epigonstvo kao svoju presudnu tajnu. A da nakon Hegela istinsku relevantnost mogu imati samo osporavatelji poput Marksa i Ničea ne mijenja ništa na činjenici da su teorijski pogon istraživanja i nastave i objavljivanje ovoga teksta institucionalno ako ne i sadržajno vezani uz razradu filozofije kakvu su dale »neo-struje«, da su vezani uz probleme razgraničavanja duhovnih i prirodnoznanstvenih postupaka, za spoznajno-teorijske pretpostavke što ih valja raščistiti prije svake valjane teze itd.



Među pojedinim autorima postojale su, daka-ko, razlike u pojmovnoj strategiji, rangi i sistemskom mjestu: ali tzv. problem vrijednosti pojavljuje se kod niza autora kao pitanje da li je moguće i kako je moguće od faktičkog vrednovanja doći do objektivno važećih vrijednosti. Pogledamo li u najjednostavnijim crtama primjerice Rikertov (Rickert) sistem, vidimo kako je riječ o trostrukom pojmu svijeta: svijet objekata to jest ne-jastva; svijet vrijednosti; svijet ozbiljenja smisla, tj. veze između »realnoga« i »važecog« (»važenje« kao način pojavljivanja vrijednosti, to da one »nisu« nego važe, inovacija je koja je Locu (Lotze) osigurala mjesto u povijesti filozofije). Ovaj treći svijet nužna je posljedica istovremene namjere kritiziranja metafizike i zadržavanja njezinih postavki. Umjesto hegelijanskoga apsolutnoga duha, apsolutnoga subjekta svijeta, Rikert želi duh koji bi na neki način bio smješten u svijet, metafiziku transcendentije nadomješta metafizikom imanencije. Vrijednosti i zbilja nemaju zajedničko mjesto u obuhvatnom apsolutu; no po Rikertovom se mišljenju vrijednosti ne mogu izvesti ni iz subjekta. Za Loca (Lotze), koji uvodi pojam vrijednosti, za Vindelbanda (Windelband) kao velikog pobornika aksiologije i za Rikerta kao sistematičara, »metafizika imanencije« ipak ovisi o transcendentiji vrijednosti. Vindelbandov nezaboravljivi doprinos, podjela na nomotetičke i idiografske znanosti, nalaže ovim potonjima brigu o jednokratnome, individualnome, povijesno razumijevanje: a tamo gdje nema opće važećih zakona u izboru i ocjeni pojedinačnih pojava mora postojati tzv. kriterij, vrijednosti su tu okvir orijentacije.¹

Ovaj vapaj za utvrđenim vrijednostima još uvijek progona društvene znanosti, od katedri pa sve do različitih oblika feljtonističke razblaženosti. Odgovor novokantovaca, preciznije »škole iz jugozapadne Njemačke« glasi: postoje transcendentalne, iz iskustva neizvodive vrijednosti koje sadrže tzv. trebanje, kao idealni zakoni na području istinitoga, čudorednoga i lijepoga. Tako je neki sud istinit kada odgovara zakonu vrijednosti »istinito«, neko djelo je dobro kada odgovara zakonu vri-

¹ Kako se autori koji su inaugurirali problematiku vrijednosti ovdje predstavljaju u krajnje sažetom obliku ovdje dodajemo osnovne bio-bibliografske podatke: Rudolf Hermann Lotze (1817—1881) predstavlja razlikovanje triju carstava (zbilje, istine i vrijednosti) u trotomnom djelu *Mikrokosmos* (1856—64) a specijalni problem »važnja« izložen je potabko u *Logiet* iz 1874. Heinrich Rickert (1863—1936 i Wilhelm Windelband (1848—1915) osnivači su tzv. badenskog novokantovstva kao zaporedni profesori u Heidelbergu. U našem kontekstu usp. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft* iz 1894. te Rickert, »Vom System der Wetre«, časopis *Logos* 3/1912.

jednosti »dobro«, a lijepo je ono što je usklađeno s zakonom vrijednosti »lijepo«. Vrijednosti se ozbiljuju u objektivacijama ljudskoga duha, pravu, državi, umjetnosti, vjeri, znanosti ili kako to Rikert potanko određuje: vrijednosna su područja logika s istinom kao najvišom vrijednošću, estetika sa ljepotom, mistika sa svjetošću i »sve-jednim« etika s dobrim, čudorednim, zajednicom slobodnih ljudi, područje erotike s vrijednostima kao što su sreća, zajednica ljubavi, predanost i religija sa svjetošću i pobožnošću.

Kasnije, kod Šelera i Hartmana², pred-hegelovska i predkantovska metafizička pozicija dana svakim izdvajanjem carstva vrijednosti prikrivena je oslanjanjem na Huserlov kritički zahvat u filozofiju. Kritički zahtjev za povratak samim stvarima i evidencija kao kriterij, zrenje bitnosti u Šelerovoj primjeni fenomenologijske metode, čovjeka kao predmet antropologije vezuje uz pretpostavku vrijednosti kao apsolutnih, za sebe postojećih, nepromjenjivih danosti. Sva ljudska nastojanja imaju neki cilj makar i ne bio jasno spoznat. Čovjek uvijek stremlji za vrijednostima koje se ne mijenjaju iako se mijenja stupanj čovjekove spoznaje i njegov odnos. Meta Šelerove kritike (ono što je njegov priznati doprinos povijesti filozofije) su formalizam (dakako prije svega Kantov etički formalizam) i relativizam u određivanju vrijednosti. Materijalna etika vrijednosti smatra da se vrijednosti mogu odrediti sadržajno: odijeliti pozitivne od negativnih, više od nižih vrijednosti, tako da su na dnu vrijednosti pukog osjetilnog doživljavanja, vrijednosti prijatnoga i neprijatnoga, nakon toga slijede vrijednosti vitalnog osjećanja, onoga što je plemenito za razliku od prostoga; iznad njih su opet vrijednosti duhovne spoznaje, lijepoga i pravednoga i suprotnosti tih vrijednosti; a na samom su vrhu religiozne vrijednosti. Slična hijerarhija vrijednosti i ona koju Hartman razvija u svojem sistemu u kojemu je cjelina istraživanog shvaćena slojevito. Hartmanova uobičajeno navođena posebnost jest diferencirano postavljanje »važnja« vrijednosti. Vrijednosti nemaju bezuvjetnu determinaciju realnih kategorija; odvajajući se od platonovskog izjednačavanja istinitoga, lijepoga i dobrog, ali po samorazumijevanju neo-metafizičar, Hartman naglašava da unatoč istobitnosti kategorija i vrijednosti ipak dolazi do sve većeg udaljevanja od zbilje kada od realnih kategorija prelazimo na etičke vrijednosti i još dalje na estetičke.

² Za razliku od ranije spomenutih, ovi autori dopuštaju sažeto predstavljanje zbog niza prijevoda na naš jezičko područje.



Unutar filozofijske rasprave nevolje sa »važanjem« bez kojeg se ne može uvoditi carstvo vrijednosti kao mogućnost obrane onoga što se ideologijski naziva idealizmom — fundamentalnih zahtjeva filozofije, morala bi biti skinuta s dnevnog reda napomenom autora koji također nastoji nastaviti fenomenologijski kritiku dotadašnje filozofije. Riječ o odlomku iz Hajdegerove knjige *Sein und Zeit*: »... Zadovoljavamo se ukazivanjem na mnogostruku prijepornost fenomena 'važanja' što ga se nakon Loca rado predstavlja kao 'prafenomen' što ga ne treba dalje izvoditi. Tu ulogu može zahvaliti samo ontologijskoj nerazjašnjenosti. Ništa manja nije ni neprozirna ni 'problematika' koja se nakupila oko te riječi-kumira. Važenjem se jednom smatra *forma zbilje* koja pripada sadržaju suda, ukoliko ostaje nepromijenjen u odnosu na promjenljivo 'psihičko' odvijanje suda. S obzirom na stanje pitanja o bitku općenito, karakterizirano u uvodu ove rasprave jedva da se moglo očekivati da će se 'važanje' kao 'idealni bitak' odlikovati posebnom ontologijskom jasnoćom. Važenje nadalje znači važenje važećeg smisla suda o 'objektu' koji se u sudu mnije i tako dolazi do značenja »objektivnog važenja« i objektiviteta općenito. Smisao koji 'važi' o nekom biću i koji po sebi važi 'izvanvremenski' 'važi' onda još jednom za svakoga tko umno sudi. Po tomu važenja sada govori o *obvezatnosti*, 'općem važenju'. Kada se pak zastupa još i neka 'politička' spoznajna teorija, po kojoj subjekt 'zapravo' ne 'dopire' do objekta, onda se valjanost kao važenje objekta, objektivitet, zasniva na važećoj sazdanosti istinskog' (!) smisla. Ova tri izložena značenja 'važanja' kao načina bitka idealnoga, kao objektiviteta i kao obvezatnosti, nisu samo po sebi neprozirna, nego se još uzajamno stalno zapliću. Metodička opreznost nalaže da se tako nepouzdati pojmovi ne koriste kao oslonac interpretacije.«³

Sa toga stajališta nije, dakle, moguće, spasiti upotrebu pojma koji je onima što ga uvode potreban zbog nepouzdanosti i otvorenih mogućnosti. No u našim diskusijama i nemamo posla sa sastavljačima aksiologijskih sistema; upotreba pojma vrijednosti također se ne pojavljuje samo u kontekstu estetičkih i etičkih razmatranja (držimo se tradicionalnih oznaka), nego i u tzv. znanosti o društvu, pa i u svakom tipu raspravljanja u tzv. društveno-političkoj sferi. Na prvi pogled ovdje kao da nema problema, svako raspravljanje o vrijednostima može svoj osnovni pojam predstaviti kao neke vrste skraćenu oznaku za koncepcije o onim više

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1967³, S. 156.

ili manje određenim danostima što ih pojedinci ili grupe smatraju u danom kontekstu poželjnima i za koje se žele potruditi. Osim ovakvog nepreciznog korišćenja vrijednosti u smislu preterencija, postoje, dakako, još i ona koja imaju fundamentalnije namjere a norme i vrijednosti definiraju približno na slijedeći način: norme su očekivanja o ponašanju sto ih društvo na manje ili više obvezatan način nalaže svojim članovima, nagrađujući i kaznjavajući ih; vrijednostima se, međutim, nazivaju predodžbe koje su u društvu više ili manje svijesno prisutne, određujući ponašanje pripadnika toga društva.⁴

Ovakva na prvi pogled dosta trezvena sociologijska postavljanja vrijednosti ne rješavaju, međutim, poteškoće razmotrene u filozofijskoj perspektivi. Nejasni »ontologijski status« i ovdje potiče na nadomjestno uvođenje zbirnoga pojma umjesto istinske analize. Preferencije i predstave kao determinante ponašanja u društvu ne mogu se objasniti bez objašnjenja cjelokupne društvene procesualnosti. Riječ »vrijednost« obećaje neki evidentni entitet koja nadomješta objašnjenje. Korištenje, bilo ono svjesno ili nesvjesno, ovakvih zataškavajućih odlika oznake vrijednost nije nipošto ograničeno na apologetske svrhe niti na konzervativnu kritiku koja ukazuje na potrebu da se zaustavi raspadanje ili gubljenje »vrijednosti«, odnosno normi i načina ponašanja što odgovaraju predstavi te kritike o društvu. Tako su dosta popularne kritike koje ističu raskorak između tzv. »proklamiranih vrijednosti« i stanja u danom društvu, računajući da će svijest o raskoraku imati emancipacijsko djelovanje. Pri tom se pozitivna emocionalna zaposjednutost riječi vrijednost koristi za osnaživanje kritike utemeljene na neispunjenim obećanjima, krivim odlukama, monopoliziraju odlučivanja itd, ali takva »korist« samo je privremena.

U kontekstu društveno-kritičkih analiza oznake se vrijednosti koriste i neutralnije. Razmotrimo nedavni primjer kojim se objašnjava zašto »u nas radništvo još nije 'sazrelo' da kao društvena grupa brani svoje neposredne interese«. Razlog je po tomu stav »vrijednosna orijentacija« radničke klase: »Za našega čovjeka nije porazno što on živi loše, za njega je tragedija ako netko živi bolje. To je drugi vrijednosni sistem: u ovome je društvu katastrofa kad je netko bogat, a ne to kad je netko siromašan. Na osnovi takve vrijednosne

⁴ Usp. neki od priručnika, primjerice svezak *Soziologie*, Hrsg. R. König, Fischer Lexikon, F. a. M. 1967.

⁵ Jošip Zupanov, »Nije to Divlji zapad«, intervju dan Jeleni Lovrić, *Danas* br. 76/1983.



matrice radnici ne idu u štrajk, pa su štrajkovi u nas marginalna pojava i po broju organizacija i po broju sudionika i po broju izgubljenih sati. Ali budući da konflikt postoji, izrazit će se na druge načine, recimo, preko golemih bolovanja koja su ekonomski gora od štrajka.»

»Vrijednosna matrica« ovdje je očito opis kojim se sklop pobuda i ciljeva karakterističnih za veliki dio ponašanja radničke klase Jugoslavije nastoji približiti pojmovnom uopćavanju. No čak i u ovom kritičkom kontekstu uvođenjem pojma vrijednosti to se ponašanje (odnosno, nedostatak i izostajanje nekih postupaka) izdvaja kao nešto što se barem u ovom času ne propituje, nego, jednom utvrđeno, važi.

Ovim smo primjerom i došli do one točke koja određuje istinsku relevantnost ove problematike, povezujući je ponovno s kontekstom iz kojeg je riječ »vrijednost« i posuđena, kontekstom područja što ga je nekada pokrivala tzv. nacionalna ekonomija.

Pitanje: što određuje ljudsko ponašanje ponajprije valja smjestiti u kontekst, bio to svjesno metafizički kontekst raspravljanja o prvim i posljednjim pitanjima bio onaj što ga zacrtavaju Kantova četiri pitanja ili neki drugi. Izabirući povijesni kontekst, granična područja prema sociologiji, činimo to kako bi ovdje zastupanu potrebu opreza pri korištenju pojma vrijednosti odvojili od puko nominalističke kritike i svih skučenih predstava o zbiljskome i onome što je to u nekoj manjoj mjeri zbiljsko.

Razmotrimo, dakle, ponovno neku od uobičajenih, neekstremnih definicija vrijednosti; dapače, jednu koja je po samorazumijevanju »dijalektičko-materijalistička«: Vrijednost je »posebna strana subjekt-objekt odnosa, kojom se izražava značenje objekata, događaja, procesa, kvaliteta za ljudski život. U društvenom se životu život vrijednosti pojavljuje u dvije forme: prvo kao vrijednost u smislu određenih materijalnih i duhovnih dobara, osobina društvenih odnosa i događaja, estetičkih i moralnih osobina i drugih osobnih kvaliteta, te, kao drugo, u formi ideala, uzora, principa ljudskog ponašanja... Marksistička filozofija razjašnjava problem vrijednosti povezujući ga s presudnim procesima praktične ljudske djelatnosti, konkretnom društvenom praksom unutar određenog historijskog sistema socijalnih odnosa... Vrijednost je relacija značenja, čija je objektivna konstituenta kvalitativna određenost objekta a subjektivna konstituenta — budući uz subjekt vezana — potrebe i interesi ljudi. Vrijednost se stoga po svojoj biti shvaća kao socijalni, specijalno kao ideologij-

ski fenomen a ne kao neke vrste prirodna osobina ili atribut materijalnih stvari ili duhovnih dobara...«⁶

Autori ove definicije pojam ideologijskog shvaćaju na takav način da ne predstavlja diskvalifikaciju već naprosto nužnost razlikovanja stanovišta. Vrijednosti unutar ideologije stoga se mogu koristiti kao artikulacija izabranih ciljeva i spoznatih interesa, a s druge se strane pretpostavlja djelovanje tako nečega što se nazivlje vrijednošću bez obzira na to koliko se one na kraju krajeva prevode ili relativiziraju. Pitanje ontologijskog statusa ovdje se ne postavlja.

Ovakva se pozicija po samorazumijevanju najoštrije suprotstavlja onoj koja zahtijeva od znanstvenika-istraživača sudove oslobođene vrednovanja, postulirajući ujedno postojanje čitavog mnoštva uzajamno neprevodivih pa i nepovezanih vrijednosti na različitim područjima. Diferenciranje i razlikovanje vrijednosti shvaćeno je, dapače, kao bitno obilježje jednog tipa društva, čitave jedne kulture: kod Maksa Vebera ovakav stav nalazimo u nizu formulacija: »Ako danas išta znamo onda znamo opet bar to da nešto može biti sveto ne samo uprkos tome što nije lepo, već upravo zbog toga i ukoliko nije lepo. Podatke o tome možete naći kod proroka Isaije u 53. glavi i u 21. psalmu. A od Ničea znamo ponovo da nešto može biti lepo ne samo uprkos tome nego upravo zbog toga što nije dobro. To je ranije izrazio i Bodler u svojoj zbirci pesama koju je nazvao *Cvijeće zla*. I opšte je poznata činjenica da nešto može biti istinito mada nije ni lepo ni sveto ni dobro. Ali to su samo najosnovniji slučajevi ove borbe između bogova pojedinih sfera i vrednosti.«⁷ Tzv. racionalizam zapadne kulture, ona obilježja koja obilježavaju moderno doba i imaju ekspanzivnu moć, nadjačavajući drugačije sazidane zajednice, po Veberu dovodi do diferenciranja »sfera vrijednosti« i »struktura svijesti«, to je nužna pretpostavka za dokidanje svjetonazorsko određenog, neupitno prihvaćenog ponašanja. Različita područja postavljaju različite zahtjeve za važenjem i razvijaju različite tipove institucionaliziranja: uvođenje znanstvenog pogona u kojemu je moguće znanstvene probleme razmatrati odvojeno od teologijskih i moralno-praktičkih, razvijanje umjetničke proizvodnje kao samostalne djelatnosti oslobođene i

⁶ Usp. *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie* 3, Hrsg. von G. Klaus und M. Buhr. natuknica »Wert«, Hamburg 1972.

⁷ Max Weber, »Nauka kao poziv«, citirano po prijevodu M. Đurića u »Sociologija Maxa Webera« u *Sociološka hrestomatija* 6, MH, Zagreb 1964.



svjetovnog i crkvenog mecenatstva, takve samostalne djelatnosti objektivacije lijepoga u kojoj tek profesionalna kritika posreduje između umjetnika i publike; odvojeni sistem prava sa sudstvom, pravnim naukama i pravnom znanostju.

Dakako da se sa ovim Veberovim modelom racionalnosti zasnovane na diferenciranju područja možemo suočavati na različite načine, a na relevantan način uvijek uspoređivanjem s karakteristikama svrhovito-racionalnog ponašanja u privredi i državnom upravljanju. Veberov stav: »S obzirom na izvanrednu važnost privrede, svaki pokušaj objašnjenja mora pre svega uzeti u obzir ekonomske uslove« kojim popraćuje razmatranje o tomu kako se različite oblasti mogu racionalizirati sa stanovišta posve različitih vrijednosti i vrijednosnih orijentacija, izaziva kritiku ne samo ekonomskih determinista već u svake, u užem ili širem smislu, kritičke teorije a pogotovu one koje uz promišljanje svojih pretpostavki i svojeg tek prividno izdvojenog stanovišta istražuje i »dijalektiku« racionalizacije, tj. mogućnost da se ona preokreće u svoju suprotnost.

Slaba točka, uostalom, nipošto nije skrivena u neobičnoj svezi pluralizma vrijednosti, sudenja oslobođenog vrednovanja i racionalizacije. Pitanje do kojega smo došli počinjući s vrijednostima ubrzo se pokazalo kao presudno pitanje u najmanju ruku svake teorije o društvu. Stoga ga valja ponovo suziti. Podsjetimo se na citat što smo ga bili naveli kao ilustraciju kako se uvođenjem pojma vrijednost i vrijednosna matrica na neki način prekida istraživanje u tomu zašto pojedinci ili grupe, u našem primjeru jugoslavenski radnici, ne postupaju u danom slučaju onako kakó bi najviše odgovaralo njihovim interesima. Što bi to zapravo moglo značiti: da ne postupaju racionalno jer su uhvaćeni u vrijednosno stanovište ili pak da postupaju racionalno obzirom na krivo odabrane vrijednosti, vrijednosti koje su suprotstavljene njihovim interesima? U svjesno veberijanskom kontekstu (a nema razloga da ga autoru napomene o vrijednosnoj matrici podmećemo) neobično bi ponašanje jugoslavenskih radnika proizlazilo iz pripadnosti civilizaciji koja nema obilježja zapadne racionalnosti već pripada nekome sistemu vrijednosti o kojemu istraživač opet treba suditi nesputan nekim vlastitim...

Izabrani primjer nismo, dakako, mogli potanko istražiti u svim implikacijama. Uvjereni smo, međutim, da i ovdje, ne samo na području filozofije, metodička opreznost »nalaže da se tako nepouzdati pojmovi ne koriste kao oslonac interpretacije«.

KULTURA I KONTRAKULTURA

Smatram da se pojam kulture treba određivati kao način društvene proizvodnje života ili način života ljudi u društvu, pri čemu se pod time misli sveukupnost društvenih odnosa na svim nivoima.¹

Ukoliko bi se kulturu odredilo kao duhovnu proizvodnju, susreli bismo se s dva povezana problema: prvo, nemoguće je međusobno odvojiti materijalnu i duhovnu proizvodnju, budući da je svaki oblik proizvodnje uvijek istovremeno i materijalna (tjelesna) i duhovna (intelektualna, emotivna, intuitivna) djelatnost. Svako materijalnoj proizvodnji — proizvodnji materijalnih dobara — nužno prethodi duhovna proizvodnja, odnosno stvaranje predodžbe o predmetu koji se namjerava proizvesti; drugo, u pravilu je teško odvojiti duhovne od materijalnih proizvoda, budući da se i većina proizvoda čovjekove duhovne djelatnosti očituju kao materijalni predmeti — knjige, partiture, građevine itd.

Naravno, literarno djelo zapisano u knjizi nije svodljivo na korice, listove i bojom otisnute znakove od kojih se ona sastoji, ali je također neodvojivo od tog svog materijalnog oblika, osim u usmenoj književnosti, gdje je pak čovjek, narator ili recitator, materijalni prenosilac bez kojeg nema književnog djela. Slično je i s muzikom koja se dakako ne može svesti na niz nota, instrumenata i muzičara — no nije moguće ni odvojiti je od njih.

Jedina produktivna duhovna djelatnost čovjeka koja rezultira duhovnim proizvodima jest proizvodnja predodžbi, ideja, predrasuda i tome slično. Paradigma duhovnog proizvoda u tom je slučaju Bog ili bogovi. No ako se Boga ili bogove identificira s njihovim materijalnim prikazom (npr. statuom), tada je ideja Boga

¹ O tome vidi opširnije u Slobodan Drakulić, »Subkultura, kontrakultura i kulturna revolucija«, *Delo*, br. 12, Beograd 1976, str. 36—49.



čovjekov duhovni proizvod, no on sam istovremeno postaje i proizvedeni materijalni predmet, stvar, rezultat čovjekovog duhovno-tjelesnog rada.

Ako nasuprot tome kulturu definiramo kao način društvene proizvodnje života koji tako obuhvaća sveukupnost čovjekovih duhovno-tjelesnih aktivnosti i sve njegove odnose kao i odnose među svim socijalnim agregacijama u kojima on namjerno, slučajno ili pod prinudom participira, tada izbjegavamo gore navedene probleme, ali stojimo pred jednim drugim, koji nije nimalo manji. To je problem definiranja kulture prema društvu. U prethodnom slučaju (kada se kultura shvaća kao duhovna proizvodnja) taj se problem rješava tako što se kultura smješta unutar društva, kao jedan od oblika proizvodnje koji u njemu postoje.

U ovom drugom slučaju (kada se kultura shvaća kao način društvene proizvodnje života) kultura se javlja kao sveukupnost čovjekovih djelatnosti, pa društvo postaje njenim proizvodom ili formom u kojoj se ona javlja a time ujedno i njenim vječno promjenljivim a najčešće preuskim okvirom.

Tada se pojam kulture po značenju gotovo podudara sa socijalnom dinamikom dok je društvo na putu redukcije na socijalnu statiku; kultura je sadržaj, društvo je oblik; društveno je sinhronijsko, kulturno dijahronijsko. U sociologiji bi prema tome najopravdanija orijentacija bila pozitivistička, budući da se u tom slučaju sociologija javlja kao socijalna morfologija; antropologija bi naprotiv češće zahtijevala kritičku teoriju, budući da se bavi ontološkim pitanjima.

No kako je osim za potrebe analize u društvu nemoguće odvajati sinhronijsko od dijahronijskog, statiku od dinamike i formu od sadržaja, nameće se potreba da pojmove kultura i društvo zamenjujemo sintagmom sociokulturni kompleks, a sociologiju, etnologiju, socijalnu i kulturnu antropologiju, te kulturologiju nadomještamo općom antropologijom kako je to prije tridesetak godina sugerirao David Bidney.²

Ako na takav način pristupamo kulturi (i društvu), onda nam se odatle već zadaje i način na koji ćemo definirati i pojam kontrakture. Ona je tada način društvene proizvodnje života koji je suprotstavljen dominantnom. Naime,

² Riječ je o knjizi David Bidney, *Theoretical Anthropology*, Columbia University, New York, 1953, str. 85—124.

prva i očigledna razlika između kulture i kontrakture sastoji se u tome što je ona prva dominantna, oficijelna, dok je ova druga potisnuta ili marginalna i neoficijelna.

Tako je dominantna kultura kasnog srednjovjekovlja bila feudalna, odnosno aristokratska, dok je kontrakultura tog perioda bio način društvene proizvodnje života koji se razvijao u gradovima, pa je prema tome kontrakultura bila plebejska — ona je predstavljala unutrašnju negaciju sociokulturnog kompleksa unutar koga se razvijala i koji je tokom vijekova razbijala.

No kako se difuzija kulture odvija i između distinktnih sociokulturnih kompleksa kao i unutar jednog te istog kompleksa (između dominantne kulture) i subkultura pa čak i kontrakture kao i između pojedinih subkultura ili nekih subkultura i kontrakture, to nije moguće govoriti isključivo o odnosu suprotstavljanja između kontrakture i kulture (dominantne kulture) — u okviru ovog primjera između zamka i grada, već istovremeno o njihovom sukobljavanju ali i prožimanju. Tome dodatno doprinosi i oficijelnost a time gotovo redovito i obaveznost ponašanja u skladu s normama dominantne kulture, bar formalno ili pak djelomično.

Kontrakture nastaju iz subkultura koje zajedno s dominantnom kulturom sačinjavaju jedan sociokulturni kompleks. To znači da je on unutar sebe beziznimno pocijepan na različite a ponekad i antagonističke dijelove. Naime, i dio subkultura suprotstavlja se dominantnoj kulturi: ono što jednu subkulturu pretvara u kontrakulturu jest uspješan napor njenih pripadnika da svoj projekt načina društvene proizvodnje života uspostave kao antagonistički i konkurentski dominantan. To znači da se socijalne grupe koje nose tu kontrakulturu suprotstavljaju vladajućoj klasi društva i dominantnom obliku društvene proizvodnje života općenito. Uslijed toga se kontrakture redovito javljaju u obliku socijalnih pokreta.

Za razliku od toga subkulture karakterizira parcijalnost i statičnost, često izrazito ambivalentan odnos prema dominantnoj kulturi, naročito prema životnim stilovima vladajućih klasa. To dolazi otuda što subkulture nastaju kao posljedica nemogućnosti uspostavljanja jednako načina života za sve pripadnike ma kog sociokulturnog kompleksa koji poznamo, uključujući tu i takozvanu prvobitnu zajednicu, gdje se razlike temelje na spolu, dobi, snazi i umješnosti. Dakle dominantna kultura nije ujedno i kultura svih pripadnika društva —



dapače, ona je dominantna zahvaljujući između ostaloga i svojoj isključivosti u odnosu na većinu ili bar velik dio populacije društva. Samo postojanje dominantne kulture osuđuje one koji uslijed svog socijalnog statusa u njoj ne mogu potpuno učestvovati, na parcijalnu ili »potpunu« subkulturnost.

Tako patrijarhalnost dominantne kulture osuđuje na subkulturnost žensku populaciju (što niže na socijalnoj ljestvici, to potpunije) kao i omladinu (onu iz nižih socijalnih slojeva također u većoj mjeri); robnonovčani odnosi i socijalni status temeljan na imetku subkulturaliziraju manje imućne i siromašne; violentnost dominantne kulture izbacuje iz nje tjelesno slabije i manje violentne; korumpiranost u dominantnoj kulturi pogoduje stvaranju subkultura koje sačinjavaju skrupulozni itd. Neke od tih subkultura pokušavaju se ponašati kontrakulturalno, no u tome uspijevaju samo one koje svoj stil života razvijaju na način koji mu omogućuje da preraste u način društvene proizvodnje života. Ukratko i pojednostavljeno rečeno, to znači da kontrakulturom postaje samo ona subkultura koja razvija autonoman (više ili manje) i dominantnom suprotstavljen način proizvodnje, razmjene i potrošnje a ne samo neki od tih odnosa. U suprotnom slučaju takva kontrakultura može postati dominantnom kulturom, no samo u slučaju da se njeni nosioci domognu ekonomske i političke vlasti ili da vladajuće klase prihvate tu kontrakulturu i njome nadomjeste staru, dominantnu. Takav slučaj nalazimo u kršćanstvu koje od kontrakulture prerasta u dominantnu kulturu po cijenu pretvaranja u vlastitu suprotnost i kasnijeg gotovo neprekidnog obračunavanja sa sektama koje su pokušavale obnoviti izvorno učenje i način života.³

Pojedini dijelovi sociokulturnog kompleksa ne podrazumijevaju podudaranje između socijalnih klasa i subkultura, kontrakultura i dominantne kulture. Segmenti vladajućih klasa mogu participirati u načinu života koji je karakterističan za niže ili čak potlačene klase, no u ovom posljednjem slučaju samo djelomično. Tako sitno plemstvo često živi na način koji nije daleko od načina života imućnijih slobodnih seljaka neplemića (na primjer seosko plemstvo u Engleskoj ili, što je još bolji primjer u Škotskoj — kod nas je to takozvano šljivarsko plemstvo). Istovremeno imućni plebejci po načinu života često u većoj mjeri participiraju u dominantnoj kulturi od siromašnijih patricija (takav slučaj nalazimo i kod naših antunina

³ O tome vidi nešto opširnije u S. Drakulić, »Kontrakultura i historija«, *Revija za sociologiju*, br. 1—2, Zagreb, 1980, str. 9—16.

u Dubrovniku). U kriznim ili »prelaznim« periodima — bez obzira na razloge — nailazimo na relativno masovnu pojavu napuštanja dominantne kulture od strane pojedinaca ili čitavih grupa koje prelaze na pozicije potlačenih klasa i žive nekim od subkulturnih načina života (fenomen kulturnog i političkog otpadništva aristokrata u Rusiji XIX stoljeća; dekabristi, veći broj anarhista i narodnjaka i slično).

Problem proučavanja fenomena kontrakultura nametnuo se već i prije kraja šezdesetih godina, kada se njime bave socijalni psiholozi ili patolozi poput Jingera (Yinger) — a na drugoj strani pjesnici Bit (beat) provenijencije kao Gari Snajder (Gary Snyder) ili Kenet Reksrot (Kenneth Rexroth).⁴ Za razliku od prve dvojice koji još uvijek upotrebljavaju pojam subkulture i za kontrakulturne fenomene Reksrot, koji piše nakon T. Rošaka čije radove poznaje, istoj pojavi pristupa iz rakursa komunalizma (koji se ponekad, kao kod P. Goodmana, naziva i komunitarizmom). Snajder i Reksrot korijene subkulture odnosno komunalizma traže već u predklasnim društvima: Snajder u šamanizmu a Reksrot u neolitskom selu, prateći ga sve do suvremenih kontrakulturnih pojava u kojima prvi vidi obnovu plemena ili ono što su Morgan i Engels svojedobno nazivali »ponovnim ozbiljenjem ljudske zajednice«.

Smatram da se korijene subkultura i kontrakultura treba tražiti u razlikama unutar predklasnih društava do kojih dolazi uslijed djelovanja rada i na njoj utemeljenih statusnih razlika po spolu, dobi i suosobnostima. Ipak, širi razmah ovih pojava treba tražiti u klasnim društvima, a periode procvata u vremenima tranzicije ili opadanja pojedinih sociokulturnih kompleksa (Periklovo i kasnije doba u Ateni, Augustova vladavina i dva stoljeća nakon toga u Rimu, renesansa u Italiji i kasnije širom Evrope, doba reformacije na evropskom sjeveru, te buržoaska epoha u striktnom smislu nakon 1789. koja traje i danas i u kojoj je svako vrijeme tranzicijsko).

Iz tranzitornosti svake »faze« buržoaske epohe proizlazi i množenje subkultura, te jačanje kontrakulturnih tendencija unazad dvadesetak godina. Premda je brzi rast libertersko-egalitarističko-pacifističke kontrakulture iz šezdesetih godina suzbijen u protekloj dekadi, niz znakova ukazuje na to da je period opadanja za njene nosioce bio period prestrukturiranja

⁴ O idejama G. Snydera vidi Kenneth White, *The Tribal Dharma*, Unicorn, Llanfynydd, 1975; što se tiče K. Rexrotha, vidi njegovu knjigu *Communalism*, Seabury, New York, 1974.



FROMM-Dokumentation

nja i autorevalorizacije. Otuda elementi kontrakulturalnosti kod »zelenih« u Njemačkoj, Radikalne partije u Italiji, te ekologista, antimilitarista i antinuklearista u Evropi i SAD.

No, i pored svega toga, ne može se sa sigurnošću tvrditi kako stojimo pred još jednom fazom punog razmaha kontrakulture, premda se i dalje umnožava broj subkultura koje se neprijateljski odnose prema ovom ili onom aspektu dominantne kulture ili čitavog sociokulturnog kompleksa: osim gore spomenutih subkultura tu su i feministi, komunitaristi, dio sektarijanaca i misticista, homoseksualci, militanti i organizirani beskućnici itd.

Ipak ni jedna od navedenih subkultura ne nudi platformu (bez obzira na to koliko ona bila koherentna ili ne), oko koje bi okupila i značajan dio pripadnika drugih subkultura i u svom projektu načina društvene proizvodnje ponudila mogućnost zadovoljavanja i njihovih revandikacija. Moguće je da ni jedna od tih subkultura to ni ne može izvesti.

U tom pogledu su kao osnova eventualne kontrakulture kraja ovog vijeka vjerovatno najozbiljniji pretendenti ekologisti, antimilitaristi i njima bliske liberterske tendencije, no to nužno ostaje samo pretpostavka.



OSVRTI



LEPA MLADENović I
BILJANA BRANKović

MREŽA — ALTERNATIVA PSIHIJATRIJI

Osećale smo tih dana* da svi ljudi koje srećemo imaju nešto zajedničko s nama. Da svako od nas svojim stomakom preživljava jezu psihijatrijskog nasilja i nalazi načina da se protiv njega bori. Ništa u ovoj gužvi nije podsećalo na klasične međunarodne sastanke. Posle uvodnog dana u amfiteatru Univerziteta, rasprave i ostale manifestacije su se događale u dvorištima bivše klanice u kojoj je 1938. Ugo Cerletti dao prvi elektrošok jednom volu a zatim jednom mladiću. Dramatične diskusije u radnim grupama odigravale su se napolju, ispod krova koji je nekad štutio životinje, dok su pored nas prolazili konji ili je padala kiša. Drugi, koji su izlazili iz grupa, muvali su se okolo i pričali na travi. Konačno smo zajedno — makar u ograničenom vremenu i prostoru, bez obzira na iskrivljen pogled ili ataše torbu, invalidska kolica ili slična diskriminativna obeležja. Fakultetske titule ovde ne znače ništa, kao ni podela na učesnike i posetioce. I ćutači učestvuju; i Amelija koja je upadala na razgovore vičući KOMUNIKACIJA; i grupa bivših pacijenata iz Trsta koja je u pauzama igrala deo Magbeta.

Šta je zapravo Rezo (fr. 'réseau' = mreža), ili Mreža alternativa psihijatriji? Kada to nije organizacija, nije institucija, nema svogju hijerarhiju i samim tim je isto toliko nevidljiva i ne postoji, koliko je materijalna i realna. Još 1975. na inicijativu Feliksa Gatarija, Dejvida Kupera, Moni Elkajm i Franka Bazalje, u Briselu su se susreli svi oni nezadovoljni radnici u psihijatriji i oko nje, koji su već tada

* Tekst je napisan povodom i o poslednjem međunarodnom skupu *Mreže, ničija zemlja*, održanom u Rimu 1984.

L. MLADENović-B. BRANKović

spvodili neku drugu praksu ili su to još uvek samo želeli. Tako je nastala Mreža, organizam koji okuplja grupe, ekipe i pojedince sa zajedničkom voljom za prevazilaženje prakse izdvajanja i zatvaranja u psihijatrijskim bolnicama i institucijama u koje se odstranjuju deca, stari, hendikepirani, itd. Od tada, sastanak Mreže su sazivali entuzijasti koji su za to imali energije i uslova. Drugi skup je održan u Parizu na inicijativu Feliksa Gatarija, treći u Trstu na inicijativu Franka Bazalje, zatim u Meksiku na inicijativu Silvije Markos, pa u Brazilu i Holandiji. Aktivisti Mreže učestvovali su i na beogradskom međunarodnom skupu 'Psihijatrija i društvo', decembra 1983.

Ovog puta u Rimu, od 1. do 7. maja (1984) po želji ekipa trščanskih centara za mentalno zdravlje (i Franka Rotellija), organizovan je skup Mreže pod naslovom: *ničija zemlja — društvena kontrola između zatvaranja i napuštanja*. Razlog sastajanja nije samo razmena informacija o dosadašnjim reformističkim i alternativnim aktivnostima raznih zemalja, već i podsticanje na daljnju praksu u dva osnovna pravca koja čine alternative psihijatriji.

Prvi pravac najbolje objašnjava italijansko iskustvo: sve akcije i reforme su usmerene protiv politike zatvaranja u ludnice, domove, azile, prihvatilišta, stacionare, itd. Svaka od ovih institucija deformiše i umrtvljuje živo u ljudskom biću. Zbog toga italijanska reforma polazi od NEGACIJE INSTITUCIJE preuzimanjem njene moći i svrgavanjem svake hijerarhije, poretka i birokratije koji vladaju i nad profesionalnim telom i nad korisnicima. Nova teritorijalna služba postaje totalna, organska alternativa psihijatrijskoj bolnici. U njoj nema ni traga od klasične psihijatrijske ideologije, logike ili nasilja.

Ovaj put alternative podrazumeva svrgavanje same psihijatrijske organizacije — iznutra, što traži političku analizu uloge psihijatrije u društvu, društvenoj kontroli i poretku. U Italiji borbu su započeli psihijatrijski radnici iz komunističke partije. U drugim zemljama alternativna praksa je vrlo često povezana sa novom levicom, Zelenima, oslobodilačkim pokretima za ravnopravnost polova, anti-nuklearnom bombom, itd.

Drugi pravac alternativa upravo potiče od pojma alter-drugi. To su sva iskustva van institucija (bolnice, ludnice) koja psihijatriju izazivaju posredno, pokazujući da ona nije nužna. Njihova praksa je s one strane vladajuće ideologije, tehnologije i patrijarhalnog poretka. Oni osnivaju alternativne grupe ko-



ERICH FROMM

jih u svim zapadnoevropskim zemljama ima sve više: terapijskih zajednica, 'mesta života', kuća za pobjegle (delinkvente, pacijente, decu, žene), zadruga, poljoprivrednih dobara, kriznih centara, itd.

Ova vrsta alternativne prakse ne podrazumeva neposredni politički angažman. Politika je sadržana u odnosu prema drugim ljudskim bićima koji isključuje institucionalno posredovanje — lečenje i terapiju. Umesto radne terapije — rad, umesto terapije igrom — igra, umesto odnosa psihijatar-pacijent, odnos JA-TI.

Čak i javni tužilac mora da obrazloži nalog za hapšenje. Psihijatru se veruje. On hapsi na veresiju. Tek post festum ovaj društveni čin zatvaranja pravda terminima egzaktne nauke. Žrtva je dijagnostikovana: društvena pojava, 'nenormalnost' pomerena je u telo, i sada se u tom telu vidi nešto čega nema — biološki poremećaj odgovoran za društveno nepodobnu pojavu. Nenormalnost postaje 'endogena bolest'. Tako je za svaki slučaj stvarnost psihički ugnetene osobe dva puta prisvojena i falsifikovana, društvenim i medicinskim kriterijumima. Osobu koja pati, koja ne vidi svet standardnim kategorijama ugazili su sa obe strane. U centru, kao idealan proces, pojavljuje se dijagnostifikovanje: spoj (menjačnica) rečnik između društvenog i prirodnog.

U psihijatriji dijagnoza je beleg žutom trakom, a obeležavanje politički čin. Za žrtvu dijagnoza je njena karijera, zanimanje, socijalni status, klasni status, bračno stanje, boja očiju. Nalaz autopsije: Schizophrenia simplex. Dijagnozom se otvara sezona lova. Na jedno ogođeno, bespomoćno biće obrušava se ceo sistem u svom najboljem izdanju: od prijemne injekcije neuroleptika koja i konja obara, do poznanika koji te od sada drugačije gledaju. Niko ti više ništa ne veruje. Dijagnoza je diskvalifikovala prvu pretpostavku ljudske egzistencije — odgovornost, prema tome — slobodu. Više TI NISI TI, to je bolest/ludilo/sila/davo/životinja.

Kod nas i danas u većini psihijatrijskih odeljenja osobu koja je privedena u svojstvu pacijenta ne pitaju ništa. Ona je luda. Samim tim njena reč nema vrednost; ona nema pravo govora. (Kao i svaka potčinjena klasa, manjina, pol.) Za nju govore obično upravo oni koji su joj oduzeli reč još kada se rodila, oni koji je privode.

Sada je jednostavno kazati u čemu se sastoji alternativni pristup: psihijatrija se posmatra iz pozicije psihijatrijskih pacijenata koji postaju

ju subjekti nove prakse. Omogućava se prolaz njihovim životnim pričama, njihovoj stvarnosti kakvom je oni doživljavaju i tumače. To nije lako. Potrebno je negirati sve akademsko znanje iz psihijatrije koje obučava ove ispaccene da su beznađni slučajevi, bolesni, zaraženi, da im sleduje »progresivna deteriorizacija svih životnih funkcija« — ovo je fraza iz naših udžbenika. Upravo sama institucionalna psihijatrija uvodi i najotpornije i najjače u tu 'deteriorizaciju'. Bedu koju proizvodi svojom represivnom organizacijom psihijatrija unosi u genetski kôd svojih žrtava. 'Endogeno' znači 'nastaje iz samog sebe i razvija se iz samog sebe'. Tako se posledice institucionalizacije i psihijatrizacije ljudskog tela i osetljivosti objašnjavaju 'endogenim faktorima'.

Posle ovako čvrste psihijatrijske ideologije alternativni ostaje samo totalna negacija cele psihijatrije, prihvatanje ispaćenih i omogućavanje njihove reči. Jer kada se otvori ljudska patnja, onda se svi aspekti života, prisvojeni od društvenih institucija dovode u pitanje. Tada se dolazi do samog dna, do početka i kraja svih alternativa, do LJUDSKIH POTREBA. Kako osloboditi istinite potrebe, kako ih razdvojiti od lažnih, izvedenih i nametnutih? Kako pronaći puteve njihovog zadovoljenja koji neće pretpostaviti ugroženost DRUGE/DRUGOG. Naravno, zahteva se promena društva.

Mnogi alternativni aktivisti otpočeli su promenu društva dovođenjem u pitanje svog ličnog i profesionalnog života; analizom i čišćenjem od sopstvene institucionalizovanosti i autoritarnosti u porodici i na poslu. Naravno, profesionalac pošto je već ideološki obučan dalje proizvodi psihijatrizaciju drugih. A prevazilaženje svoje uloge tlačitelja, psihijatar postiže jedino negiranjem svega psihijatrijskog u sebi i svojim odnosima u svetu. (Bazalja) Tek kada kritički posumnja u tehnike, znanje i svoju moć, on otvara mogućnost za susret dva ljudska bića od kojih jedno traži pomoć a drugo pokušava da pomogne. Kako pomoći drugome? Šta je dobro za drugog? Kako pobuditi pravu potrebu ljudskog bića, kada je ono već zagađeno lažnim potrebama u svetu koji ih neprekidno reprodukuje i razmnožava? Kada je osoba na mestu pobuđivača deo istog tog zagađenog sveta?

Zar je prava potreba ljudskog bića da se umrtvljuje psihofarmacima? Ili da bude zatvoreno u ludnicu pet ili deset godina? Trenutno samo u Zapadnoj Evropi ima oko milion zatvorenih u psihijatrijskim bolnicama. Koliko ih je još u Istočnoj?



ERICH FROMM

Ako boravak u instituciji ne vodi isceljenju, kome je onda ta institucija namenjena? Pacijentu kome ona ne pomaže ili lekaru koji je tu našao platu?

Predstavljati deo profesionalnog tela psihijatrije, a u isto vreme doživljavati njenu represiju kroz svoje snove i svoje telo — ne navodi li to sve radnike u psihijatrijskoj službi na neprestanu borbu? Oni koji se oslobađaju ovog pritiska i koji na bilo kakav način stvaraju prostore za alternativno delovanje ne obavljaju samo posao od sedam do tri (ili devet do pet) — to je njihov život. Naš život. U ovom radikalnom zahvatu oslobađanja otvara se poznata protivrečnost: kako napraviti pomak od margine do društvene sile a pri tom ne preuzeti tehnike represije i vladajuću ideologiju?

Italijansko iskustvo u Trstu i drugim gradovima govori da je moguće legitimisati alternativu: celokupna gradska psihijatrijska služba je reformisana, samoukinuta je ludnica, teritorijalna praksa radi preko sedam centara za mentalno zdravlje, nema elektrošokova, veživanja, belih mantila, testova — diktature administracije. U Parmi, su, na primer, rasformirane pored ludnice i ostale institucije: sirotište, dom za stare, dom za maloletne delinkvente i dom za hendikepiranu decu.

Revolucionarni rad kulminira novim zakonom 180 koji ne samo da zabranjuje nove prijeme u ludnice, te ludnica odumire, već menja suštinu psihijatrije. To više nije moć koja nalaže zatvaranje, umrtvljavanje, indoktrinaciju, nasilje — već teritorijalna služba koja pomaže svojim korisnicima da reše svoje životne probleme. Ne postoji koncept opasnosti ni endogene bolesti, ne postoje dijagnoze ni dosije. Otvorena je permanentna rasprava u trouglu: stanovništvo/korisnici — teritorijalna služba — politički centri moći. Zato, upravo u času u kome se stvara reakcija Kraksijeve vlade najradikalnijem psihijatrijskom zakonu u svetu — alternativni radnici italijanske Demokratske psihijatrije, teritorijalnih služba i Demokratskog sudstva, organizuju skup Međunarodne Mreže alternativa psihijatriji. Tu su entuzijasti iz Francuske, Holandije, Švedske, Švajcarske, Španije, Nemačke, Nikaragve, Velike Britanije, Belgije, Brazila, Jugoslavije, Alžira, Tunisa, SAD, Kolumbije, Grčke i Meksika.

Pored rada u grupama organizovane su raznovrsne aktivnosti po celom gradu. Otvorena je izložba crno-belih fotografija GEOMETRIJA BOLA o stanjima bede: iz rata, ludnica, zatvora, ciganskih i crnačkih predgrađa. Dve putujuće pozorišne grupe ulazile su na ras-

prave, prekidale ih, opominjale i odlazile. U manjem mestu Akvili gradom je prošetala dugačka povorka vođena pleh muzikom. U njoj su radnici psihijatrijske bolnice sa pacijentima i alternativcima Mreže objavljivali nužnost daljnog rasformiranja njihove ludnice koja još nije zatvorena. Ovakve manifestacije, kao i one na trgu Panteon u centru Rima treba da razbiju zaborav građana: Mi smo svi tu, želimo da smo zajedno s vama. Naravno, tek kada se izborimo za pravo na različitost, kada se kultura ulice proširi na sve koji su sada izdvojeni, kada uključi i čudne i lude i bedne.

U centru mreže komunikacija, u dvorištima bivše klanice, permanentne rasprave radnih grupa svaki dan su sve žešće — sukobljava se južni-severni temperament, romanska-germanska kultura, muška-ženska svest, građanska-revolucionarna želja. Pošto je Italijana najviše, može se samo zamisliti ostrina i uzbudljivost nekih rasprava. Tršćanska ekipa (i Franko Roteli) ima vrlo malo razumevanja prema srednjem, blagom putu, tako da su pred svih deset radnih komisija postavljeni vrlo radikalni zahtevi.

Komisija 1. Zakoni i prava korisnika psihijatrijske službe. Susret dve koncepcije — s jedne strane unošenje novih zakona u psihijatriju koji teže izjednačenju prava pacijenata sa građanskim pravima, s druge, prevazilaženje psihijatrije kao posebne institucije i samim tim nestajanje svakog njenog zakona. Cilj rada: ukidanje prisilne psihijatrije u svim zemljama.

Komisija 2. Menjanje, prevazilaženje i ukidanje psihijatrijskih bolnica. Rad na permanentnom otkrivanju novonastalih protivrečnosti pri institucionalizaciji teritorijalne ili neke druge alternativne prakse.

Komisija 3. Profesionalne uloge: novi ciljevi, vrednosti i nova psihijatrijska organizacija. Rad na prevazilaženju protivrečnosti negiranja uloge i ostajanja u njoj, negiranja organizacije i njene minimalne upotrebe. („Ne biti rob organizacije, već obrnuto“).

Komisija 4. Borbe u politikama za mentalno zdravlje: borbe protiv siromaštva: stanovanje i mentalno zdravlje. Rad na razotkrivanju svake funkcije klasične psihijatrije u ekonomskoj krizi, bedi, siromaštvu i nezaposlenosti. Po otvaranju bolnice nužno je obezbeđenje stana i stalnog dohotka (posla, socijalne pomoći, itd, ne — penzije!) bivšim pacijentima od strane teritorijalne službe. Razmena iskustava akcija



ERICH FROMM ONLINE

u zajednicama (opštinama) zemljotresnim kvar-
tovima / siromašnim selima različitih kultura.

Komisija 5. *Grupe i organizacije pacijenata.* Rad na prevazilaženju protivrečnosti po kojoj udruženja i sindikati pacijenata, boreći se za svoja prava učvršćuju psihijatriju. Rad na političkoj analizi uloge psihijatrijskog pacijenta u održanju postojećeg poretka.

Komisija 6. *Rad sa hendikepiranom decom: socijalna politika u radu sa decom.* Cilj je ukidanje svih specijalističkih škola za hendikepiranu, autističnu, delinkventnu i mentalno zaostalu decu. Ukidanje svih institucija za izdvajanje dece; nalaženje alternativnih rešenja: otvaranjem 'kuća za život', integracijom u redovne škole, itd. 'Škola mora biti otvorena za svu decu.'

Komisija 7. *Narkomanija: struktura i intervencije.* Reč je o izvlačenju narkomanije i alkoholizma iz domena psihijatrije, gde ne pripada; podsticanju društvenih akcija samo-pomoći i komunikacija sa zajednicom i narkomanima; na otvaranju zadruga, radionica, farmi za njihovo zapošljavanje.

Komisija 8. *Psihološke, psihijatrijske, psihofarmakološke tehnike i društvena kontrola.* Su-
sret dva puta: negiranje svake tehnike, pa i psihoterapijske, 'rad leči sve', i — nužno prihvatanje radikalnih vrsta psihoanalize, šizofreničke, feminističke psihoterapije za deo alternativnih praksi. Rad na prevazilaženju dihotomija: subjekt-objekt, teorija-praksa, lično-politično. Ostaje otvoreno pitanje pod kojim uslovima psihoterapija može biti alternativna po sebi i ne represivna.

Komisija 9. *Odras ludila u mas mediju.* Cilj rada je podsticanje komunikacije stanovništvo — teritorijalna služba, kroz sve oblike mas-medija. Rad na razbijanju predstava / predrasuda o ludilu koje nameće vladajuća psihijatrija.

Komisija 10. *Oslobodjenje on neophodnosti zatvora.* Novoformljena grupa za liberalizaciju zatvora radom u zajednici, komunikacijom zatvor-zajednica-kulturne manifestacije, itd. Pripremanje predloga za umanjenje ili isključenje kazni zatvora. Obezbeđenje prava zatvorenika na posao, na negubljenje prethodnog posla, itd.

Preko komunikacionih referenci, nekoliko ljudi iz svake radne komisije, ostvaruje se stalna razmena i produbljivanje alternativne prakse. Za nas se ovde otvaraju mnoga pitanja. Zbog

čega naši psihijatri optužuju alternative psihijatriji tvrdnjama da su one kapitalistička propaganda, dok te iste alternative podrivaju kapitalizam u svojim zemljama? Kako to da naša psihijatrija, pošto je već u socijalističkom društvu odbija ideju alternative i dalje zastupa klasičnu psihijatrijsku logiku, ludnicu, lek? I dalje zatvara one koji pate, primenjujući na njih sve psihijatrijske tehnike nasilja preko kojih se u kapitalističkim zemljama održava poredak i podela na klase? I dalje gaji svoj šifrovani specijalistički jezik čija je jedina funkcija da mistifikacijom opravda nasilje nad svojim objektom, a s druge strane diskriminiše učestvovanje samog objekta i njegove okoline u demistifikaciji ovog nasilja? Zahvaljujući ovoj mistifikaciji naša psihijatrija i dalje ne izlazi iz svog naučno opravdanog skloništa koje joj omogućava praksu iza javnosti, zatvorene sastanke, tajne dosjee, zaključane kancelarije. U tom slučaju, stanovništvo ne samo da nije dalo odobrenje metodama i ciljevima psihijatrije, već mu je oduzeta i mogućnost da ih ikada sazna. Psihijatrija se javlja kao nepoznata sila koja vlada nad slabima i uteruje strah u kosti. (Po tebe dolaze dva muškarca u belim mantilima i jedan u policijskoj uniformi, da te vode.)

Samoupravne interesne zajednice i ovde vrše samo formalnu ulogu povezivanja potrebe korisnika sa izvršnim organom koji potrebe ispunjava. Šteta. Upravo iz ove jedinstvene samoupravne instance mogle bi da se pokreću radikalne promene. Ovako se naša samoupravna psihijatrija ne razlikuje od kapitalističke. Osobine totalne psihijatrijske institucije ne menjaju se, izgleda, u odnosu na društveno uređenje.

U jednoj anketi beogradskih studenata medicine psihijatri izjavljuju: »Davali smo im i po sedamdeset elektrošokova dnevno. Dovolili su ih ujutru, posle kupanja, onako tople i opuštene... bio je to Aušvic.« U ime kakve to ideje? U ime kakvog to cilja (izlečenja), kad isti ti psihijatri tvrde da su »... posledice elektrošoka: smrt, fraktura kičme, infarkt srca i mozga, oštećenje inteligencije i pamćenja, mikro-krvarenje, zatvaranje disajnih puteva...« Postoji pravilo da svako psihijatrijsko odeljenje treba da poseduje elektrošok mašinu. Većina naših psihijatara su kad-tad potpisali elektrošok nalog, uključujući i njihove popularne vođe čije poetizovane tekstove čitamo u književnim časopisima. (To su obično samonimenovani humanisti).

Iako se dogodi da u bolnici ponekad neko nekome stvarno pomogne, (obično slučajno i spo-



redno), kod nas kao i kod Italijana i Francuza i drugih ostaje pitanje prevazilaženja psihijatrizacije ljudske patnje. Nesumnjivo je da i mi imamo iste one probleme koje postavljaju učesnici Mreže. Naša posleratna reforma obavila je značajno otvaranje manjih službi, ali ludnica je samo blago humanizovana, a treba je ukinuti. Trenutno je u Jugoslaviji 20 000 ljudi u psihijatrijskim bolnicama. I ne samo to, po zvaničnom Predlogu mera za unapređenje psihijatrijske zaštite, ovo je malo — planira se otvaranje novih.

Pitamo se na kraju, kako to da je novi psihijatrijski zakon od '82, sem modernijeg jezika, skoro identičan onom iz '34. Zar je moguće da status psihijatrijskog pacijenta apsolutno ništa, nigde i ni za koga nije napredovao prelaskom iz polufeudalizma u socijalizam? Kojim samoupravnim terminima se pravda ovo srednjevekovno tlačenje? ne samo elektrošokom, već otrovnim psihofarmacima, kanapima, kaiševima, kavezima. Da, kavezima. Zakon je puka formalnost kada su u pitanju prezreni na svetu. Jer ionako je već sasvim jasno da i s obzirom i bez obzira na zakon svako svakoga u ovoj zemlji može privesti u ludnicu — i to ne samo kada je ,opasan po sebe i druge', kako obično glasi klasična građanska formula, već kada je ,opasan po sebe, druge i imovinu'!

Verovatno nije bio ,psihijatar humanista' onaj što je rekao da je ,u društvu koje teži slobodi nepravda učinjena jednom — nepravda za sve'.

POLITIČKO KAZALIŠTE I POLITIZACIJA KAZALIŠTA

Iako naslov ovog priloga to ne nagovještava polazim od teze da cjelokupnu umjetnost (a ne samo kazališnu) posljednje četvrtine XX stoljeća karakterizira političnost. Osim toga, naslov kao da podrazumijeva bitnu različitost onog što upotrebljena sintagma i sklop riječi označuju. Donekle tome je tako, ali uglavnom zahvaljujući pozitivnom ili negativnom predznaku koji se pridodaje riječi politizacija.

Naime, politizacija označava proces u kome kazališna umjetnost poprima elemente na osnovi kojih kazališno događanje nazivamo političkim kazalištem, koje može biti dobro, loše itd. Ali, ako ima pejorativni prizvuk politizacija označava više stav prema političkom kazalištu, nego sam proces.

Umjetnost 70-tih godina XX stoljeća kao da je iscrpla svoje moći protesta, u odnosu na društvo, kroz umjetničku formu, tačnije adaptivnost suvremenog društva na izazove umjetničke forme postala je gotovo beskrajna.

Umjetnost kao bitan vid ispoljavanja čovjekova života, pa tako i kazalište, način da više svoj NE suvremenosti sada nalazi u temama koje odabire. Umjetnost danas kao da može biti protiv samo izravno. Tema je strijela koja pogađa zabranjeno mjesto društva. Tema je ono što će društvu biti manje-više bolno otrežnjenje (a neće novinu samo pasivno progutati). A tema koju odabire suvremena umjetnost, a nameću dominantni odnosi u društvu jeste nasilje i njegov oblik-politika.



Na taj način umjetnost 80-tih je nošena trendom političnosti. Umjetnost (kazalište) koristeći sva iskustva dosadašnjih stvaralaca samo kao sekundarne elemente, svoj prevratnički naboje tako nalazi u sadržaju. Ali, sadržaj nije stvarnost koja se zbog navike smatra stvarnim zbivanjem, iako se na prvi, to znači, uglavnom, površni pogled tako može činiti. Stvarnost je (moderne) umjetnosti nestvarna. Ona stoga što je umjetnost anticipira drugačiju zbilju, tako da je i onda kada joj je okvir dnevno-političko događanje, zapravo umjetnost o čovjekovom bivstvovanju u njegovoj cijeloj predhistoriji.

Moderna je umjetnost svijest o krizi i kritička svijest, a njeni temelji su osjetilnost i mašta koje su oblikovali grčevi i tjeskobe XX stoljeća — stoljeća koje je uvjerljivo nastavilo put »totalnoj negaciji ljudskosti« (Lukač). Postavlja se pitanje otkuda političnost moderne umjetnosti? Misao koja vodi možda preciznijem odgovoru pita se: Kako sada umjetnost izražava svoju političnost? Modernoj je umjetnosti, pa tako i kazalištu, danas manje nego ikad stalo da bude mjesto puke rasonode i razbibrige. Ako pođemo od toga da politizacija kazališta (i umjetnosti općenito) označava samo transparentnije bavljenje suvremenosti, onda možemo primjetiti da je kazalište (umjetnost) politizirano od početka XX stoljeća, ali da 80-te godine karakterizira izrazita političnost. Danas umjetnost ima samo specifične modalitete koji, opet, to je važno, pripadaju suvremenosti svojim korijenima, svojim izvorima, svojim duhom i svojom senzibilnošću.

Zašto, dakle, današnja umjetnost (pa i kazalište) kao svoju potrebu nosi izraz političnosti?

Najvjerojatnije trag odgovara treba tražiti u situaciji s čovjekom u suvremenom društvu, gdje je on sasvim pristao uz društvo obilja u kojem se dobro osjeća i kojem predaje svoje bitne ljudske mogućnosti, a da nije svjestan da gubi najbolje — sebe.

Umjetnost koja je uvijek najbliža čovjekovoj biti sluti taj gubitak, i njen odgovor toj posvemašnjoj uklopljenosti u reproduciranje postojećeg je suprotnost — izravniji govor čovjeku o njegovoj nečovječnoj poziciji.

S aspekta privilegiranih slojeva to je uznemiravajuće, jer »suvremena je kriza odista krizna tek kada zbiljski, društveno, onemogućujući važeći politički odnos, kada, dakle, učini da samorazumijevanje jednog režima postane ob-

jektivno neodrživo, a njegova legitimacija sporna.«¹

Moguće je da političko kazalište može imati svoj udio u tome. Pretpostavljam da je to trend moderne umjetnosti uopće, samo što je u kazalištu, s obzirom na njegov karakter »javnosti« to najuočljivije.

Počinja se govoriti o politizaciji kazališta pri čemu se taj trend negativno ocjenjuje. Ta je s pravom samo ukoliko *politicizacija kazališta* označava nešto kao politikanstvo kazališta tj. proturanje (u kazalištu) sitnih i sporednih političkih pitanja i stavova kao temeljnih čovjekovih pitanja, a sve na uštrb umjetničkog izraza.

U društvu gdje dominira opća depolitizacija, sama oznaka politizacije dobiva još jedan uteg pejorativnog više. Tu se podrazumijeva bitna podijeljenost — odvojenost tzv. sfere umjetnosti i sfere politike. Podrazumijeva i zagovara. Prijelaz »granice« u smjeru umjetnost prema politici nije dozvoljen. S druge strane vlast (naravno, zato jer je ona institucionalizirana moć) uvijek ima pravo postavljati pitanja umjetnosti, prosuđivati je, paternalistički dijeliti nagrade i grdnje, pa je čak i kažnjavati.

Tako politika zamjera kazalištu što odbacuje ideju ljepote i harmonije i optimističkih tonova kao osnovu svojih tema, jer ih (leme umjetnost) ona ne želi vidjeti u: ružnoći, laži, zlu, u mržnji, očajanju i izgubljenosti. Ona bi najradije s ne buntovnim, ne previše mislećim, ne suviše modernim kazalištem. Idealan repertoar bio bi onaj s klasičnim djelima tzv. provjerenim vrijednostima, zatim s djelima dalekih povjesnih tema i, dakako, s djelima veselog zabavljačkog karaktera. I još k tome da se ona i izvode na razumljiv, običan, u najmanju ruku već viđen način. Ono što za vlast nije poželjno u kazalištu to su suvremene teme, koje se odnose na postojeću strukturu vlasti, teme nasilja i apsurdna koje kazuju nešto o prikrivenom i neizrecivom užasu koji nosi naša civilizacija, razbijenih temeljnih ljudskih vrednota. Dakle, ako politizacija znači trend političnosti u kazalištu, onda možemo govoriti o njegovoj politizaciji. Ali, ako politizacija znači politikanstvo u kazalištu, onda se taj pojam ne odnosi na trend moderne umjetnosti. Ovdje nije riječ o politikanstvu u kazalištu. Međutim, mislim da je važno nešto reći i o drugoj strani politizacije, o politizaciji kaza-

¹ Z. Puhovski, 'Još-ne-kriza', *Naše teme* 12/1982. str. 2035.



lišta izvana tj. ne o političnosti same umjetnosti, već i tretiranju suvremenog kazališta (tj. političkog kazališta) od strane tzv. političke sfere. Dakle, možemo reći: politizacija kazališta je i onda kada se kazališna umjetnost procjenjuje na nivou društva ne iz nje same, već s nekih ideologijskih pozicija. Kritiku koja se tako formulira karakteriziraju tri bitna momenta:

1. da je to ideologijska, dakle, parcijalna, ali još više promašena ocjena jer ne sudi o umjetnosti iz umjetnosti;
2. da su to manje-više ponavljane opaske i kvalifikacije iz dnevnog političkog govora, a ne analizirani elementi upravo kazališnog stvaranja, i naročito
3. da pomnije razmotren red vrednosti s obzirom na koje se prosuđuje, pokazuje da je u osnovi prosuđivanja dominantni neki parcijalni interes, iako, naravno, može biti iskazan pod plaštom neke općeprihvaćene vrednote, tj. da takvoj kritici pozicija nije humanistička.

1983. jedna kazališna predstava u nas je zabranjena. Gotovo djeluje nemoguće:

- zato jer 1983. nije 1954. kada je zabranjeno igranje »Čekajući Godoa«;
- zato što je kazališna predstava ipak samo kazalište, a zabrana je politički čin;
- zato što sebe definiramo kao jednu od najotvorenijih i najdemokratskijih sredina.

Ipak se desilo. Kako se može, dakle, objasniti taj par excellence nedemokratski postupak?

Ako nas ekonomska kriza približava godinama oko 54, a točna je konstatacija da nestašica u ekonomiji vodi autoritarnom režimu u politici,² tada je jasno da će se perspektiva demokratičnosti i otvorenosti u takvim uvjetima gubiti u grubim intervencijama vlasti.

Kada se može očekivati reagiranje iz tzv. sfere politike? Onda kada se čini da je ugrožen interes privilegiranog sloja društva. Daka-ko, u kritici koja tada dolazi interes privilegiranog dijela društva ne biva otvoreno zagarano jer je partikularan (a ne općedruštveni kao što se iskazuje), ali dominantna vrednota s kojom takva kritika posluje, može imati oblik samo općeprihvaćene vrednote.

² J. Županov, Kamo ide jugoslavensko društvo? Tri hipoteze *Naše teme*, Zagreb 12/1982. str. 2067.

Tu zato valja tražiti pukotinu takve vrste kritike, jer malo većoj pažnji pokazat će se neosnovanost temeljne primjedbe na kojoj se učvrstila ta kritika.

U društvu gdje je bitna kriza moguća samo kao politička kriza³ najveća greška modernog kazališnog komada je dovođenje u pitanje reprezentanta legitimiteta cijelog vladajućeg sloja. Vlast ima izvanredno čulo za sve što je ugrožava i sluti da je to moguća klica »krize legitimiteta sistema«, a da se »oduzimajući legitimitet (barem regionalno) postojećem poretku, autoritet tog poretka svodi na čistu moć«.⁴ Zato ona reagira. Kazalištu se prebacuje zloslutnost, zamjera mu se da promiče bezperspektivnost, da ne ukazuje na prave puteve, da nije optimistička umjetnost i da vidi samo ono problematično.

Ali, umjetnost je samim svojim postojanjem najupečatljiviji optimizam, i zato je treba nje- govati. I kritikom. Ne zabranjivati.

³ Usp. Z. Puhovski, *ibid*, str. 2037

⁴ Z. Puhovski, *ibid*, str. 2040



ERICH FROMM ONLINE



184

V DEO

PRIKAZI



185