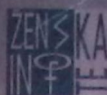


INSTITUT ZA DRUŠTVENA
ISTRAŽIVANJA U ZAGREBU



urednica Gordana Bosanac

IZABRANA DJELA BLAŽENKE DESPOT

B. Brujić, G. Škorić, Z. Žugić, G. Bosanac, V. Ilišin,
J. Kodrnja, N. Skledar, S. Bartoluci



BIBLIOTEKA
znanost i društvo

Tekstovi Blaženke Despot tematski obuhvaćaju široki raspon. Rasprave o tehnici i humanizmu, znanstvenom napretku, perspektivama humaniteta, feminizmu, new-ageu, dokolici dio su autoričina znanstvenog promišljanja. Raznolikost znanstvenog diskursa (filozofskog, sociološkog, antropološkog, kulturološkog) izuzetna su vrijednost u razumijevanju pojava što ih Blaženka Despot istražuje. Njeni tekstovi su prohodni i vrlo poticajni. Njeni kritički osvrti na doprinose najznačajnijih autora vazda su utemeljeni na dobrom poznavanju izvorišta. Tekstovi su namijenjeni znanstvenoj javnosti, ali i svakom onom čitatelju koji želi otkriti smislenost ovovremenosti.

Prof. dr. Tena Martinić

Blaženka Despot svojim je znanstvenim i nastavnim radom snažno obilježila hrvatsku znanstvenu zajednicu. Inicijativa objavljivanja njezinih radova stoga je po svemu utemeljena. Knjiga obuhvaća tekstove u tematskim cjelinama, ali i odgovarajuće dodatne sadržaje, analize i komentare njezinih kolega, suradnika i učenika. Izabrana djela Blaženke Despot rezultat su pažljivog i promišljenog rada, te znače uspješno predstavljanje nekoliko desetljeća složenog i raznovrsnog znanstvenog rada na temama koje su još uvijek aktualne.

Prof. dr. Nadežda Čačinović



Izdavači Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Ženska infoteka

Za izdavača Nikola Skledar
Đurđa Knežević

Recenzentice Tena Martinić
Nadežda Čačinović

© 2004. Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
© 2004. Ženska infoteka

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica - Zagreb

UDK 316.66-055.2
316-05 Despot, B.(082)

IZABRANA djela Blaženke Despot / Branka
Brujić... <et al.> ; urednica Gordana
Bosanac. - Zagreb : Institut za društvena
istraživanja : Ženska infoteka, 2004. -
(Biblioteka Znanost i društvo ; 7)

Summaries ; Zusammenfassungen.

ISBN 953-6218-14-3 (Institut). - ISBN 953-
6860-23-6 (Ženska infoteka)

1. Brujić, Branka

440303061

Realizaciju tiskanja knjige financirali su Ministarstvo znanosti i tehnologije Republike
Hrvatske i Ministarstvo kulture Republike Hrvatske

urednica Gordana Bosanac

IZABRANA DJELA BLAŽENKE DESPOT

Branka Brujić, Gordana Škorić, Zoran Žugić, Gordana Bosanac,
Vlasta Ilišin, Jasenka Kodrnja, Nikola Skledar, Sunčica Bartoluci

INSTITUT ZA DRUŠTVENA ISTRAŽIVANJA U ZAGREBU
ŽENSKA INFOTEKA
Zagreb, 2004.

Sadržaj :

I. Uvod

Blaženka Despot (fotografija oko 1948.).....	8
Pristup čitanju i interpretaciji djela Blaženke Despot (Gordana Bosanac).....	9
Kronologija života Blaženke Despot (Gordana Bosanac).....	15

II. Studijski komentari djela Blaženke Despot

Branka Brujić: O humanitetu tehničkog društva.....	23
Gordana Škorić: Kritika ideologijskog diskursa.....	27
Zoran Žugić: Značenje slobodnog vremena i kulture.....	30
Gordana Bosanac: Žensko pitanje i feminizam: kritika Hegelove filozofije slobode i "imenovanje muškog mišljenja".....	33
Vlasta Ilišin: Emancipacija i novi socijalni pokreti.....	37
Jasenska Kodrnja, Nikola Skledar: New-age i moderna.....	39
Gordana Škorić: Nastavna i znanstvena djelatnost Blaženke Despot.....	43

III. Bibliografija radova Blaženke Despot te radova o njoj

Sunčica Bartoluci: Bibliografija knjiga, članaka i ostalih priloga Blaženke Despot te radova o njoj.....	49
---	----

IV. Izbor originalnih tekstova Blaženke Despot

1. HUMANITET TEHNIČKOG DRUŠTVA (tekstove odabrala Branka Brujić)	
Rad i praksa.....	69
Tehnički humanizam.....	78
Plädoyer za dokolicu.....	85
2. KRITIKA IDEOLOGIJSKOG DISKURSA (tekstove odabrao Ivo Paić)	
Ateizam i humanizam.....	97
Klasno i nacionalno u obzoru kulture i civilizacije.....	101
3. SLOBODNO VRIJEME I KULTURA (tekstove odabrao Zoran Žugić)	
Svijet rada.....	105
Samoupravljanje kao alternativna kultura.....	115
Slobodno vrijeme.....	129

4. ŽENSKO PITANJE I FEMINIZAM (tekstove odabrala Gordana Bosanac)	
Što žene imenuju muškim mišljenjem.....	137
Povijest i priroda žene.....	163
 5. EMANCIPACIJA I NOVI SOCIJALNI POKRETI (tekstove odabrala Vlasta Ilišin)	
Žensko pitanje i feminizam.....	181
Politička emancipacija (stara paradigma I.).....	190
Oslobađanje žene između političke i ljudske emancipacije.....	194
Novi socijalni pokreti i oslobađanje od stare paradigme I. i II.....	199
Sloboda kao volja za moć (stara paradigma III.).....	202
 6. NEW-AGE I MODERNA (tekstove odabrali Jasenka Kodrnja i Nikola Skledar)	
Oslobađanje od slobode.....	209
Religioznost i prirodnoznanstveni idealizam new-agea.....	217
Agresivnost europske filozofije slobode u Hegelovoj filozofiji prava.....	227
Vjernici i zavjernici u znaku "Vodenjaka".....	238

I. UVOD



8 — Blaženka Despot (fotografija oko 1948.)

Pristup čitanju i interpretaciji djela Blaženke Despot

Odluka Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu i "Ženske infoteke" da objave izdanje izabranih djela Blaženke Despot (1930.-2001.) proizašla je iz nekoliko razloga i motiva znanstvenoistraživačke i kulturno-povijesne prirode. Značaj i doprinos djela Blaženke Despot, kojega je ona ostvarila kroz svoj bogati opus, danas se ponovno, gotovo više nego u vrijeme kada je on nastajao, pokazuje vrijednim u svojoj suvremenosti.

Osnovna karakteristika djela Blaženke Despot danas se pokazuje i kao jedna od najvećih kvaliteta suvremene znanstvenosti, a to je uspješno i znalačko kretanje kroz nekoliko znanstvenih diskursa, takoreći istodobno (filozofski, antropološki, sociološki i socijalno-politički, političko-ekonomski i edukativni), te vladanje njihovom raznolikošću i sintezom. Pred nama se nalazi cijeli životni opus ove znanstvenice, pozamašan u svome obimu i raznolik po svojim tematicama: 188 bibliografskih jedinica, od kojih je šest tiskanih knjiga, djelo je koje je nastajalo u vremenskom rasponu od 1964. do 2001. godine. Njezini su tekstovi objavljeni u gotovo svim kulturno-znanstvenim časopisima i edicijama na području bivše Jugoslavije, raspršeni na tom prostoru u najrazličitijim izdanjima i publikacijama, o kojima danas jedva da i postoje tragovi i sjećanje. Kako su neki časopisi, edicije i izdavači nestali, jedan od motiva izdavača ovih izabranih djela Blaženke Despot bio je sabiranje njezinih tekstova na jednom mjestu, u jednoj knjizi, koja bi obuhvatila bit njenog znanstvenog i humanističkog angažmana. Pored toga, prezentiranje Blaženkinia djela u jednom ovakovom izboru odgovor je i na današnji sve veći interes za teme koje ona obrađuje i dohvaća u svome radu. Posebno je to tematika o feminizmu i new-ageu, što je odnedavno u nas postalo predmetom zanimanja kako pojedinih smjerova studija tako i pojedinih studijskih grupacija (npr. "ženskih studija").

Može se reći da su upravo prilogi Blaženke Despot nezaobilazni u raspravama koje se i danas o tome vode, ali ne samo o toj temi već i o temama tehnike i humanizma, problema znanstvenog napretka i perspektive humaniteta, itd. U svom raspršenom obliku po časopisima i izdanjima koja više ne postoje, uvid u njezinu argumentaciju, kao i dostupnost tekstualnoj građi, za širi bi čitalački krug jednostavno bili nemogući. Stoga

će ovaj izbor djela Blaženke Despot biti doprinos svladavanju nedostupnosti njezinim tekstovima, ali i doprinos studioznijem i vjerodostojnijem upoznavanju duha jednoga minulog vremena nadolazećim generacijama, odmaknutima od uvida u događaje novije povijesti.

Vremensko-povijesni raspon u kojemu nastaje djelo Blaženke Despot traje od 1964. do kraja njezina života, dakle nepunih četrdesetak godina. U tom se rasponu zbivaju vrlo intenzivne društveno-socijalne promjene, politička previranja i društveni lomovi, koji nameću sudbinske dileme, posebno intelektualcima.

Istodobno, to je i vrijeme velikih iskoraka, kako intelektualnih grupa tako i malobrojnih nadarenih i hrabrih pojedinaca, među kojima je i Blaženka Despot, kojima uspijeva ophrvati se još uvijek postojećim utjecajima dogmatičkoga, ideologiziranog načina mišljenja koji se zadržavao u vladajućim strukturama, nastojeći dominirati intelektualnom proizvodnjom. Upravo je intelektualna kritika prozrela takve intencije i razobličila ih u toj ambiciji, ali još uvijek ne i u socijalnoj potki koja se često ispoljavala u obliku primitivnog, sirovo patrijarhalnog odnosa. A on je pratio i njegovao dogmatičku maniru mišljenja. Upravo će Blaženka Despot pokazati kako uz dogmatizam uvijek priliježe patrijarhalan duh, koji tada ne samo da nije prepoznat nego nije ni dospio do razine kritičke svijesti. Radi razumijevanja intencija njezina djela treba istaknuti duh vremena u kojem je, živeći i stvarajući, tražila smislenost tada etabliranih revolucionarnih stremljenja i, više od toga - njihovu humanističku determiniranost i opravdanje.

Ne treba smetnuti s uma da ona već u svojim prvim prilogima za časopis "Praxis" stupa na znanstvenu i javnu scenu u vrijeme kada su tek izborne prve mogućnosti pojavljivanja kritičko-analitičke i filozofske opservacije tzv. "socijalističke stvarnosti". Također, to je vrijeme velikih filozofskih rasprava koje prate prva upoznavanja filozofijskog diskursa kao takvoga (a koji, zahvaljujući "Praxisu", postaje javan, općedrušten, a ne samo akademsko-katedarski). Tada se upoznaje i diskutira filozofsko-kritički sadržaj Marxovih ranih djela (filozofski simpozijumi, posebno Korčulanska ljetna škola, razne tribine, itd.), a preko njih i sa filozofskom tradicijom. U javnosti se sa zanimanjem prati oživjeli filozofski govor, jer on postaje prilika za propitivanje socijalizma i njegovih ostvarenja, posebno tamo gdje se to tiče najosjetljivijih mjesta u društvenom biću jedne zajednice: utemeljenju društvenog odnosa u doba tehnološko-znanstvenog napretka. Blaženka Despot će u te diskusije i rasprave ući vrlo živo, tako reći na cijeloj fronti javnoga diskursa koji se tada otvorio.

Ono što je vrlo impresivno u njezinu nastupu na toj općoj diskusionalnoj sceni jest, ne samo njezina kritičko-analitička sposobnost suptilnih uvida u kretanje ideja i njihove stvarnosti nego i raznolikost njezina diskursa, njezina snaga da u jednom širokom luku obuhvati relevantnost tema, a istodobno i ovlada njihovom diskurzivnom širinom.

Diskurzivan raspon u kojem je postavila i savladala svoje teme, kroz cijelo se njezino djelo proteže od problema tehnike i humaniteta, preko tematiziranja slobodnog vremena i kulture, feminizma, pojave novih socijalnih pokreta i definicije njihovih paradigmi, do new-agea. Jezgra u ovom tematskom naprezanju, ovom zapravo životnom luku njenih napora, jest: filozofija slobode u ozbiljenju ili zapriječenom, odsutnom ostvarenju. Zato će glavna figura njezina interesa stalno biti najvažniji i najveći filozof te filozofije, G. W. F. Hegel, s kojim se vodi kritički dijalog, kojega se čita i propituje, kako bi se propitao u svom najvažnijem nasljedniku - Karlu Marxu.

Kada se danas i nasumice pregledavaju njezini radovi, mora se uočiti učestalost jednoga konteksta koji je gotovo stalno prisutan u naslovima njezinih tekstova - a to je *samoupravljanje*. Mnogi će se današnji čitatelji vjerojatno začuditi zaokupiranošću tim pojmom, naravno ako ga se shvaća kao onedavna nametnuti negativan ideologem pod kojim se podrazumijeva samo jedan propali režimski sustav. Međutim, temeljiti studij upravo tekstova Blaženke Despot pokazuje razloge zbog kojih je taj pojam bio u stalnom kritičkom središtu njezinih istraživanja.

Povijesno vrijeme u kojem nastaje i oblikuje se misaono i kritičko djelo Blaženke Despot, svojedobno je stvorilo jak intelektualni otpor dogmatičkim predrasudama, te je tako nastala ne samo jedna kritička škola mišljenja nego i niz značajnih intelektualnih osobnosti, među kojima je bila i Blaženka Despot. Ona je među onima koji su, svaki na svoj način, stvorili dinamičku, živu i samosvojnu misaonu struju koja je obilježila svoje doba i dala izuzetne, originalne stvaralačke priloge, koji svjedoče ne samo o iskoracima iz dogmatizma i ograničenosti toga vremena nego i o duhu tog otpora da se etablirani ideologemi ne prihvate onakvima kako ih je nudila dogmatička predrasuda. Danas takovog otpora nema ni približno, čak i toliko koliko bi bilo potrebno da netko priupita - pa što je to zapravo bilo predmetom intelektualnih sporova u vrijeme "socijalističkog samoupravljanja". Prihvatanje zaborava, ignorancije i preskakivanja vremena nije istinska znanstvena ni filozofska manira, pa ukoliko se samo sa podozrenjem prilazi terminima koji su "izgubili" društvenu važnost, neće se razumjeti što je to jednom kontekstualno, a jednom tematski u pojmu "samoupravljanje" okupiralo teorijsku pažnju Blaženke Despot.

Bilo je to dubinsko preispitivanje dometa ostvarenja socijalističkih ideja, kao i proizvodno-tehnologijske metodologije njihovih postava u društvenim procesima. U tome je Blaženka Despot dala neprocjenjive doprinose. Prije svega, za razliku od gotovo svih svojih suvremenika i suučesnika u javnoj debati oko smisla i dometa ostvarenja socijalizma, osim dubinskih analiza Marxovih kategorija ona rabi još jedan metodološki oslonac koji nije prisutan gotovo ni u jednog autora toga doba, niti u "praksisovu" krugu, niti izvan njega. To je traženje *socijalističkog* odmaka od "volje za moc", upravo potraga za pojavom "socijalističke prirode" i za znakovima istinskog novuma što ga je

obećavao društveni program. Obnavljanje duha "volje za moć" ima za nju kategorijalno-metodološku važnost, jer predstavlja neprevladano društveno stanje koje ponovno reproducira ne samo nejednakost nego i nove oblike podčinjavanja i neslobode. Zato ona taj kategorijalni kriterij neće napustiti do svoga posljednjeg teksta. Ako se pažljivo uspoređuju njezini tekstovi i tekstovi njezinih suvremenika, može se zapaziti da taj pristup nije prisutan u analitičici socijalističke stvarnosti, a niti u teorijskim opservacijama većine sudionika. I metodološki, i fenomenološki gledano, identifikacija "volje za moć" suvremenom marksizmu nekako izmiče. Iako duboko marksistički orijentirana, takoreći ukopana u humanističku orijentaciju kao svoje temeljno teorijsko i ljudsko opredjeljenje, ona upravo u odsutnoj pažnji za tu vrstu kategorijalne senzibilnosti ili nekoj vrsti "običajne" (patrijarhalne) sljepoće da se preispita odnos spram "volje za moć" u marksizmu, nalazi onaj *previd* koji će postati predmetom njezine kritike. I ne samo predmetom već i metodom, ozbiljenje filozofije slobode i "socijalistička priroda" (jedna od njezinih originalnih sintagmi u njezinu djelu) nisu se ostvarili, tvrdit će ona, jer nisu prevladali "volju za moć".

Tako je filozofski, antropološki i socioekonomski detektirano središnje mjesto prijevora, koji se u rasponu navedenih temata proteže kroz cijelo Blaženkinu djelo. Ona je u svakom pogledu aktivna sudionica u "mislima svoga vremena" i žestok je kritičar njegovih previda i privida, ograničenja te lažnih ili sumnjivih "ostvarenja".

Iako je na znanstveno-društvenoj sceni prisutna gotovo četiri desetljeća, sudjeluje u teorijskim debatama svoga doba, piše u svim važnijim časopisima koji su u to doba postojali, ona ne pripada niti jednoj skupini, ne veže se niti za jednu posebnu grupu. Djeluje potpuno samostalno, boreći se gotovo sama, naročito onda kada počinje zastupati feminizam i new-age kao prva teoretičarka koja je, iskoračivši iz uhodanih akademskih šablona, sasvim nezavisno u istraživački fokus postavila temate živućih pitanja svoga vremena. Time, dakako, nije sebi stvorila sinekuru utabanog polja interesa, ali nije ovisila ni o kakvom diktatu.

Zato je njezino djelo slobodno od klišeja poznatih akademskih rasprava, izazovno, nadasve suvremeno. Treba naglasiti još jednu odliku njezina djela, a to je iskorak u postmoderni način postave predmeta svojih znanstvenih preokupacija. Ona je gotovo jedina autorica koja filozofski problematizira "položaj žene" i, sasvim originalno, po prvi put na teorijskoj razini postavlja razliku između "ženskog pitanja" i feminizma, i to u vrijeme kada filozofija "službeno" ne smatra da to može postati "filozofskim predmetom". Taj njezin iskorak svakako je jedan od najvećih teorijskih dostignuća ne samo u nas već mu pripada i svjetsko značenje. Smatram da način na koji se feminizam postavlja u samu jezgru filozofije slobode i kritiku njene moderne izreke, spada u same vrhunce post-modernih misaonih dostignuća.

Na kraju, njezin posljednji teorijsko-misaoni poduhvat na tlu postmodernog shvaćanja oslobođenja jest kritika europocentričnoga kulturnog imperijalizma i njegove agresivnosti. Radeći na svjetskom projektu "Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen", što ga je vodio H. Beck (Bamberg) u suradnji s europskim, sjevernoameričkim, latinoameričkim, afričkim te azijskim institutima i znanstvenicima, na svjetskoj je sceni prokazala ograničenost i neuvidavnost europskog načina mišljenja *volje za moć* kao dominacije, koja u polju kulture zatire viđenje Drugoga, ne dopušta bitak i iskustvo Drugoga kao također istinito i punovrijedno opstojanje povijesnog života. Eliminacija iz njega, a to vrijedi ponajprije za obojeni svijet i žene, proizlazi iz agresivnosti europskog shvaćanja slobode, koje čak opravdava i ropstvo. "Za slobodu se tek mora sazeti", kaže Hegel, i to putem filozofije, dakako apsolutne, do koje obojeni i žene, jer su previše "srozani" u prirodu, ne mogu doprijeti. U svome izlaganju u članku "Agresivnost europske filozofije slobode u Hegelovoj filozofiji prava" objavila je, moglo bi se reći, jednu vrstu svjetskopovijesne isprike za povijesnu nepravdu i, zapravo, povijesno nedjelo agresivnosti "europskog duha", tako slijepoga za sve što je bilo izvan dosega njegova samopostavljanja, nesposobnog za *različitosti* i domete Drugoga.

Taj tekst valja smatrati ne samo uvodom u završnicu njezina djela, nego i jednim od izuzetnih primjera prodora postmodernog mišljenja, koje tek u naporu dosezanja Drugoga može učiniti najuniverzalniji poduhvat. Duboko shvativši postmoderne intencije mišljenja Drugoga, Blaženka Despot je u našim okvirima otišla najdalje. U tendencijama new-agea, koje je temeljito obradila, opet sa stajališta previda Hegel-Marxove tradicije filozofije slobode, ona pokazuje svjetskopovijesnu važnost argumentata njegovih "novih paradigmi", kao novih mogućnosti i novih uvida i iskoraka u planetarno življenje.

U prezentaciji djela Blaženke Despot, priređivači i komentatori njezina teksta izvršili su izbor najkarakterističnijih mjesta, dijelova i cjelina iz njezina ukupnog opusa, pridržavajući se kriterija tematske tipičnosti. Prezentacija tekstova u ovom izboru priređena je po redoslijedu njihova nastanka. Naime, vidljivo je kako je Blaženka, baveći se temama svog doba i problemima koji su pratili njezinu epohu, mijenjala predmete svoga bavljenja ali ne i njihovu jezgrovnu osnovicu - pitanja o biti filozofije slobode. Zato misaoni, istraživački i tematski raspon što ga opisuje njezino djelo ima unutrašnju logiku slijeda jednog kontrapunkta filozofiji slobode, koja od početne točke istraživanja humaniteta tehnike, preko pitanja slobodnog vremena i kulture, ženskog pitanja i feminizma, prevladavanja paradigmi u novim socijalnim pokretima do new-agea, opisuje jedan *put*: istodobno i životni i misaoni. Zato je sadržaj prikaza izabranih tekstova i studijskih komentara podređen toj logici. Upravo tako kako je Blaženkino djelo nastajalo, tako je i izloženo u ovom izboru.

U prvome dijelu knjige opisan je život Blaženke Despot. U drugom se studijski komentiraju radovi onim redoslijedom kako su nastajali: kronologija i teme se podudaraju, pa ono s čime ona počinje svoj izlazak na znanstvenu scenu, počinje i tekst izbora, odnosno pripadajući studijski komentar.

U trećem dijelu knjige je kompletna, iscrpna bibliografija svih radova Blaženke Despot, tako da će sada po prvi put u javnosti biti prisutan i dostupan uvid u svaku bibliografsku jedinicu, odnosno u svaki izvor na koji bibliografija upućuje.

U četvrtom dijelu knjige istim redom slijede originalni tekstovi, njih devetnaest iz devet izvora, odnosno tiskanih cjelina.

Izboru tekstova iz djela Blaženke Despot dodani su studijski komentari vrsnih poznavatelja njezinih djela i njezina teksta. Smatram da će oni biti dobra pomoć onome tko se prvi put s tim opusom susreće, te da će biti motivirajući napuci za daljnje, produbljeno studiranje njezinih teza i izvoda.

Vjerujem da čitateljima pomožemo ovim kratkim studijskim komentarima kao uvodom u jedno suvremeno i značajno filozofsko-znanstveno štivo koje će, sigurna sam, imati utjecaja u daljnjem razvitku mišljenja o tematicama koje je tako odvažno i na tako visokoj spoznajnoj razini postavila Blaženka Despot.

U ovom izboru djela Blaženke Despot pretiskani su originalni tekstovi na način kako su izvorno bili objavljivani, s jednim ispravicama tiskarskih pogrešaka koje nije imalo smisla ovdje ponavljati. Jezik, pravopis i leksika pretiskani su onako kako stoji u originalu, jer se poštivao princip izvornosti teksta.

Gordana Bosanac

Kronologija života Blaženke Despot

1930. Rodena je 9. siječnja 1930. u Zagrebu, u obitelji Stjepana i Melanije Lovrić kao njihovo najstarije dijete, u tipičnom ozračju zagrebačke građanske obitelji. Otac je bio doktor prava i dugogodišnji ravnatelj zagrebačke Bolnice Rebro, a majka je bila profesorica glasovira, no nikada nije bila zaposlena. Pored svoga mlađeg brata, Zlatka, Blaženka je mirno odrastala u toj obitelji, s tipičnim građanskim statusom u nekoliko prethodnih generacija, te redovito završila osnovno i gimnazijsko školovanje.
1948. Maturira na VIII. (ženskoj) realnoj gimnaziji u Zagrebu, te iste godine stupa u brak sa dr. Pavlom Gugićem. Ubrzo je rodila kćer Iris. Nakon nekoliko godina brak se raspao i ona se, kao samohrana majka, počinje sama brinuti za sebe i dijete. Zaposlila se na kraće vrijeme u jednoj zagrebačkoj tvornici, a zatim u raznim ustanovama u svojstvu referentice.
1949. Istovremeno radeći - studira. Godine 1949. upisala je "čistu" filozofiju (I. filozofsku grupu predmeta) što je u to vrijeme, uz glavne predmete (povijest filozofije, dijalektički i historijski materijalizam, psihologiju, logiku, etiku i estetiku), obuhvaćalo i tzv. pomoćne predmete (političku ekonomiju, fiziku i latinski).
1954. Uz prekid od godinu dana, radeći kroz sve vrijeme studija, Blaženka 1954. diplomira filozofiju na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Nakon gimnazije u Ogulinu, kamo je svakodnevno putovala, počinje raditi kao profesorica na zagrebačkim gimnazijama (najprije u IX. gimnaziji, zatim u VII. i na poslijetku u I. gimnaziji) gdje će oko deset godina predavati filozofiju, sociologiju, psihologiju i logiku, postajući poznatom i cije-

njenom po svojim pedagoškim kvalitetama te radu za koji je dobivala najbolje ocjene i nagrade. U tom je razdoblju razvila svoje pedagoško-didaktičko umijeće do zavidnog savršenstva – postala je jedno od najuglednijih i najpoznatijih imena među srednjoškolskim profesorima filozofije. No teška obiteljska tragedija koja se dogodila u to vrijeme (trajna bolest djeteta), do kraja će života biti, a u nekim trenucima čak i neizdrživ pritisak sudbine s kojom se borila i nosila sasvim sama. Na izazov sudbine Blaženka je odgovorila snagom najjačih strana svoje izuzetne ličnosti. U tom razdoblju još jednom ulazi u bračnu zajednicu s prof. Ivom Mimicom, kolegom s kojim je radila na gimnaziji, no brak se ubrzo raspao.

- 1961.-1963. Uz nastavnički rad na gimnaziji, predaje sociologiju na izvanrednom studiju Pedagoške akademije u Karlovcu i Zagrebu (studentima kojima je to bio drugi glavni predmet).
1964. Te je godine izabrana za asistenticu iz predmeta "Sociologija" na Fakultetu za strojarstvo i brodogradnju gdje se, osim nastave, uključuje u timski rad na fundamentalnim istraživanjima proizvodnje.
1968. Poslijediplomski studij iz antropologije završila je na Filozofskom fakultetu u Ljubljani te obranivši temu "Socijalizam i tehnika", stječe zvanje magistricе filozofskih znanosti.
1970. Na istom, Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Ljubljani, obranila je doktorsku disertaciju (pred komisijom u sastavu: dr. B. Majer, dr. V. Rus i dr. A. Žun) na temu "Humanitet tehničkog društva". Pod istim naslovom objavljuje je kao svoju prvu knjigu već sljedeće godine, istodobno objavljujući i radove u časopisima.
Uključuje se u znanstvenoistraživački makroprojekt "Čovjek i sistem" kojega vodi prof. dr. R. Supek.
U jednom isječku toga razdoblja, odlučuje se na životni put u braku s profesorom filozofije Brankom Despotom, no brak se oko sedamdesete godine razvrgnuo.
- 1971.-1972. Godine 1971. dobiva stipendiju "Alexander von Humboldt Stiftung" te boravi u Frankfurtu n. M., radeći na temi "Arbeitswelt". Studijski program završava u Institutu za društvena istraživanja u Frankfurtu n. M.

kod Adornova nasljednika prof. Baiera. Objavljuje i priprema za objavljivanje veći broj tekstova, surađujući u gotovo svim časopisima koji su u to vrijeme izlazili u glavnim republičkim gradovima.

1974. Nakon održanoga habilitacijskog predavanja na Veterinarskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, pod naslovom "Svijet rada", izabrana je za izvanrednu profesoricu za predmet "Osnove sociologije i političke ekonomije".

1975.-1980. Godine 1976. objavljuje knjigu "Plädoyer za dokolicu". Tih godina objavljuje brojne studije, članke, rasprave i prijevode. To je razdoblje najintenzivnije i najplodnije etape njezine stvaralačke djelatnosti. U nastavnom kao i znanstvenom radu, u svojstvu znanstvene asistentice sa Blaženkom će još oko devet narednih godina surađivati i raditi Gordana Škorić. Osim većeg broja djela koja će nastati u baš ovom razdoblju, Blaženka proširuje svoju nastavničku aktivnost te, osim redovnog angažmana na izvanrednim i poslijediplomskim studijima na svom Fakultetu, sudjeluje, drži nastavu, ili gostuje na takvim studijima u Osijeku, Sarajevu, te Beogradu (ondje na poziv prof. Ratka Božovića drži predavanja na temu slobodnog vremena). U to vrijeme počinje njezin intenzivan angažman na znanstvenim istraživanjima u okviru Zavoda za društvene znanosti u veterinarstvu kojega je 1977. osnovala i kojemu će biti predstojnica do kraja boravka na tom fakultetu. U tom će svojstvu ona tom Zavodu odrediti znanstveni značaj i profil, ustanovivši mu sociološki znanstveni program pod nazivom "Motivacija studenata za veterinarstvo". U realizaciji tog programa surađuje sa Sveučilištem u Osijeku (s prof. dr. I. Laucem). Istodobno, u to vrijeme počinje suradnju sa centrima za društvena istraživanja i marksističkim centrima koji se tada osnivaju pri republičkim komitetima i CK SKJ. Oni u to vrijeme počinju angažirati najistaknutije znanstvenike na vrlo ambicioznim istraživačkim ili izdavačkim pothvatima (primjerice projekt o ideologiji i "rječnik marksizma" dr. Ive Paića).

Uz to nastupa na tribinama, međunarodnim simpozijima, od kojih su najznačajniji onaj u Dubrovniku i Cavtatu (međunarodni okrugli stol "Socijalizam u svijetu"). Značajan nastup ima na međunarodnim simpozijima u Ludwigsburgu, s referatom "Die Möglichkeit der Begründung des marxistischen Feminismus".

1980. Izabrana je za redovitu profesoricu na istom, Veterinarskom fakultetu, za predmete "Osnove marksizma" i "Teorija i praksa socijalističkog samoupravljanja". Sudjeluje u brojnim feminističkim debatama tijekom formiranja i djelovanja sociološke sekcije "Žena i društvo". U časopisu "Žena" prima nagradu za esej, sudjeluje u brojnim raspravama o položaju žene u društvu, ali se pritom ne veže niti za jednu grupu niti instituciju. Pa iako sudjeluje u gotovo svim recentnim časopisima na području bivše Jugoslavije, svoj angažman ni tada ne vezuje ni za jednu skupinu niti sredinu; uvijek ostaje sama i neovisna, ali stalno aktivna i znanstvenoanгаžirana do kraja života.
1986. Na prijedlog Znanstveno-nastavnog Vijeća Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, na Veterinarskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu ponovno je izabrana za redovitu profesoricu za iste predmete.
- 1987.-1988. Godine 1987. treći put dobiva Humboldtovu stipendiju te odlazi na znanstveno usavršavanje na Fakultet für Sozialwissenschaften u Konstanzu, a zatim na Lehrschul für Philosophie u Bambergu. Tamo se bavi istraživanjem u okviru teme "Der Begriff der Emanzipation in der neuen sozialen Bewegungen und in Technologie". Nakon povratka s ovoga studijskog boravka, gdje je bila oko pola godine, u Zagrebu je doživjela tešku prometnu nesreću u kojoj su joj glasnice neizlječivo povrijeđene. Uz najveće napore i traženje medicinske pomoći, nije više uspijevala držati predavanja. Psihički je duboko pogođena, te se odlučila napustiti profesorsko zvanje. Teško preživljavajući ovaj udarac sudbine, jedinu iskrenu i istinsku podršku i ljubav ima u razumijevanju i odanosti svoga dugogodišnjega životnog suputnika i supruga, prof. dr. Zorana Žugića, koji joj svesrdno pomaže prebroditi jednu od najtežih životnih kriza.
- 1989.-2001. Godine 1989. sporazumno raskida radni odnos s Veterinarskim fakultetom, na kojemu je provela svoje najproduktivnije godine nastavnoga i znanstvenog rada, te odlazi u Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, gdje je primljena u zvanje znanstvene savjetnice. Tu se uključuje u grupu, tj. Centar za istraživanje obrazovanja i omladine, na projektu "Promjene u strukturi rada kao kulturno-znanstveno-tehnološki transfer" (kojega vodi dr. G. Bosanac), da bi kasnije i sama

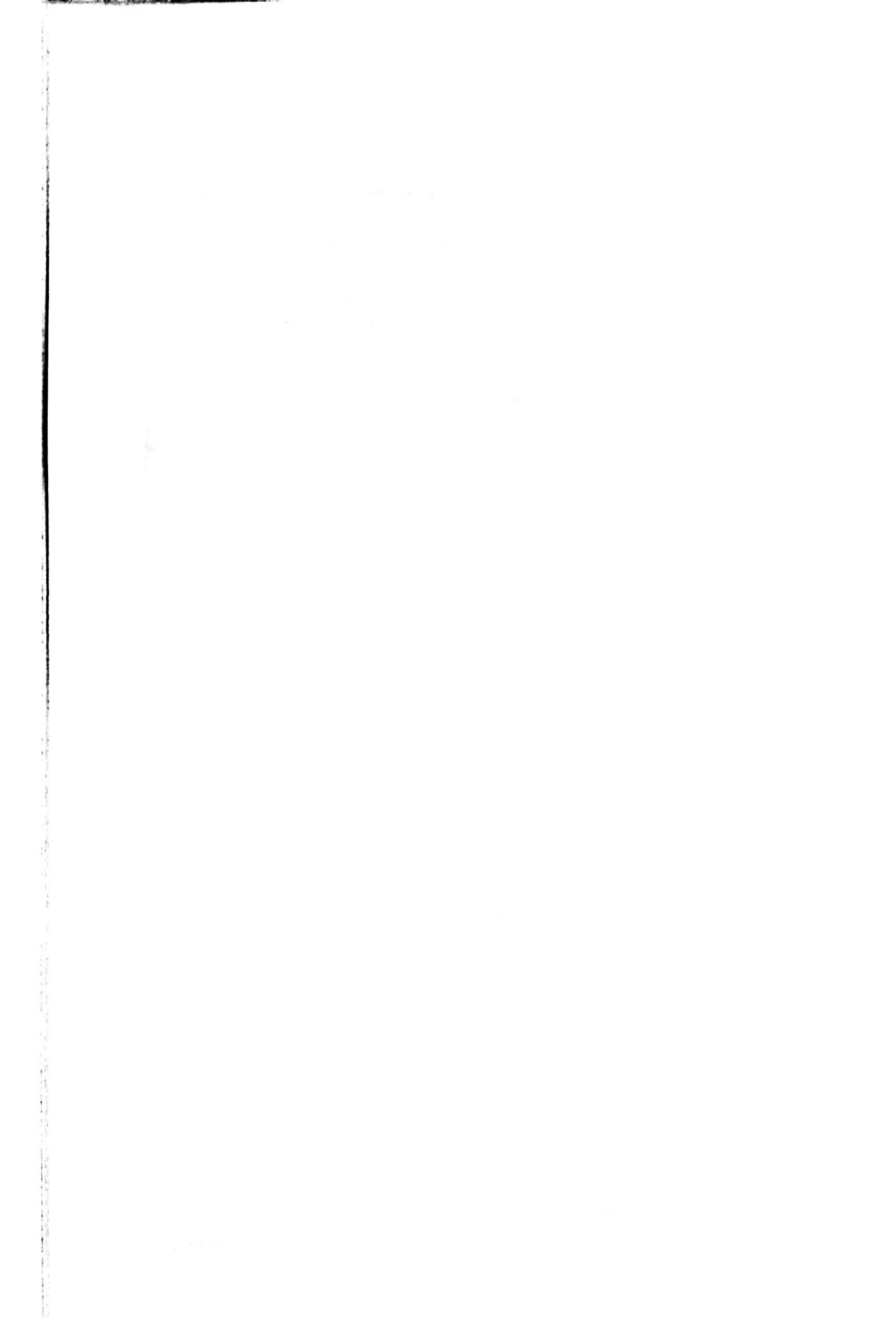
preuzela vodstvo novoga znanstvenoistraživačkog projekta pod nazivom "Sociološko istraživanje mladih i problema obrazovanja".

U ovom Institutu ostaje do umirovljenja (na vlastiti zahtjev) 1993. godine.

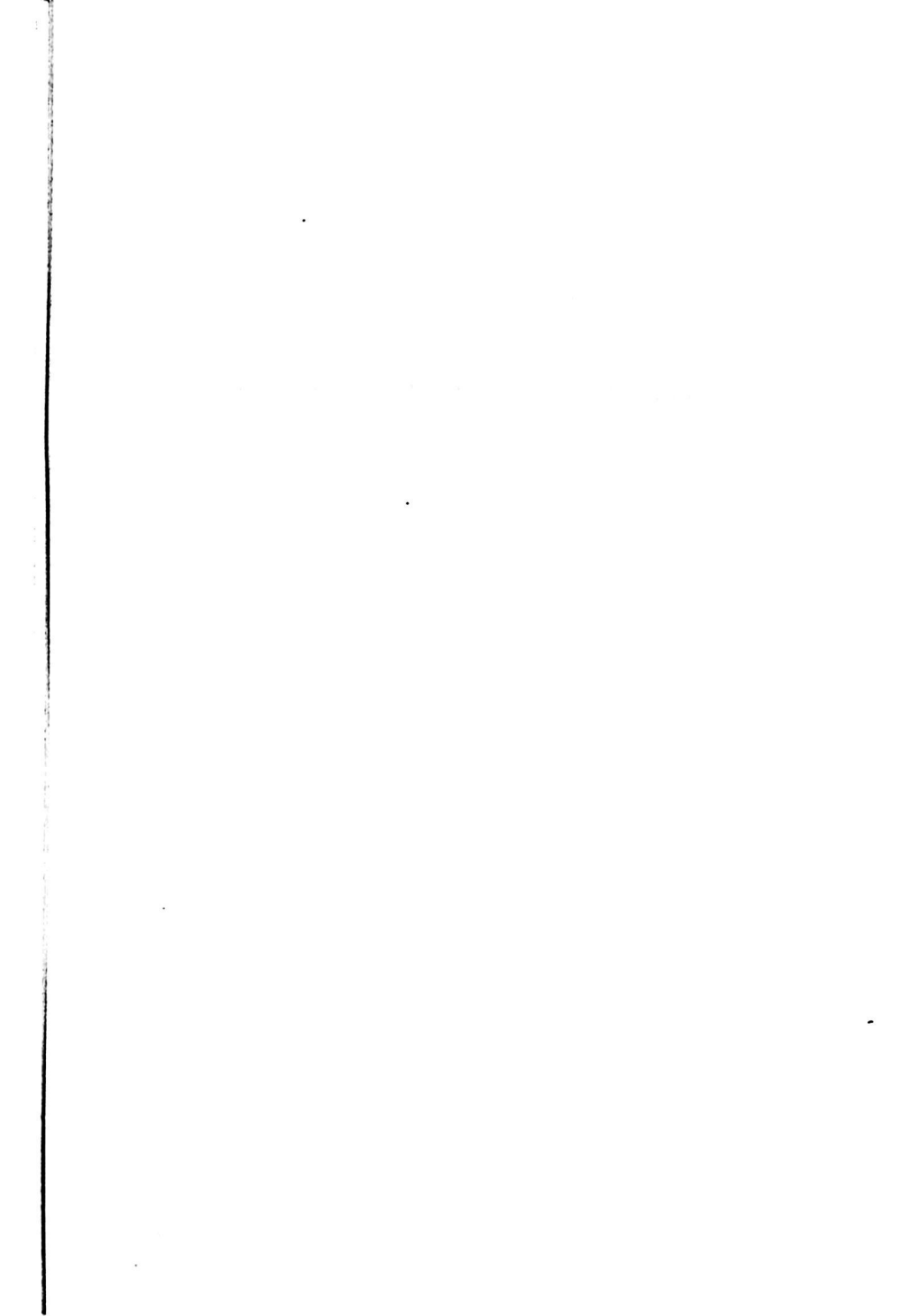
I u ovom periodu objavljuje brojne članke i studije, te svoje posljednje djelo "New-age' i Moderna", u stalnoj je korespondenciji s nizom znanstvenika u svijetu koji se bave problematikom *new-agea*.

Nakon teške bolesti i iscrpljenosti, umrla je 18. veljače 2001. godine u jednoj zagrebačkoj bolnici.

Gordana Bosanac



II. STUDIJSKI KOMENTARI DJELA BLAŽENKE DESPOT



Branka Brujić

O humanitetu tehničkog društva

Blaženka Despot se na problem humaniteta tehničkog društva koncentrira i o njemu raspravlja krajem šezdesetih i u prvoj polovici sedamdesetih godina 20. stoljeća. Za ova njezina promišljanja reprezentativne su dvije njezine knjige: "Humanitet tehničkog društva" (Zagreb, 1971.) i "Plädoyer za dokolicu" (Beograd, 1976). U osnovi prve navedene knjige je njezina doktorska disertacija a drugu čini zbirka od 14 eseja, nastalih tijekom "devetogodišnjeg rada filozofsko-socioloških istraživanja bitnih problema suvremenog društva" - kako piše u predgovoru. Sistematičnije utemeljenje temeljnih pojmova u ovim esejima, koji su "često fragmentarni", sadržano je u prvoj spomenutoj knjizi, ukazuje autorica u uvodu *Plädoyera*.

Problem humaniteta tehničkog društva Blaženka Despot razmatra u horizontu Marxova mišljenja. U interpretaciji Marxa, pak, važno joj je pokazati odnos Marxa spram Hegelove filozofije. U tom je odnosu odlučno je Marxovo nastojanje oko zbiljskog prevladavanja otuđenja čovjeka, umjesto nadilaženja otuđenosti u samospoznanji apsolutnog duha Hegelove filozofije. U kontekst razlike spram Hegelove filozofije, ona situira Marxov pojam jednačenja humanizam-naturalizam: čovjek je prirodno-osjetljivo no proizvodno biće, te je priroda već svagda univerzalnim karakterom njegove proizvodnje posredovana priroda, humanizirana priroda. Tako u Marxa rad posreduje jedinstvo subjekta i objekta, te je otud njegova koncepcija historijskog materijalizma analogna *Fenomenologiji duha* u Hegela. "Historijski materijalizam jest ... samosvijest rada, apsolutna znanost rada", ističe Blaženka Despot (*Humanitet tehničkog društva*, 1971.: 30, 31).

Čovjekovo univerzalno posredovanje prirode jest proizvođenje koje je reprodukcija prirode po mjeri svake vrste. U otuđenom radu ono biva reducirano na rad za puko održanje vlastite egzistencije. Time je ljudsko svedeno na životinjsko, a čovjek se kao puki dodatak stroju u procesu rada ne potvrđuje u svojoj biti. Odatle se i prema drugom čovjeku ne potvrđuje svojom biti. Aspekti otuđenog rada prikazani su na osnovu

Ekonomsko-filozofskih rukopisa iz 1848. Odbacujući postojanje oštre cenzure između tzv. "ranog" i "kasnog" Marxa, Blaženka Despot Marxove analize kapitala s pravom smatra njegovom elaboracijom pojma otuđenog rada. Kapitalska proizvodnja je sidrište otuđenog rada stoga što je u njoj čovjek sveden na puko sredstvo rada, svrha kojega jest akumulacija odnosno proširena reprodukcija kapitala. Oдавde proizlazi razlučivanje "svrsishodnoga" spram "samosvršnog" rada.

Ova pojmovna distinkcija od odlučnog je značenja za Blaženka Despot u cjelokupnom njezinu razmatranju humaniteta tehničkog društva. S terminom "svrsishodni rad" označen je rad kojega je svrha proizvodnje kapitala. "Pod otuđenim, iskrivljenim ideološkim vidom rad, bogatstvo, čini se ispunjenjem svrhe rada. Dakle, svrha je rada da bude sredstvo" (*isto*, str. 41). Nasuprot tomu, "samosvršni rad" označava rad koji nema svrhe izvan sebe, nego je svrha u njemu samome kao reprodukciji prirode. "Prirodna ljudskost i ljudskost prirode konstituiraju se po samosvršnom radu" (*isto*, str. 26).

Svrsishodni rad kao produkcija kapitala srastao je s razvitkom tehnike, s njezinom ekspanzijom i prodorom u sve sfere života. Obuzetost svih područja života tehničkim napretkom čini društvo tehničkim društvom. Bitnu odrednicu humanizma u tehničkom društvu ona pokazuje kao svezu čovjeka s rastom tehnike. U tehničkoj eri čovjek naspram samoga sebe postupa kao znanstvenom pronalaženju i tehničkom radu. Razmjerno stupnju tehničkog razvika kreću se društvene znanosti (industrijska psihologija, industrijska sociologija, empirijska antropologija, sociologija, politologija i druge) od shvaćanja čovjeka prisutnoga u procesu proizvodnje kao određena radna sposobnost, do suvremenoga znanstvenog utvrđivanja psihičkih i socijalnih razvijenih potreba, te ispostavljanja najpovoljnijih uvjeta njihova zadovoljavanja u društvu.

Tijekom razvika tehničko-radnog društva nesumnjivo se zbiva poboljšavanje uvjeta rada i života. Međutim, obzor pojedinačnih pozitivnih znanosti, koje posreduju ovo poboljšavanje, jest tehnički i ekonomski utilitarizam. Ljudski faktor u proizvodnji, koji nije do kraja prozriv i proračunljiv, valja racionalizirati da bi bio funkcionalan, predvidljiv, proračunljiv (*Tehnički humanizam*, 1976.: 27).

Tehnički eros kao tehnički progres jedina je vjera suvremenog čovjeka, zaključuje Blaženka Despot. Sveće i proroke zamijenila su tehnološka predskazivanja = futurologija. Tehnički razvitak je, kako u perspektivi i prirodnih i društvenih znanosti tako i u prosječnom razumijevanju, poistovjećen s povijesnim napretkom. Svojim razvitkom tehničko-radni svijet čini uvjete života lagodnijima, olakšava ih i utoliko jest humanizam. Budući da s optimizmom tehničkog progressa u sebe usisava perspektivu povijesne budućnosti, Blaženka Despot ovaj tehnički humanizam naziva "vulgarni tehnički humanizam". Bez obzira na to je li termin sretno izabran, ovaj pojam autorica hoće razlučiti od pojma humanizma koji u sebi sadržava misaonu refleksiju o povijesnosti i svjetovnosti svijeta, a kojega označava sintagmom "filozofijski tehnički humanizam".

“Distinkcija... tehnike kao modaliteta bitka i tehnike kao hipostaziranog sredstva za ispunjenje ideje kapitala, onoga što je Novo u Novome i onoga što je novo iz starog vodi u distinkciju filozofijskog tehničkog humanizma i vulgarnog tehničkog humanizma” (isto, str. 25).

U gornjem je citatu eksplicitno iskazano i određenje tehnike. Na više mjesta u dvije knjige o humanitetu tehničkog društva Blaženka Despot određuje tehniku kao “modalitet bitka” - “kako bitka” (*Humanitet tehničkog društva*, 1971.: 56; *Plädoyer za dokolicu*, 1976.: 13, 67-8). Određenje nije ni na jednom mjestu eksplicitno te valja posredno potražiti odgovor o njegovu značenju. Podrijetlo moderne tehnike jest u novovjekim prirodnim znanostima i filozofiji koja ih utemeljuje. U raskidu s aristotelovsko-tomističkom filozofijom, prema kojoj je kozmos hijerarhijska cjelina sve od Boga, preko čovjeka do svih bića, novovjeka filozofija utemeljuje istinu u izvjesnosti te odatle i predstavljenosti čovjeku. Zagovara usmjerenost znanosti na raščlanjivanje prirodnih pojava, da bi ih se moglo proizvesti. Znanost je svojom intencijom tehnička, te je tehnika proizašla iz znanosti.

Kad je moderna tehnika način prisutnosti bitka, nameće se pitanje o bitku samome. “Spram samosvršnog rada, kao onog... po čemu sve jest, tehnika je kako bitak jest. Ovaj kako je time metafizički prius nadređen i esenciji i egzistenciji” (*Plädoyer za dokolicu*, 1976.: 67-8). Samosvršni rad - bitak, iako jedan od ključnih pojmova u raspravljanju humaniteta tehničkog društva, ostaje nedovoljno ekspliciran.

Ako je po samosvršnom radu kao čovjekovu posredovanju prirode - razumijevanju prirode i odnošenju spram nje povijesnost i svjetovnost svijeta, onda je iz njega morao proisteci i tehničko-radni svijet. Da, autorica opetovano kaže da je moderna tehnika modalitet bitka - “kako bitka”. Poneka mjesta u tekstu samosvršni rad povezuju s *natura naturans*, a tehničko-radni svijet s *natura naturata*. No kako je sadržajno određen samosvršni rad, kojim bi trebao biti prevladan moderni tehničko-radni svijet? Može li čovjek uopće prispijeti u zbivanje istovjetno s *natura naturans*? Očito ne može, mada prirodno-osjetilno biće nije uraslo u prirodu! No, načelno, može i treba prispijeti u odnošenje koje je bliže roditeljici - prirodi od odnošenja agresije i razaranja prirode, svojevrsnoga novovjekoj znanosti i, s ovom vezanoj, tehnici.

Pitanje kojim valja prispijeti onkraj svrhovitog rada kapitalne proizvodnje sastavni je dio razmatranja humaniteta tehničkog društva u Blaženke Despot. Odgovor nije jednoznačan. Polazeći od Marxovih solucija, ona ponajprije upozorava da sadržaj socijalizma i komunizma ne može biti puko pitanje vlasništva. Na jednom mjestu u tekstu ona sugerira da bi socijalizam, izjednačujući ljude kao radnike moderne tehničke proizvodnje, ubrzao apsolutni karakter svijeta rada i time priredio njegov obrat u smislu negacije negacije. Na drugom mjestu sugerira oslobađanje znanosti od sprege s kapitalom. Međutim, imamo li na umu cjelinu raspravljanja, ne inzistira na ovoj soluciji budući da

joj je prezentan karakter novovjeke znanosti, izgrađen na volji za dominacijom nad prirodom. Zadnja, i time dominirajuća njezina solucija, jest dokolica kao mogući način izlaska iz, u sebe zatvorenoga, svijeta rada.

U nekoliko eseja sadržanih u knjizi *Plädoyer za dokolicu*, ona ukazuje da je slobodno vrijeme u razvijenim, suvremenim društvima "trošenje vremena" putem konzumiranja različite robe i usluga što ih nudi tržište kapitalne proizvodnje. Odatle zaključuje da slobodno vrijeme nije mjerodavno za oslobađanje od svrhovitog rada. Dapače, ovaj guta i slobodno vrijeme i manipulira njime.

Zagovarajući dokolicu, autorica ima na umu antičko grčko značenje dokolice koja omogućuje bavljenje po rangu najvišim znanjem - prvom filozofijom, odnosno omogućuje *theoria*. Konstelacija suvremenog svijeta rada ne dopušta presliku grčkog modela. Hefest kao simbol mukotrpnog rada promijenio je mjesto boravka i ne prebiva više u tami utrobe zemlje, napominje Blaženka Despot, te zagovara dokolicu kao "topos čovječnosti čovjeka", "stvaranje po zakonima Istine, Dobra i Lijepa". Zagovara dokolicu stoga što se "rješenje skriva u metatehničkom, meta-političkom, meta-znanstvenom i mora se zbiti u radu samom" (*Plädoyer za dokolicu*, 1976.: 154, 158).

Radovi Blaženke Despot o humanizmu tehničkog društva svjedoče o visokoj razini interpretacije Marxa, o uključivanju u raspravljanje relevantnih svjetski poznatih mislilaca - Axelosa, Marcusea, Fromma i dr. Oni nisu samo svjedočanstvo filozofskih i socioloških interesa jednoga razdoblja u nas. Problemi tehničke zbilje, o kojima piše Blaženka Despot, naši su suvremeni problemi i nakon trideset godina od publiciranja njezinih radova.

Gordana Škorić

Kritika ideologijskog diskursa

Nastavljajući se na razradu problema humaniteta tehničkog društva, slobodnog vremena i dokolice, kulture i civilizacije, Blaženka Despot sredinom sedamdesetih godina metodički nastoji pojasniti i učvrstiti stajalište dijalektičke sinteze, i to u obzoru Marxova mišljenja, koje uvijek vrlo detaljno prati tumačenje Hegela, kao i razlikovanje spram njega, kao i vrsno poznavanje argumentacije neomarksističkog mišljenja 20. stoljeća (napose frankfurtske škole). To ona čini posredovanjem i ukidanjem apstraktne suprotstavljenosti proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, nužde i slobode u ljudskoj proizvodnji, potreba i vrijednosti, da bi se izbjeglo - kako će sama uvodno napomenuti (*Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije*; 1976.: 6), utemeljenje u tehnokratizmu, vulgarnom ekonomizmu, potrošačkoj ideologiji, prenamaglašavanju subjektivnih snaga ili pak romantičnom utopizmu.

Analizirajući potrebe kao ljudske, društvene potrebe - koje umnožava zbiljnost industrijskog društva stvarajući nove, Blaženka Despot upućuje na kritiku čovjeka što postaje apstraktnim bićem potrebe, *homo consumens*, oslanjajući se i na tada suvremenu literaturu (Riesmann, Marcuse, Duverget, Fromm, Packard, Horkheimer). Autorica slijedi marksističko vrednovanje zadovoljavanja sistema ljudskih potreba kao kritiku građanskog načina proizvodnje, i razumijevanju otuđenja samosvršnog rada u svrhoviti, podjele rada kao privatnog vlasništva, pri čemu i potrošačka ideologija stvaranja nepotrebnih potreba i komunistička ideologija odricanja potreba čine apstraktne antiteze. Razrješenje te antiteze ona će vidjeti u samoupravljanju kao modelu razumijevanja proizvodnih odnosa (i to ne kao pasivnog odraza proizvodnih snaga), koji za pretpostavku prije svega ima novog čovjeka s bogatstvom svih svojih potreba, kako to formuliра Marx. Samoupravljač, kao subjekt povijesti, mora drugačije vrednovati potrebe, te Blaženka Despot napose bitnom smatra *potrebu za njegovim obrazovanjem*.

Naime, kako je podjelu rada u modernom društvu nemoguće ukinuti, dapače, specijalnosti bivaju sve veće, ozbiljenje ove potrebe smatra barem djelomičnim ukidanjem

“idiotizma profesije” i njegove klasnosti, čemu posvećuje poseban tekst, a u svome nastavnom radu na sveučilištu naročito se, i to izuzetno uspješno, trudila da dade osobni prilog tome. Uz to je uvijek isticala da je za stvaranje novoga ljudskog društva posebno važno izbjegavati ideologiju “neposrednog proizvođača”, što je zabluda tradicionalne podjele rada na fizički i umni, podcrtavajući da je i znanstvenik neposredni proizvođač. Metodički je upravo polazila od nadilaženja tradicionalnog otuđenja podjele rada na fizički i umni, na “otuđeni” i “neotuđeni”, “proizvodni” i “neproizvodni”, zalažući se za stajalište koje pokriva sve sfere društvenog bitka: “društvenu i prirodnu znanost...neposrednu proizvodnju, primarnu i sekundarnu, odnos među ljudima, pa i spolovima” (*isto*, 1976.: 66).

Nadalje, u tom periodu se posebno bavila odnosom ateizma i humanizma, te klasnoga i nacionalnoga.

Blaženka Despot vrlo je dobro poznavala radove iz područja sociologije religije u nas, što joj je omogućavalo jasan interdisciplinarni horizont razumijevanja problematike kojom se bavila. Teorijski, pak, to se uklapalo u moguće razumijevanje činjenice da su se socijalistička društva dogodila u zemljama koje nisu prošle građanske revolucije, pa su empirijsko-znanstveni rezultati o specijalnim teškoćama pretklasne svijesti, s jedne, te analize svjetske osnove religije i političko-ljudske emancipacije kao njezina ukidanja (što za nju jest stajalište samoupravljanja kao teorijskog koncepta), s druge strane, bile posebno značajne i cijenjene. Utoliko je pojmovni pristup tumačenju ateizma kao građanske pozicije (uz pomoć ranoga Marxa) dobivao i svoj društveni kontekst. Njezino je stajalište ujedno bila vrsna kritike etablirane ideologije, kao mogućega borbenog ateizma odnosno ateističke propagande, što je vrlo je distingvirano provedeno. “Pozivanje na pozitivnu znanost, na ‘prosvjetiteljstvo’, ne samo da ne pojmi njezovu građansku suštinu, koja je apsolutno drugačija od Slobode apsolutne znanosti, već ne pojmi da je svjetovna osnova perzistiranja religije u građanskim društvima upravo kriza te znanosti” (*isto*, 1976.: 108). To je, nadalje, povezano s njezinom eksplikacijom Husserlove krize znanosti, kao izraza radikalne životne krize europskog čovjeka (uz njezinu kritiku europocentrističkih stavova Hegela i Marxa), a nastavlja se njezinom analizom svjetovne uvjetovanosti religije. Autorica posebno ukazuje na probleme u sferi moralne odgovornosti znanstvenika za rezultate njihovih pozitivnih znanosti, za dijabolično realiziranje humanizacije što, dakako, dotiče i pitanja religioznog humanizma, pa i teologije revolucije, i njihova razlikovanja spram marksističkog humanizma.

Građanski humanizam kao ateizam i proces oslobađanja za cilj jednostavno postavlja “Napredak koji je puki rast proizvodnih snaga i neobuzdane volje za moći. Ova volja za moći oslobođena je volje i tako se ide oslobađanjem kroz znanosti, umjesto da je Sloboda pretpostavka znanosti” (*isto*, 1976.: 113). Borbu protiv građanskog ateizma u njegovoj ekonomskoj artikulaciji “potrošačke ideologije”, Blaženka Despot ujedno naziva i borbom protiv “praktičkog ateizma”.

Kao i u drugim radovima toga razdoblja, Blaženka Despot minuciozno analizira razlikovanje pojmova kulture (kojoj pripada cjelokupno materijalno-duhovno odnošenje jedne društvene zajednice spram svega što jest) i civilizacije (odnošenje čovjeka spram političkoga, razumljenoga kao Sloboda) u obzoru kojih ovdje ispituje pojam klasnoga i nacionalnoga, počevši od razlikovanja prirodnog (pripadništvo istoj kulturi je elementarno "rodoljublje" spram zajedničkog porijekla, jezika, religije, običaja i sudbine) i političkog naroda (utemeljenoga na samosvijesti naroda kao pretpostavke razumijevanja klase kao političkog "staleža" u suvremenom smislu, kao i klase kao pretpostavke samoosvješćivanja nacije).

Stajalište kojeg zastupa Blaženka Despot jest upravo jedinstvena političko-ljudska emancipacija, kao ono koje omogućuje kritiku ideologijskog diskursa, kojega pojednično razobličava (*isto*, 1976.: 131-132). u etatizmu, birokratizmu, mitologiji neposrednog proizvođača, ukazujući na "institucionaliziranje i etabliranje marksizma kao svjetonazora partije i njegov dogmatizam, koji smeta razvitku društvenih znanosti", potom preferiranju klasnoga nad nacionalnim i "sovjetskog patriotizma" umjesto građanskoga.

Utoliko autorica i kulturu ne shvaća kao "nadgradnju", što drži klasnim, građanskim stajalištem, već smatra da samosvijest povijesno nove klase, da bi postala "proizvodnom snagom ideologije", treba promijeniti sadržaj, kao i revalorizirati sâm pojam kulture ("jer čovjek razumije rad kao svoj proizvodno-znanstveni generički život u destrukciji kapitala kao perpetuum mobile svrhovitog rada", *isto*, 1976.: 128). Jednako tako da bi samosvijest postala "proizvodnom snagom ideologije", smatra Blaženka Despot, bitno je da apstraktnu negacija nacionalnoga u ime klasnoga (apstraktno općeg) treba nadvladati samosviješću odnosa nacionalnoga i klasnoga kao konkretno općega.

Suptilno razlikovanje pojmova unutar globalno istog obzora, uvijek u naporu njezina stalnog prevazilaženja - odnosno teorijski utemeljene kritike ideologijskog diskursa, omogućilo je Blaženki Despot promišljanje važnih segmenata biti suvremenosti, pa i identifikacije subjekta, socijalnih grupa i njihovo povijesno valoriziranje, uvijek u iznova konstituiranom kontekstu, uz pomicanje optike što je principijelno otvaralo prostor za nove, svakako i najsuvremenije teme.

Zoran Žugić

Značenje slobodnog vremena i kulture

Tematsko polje koje će Blaženku Despot trajno zaokupirati i koje će u jednom dugom razdoblju (od 1976 do 1985., s manjim prekidima) postati njezinim trajnijim teorijsko-filozofskim i znanstvenim interesom, jest slobodno vrijeme i kultura. Interes za ova pitanja, koja se u njenom opusu nižu u jednom kronološki i logički povezanom tijeku, takoreći od početaka Blaženkinine znanstvene djelatnosti pa do kraja, ima svoje izvore i poticaje u vremenu u kojem se pojavljuje njezina angažirana obrana dokolice i drugačije poimanje kulture od onoga što se dotada pod tim pojmovima smatralo neupitnim. Sredinom sedamdesetih započele su brojne javne, znanstvene i poluznanstvene, tzv. idejno-političke diskusije o slobodnom vremenu i kulturi, impregnirane bučnim kontroverzama o tome kako treba pojmovno i "praktički" slobodno vrijeme i kulturu "približiti radnom čovjeku", "povezati ga s radom", itd. Istodobno, u to su se vrijeme pojavila i prva značajnija teorijsko-kritička djela koja su poimanju rada i značenju dokolice dala smisleniji teorijsko-filozofski kontekst (primjerice "Iskušenje slobodnog vremena" Ratka Božovića, 1975.). Time se, nasuprot jednom nemuštom javnom govoru o slobodnom vremenu i kulturi, pojavila relevantna, kritička, teorijski utemeljena i argumentirana rasprava o temi, kojoj će upravo Blaženka Despot dati neprocjenjiv doprinos: njezino glavno djelo koje će izaći na društveno-teorijsku scenu bit će "Plädoyer za dokolicu". Nastao najprije kao poseban tekst, pa zatim kao naslov knjige, u *Plädoyer* će ona sabrati sve što kontekstualno, u svim njezinim dotada nastalim tekstovima dotiče osnovni problem oko kojega se sabire poimanje kulture i slobodnog vremena.

Njezino zalaganje za dokolicu, upravo njezin *zagovor* dokolice i obrana njezina punoga ljudskog smisla, utemeljeno je na produbljenoj analizi otuđenja rada i njegova značenja u strukturi kritike političke ekonomije K. Marxa. Ona kroz sve njegove ontopovijesne slojeve dolazi do argumenata za svoj credo: odlučno protiv "slobodnog vremena kao funkcije kapitala i potrošačkog društva, koji je eminentno kategorija

građanskog društva, političke ekonomije, ideologizirana sekulariziranom idejom bogatstva”.

Autorica jasno razlikuje dokolicu od “slobodnog vremena” koje je funkcija i derivat kapitala, pa kao takvo ne može postati pravi prostor slobode. Slobodno vrijeme u funkciji kapitala ne omogućuje dokolicu kao samosvršni rad i slobodnu igru, “već polu-obrazovanog, polukulturnog, poluhumanog čovjeka kao hibrida znanosti - tehnike”... Do kraja izvođeci Marxovo određenje rada kao samosvršne djelatnosti, ona dokolicu iz te perspektive vidi kao slobodu i stvaranje, koje nije ni za nuždu, ni za puku nasladu. U tom smislu, pored ostalog, dokolica je bitno pitanje društvenih znanosti: psihologije, sociologije, filozofije i antropologije. Ono glasi: kako doći do slobode, a onda i do dokolice?

Problem ovog pitanja Blaženka Despot stavlja u samu žihu suvremenih dilema oko rada i slobode, naglašavajući da su dokolica i dokonost, razrješenje znanstveno-tehničkog pozitivizma “slobodnog vremena”, ujedno i presudno pitanje suvremene povijesno-kulturne situacije. Njezina *obrana* dokolice zastupa eminentno humanističko stajalište. Nasuprot tome ostaje samo manipulacija potrošnjom, demokracija bez naroda, bijeg od slobode posredstvom opsesivne potrošnje, te nihilizam njezine neutaženosti.

Pitanje kulture i kulturnog opstanka također su tema Blaženkinih tekstova nastalih u istome razdoblju, razasutih u brojnim studijama, člancima i esejima koji se nisu uvijek odnosili samo na kulturu nego i na one temate kojima je kultura jedanput ili kontekst ili glavna teza.

Svoje postavbe o kulturi ona uzima i kao sredstvo i kao cilj eksplikacije svojih temeljnih humanističkih teza, ali i kritičkih opservacija suvremenih društvenih dilema oko socijalističkog karaktera tzv. kulturnih dostignuća. Zato će u naslovu njezinih studija često stajati “socijalizam” ili “samoupravljanje” kao adresat kritičkih preispitivanja onoga što se nazivalo socijalističkim. Ona će se u cjelokupnom svome djelu, pa tako i u radovima vezanima za kulturu, stalno referirati, s jedne strane na stvarno stanje “proklamiranih dostignuća” i, s druge na pravi smisao izvora na koja se ona poziva. Time je ukazivala na pretenziju koja je često bila daleko od humanističkih ciljeva u ime kojih se ona i postavlja.

Tako je godine 1980. najprije objavila studiju “Socijalistička kultura i umjetnost” a zatim i 1981. god. u časopisu “Opredjeljenja” “Samoupravljanje kao alternativna kultura”. Oba članka-studije za naše prilike u to doba predstavljaju posebno znanstveno-edukativno upućivanje u pojam kulture. Tu je pojam kulture najprije etimološki obrađen a zatim, kao i u slučaju svih bitnih pojmova u njezinu istraživačkom postupku, stavljen u kontekst analitičkih značenja suprotnosti rada i kapitala, alternativne spram neokapitalističke i etatističke kulture. Autorici je stalo do toga da pokaže što je to kul-

tura u *dubu* marksizma, a up to da je i utemelji u filozofskom pristupu "i da ukoliko je taj pristup povijesno još uvijek na djelu, pojмимо kulturu kao ontologijsku i ontološku kategoriju odnosa čovjeka i rada, društva i prirode". Na jednom drugom mjestu (u "Plädoyeru" "Mesijanstvo europocentrizma") ona će kulturu definirati na sljedeći način: "*kultura je interpretacija bitka*". U tom sklopu, riječ je i o umjetnosti koja je nesvodiva na sam kulturni odnos. Ona je kao samosvrha zasebičnost, stvaranje iz slobode i to one iste vrste iz koje nastaje i filozofija, a također i država (tu se Blaženka Despot upire na Hegela), nadovezujući argumentaciju da stvaranje u slobodi i iz slobode, čini njihov smisao. Zato ih svaka instrumentacija promašuje: autentičnost bića umjetnosti jest njezina blizina sa *poesis*.

Zaključak njezinih kritičkih sučeljavanja pretpostavki socijalističke kulture vrlo je jasan: "socijalizam nema svoju vlastitu kulturu, svoj vlastiti ontologijski temelj jedinstva materijalno-duhovnog odnosa, pa iz tuđeg, građanskog temelja, ne može niti proizvoditi, niti misliti do kraja nešto nad-građansko, nego kao utopiju".

Kultura je u Blaženkinu djelu kontekstualno izložena u rasponu od didaktičkog upućivanja do kritičkog uvida u granice tzv. socijalističke kulturne prakse. Diskusije o njoj u to vrijeme zaplitala su se više oko nabjeđivanja o vrijednosnom značenju kulturnih fenomena i oko neosvještenih, samorazumljivih pojmova, koje je autorica podvrgla kritičkom rezu svojih uvida. "Idoli trga", kaže ona, "počinju od pojma kultura." Kontekstualno mjesto kulture u njezinu djelu posebno je značajno i karakteristično na onim mjestima u radovima gdje se ona kritički postavlja spram europocentrizma zapadne kulture. Ona je jedna od rijetkih autorica u nas koja izravno tematizira ovaj problem, s krajnje kritičkim odnosom koliko prema nepoznavanju i ignoranciji velikih kultura izvan europskog kruga toliko i prema onoj posebnoj vrsti primitivnih uvjerenja o europskoj prednosti koja nije ništa drugo nego obrazovno-nekulturna ograničenost. To je bornirana svijest koja ne uvida da su upravo te prednosti izvor planetarnih katastrofa i da su "rezultat sprege produhovljene znanosti, tehnike i profita".

Zalaganje Blaženke Despot za novi tip kulture - socijalističke kulture, zasnovano je na teorijskom predlošku izgradnje drugačijeg senzibiliteta, u čemu bi obrazovanje imalo presudnu ulogu.

Iako se posebna tematska obrada kulture u njezinu djelu neće često pojavljivati, od prvoga do posljednjeg rada pojam kulture je dominantna kontekstualni oslonac njezinih osnovnih teza i izvoda, takoreći od samih početaka njezina pisanja pa do zadnjih stranica njezina cjelokupnog djela.

Gordana Bosanac

Žensko pitanje i feminizam: Kritika Hegelove filozofije slobode i imenovanje "muškog mišljenja"

Otvaranje teme "ženskog pitanja" i pristupanje problematici feminizma u djelu Blaženke Despot zbilo se, takoreći, odjednom, u nekom jedinstvenom nadahnuću u kojem su se zgusnuti temati o ljudskom oslobođenju sabrali u jednu točku i otkrili joj jezgru svih dilema: emancipaciju i njezinu suštinu. Ovo se događalo početkom osamdesetih godina, u vrijeme za koje se može reći da je bio vrhunac njezina stvaralačkog zamaha.

To je razdoblje sazrijevanja ideja koje su nosile Blaženkina filozofska, kritička i istraživačka nagnuća, posebno onoga osnovnog *leit-motiva* raspršenoga u svim njezinim mnogobrojnim člancima, esejima, raspravama: *sloboda* kao ostvarenje ljudskog bića, kao očovječenje neuvjetovano posredovanjima apstraktne općenitosti. Time će tematski niz aporija ljudske slobode, zgusnut u fenomenologijskim prikazima problema tehnike, rada i njegova otuđenja, slobodnog vremena i kulture, a o kojima govore tekstovi prethodnog razdoblja, biti dovedeni do izvjesnog razrješenja, približiti se svojoj završnici.

Ono što joj je omogućilo da iz jednoga misaonog poteza razriješi pristup pitanju emancipacije bio je opsežan i kritički uvid u filozofiju slobode njezina najvećeg predstavnika - G. W. F. Hegela. Time je na sasvim neuobičajeni način, originalno i samosvjesno, temu emancipacije žene smjestila u svjetskopovijesni prostor kojemu i pripada, ali u koji žena nikada nije mogla ući, jer "nije po sebi i za sebe" u rangu onog bića koje pripada "velikoj općenitosti", bića koje je slobodno, jer je oslobođeno usuda svoje prirode.

Emancipacija žene već kao zaseban problem, nije bio ni povijesni, ni svjetski, i zato mu se nije ni prije (pa čak i danas) pristupilo s uvažavanjem i ozbiljnošću. Feminizam koji se pobunio protiv omalovažavanja ove vrste, i sam nije spekulativno-filozofski obradio ontološke uvjete "općenitosti" koja se zove *čovjek*, nije dovoljno stao na tlo kri-

tike koja bi pogadala ontološko-povijesnu suštinu porobljavanja žene. U dosadašnjoj svjetskoj literaturi o "ženskom pitanju", kao i feminističkoj literaturi, dominira pristup subjektivne, čak i intersubjektivne fenomenologije pogleda na probleme žene kao žene, iz jedne vizure povrijeđenoga, ugroženoga, tlačenog bića kojemu se nanose nepravde svih vrsta.

Emancipacija i položaj žene u svjetskopovijesnom prostoru na taj se način i ne može postaviti u pravi temelj, jer se nesloboda ženskog bića vidi sasvim partikularno, kao epifenomen, tj. kao slučajna nepravda ili nenamjerno odricanje njezina mjesta u perspektivama svijeta.

Djelo koje je Blaženka Despot napisala, ujedno je i njezin prvi direktan, integralan tekst na temu "ženskog pitanja". To je knjiga *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* (1987.). Ona predstavlja radikalnan zaokret u metodi i sadržaju pristupa emancipaciji žena, koji napušta već prokušano stajalište pisanja "o ženskom pitanju kao žena" (iako je smatrala da i ono ima svoje vrijednosti) i kritički se okreće samom izvoru etablirane dogme o nepovijesnom i nesvjetskom mjestu žene, samoj jezgri "velike općenitosti" - filozofiji slobode. Već na samom početku Blaženka ironično primjećuje kako filozofija o ženama govori sasvim privatno (dodajmo: na razini najbanalnijih predrasuda). Kako bi nadvladala minoriziranje ženskog pitanja kao mogućeg predmeta filozofskog mišljenja i stavila ga u rang povijesnog i filozofskog diskursa, ona će temu svog pitanja nasloviti na adresu filozofije slobode, i to pitanjem (što je sadržaj prvog poglavlja navedene knjige): "*Što žene imenuju muškim mišljenjem?*". Njezin je odgovor jedinstven: konstrukcija jednakosti!

Izvod koji slijedi jedan je od najsloženijih i najljepših stranica filozofske literature o kritici filozofije slobode, i ne samo u Hegela nego i u njegova marksističkog nasljedja. Ponajprije, ona pristupa zadatku s namjerom da izvede osvještavanje žene u kategorijama Hegelove filozofije i arhitekture njegova filozofskog sustava, što samo po sebi predstavlja zahtjevan i zamršen poduhvat.

Smatrajući upravo Hegela "najrelevantnijim misliocem za utemeljenje ženskog pitanja u ozbiljenju filozofije slobode" ona će, idući korak po korak, posebno kroz "Osnovne crte filozofije prava", pokazati na koji se način u građanskom društvu patrijarhalnom dominacijom okamenio status žene. Sloboda pripada biću koje nizom posredovanja dopijeva do sebe, što je, dakako, muškarac kojemu pripada povijest i prostor svijeta. Žena, jer ostaje spol, biva tek zatvorenost u svoju prirodu i običajnosni pijetet. Sloboda kao određenje čovjeka posredovana je kategorijama, koje Blaženka Despot u tako postavljenom nizu naziva *protokom*: privatno vlasništvo - porodica - građansko društvo - država. To su posredovanja kojima kreće ozbiljenje slobode, a što postaje glavnim predmetom pozornosti njezine kritike. Sam početak toga protoka stoji u znaku pretpostavke: beskonačnu volju koja za sebe ima objektivitet u vlasništvu. Osoba u

njemu najprije stječe svoje potvrđivanje, subjektivitet. U Hegelovu sustavu ono je polazište: slobodna volja položena u predmet, stvar. Pretvaranje prirode i svega postojećega u stvar, znači odnos koji potvrđuje slobodu i subjektivitet pojedinca, koji je slobodan ne "od" nego "za" nešto, kao posjed i raspolaganje svim bićima, opredmećivanje, korištenje i izrabljivanje. Zato priroda i ono izvanjsko mogu biti samo *stvari*. A kako je priroda žene spol, ili nenadvladana priroda, spol je njezina sudbina, a kao priroda on može doći samo u odnos ugovornog posjedovanja - kao stvar. U dijalektičkom posredovanju muškarac i žena, kao članovi porodice, postižu jedinstvo. No na različite se načine ukida neposrednost njihove spolnosti: muškarac postaje osoba, slobodna za rad, javnost, državu. Ženi njezina spolnost ne omogućuje slobodu, jer je, pored ostalog, tu njezino kretanje u daljnjem protoku završeno. A kako je time postala nejednaka, ona je ostala neslobodna čak i u ljubavi, jer je ljubav moguća samo između jednakih. Žena nema čak ni položaj sluge, jer odnos muškarca i žene nije odnos gospodara i sluge, budući da je taj odnos posredovan ovisnošću na temelju rada.

Ovaj tijek spekulativne metode filozofije slobode: slobodna osoba - vlasništvo - običaj - porodica - građansko društvo - država, arhitektonika je sustava u kojemu kao moment nastupa porodica. A u njoj se ukidanje partikularnosti, da bi se dosegao još viši stupanj slobode, zbiva različito za muškarca i različito za ženu: muškarcu je zbiljski supstancijalitet u državi, znanosti, borbi i radu, dok ženi ostaje pijetet i običajnosno uvjerenje, tj. ono što će Blaženka Despot neuvijeno nazvati "uloga ahistorijske radalice".

No Blaženkina kritika filozofije ne završava Hegelom. Moglo bi se reći da je Hegel tek ključ za kritiku njegova naslijeđa u mišljenju Karla Marxa, a naročito sljedbe koja se nazvala marksizmom, a koji čini velike previde u poimanju emancipacije žene. Iako je sâm marksizam i proletarijat glasno na strani oslobođenja žene, ona ne izlazi iz građanskih okvira, iz previda uzorka neslobode žena. Jer opet se *velikom općenitošću*, ovaj put "klasnom borbom" i supsumiranjem borbe žena pod borbeni proletarijat, zastire bit emancipacije žene.

Blaženka Despot će od spomenute knjige pa do kraja svoga života ostati nepomirljiva kritičarka ove, u biti spekulativne, neprevaziđene ideje emancipacije žene, te pokazati kako je u samom marksizmu prisutan *previd slobode*, jer i u njemu nije nadvladana slika volje za moć, autoritarni, posebno ne partijarhalni odnos. Ona razobličava redukciju ženskog pitanja na klasno pitanje kao neučinkovitu supsumciju, pretpostavljenom jednom novom velikom općenitosti koja figurira u novim oblicima moći. Neizmijenjeni odnos prema prirodi koji se i u socijalističkom samoupravnom sustavu nije postavio onkraj volje za moć, ostavlja ženu u neslobodi.

Naslovljavajući svoju prvu knjigu *samoupravljanjem*, odnosno pozivanjem na samoupravljanje, kod Blaženke Despot ono ima izrazito kritičku namjenu. Smatrajući

ga sustavom koji je politički i socijalno odgovoran za ono što je istinski trebao postati: stvarna emancipacija muškarca i žene te njihova odnosa, ostvarenje "socijalističke prirode" kao ostvarenje projekta slobode, ona sada otvoreno proziva ne samo njegove nedostatke, nego i temeljne propuste u korist patrijarhalnoga i autoritarnoga te neslobodnoga društvenog odnosa etabliiranoga u novim oblicima volje za moć.

Smatrajući najprije da kritička osvještavanja mogu stvoriti jednu osnovu za marksistički orijentiran feminizam, ona u ovoj knjizi nudi takve mogućnosti, da bi već u nekim sljedećim tekstovima napustila ovu ideju i "žensko pitanje" kao "klasno" ostavila iza sebe. Prijelaz na novu ideju o značenju feminizma nespram "ženskog pitanja" formulirat će novom paradigmom, što će postati temom sljedeće knjige koja obrađuje feminizam u kontekstu novih društvenih pokreta.

Filozofski, kritičko-analički prodor u područje ženskog pitanja, utemeljen na kritici filozofije slobode i njezina naslijeđa u marksizmu, predstavlja jedinstven doprinos feminističkoj teoriji u nas i u svijetu. U njemu je Blaženka Despot pronašla metodološki ključ kritike sustava, koju je uporno i do kraja izricala i u svim narednim djelima.

Vlasta Ilišin

Emancipacija i novi socijalni pokreti

U svom opusu koncentriranome na promišljanje novih socijalnih pokreta Blaženka Despot težište stavlja na suodnos tih pokreta i emancipacije. Ishodište njezina teorijskog diskursa nalazi se u reinterpretaciji misaonog i teorijskog naslijeđa Hegela i Marxa, u okviru kojeg autorica propituje ograničenja "stare paradigme" zadanih odnosom građanskog društva i političke države. Pritom pozornost usmjerava na analizu pojmova političke i ljudske emancipacije te volje za moć, dovodeći ih u relaciju spram "nove paradigme" koja nastaje posredstvom djelovanja i kritičko-teorijskih inovacija novih socijalnih pokreta.

Novi su socijalni pokreti razumljeni kao pokreti koji se bore za slobodu i (dobar) život a protiv volje za moć. Ti pokreti reprezentiraju "novu paradigmu" prvenstveno kroz svoj društveni karakter (što ne isključuje i neke dimenzije političkog pokreta), javno i spontano djelovanje, te zahtjeve za oslobađanjem od političke države i njezinih oblika liberalne demokracije i konzumerizma, kao i institucionalnih oblika etatističkog socijalizma i birokracije. Ova obilježja novih socijalnih pokreta činila su ih suspektima u očima političkog establishmenta i na Zapadu i na Istoku, otkad su se pojavili šezdesetih godina prošloga stoljeća. Iz pozicije današnjeg iskustva, ovim se uvidima može dodati i spoznaja da se otada politička geografija uvelike izmijenila. Dio nekadašnjih novih socijalnih pokreta ušao je u "staru paradigmu" (što ih, po prosudbi Blaženke Despot, transformira u "mrtve pokrete" ili "nefunkcionalne partije"), a javljaju se i nove ideje i oblici (poput antiglobalističkog pokreta) koji iznova provociraju nevoljkost političkog establishmenta. Kroz znakovite mijene prolazi i ženski pokret, pri čemu se potreba za njegovim postojanjem, djelovanjem i teorijskim elaboriranjem nije bitno promijenila.

Upravo je ženski pokret, označen kao feminizam i neofeminizam, onaj segment novih socijalnih pokreta kojega Blaženka Despot najdublje i najviše razmatra. Prema njezinu analitičkom uvidu, feminizam, odnosno neofeminizam, pokret je koji dijeli

sudbinu novih socijalnih pokreta, ali ih i nadilazi, kao što i emancipacija žena nadilazi pokret za ljudska prava. Bitno za razumijevanje novuma neofeminističkoga u odnosu na tradicionalni ženski pokret, jest njegovo prepoznavanje patrijarhata kao osnovnog uzroka neravnopravnosti žena. Patrijarhat ima autonoman korijen, i kao takav prethodi klasnom društvu te opstaje prolazeći tek kroz povijesne modifikacije. Obiteljskom se socijalizacijom prenose obrasci koji imaju političke konzekvencije i koji onemogućavaju istinsku emancipaciju žena, jer se njima perpetuira spolno specifična podjela rada (od obiteljske do društvene razine), patrijarhalni spolni stereotipi i autoritarni međuspolni odnosi.

Neofeministička analiza i kritika patrijarhata kao osnove društvene neravnopravnosti žena, razotkriva patrijarhat kao kulturnu i civilizacijsku os volje za moć, jer je on povijesno nastao paralelno s privatnim vlasništvom, monogamnom porodicom i državom. Volja za moć - manifestirana nasiljem nad prirodom, klasom, drugim čovjekom i ženom - prepoznaje se kao osovina kulture u kojoj živimo. Otuda neofeminizam, iako ulazi u nove socijalne pokrete koji se bore za slobodu i dobar život, inzistira na autonomiji, i to poglavito kroz analizu i kritiku patrijarhata.

Ovakvo usmjerenje neofeminističkog pokreta razlikuje ga od tradicionalno pojmljenoga "ženskog pitanja" kao partikulariteta. Iz takve partikularne pozicije ženski se pokret, naime, uglavnom fokusirao na pitanje konkurencije i visine nadnice ženske radne snage, odnosno na problem ekonomske i klasne ravnopravnosti spolova. Iz tako pojmljenoga ženskog pitanja, dometi borbe za ženska prava nužno su ograničeni na normativnu razinu, odnosno na zakonodavna rješenja koja izjednačavaju cijenu rada i prava iz rada žena i muškaraca, reguliraju pravo na porodični dopust i olakšice za brigu o djeci, status bračne i izvanbračne zajednice i slično. Na taj način izvan dosega ostaje temeljni problem razgradnje patrijarhalnog ustrojstva društva koje omogućuje, primjerice, marginalizaciju žena u javnom djelovanju (osobito na znanstvenom, umjetničkom i političkom području), nasilje nad ženama (prije svega u obitelji) te seksistički govor.

U svojim teorijskim razmatranjima Blaženka Despot pokazuje kakva su ograničenja za ozbiljenje feminističkih kritika i zahtjeva bila prisutna i u socijalističkom društvu i u građanskom društvu liberalne demokracije. Ona ukazuje na to da se "žensko pitanje" i (neo)feminizam međusobno odnose kao klasno i spolno (rodno) pitanje. U prvom slučaju, emancipacija žena podređena je ekonomskoj emancipaciji, a u drugom, emancipacija žena ovisi o demontiranju patrijarhata kao spolno (rodno) utemeljenog odnosa koji je nadređen ekonomskom i socioklasnom odnosu. Takvim svojim filozofijskim uvidima Blaženka Despot je prva u našoj teorijskoj literaturi ukazala na temeljno razlikovanje između tzv. ženskog pitanja i (neo)feminizma. Pokazujući zašto se "žensko pitanje" i (neo)feminizam ne mogu izjednačavati, ujedno je dala i nezanemarljiv doprinos kulturno-povijesnim istraživanjima u hrvatskim društvenim i humanističkim znanostima.

Jasenska Kodrnja
Nikola Skledar

New-age i moderna

U uvodu knjizi "New-age i Moderna" (1995.) Blaženka Despot navodi motive koji su je uputili na ovu temu kao i metode (putove) koje je pritom koristila. Sadržaj knjige pokazuje da je ovaj njezin posljednji, cjelovit rad, na neki način rekapitulacija svega što je do tada učinila a istovremeno je i pomak naprijed u istraživanju nove paradigme - *new-agea*. Tu se nalaze ponovljeni, i na nov način integrirani, njezini prethodni interesi: tehnologija, ideologija, socijalističko samoupravljanje, žensko pitanje, feminizam, novi socijalni pokreti. Parabola koja započinje usmjerenošću na prirodu (kroz tehnologiju), završava usmjerenošću na prirodu na način *new-agea*. Parabola koja započinje koncentracijom na ženu (kroz žensko pitanje u zemljama etabliranog socijalizma), završava koncentracijom na ženu iz perspektive feminizma, postfeminizma, ekofeminizma i također, *new-agea*. Na neki način, Blaženka Despot cijeloga svog života piše jednu temu (i jednu knjigu), uvijek ponovno inspirirana filozofskim fundamentom, "tvrdim počecima", paradigmom stare paradigme, Hegelom i njegovim nasljednikom Marxom koji ga "izokreće na glavu" ali ga, što se tiče paradigme moderne, sasvim dosljedno slijedi. Njezin povremeni, ali ipak kontinuirani interes za socijalističko samoupravljanje bio je, zapravo, propitivanje mogućnosti slobode i njezinih odrednica. Završetak svoga stvaralačkog puta Blaženka Despot posvećuje *new-ageu*, "novom vremenu" "tihih zavjernika" Zemljana, koji bez političke doktrine i bez manifestata stvaraju globalnu "mrežu", nadilaze paradigmu moderne, afirmiraju novu paradigmu slobode i njezine vrijednosti: mir, interkulturalizam, prirodu i život.

U knjizi "New-age i Moderna" objedinjeni su članci objavljeni od 1989. do 1994. godine u raznim časopisima (primjerice *Reviji za sociologiju*, *Metodičkim ogledima*) ili u većim cjelinama (npr. publikacijama IDIS-a). Istraživanje *new-agea*, kako kaže autorica, u kontinuitetu je njezinih istraživanja novih socijalnih pokreta od 1980. godine pa nadalje. Kao motiv za istraživanje navodi proširenost ove pojave, a svoj doprinos proc-

jenjuje "tek uvodom u razumijevanje novog svjetonazora", te zaključuje da su potrebna njegova daljnja, temeljna istraživanja. Realizaciju i konkretizaciju tih njezinih istraživanja omogućila joj je Humboldtova stipendija 1987. godine.

New-age je prije svega, smatra Blaženka Despot, rezultat megakrize moderne, u obliku ekološke katastrofe koja uznemiruje ljude čitavog svijeta i upućuje na propitivanje stare paradigme. Riječ je o newtonovsko-descartesovskom shvaćanju svijeta, koje pretpostavlja afirmaciju "tehnike kao prirode duha". Što se tiče zemalja etabliranog socijalizma, promjene u njihovim proizvodnim odnosima nisu riješile ni žensko pitanje ni pitanje odnosa čovjeka prema prirodi, smatra Blaženka Despot. Stara paradigma (moderne) prepoznata u *volji za moć*, nadvladava se novom paradigmatom prepoznatom u afirmaciji života i afirmaciji prirode. Paradigma moderne, naime, poima slobodu kao volju za moć unutar i kroz državu, odnosno institucije građanskog društva, te kao moć nad prirodom i moć nad ženama. Nova paradigma (new-age) dovodi u pitanje takvu slobodu, što Blaženka Despot naziva "oslobađanjem od slobode". Riječ je, dakako, o redefiniranju ovoga pojma što se sukcesivno zbiva od 60-ih godina prošlog stoljeća do danas, i to kroz dvije modifikacije. Naime, dok novi socijalni pokreti 60-ih dovode pod znak pitanja volju za moć realiziranu u institucijama države (riječ je o institucijama nastalima kao tekovina ideje slobode), pokreti 80-ih propituju volju za moć nad prirodom i ženom. Volja za moć realizirana kao agresivnost institucija nad čovjekom, čovjeka nad prirodom i muškarca nad ženom nije nešto efemerno i izvanjsko, već pripada samome biću moderne, kao njezina paradigma koja između ostaloga, zadovoljava svoj legitimitet, i u tekstovima etabliranih filozofa. Koncentrirajući se na Hegelovu teoriju vlasništva kao bitan dio njegove filozofije prava, Blaženka Despot pokazuje da za Hegela biti osoba, pravna osoba, znači prije svega ozbiljiti pravo na stvari. Iz toga dalje slijedi, tvrdi Blaženka Despot, da su stvari bespravne i bezlične, neslobodne, a to je pojmovno određenje prirode koja je po sebi, za Hegela, prazno područje, zapravo ništa. Priroda dobiva svoj smisao tek kada postaje objektom stavljenim na raspolaganje čovjeku - subjektu, njegovoj volji, umu, tehnici i istraživanjima. Čovjek (subjekt) realizira svoju slobodu na način da prirodu pretvara u objekt vlasništva, znanstvenog istraživanja i tehnološke preradbe. Ovako poimanu slobodu Blaženka Despot naziva "slobodom od prirode", a njoj suprotstavljenu novu paradigmatu zasnovanu na redefiniranju ovako poimane slobode naziva "oslobađanjem od slobode".

U članku "Agresivnost europske filozofije slobode u Hegelovoj filozofiji prava" Blaženka Despot ukazuje na agresivnost europocentričkoga i muškog aspekta stare paradigme (karakterističnoga za stav prema neeuropskim kulturama i ženama). Ovaj apostrofirao Hegelov stav o narodima koji nisu prispjeli "filozofiji kao panlozičnoj ideji ustrojstva svjetskog duha pa ne mogu u njemu participirati što znači da ne mogu biti slobodni". Iz toga slijedi i opravdanje za ropstvo, jer su Crnci "neobuzdanog karak-

tera", "nepodesnog za razvoj i obrazovanje". Slično je i sa ženama koje, za Hegela, "mogu biti dobro obrazovane, ali ne za višu znanost, za filozofiju i za višu produkciju umjetnosti koja se upravlja ka općenitosti". Žene, za Hegela, ne mogu imati ideale, a ako žene stoje na vrhu u državi, ta je država u opasnosti, jer one ne mogu djelovati po zahtjevima općenitosti.

Zasluga Blaženke Despot je također i u tome što je, na osnovi Hegelove filozofije, pokazala prednosti i nedostatke pojma čovjek unutar paradigme moderne. Ističući da je pojam "čovjek" veliko dostignuće europske filozofije slobode, ona ukazuje na etabliranje "općenitosti" koja dokida nacionalne i vjerske razlike, ali ne dokida i razlike s obzirom na boju kože i spol. Veza obojenih uz prirodu, te žena također uz prirodu (reprodukciju), onemogućuje im ovu općenitost. Stara paradigma, dakle, pretpostavlja rasizam, kolonijalizam i patrijarhalnu dominaciju. Nazivajući općenitost moderne "praznom" i "apstraktnom", Blaženka Despot podsjeća na autora postmoderne, Lyotarda, koji općenitost izjednačuje s Auschwitzom. "Općenitost" pojma "čovjek" (unutar građanske paradigme) Blaženka Despot priključuje i "općenitost" pojma "radnik" (unutar socijalističke paradigme), koja je također prazna jer ukida razlike (spolne, rasne, nacionalne) među radnicima ("prazni internacionalizam").

Nakon što je new-age (novu paradigmu) odredila u suprotnosti na modernu (staru paradigmu), Blaženka Despot spominje različite, konkretne oblike ove pojave (meditacija, mistika, ezoterija, astrologija...). Navodeći raznolikost new-age pojava, ona spominje i Fritjofa Capru koji tvrdi da je new-age holistički, ekološki i feministički. Suočavajući se s dilemom je li new-age tendencija ili pokret, autorica konstatira da očito nije riječ o pokretu u tradicionalnom smislu te riječi (odriče se volje za moć, a nema ni homogenu klasnu osnovu).

Pritom je sklona je tezi da je new-age izraz dostignuća suvremene fizike, odnosno "izraz krize sekularizirane kulture" koja je dovela do težnje jedinstva znanosti i vjerovanja. Naime, iskustva suvremene fizike pokazuju da su rezultati istraživanja na subatomskoj razini slični iskustvima istočnjačkih mistika. Paradigma new-agea znači nadvladavanje ovoga kao i drugih dualizama, ona znači novo *jedinstvo* (znanosti i vjerovanja), kao i novo jedinstvo čovjeka i univerzuma. Moto "sve je jedno", prezentira monistički evolucionizam svijesti na osnovi kojega se "direktni odnos s bitkom" uspostavlja intuitivnim, mističnim, okultnim tehnikama, transformacijom svijesti, njezinim proširenjem i produbljenjem. Čovjek – pojedinac transformira se u neposrednom odnosu s kozmičkom sviješću, s biti stvari.

Upućivanjem na istočnjačku misiku, afričko tijelo i europsku fiziku, new-age afirmira globalizaciju na novoj osnovi. Riječ je o spiritualnoj transformaciji individua, koja posredno utječe na transformaciju društva, dakako, bez agresivnog principa volje za moć. Autorica ističe mitski i utopijski karakter new-agea (vjeru u nastupajuće novo

doba, nove astrološke ere Vodenjaka). Planetarna kriza iziskuje i planetarni interkulturalni spas, ako ga uopće ima, zaključuje Blaženka Despot.

Prezentacija new-agea koju nudi autorica nadahnuta je, teorijski potkrijepljena i imanentna (proizlazi iz nje same). Prezentacija moderne, motrena iz očista new-agea, također je temeljita i do kraja radikalna. Razgolićavanje paradigme moderne može se činiti izvanjskim i šokantnim, no ne možemo se oteti dojmu - u ovom vremenu i prostoru kontinuiranom starim obrascima i predrasudama - globalno i egzistencijalno potrebnim. Moglo bi se reći da kroz redefiniranje paradigmi Blaženka Despot pokazuje ne samo njihovu relativnost, već i dramatično i kontradiktorno traganje čovjeka za slobodom i za životom.

Gordana Škorić

Nastavna i znanstvena djelatnost Blaženke Despot

Blaženka Despot jedno je desetljeće, i to izuzetno uspješno, predavala filozofiju, sociologiju, logiku, psihologiju i političku ekonomiju na ogulinskoj te tri zagrebačke gimnazije (I., VII., IX.), a svojom osobnošću trajno je plijenila pažnju učenika, ostajući im u posebnom sjećanju. Njezina bivša učenica dr. sc. Helena Pavić, o Blaženki je napisala: *"Mimica (tadašnje prezime, op. G. Š.) je bila i ostala moja najmlađa profesorica, mlada od učenika i najmlađa među kolegama"*.

U visokoškolskoj nastavi predavala je na Visokoj tehničkoj školi (1964.-1967.), Fakultetu strojarstva i brodogradnje (1967.-1974.), a vrhunac njezine karijere u znanstveno-nastavnom zvanju bilo je vrijeme provedeno na Veterinarskom fakultetu u Zagrebu (1974.-1989., prateći službeno rad katedre i nakon tog vremena). Godine 1974. izabrana je za izvanrednu profesoricu za predmet "Osnovi sociologije i političke ekonomije", g. 1980. za redovitu profesoricu iz predmeta "Osnovi marksizma i teorija i praksa socijalističkog samoupravljanja", a 1986. je i drugi put izabrana u najviše zvanje. Nastupno predavanje pred cjelokupnim Znanstveno-nastavnim vijećem (što je bila tadašnja statutarna obveza, proizašla iz dobre tradicije), pod naslovom *Svijet rada*, imalo je velikog odjeka i godinama se spominjalo. Status odličnog predavača Blaženka je Despot kasnije potvrđivala pred punim dvoranama studenata i važila je, s pravom, za cijenjenoga sveučilišnog nastavnika. Vrsnoćom odabira i izvedbe postavljala je relevantno mjesto određenom tipu suvremenih znanja iz društveno-humanističkog područja, koja su potrebna mladom intelektualcu drugih struka u promišljanju cijelog niza pojmova: od same znanosti do njezine primjene u tehnici i tehnologiji, profesije kao takve, djelovanja u zajednici, razumijevanju društveno-političkih odnosa u njihovu nastajanju i mogućim teorijskim modelima njihova razvoja, pristupajući svim temama interdisciplinarno.

Seminare je organizirala u manjim grupama, po 30 studenata, a proučavali su se suvremeni tekstovi oko kojih su se vodile žive diskusije, što je ona vodila izuzetno

kvalitetno. Teme koje su posebno intrigirale studente bile su vezane uz nove socijalne pokrete, feminizam, antropološkijske uvide i promišljanje emancipacije. Znala je, raspravljajući npr. o socijalnim ulogama - u vrijeme kada je tako nešto bilo nepojmljivo, uzbuditi duhove pitanjem o tome zbog čega, naprimjer, muškarci ne bi nosili naušnice. Kasnije, kada je to čak postala moda, mnogi studenti su spominjali njezinu ondašnju argumentaciju. Nadalje, mnoge tada vođene rasprave, naprimjer u okviru makroprojekta "Čovjek i sistem", ali i na mnogim drugim, institucionalnim ili manje institucionalnim mjestima, našle su svoje odjeke na seminarima i predavanjima na Veterinarskom fakultetu, a najmanje su bile povezane s mogućom, očekivanom ideološkošću u izvođenju predmeta.

To je bilo jasno prepoznato na Veterinarskom fakultetu, a vidljivo i po tome što su - dotada potpuno neuobičajeno - sadržaji iz društveno-humanističkih znanosti, na način kako ih je prezentirala Blaženka Despot, našli mjesto u nizu poslijediplomskih studija za specijalističko i znanstveno usavršavanje veterinaru, što se može dokumentirati i samim navođenjem njezinih citata. Naime, od akademske godine 1977./1978. do uključujući 1986./1987., Ona je kontinuirano predavala na sljedećim smjerovima poslijediplomske nastave: sanitacija, klinička farmakologija, higijena i tehnologija animalnih namirnica, biologija i patologija riba, biologija i patologija pčela, fiziologija i patologija peradi, patološka anatomija, parazitologija i invazione bolesti te organizacija i ekonomika veterinarske djelatnosti. To nisu bili kolegiji iz, recimo uvoda u znanstveni rad, što bi se inače moglo pomisliti, nego je bila riječ o stavu voditelja spomenutih smjerova da studenti poslijediplomske nastave, kao stručnjaci, moraju steći sposobnost promišljanja tema, kojom će vlastitu profesiju moći staviti u okvir humanističkog horizonta i socijalnih tokova. Prije svega to se odnosilo na postavljanje suvremenih pitanja u što su, među inima, iako u začetku, spadale i pretpostavke za otvaranje i bioetičke tematike. Predavala je i na poslijediplomskim studijima društvenih znanosti na osječkom, sarajevskom i beogradskom sveučilištu.

Na Veterinarskom fakultetu je 1977. osnovala Zavod za društvene i humanističke znanosti, sa svrhom da objedini manje kolegije i na taj način poboljša njihov rad u organizacijskom smislu.

U okviru Zavoda znanstveno je istraživala veterinarsku profesiju (objavljeno u časopisu "Veterinarska stanica"). Njezina nasljednica preuzela je navedeni projekt i nastavila istraživanja, na osnovi kojih je i doktorirala.

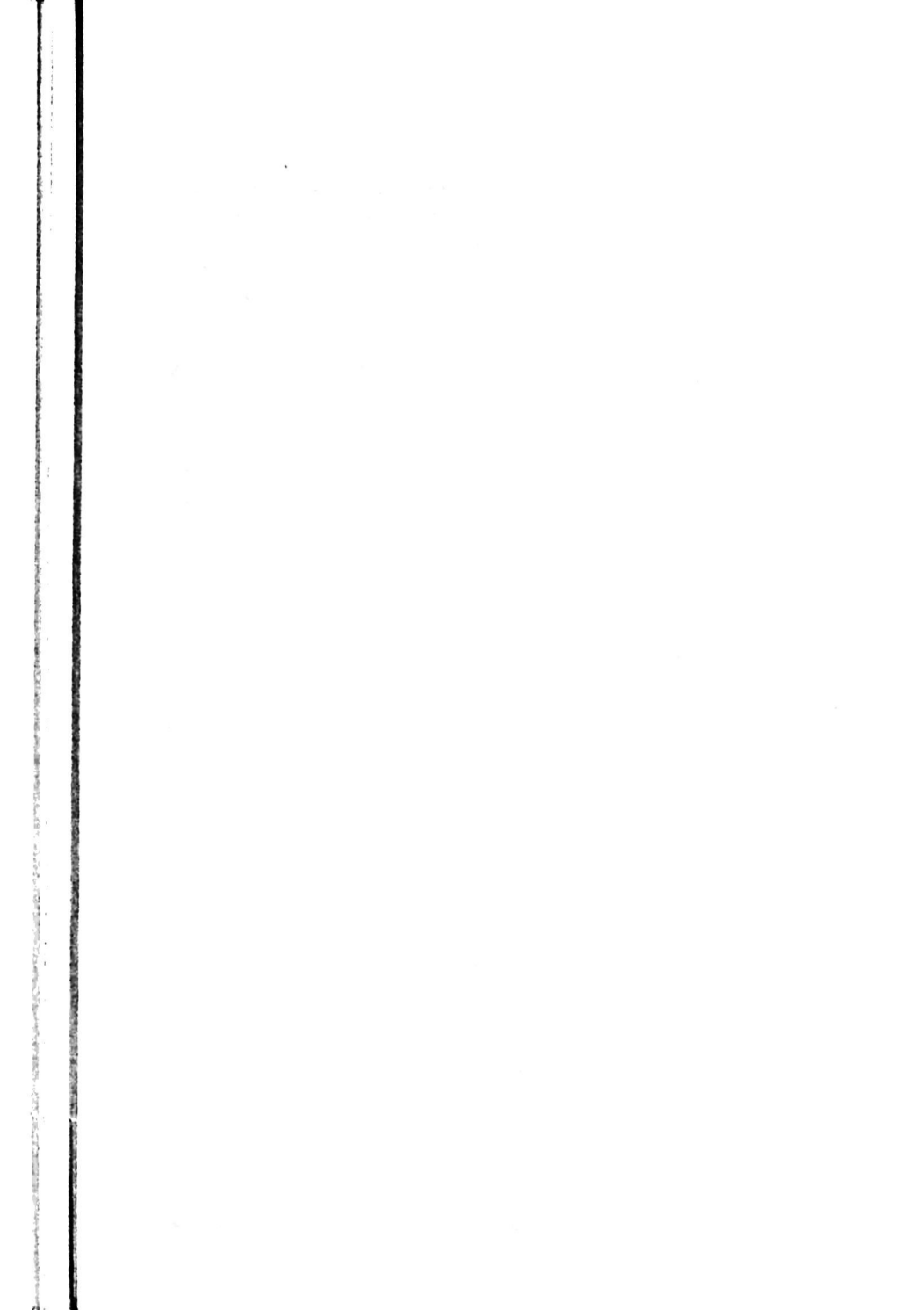
Interes za sudjelovanje u znanstvenim istraživanjima (posebno onima koja su tražila empirijske provjere) proizašao je iz dva osnovna motiva njezina životnog opredjeljenja. Prvi je, već spomenuta orijentacija k različitim znanstvenim diskursima, interdisciplinarnoj prepletenosti predmeta kojima se bavila, dok je drugi proizašao iz načina na koji je ona razumijevala i prihvaćala znanstvenost u tumačenju i objašnjavanju svojih

teza. Stoga se s pravom može reći da je njezina kritičnost spram znanosti imala osnove i u iskustvu primjene znanstvene aparature, kojom se znalački koristila, premda je filozofsko promišljanje pojma znanosti činilo okosnicu te kritike.

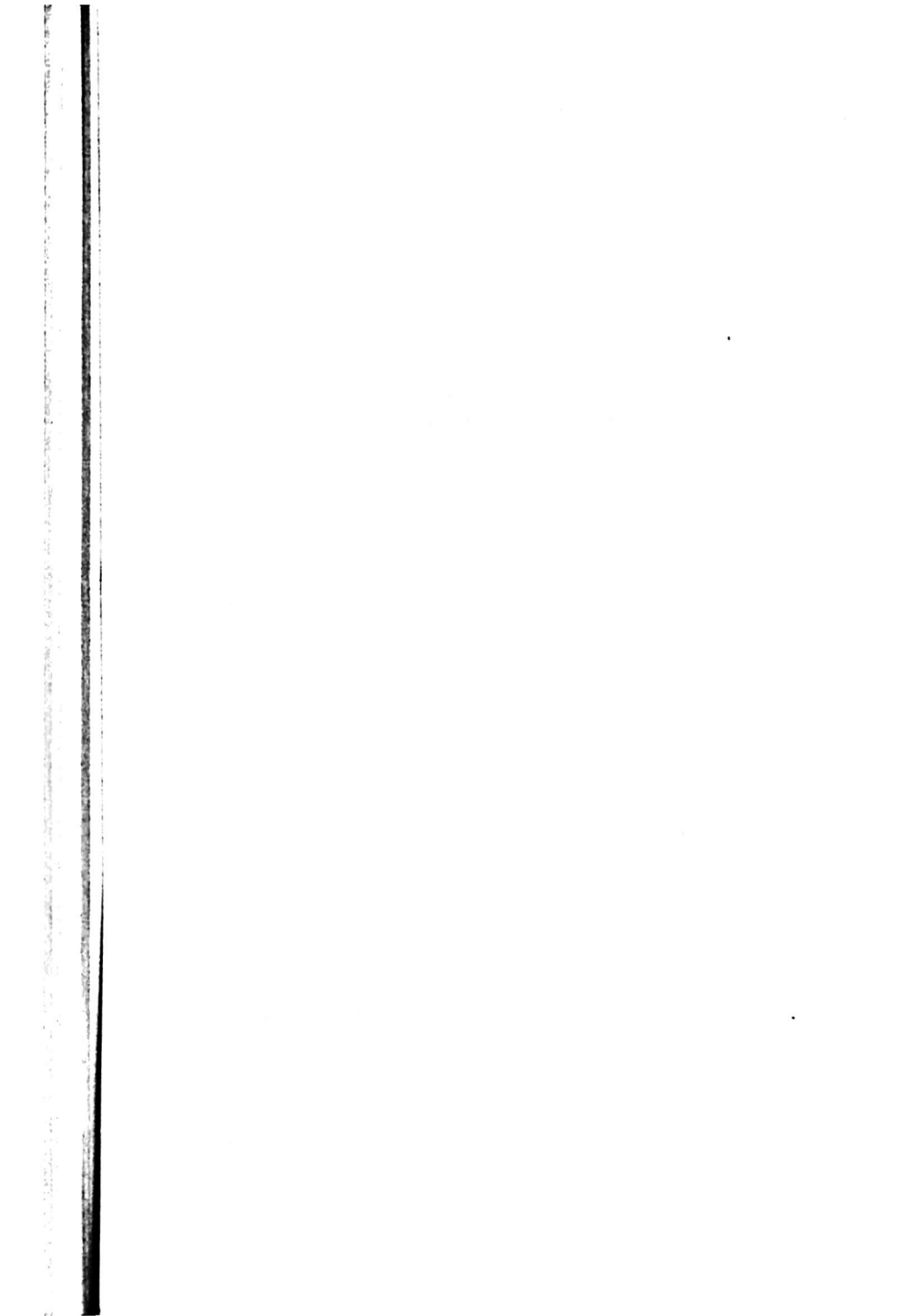
Takoreći od samoga početka pa do kraja svoje radne karijere, aktivno sudjeluje u sociološkim znanstveno-istraživačkim poduhvatima, a posebno u okviru svoga Zavoda na Veterinarskom fakultetu, gdje je njezin istraživački angažman imao inicijalno značenje za sociologiju u veterini.

U Institutu za društvena istraživanja njezino istraživački iskustvo došlo je do punog izraza, kako u projektima u kojima je sudionica, tako i onome kojega je na kraju i sama vodila (*sociološko istraživanje mladih i problema obrazovanja*: od konceptualizacije do izrade samog projekta).

Ove glavne znanstvene okosnice u radu Blaženka Despot referirane su na brojnim domaćim i međunarodnim skupovima, a dosezi, pristup i vrsnoća njezine argumentacije, mogu se sagledati u njenim knjigama kao i izuzetno velikom broju objavljenih znanstvenih i stručnih radova.



III. BIBLIOGRAFIJA RADOVA BLAŽENKE DESPOT TE RADOVA O NJOJ



Sunčica Bartoluci

Bibliografija knjiga, članaka i ostalih priloga Blaženke Despot te radova o njoj

Uvod

Ova je Bibliografija¹ rađena u nastojanju da se na jednome mjestu sakupi popis svih objavljenih radova Blaženke Despot², nastalih od početka njezina stvaralačkog rada 1964. pa sve do 2001. godine³.

S obzirom da se radi o velikom i raznolikom stvaralačkom opusu, prikupljene smo podatke nastojali klasificirati na najprihvatljiviji način.

Prikupljena građa (188 radova) klasifikacijski je razvrstana u sedam skupina, a unutar toga praćen je kronološki slijed nastajanja autoričina opusa:

A)

knjige;

članci u zbornicima radova i časopisima;

novinski članci;

¹ Zahvaljujem prof. Bosiljki Milinković na savjetima pri izradi ove Bibliografije.

² Napominjemo da su autoričini radovi od 1964. do 1966. objavljivani pod prezimenom Lovrić-Mimica; u 1967. objavljivani su pod prezimenom Lovrić, a od 1968. nadalje pod prezimenom Despot.

³ Radeći na prikupljanju svih vrsta napisa Blaženke Despot, te onih što su ih o njoj drugi pisali, nailazila sam i na tragove njezine aktivnosti koja se ne može iskazati bibliografskom jedinicom, ali na koju je svakako vrijedno ukazati. Riječ je o radio-emisijama emitiranim na Trećem programu Radio-Zagreba koje (većinom) nisu bile publicirane. Zato ih ovdje navodim s naznakom nadnevka emitiranja.

Rasprava o knjizi Vanje Sutlića "Svijet rada kao znanstvena povijest", emitirana je 12. 8. 1974.; "Susret Atene, Apolona i Hefesa ili razgovor o dokolici", 12. 8. 1974.; "Kultura Trećeg svijeta i socijalizam", 25. 12. 1974.; "Bitno i povijesno mišljenje", 21. 3. 1975.; "Svijest i samosvijest radničke klase", 1. 10. 1975. te "Klasnost idiotizma profesije", emitirana je 10. 2. 1976. (publicirano).

osvrti, recenzije, prikazi;
diskusije;
pogovori i predgovori;
prijevodi.

Kako su neki radovi Blaženke Despot publicirani više puta, njih smo sve naznačili kao posebne bibliografske jedinice. Osim toga kako su neki njezini radovi prijevodi već postojećih, i oni su navedeni kao nove bibliografske jedinice.

Bibliografija sadrži i popis najpoznatijih recenzija što su ih o autoričinim radovima pisali stručnjaci, te popis radova uz *in memoriam* Blaženki Despot. Ti su radovi evidentirani u posljednjim dvjema klasifikacijskim grupama:

B)

Recenzije i osvrti na radove Blaženke Despot;
In memoriam Blaženki Despot.

A)

1. Knjige

1. **Humanitet tehničkog društva.** - Zagreb : Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 1971. - 162 str. - (Edicija Pogled u suvremenost) Bibliografija, str. 163-170. Bilješka o piscu, str. 171-173.
2. **Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije.** - Osijek : Glas Slavonije, 1976. - 141 str. - (Biblioteka "Marksistička tribina").
3. **Plädoyer za dokolicu.** - Beograd : Mala edicija "Ideja", 1976. - 267 str. Literatura, str. 259 - 264.
4. **Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje.** - Zagreb : Centar za kulturnu djelatnost (CEKADE), 1987. - 148 str. - (Biblioteka suvremene političke misli) Bibliografija, str. 149-151.
5. **Emancipacija i novi socijalni pokreti.** - Osijek : Međuopćinska konferencija SKH, Centar za idejno-teorijski rad, 1989. - 109 str. Bibliografija, str. 110-111.
6. **New age i Moderna.** - Zagreb : Hrvatsko filozofsko društvo, 1995. - 115 str. (Biblioteka Filozofska istraživanja ; knj. 88) Bibliografija, str. 117-124. - Summary, str. 125-126.

2. Članci u zbornicima radova i časopisima

7. Rasprava o materijalizmu između B. Šuleka i A. Bauera. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 5 (1968), br. 4, str. 399-405.
8. Tehnički humanizam. - **Kulturni radnik**, Zagreb, Vol. 21 (1968), br. 6, str. 210-216.
9. Tehnika i socijalizam. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 6 (1969), br. 5/6, str. 828-844.
10. Humanost i problem marksističke antropologije. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 7 (1970), br. 3, str. 341-351.
11. Tehnički humanizam. - **Zbornik radova Fakulteta strojarstva i brodogradnje Sveučilišta u Zagrebu**, Zagreb, 1971, knj. 2, str. 233-240.
12. Pustolovina spoznaje. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 10 (1973), br. 1/2, str. 141-153.
13. Sociologija, historijski materijalizam i filozofija povijesti. - **Politička misao**, Zagreb, Vol. 10 (1973), br. 1/2, str. 139-147.
14. Kulturne pretpostavke razumijevanja strategije socijalizma u "trećem svijetu". - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 17 (1974), br. 6, str. 580-591.
15. Zatočenost pitanja u vlastitim pretpostavkama. - **Kulturni radnik**, Zagreb, Vol. 27 (1974), br. 6, str. 108-110.
16. Ateizam i humanizam. - **Revija**, Osijek, Vol. 16 (1976), br. 4, str. 70-93.
17. Kulturne pretpostavke razumijevanja strategije socijalizma u "trećem svijetu". - U : **Strategije socijalizma**. - Beograd : Centar za društvena istraživanja predsjedništva CKSKJ, Izdavački centar "Komunist", 1976, str. 278-288.
18. Tehnički humanizam. - **Dometi**, Rijeka, Vol. 9 (1976), br. 7, str. 25-34.
19. Klasnost idiotizma profesije. - U : **Društvo psihologa SR Hrvatske**. - Zagreb : Društvo psihologa Hrvatske, 1977, str. 11-20.
(Referat na Simpoziju *Problemi i perspektive interdisciplinarnog rada i obrazovanja* održan u auli Sveučilišta u Zagrebu, svibnj 1977.)
20. Proleterijat i etnostruktura. - **Vidici**, Beograd, Vol. 23 (1977), br. 5/6, str. 4.
21. Machine und Arbeitsmittel. - U : **Salzburger Jahrbuch für Philosophie**. Salzburg und München: Universitätsverlag Anton Pustet, 1978-1979, str. 221-227.
22. Samosvijest radničke klase u teoriji i praksi. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 21 (1978), br. 3, str. 49-61.
23. Um i sreća u relativno udruženom radu (I). - **Gledišta**, Beograd, Vol. 19 (1978), br. 10, str. 904-923.
24. Um i sreća u relativno udruženom radu (II). - **Gledišta**, Beograd, Vol. 19 (1978), br. 11/12, str. 1044-1057.
25. Samosvijest radničke klase u teoriji i praksi. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 21 (1978), br. 3, str. 49-61.

26. Kakva je tehnologija potrebna samoupravljanju. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 22 (1979), br. 4, str. 53-70.
27. Kakva tehnologija je potrebna samoupravljanju? - **Opredjeljenja**, Sarajevo, Vol. 10 (1979), br. 2, str. 115-122.
28. Razumijevanje različitosti kultura - pretpostavka razumijevanja različitosti puteva u socijalizam. - **Socijalizam u svetu**, Beograd, Vol. 3 (1979), br. 15, str. 122-124.
(Okrugli stol na temu *Marksizam i druge socijalističke teorije o socijalizmu u zemljama u razvoju*, Cavtat, 1978.)
29. Samosvijest radničke klase u teoriji i praksi. - U : **SK i samoupravljanje**. - Beograd : Marksistički centar CK SK Srbije i Institut za međunarodni radnički pokret, 1979, str. 11-23.
30. Samoupravljanje, tehnologija proizvodnje i organizacija rada. - **Savremenost**, Novi Sad, Vol. 9 (1979), br. 59/60, str. 38-43.
(Okrugli stol na temu *Tehnologija i samoupravljanje*.)
31. Socijalističko društvo i socijalistička kultura. - **Opredjeljenja**, Sarajevo, Vol. 10 (1979), br.11, str. 99-108.
32. Razumijevanje različitosti kultura - pretpostavka razumijevanja različitosti puteva u socijalizam. - **Socijalizam u svetu**, Beograd, Vol. 3 (1979), br. 15, str. 122-124.
(Okrugli stol na temu *Marksizam i druge socijalističke teorije o socijalizmu u zemljama u razvoju*, Cavtat, 1978.)
33. K ženskom pitanju. - **Lica**, Sarajevo, Vol. 9 (1980), br. 1/2, str. 15-17.
34. Podruštvođenje nauke. - **Marksističko obrazovanje**, Zagreb, Vol. 3 (1980), br. 4, str. 250-252.
(Izlaganje na IV. redovnom savjetovanju nastavnika marksizma na sveučilištima u SR Hrvatskoj, održano u prosincu 1979.)
35. Povijest i priroda žene. - **Dometi**, Rijeka, Vol. 13 (1980), br. 2, str. 51-62.
36. Povijest i socijalistička priroda. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 23 (1980), br. 1, str. 44-69.
37. Socijalistička kultura i umjetnost. - **Dometi**, Rijeka, Vol. 13 (1980), br. 12, str. 5-18.
38. Die Frau und die Selbstverwaltung. - **Sozialistische Theorie und Praxis**, Beograd, Vol. 8 (1981), br. 3, str. 36-40.
39. Ženščina i samoupravljenje. - **Socijalističkaja misl i prakтика**, Beograd, Vol. 18 (1981), br. 3, str. 35-39.
40. Žena i samoupravljanje. - **Delo**, Beograd, Vol. 17 (1981), br. 4, str. 112-116.
41. Filozofija i socijalizam. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 24 (1981), br. 2, str. 294-303.

42. La donna e l'autogestione. - **Questioni attuali del socialismo**, Beograd, Vol. 6 (1981), br. 3, str. 33-37.
43. La femme et l'autogestion. - **Questions du socialisme**, Beograd, Vol. 31 (1981), br. 3, str. 35-39.
44. La mujer y la autogestión. - **Cuestiones actuales del socialismo**, Beograd, Vol. 16 (1981), br. 3, str. 35-39.
45. La suppression de la division du travail en tant que précondition de l'autogestion. - **Socialism in the World**, Beograd, Vol. 5 (1981), br. 26, str. 76-78.
(Okrugli stol na temu *Self - Management, Technology and the Labour Process. L'autogestion, la technologie et le processus de travail*, Cavtat, 1980.)
46. Nema rješenja preko noći za dugoročnu krizu. - **Marksizam u svetu**, Beograd, Vol. 8 (1981), br. 4, str. 5-19.
47. Protivrječnosti socijalističkog načina proizvodjenja života. - **Opredjeljenja**, Sarajevo, Vol. 12 (1981), br. 4, str. 125-150.
48. Samoupravljanje kao alternativna kultura. - **Opredjeljenja**, Sarajevo, Vol. 12 (1981), br. 1/2, str. 35-46.
49. Socijalizam kao alternativna kultura. - **Socijalizam u svetu**, Beograd, Vol. 5 (1981), br. 24, str. 297.
(Okrugli stol na temu *Samoupravljanje i participacija u strategijama socijalizma*, Cavtat, 1980.)
50. Socialism as an Alternative Culture. - **Socialism in the World**, Beograd, Vol. 5 (1981), br. 24, str. 319-320.
(Okrugli stol na temu *Self-Management and Participation in the Practice and Strategies of Socialism. L'autogestion et la participation dans la pratique et dans les stratégies du socialisme*, Cavtat, 1980.)
51. Tehnologija kao političko pitanje ili politika kao tehnološko pitanje. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 24 (1981), br. 10, str. 1671-1676.
(Okrugli stol na temu *Nauka, tehnologija, društvo*, Cavtat, 1981.)
52. Ukidanje podjele rada kao preduvjet samoupravljanja. - **Socijalizam u svetu**, Beograd, Vol. 26 (1981), br. 5, str. 69-73.
53. Žena i samoupravljanje. - **Delo**, Beograd, Vol. 27 (1981), br. 4, str. 112-116.
54. Žena u kulturi socijalističkog samoupravljanja. - **Žena**, Zagreb, Vol. 39 (1981), br. 5/6, str. 9-23.
55. "Žensko pitanje" u socijalističkom samoupravljanju. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 24 (1981), br. 11, str. 1859-1870.
56. Tehnologija kao političko pitanje ili politika kao tehnološko pitanje. - **Socijalizam u svetu**, Beograd, Vol. 29 (1982), br. 3, str. 163-168.
(Okrugli stol na temu *Nauka, tehnologija, društvo*, Cavtat, 1981.)

57. A nőkérdés a szabadságfilozófia dialektikus-spekulatív módszerében. - *Létünk*, Subotica, Vol. 12 (1982), br. 5, str. 704-715.
58. La technologie en tant que question politique on la politique en tant que question technologique. - *Socialism in the World*, Beograd, Vol. 6 (1982), br. 29, str. 175-181.
(Okrugli stol na temu *Science, Technology, Society*, Cavtat, 1981.)
59. Odnos klasnog i "ženskog pitanja". - *Socijalizam u svetu*, Beograd, Vol. 6 (1982), br. 29, str. 213-214.
60. Rapport entre la "Question feminine" et celle en tant que question de classe. - *Socialism in the World*, Beograd, Vol. 7 (1982), br. 29, str. 233-235.
61. Protivrečnosti socijalističkog načina proizvodjenja života. - U: *Marksizam u savremenom svijetu*. Sarajevo : Marksistički studijski centar CKSK BiH "Veljko Vlahović", 1982, str. 413-439.
62. Protivrečnosti u jugoslovenskom društvu. - *Marksistička misao*, Beograd, 1982, br. 1, str. 27-29.
63. Smisao ženskog pitanja. - *Naše teme*, Zagreb, Vol. 26 (1982), br. 6, str. 1044-1049.
64. Treba li ili ne posebna ženska organizacija. - *Žena*, Zagreb, Vol. 40 (1982), br. 2/3, str. 74-78.
(Rasprava na temu *Društvena svijest, marksistička teorija i emancipacija žena - danas*, Zagreb, 1982.)
65. Žensko pitanje o dijalektičko-spekulativnoj metodi filozofije slobode. - *Polja*, Novi Sad, Vol. 27 (1982), br. 277, str. 135-137.
66. Emancipacija i tehnologija. - *Rukovet*, Subotica, Vol. 29 (1983), br. 1/2, str. 322-335.
67. Emancipáció és technológia. - *Létünk*, Subotica, Vol. 13 (1983), br. 6, str. 996-1012.
68. Filozofijski aspekti humanizacije odnosa među spolovima. - *Polja*, Novi Sad, 1983, br. 7, str. 442-443.
69. Jugoslavija u 10. deceniji - mogućnost promena (II). - *Marksistička misao*, Beograd, br. 2 (1983), str. 82-85.
70. Marksistički feminizam. - *Socijalizam u svetu*, Beograd, Vol. 8 (1984), br. 43, str. 107-109.
(Okrugli stol na temu *Marksistička kritika ideologije*, Cavtat, 1983.)
71. Društveni oblik i tehnička organizacija proizvodnje. - *Naše teme*, Zagreb, Vol. 28 (1984), br. 1/2, str. 128-130.
(Diskusija o knjizi H. Bravermana "Rad i monopolistički kapital".)
72. Marx i emancipacija žena (marksistički feminizam). - *Gledišta*, Beograd, Vol. 25 (1984), br. 1/2, str. 51-61.

73. Mogućnost utemeljenja marksističkog feminizma. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 28 (1984), br. 28, str. 1940-1946.
74. "Žensko pitanje" u socijalističkom samoupravljanju. - **Socijalizam**, Beograd, br. 11 (1984), str. 1859-1870.
75. Feministički pokreti i marksizam. - **Pogledi**, Split, Vol. 15 (1985), br. 2, str. 60-63.
76. Radnički pokret, nacionalnooslobodilački pokret, novi socijalni pokreti - zajednički ciljevi, sličnosti i razlike. - **Kumrovečki zapisi**, Kumrovec, Vol. 2 (1985), br. 3, str. 164-166.
(Okrugli stol.)
77. Slobodno vrijeme. - **Fizička kultura**, Beograd, Vol. 39 (1985), br. 2, str. 73-75.
78. Marksistička teorija/praksa i feministički pokreti. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 16 (1986), br. 6, str. 5-15.
79. Motivacija studenata za veterinarstvo. - **Veterinarska stanica**, Zagreb, Vol. 17 (1986), br. 6, str. 11-16.
80. Nove tehnologije i budućnost rada. - **Marksizam u svetu**, Beograd, Vol. 13 (1986), br. 3, str. 5-25.
81. Sistem potreba socijalizma između utopije i ideologije. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 6 (1986), sv. 3, br. 18, str. 659-668.
82. Smisao i sadržaj socijalizma. - **Socijalizam u svetu**, Beograd, Vol. 10 (1986), br. 53, str. 194-195.
(Okrugli stol, Cavtat, 1985.)
83. "Žensko pitanje" u socijalističkom samoupravljanju. - **Žena i društvo - kultiviranje dijaloga: zbornik radova**. - Zagreb : Sociološko društvo Hrvatske, 1987, str. 39-48. - (Biblioteka Revije za sociologiju ; knj. 4).
84. Marksizam i emancipacija žena. - **Marks i savremenost**, Beograd, 1988, br. 10, str. 26-33.
85. Žensko pitanje i feminizam. - **Revija**, Osijek, Vol. 28 (1988), br. 6/7, str. 583-590.
86. Oslobođanje od slobode : prilog nadvladavanju arhitektonike *građansko društvo - politička država* novim poimanjem emancipacije. - **Revija za sociologiju**, Vol. 20 (1989), br. 3/4, str. 285-298.
Dio rada veće, neobjavljene studije "Pojam emancipacije u novim socijalnim pokretima".)

87. Pojam obrazovanja i pojam zbiljnosti. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 10 (1990), sv. 2 (35), str. 497-511.
(Rad je nastao kao dio istraživanja "Prilog epistemološko-teorijskom istraživanju znanstveno-tehnologijskog transfera u odgojno-obrazovnim procesima" što ga je, kao potprojeekt, vodila Gordana Bosanac za IDIS.)
88. Problem odnosa ekologije i tehnologije. - U: **U susret ekološkom društvu : zbornik radova**. - Zagreb : Sociološko društvo Hrvatske, 1990, str. 35-44. - (Biblioteka Revije za sociologiju ; knj. 16)
89. Znanje i moć. - **Polja**, Novi Sad, Vol. 36 (1990), br. 375/376, str. 198-199.
(Rad je napisan kao predavanje "Feminist Theorie and the Women's Movement" na Inter-University Centre, Dubrovnik, u travnju 1990. pod naslovom "Die Wissenschaft und die Macht".)
90. Kultura i sociologija obrazovanja. - **Sociološko istraživanje mladih i problemi obrazovanja 1**. - Zagreb : Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, 1991, str. 7-23. - (Edicije IDIS-a)
91. Plädoyer za dijalog ekologije, znanosti, teologije i new-agea. - **Socijalna ekologija**, Vol. 1 (1992), br. 3, str. 363-370.
92. Religioznost i prirodnoznanstveni idealizam *new-agea*. - **Metodički ogledi**, Zagreb, Vol. 3 (1992), br. 1, str. 83-96.
93. Agresivnost europske filozofije slobode u Hegelovoj filozofiji prava. - **Metodički ogledi**, Zagreb, Vol. 3 (1992), br. 2, str. 29-39.
(Prilog projektu : Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, što ga vodi H. Beck.)
94. Vjernici i za-vjernici u znaku "Vodenjaka". - U: **Prilozi izučavanju nereligioznosti i ateizma 2 : Zbornik radova**. - Zagreb : Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, 1993, str. 175-191. - (Edicije IDIS-a)
95. Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Philosophie Heinrich Becks und im New Age. - **Sein-Erkennen-Handeln**, Bamberg, 1993, sv. 7, str. 813-817.
96. Fundamentalizam i moderna. - U: **Sociološki ogledi : Zbornik radova uz 30. obljetnicu IDIS-a**. - Zagreb : Sociološki ogledi, Institut za društvena istraživanja, 1994, str. 41-52.
97. "New age" i Moderna. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 15 (1995), sv. 3 (58), str. 563-576.
98. Die Aggressivität der europäischen Freiheitsphilosophie - expliziert an Hegels Rechtsphilosophie. - U : Beck, H. (Hrsg.): **Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen**. - Frankfurt/M : Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, 1995, sv. 9, str. 179-190.

99. The Agressiveness of the European Philosophy of Freedom in Hegel's Philosophy of Right. Creative Peace Through Encounter of World Cultures. - U: **In Commission of the Hanns Seidel Foundation/Edited by Heinrich Beck and Gisela Schmirber.** - Delhi, 1996.
100. Die Dialektik von Freiheit und Recht bei Hegel aus der Sicht einer Gesellschaft im Übergang. - **Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog**, Bamberg, 1997, sv. 14, str. 105-110.
101. Slobodno vrijeme u djelu Mira A. Mihovilovića. - U: Miro A. Mihovilović: **Izabrani radovi.** - Zagreb : Hrvatsko sociološko društvo, 2000, str. 3-7. - (Hrvatski sociolozi - klasici)

3. Novinski članci

102. Klasno i nacionalno u obzorju kulture i civilizacije. - **Oslobođenje**, Sarajevo, u nastavcima od 10. do 17. siječnja 1975. pod različitim naslovima: br. 9554 (10.1.): *Ishodište i razvoj*, str. 10; br. 9555 (11.1.): *Ljudska i klasna kategorija*, str. 9; br. 9556 (12.1.): *Osjećaji i spoznaje*, str. 8; br. 9557 (13.1.): *Političko- ljudska emancipacija*, str. 7; br. 9558 (14.1.): *Pretklasno rodoljublje*, str. 8; br. 9559 (15.1.): *Odnos prema religiji*, str. 8; br. 9560 (16.1.): *Najidealniji okvir*, str. 12; br. 9561 (17.1.): *Izukršteni temelji*, str. 8.
103. Istina i tehnika istine. - **Oslobođenje**, Sarajevo, u nastavcima od 1. do 4. veljače 1975.: br. 9576 (1.2.): *U osnovi je - kultura*, str. 6; br. 9577 (2.2.): *Rad - sredstvo slobode*, str. 8; br. 9578 (3.2.): *I filozofija i revolucija*, str. 8; br. 9579 (4.2.): *Jednakost pred radom i po radu*, str. 8.
104. Marksistička praktična filozofija i religija. - **Glas Slavonije**, od 8. do 10. rujna 1976.: br. 9632 (7.9.); br. 9699 (8.9.); br. 9634 (9.9.); br. 9635 (10.9.).

4. Osvrti. Recenzije. Prikazi

105. Marx Horkheimer: Pomračenje uma. - **Gledišta**, Beograd, Vol. 5 (1964), br. 12, str. 1741-1746.
106. Pregled dijalektičkog materijalizma dr. Olega Mandića. - **Gledišta**, Beograd, Vol. 6 (1965), br. 1, str.131-139.
107. O smislu društvenih nauka i humanizma na stručnjačkim fakultetima, posebno tehničkim. - **Pregled**, Sarajevo, Vol. 17 (1965), knj. 1, br. 3, str. 236-240. (Koreferat izložen na savjetovanju za nauku o društvu, održanom u Sarajevu.)

108. Čovek danas. - **Gledišta**, Beograd, (1965), Vol. 6, br. 5, str. 809-815.
109. Etičko-humanistički problemi socijalizma. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 3 (1966), br. 4/6, str. 812-815.
110. Helmut Klages: Technischer Humanismus. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 3 (1966), br. 2, str. 282-284.
111. Helmut Schelsky: Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 4 (1967), br. 1/2, str. 217-220.
112. Kostas Axelos: Einführung in ein künftiges Denken. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 4 (1967), br. 5/6, str. 845-848.
113. Kostas Axelos: Einführung in ein künftiges Denken. - **Praxis**, međunarodno izdanje, Zagreb, Vol. 4 (1968), br. 3/4, str. 450-453.
114. Jean Fourastié: Civilizacija sutrašnjice. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 12 (1968), br. 12, str. 2007-2011.
115. Dijalektika oslobođenja. - **Praxis**, Zagreb, 1969, br. 2/3.
116. Dijalektika oslobođenja. - **Telegram**, Zagreb, Vol. 10 (1969), br. 496, str. 5.
117. Filozofija i tehnička zbilja. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 13 (1969), br. 11, str. 1858-1862.
118. Heinrich Taut: Zur Dialektik von Arbeit und Bedürfnissen im Sozialismus und Kommunismus. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 6 (1969), br. 5/6, str. 879-881.
119. Anthropos I-II/1969. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 7 (1970), br. 4, str. 682-683.
120. Ivan Kuvačić: Obilje i nasilje. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 14 (1970), br. 5, str. 1060-1063.
121. T. Rendtorff, A. E. Tödt: Technologie der Revolution. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 7 (1970), br. 3, str. 477-479.
122. Klaus Horn: Die Dressur oder Erziehung. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 7 (1970), br. 4, str. 672-673.
123. Roger Garaudy: Velika prekretnica socijalizma. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 14 (1970), br. 12, str. 2301-2305.
124. Andre Gorz: Radnička strategija i neokapitalizam. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 8 (1971), br. 1, str. 127-130.
125. Iring Fetscher: Hegel - Grösse und Grenzen. - **Filosofija**, Beograd, Vol. 15 (1971), br. 4, str. 183-186.
126. Plaidoyer za dokolicu. - **Pregled**, Sarajevo, Vol. 61 (1971), br. 6, str. 653-660.
127. Serge Mallet: Nova radnička klasa. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 8 (1971), br. 3/4, str. 620-622.
128. Soziologie Zwischen Theorie und Empirie - Soziologische Grundprobleme. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 8 (1971), br. 6, str. 952-954.
129. Hans Lenk: Philosophie im technischen zeitalter. - **Filosofija**, Beograd, Vol. 16 (1972), br. 1, str. 218-220.

130. H. G. Geyer, H. N. Janovski, A. Schmidt: Theologie und Soziologie. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 9 (1972), br. 3/4, str. 588-589.
131. Leo Kofler: Technologische Rationalität im Spätkapitalismus. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 9 (1972), br. 3/4, str. 575-577.
132. Zeitschrift für Soziologie. - **Revija za sociologiju**, Zagreb, Vol. 2 (1972), br. 1, str. 115-117.
133. Gert Raeithel: Opfer der Gesellschaft. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 10 (1973), br. 3/4, str. 534-536.
134. Günter Rohrmoser: Humanität der Industriegesellschaft. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 10 (1973), br. 1/2, str. 237-239.
135. Günter Rohrmoser: Humanität der Industriegesellschaft. - **Revija za sociologiju**, Zagreb, Vol. 3 (1973), str. 123-124.
136. Heinrich Beck: Philosophie der Technik. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 10 (1973), br. 1/2, str. 226-229.
137. Klaus Horn: Psychoanalyse - Kritische Theorie des Subjekts. - **Revija za sociologiju**, Zagreb, Vol. 3 (1973), br. 1/2, str. 125-127.
138. Wolfgang Harich: Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. - **Praxis** - međunarodno izdanje, Zagreb, Vol. 9 (1973), br. 4, str. 380-382.
139. Wolfgang Harich: Zur Kritik der revolutionären Ungeduld. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 10 (1973), br. 3/4, str. 526-528.
140. Dušan Kecmanović: Između normalnog i patološkog. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 11 (1974), br. 1/2, str. 181-184.
141. Balint Balla: Kaderverwaltung. - **Praxis**, Zagreb, Vol. 11 (1974), br. 1/2, str. 201-204.
142. Podjela rada i slobodno vrijeme. Ratko Božović: Iskušenje slobodnog vremena. - **Kulturni radnik**, Zagreb, Vol. 29 (1976), br. 4, str. 168-171.
143. Razobličavanje tehnokratske ideologije - Zoran Vidaković: Kovači lažnog novca. - **Kulturni radnik**, Zagreb, Vol. 29 (1976), br. 5, str. 174-178.
144. Ka subjektu samoupravljanja. Gordana Bosanac: Odgojno - obrazovna djelatnost i udruženi rad. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 21 (1978), br. 9, str. 154-160.
145. Bit čovjeka i čovjek biti. Ivo Paić: Mišljenje/djelovanje. - **Marksistička misao**, Beograd, 1979, br. 5, str. 294-301.
146. Kritika teorije konvergencije. Nenad Kecmanović: Ideologija i istina. - **Kulturni radnik**, Zagreb, Vol. 33 (1980), br. 3, str. 224-226.
147. Neca Jovanov: Arbeiterstreiks in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien von 1958-1969. - **Sozialistische Theorie und Praxis**, Beograd, Vol. 7 (1980), br. 7/8, str. 152-160.

148. Neca Jovanov: Workers Strikes in the Socialist Federal Republic of Yugoslavia 1958-1969. - **Socialist Thought and Practice**, Beograd, Vol. 20 (1980), br. 7/8, str. 134-140.
149. Neca Jovanov: Les grèves ouvrières en République Socialiste Fédérative de Yougoslavie de 1958 _ 1969. - **Questions actuelles du Socialisme**, Beograd, Vol. 29 (1980), br. 7/8, str. 144-151.
150. Neca Jovanov: Gli scioperi dei lavoratori nella Repubblica Socialista Federativa di Yugoslavia dal 1958 al 1969. - **Questioni attuali del socialismo**, Beograd, Vol. 5 (1980), br. 7/8, str. 143-150.
151. Neca Jovanov: Las huelgas obreras en la República Socialista Federativa de Yugoslavia de 1958 a 1969. - **Cuestiones actuales del Socialismo**, Beograd, Vol. 15 (1980), br. 7/8, str. 147-154.
152. Dušan Janjić: Otvoreno pitanje nacije. - **Marksistička misao**, Beograd, 1983, br. 5, str. 260-265.
153. Ivo Paić: Proizvodna snaga ideologije. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 5 (1985), br. 5, str. 355-362.
154. Humanističko-emancipacijska koncepcija hendikepa. Ivan Biondić: Specijalni odgoj na prekretnici - **Kulturni radnik**, Zagreb, Vol. 40 (1987), br. 3, str. 194-200.
155. Lutz Rüdiger: Ökopolis - Eine Anstiftung zur Zukunfts und Umweltgestaltung. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 32 (1988), br. 11, str. 2853-2856.
156. Wolf Schäfer (Hrsg.): Neue soziale Bewegungen: Konservativer Aufbruch in buntem Gewand?. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 32 (1988), br. 9, str. 2339-2341.
157. Anja Muelenbelt: Scheide Linien. Ueber Sexismus, Rassismus und Klassismus. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 33 (1989), br. 9, str. 2422-2424.
158. Christa Bast: Weibliche Autonomie und Identität. - **Naše teme**, Vol. 33 (1989), br. 9, str. 2420-2422.
159. Günter Altnet: Die Überlebens Krise in der Gegenwart. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 34 (1990), br. 1/2, str. 398-401.
160. Žarana Papić: Sociologija i feminizam. - **Naše teme**, Zagreb, Vol. 34 (1990), br. 6, str. 1545-1547.
161. Ekologija. Znanstveno-etičko-teološki upiti. - **Socijalna ekologija**, Zagreb, Vol. 1 (1992), br. 1, str. 134-136.
162. H. Hemminger: Fundamentalismus in der Verweltlichen Kultur. - **Revija za sociologiju**, Vol. 23 (1992), br. 3/4, str. 260-262.
163. Ivo Paić: Ruža i križ. - **Metodički ogledi**, Zagreb, Vol. 3 (1992), br. 1, str. 127-129.
164. Hans Jürgen Ruppert: Theosophie - unterwegs zum okkulten Übermenschen. - **Revija za sociologiju**, Zagreb, Vol. 24 (1993), br. 1/2, str. 108-110.

165. Nikola Skledar: Obzorje suvremenosti - filozofijski i religijski vidici. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 14 (1994), sv. 2/3 (53/54), str. 607-608.
166. Gottfried Küenzlen: Der neue Mensch - Zur sekulären Religionsgeschichte der Moderne. - **Revija za sociologiju**, Zagreb, Vol. 25 (1994), br. 3/4, str. 257-259.
167. Pavo Barišić: Welt und Ethos. - **Metodički ogledi**, Zagreb, Vol. 5 (1994), br. 2, str. 135-138.
168. Das Verhältnis von Wissen und Glauben bei H. Beck und in 'New Age'. - U: Schadel, E. und Vogt, U. (Hrsg.): **Zein-Erkennen-Handeln**. - Frankfurt/Berlin/ Bern/ New-York/ Paris/ Wien, 1994.
169. Nikola Skledar: Čovjekov opstanak. Uvod u antropologiju. - **Revija za sociologiju**, Zagreb, Vol. 27 (1996), br. 3/4, str. 227-230.
170. Jiddu Krishnamurti: Onkraj nasilja. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 16 (1996), sv. 4 (63), str. 993-995.
171. Erwin Schadel (Hrsg.): Ganzheitliches Denken. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 17 (1997), sv. 1 (64), str. 250-252.
172. Wedemeyer Bernd: Starke Männer Starke Frauen. - **Kineziologija**, Zagreb, Vol. 30 (1998), br. 1, str. 63.
173. Wedemeyer Bernd: Starke Männer Starke Frauen. - **Kinesiology**, Zagreb, Vol. 30 (1998), br. 1, str. 65.
174. Uwe Voigt (Hrsg.): Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog. - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 19 (1999), sv. 4 (75), str. 863-864.

5. Diskusije

175. Savez komunista i samoupravljanje. Kontemplacija i revolucija. - **Socijalizam**, Beograd, Vol. 21 (1978), br. 3, str. 187-192.
176. Neki metodološko-teorijski problemi u izučavanju nacije. Mogućnost konstituiranja marksističke teorije nacije i interdiciplinarni pristup u izučavanju nacije. - U: **Pristup izučavanju nacije**. - Zagreb : Centar CKSK Hrvatske za idejno-teoretski rad; Beograd : Marksistički centar CKSK Srbije, 1978, str. 32-41.
177. Ideološka svest u angažovanosti komunista. - **Marksistička misao**, Beograd, 1979, br. 6, str. 158-161.
178. Nacija i međunacionalni odnosi u uvjetima samoupravnog udruživanja rada. Način proizvodnje - solidarnost - pravo i moral. - U: **Međunacionalni odnosi danas**, Zagreb : Centar CKSK Hrvatske za idejno-teorijski rad; Beograd : Marksistički centar CKSK Srbije, 1979, str. 83-86.
179. Otvoreni problemi razvoja jugoslavenske filozofije. - **Marksistička misao**, Beograd, 1981, br. 5, str. 21-24, 81-82, 115

180. Samoupravljanje i društvena nejednakost naroda. Pitanje samoupravljanja i "žensko pitanje". - *Marksistička misao*, Beograd, 1981, br. 4, str. 54-56.
181. Socijalna struktura SK. - *Marksistička misao*, Beograd, 1982, br. 5, str. 46-52.
182. Marksizam i marksistička idejnost u nastavi. Nastava marksizma na sveučilištu - neke dileme. - *Marksističko obrazovanje*, Zagreb, Vol. 7 (1984), br. 7, str. 88.
183. Marksistička kritika ideologije. - *Socijalizam u svetu*, Beograd, Vol. 8 (1984), br. 43, str. 134-135.

6. Pogovori i predgovori

184. Karl Marx - Friedrich Engels: Dela. - Beograd : Prosveta, 1979, Vol. 39, str. 7-16.
185. Carole Pateman: Ženski nered. - Zagreb : Ženska infoteka, 1998, str. 207-209.
186. Jaska Kodrnja: Nimfe, Muze i Eurinome. - Zagreb : Alinea, 2001, str. 11-13.

7. Prijevodi

187. Werner Heisenberg: Prirodnoznatstvena i religiozna istina. - *Dobri pastir*, Sarajevo, Vol. 24 (1974), sv. 1/4, str. 37-46.
(Originalni je tekst objavljen u *Mitteilungen der Alexander von Humboldt Stiftung*, Juni 1973, Heft 25, pod naslovom *Werner Heisenberg: Naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit.*)

B)

1. Recenzije i osvrti na radove Blaženke Despot

1. Mile Babić: Blaženka Despot: Humanitet tehničkog društva. - *Dobri pastir*, Sarajevo, Vol. 24 (1974), sv. 1/4, str. 299-301.
2. R. Grulich: Blaženka Despot: Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije. - *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Salzburg und München, 1976/1977, br. 21-22, str. 277-278.
3. R. Grulich: Blaženka Despot: Plädoyer za dokolicu. - *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Salzburg und München, 1976/1977, br. 21/22, str. 278-279.
4. Gordana Bosanac: Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje. - *Kulturni radnik*, Zagreb, Vol. 41 (1988), br. 3, str. 223-233.

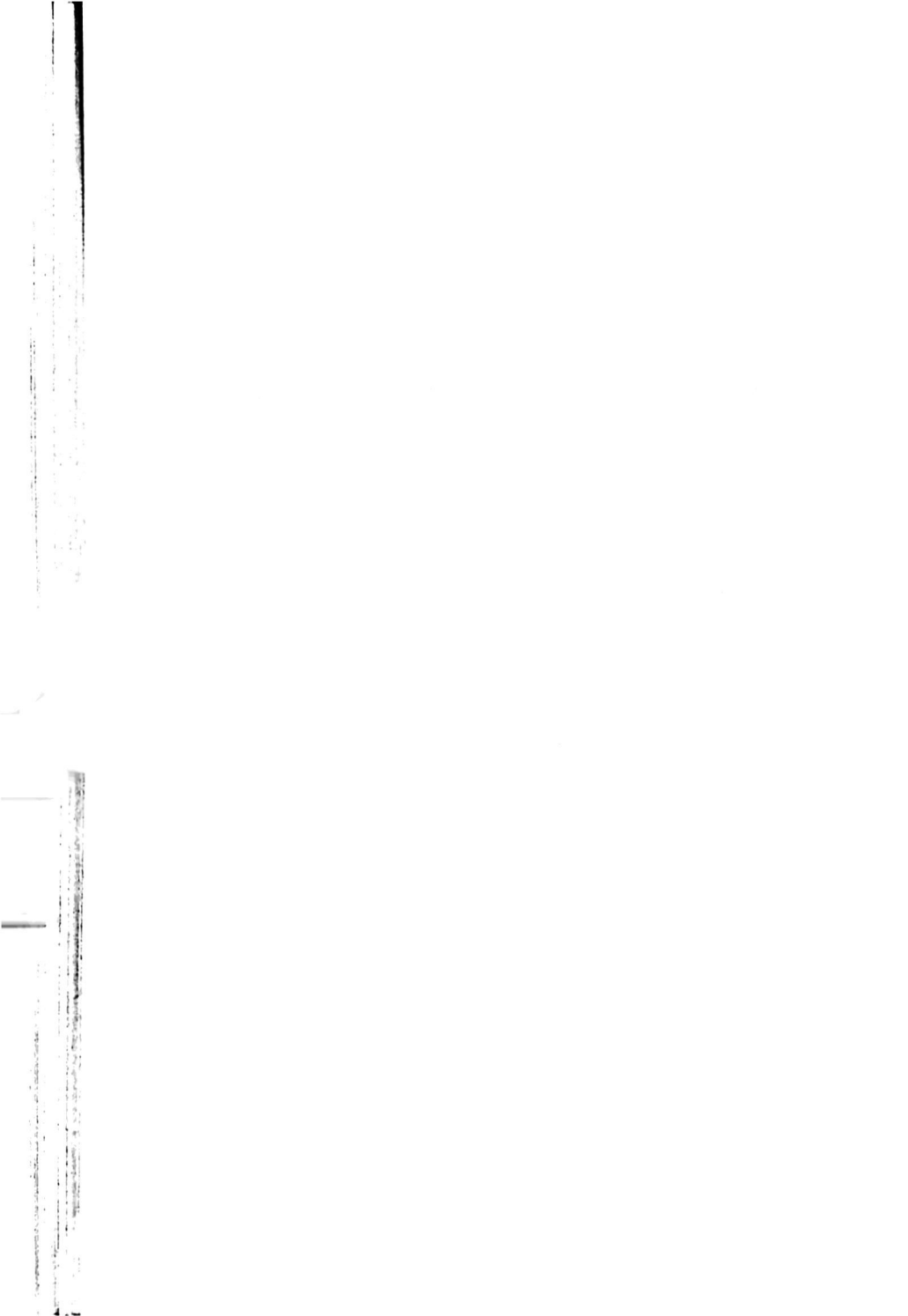
5. Biljana Ratković-Njegovan: Blaženka Despot: Emancipacija i novi socijalni pokreti. - **Revija**, Osijek, Vol. 30 (1990), br. 4, str. 430-431.
6. Nikola Skledar: Osnovni oblici čovjekova (ljudskoga) duha i kulture. - **Zagreb** : Hrvatsko filozofsko društvo, 1998.

2. In memoriam:

1. Gordana Bosanac: Blaženka Despot: Prva žena koje se bavila filozofijskim promišljanjem feminizma u nas. - Biografija. - Bibliografija. - Mjesto i značenje New-agea u djelu Blaženke Despot. - **Kruh i ruže**, Zagreb, 2001, br. 16, str. 3-20.
2. Nikola Skledar: Blaženka Despot (1930-2001). - **Fokus**, Zagreb, br. od 26. veljače 2001.
3. Jasenka Kodrnja: Blaženka Despot (1930-2001). - **Filozofska istraživanja**, Zagreb, Vol. 22 (2002), sv. 2/3, (85/86), str. 611-613.

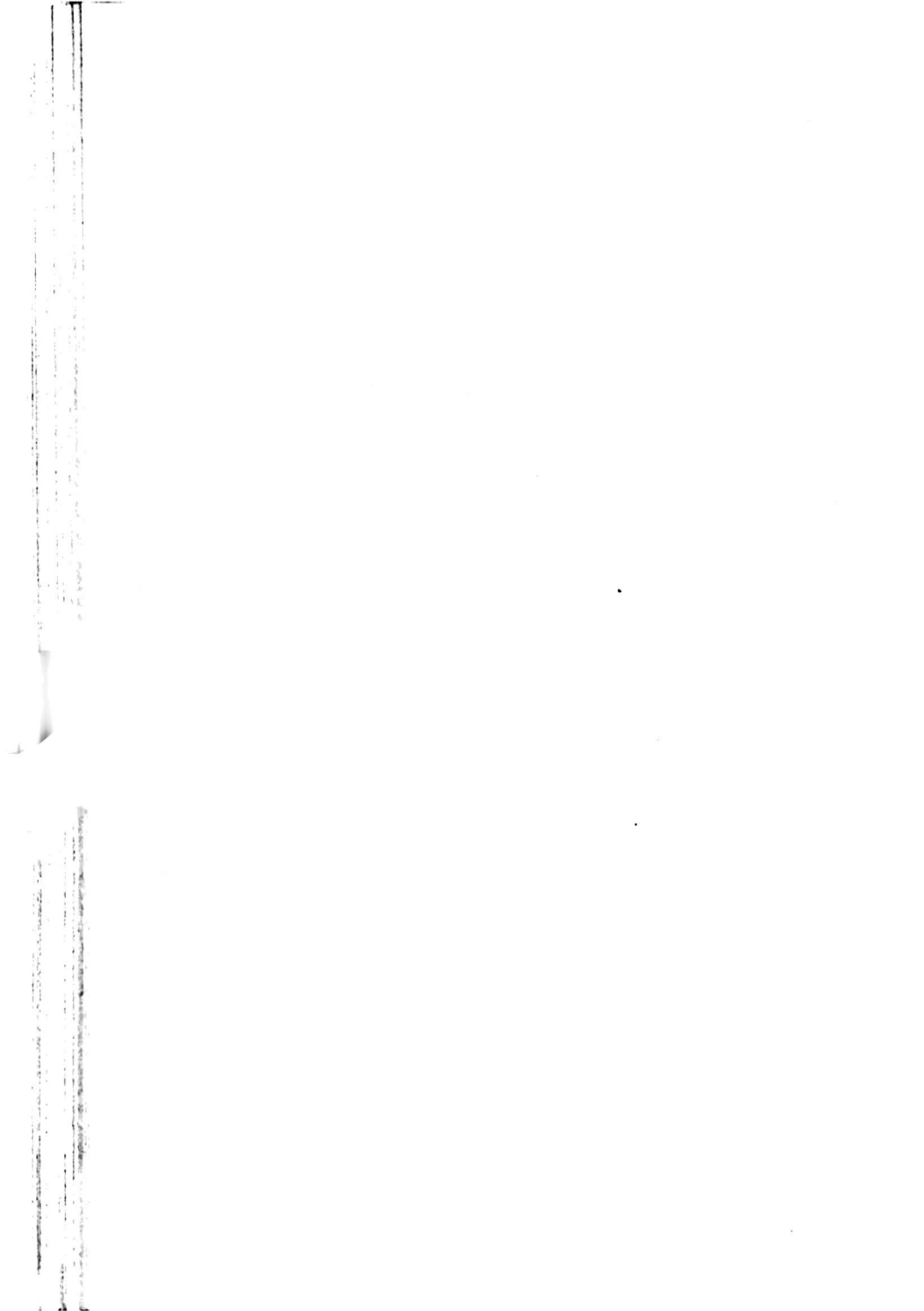


IV. IZBOR ORIGINALNIH DJELA BLAŽENKE DESPOT



1. HUMANITET TEHNIČKOG DRUŠTVA

(Tekstove odabrala: Branka Brujić)



Rad i praksa*

Redukcija diferentnosti tih pojmova na pojam rada kao čovjekovog esencijalnog određenja Marxa je antropologizirala, kao da pod čovjekom podrazumijeva homo fabera, životinju koja pravi oruđe, u suprotnosti sa životinjama koje "rade" bez njega, kao "tehnologiju kao sveti socijalistički rodni život."¹

Filozofija rada, kako ju je pojmiio Hegel, filozofija je apstraktnog rada, čovjek je subjekt, samosvijest, misaono biće, pa se i predmet pojavljuje uvijek kao apstraktna svijest, drugobitak, ospoljenje. Ukidanje otuđenja, tuđosti, drugobitka, ospoljenja zbiva se samo u mišljenju, jer je sama predmetnost predmeta ništavnost. Ospoljenje se ukida u znanju, jer je to jedini način kako svijest postoji i kako nešto za nju postoji. Hegelov pozitivizam jest samosvjesna djelatnost čovjeka, ukidanje drugobitka, koji se ipak u tom drugobitku potvrđuje. Ideja o sebi i za sebe očituje se tek u mišljenju: nakon što je čovjek spoznao da u državi, politici vodi ospoljeni život, on ipak u tom ospoljenom životu vodi svoj istinski ljudski život.²

Predmet nije prirodan, priroda nije predmetna, izvanjskost prirode nije njezina osjetilnost, već drugotnost mišljenja. Subjekt je apsolutna ideja koja kao negacija ukida prirodnost da bi je ponovno otpustila iz sebe, jedan vječni proces kruženja u samome sebi, gdje se negacije i negacija negacije zbivaju u pojmljenom, mišljenom, apstrahiranom od stvarnog čovjeka i istinskog ljudskog života. Apstraktni mislilac, filozof, spekulacijom spoznaje objekt i ukida ga, jer ni priroda nije više drugo do ospoljenje tog

* Tekst izvorno objavljen u: *Humanitet tehničkog društva* : Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 1971. Zagreb.

Pretisak stranica 21-32.

Napomena: svaki originalni tekst počinje oznakom * što u fus-noti označava bibliografsku oznaku izvora.

Oznake za fus-note u ovom Izboru idu od 1 nadalje i to za svaki odabrani tekst iznova, pa se brojevi fus-nota originala i pretisaka u ovom Izboru nigdje ne podudaraju.

¹ Vidi - Jakob Hommes: "Der technische Eros", V. dio, 2. "Technologie als 'heiliges' sozialistisches", *Gattungsleben*, Herder Verlag, Friburg, 1955. g.

² Marx: "Ökonomisch - philosophische Manuskripte", "Kritik der Hegelischen Dialektik und Philosophie überhaupt", Cotta Verlag, Stuttgart 1962, str. 656.

mišljenja, kao njegov nedostatak. Ukinuće prirode za filozofa, tj. za čisto apstraktno filozofsko mišljenje, nužno je, jer je apstraktni mislilac prirodu već postavljao kao potencijalno ukinuto biće. Sva osjetilnost i predmetnost samo je otuđenje od apstraktnog mišljenja: cjelokupna povijest ospoljenja i vraćanja iz ospoljenja, otuđenje je od apsolutnog mišljenja, logičkog spekulativnog mišljenja.³

Iako ospoljenje i vraćanje iz ospoljenja nije drugo nego "dosada apstraktnog mislioca koja traži sadržaj", Hegelu pripada zasluga, naročito u "Fenomenologiji duha", da je pojmio radno pojma, da je posvemašnje posredovanje shvatio kao odnos *gospodar - sluga* u kojem *sluga* odnosi pobjedu, ne samo zbog toga što je *gospodar* u svojim užicima posredno vezan za rad *sluge* nego zato što se i sluga u radnom procesu spoznaje osvještava, biva svijest o sebi - samosvijest, i tako rad ukida nefilozofični bitak - objekt rada. Hegel shvaća samostvaranje čovjeka, jer shvaća suštinu rada, zbiljskog čovjeka shvaća kao rezultat vlastitog rada.⁴ Hegel je u tom kontekstu filozof rada, a kako je to Marx neosporno, Marxovo "obrtanje" "treba promatrati kao prijelaz od onog radnog pojma na pojmovno rada. Hegelovo shvaćanje rada kao procesa samostvaranja čovjeka, povijesni proces samoosvještavanja u radu, napokon i pojam koji urađuje, Hegelov je prilog filozofiranju - u kojem rad dobiva izuzetno značenje. Ipak, Hegel vidi samo pozitivnu stranu rada, obistinjujući bit čovjeka, ali Hegel ne vidi *negativnu stranu rada* i zato on stoji na pozicijama nacionalne ekonomije".⁵ To da Hegel stoji na pozicijama nacionalne ekonomije, naime, da kao i ona vidi samo *pozitivnu stranu* - Hegel samostvaranje čovjeka, a nacionalna ekonomija vrijednosti - a da ne vidi *negativnu stranu* rada, već je misaona distinkcija koju ćemo kasnije pobliže analizirati: distinkcija rada i prakse, svrsishodnoga i samosvršnoga rada.

Hegelovo obrtanje "s glave na noge" uspostavlja se Marxovim poimanjem rada koje polazi od čovjeka kao konkretnoga, predmetnoga bića. Njegova je djelatnost zbiljska, osjetilna, predmetna, prirodna djelatnost. "Nepredmetno biće je nebiće."⁶

Kao predmetno biće čovjek je *potrebno* biće za predmetima izvan sebe. Kao predmetno-prirodno biće, potrebuje predmetna prirodna bića, kao što je i on njima pred-

³ Marx: "National Ökonomie und Philosophie", Kröner, str. 269.

⁴ Vidi - Marx: "National Ökonomie und Philosophie", Kröner, str. 269.

Marx, *ibid.*, Cotta, str. 645.

Marx, *ibid.*, "Rani radovi", str. 320.

⁵ Marx: *ibid.*, Kröner, str. 269-270.

Marx, *ibid.*, Cotta, str. 646.

Marx, *ibid.*, "Rani radovi", str. 320-321.

⁶ "Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen", Cotta, str. 651.

met. "Čim imam jedan predmet, taj predmet ima mene za predmet."⁷ Predmetnost predmeta jest prirodnost prirodnih bića. Bitak bića koje ne bi imalo predmet izvan sebe, niti bilo predmet za drugo biće, nepredmetan je bitak, a to je biće imaginarno biće. Zbiljsko, prirodno osjetilno biće ima svoje *potrebne* predmete izvan sebe, ono je trpno biće. Kao čisto prirodno biće koje svoje predmete ima izvan sebe, potrebitost svoje potrebe, čovjekova je bit izvan njega, predmet koji treba predmet i koji je od predmeta potrebovan. Ali čovjek je *ljudsko* prirodno biće. Rad mu i omogućava da ne egzistira samo kao prirodno biće, već kao *ljudsko* prirodno biće, jer mu omogućava egzistenciju (uvjet egzistencije), a ujedno je nadilazi. Rad je čovjeku esencija, a istodobno i uvjet egzistencije, ono *što* čovjek jest i *kako* čovjek jest. Bivstveni čovjek je čovjek u radu. To je još stajalište nacionalne ekonomije.

U "Kapitalu" određuju se jednostavni elementi radnog procesa: svrsishodna djelatnost ili sam rad, predmet rada i sredstava rada. Određenje samoga rada kao svrsishodnoga opovrgava već to da je bivstveni čovjek, čovjek u radu, jer mu rad nije samosvrha, izraz njegove slobode, "esencija" i "egzistencija", nego kao svrsishodan sredstvo je nekoj drugoj, heteronomnoj svrsi. On je sredstvo koje još treba sredstvo: "predmet rada" i "sredstvo rada". Pojam svrsishodnog rada podrazumijeva da je rad sredstvo "za" nešto drugo, dakle, da ima heteronomne ciljeve, a podrazumijeva i to da još i treba heteronomna sredstva: "predmet rada" i "sredstvo rada". Rad koji bi imao u sebi svrhu ne bi bio sredstvo za sredstvo, sam je svoj "predmet" i "sredstvo". Određenje jednostavnih elemenata radnog procesa kao svrsishodne djelatnosti kojoj je svrha izvan nje, prijelaz je od pozitivizma nacionalne ekonomije i Hegela na konkretnu osjetilnu djelatnost, koja nije samo samostvaranje čovjeka i stvaranje vrijednosti, odnosno - jest samostvaranje čovjeka i vrijednosti, ali u mediju otuđenja. Jer čovjek kao slobodno - praktičko djelatno biće proizvodi izvan materijalne potrebe i materijalne nužde. Određenje rada kao svrsishodne djelatnosti jest "datost". "Sav društveni život u suštini je *praktički*" (8. teza o Feuerbachu).⁸ Ta "datost", taj fakticitet rezultat je induktivno - empirijskog izučavanja kapitalističkog načina proizvodnje, gdje se rad srozava na golo sredstvo održanja fizičke egzistencije.⁹ Dakle, rad je svrsishodan kao sredstvo održanja egzistencije. Ovdje čovjek neće biti bivstven na radu, nego - naprotiv - izvan njega.¹⁰

⁷ Sobald ich einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand, Cotta, *ibid.*, 651.

⁸ "Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich *praktisch*. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis." "Thesen über Feuerbach", VIII, Kröner, str. 341.

⁹ Marx: "Die entfremdete Arbeit", Cotta, str. 563.

"Otudeni rad", "Rani radovi", str. 248.

¹⁰ Marx: "Die entfremdete Arbeit", Cotta, str. 564-565.

"Rani radovi", *ibid.*, str. 248-249.

“Životinjsko postaje ljudsko, a ljudsko životinjsko.” Kada nacionalna ekonomija promatra rad kao izvor vrijednosti i bogatstva, ona skriva ospoljenje i otuđenje rada, jer ne promatra odnos radnika i proizvodnje, Marx stavlja u zagradu (rada), znači ne promatra odnos rada i proizvodnje.¹¹ Taj se odnos kao otuđenje javlja najprije kao odnos radnika prema predmetima, rezultatima njegove djelatnosti, koji nisu njegovi, koji ga ne potvrđuju nego ga obestvaruju.¹² Odnos radnika prema produktima svoga rada odnos je stvaraoca prema kreaturi koja ga nadilazi. Taj odnos što skriva nacionalna ekonomija, odnos radnika i proizvodnje, uspostavlja se najprije kao odnos radnika prema produktu njegova rada. Ali, taj skriveni odnos ima još jednu stranu otuđenja čovjeka - ne samo produkta njegove djelatnosti nego i otuđenja u aktu same proizvodne djelatnosti - ima otuđenje radnika, jer mu je rad *izvanjski* rad upravo zato što je sama proizvodnja djelatno ospoljenje.¹³ Otuđenje je produkta rada u samoj djelatnosti rada.¹⁴

Drugi elemenat jednostavnog radnog procesa jeste predmet rada. Priroda je čovjekovo anorgansko tijelo, jer je čovjek biće prirode. U praktičnom proizvodnju predmetnog svijeta leži potvrđivanje čovjeka kao svjesnog rodnog bića. Čovjek je rodno biće, jer njegova djelatnost nije neposredna životna djelatnost, jer mu je i njegov vlastiti život predmet.¹⁵ Zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost. U prerađivanju anorganske prirode potvrđuje čovjek sebe kao svjesno rodno biće, jer se prema radu odnosi kao prema svojoj vlastitoj suštini, ili prema sebi kao rodnom biću. Životinja proizvodi jednostano, a čovjek *univerzalno*, životinja samo pod pritiskom fizičke nužde, a čovjek *istinski* proizvodi tek oslobođen od fizičke potrebe, prema zakonima ljepote.¹⁶ Kao “rodno biće” on se potvrđuje u obradi predmetnoga svijeta. Ta proizvodnja je njegov djelatni rodni život. Kroz nju priroda se pojavljuje kao *njegovo* djelo i njegova zbiljnost. Tako je ta slobodno-praktička djelatnost potvrđivanje čovjekovih suštinskih snaga, proizvodnje po zakonima ljepote, njegov generički život u toku kojeg čovjek prirodu susreće kao svoje vlastito djelo. Ta određenja vode do bitne distinkcije između

¹¹ Marx: “Die entfremdete Arbeit”, Cotta, str. 563.

“Otuđeni rad”, “Rani radovi”, str. 248.

¹² Marx: “Die entfremdete Arbeit”, Cotta, str. 564.

“Otuđeni rad”, “Rani radovi”, str. 248.

¹³ Marx: “Die entfremdete Arbeit”, Cotta, str. 564.

“Otuđeni rad”, *ibid.*, str. 248.

¹⁴ Marx: “Die entfremdete Arbeit”, Cotta, str. 565.

“Otuđeni rad”, “Rani radovi”, str. 248.

¹⁵ Marx: “Die entfremdete Arbeit”, Cotta, str. 565.

“Otuđeni rad”, *ibid.*, str. 248.

¹⁶ Marx: “Die entfremdete Arbeit”, Cotta, str. 567-568.

“Otuđeni rad”, *ibid.*, str. 251-252.

slobodne osjetilno-predmetne djelatnosti, "prakse", po kojoj čovjek jest što jest i rada kao svrsishodne djelatnosti, ospoljenog, otuđenog rada, koji čovjeku otuđuje njegovu rodnu suštinu, "svodi samodjelatnost, slobodnu djelatnost, na sredstvo, čini čovjekov rodni život sredstvom njegove fizičke egzistencije." Svrsishodni rad kao sredstvo održanja golog animaliteta je tako otuđenje, ospoljenje rada po mjeri čovjekova roda i ljepote. To određenje čovjekove samodjelatnosti, slobodne djelatnosti, je praksa koju ćemo zbog nesporazuma oko tog termina, što smo i prije naveli, nazivati dalje *samosvršni rad*. Samosvršni rad je samopotvrđivanje čovjekova generičkog bića u kojem čovjek u prirodi susreće samoga sebe, za razliku od svrsishodnoga rada koji je u ospoljenju i otuđenju samo sredstvo gole fizičke egzistencije, ili bilo čega drugoga. Teza da čovjek u samosvršnom radu susreće u prirodi samoga sebe ujedno je konstitutivna za marksizam, jer ga izdvaja, kako od pretkritičkog, kontemplativnog materijalizma, gdje je čovjek samo kreatura prirode, tako i od apsolutnoga idealizma, u kojem je priroda ništa, ništavnost, drugobitak ideje, a čovjek znanjem posreduje njezino ukidanje. Samosvršni rad kao generički život čovjeka nadređen je i čovjeku i prirodi, jer je prirodna ljudskost samodjelatnost, proizvođenje po zakonima ljepote, a ljudska priroda uspostavljena humanost. Prirodna ljudskost i ljudska priroda konstituiraju se po samosvršnom radu. Dakle, samosvršni rad jest bitak kako prirodne ljudskosti, tako i ljudske prirode. Apstraktno suprotstavljanje čovjeka i prirode, bilo u apriornosti duha, bilo materije, ideološko je (naučni ili filozofski vid) polazjenje od "datosti", empirije, fakticiteta (u Marxovu slučaju nacionalne ekonomije), koje u svojoj apstraktnosti ne vidi bitak postojećega, nego nekritički iz postojećega kao postojećega uzima svrsishodni rad kao jedini mogući, i još mu daje pozitivum, jer on stvara bogatstvo. Nemogućnost da se smisleno poslije Marxa govori o prirodi, apstraktno uzevši izvan samosvršne djelatnosti, uočio je i Garaudy.¹⁷ Prirodna ljudskost i ljudska priroda su, dakle, po samosvršnom radu. Samosvršni je rad bitak i prirode i čovjeka, on je *causa sui*. Ali, da bi se on kao samosvršni, kao svrha samome sebi, *an und für sich sein*, ispunio potrebna je povijest kao medij njegova otuđenja i ukidanja otuđenja, a čovjek je kao "radni" čovjek posrednik, temporalno biće. Time se Marx uvrstio u filozofe, mislioce povijesti, a ipak mu bitak nije transcendencija kao u Kierkegaarda, Jaspersa, Heideggera, transcendencija u smislu bez-sadržajnosti, već psihofizički bitak, po kojem su i prirodna ljudskost i ljudska priroda mogući. Pojam psihofizički nije tu uzet, dakako, u prirodno-znanstvenom, već u racionalno-metafizičkom smislu. Historijski materijalizam tako je teatar munda samosvršnog rada: materijalizam, jer je rad bitak, a historijski, jer se objavljuje u mediju povijesti. Tu je očito Marxovo hegelijansko rodoslovlje, i to je

¹⁷ "Svaki materijalizam koji ne polazi od uvažavanja te "djelatne strane" spoznaje, te "humanizacije" postojeće prirode i pretendira da govori o stvarima apstrahirajući čovjeka predkritički je materijalizam. Najveća je zasluga marksiističkog materijalizma što ne tretira materijalizam kao da Kant, Fichte i Hegel nisu postojali." Roger Garaudy: "Marxov materijalizam", "Naše teme", br. 6/1966, str. 1140.

uzrok što dogmatičari proglašavaju Marxovim "klerikalnim falsifikatorom" (kao što smo u uvodu istakli) svakoga tko Marxa dovodi u "pretjeranu" vezu s Hegelom. Esencijalno je samosvršni rad, *apsolutni radnik*, *apsolutno biće*, koje samosvršno djeluje (o tome će još biti govora kada budemo definirali pojam komunizma). Priroda je egzistencija samosvršnog rada, prirodno samosvršnog rada i samosvršne radne prirode kao natura naturans. Bitak se "objavljuje" kroz prirodu, jer priroda radi uratke, bivstvuje na način kreacije, stvara "ni iz čega", ona je i sama bitno radna, egzistencija *apsolutnog radnika*. Kao natura naturans ona urađuje i čovjeka, prirodno biće samosvršnog rada. Čisto prirodno biće samosvršnog rada je jednodimenzionalno, jer supsumira svoj rad pod vrstu. Teleološki je princip samosvršnosti prirode i prirodnih bića samosvršni rad kao bitak. Kao *ljudsko* prirodno biće čovjek - osim što radi - radi svjesno, njegova je djelatnost samosvjesna. Kao prirodno predmetno biće on prisvaja predmetnost vanjskoga svijeta na polidimenzionalni, na univerzinalni način.

U ospoljenom, u otuđenom, svrsishodnom radu, čovjek susreće i prirodu u otuđenom obliku kao otuđenu rodnu suštinu, koja nije ljudska priroda, kao što ni on u tom radu nije prirodni čovjek. Otudenje od produkata rada, a i same prirodne djelatnosti kao izvanjskoga rada, oduzima mu i prirodu, jer "osjetilni svijet sve više prestaje biti predmet koji pripada njegovom radu". U takvom otuđenju, od produkata rada, od proizvodne djelatnosti, od generičkog bića, dakle - od samoga sebe, priroda mu se još samo nadaje kao *puki predmet rada*. I kao što je rad sam puko sredstvo održanja egzistencije, tako je i priroda puki objekt, "predmet rada". To degradiranje prirode na puki objekt, "predmet rada", suprotstavljenost apstraktne prirode apstraktnom radu, donosi i dalje otuđenje: rodna suština izgleda mu sredstvom individualne egzistencije, a drugoga čovjeka susreće kao samoga sebe. Budući da se prema samome sebi nalazi otuđen, nalazi se otuđen i prema drugom čovjeku, kao što je i taj drugi čovjek otuđen ljudskoj suštini.¹⁸ Znači, radnik susreće radnika, otuđeni čovjek otuđenog čovjeka koji se odnosi u otuđenom, svrsishodnom radu.

Do sada analizirali smo dva od tri jednostavna elementa radnog procesa: svrsishodnu djelatnost ili rad sam i predmet rada. Ostalo je još vidjeti što su sredstva rada u mediju otuđenog rada. Sredstva rada su radna snaga, oruđa i tehnologija. U mediju svrsishodnog rada čovjek kao biće samosvršnog rada degradiran je na sredstvo rada. Ne samo da je njegov rad otuđeni rad, i kao takav sredstvo, nego je on sam reduciran na radnu snagu, sredstvo svrsishodnog rada, sredstvo za sredstvo. Degradacija je dvostruka, najprije je rad kao generička djelatnost sredstvo, a onda je i sama fizička egzistenci-

¹⁸ Marx: "Die entfremdete Arbeit", Cotta, str. 569.

"Otudeni rad", *ibid.*, str. 252-253.

ja (radna snaga) sredstvo za taj i takav rad. Oruđe je sredstvo čovjeka, reduciranog na radnu snagu, dakle - sredstvo sredstvenog rada. Samo oruđe specifično je sredstvo čovjeka, pa je kao "humaniziran priroda" navelo antropologe da čovjeka odrede kao životinju koja pravi oruđe. Oruđe je, međutim, sredstvo i to najefikasnije sredstvo svrsishodnog rada (ono je detaljno analizirano u odjeljku "Tehnika"). Tehnologija, cjelokupno iskustvo i pozitivna nauka također su sredstvo svrsishodnoga rada i otuda im pozitivizam, pragmatizam, utilitarizam, itd., što ukazuje na ideološki karakter ljudskih iskustava i nauke; ideološki, ne u smislu hotimičnog obmanjivanja i iskrivljavanja, već ideološki u smislu krive svijesti, otuđenoga čovjeka i otuđenoga svijeta, gdje u tom otuđenom vidu postoji adekvacija s predmetom, naučna spoznaja.¹⁹

Analiza jednostavnih elemenata radnog procesa - svrsishodne djelatnosti ili samoga rada, predmeta rada i sredstva rada, pokazala je da je u stanju ospoljenja, otuđenja, u stanju svrsishodnog rada, rad - sredstvo, kojemu je i sam čovjek (radna snaga) sredstvo, a vrši se na "predmetu rada", prirodi. Samosvršni rad, slobodni rad, ili ispunjenje slobode same psihofizički je bitak po kojemu jesu i priroda i čovjek. Sloboda je sama s one strane psihofizičkog bitka, s one strane radnog procesa kao odnosa čovjeka i prirode.

Sva su prirodna bića kao predmetna bića *trpna* bića, *potrebita* bića, koja potpadaju pod carstvo nužnosti. Carstvo je nužnosti carstvo svrsishodnog rada, carstvo neslobode. Radom kao psihofizičkim bitkom carstvo slobode odjelovljuje se kao nužnost koja se odvija kao nužna sloboda ili slobodna nužnost, nužnost koja ima slobodu za pretpostavku. Određenje rada iz jednostavnih elemenata radnog procesa ukazuje da je proces rada kao proizvodni odnos čovjeka i prirode ospoljen, da se nalazi u svom drugobitku, jer kao sredstvo ima neku drugu svrhu, kao što se i predmet i sredstvo rada ne nalaze u samom radu. Rad kao samosvršna djelatnost, bitak sam, kao ono što i ljudsku prirodu i prirodnu ljudskost omogućava, svoja je vlastita svrha, svoj predmet i svoje sredstvo. Ontologija rada apsolutna je znanost. Ta apsolutna znanost rada uključuje rad kao psihofizički bitak, čovjeka kao biće prakse, biće samosvršnog rada, prirodu kao egzistenciju rada i napokon *slobodu* kao sam bitak. Sloboda se javlja kroz psihofizički bitak, spiritualno-naturalnu djelatnost kao slobodna nužnost ili nužna sloboda, da bi rad koji je povijesno (prirodno nužno) svrsishodna djelatnost prevratila kao negacija negacije u samosvršnu djelatnost kao samosvršni rad sam - s one strane carstva nužde. Samosvršni rad je ono nadilazeće i čovjeku i prirodi, nužnome uopće, kao nad-čovječno

¹⁹ Marx: "Privateigentum und Kommunismus", Cotta, str. 603-604.

"National Ökonomie und Philosophie", Kröner, str. 244-245.

"Privatno vlasništvo i komunizam", ibid., str. 282.

i natprirodno, uključujući naturalizam = humanizam kao očovječenje prirode i oprirođenje čovjeka. Metafizičko mišljenje ne može pojmiti takvu slobodu, jer je njeno određenje nešto što nadilazi metafiziku. Nešto što ne pita za esenciju i egzistenciju, niti za njegov odnos, već za *bitak sam*. Ta transcendentalna filozofija jest sloboda kao bitna sloboda, ili slobodna bit, *novo*, meta-metafizičko i meta-filozofijsko, jer nije traženje bivstva izvan bivstvovanja, pojma izvan pojmovnoga, esencije izvan egzistencije, jer je ozbiljenje filozofije kao njeno ukidanje, jer je životni smisao i smisleni život.

Historijski materijalizam jest u empirijskom, u ontičkom - historija, kao psihofizički bitak, samosvršni rad - materijalizam, da bi povijest bila svijest o svijesti samosvršnog rada, samosvijest rada, apsolutna znanost rada. O sebi i za sebe rad je jedna jedina nauka, povijesna nauka.²⁰ Rad o sebi kao samosvršna djelatnost jest supstancija, *causa sui*. Kao psihofizički bitak on omogućava kako prirodu kao egzistenciju rada, radnu prirodu, tako i radni proces, koji dovodi u odnos čovjeka i prirodu. Rad je za sebe radni proces. Modusi pojavljivanja, upojedinjavanja rada za sebe jesu "otuđeni rad", ukazivanje čovjeku rada kao svrsishodne djelatnosti, sredstvenosti rada, gdje rad postaje sredstvom čovjeka da bi se kao fizički subjekt održao i ponovo postao sredstvo daljnjim sredstvima - kruženje krugova: sredstvo za sredstvo, opća instrumentalnost. Čovjek kao biće prakse tako je sredstvo za sredstvo, radnik koji urađuje sebe kao radnika, uradak koji je i uzrok i rezultat. Očovječenjem prirode u industriji, on se potvrđuje na otuđeni način, jer je unutar otuđenja industrija istina čovjeka. Svijest o sebi kao radniku, svijest o svojoj tuđosti daje mu apsolutna znanost kao samosvijest *apsoluta*, ukidanje otuđenosti u njenoj predmetnosti. Ukinuta filozofija kao apsolutna znanost i dalje se uspostavlja u misaonom obliku i tako samosvijest, svijest o sebi i za sebe, ukida tuđost - u mislima. Historijski je materijalizam u razlici prema tom ukidanju tuđosti u zbilji, praktička djelatnost, koja relate prirode i čovjeka empirijski shvaća kao radnu historiju, historiju rada, pretpovijest. Materijalističko shvaćanje povijesti kao zbivanje slobode same s one je strane svijeta svrsishodnog rada. Određivanje rada kao psihofizičkog bitka, samosvijest povijesti kao apsolutna znanost rada neminovni su, i za distinkciju pojma samosvršnog rada od svrsishodnoga i za određivanje čovjeka koji je biće slobodne i univerzalne proizvodnje. Bez toga smisleno se ne može razumijeti niti dijeljenje na "pretpovijest" i "povijest", "carstvo nužde" i "carstvo slobode". Empirijski - komunizam²¹ je povijest, točnije pretpovijest, a ontologijski on je znanost samosvršnog rada.

²⁰ Marx: "Privateigentum und Kommunismus", Cotta, str. 604.

"National Ökonomie und Philosophie", Kröner, str. 245.

"Privatno vlasništvo i komunizam", *ibid.*, str. 284.

²¹ Određenje komunizma u "Privatnom vlasništvu i komunizmu" je fenomenologija komunizma. Pod točkom 1. je shvaćanje komunizma kao prvobitne zajednice, pod točkom 2. shvaćanje komunizma kao današnjeg socijalizma u smislu epohe, prijelaznog stadija, pod točkom 3. shvaćanje komunizma sa *samosviješću* o nje-

“Komunizam je istinsko rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuumu i roda. On je rješenje zagonetke historije i zna da je to rješenje.”²²

Po određenju filozofije biće koje je pomirilo esenciju i egzistenciju *apsolutno* je biće. Komunizam je, prema tome, apsolutno biće, “carstvo slobode”, “*povijest*”. On je, također, i samosvijest historije, odnosno prethistorije. Ta je samosvijest apsolutna znanost rada, a pomirenje “esencije i egzistencije, čovjeka i prirode”, itd., *sloboda*, koja je kao negacija negacije samosvršni rad sam.

Određenje komunizma, samosvršnoga rada (Marx ga tako eksplicitno ne zove), govori o Marxovu shvaćanju *apsoluta*, koji i nije drugo nego Hegelov *apsolut*, reduciran na jedan vid, na rad, s osnovnom intencijom da se prevladavanje antagonizma subjekta i objekta, čovjeka i prirode, čovjeka i društva zbije u realnosti, a ne samo u mislima. Ako Marx i nije svuda tako konzekventan, ako inače inzistira na empirijskom, pojedinačnom itd., ne opovrgava tu tezu, a niti sovjetska optužba “Ranih radova” da je Marx još onda bio mladohegelovac, nego govori o mnoštvu nivoa kod Marxa. Na koncu, treba program jedne partije, manifeste i popularizaciju i pozitivno-znanstveni pristup “*Kapitalu*” lučiti od filozofijskog nivoa. Vidjet ćemo pak da usprkos svemu nema osnove za lučenje “mladoga” i “staroga” Marxa, jer je i pozitivnom izučavanju pristupio s pojmovima koje je već odredio davno prije u “Njemačko-francuskom godišnjaku” i “Ekonomsko-filozofskim rukopisima” iz 1844. Analiza kategorije “privatnog vlasništva” koja je imala i ima izuzetan značaj za kretanje socijalističkih pokreta u zbilji potvrdit će tu iznesenu tezu.

govoj biti - tako shvaćamo danas komunizam. Marx shvaća socijalizam kao samosvijest rada o samome sebi - naučni socijalizam, a komunizam kao društveno stanje, ukidanje privatnog vlasništva, socio-historijsku, političku zbiljnost. Socijalizam je tako nadređen komunizmu, koji je samo “energičan zahtjev neposredne budućnosti”, a određenje komunizma - “on je rješenje zagonetke historije i zna da je to rješenje” kao pod točkom 3. uključuje i samosvijest rada, socijalizam - kako ga inače Marx definira, i komunizam - kako ga danas shvaćamo (podrazumijevajući pod socijalizmom epohu, društveno - ekonomsku formaciju, a pod komunizmom svijest rada o samome sebi, apsolutnu svijest, samosvijest).

Marx: “*Privateigentum und Kommunismus*”, Cotta, str. 593-594.

“*National Ökonomie und Philosophie*”, Kröner, str. 234-235.

“*Privatno vlasništvo i komunizam*”, *ibid.*, str. 275-277.

²² Vidi - *ibid.*!

Tehnički humanizam*

Sam pojam "tehnički humanizam" dovodi u odnos pojam čovjeka i pojam tehnike, pretpostavljajući da je taj odnos moguć, da u tehnici ima nešto ljudskoga, a u čovjeku nešto tehničkoga. Bitno je pri tome razlikovanje apsolutne znanosti rada od pozitivne znanosti o radu, tehnike kao modaliteta bitka i tehnike kao hipostaziranog sredstva za ispunjenje ideje kapitala. Ako ta distinkcija nije strogo vođena pojam se tehničkog humanizma jednokratno poklapa sa znanstveno-tehničkim humanizmom, sa tehnikom kao najefikasnijim sredstvom "za čovjeka", u smislu da je čovječnost čovjeka nagomilavanje njegovih potreba. Iz takvog shvaćanja nemoguća je bitna revolucija i preokret, a ovaj svijet kao *sadašnjost* jest uistinu "najbolji od mogućih svjetova", koji potvrđuje Hegelov pozitivizam, viđenje samo onoga što je pozitivno u radu. Naknadno retuširan-je znanstveno-tehničkog deklamacijama o čovjeku, ideološko je u bitnom smislu i nedjelotvorno, jer ne razumije niti *što*, niti *kako*. Prijašnja distinkcija samosvrhnog i svrsishodnoga rada, tehnike kao modaliteta bitka i tehnike kao najefikasnijeg sredstva u svijetu rada, kako je izvedena u poglavlju "Marxovo shvaćanje čovjeka", upućuje na distinkciju filozofijsko-tehničkog humanizma i znanstveno-tehničkog humanizma.

Filozofijski tehnički humanizam utemeljen je na suvremenoj filozofiji; ona ne pita *što*, već *kako*: *kako* bitak jest da bi bio, *kako* čovjek treba biti da bi bio čovjek, *kako* priroda jest da bi bila priroda, *kako* društvo jest da bi bilo društvo. To pitanje *kako* trans-esencijalno je i trans-egzistencijalno, jer pita za uvjet mogućnosti, ono *kako* jest i time prethodi i esenciji i egzistenciji; u tom je smislu i trans-filozofijsko. Kao pitanje *kako*, koje nadređuje modalitet svim ostalim kategorijama - tehničko je pitanje. Tehnika kao ono *kako* čovjeka, supsumirano onom *kako* bitak jest, jeste tehnički humanizam. Tehnički humanizam, kao ono *kako* jest čovjek unutar *kako* jest sve *što* jest, jeste filozofijski tehnički humanizam. Svako određenje tog *kako* u ontičkome, u rasponu sredst-

* Tekst izvorno objavljen u: *Humanitet tehničkog društva* - Zagreb, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 1971.

• Pretisak stranica 117-126.

vo - cilj, znanstveni je tehnički humanizam. Preferiranje *kako* i *koliko* jeste u regiji dato-ga hipostaziranje znanosti-tehnike kao onog odlučnog faktora koji je instrument ideje bogatstva - kapitala u njegovu socio-historijskom i zato još ograničenom vidu - kapitalističkog načina proizvodnje građanskog svijeta rada. Eksploatiranje odnosa sredstvo - cilj pokazuje se čak i prosječnoj, zdravorazumskoj svijesti kao obrtanje odnosa, gdje cilj postaje sredstvo, pa se krajnji ciljevi ne mogu više sagledati. Tako se tehnika kao racionalizacija vidi kao iracionalna racionalizacija. Ta iracionalizacija misli se onda do kraja racionalizirati tako da se ciljevi ideologiziraju izvan samog tog odnosa: jednom su to podruštvovljena sredstva za proizvodnju, drugi puta *bog*, ili sam čovjek. Nadopunjavanje sadašnjosti kao ideala onim što *treba da* bilo kojim od tih ideologiziranih aspekata ne nadilazi znanstveno-tehnički humanizam, nego je čak njegov nužni dio. Očito je da pozitivizam tehnike i pozitivizam znanosti proizvodi sredstva *za* čovjeka i ona *protiv* njega. Humanizam koji smatra da to "protiv" može neutralizirati uzvišenim ciljevima - etičke, političke, religiozne, humanističke, ili bilo kakve prirode, nemisaon je i ukotvjen na nemisaonim shvaćanjima tehnike. Unošenje nenaučnih, etičkih ciljeva u znanstveno-tehnički svijet nemisaono je i apstraktno. Pozivanje na jednostavnost života, na vraćanje prirodi, na *čovjeka* koji je zapostavljen u tehničkom svijetu, mutna je predodžba o rezultatima, a ne o izvorima tehničkoga. Tehnički eros i suprotstavljanje tehnici dvije su strane neshvaćanja biti tehnike. I dok znanstveni tehnički humanizam, koji fetišizira tehniku kao sredstvo - cilj, još u okviru otuđenosti svijeta rada "humanizira" ljudski život, barem u smislu poboljšanja uvjeta njegova materijalnog života, onaj je drugi apstraktan, romantičarski.

Suvremena tehnika, koja automatizacijom smjera isključenju čovjeka iz rada, ostaje u svijetu rada, jer apstraktnom radnom vremenu suprostavljaja apstraktno slobodno vrijeme, koje je funkcija i derivat kapitala i koje kao slobodno vrijeme mora biti opet organizirano. Automatizacija jest po svojoj intenciji "tehnički eros" suvremenog svijeta, *sredstvo* za ukidanje podjele rada, jer ne shvaća rad kao subjektivnu suštinu privatnog vlasništva. Smjera udaljavanju čovjeka od proizvodnje, pa se u tako ideologiziranom obliku javlja podjednako primamljiva za kapitalističke kao i za socijalističke zemlje. Sam tehnički progres određen je onda kao *revolucioniranje* izvora energije (atomska energija), revolucioniranje *sredstava* rada (automatizacija), kao nova tehnologija za dobijanje *predmeta rada* (kemizacija proizvodnje).¹

¹ "S automatizacijom nastupa epoha objektivacije proizvodnje. Automatska tehnika preuzima na sebe posljednju čovekovu funkciju u neposrednoj proizvodnji, funkciju njene kontrole i upravljanja. Prema tome, karakteristike automatskog sistema su trojake: 1. u tom sistemu proizvodnje operacije teku automatski, tj. bez sudelovanja čoveka, 2. kontrola i reguliranje imaju također automatski karakter i obavljaju se pomoću automatskih uređaja, koji takve operacije uspoređuju i po potrebi koriguju, shodno unapred postavljenom programu i 3. sakupljanje i obrada informacija poverena je elektronskim automatima, teče, dakle, automatski, optimalni režim proizvodnje." Jan Anerhan: "Automatizacija i obsčestvo", po prijevodu "Međunarodni radnički pokret", 1967, br. 3/4 str. 51.

S aspekta znanstveno-tehničkog humanizma u mediju sredstvo - cilj istina je cjelokupnost bogatstva unutar otuđenja, jer je humanizacija svijeta isto što i njegova svestrana konzumacija. Znanstveno-tehnički humanizam apsorbirao je u sebe najrazličitije ideologije, ukinuvši - a da one ukinute ipak i dalje opstoje, stvarajući novu ideologiju - mit o tehnici, odlikujući tehniku kao najodličnije sredstvo, hipostazirajući metodu kao ono *kako* i *koliko* bitka u datosti. Odlika tog *kako* i *koliko*, dakle, samo znanstvena konstrukcija nepovijesna je, jer polazi od datosti. Općenitost pojmova u znanosti postignuta je upravo apstrahiranjem onih svojstava koja čine sistem povijesnim i koja daju kritičko-transcendentni smisao. To apstrahiranje od povijesnoga situira znanstveno-tehnički humanizam u svijet rada, subordiniran partikularnoj ideji *bogatstva* - kapitala, prekratko je da pojmi humanitas homo humanusa. Ideologija znanstveno-tehničkog humanizma fundirana je na pozitivnoj znanosti o radu. Svaka pozitivna znanost, pa i znanost o radu smjera izmjeni svijeta u okviru postojećega. Zato Kostas Axelos kaže, parafrazirajući Marxa, da su tehničari do sada svijet mijenjali, ali se radi o tome da se on misli.² U mnoštvu revolucija, koje unutar otuđenja vrše radikalne promjene, misao o revoluciji kojoj nije osiguran temelj u apsolutnoj znanosti rada eminentna je misao znanstveno-tehničkog humanizma. Kako proizvodi proizvodnju i napose ideju napretka, tako proizvodi i proizvodit će misao o revolucijama koje nikada ne izlaze iz okvira građanskoga svijeta kako god im doseg bio ogroman i kolosalan.

Filozofijski tehnički humanizam, pitanje *kako* čovjek treba biti da bi bio, *kako* bitak jest da bi bio, *kako* povijest jest da bi bila, *kako* društvo jest da bi bilo, utemeljen je na eminentno tehničkom pitanju bitka i bića u cjelini i može biti stajalište kritike, znanstveno-tehničkog i apstraktnog humanizma i pre-okret *revolucija*, u smislu pomirenja čovjeka kao bića s cjelinom bića, sa svjetovnošću svijeta. Dok svaki vid znanstveno-tehničkog humanizma ostaje unutar nature naturate, radu kao svrshodnoj djelatnosti i ideji kapitala - bogatstva u njenom ograničenom vidu, građanskom društvu - svijetu, taj je filozofijski humanizam tehnički, s usmjerenjem na *kako* jest sve što jest. On pojmi tehnički humanizam kao naturu naturans, kao modus psihofizičkog bitka, samosvršnog rada. Tehnologija kao ontologija rada, kao apsolutna znanost, kao teologija najzad, ono je *kako* jest sve što jest da bi bilo, modalitet psihofizičkog bitka po kojem i priroda i čovjek jesu, prirodnost prirode i čovječnost čovjeka i njihov prirodni odnos kao proizvodni odnos. Tehnika kao modalitet i ujedno kao jedinstvo nužnosti, realnosti i mogućnosti, prošlosti, sadašnjosti i budućnosti jest tako formalni princip psihofizičkog bitka, ono *kako* se mnoštvo bića proizvodi iz bitka i ujedno kao zasebičnost

² "Die Techniker verändern die Welt nur auf differente Weise, in der veralgemeinerten Indifferenz; es kommt darauf an, die Welt zu denken und die Veränderung in ihrer Unergründlichkeit zu interpretieren, die Differenz, die das Sein aus Nichts findet, zu erfassen und zu erfahren".

K. Axelos: "Einführung in eine künftiges Denken", Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1966, str. 49.

samosvršnoga rada, kao svrsishodna djelatnost - "sredstvo", instrumenat bitka samoga, *slobode*. Rad o sebi kao psihofizički bitak, za sebe kao svrsishodna djelatnost, o sebi i za sebe samosvršna je djelatnost ili samosvršni rad sam; u njemu je priroda egzistencija samosvršnog rada, *radnik*. Komunistički kao rješenje zagonetke, pomirenje esencije i egzistencije, čovjeka i prirode i samosvijest toga rješenja u empiriji je *poziv*, u ontologiji - materijalizam kao apsolutna znanost samosvršnog rada. Komunistički je stoga eminentno filozofski tehnički humanizam. Imajući samosvijest kao apsolutnu znanost samosvršnog rada, socio-historijska uređenja, klase, rad pojmi kao fenomenologiju samosvršnog rada. Fenomenologija rada ukazuje da je rad u svom drugobitku svrsishodna djelatnost, sredstvo za sredstvo, čija je socio-juristička forma privatno vlasništvo. Ne polazeći od osnove da je privatno vlasništvo socio-juristička forma otuđenja rada, ili što je isto - da je subjektivna suština privatnog vlasništva rad, dakle, ne polazeći iz horizonta apsolutne znanosti rada, marksizam se srozava na nivo jedne od mogućih ekonomskih i političkih teorija 19. stoljeća. Ukidanje privatnog vlasništva - kapitala kao jurističkog posjedovanja sredstava za proizvodnju jest irelevantno za radničku klasu ako ona sama nije nosilac apsolutne znanosti rada, samosvijesti rada, koji pojmi privatno vlasništvo samo kao ograničeni vid suprotnosti otuđenoga rada sa samim sobom. Unutar shvaćanja rada kao svrsishodne djelatnosti i kao izvora bogatstva utemeljuje se heteronomna ekonomija, politička ekonomija, koja između svih sredstava smatra tehniku odlikovnim sredstvom, hipostazira je i zatvara u znanstveno-tehnički humanizam. Ta filozofikacija marksizma, sa svim svojim distinkcijama, nužna je kao stajalište pre-obraćanja, pre-okretanja građanskog društva u ljudsko društvo, jer bez nje su materijalizam i praksa shvaćeni samo u "prljavo judejskom smislu" i ujedno uspostavljeni za Mamona. Taj je čitinski materijalizam pozicija građanskog svijeta i tehnicističko-scijentifičke eshatologije na čijem se sprudlu nasukavaju najrazličitije ideologije. Ako se marksizam radikalno ne okrene od pozitivne znanosti o radu k apsolutnoj znanosti samosvršnog rada koja mu je zavičaj i iskon on se raspada u dva pola: s jedne strane - na filozofiju pauperizma kao ideologiju zemalja na predtehnološkom nivou, s druge strane - na jednu zastarjelu ideologiju koju je Zapad u svojoj ekspanzivnosti i superiornosti nadišao. Intenziviranje industrijalizacije u smislu *alja* socijalizma, ideologiziranje je otuđenog rada kao udarništva, stahanovstva, socijalističkog realizma itd. Glasovi protiv, u ime socijalističkog humanizma, koji ne znaju niti *što* niti *kako*, druga su strana jednoga istoga procesa nepoimanja subjektivne suštine privatnog vlasništva, srozavanje na ograničeni vid ideje bogatstva. Ta nemisaonost socio-historijski proizlazi iz niza - u smislu pozitivnih znanost - uzroka, ali se ne uklanja njihovom dijagnostikom i terapijom. Napuštanjem onoga što je od najbližega bliže, iako nereflektiranoj svijesti prostorno najdalje, dolazi se do znanstveno-tehničkog humanizma neposredno prisutnoga, na ono što je od najdaljega dalje. Prebivanje u istini, približavanje svjetovnosti svijeta, obrat cjeline bića, odgađa se iza, poslije in infinitum, a

udaljenost se perpetuira u lošu beskonačnost, ono vječno sada na kojem se vrši pravovijek bitka kao nehumanost svijeta utemeljenog na znanstveno-tehničkom humanizmu. Sve reforme, znanstvene i političke, a i sve znanstvene i političke revolucije srozavaju čovjeka na sredstvo u kojem svrha ima svoje zakonitosti ili u smislu žrtvovanja sadašnjih generacija budućima, kao mesijanskog mita komunističkog horizonta, ili u apoteozu sadašnjice koja novo i buduće gleda kao usavršeno, reformirano, preformulirano, poboljšano sada.

Sa tajališta ekonomije može se onda distinkcija "plaćanja prema radu" i plaćanja "prema potrebama" sagledati samo kao ono što ukida ograničenje potrebama u privatno-vlasničkom smislu. To je ukidanje ograničenja opet nesagledivo, jer homo societas consumens proizvodi in infinitum potrebe ne poznavajući *ljudsku prirodu potreba*. Uspostavljanje autonomne ekonomije, njezino oslobađanje od svih heteronomnih sfera, put je destruiranja svijeta političke ekonomije. Kritika političke ekonomije kao kritika nečeg heteronomnog, stranog ekonomiji, kritika prava, kritika religije, kritika filozofije ukotvljena je su samoj kritici koja smjera *filozofikaciji zbilje kao i ozbiljenju filozofije*. Praksa, ograničeno shvaćena u jednodimenzionalnom tehničkom svijetu, vodi nesmislenom i besmislenom prakticiranju kojeg smisao nikako ne može ležati u "praksi" samoj. Nešto izvan prakse potrebno je tako dugo dok se ona sama ne bude prakticirala filozofijski. Neposredna proizvodnja kao svrsishodna djelatnost, kao baza, proizvodi i derivate - nadgradnju, tako dugo dok se kao perfektna proizvodnja omnipotentnoga čovjeka ne bude filozofski prakticirala.

Sam čovjek, shvaćen bilo kao privjesak, sredstvo stroja, ili da je stroj shvaćen kao njegovo sredstvo, bilo čak da je automatizacijom uklonjen iz neposredne, materijalne proizvodnje, ne ispunjava ljudsku bit dok ne djeluje samosvršno. Prevrat iz svrsishodne djelatnosti u samosvršnu, iz nature naturate u naturu naturans, iz svrsishodnoga rada kao nužnosti u samosvršni rad kao *slobodu*, uspostavlja čovjeka kao čovječnost čovjeka, prirodu kao prirodnost prirode i *slobodu* po kojoj su i priroda i čovjek mogućii.

Iz općeg privatnog vlasništva - te proturiječnosti rada sa samim sobom, iz dovršenja svijeta rada moguća je revolucija samo kao općesvjetska revolucija, s kvalitetnom promjenom produkcije, ljudske produkcije kao samosvršne djelatnosti, s one strane carstva nužde, s one strane svijeta rada. Nijedna pozitivna znanost o radu ne vidi i ne može vidjeti dezalijenaciju rada kao mogućnost ukidanja podjele rada, ukidanje rada kao svrsishodnoga, ukidanje sveze kapitala i rada. Svaka politika koja participira na znanosti, na parcijalnoj, pozitivnoj znanosti, opijum je za narod kao i znanost sama.

Nova ideja bogatstva po kojoj je novi vijek kao *novi* moguć omogućava se u ograničenim vidovima: kapitalizmom i socijalizmom. Ta je ideja u svom ograničenom vidu još uvijek puko konzumiranje, a s druge strane - ekonomija zamućena heteronomnim ciljevima, prvenstveno političkim ciljevima, ciljevima moći. Ograničenost bogatstva javlja se u obliku jurističke kategorije posjedovanja. Socijalizam kao dovršenje svijeta rada (analiza je izvedena u odjeljku "Socijalizam"), ne poimajući još subjektivnu suštinu privatnog vlasništva, rad uspostavlja svakog čovjeka kao radnika i time negaciju negacije, proturiječnost samosvršnog rada sa samim sobom. Društvo općeg privatnog vlasništva uspostavlja, dakle, za empirijski vid komunizma njegov nužni preduvjet: čistu, autonomnu ekonomiju, lišenu države, politike i svake heteronomne svrhe, da bi kao ljudsko društvo bio zajednica s one strane materijalne proizvodnje. Historičnost empirije komunizma uspostavlja tako ontologiju samosvršnog rada, *slobodu*.

"Carstvo slobode" kao završetak fenomenologije samosvršnog rada pojmi tako cijelu tzv. historiju kao prethistoriju, ono je ono *kako* društvo jest, *kako* čovjek jest i *kako* povijest jest.

Tehnički je humanizam tako dovođenje u vezu pojma tehnike i pojma čovjeka, a ta se veza zbiva podjednako u kapitalizmu i socijalizmu, u njegovu - kako smo vidjeli - povijesnom ozbiljnu (vidi - "Socijalizam i tehnika"), a i u komunizmu.

Bitna distinkcija proizlazi iz dvostrukog shvaćanja čovjeka - čovjeka kao radnika i čovjeka kao bića prakse, iz dvostrukog shvaćanja tehnike, - tehnike u obliku sredstva svrsishodnoga rada i tehnike kao modaliteta bitka, a i iz dvostrukog shvaćanja rada samoga - samo njegove pozitivne strane, njegova proizvođenja vrijednosti i fenomenologije rada. U neshvaćanju dvostrukosti rada - njegove ontološke strukture i subjektivne suštine njegove otuđenosti, privatnog vlasništva, krije se onda opasnost viđenja i identificiranja u ukidanju privatnog vlasništva kao rezimea svrsishodnoga rada, sa svrsishodim, ospoljenim radom samim. Dvije mogućnosti takvog shvaćanja koje proizlaze iz dvaju nivoa, pozitivno-znanstvenog i filozofijskog, dovode pojam čovjeka i pojam tehnike u dvije sveze: a. u znanstveno-tehnički humanizam koji perperuira svijet rada u ideološkičnosti njegova bogatstva, i b. u filozofijsko-tehnički humanizam koji u pojmu prekoračuju sadašnjicu. Taj prvi u svojoj nehistoričnosti može tako biti zastupljen i u kapitalizmu i u socijalizmu. U socijalizmu još može dobiti apologiju rada u formulaciju "tko ne radi ne treba jesti", u veličanju radne djelatnosti, udarništvu, itd. Poistovećavanje carstva slobode i tehničkoga svijeta krajnji je vid dovođenja u vezu čovjeka određenoga kao radnika i tehnike u njezinom upojedinjenom vidu kao *slobode*.

Filozofijski tehnički humanizam, koji također dovodi u svezu čovjeka i tehniku, određuje tu sferu s nivoa apsolutne znanosti, čovjeka čiji je *kako* slobodna, praktična djelatnost i tehnike koja je kao samostvaranje takovost samosvršnog rada, instrumentat *slobode same*.

Filozofijski tehnički humanizam još uvijek spekulativnim pitanjima *kako*, spekulativnim - dakle - ideološkim, kao samosvijest rada i njegova modaliteta tehnike osigurava stajalište "*novoga materijalizma: ljudsko društvo*". Ozbiljenje te spekulacije, filozofije, još je posebri problem, a o tome bit će govora u slijedećem odjeljku. Ali, filozofija se nije ozbiljila, ona još uvijek postoji. Ako njene šanse ozbiljenja postaju upitne, još uvijek je misaono ukazivanje na apsolutnu znanost izlaza, makar kroz bespuće, dok funkcioniranjem i uključivanjem u postojeće izlaza iz njega nema. Problem je danas *kako* ostvariti komunizam, jer se cjelokupno otuđenje javlja kao tehničko otuđenje, taj je problem u ontološkom shvaćanju rada kao bitka i tehnike kao njegovog modaliteta, jer bez fenomenologije rada nema smisla historijski materijalizam, niti kao historijski, niti kao materijalizam.

Plädoyer za dokolicu*

“Kada su se već stekla sva takva iskustva, na temelju toga su pronađene nauke koje nisu služile niti za nasladu niti za nuždu, i to najprije na onim mjestima gdje je *bilo dokonih* ljudi. Stoga matematička umijeća nastadoše najprije oko Egipta jer ovdje je svećeničkoj kasti bilo omogućeno da bude *dokona*.” (kurziv B. D.)

Aristotel: *Metafizika* I, 1

U okviru ovog rada nemamo pretenzija promisliti što je biće povijesti, a onda i kulture, nemamo pretenzija na “čisto mišljenje”, već da ostanemo u ontičkom kulturnog, povijesnog, ljudskog, sociološkog, antropološkog, psihološkog. Zamka ostajanja u nepovijesnoj metodologiji nauka, koje promašuju biće povijesti, ontologiju povijesti, nije manja od one, koju pruža metafizika: u traženju bića po kojima sva bića jesu, u traženju posljednjih principa, ona izjednačava povijesno biće sa svima ostalima. Pokušaj pak prevladavanja metafizike poznat je i u heideggerijansko-“ontološkoj” i u marksističko-“ontičkoj” varijanti, kako bi nazvao K. Axelos. Dakako, ukoliko pod antropologijom, sociologijom, psihologijom ne mislimo puko pozitivne nauke, već refleksiju o njihovom predmetu, biću.

Drugo, neka nam bude dozvoljeno da ne pođemo od nulte hipoteze, koja bi garantirala tzv. naučnu objektivnost, već da pođemo od marksističkog shvaćanja povijesti s obrazloženjem, koje će poslije biti izvedeno, da se ono marksističko i nemarksističko kao krizna situacija povijesnog u ontičkom, po našem shvaćanju, sabire upravo u pojmu

* Tekst izvorno objavljen u: *Plädoyer za dokolicu*. - Beograd : Mala edicija “Ideja”, 1976. Pretisak stranica 141-158.

DOKOLICE. Najprije terminologijsko, koje je ujedno pojmovno objašnjenje, zašto plädoyer za *dokolicu*, a ne za *slobodno vrijeme*, termin koji je uvriježen u suvremenoj nauci, a i u svakodnevnom životu. Ne bismo imali ništa protiv termina slobodno vrijeme kada on od funkcionalnosti ne bi bio izlizan i izgubio svoj bitni smisao: *vrijeme u slobodi i sloboda vremena*.

Dapače, vrijeme u slobodi i sloboda vremena je ono za što plediramo. Pretpostavka je za razumijevanje ovoga što je sloboda uopće. Unutar pozitivizma suvremenih nauka i suvremenog života slobodno je vrijeme ono vrijeme, koje ostaje izvan radnog vremena. Eo ipso ovime se rad određuje kao ne-sloboda. Ovo "slobodno vrijeme", koje je protuteža radu kao "neslobodnom vremenu" predmet je specijalnih sociologija, koje udovoljavaju svom zadatku i u duhu vremena ga programiraju. "Slobodno vrijeme", kojega ima sve više je najprije objekt potrošnje. Marxovi iskazi u "Bijedi filozofije" da automatizirana tvornica i smanjenje radnog dana imaju *revolucionarni* karakter, kao i u "Gotskom programu", da je komunistička revolucija nov oblik ukidanja rada, tumače se politički, a i svakodnevno da je "slobodno vrijeme" sloboda od rada, humanizam, koji garantira, ne samo povlaštenim kastama u aristotelovskom smislu, već najširim slojevima, narodnih masa da participaciju na "slobodi". Borba za četrdesetdvosatno, tridesetosatsatno tjedno radno vrijeme, a u perspektivi i daljnje smanjivanje smatra se identičnim sa humanim i "slobodnim". Ovo "slobodno vrijeme", kako je poznato, predmet je potrošnje raznih industrija razbibrige: gadžesta, televizije, filma, varijetea, kazališta, tiska, pornografije. Potrošnja proizvoda postaje u isto vrijeme samopotrošnja ličnog života. Nitko više ne želi, kao što je to primijetio Edgar Moren u "Duhu vremena", da proživi u borbi za neophodne potrebe, da se savije oko domaćeg ognjišta, niti pak da istroši svoj život u zanosima, već da potroši svoje vlastito postojanje. Mase pristupaju, u okviru slobodnog vremena, koje određuje tehnički razvoj, nivou individualnosti, koji su već dostigle srednje klase. Ostaje pitanje da li su sada mase subjekti povijesno-kulturnih ili kulturno-povijesnih zbivanja, jer su u većoj mogućnosti da umjesto privilegiranih kasta budu "dokone".

I nemarksistički mislioci (kao npr. Cimet Greenberg u "Work an Leisure under Industrialism", Commentary 1/1953) su upravo u cilju produktivnosti, kapitalizma, protestantizma i individualizma odvojili od rada sve što nije rad* jer, akcent je na radnom vremenu, a "slobodno je vrijeme" derivat kapitala, rekreacija za rad, upotpunjenje društva obilja i apsolutne potrošnje. Za razliku od bivših načina materijalne civilizacije rad je postao glavna stvar u životu i temeljna stvarnost za sve društvene klase u industrijskom društvu. I premda bogataš može biti mnogo manje "alijeniran" od svog

* Zbog tiskarske pogreške u originalu, rečenica je neznatno izmijenjena. Op. uređ.

rada negoli siromah, on je podvrgnut istom banalnom, utilitarnom pravilu i tempu efikasnosti koje i njegovo slobodno vrijeme pretvara u vrijeme bez duševnog mira, u kojem on teško može rekreirati samoga sebe.

Kultura u ovakvom slobodnom vremenu je intelektualna osrednjost. Srednja struja nadvladava i izjednačuje. Ona podržava osrednje estetske vrijednosti, osrednju poeziju, osrednje talente, osrednje ličnosti, osrednju inteligenciju, osrednju glupost. Masovna kultura, pojam, koje je nastao iz ovako postavljenih povijesnih snaga osrednja je po svom nadahnuću i svojim težnjama, jer je ovaj pojam zajednički nazivnik različitih uzrasta, spolova, klasa, naroda, jer je on vezan za prirodnu sredinu postojanja, za društvo u kome se razvija jedna osrednja humanost, za osrednje nivoe, za osrednji tip života.

Kontraverze ovako uspostavljenog "slobodnog vremena" Sir Herbert Read smatrao je da se mogu razriješiti autentičnom, neutilitarnom kulturom u slobodnom vremenu kao hobby, kao igra. Hobby jest igra, a igra je ili majka kulture kao za Huizinga, ili "buduće mišljenje" za Axelosa. Ali hobby kao Igra, kao radost u radu je dovoljno neozbiljan i neefikasan da bi bio subjekt kulture. Ozbiljan, efikasan rad, jest subjekt, a hobby je bijeg od njega. Efikasan je pak rad prihvaćen jer osigurava viši nivo blagostanja svih klasa. Prema tome taj rad koji stvara opće blagostanje, danas jedini opijum za narod, mora biti subjekt zbivanja autentične kulture i zato je jedino ozbiljno pitanje da li radno vrijeme može postati hobby - slobodno vrijeme. Subjekt rada bi se morao pomaknuti na "slobodno vrijeme", a to bi značilo smanjenje efikasnosti i rekonstrukciju ranijih sistema, gdje je rad bio neefikasan, jer se miješao sa folklornim, estetskim, religioznim obredima.

Ovim objašnjenjem odbijamo terminologijski, "slobodno vrijeme", sociologijsku kategoriju slobodnog vremena, jer ono nije *slobodno* vrijeme, već funkcija i derivat kapitala, koji lišava široke narodne mase dirinčenja, ali i povlaštene da stvaraju autentičnu kulturu. Samopotrošnja "slobodnog vremena" osim navedenog uključuje: suvremeno nomadstvo (turizam), "tercijalne djelatnosti", grupni seks, alkoholizam, narkomaniju i non-konformizam na razini jeftinih ispada i kupovanja skupih krpica.

Ergo, odbacujemo pojam "slobodnog vremena" kao pojam svijeta rada i ostajemo na pojmu *dokolice*, koji ćemo objasniti iz fenomenologije Rada, kao pojma Rada umjesto radnog pojma, kako ga je shvatio Hegel u svojoj metafizici, koja je spekulativna logika qua povijest.

Za Marxa je ontologija rada povijesnost od prošlosti do budućnosti unutar "otuđenja" i cijela svjetska povijest je djelo čovjeka kroz ljudski rad. Ova futuristička

konceptija mora više značiti od pukog biološkog postavljanja kao npr. Gehlena, koji smatra da je čovjek riskantno biće s konstitucionalnom šansom, za nesrećenje. U ovom kontekstu je "stvarni" čovjek u povijesnom tu-bitku, a povijest je ekstatična ovostvarnost. Biće postojećeg - egzistencija, stvarnost stoje u sukobu s ontologijom. Projekcija ontologije rada povijesno i leži u osnovu teorije revolucije kao revolucionarne djelatnosti. Produktivni život je *Gattungsleben*: što produciranja i kako produciranja, a svrha je samodjelatnost, slobodna djelatnost, samostvaranje. Parodirajući XI. "Tezu o Feuerbachu" K. Axelos kaže: "Die Techniker verändern die Welt nur auf differente Weise, in der verallgemeinhert Indifferenz; es kommt darauf an, die Welt zu danken und die Veränderung in ihrer Unergründlichkeit zu interpretieren, die Differenz, die das Seins aus Nichts bindet, zu erfassen und zu erfahren". "Thesen über Marx", "Einführung in ein künftiges Denken" (1966: str.48).*

Tehnologija je znanost tehnike, samosvijest tehnike o - i - za sebe, uspostavljanje tehničkih principa u tehničku zbilju, koja s socio-empirijski kapitalizmom poklapa shvaćanjem tehnike kao najefikasnijeg sredstva svijeta rada. Ovo je poklapanje vezano sa analizom otuđenog rada, koji je dedukcijom dobiven iz razračunavanja sa Hegelom, dijalektikom i filozofijom uopće. U Hegelovom filozofiranju rad dobiva izuzetno značenje, ali on uviđa samo pozitivnu stranu rada. Tvrdnja da Hegel vidi samo *pozitivnu* stranu rada je tvrdnja da on stoji na stajalištu nacionalne ekonomije, kako je to Marx utvrdio u "Nationalökonomie und Philosophie" (Kröner, 269 i dalje). To da Hegel stoji na pozicijama nacionalne ekonomije, naime da kao i ona vidi samo *pozitivnu* stranu - Hegel samostvaranje čovjeka, a nacionalna ekonomija vrijednosti, a da ne vidi *negativnu* stranu rada, distinkcija je svrsishodnog i samosvršnog rada.

Iako je svima poznato, zbog podsjećanja, navodimo Marxov citat iz "Die entfremdete Arbeit" (Cotta, str. 567-568): "Čovjek je rodno biće, jer njegova djelatnost nije neposredna djelatnost, jer mu je njegov vlastiti život predmet. Zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost. U prerađivanju anorganske prirode potvrđuje čovjek sebe kao svijesno rodno biće jer se prema radu odnosi kao prema svojoj vlastitoj suštini, ili prema svojem rodnom biću. Životinja proizvodi *jednostrano*, a čovjek *univerzalno*, životinja samo pod pritiškom fizičke nužde, a čovjek *istinski* proizvodi tek oslobođen od fizičke potrebe, prema zakonima ljepote."

Povijest je kao teatar mundi, fenomenologija Rada, kao rad u osebičnosti i zasebičnosti, pretpovijest. Ova je shvaćena kao historijski materijalizam, historijski jer se zbiva u povijesti, a materijalizam jer je Rad bitak, psiho-fizički bitak, dakako ne u psiho-fizičkom, već racionalno-metafizičkom smislu. Rad kao *causa sui*, Apsolutni Radnik, po kojem su i Priroda i Čovjek, i prirodno-ljudski i ljudsko-prirodni odnos moguć. To je

* Usp. str. 80., op.ured.

smisao iskaza da su društvena stvarnost prirode i ljudska priroda znanost ili prirodna znanost o čovjeku identični izrazi.

Tehnologija je samosvijest o onome *kako* jest sve što jest, a unutar apsolutne znanosti Rada tehnika je modalitet bitka, takovost bitka, odnosno način pro-iz-vođenja ni iz čega u nešto. Tehnika shvaćena kao sredstvo, kao oruđe, nemisao se povezuje sa oslobađanjem od rada u okviru postvarenja, odnosno mogućnošću njegovog oslobađanja, i ukoliko Marxa uzimamo u okviru spomenutih iskaza u "Bijedi filozofije" i "Gotskom programu", on je mislilac tehnike. Pitanje ostaje da li se unutar tehnologije ili tehnike ozbiljuje mogućnost *dokolice* za široke narodne mase. Tehnika kao *kako* i *koliko* bitka jest najefikasnija, najracionalnija metoda, ne samo pristupu bićima, nego je i samosvrha. Tehnički humanizam jest: tehničko u ljudskom i ljudsko u tehničkom. Kozmo-antropologija ukazuje da i čovjek i priroda po radu jesu, a da je preferiranje onoga *kako* a ne *što* znanstveno-tehnički pristup bićima, kao jedini mogući pristup. Poklapanje tehničkih principa sa tehničkom zbiljom, sa tehničkim realitetom, jednokratno je dovođenje u vezu tehnike, organiziranosti, efikasnosti, utilitarnosti sa svima što jest. Bitak se prikazuje kao *efikasnost*.

Strojevi koji su sredstvo humanosti unutar svijeta rada i tehničko-znanstvenog pristupa realiziraju taj svijet rada kao filozofičnu zbilju i zbiljsku filozofiju, zapadnoevropsku metafiziku. Ona utemeljuje tehnički eros, apoteozu tehničkog svijeta, postaje totalna zahvaćajući sve regije bitka od proizvodne do lične. U suvremenom tehničkom svijetu, koji je u svojem biću konstrukcija, u procesu tehničko-znanstvenog samoobjektiviranja u jednom konstruiranom bitku čovjek je samoprodukcija samoga sebe. U ovom znanstveno-tehničkom stvaranju čovjeka i njegova svijeta očito je ne samo da je tehnika tretirana kao "sredstvo", nego ona postaje sredstvo u sebi, samosvrha, cilj. Umjesto prijašnje predodžbe svijeta kao smislene finalne cjeline, "mita o čovjeku", budućnost jest "otvorena", a u spoznaji budućnosti ostajemo utaknuti kao "sredstvo". Cjelina znanstveno-tehničkog procesa utemeljena je na metafizičkoj snazi samoprodukcije čovjeka i svijeta.

Svijet rada zatvara se, marksistički i nemarksistički gledano u totalni, ako je tehnologija ozbiljenje zapadnoevropske metafizike. Unutar ovakvog shvaćanja rad ima uslove slobodnog rada u znanstvenom karakteru općeg rada u "svestranosti". Ovine su "proizvodne snage" ovisne o znanosti i tehnologiji u užem smislu, neposredna proizvodnja određena je društvenim znanjem. Time ljudska sloboda i tehnička racionalizacija idu uporedo.

Prije naznačena distinkcija svrshodnog i samosvrhnog rada zamagljuje se povijesnim artikuliranjem bitka kao radnim odnosom bića i bitka koji zatvaraju tehničko društvo u univerzalni svijet svrshodnog rada, vječno ozbiljavanje Hegelovog vječnog *sada*, gdje pozitivne znanosti rastvaraju do kraja stvari u funkciju sa istim pretpostavkama koje je Marx pripisao apstraktnom misliocu: pretpostavljaju već ukinuti objekt jer

je on već doživio svoju ideaciju "nestao je", odnosno postoji samo kao objekt, manipulacije. Bez razlike da li dovodimo tako strogo u vezu ekonomsko otuđenje s tehničkim otuđenjem u interpretaciji Marxa, odnosno apsolutno znanje provodimo u totalno prakticiranje kako to čini Axelos, ili ne, tehničko-znanstveni ili znanstveno-tehnički fakticitet zatvara suvremeni svijet u totalno tehničko zbivanje, koje je znanost kao osnovna proizvodna snaga s pretpostavkom, da bi materijalni rad imao uslove "svestranosti", znanstveni karakter općeg rada. Ovime se unutar svijeta rada ljudske slobode i tehnička racionalizacija dovode u korelaciju, a emancipirani je čovjek industrijski čovjek, čiji egzistencijalni koordinatni sistem ide s koordinatnim sistemom industrije, sa teorijskim prirodnim znanostima i tehnologijom u užem smislu. U ovakvoj interpretaciji "slobodno vrijeme" je vrijeme najviših (duhovnih) djela. Unutrašnja struktura Marxovog pojma rada dijalektičko jedinstvo "otuđenog" i potencijalno "emancipiranog" rada u velikom povijesnom procesu nije samo zadovoljavanje ljudskih potreba, nego prostor ostvarenja ljudske "slobode". Ovime se objektivne mogućnosti ljudskog ostvarenja ukazuju kao povijesni razvoj proizvodnih snaga. I uopće: protivurječnost ekonomskog determinizma i revolucionarnog elana proističu iz materijalističkog shvaćanja povijesti u smislu prirodno-znanstvenog materijalizma, u kojem je čovjek igračka prirodnih zakona. Socio-empirijska stremjenja socijalističkih pokreta stoga ili identificiraju tehnički svijet sa "carstvom slobode" ili u smislu kolonijalnog snobizma zemalja na pred-tehnološkom nivou, kao što je to činio Lenjin, s mišljenjem da je socijalizam put u tehnički svijet, ili socijal-demokratskim smjerenjima visokorazvijenih zemalja, da je suvremeni tehnički svijet već "carstvo slobode" samo mu trebaju socijalističke revandikacije. Jedino Bakunjin i anarhisti kao i revolucionarni entuzijazam, koji ne preispituje svoje pretpostavke, već je emfatički bunt i zanos, ne vidi Novo u Starom i ne može se složiti sa Budućnošću koja je već počela, kako ju je formulirao Jungk. Ova budućnost, koja je već počela, koja je dakle sadašnjost, sa samime time i prošlost najizrazitije je formuliranje bića svega postojećega kao impotentnog spram tehničkog fakticiteta, pa se cijeli obrat unutar Jungkove edicije vrši u odnosu čovjek - stroj, prenošenjem akcenta od čovjeka na stroj. Unutar prosvjetiteljskog i mehanističkog materijalizma, La Mettrie je pisao o čovjeku - mašini s ustanovljivanjem paralelnosti mehaničnosti stroja i mehaničnosti čovjeka. Revolucionarnost suvremenih nauka, koje prevaljuje put od Newtonovog mehaničkog shvaćanja fizike do suvremenog automatiziranog i kibernetičkog pomiče težište tako da naslov stoji: "*Strojevi kao ljudi*". Poznati autori na području programiranja kompjutera i strojeva s ljudskim osobinama: Minsky, Sutherland, Mizen, Ballinger, Weaver, Holmes, Michie, Beer, Loehlin, Taylor, Rosen, Asimov nastoje oko strojeva, koji čitaju, uče, govore, igraju se, planiraju i kontroliraju, oko strojeva sa snagom, pesnicom, ličnošću, inteligencijom, ukratko oko savršenih strojeva. Ne ulazeći ovdje u analizu problema, npr. mozga čovjeka i digitalnog računara, niti u njegovom teorijskom, a niti u etičkom pogledu, zbog fenomena navest

ćemo jedan primjer njihove upotrebljivosti. Između ostaloga oni mogu uništiti svaki privatni život i pretvoriti se u univerzalnog špijuna, hladnog i nemilosrdnog savršene tiranije. U Washingtonu je NASA potpisala ugovor s informativnom tvrtkom "Honeywell" da razvije tehniku stokiranja, koja će omogućiti da se na jednoj magnetskoj traci, dugačkoj 1400 metara zabilježi i uzmogne u svakom trenutku dobiti ekvivalent izvještaja od 12 stranica po osobi o svakom individuumu u SAD. U jednoj pravničkoj studiji "Lex et Scientia" pod naslovom "Elektronske alternative u zatvoru" tvrdi Schwizgebel da se zatvorenici pušteni privremeno na slobodu mogu pratiti pomoću elektronske telemetrije, koja omogućuje da željeni subjekt bude praćen svuda na određenom području.

Vance Packard, autor "Društva bez obrane" i "Industrije svijesti" ovako karakterizira maniju skupljanja informacija u našoj epohi: "Kršćansko poimanje da postoji mogućnost otkupljenja grijeha potpuno je neshvatljivo elektronskom mozgu. Mi smo upravo počeli stvarati društveni sistem koji čovjeku ne pruža i drugu šansu, koji ništa ne zaboravlja, sistem koji pruža samo jednu šansu, samo jedan život."

Još malo i bit ćemo potpuno obnaženi, savršeno prozirni jedni za druge, potpuno isprekontolirani i svučeni, a još se uvijek kao u Andersenovoj bajci divimo prekrasnoj kraljevoj odjeći.

Da i ne spominjemo stanje u biologiji, koja je na pragu otkrića da stvara djecu "po mjeri", robove i genije po potrebi, mogućnost fabriciranja nakaza, genetsko programiranje u vojne svrhe za širenje nasljednih deformacija među neprijateljima, mogućnost stvaranja ljudskog tipa s dirigiranim fizičkim i mentalnim karakteristikama i istom ličnošću, odnosno bezličnošću, ponovno najavljuju apokaliptičke opasnosti.

Apstraktna podvojenost "radnog" i "slobodnog" vremena, utemeljenje te podvojenosti na svrsishodnom radu, na efikasnosti i stvaranju kapitala, koji im ontologijijski prethodi kao pokretač, zatvaranje je u svijet totalnog prakticiranja tehnologije qua zbiljske zapadnoevropske metafizike, koja sve ljude reducira na radnike, a proizvođači obilje produkata proizvodi i ideologiju "slobodnog vremena", koje se troši ekvivalentno zakonima ponude i potražnje.

I bez akcentuiranja da je temelj takve situacije privatno vlasništvo razriješeno svojeg juridičkog pozitivizma i smisleno sagledano u svrsishodnom, otuđenom radu kao svom subjektu, između ostalih su i Gorz i Garaudy upozorili da je svrha socijalizma stvaranje jednog novog senzibiliteta, nove kulture, koja neće ići zajedno sa profilerskom logikom, ili u nas sa "slobodnim vremenom".

Apsolutna znanost rada, samosvijest o sebičnosti i zasebičnosti rada, rad s onu stranu materijalne proizvodnje je *Dokolica*, ili u drugačijem prijevodu "carstvo slobode". Ali čak, Rad shvaćen na transcendentnom nivou prirodna ljudskost i ljudska priroda još su uvijek nešto s onu stranu dokučivog što tjera na nemisaonu akciju: najprije tehnicirati, a onda humanizirati.

Iako suvremena povijesna situacija daje više pravo Hegelu nego Marxu, bolje je tražiti u bespuću, nego "slobodno vrijeme", zamijeniti *Dokolicom*. Jer dokolica je stvaranje po zakonima Istine, Dobra i Ljepote.

Tržišna kultura i kultura bazirana na materijalnoj situaciji svrshodnog rada ne daje više mogućnosti niti predviđa da bi umjetnost makar kao Schein bila ispunjenje pa i ideologizirane ljudskosti. Najprije, od buntovnika i trabanata Novoga umjetnici su postali dobro plaćeni beamteri, i kako je jednom Thomas Mann rekao, da nešto nije u redu dokaz je da je dobio Nobelovu nagradu, jer "žigosani" ne mogu biti nagrađeni. O pokušajima raznih ekscesa od umjetničkih do egzistencijalnih kao tobožnji non-konformističkih, jedva je što potrebno reći, već su futurizam, dadaizam i razni izmi pred sedamdesetak godina sebi postavili zadatak da sablažnjavaju građane. Naprimjer u "Futurističkom manifestu" 1909. g. Marinetti traži "riječi u slobodi", "aeropoeziju":

"ZZZang - tum tumb

Grang - grang".

Preokreta nije bilo, revolt je unaprijed apsorbiran sa promjenom da u suvremenom nihilizmu i dezorijentaciji nitko nije niti sablažnjen, a ekscesi se svode na pomodnosti unutar "slobodnog vremena". I ostale avanture suvremene umjetnosti od romana pisanog bez slova E do "Plädoyer für eine neue Literatur von Nathalie Sarraute, Michel Butor, Robbe-Grillet", 1964, samo su inovacije udomljene u starom.

U tehničkom, potrošačkom društvu, društvu obilja, termin "potrošnja" kako je primijetio Abraham Moles, pridaje se stroju za pranje kao i gotičkim katedralama, novo je u ovom društvu da ono "troši" umjetnička djela. Spomenike prošlog stoljeća podgrizaju turisti odnoseći od njih svaki po komadićak u svojoj kutijici što je nose sa sobom i koja je proslavila ime tvrtke "Kodak". Umjetnost umire jer se troši kao i sva potrošna dobra, a njezinom trošenju i umiranju pridonose upravo predobra informiranost, bedekeri i turizam.

Nekoliko milijardi sretnih insekata dovoljni su da je potroše, banalizirajući je. U slobodno vrijeme spada i konzumiranje umjetničkih djela, tako da se otuđenje u ovoj sferi manifestira u proždiranju umjetnosti od potrošača u slobodno vrijeme i proizvodnju umjetnina od strane umjetnika u radno vrijeme, jer je on nužno profesionalac. Umjetnički problem danas je usko vezan s dominantnom idejom potrošnje, društvom svrshodnoga rada, pa se artikulira kao problem kako pribaviti obnovljenu originalnost sve većoj kultiviranoj masi. Od kvalitativnog problema postaje kvantitativan. Ovo se rješava permutacionom umjetnošću, ona počiva na kombiniranju jednostavnih elemenata u kojem postoji polje mogućeg i algoritam za njegovo istraživanje. Funkcija je umjetnika da iskorišćuje morfeme, koje je sugerirao estetičar izabirući repertoar, određujući kombinatorno pravilo i konstituiraajući program. Intelektualiziranje i tehniciziranje u ovome procesu nije potrebno niti posebno naglašavati.

Odlučno smo protiv "slobodnog vremena". Ovo "slobodno vrijeme" kao funkcija kapitala i potrošačkog društva emenentno je građanska kategorija, kategorija političke ekonomije, ideologizirana sekulariziranom idejom bogatstva. Ona ne omogućava dokolicu kao samosvršni rad i slobodnu igru spoznajnih moći u kantovskom smislu, već poluobrazovanog, polukulturnog, poluhumanog čovjeka kao hibrida znanosti - tehnike, obezglavljuje i tjera unihilistički non-konformizam, koji ne nadilazi građansko društvo, nego ga učvršćuje, jer nužno proizvođači društveno zlo proizvodi i znanosti koje od toga žive, kako je Marx rekao: zločinac inicira nauku.

Nemogavši aktom političke revolucije, odnosno nacionalizacijom privatnog vlasništva učiniti obrat iz svrsishodnoga u samosvršni rad u sovjetskoj ideologiji, pogotovo ranijeg datuma, a danas u maoističkoj, nužna je ideologizacija svrsishodnoga rada kao "radnog vremena", jer se ne posjeduje topos za dokolicu. U takvim je situacijama ideologiziranje otuđenog rada manje štetno od opijuma za narod "slobodnog vremena" i zato se nekim francuskim sociolozima stimuliranje udarništvom i ostalim ideologiziranim oblicima čini humanijim od materijalnih, građanskih stimulansa.

Ovo dakako ne znači da ovdje i opet ne postoji opasnost obrtanja sredstva u ciljeve, način primitivnije manipulacije ljudima, ovo je samo pokušaj promišljanja polideterminizma ljudske slobode zasnovane na materijalističkom shvaćanju povijesti. Ovaj determinizam nije, međutim, totalan jer čovjek kao biće prvenstveno mijenja svoj odnos spram bitka svjesno.

Sloboda kao samosvršni rad ne realizira se kroz tehniku. U tom kontekstu Berđajev ima pravo kada kaže da je tehničko oruđe heterogeno smislu, duhu i čovjeku. Oduzimajući povlaštenima dokolicu donijelo je "slobodno vrijeme" kao i "radno vrijeme" svim slojevima društva. Ujedno jedinu potrebu koje stvara to oruđe i društvo na njemu zasnovano je potreba za novcem qua otuđenim vidom društvene moći i stoga ga još uvijek pogađa Marxova kritika političke ekonomije. Stvarajući ovu jedinu potrebu društvo *obilja je siromašno* društvo, jer ne poznaje ljudsku prirodu potrebe, potrebu za drugim čovjekom i nije se čuditi popularnosti npr. Camusovog "Stranca", Sartreove "Mučnine", Musilovog "Čovjeka bez svojstva".

Pitanje *DOKOLICE* kao stvaranje "ni za nuždu ni za nasladu" tako je bitno pitanje suvremene psihologije, antropologije, sociologije, odnosno apsolutne znanosti rada, koja može tek doprijeti do *pitivanja o slobodi*. Kako do *dokolice* nije nam zadatak odgovoriti, postavljati nam je pitanje i probleme. Dokolica i dokonost, razrješenje naučno-tehničkog pozitivizma "slobodnog vremena" odsudno je pitanje suvremene povijesno-kulturne situacije. Ovaj je problem nad-nacionalni, nad-blokovski, nad-klasni - prema svojem usudu čovječanstvo je jedinstveno.

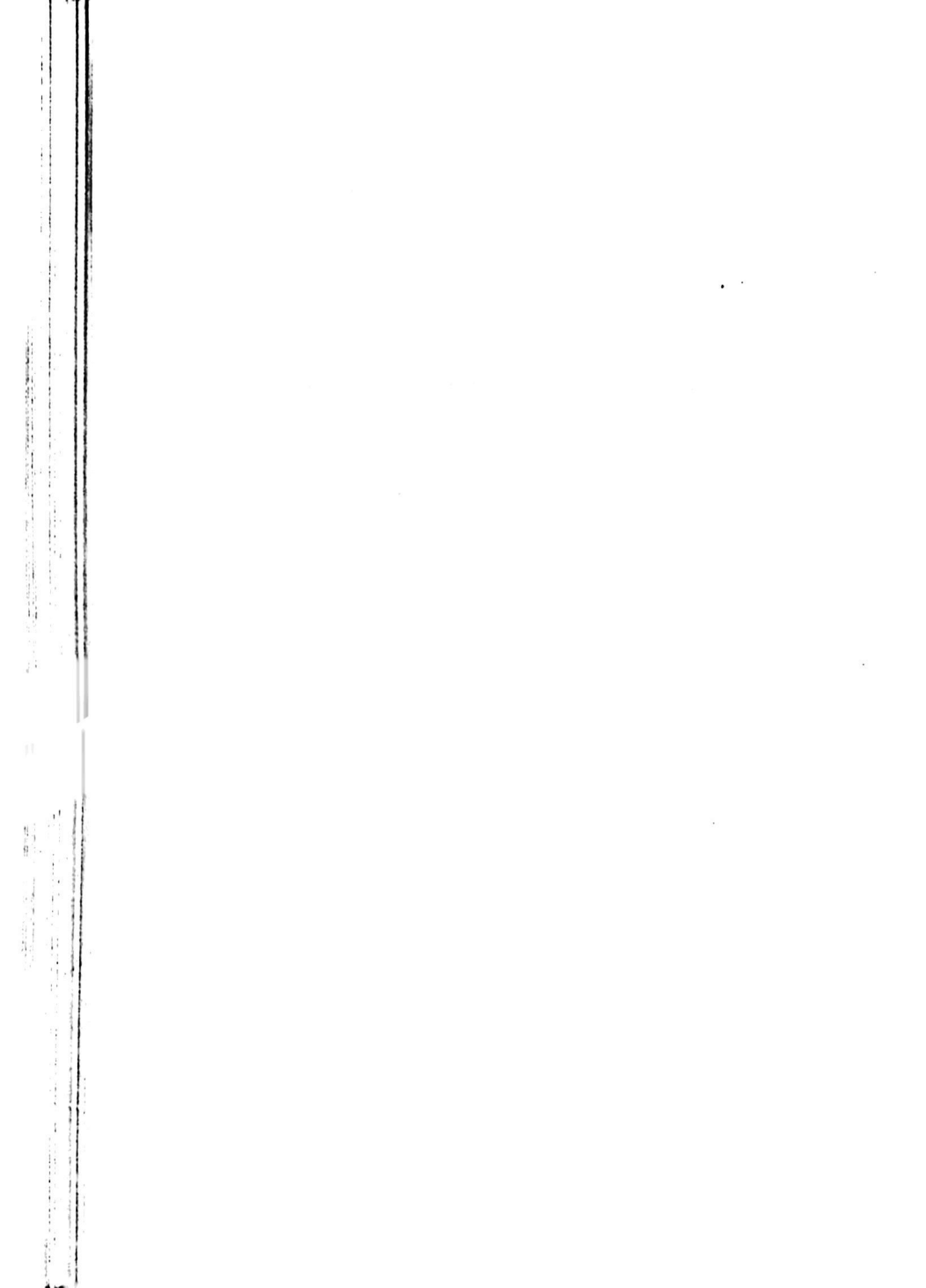
Odlučno smo za *dokolicu* kao topos čovječnosti čovjeka, a protiv manipuliranja potrošnjom, protiv demokracije bez naroda kao i nihilističkog bijega od svega. Totalna

tehnikacija korelativna sa efikasnošću supsumirala je čovjeka - radnika pod *aparatom* organizacije.

Niti "čisto mišljenje" niti politikanstvo raznih "revolucionarnih" provincijalija neće donijeti pre-okret. Rješenje se skriva u meta-tehničkom, meta-političkom, meta-znanstvenom i mora se zbiti u Radu samom. Samo s onu stranu postojećeg oblika Rada prebiva dokolica.

2. KRITIKA IDEOLOGIJSKOG DISKURSA

(Tekstove odabrao: Ivo Paić)



Ateizam i humanizam*

[...] ateizam je buržoasko razumijevanje humanosti, koje je filozofsku ideologiju ujedinilo sa svojom svjetovnom osnovom, građanskim društvom. Ovo je društvo slobodu, jednakost i bratstvo revolucionarno uzdiglo na barikade, a ozbiljilo u slobodi individue da može prodati svoju radnu snagu kao robu. Tako je ateizam filozofija prosvjetiteljske buržoazije koja se mora konfrontirati s vladajućim staležom u njihovom svetu (crkva) i svjetovnom obliku (plemstvo). Ateizam, kao način staleškog oslobađanja i klasne svijesti i samosvijesti da ona mora biti vladajuća klasa, osigurava joj novi stupanj oslobađanja proizvodnih snaga. Ovaj je ateizam zamijenio staru teologiju materijalističkom filozofijom koja je, kao filozofija, također samo kontemplativna filantropija, ograničeni oblik razumijevanja humanizma, kao što je i "stanovište staroga materijalizma građansko društvo, a stanovište je novoga materijalizma ljudsko društvo ili podruštvo čovječanstvo".

Na tron staroga Boga dolazi pozitivna znanost koja jest "ezoteričko otkrivanje ljudske suštine", ali, opet, u građanskoj sekularizaciji. Sprega znanosti i profita, podvr-gavanje zakonima prirodnih znanosti kao industrijski upotrebljivima, favoriziranje prirodnoznanstvenog kauzaliteta iza kojega ne može slijediti Bog, ali niti Sloboda, osim u građanskom razumijevanju etabliranja takvoga poretka kao vječnog "oslobađanja". Historijski materijalizam vječnosti i znanstvenost ovog poretka destruiira svojim razumijevanjem Slobode, "carstva slobode", koje je historijski uvjetovano, ali nikada determinirano, poimanjem rada u njegovoj fenomenologiji i time relativiranjem građanskog društva. "Pokazuju li se, s jedne strane, predgrađanske faze kao *samo historijske*, tj. ukinute pretpostavke, to se sadašnji uvjeti proizvodnje pokazuju kao uvjeti koji *ukidaju sami sebe* i stoga kao uvjeti koji postavljaju *historijske pretpostavke* za jedno novo

* Tekst izvorno objavljen u: *Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije*. - Osljek : Glas Slavonije, 1976.
Pretisak stranica 88,89,90,91,94,95.

društveno stanje.”¹

Ateizam kao svjetonazor prosvjetiteljstva, kao humanizam građanskog društva u čovjekovom oslobađanju onostranosti, razvijanjem svojih generičkih proizvodnih snaga na svojoj ograničenoj svjetovnoj osnovi obrće se tako u suprotnost, u robovanje društvenim odnosima, odnosima podjele rada i konkurencije i tako individui, koja ne participira na mislima vladajuće klase, oduzima i ono malo sadržaja što mu daje religija, makar okolnim putem.²

Sloboda koja je utemeljenje ljudske osobnosti, čudorednosti i morala leži izvan prirodnog kauzaliteta i puko oslobađanje “od” - kako bi nazvao Fromm - ne donosi legitimnost osobe, pa se prosvjetiteljstvo obrće od volterijanskog licemjerja da Boga treba izmisliti za puk, da bi mogao biti, kao puki atom, koheziona snaga društva, do markiza de Sadea. Put od revolucionarnosti građanske klase u njezinu prosvjetiteljsku samosvijesti do fašizma jeste obzorje koje Horkheimer i Adorno nazivaju “dijalektika prosvjetiteljstva”³, početnica za svakoga marksista da vidi kako humanizam nije moguće ozbiljiti na ideološkim utemeljenjima ateizma prosvjetiteljske provincijencije, osobito u poglavljima: “Odisej ili mit i prosvjetiteljstvo” i “Juliette ili prosvjetiteljstvo i moral”.

Prosvjetiteljsko-ateistička sloboda od katoličkog morala ima fenomenologiju Juliette od njene želje za užitkom do one: “Tako sam daleko - govori Juliette papi - da kao Tiberije poželim da čovječanstvo ima samo jednu glavu, kako bih imala zadovoljstvo skinuti je jednim potezom.”⁴ “Juliette, doduše, povlači konzekvenciju koje je građansko društvo htjelo spriječiti, ona demonizira katolicizam kao najmlađu mitologiju, a s njime i civilizaciju uopće. Energija vezana uz sakrament obrće se u sakrilegu. To se izopačenje prenosi na cijelo društvo, na društvo kao takvo. Juliette ne postupa fanatički poput odnosa katolika spram Inka, ona samo prosvjetljeno i poslovno provodi sakrileg, koji je je katolicizmu ionako odavno u krvi. Prapovijesni su načini ponašanja, civilizacijski tabuirani*. Ona kompenzira vrijednosni sud protiv njih, neopravdan, kao što su neopravdani svi vrijednosni sudovi njegovom suprotnošću. Kada tako ponavlja primitivne reakcije, one više nisu primitivne, nego bestijalne ... ona ne izražava ni sublimirani, niti regredirani libido, nego intelektualno veselje zbog regresije *amor intellectualis diaboli*, užitak pobijanja civilizacije njenim vlastitim oružjem.”⁵

¹ Marx: “Temelji slobode”, Zagreb 1975, str. 170.

² “Sve dotle dok je vjera u taj onostrani fantom snažna i živa, tako dugo čovjek dolazi tim okolnim putem barem do nešto sadržaja.” - Engels: “Položaj Engleske”, str. 135.

³ Horkheimer-Adorno: “Dijalektika prosvjetiteljstva”, Sarajevo 1974.

⁴ Ibid., str. 124.

⁵ Ibid., str. 106.

* Op. ured: rečenica u originalu nedovršena, pa se ovdje ispravila.

Osim ovog psihoanalitičkog istumačenja užitka kao protuteže katoličkom asketizmu, a zbog "činjenica" kojima vlada prirodni kauzalitet, dakle i "prirodni zakoni" tržišta, u pomanjkanju razumijevanja Slobode (ne političke, psihološke, socijalne) po sebi, koja je jedna druga vrsta "činjenica", u ovom je kontekstu za nas interesantno da se bez ovog utemeljenja Slobode, izvan prirodnog kauzaliteta, krije zamka perpetuiranja statusa quo: 1. na razini psihologije individua pojedinih konfesija, 2. negacija revolucije na temelju pukih činjenica kojima za revoluciju uvijek teba i samosvjesni, dakle slobodni zahvat, razumijevanje činjenica unutar smisla povijesti i povijesnog smisla.

Ad 1. Richard Löwenthal utvrdio je da "katolik koji gubi vjeru postaje najčešće hedonist, radosno susreće grijeh, jer zna da je upravo on prava ljudska priroda, kalvinist, kada gubi vjeru, pounutruje zakone puritanskog morala najmanje još u jednoj generaciji, a luteran se čvrsto veže za državu kao nadomjestak Boga. Ovaj moment slobode i čudoređa unutar konfesija, odnosno njihovog ateizma, odigrao je značajnu ulogu u pitanju konkretne odgovornosti osobe za njezino društveno djelovanje za vrijeme Trećega Reicha, kao što igra i danas u oslobodilačkim pokretima Latinske Amerike".⁶

Ad 2. Respektiranje činjenica prosvjetiteljsko-građanskih prirodnih znanosti u njihovom pozitivizmu, što znači sadašnjosti i datosti, upornost je građanskog svijeta i njegovog znanstvenog i političkog ideologiziranja slobode, bratstva i jedinstva u "najbolji od svih mogućih svjetova". S ovih pozitivističkih i neopozitivističkih utemeljenja negacije Slobode, odnosno smislene povijesti i povijesti smisla, proizlazi znanstveni konformizam društvene statike od "socijalne fizike" Comtea do "poznanstvljivanja" svjetonazora unutar revizionizma radničkog pokreta s parolom "cilj mi je ništa, kretanje mi je sve".

[...] Refleksija prosvjetiteljske znanosti prešla je na njemačku filozofiju i time će se njen "status quo, najneslobodnija činjenica njemačke historije, razbiti na filozofiji". Ova filozofija, da bi utemeljila prije spomenutu distinkciju pozitivne i apsolutne znanosti, prirodnoznanstvenog kauzaliteta i Slobode, u kojoj je ateizam već prošao historijski put od revolucionarne katoličke buržoazije do njenog obezboženja u koordinatnom sistemu same ekonomije građanskog društva, pretpostavlja jedno drugačije poimanje Slobode od onog kontinuiranog građanskog oslobađanja, koje svoj ideološki kraj doživljava u dekadenciji nihilizma, ali i u upitnosti i krizi suvremenih evropskih znanosti uopće. Sloboda kao pretpostavka autonomije osobe i volje, što znači čudorednog, moralnog djelovanja, nešto je apsolutno drugo od "slobode" razumljene kao nepostojanje svakog pravila, odnosno, samovolje. U eri nihilizma i potrošačkog društva prisustvujemo restauraciji Juliette, k tome još sa sviješću "slobodnih ljudi", koji suvremenom znanošću i tehnikom svladavaju zapreke slobode mišljene opet kao

⁶ Vidi: R. Löwenthal: "Der romantische Rückfall", Kohlhammer 1970.

nedostatak ograničenja samovolje. Ovaj raspon ide od fašizma, antisemitizma, imperijalizma, grube prinude, do Marcuseove "represivne tolerancije". Pošto je deerotizirani okoliš već davno sveden na genitalne organe i time stavljen u službu kapitala,⁷ ove "slobode" porobljuju ekonomski, slamaju volju i time su socijalno psihološki objekt svake "volje", koja je egzistencijalno volja za moći, porobljavanja čak onih sloboda koje su pretpostavka takvog stanja. Ono apsolutno drugo u Slobodi kao pretpostavci autonomije volje i dostojanstva osobe, iz ovoga je svjetonazora uvijek već izvjesno ograničavanje. Na hegelijanski način rečeno "na svaki način postoji ograničenje pomoću društva i države, ali ograničenje onih tupih osjećaja i surovih nagona, kao i, nadalje, reflektirane proizvoljnosti volje i strasti. To ograničavanje pada u posredovanje kojim se tek proizvodi svijest i htijenje slobode kakva je ona zaista, tj. umno i prema svom pojmu."⁸

⁸ Vidi: Marcuse: "Jednodimenzionalni čovjek", Sarajevo 1969.

Klasno i nacionalno u obzoru kulture i civilizacije*

[...] Utemeljenje suvremene kulture na suvremenoj tehnologiji kao materijalno-objektivnom odnošenju spram prirode, odvojenosti od nedjeljivog fenomena kulture kao utemeljujućeg temelja nužno vodi strukturalističko-kibernetičko-tehnokratsko-menedžerskom ukidanju klasnog društva za koje su klasna svijest, politička revolucija samo "dijakronija", smetnje u uključivanju u sinkrone procese, čovjeka kao sredstva za ne-nacionalnu, ne-političku, ne-klasnu, a isto tako ne-ljudsku budućnost. Samosvijest klase o- i za-sebe stratifikaciono utemeljena na "neposrednom proizvođaču" nama šansu da vrši revoluciju, koja je u ovom kontekstu meta-znanstvena, meta-radna, meta-klasna. "Osjećaj" pripadnosti klasi za nadilaženje te situacije jednako je malo dovoljan kao i što je to bio puki "osjećaj narodnosti" za oblikovanje nacionalne, buržoaske države. Instinkt za politiku može i bez reflektiranja ontologijskih izvora neko vrijeme ispravno ontologijski orijentirati, ali on mora biti zamijenjen u apsolutnoj znanosti politike, a ne političkoj tehnologiji, koja iako nije pozitivna, već apsolutna, još je uvijek *znanost* i time samo instrument *ljudske emancipacije*.

Internacionalizam radničke klase, koji se zbog nejasnosti morao već u Sovjetskom Savezu osmisliti kao sovjetski *patriotizam* za razliku od buržoaskog nacionalizma, nužno je zamijeniti *interkulturalizmom*. Pojam interkulturalizam iznašli smo zbog — iako s nepravom okupiranog pojma - kozmopolitizam, kao buržoaskog pojma u suprotnosti s "proleterskim internacionalizmom". Kozmopolitizmom ili "građanstvom svijeta" imenovao se duhovni pokret "frei schwebende Intelligenz" u Njemačkoj 19. st. - Schiller, Lessing, Herder, Goethe, Hölderlin. "Schögeist" ove "slobodno lebdeće inteligencije" ozbiljuje se u Goetheovoj "Ifigeniji" i Hölderlinovoj "Diothimi". Kozmopolitizam je s nepravom označen kao "buržoaski" jer: 1. sama ideja građanstva

* Tekst izvorno objavljen u: "Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije" - Osijek: Glas Slavonije, 1976.

Pretisak stranica: 137, 138 i 139

svijeta potekla je još od stoika, a ozbiljila se u ontološko-ontičko-socijalno-političkoj revoluciji kršćanstva u razumijevanju mogućnosti ljudskoga usuda i jednakosti po Bogu i pred Bogom i 2. što osnovne ideje "frei schwebende Intelligenz", iako modificirane, mogu doživjeti revolucionarno ozbiljenje u političko-ljudskoj emancipaciji. Ipak, budući da je pojam okupiran, ostajemo pri pojmu "interkulturalizam", koji je političko-ljudski, s naglaskom na *ljudskom* jedinstvu i razumijevanju posebnosti na putu raznih kultura, ne kao "dijakronija" i smetnja već topos kulture jednog *načina* traženja istoga - stvaranje natčovjeka.

[...] Klasno i nacionalno u obzorju kulture i civilizacije pokazali su nam da klasno ima svoj temelj u nacionalnom, kao i nacionalno u klasnom unutar jedne kulture kao materijalno-duhovnog odnošenja spram svega što jest i civilizacije kao historijske pojave odnošenja spram države, prava, zakona. Naglašavanje klasnog i besklasnog pred nacionalnim odgovara tehnološko-tehnokratsko-kibernetskoj i u krajnjoj liniji, besklasnoj strukturi, u kojoj je ukinuto odnošenje, jer je ukinut čovjek kao konstituirajući temelj odnošenja, budući da struktura ima svoj meta-kulturni - meta-ljudski temelj. Čovjek kao subjekt odnošenja i čovjekov svijet, svijet je njegova rada, jezika, religije, običaja, politike.

3. SLOBODNO VRIJEME I KULTURA **(Tekstove odabrao: Zoran Žugić)**

Svijet rada*

Grci su odnos rada i dokolice mitološki izrazili u razumijevanju rada kao nečega tako nebožanstvenoga. Svijet bogova, koji je ujedno svijet Istine, Lijepog i Dobra svijet je lijepog Apolona i još ljepše Atene. Njihova ljepota veže se sa uzvišenim znanjima i dokolicom, dok na njihovim krasnim licima lebdi božanski osmijeh. Ono što se zove rad simboliziran je u Hefestu. Hefest je kovač, radi u paklenoj vrućini, prljav je, radi predmete, koji mogu kao produkt izazvati božanski smjeh i radost onih na Olimpu. Njegov odnos iz podzemlja spram onih na uzvišenom brdu je odnos roba prema slobodnom čovjeku. Za razliku od njihove sjajne ljepote on je prljav i - hrom. Ova mitska priča odredila je Istinu, Lijepo i Dobro kao božanska svojstva u nebeskoj dokolici, a proizvodnju kao mukotrpni rad u paklenom podzemlju nebožanstvenoga, prljavoga i hromoga Hefesta. Evropsko metafizičko rodoslovlje razumjelo je svijet kao svijet Istine, Lijepa i Dobra, a rad stvarju telurijskog, nebožanstvenog boga smještenog u utrobi Zemlje.

Nama je za pokazati kako je u suvremenom svijetu kao svijetu rada Hefest izašao iz paklenog podzemlja i sastao se sa Atenom i Apolonom, koji su sišli sa božanskog brijega u jednom svijetu, koji više nema tog paklenog kovanja u utrobi Zemlje, ali niti dokolice, koja razumije svijet kao svijet Istine, Dobra i Lijepog.

Izlazak iz pakla i silazak s neba slučaj su se u novovjekovnoj, evropskoj revoluciji, metafizički artikuliranoj kao skidanje Boga kao najvišeg bića i uspostavljanje čovjeka kao najvišeg bića, proizvodno artikuliranoj u susretu rada, znanosti, tehnike sa korisnošću, socijalno-politički artikuliranoj u zahtjevu građanske klase za jednakošću pred Zakonom. Bitna, ontološka revolucija, koja je značila zamjenu teologije antropologijom, istinitosti sa korisnošću i socijalno-politička revolucija kao akt Slobode u jednakosti ljudi pred Zakonom, rodno je mjesto svijeta rada, svijeta koji svjetuje na način

* Tekst izvorno objavljen u: *Plädoyer za dokolicu*. - Beograd : Mala edicija "Ideja", 1976.
Pretisak stranica 5-23.

rada. Antropocentrizam, utilitarnost i jednakost topos su na kojem su se Hefest, Apolon i Atena izjednačili. Ukoliko je antički svijet slikovito prikazao rad i dokolicu kao "Pakao" i "Nebo", suvremeni bi se cijeli svijet mogao razumjeti kao apstraktna Tvornica u samopogonu, gdje rad radi rad, a društvene "klade" i pojedinci prolaze kroz Tvornicu, mijenjaju se i nestaju. Kako je Hegel tvrdio da je ono "za čim Duh zbiljski teži ozbiljenje njegova pojma, ali pri tom, on sklanja taj cilj sa svoga vlastitog vidika, te je ponosan i zadovoljan u tom otuđenju od vlastite biti", iz duha Marxa bismo mogli razumjeti da Tvornica svijeta rada ide "naprijed" da radi ponosna i zadovoljna da je instrumentalizirala pojedince.

Osnovna je pretpostavka za razumijevanje svijeta rada razumijevanje dovođenja u vezu rada, znanosti i tehnike. Od felaha, Hefesta, roba i kmeta, rad je bio zanimanje jedne društvene klase na bazi veoma nerazvijene "podjele rada", a tehnika "sredstvo" i oruđe za ispunjenje radne, odnosno klasne biti čovjeka. Tek na pretpostavkama da u radu leži mogućnost odstupanja čovjeka od rada i uvođenjem na njegovo mjesto stroja zbiva se revolucija, koja omogućava svijet rada. § 198 Hegelove "Osnovne crte filozofije prava" glasi: "Ono opće i objektivno u radu leži, međutim, u *apstrakciji*, koja uzrokuje specifikaciju sredstava i potreba, a time ujedno specificira proizvodnju i stvara *podjelu radova*. Rad pojedinčev postaje podjelom *jednostavniji* a time postaje veća vještina u njegovom apstraktnom radu kao i količina njegovih proizvoda. Ova apstrakcija vještine i sredstva upotpunjuje ujedno *ovisnost* i *uzajamnu povezanost* ljudi za zadovoljenje potreba do potpune nužnosti. Apstrakcija proizvođenja čini rad, nadalje, sve više *mehaničkim*, a time na koncu podobnim da čovjek može od njega odstupiti, a da na njegovo mjesto može nastupiti *mašina*".

Marx će nam reći da je podjela rada nacional-ekonomski izraz za društvenost rada unutar otuđenja.

Što znači otuđenje u ovom kontekstu? Ono što je božansko u čovjeku, odnosno u sekulariziranoj verziji najljudskije u ljudskom je *dokolica*. Pod dokolicom se podrazumijeva ona slobodna stvaralačka bit - "rad", s onu stranu nužnosti, rad kao prva životna potreba, stvaranje, bez podjele rada i bez materijalne nužnosti. Dokolica je stvaralačko-božansko-ljudski čin po kojem čovjek dobiva svoje dostojanstvo, postaje odlikovano biće među bićima. Ona je bila privilegij pojedinih društvenih slojeva. Ali Hefest izlazi iz paklenog podzemlja da bi na pola puta susreo sišlu Atenu i Apolona, njihova je dokolica morala biti žrtvovana da bi svi imali slobodno vrijeme. Slobodno je pak vrijeme ovisno o povijesnim, društvenim i materijalnim pretpostavkama, ali kolikogod ono trajalo i povećavalo se, ono je samo odmaranje, rekreacija za uklapanje u svijet rada, koji je subjekt zbivanja. Podjela rada na "radno" i "slobodno" vrijeme je susret Hefesta i Atene na Zemlji. Politički artikulirano pitanje glasilo bi: kako svima osigurati *dokolicu*?

Marksistička kritika društva počinje kritikom kapitalističkog načina proizvodnje, gdje je rad upravo antiteza dokolici, puko sredstvo za održanje egzistencije, svrsishodni, otuđeni rad. Kapital stvara prvenstveno prometne vrijednosti pretpostavljajući daljnju podjelu i racionalizaciju rada, on je svijet političke ekonomije, svijet perfekcioniranja svrsishodnog rada. Rad u okviru kapitalističkog načina proizvodnje znači krajnju apstrakciju rada, krajnje otuđenje i postvarenje čovjeka, koji u totalnom posredovanju rada kao pukog sredstva za održanje egzistencije ("ljudsko postaje životinjsko, a životinjsko ljudsko") sam svoj apstraktni rad nivelira na cijenu i "vrednovanje" opredmećenoga, postvarenoga i otuđenoga rada - robe i postaje roba, vrijednost koja nije u njoj samoj, već u "prirodnim" zakonima tržišta. Tu nije riječ o prisvajanju viška vrijednosti kao socio-empirijskom specifičnom načinu eksploatacije otuđenja, već o prisvajanju kao takvom. Jer, svaka je proizvodnja prisvajanje prirode od individue posredovana određenom društvenom formom. Ovdje se poima rad kao društveni odnos u čijoj se proizvodnji objektivira roba, a u robu se subjektiviraju stvari, u raspodjeli koja je vladajuće određenje posredovanja između proizvodnje i potrošnje, u razmjeni koja je posredovana slučajnim određenjem individue. Tako je kapital sobom samim upotrebna vrijednost, nije običan odnos u čijim je različitim momentima uvijek profit. Cirkulacija kapitala razmjena je promatrana u totalitetu i iz toga slijedi: 1. da nema razmjene bez podjele rada, 2. privatna razmjena pretpostavlja privatnu svojinu, 3. intenzitet razmjene i njezin ekstenzitet određeni su razvojem proizvodnje. Dalje: proizvodnja je neposredno također i potrošnja, a potrošnja je proizvodnja. Jer, neminovnost da se produkt ili djelatnost individue probijaju prvo u formi upotrebne vrijednosti znači proizvoditi potrebe i potrebovati proizvode - totalno posredovanje, u kojem se proizvodi da bi se moglo trošiti, a troši da bi se moglo proizvoditi lišavajući čovjeka svake supstancije i stvarajući od njega biće apstraktne potrebe, kao što se i proizvodnja lišava svake supstancije i postaje apstraktna proizvodnja per se. Ta služba cirkulacije roba - kako je Marx primijetio u "Grundriße der politischen Ökonomie" - ne može neposredno proizvoditi upotrebne vrijednosti iz čega proizlazi: 1. da je produkt produkt samo ako je to za druge, ako je zamjenjiv, 2. da produkt nije sebi samosvrha, već samo *sredstvo*. Iz prvoga slijedi da individua samo za društvo i u društvu proizvodi, ali da njena proizvodnja nije neposredno društvena već se individua supsumira društvenoj proizvodnji. Tako rad, apstraktni rad, ono što čovjeka omogućava kao biće je ne-biće, ne-ljudsko, gdje je sve podređeno ideji kapitala kao svijetu rada, uključivanje u svijet rada i kružni tok kapitala u "lošu beskonačnost", u kojoj intenziviranje proizvodnje može značiti samo intenziviranje potrošnje i obratno. Fenomenologijski reducirajući specifični vid podjele rada - privatno vlasništvo, empirijski odčitano, kapitalist kao kapitalist, transmisija je svijeta rada. U svijetu rada rad je osnovna vrijednost "društva", ne samo u ekonomskom smislu, već i u etičkom, jer inače ne bi bilo moguće egoističke

individualne nagone kanalizirati u društveno proizvodne. Božanski smješk dokolice nepoznat je kršćanstvu, a njegovo razumijevanje rada kao neophodnog mučenja čovjekovog opstojanja postaje snaga interiorizacije, što se najbolje vidi u protestantskim zemljama u kojima - osim samoakumuliranja kapitala - postoji i luthеровsko-kalvinistički princip predestiniranja, koji se svestrano ukazuje kao uspjeh u radu. Iz analize Maxa Webera protestantizam je u socio-ekonomskom kontekstu samo onostrana pozicija vječnog perpetuiranja rada. Svijet rada - kapital postaje tako univerzalni svijet roba uključujući i čovjeka kao robu. U tom se svijetu vrijednost roba ne odčitava čak niti na osnovu upotrebljenog, otuđenog radnog vremena, nego prema "prirodnim" zakonima tržišta, zakonima ponude i potražnje. U ovim je zakonima kriterij robe, najopćenitija roba, novac, koji utemeljuje kriterij u samome sebi perpetuirajući in infinitum apstraktnost rada, tvoreći univerzalni svijet političke ekonomije. Svijet rada ne poznaje nikakvih nacionalnih, familijarnih, patrijarhalnih ograda (Marx), jer totalno posredovanje posreduje i odnose među ljudima u totalno postvarenje.

Svijet rada, iz izvedenoga, je svijet proizvodnje profita, koji instrumentalizira sva bića i njihove odnose. Ovime smo svijet rada razumjeli kao kapitalistički način društvene proizvodnje, u kojem je otuđeni rad osnovna vrijednost društva. Ovakva proizvodnja, međutim, nije moguća za razumjeti bez suvremene, novovjekovne znanosti. Industrijska civilizacija, koja omogućava svijet rada, bazirana je na znanosti. Egzaktna prirodna znanost već početkom 17. st. ukazuje da nije mišljena iz dokolice kao svijet Istine, Lijepa i Dobra, već kao mogućnost pokoravanja prirode po intelektualnim zakonima. Hijerarhija srednjovjekovnih znanosti razumijevala se po visini predmeta: najviši predmet, najviše Biće - Bog, najviša znanost teologija. Sada biva znanost prosuđivana po strogosti svojih metoda, a paradigmatički je oblik strogosti znanosti matematika. Razumijevanje Prirode matematičkim, konstruktivnim metodama, spoznavanje njenih zakona, da bi se njima ovladalo, udaljava od razumijevanja prirode kao physisa ili nature naturans u spinozističkom smislu. Priroda je promatrana kao sklop proračunljivih i predvidivih zakona sa svrhom da ih se industrijski, kapitalistički, profitterski iskoristi. Kapitalistički način proizvodnje ne da se misliti bez stalnog napretka znanosti, racionalizacije proizvodnje i time povećanjem profita. Znanost je najefikasniji Radnik, ona poznanstvuje rad sam, revolucionira proizvodne snage i postaje rad. Rad znanosti i znanost rada postaju jedno te isto i kada govorimo svijet rada moramo zapravo misliti rad-znanost, odnosno znanost-rad.

Razumijevanje kapitalističkog načina proizvodnje kao složaja suvremenoga svijeta, razumijevanje je historijata same novovjekovne znanosti od početka njezinog matematiziranja i konstruktiviranja do suvremene scijentifikacije i poznanstvljivanja svih sfera bića i njihovih međusobnih odnosa. Usudna sprega znanosti i profita promijenila je svijet u suvremeni svijet rada. Historijatu te znanosti spada, da je u početku profit

pretežno dobiven neplaćenim radom radnika, viškom rada i time Marxovim razumijevanjem revolucionarnog subjekta izmjene svijeta – proletarijatom, do današnjeg vremena kad osnovna proizvodna snaga postaje znanost sama, sama svoj vlastiti višak vrijednosti. Kasnije ćemo vidjeti iz toga nastale teškoće za revolucionarnu izmjenu svijeta. Efikasna, operacionalna, kvantitativna znanost radi, izrađuje, urađuje i artikulira svijet u totalno znanstveni-radni, odnosno radno-znanstveni. Vidjeli smo da je karakteristično za ovaj način proizvodnje da proizvodi prvenstveno prometne vrijednosti. Međutim Marx je upozorio u “Kapitalu” i “Bijedi filozofije” da se pojedina razdoblja u povijesti ne razlikuju po tome *što* proizvode, nego *kako* proizvode. “Ručni mlin dat će nam društvo s feudalnim gospodarom, a parni mlin društvo s industrijskim kapitalistima.” Društvo mora uvijek proizvoditi upotrebne vrijednosti da bi moglo opstati. Ali način *kako* ih proizvodi, proizvodne snage određuju i odnose među bićima uopće. Kako smo vidjeli suvremeni je svijet svijet rada-znanosti i znanosti-rada. Ovaj znanstveni način proizvodnje, proizvodnja znanosti kao *način*, kao ono *kako*, kao metoda, kao pristup upravo je tehnika. Tehnika je prvenstveno način rada ono *kako* rada i otuda novovjekovna filozofija i znanstvena preokupacija metodologijom, načinom, onim *kako* pristupu bićima. Metode suvremenih znanosti prvenstveno se odnose na primjenu matematike u razumijevanju spoznaje prirode. Iz toga je razumljivo da specifični predmet znanosti nije nešto dano, nego izgrađen kao metoda, a matematička je matematika konstrukcija spoznaja iz pojmova. Metode imaju karakter uspostavljanja, koji sada prodire u prirodu, to znači znanje prirode je *tehničko*. Po svojoj vlastitoj biti, svojim konstruktiviranjem prirode i svih bića, suvremena je znanost tehnička. Ona uopće pretpostavlja ono *kako* onome *što*. Ne pita za biće, kao biće već *kako* može u njega prodrijeti i iskoristiti ga. Određenje tehničkoga kao *načina* suvremene znanosti nadilazi određenje tehnike kao sredstva, instrumenta, umještosti, umijeća. Tehnika je immanentno i ovo određenje sredstvenosti, ali ono što je određuje kao suvremeni entitet proizlazi iz tehničnosti znanosti same i znanstvenosti tehnike. U svijetu rada znanost i tehnika su pleonazam, tako da svijet rada pojmimo kao svijet rada-znanosti-tehnike. Rad-znanost-tehnika ima materijalno utemeljenje u evropskoj društvenoj proizvodnji profita kao svrsi proizvodnje i svega što jest, a duhovno utemeljenje u evropskoj revoluciji spram tradicionalne ontologije najvišeg bića, napuštanje tog bića i utemeljenje u radu samom. Rad-znanost-tehnika je samoprodukcija rada, samoprodukcija znanosti i samoprodukcija tehnike, u kojoj je čovjek kao samoproduđač često sličan vozilu koje je zbacilo vozača.

Način proizvodnje, ono *kako*, određuje i odnose među ljudima i odnose među bićima uopće. Kako smo vidjeli suvremena je proizvodnja znanstveno-tehnička proizvodnja, kapitalistička proizvodnja profita. U tom se svijetu rada osim potrošnih dobara mora proizvoditi i ideja bogatstva, koja je reducirano razumljena kao kapital, da

bi se proizvedeno moglo potrošiti. Otuda i tome društvu naziv potrošačko društvo ili društvo obilja. Takva ideja bogatstva qua kapital postaje perpetuum mobile da bi se moglo trošiti, a troši da bi se moglo proizvoditi, gdje se produciraju potrebe i produciraju zadovoljenje tih potreba. "Mass production" kao što rekoh, ima ogromne zasluge što čovjeka s ulice obasipa talasima potrošnih dobara, u prvom redu životnih namirnica, odijela i aparata za domaćinstvo. Ali to su *potrošna dobra*. *Nužno* je da ona budu potrošena. Neophodno je da ogromna ekonomska mašina ne prestaje da se obrće punom parom jer je američko blagostanje zasnovano na snažnom ciklusu proizvodnje i potrošnje, a tu se sukobljavamo kroz promatranje činjenica s čudnovatim paradoksima."¹

U vezi s otuđenim radom, s instrumentaliziranjem svega što jest i društveni se odnos obrće u svestrani tehnički odnos čovjek je čovjeku sredstvo, oba su sredstvo društvu i društvo je sredstvo njima. Apstraktna kvantifikacija prirodnih znanostih tehnike prenosi se i na društvo. Oslobođanjem od svih, ili gotovo svih staleških, religioznih, patrijarhalnih ograda, čovjek se našao "slobodan", postavljen prema drugom čovjeku i društvu kao jedinica apstraktne radne snage. Kvantificiranje i analiziranje prirode, gledanje na nju kao puki objekt, traži kvantifikaciju i organizaciju društva. Znanstveno-tehnički pristup traži apsolutno znanstveni pristup bićima i otuda sasvim tehnički nazivi: državni *aparat*, partijska *organizacija*, *organizacija* rada itd. O radu kao čovjekovoj biti nema više govora, pa se on sam, otuđen, promatra kao "objekt" za znanstveno-tehničko manipuliranje. Sredstvo mora biti usavršeno sredstvo, a da bi to bilo treba ga tehnički-znanstveno obraditi.

Ta totalna tehnifikacija, koja i najoptimističnijima u svojim rezultatima nameće oprez misli se nadvladati društvenim naukama ili tzv. humanističkim naukama. Nagli razvitak društvenih znanosti: ekonomije, psihologije i sociologije kao i njihovih postdisciplina ukazuje upravo na naučni napor da se riješe narasli problemi nauke-tehnike, koji se razumiju da su nastali kao "nuzprodukti". Vinerov iskaz kao iskaz pozitiviste i kibernetičara "da smo mi svijet toliko promijenili da sada moramo promijeniti sebe da bismo mogli u njemu živjeti" ilustracija je zadatka, koje pred sobom imaju "humanističke" nauke. "Ljudski faktor" u proizvodnji koji nije do kraja prozriv i proračunljiv treba sada svim snagama racionalizirati da bi bio funkcionalan, uspješan, predvidljiv. Sve te društvene znanosti imaju zadatak prilagoditi pojedinca takvom svijetu rada i stoga su bitno tehničke znanosti. Ne samo one, koje nose takav naziv: psiho-tehnika, polito-tehnika, socio-tehnika, već i sve empirijske sociologije, psihologije, antropologije i politologije smjeraju istom - racionalizirati, predvidjeti, sve što s čovjekom jest, da se kao radno-znanstveno-tehničko biće uključi u radno-znanstveno-tehnički svijet.

¹ Friedmann: "Kuda ide ljudski rad?", Beograd 1959., str. 167.

Samo je po sebi razumljivo da tehnika koja najprije zahvaća proizvodnju traži i adekvatno organiziranje čovjekovih fizičkih i umnih sposobnosti, radnog i slobodnog vremena, privatnog i društvenog života. Totalni perpetuum mobile proizvodnje zbog proizvodnje, a potrošnje suvremenog homo consumensa – metaforički rečeno – samon-avijanje je sata, u kojem je sve predvidljivo i čovjekom se manipulira. Ta manipulacija ide tako daleko da se stvara “industrija svijesti”, znanstveno se proučava podsvijest da bi se prema njoj stvarala reklama i proizvela psihološka prinuda na kupovinu i trošenje. U SAD postoji 82 organizacije, koje se bave istraživanjem motiva, u njima radi 150 znanstvenih radnika i 7000 akreditiranih psihologa.² Ta znanstvena mašinerija s primjenom psihoanalize u istraživanju motiva utvrdila je da se uopće ne mogu prodati proizvodi nego predodžba, koju oni zamjenjuju: prodaja uvjerenosti u vlastitu vrijednost (npr. novi kofer), prodaja zadovoljenja vlastitog ega (npr. izdavačke kuće koje izdaju knjiga na račun samog autora s parolom: “Mi ne možemo osigurati tiskanje, ali zato osiguravamo besmrtnost”), prodaja mogućnosti za kreativno izražavanje (npr. gotova smjesa za kolače, ali na uputi treba naglasiti ulogu domaćice), prodaja osjećaja ukori-njenosti (npr. “Ovo vino je kao ono koje je vaša baka pravila za vas”), prodaja emocionalne sigurnosti (npr. “Sjetite se rata kada nije bilo namirnica – treba imati puni frižider”). Ta primjena znanosti pokazuje kako znanost manipulira sa čovjekovom podsvijesti – podsvijesni motivi preobražavaju se u “potrebu” za kupovanjem. “Humanizam” tih znanosti je očit kao i njihov sredstveni karakter.

Marxovo doba ukazivalo je još na “dječje bolesti” kapitalizma: hiperprodukcija roba, ekonomske krize, eksploataciju radničke klase u povećanju radnog vremena i time oduzimanja viška vrijednosti. Ideologizirana ideja Bogatstva blamirala se u siromaštvu radničke klase. Marx i Engels u “Manifestu komunističke partije” pišu: “Moderni radnik, naprotiv, umjesto da se podiže s napretkom industrije pada sve dublje ispod uvjeta svoje vlastite klase. Radnik postaje pauper, a pauperizam se razvija još brže nego stanovništvo i bogatstvo. Time jasno izlazi na vidjelo da je buržoazija nesposobna da još duže ostane vladajuća klasa društva i da životne uvjete svoje klase nametne društvu kao regulativni zakon. Ona je nesposobna da vlada, jer je nesposobna da svom robu osigura egzistenciju u samom njegovom ropstvu, jer je prisiljena da ga sroza u položaj u kojem ga mora hraniti, umjesto da on nju hrani. A društvo ne može više živjeti pod njom tj. njen se život ne podnosi s društvom”.

Zahtjev za ozbiljenjem filozofije i filozofikacijom zbilje imao je svoj empirijski subjekt u proletarijatu, jer je njegov položaj negacija uma i kao negacija pretpostavka revolucionarne negacije negacije u ljudsku emancipaciju, jer proletarijat, per definitionem, nema posebnih interesa. Promijenjena situacija 20-og stoljeća u konstituiranju znanos-

² Vidi: Vans Pakard: “Industrija svijesti”, Beograd 1967.

ti-tehnike kao osnovne proizvodne snage, koja rješava i problem pauperizacije i po-
nanstvljuje proizvodne odnose, mistificira svoj ne-umni oblik u obavezi masa na
trošenje i konzumcijskom teroru. Sada je osnovno samorazumijevanje čovjeka svijeta
rada udobnost života, koja mu omogućava zadovoljenje njegovih "potreba" da bi živio
kao čovjek. Bogatstvo ljudskih potreba, koje nisu ništa drugo do li produkcija kapitala
(bogatstva), tako su potrebe koje su znanstveno proizvedene. Upotreba znanstvenih
metoda kao što su "industrija svijesti", sugestija, reklama, mass media stvara ideologiju
"ljudskih" potreba u toj mjeri da se potrebe ne daju više niti sagledati. Reduciranje
čovjeka na potrošača, na biće apstraktne potrebe način je manipulacije cjeline s pojed-
incima, koji u realiziranju tih potreba perpetuiraju svrsishodni rad in infinitum - kapi-
tal kao apstraktni pokretač proizvodnje. Pritisak na čovjeka takav je da on mora zado-
voljavati novostečene potrebe. Ali, što više proizvodi, proizvodi i veću ovisnost o okol-
nom svijetu. On postaje utoliko siromašniji čovjek, koliko je njegova ovisnost veća o
apstraktnoj društvenoj moći - novcu. Potreba za novcem - kako već uočava Marx - jed-
ina je potreba koju proizvodi nacionalna ekonomija. Proizvodnja ogromne količine
različitih proizvoda dovodi tako u svezu *osiromašenje čovjeka* kao čovječnog čovjeka i nje-
govu ovisnost o novcu. Čovjek "bogatog" društva tako je siromašan čovjek, jer novac je
jedina moć, koju on može imati, a vrijednost novca opada s količinom proizvedenih
predmeta.

Sve više slobodnog vremena unutar svijeta rada s jedne strane racionalizira bunt,
protest, spontanost, a s druge strane biva objektom kapitala: industrije rasonode, indus-
trije turizma, odnosno, slobodno vrijeme treba *potrošiti* na način rasta kapitala i odmori-
ti se za njegovo ponovno stvaranje.

Znanosti su ponosne na svoju neutralnost. Ta monstruoza neutralnost jest upravo
politički apriori, jer služi svakoj ideologiji. Tehnika nema nikakve legitimnosti, njome
se vlada dok optimalno funkcionira. U tome se kriju dvije opasnosti: 1. da u određenju
tradicionalne politike bude sredstvo svakoj ideologiji (nacizam, staljinizam) kao i da 2.
upravljači budu apsorbirani, jer organizacija prirode i društva skriva i racionalizira
posebne interese, pa se i mijenja moć postojećih odnosa među ljudima. Međutim, obje
opasnosti leže u novovjekovnoj znanosti samoj, u njezinoj efikasnosti i pragmatičnosti,
odnosno kao *causa ultima* — kapitalu. Taj njezin apriori tehnički stav stavlja je u apri-
ori političku situaciju. Čista objektivnost otkriva se kao *objekat za subjektivitet*, koji daje
telos, ciljeve. U konstrukciji tehničke stvarnosti nema ničeg takvog kao čisto racional-
ni znanstveni poredak. U mediju tehnike gospodstvo moći osobe nad osobom gubi svoj
personalni odnos i robovanje čovjeka čovjeku završava zajedničkim robovanjem stvari-
ma. Pri tome univerzalna efikasnost skriva posebne interese i racionalizira pobunu.³

³ Usporedi: Marcuse: "Čovjek jedne dimenzije", Sarajevo 1968.

Racionalizirani revolt kao i rješenje problema pauperizacije promijenio je strategiju radničkog pokreta u neokapitalizmu. Pošto se filozofija nije ozbiljila, a zbilja nije postala umna u 20-om stoljeću nastaju druge teorije u razumijevanju nadvladavanja svijeta rada. Osim teorije konvergencije aktuelne su teorije premještanja revolucionarnog subjekta iz radničke klase u marginalne društvene slojeve. Takva najreprezentativnija teorija i društvena praksa bila je ona u kojoj su studenti izgledali kao taj empirijski subjekt, koji će revolucionirati svijet rada*. 1968. god. u Americi, Njemačkoj, Francuskoj niču jaki studentski pokreti predvođeni parolom: Ma - Ma - Ma: Marx, Mao, Marcuse. Ali kako kaže Löwenthal: "Romantični karakter njihova protesta otkriva se u njihovoj nesposobnosti da nađu pretežni utjecaj na masu industrijskog radništva i u traženju uzora u Kini i u Latinskoj Americi."⁴ Etabilirani marksizam osudio je ove pokrete kao "revolucionarno nestrpljenje" i doveo ih u vezu sa starim i novim anarhizmom.⁵

Objektivitet svijeta rada-znanost-tehnike leži u njegovoj sprezi s profitom, a njihova danost na uporabu subjektivitetu može značiti samo potrebu politiziranja. Politiziranje kao klasno samoosvješćavanje ove situacije može ići samo u korijen same stvari, u revoluciju odnosa rada-znanosti-tehnike i profita qua ukidanju tog odnosa. Na empirijskom nivou to znači dvoje: 1. podruštvoljenje sredstava za proizvodnju, dakle socio-empirijski socijalizam i 2. podruštvoljenje znanosti.

Ad 1. Podruštvoljenje sredstava za proizvodnju je pretpostavka ukidanja svijeta rada u kojem rad više ne vodi protivurječnosti sa ne-radom, već sa samim sobom. Privatno vlasništvo uzrok je otuđenoga rada, a i njegova posljedica. Zahtjev za jednakošću ljudi pred radom i po radu, socijalistički artikulirana revolucija, mogućnost je, ali još uvijek ne i ozbiljenje nadvladavanja svijeta rada. Socijalizam je *pozitivno* ukidanje privatnog vlasništva, koje privatno vlasništvo shvaća u njegovoj općenitosti kao *opće privatno vlasništvo*. Socijalizam shvaća pojam privatnog vlasništva kao pretpostavku otuđenja i samootuđenja kao njegovu apstraktnu suprotstavljenost kapitalu, ali ne shvaća *subjektivnu suštinu privatnog vlasništva - rad*. Neposredno izrastao iz građanskog društva - svijeta rada, koji je još uvijek svijet ne-radnika (kapitalista) i u kojem u svojem otuđenju i obestvarenju *bim*o ne radi samo radnik, jer ne proizvodi vrijednosti, već prometne vrijednosti, socijalizam uspostavlja jednakost, uspostavlja svakog pojedinca kao radnika. Socijalizam je dovršavanje svijeta rada, svijet rada naprosto. Ne shvaćajući subjektivnu suštinu privatnog vlasništva - rad, njegovo metafizičko određenje, socijalizam je unutar otuđenja uspostavljena jednakost ljudi prema radu, otuđenom radu.⁶ Punoća i različitost individue mjereni su jednakim mjerilom, apstraktnim mjerilom -

* Zbog tiskarskih pogrešaka u originalu rečenica je neznatno izmjenjena. Op. ured.

⁴ Löwenthal: Kohlhammer 1970., str. 33.

⁵ Usporedi Harich: "Zur revolutionären Ungeduld".

⁶ Usporedi: Marx: "Nationalökonomie und Philosophie".

otuđenim radom. Otuda i nejednakost među ljudima proizašla iz jednakog mjerenja. Nagrađivanje prema radu kao socijalistički princip dovršenja svijeta rada jest perfekcioniranje svijeta rada, koji ne priznaje ličnost. Nepriznavanje ličnosti, nejednakost, proizlazi iz određenja općeg privatnog vlasništva - opća zavist s obzirom na predstavljenu minimum - gramzljivost je privatnog vlasništva uspostavljena na drugi način.⁷

Ad 2. Politiziranje subjekta spram svijeta rada-znanosti-tehnike, koji kao Hegelov duh indiferentno spram otuđenja ide ponosno naprijed politička i klasna samosvijest traži područstvovanje znanosti. Područstvovanje znanosti znači upravo svijest o sprezi znanosti i profita i ukidanje te sprege, ukidanje svijeta rada. Asocijacija proizvođača ili samoupravljanje znači revolucionarno djelovanje ukidanja te sprege i time ukidanja svrshodnoga rada.

Socijalizam kao opće privatno vlasništvo, za razliku od privatnog vlasništva, za to ukidanje ima samo pretpostavku, odnosno nadvladanom svijetu rada on je konstituirajući princip. Biti na razini povijesnih mogućnosti prije svega znači politički djelovati, a politički djelovati znači biti subjekt svijeta rada. Ovaj subjekt pretpostavlja obrazovanje kao utemeljenje političkog.

Susret Hefesta i Atene završio je Hefestovim napuštanjem prljavog posla i napuštanjem božanske dokolice Atene, da bi bilo moguće da, niti u paklu, niti na Olimpu svi rade - bez prljavštine, ali i bez ljepote.

Izlaženje iz represivnog i manipulirajućeg slobodnog vremena u dokolicu, ne više božansku, već ljudsku, koja je s onu stranu svijeta rada, stvar je revolucionarne politike i političke revolucije. Obje imaju za pretpostavku područstvovanje znanosti.

⁷ Usporedi: Marx: "Privatno vlasništvo i komunizam"

Samoupravljanje kao alternativna kultura*

Samoupravljanje stoji i pada sa mogućnošću uspostavljanja alternativne kulture spram neokapitalističke i državnoetatističke. Ukratko: samoupravljanje je alternativna kultura postojećoj kulturi. Za takvu tvrdnju pretpostavka je odrediti: što je kultura? U antropologiji ima oko 240 definicija kulture. Od svih njih, u *dubu* marksizma čini nam se najadekvatnija definicija Jacobsa i Sterna da je ona "totalno nasljeđe neke zajednice, nebiološki, društvom prenesenih crta, uključivši tehnološke, društvene, ideološke, religijske i umjetničke oblike ponašanja i materijalnih predmeta". U *slovu* marksizma našli smo ovakvo Marxovo razumijevanje kulture, u njegovom pismu Engelsu od 5. marta 1868. o Fraasovoj knjizi,¹ gdje piše da je Fraas, kao *agronom i filolog*, istražio da s kulturom zemlja gubi 'vlažnost' i da se biljke sele s juga na sjever. Tako je došlo do pustinja u Perziji, Mesopotamiji, Grčkoj. Kultura je ovdje dovedena u odnos sa agrikulturom - radom i priroda dovedena u odnos sa 'načinom proizvodnje'. Marx ovdje još dodaje da Fraas nije uočio, jer je buržuj, da se to događa ako kultura nije *usmjeravana svjesno*. Svjesno, dakle, usmjeravati kulturu, a da ona ne ostavlja iza sebe pustinju, može netko tko nije buržuj, kako u samosvijesti, tako i u praktičnoj djelatnosti, radu. Onaj tko nije buržuj, koji usmjerava svjesno - to je radnička klasa.

Upozoravanje na jezično istraživanje kulture kao "kulture" (u uobičajenoj upotrebi pojma) i agrikulture rada, navelo nas je da kulturu definiramo u blizini navedene definicije Jacobsa i Sterna, kao sveukupno odnošenje jednog društva spram svega što jest, materijalno i duhovno odnošenje, rad i duhovnu interpretaciju rada - način proizvodnje.²

Nesvjesno usmjeravanje kulture jest materijalno-duhovna kultura građanskog društva, jer "proizvodnim snagama" i "proizvodnim odnosima" vlada inpersonalni sub-

* Tekst izvorno objavljen u: *Samoupravljanje kao alternativna kultura*. - Opredjeljenja, Sarajevo, Vol. 12 (1981), br. 1/2, str. 35-46.

Pretisak teksta u cjelini.

¹ Vidi: Despot, Bl.: "Predgovor" XXXIX tomu Marx-Engels: DELA, Institut za radnički pokret, Beograd.

² Vidi: Despot, Bl.: "Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije", Osijek, 1976.

jekt - kapital, u kojem je i sam kapitalist karakterna maska kapitala, a radnik njegovo puko sredstvo. "Svjesno usmjeravanje kulture", jedna nova kultura, moguća je, prema tome, samo ukidanjem, kako te kulture kapitala, tako i njegove personifikacije sa strane "grobara" tog odnosa - proletarijata. Ili: proletarijat mora izgraditi novu, socijalističku kulturu kao nov način cjelokupne produkcije i reprodukcije života, materijalnog i duhovnog odnošenja spram svega što jest. On to radi na "totalnom naslijeđu neke (građanske) zajednice..."

Kao što su kulture ("koje nisu usmjeravane svjesno") ostavljale za sobom pustinje i morale se geografski sliti za životom jer su sijale smrt, građanska kultura, koja ne poznaje niti jedan ograničeni oblik rada, nego je rad naprosto, rad po sebi i za sebe, rad kojemu je i sama priroda projekt, jest kultura smrti. Proletarijat mora uspostaviti kulturu života nasuprot kulturi smrti, a ne samo puku produkciju i reprodukciju života. Njemu je to omogućeno Marxovim i Engelsovim određenjem u "Manifestu komunističke partije": "U buržoaskom društvu vlada, dakle, prošlost nad današnjicom, u komunističkom današnjica nad prošlošću."³

Vladavina prošlosti nad sadašnjošću, vladavina je nagomilanog, mrtvog, minulog rada nad živim, jer "u buržoaskom društvu živi rad samo je sredstvo za uvećavanje nagomilanog rada."⁴

Da vlada prošlost nad sadašnjošću, minuli rad nad živim, dakle, smrt nad životom, proizlazi iz karaktera rada građanskog društva, građanske kulture, koja je rad uspostavila kao općenitost. Rad je riješen svake posebnosti, on je znanost, tehnika: radna znanost, znanstveni rad, znanstvena tehnika, tehnička znanost, radna tehnika, tehnički rad, rad - tehnika - znanost. Takav rad poznaje samo predmet: priroda je reducirana na predmet znanstveno-tehnološko-radne metode. Odnos spram bića reduciranog na predmet jest odnos spram usmrćenog bića, odnos spram smrti. Iz odnosa spram usmrćenog bića nastaje tehnika, sredstvo za proizvodnju, sredstvo za rad, sredstvo za život. Takvo sredstvo za proizvodnju, capital fixe, izumljeno je iz odnosa spram smrti i daje život, sredstvo za život, tako da usisava živi rad, da živi od njega, da bi živom radu dao sredstvo za živi rad, novac, posjedovanje. Novac je smrt, smrt živoga rada i pretvaranje života u cirkulaciju apstraktnog rada. U zamjenu za život, za živi rad, koji uzima, novac nudi posjedovanje, prividni život.

Posjedovanje u kulturi smrti znači da onaj koji posjeduje, koji "ima predmet i taj predmet ima njega za predmet" (Marx). Jer: "Privatno vlasništvo nas je učinilo tako glupim i jednostranim, da je predmet *naš* tek onda kad ga imamo, dakle kad postoji za nas kao kapital, ili kad ga neposredno posjedujemo, jedemo, pijemo, nosimo na našem tijelu, nastanjujemo, ukratko kad ga *upotrebljavamo*. Iako privatno vlasništvo shvaća sva

³ Marks-Engels: "Manifest komunističke partije", Beograd, 1969, str. 28.

⁴ Ibid., str. 28.

ta neposredna ostvarenja samog posjeda opet samo kao *sredstvo za život*, život kojemu oni služe kao sredstvo *jest život privatnog* vlasništva, rad i kapitaliziranje. Stoga je na mjesto *svih* fizičkih čula stupilo jednostavno otuđenje *svih* tih čula, čulo posjedovanja.”⁵ Onaj koji upotrebljava, biva upotrebljavan, a to je smrt. Reduciranje čula na posjedovanje je smrt čula. Posjedovanju nužno prethodi jedna “volja za moć”, volja za pokoravanjem prirode, ljudi. Jer, nadoknada za smrt je uživanje. A uživanje, pod pretpostavkom čula reduciranih na posjedovanje, je reduciranje drugog čovjeka na objekt, na predmet, na mrtvu stvar. To se naročito vidi u ljubavi, u odnosu muškarca i žene, jer je “odnos muškarca i žene *najprirodniji odnos* čovjeka prema čovjeku”.⁶

Žena se u kulturi smrti smatra objektom. Objektom uživanja. Objekt je po sebi objekt ako je mrtav, mrtav kao čovjek, a živ kao roba. U zamjenu života za smrt i smrti za život, u neosvještenom prihvaćanju te zamjene, “otuđenom radu” – sredstva za proizvodnju, nauka, rad-tehnika-znanost, prihvaćaju se kao bezupitne pretpostavke “života”, posjedovanja, uživanja. Fetišizam sredstava za proizvodnju, tehnike, nauke, indeks je smrti.

Podvaljivanje smrti za život otuđuje od razmišljanja o onoj smrti koja je granična situacija čovjeka kao određenog generičkog bića. A odnos prema toj smrti daje tek vrijednost životu, traži kulturu života, a ne smrti.

Ukidanje vladavine prošlosti nad današnjicom, dakle, kulture smrti, vladavinom današnjice nad prošlošću, jest proletersko uspostavljanje kulture života, svjesno ovladavanje kulturom.

Socijalizam je uspostavljanje kulture života i nadvladavanje građanske kulture smrti. Ali, da bi današnjica vladala nad prošlošću, proleterijat tu današnjicu, odnosno svoju samosvijest mora konstruirati iz budućnosti. Dimenzija kulture života je budućnost. U početku smo rekli da je samoupravljanje alternativna kultura spram neokapitalističke i državnosocijalističke. Neokapitalistička kultura je povijesno vrijeme kulture smrti. Etatistički socijalizam, kao i svaki socijalizam, usmjeren je na budućnost. Kao i svaki socijalizam, nastaje na starim osnovama. Revolucionarna promjena zbiva se u državno-pravnoj sferi, u podržavljenju sredstava za proizvodnju. Podržavljenje sredstava za proizvodnju je instrumenat nove kulture preko koje budućnost ulazi u načelo izvedbe. Sa “ciljem”, sa budućnošću bi se razne koncepcije socijalizma mogle složiti. Razilaze se u “sredstvu”. Etatizam po sebi je kultura smrti, nemogućnost da se počne s novim povijesnim vremenom, s kulturom života, jer proleterij, koji su njeni nosioci, “moraju da bi stekli lično priznanje, ukinuti uvjet svoje vlastite egzistencije, koji je ujedno uvjet čitavog dosadašnjeg društva, tj. moraju ukinuti rad. Oni se stoga nalaze u direktnoj suprotnosti spram države, tj. prema obliku, koji je individuumima društva dosad služio

⁵ Marx: “Privatno vlasništvo i komunizam”, “Rani radovi”, Zagreb, 1953, str. 231.

⁶ Ibid., str. 227.

kao opći izraz i da bi ostvarili svoju ličnost moraju državu srušiti".⁷

Odvajanje "općih" izraza u državi od neposrednih uvjeta života, odnosno smrti, omogućava da se kategorija budućnosti, kao nosilac nadvladavanja kulture smrti, ideologizira u ono vječno "treba da", "moralnu mrzovolju", a da realitet ostaje po strani. Ideologizirani ideali govore o novom, epohalno novom u socijalizmu, o moralu radbenika. Pri tome se ne samo ne stavlja u pitanje ontološki temelj kulture smrti rad-tehnika-znanost, već se on ideologizira kao materijalna baza komunizma sa obrnutom piramidom: znanost-tehnika-rad, građanska znanost kulture smrti, koja konstituira sredstva za proizvodnju, vladavinu minulog rada nad živim.

Postojeće stanje kao "sredstvo" budućnosti - "cilja" jest smrt kao instrumenat života. Sredstva kao sredstva postaju uvijek samosvrha, ukoliko već u "sredstvu" nije "cilj" - dakle, život. Etatizam nema pretpostavki za kulturu života.

Kultura života i politička emancipacija

Samoupravljanje nije niti sredstvo, niti cilj, već alternativna kultura kulturi smrti, povijesni proces kulture života. Iako spontanost ima tradiciju u historijatu borbe radničke klase, posebno u socijalno-historijskim, teorijskim i ideološkim izborima samoupravnog puta u izgradnji socijalizma u Jugoslaviji,⁸ kulturi smrti ne može se suprostaviti nego organizirano politički, iako političko suprotstavljanje nije nepro-tivurječno: "Jer, politička emancipacija je svakako veliki napredak, ona nije doduše posljednji oblik čovjekove emancipacije uopće, ali je posljednji oblik čovjekove emancipacije unutar dosadašnjeg svjetskog poretka. Razumije se: mi ovdje govorimo o zbiljskoj, praktičnoj emancipaciji."⁹

Unutar dosadašnjeg svjetskog poretka - kulture smrti, politička emancipacija je najviši oblik emancipacije, ali ona je i zamka apsolutizacije politike i birokracije, s jedne strane, i s druge strane, apsolutizacije samog proletarijata, razdvajanja "političke" i "ekonomske" sfere koje onemogućava ljudsku emancipaciju. Ukoliko se apstraktno izdvoji politička emancipacija kao sredstvo ljudske emancipacije, pogađa je usud svakoga sredstva da postane samo sebi cilj.

Apstraktna izdvojenost političke emancipacije od ljudske, ostaje dio kulture smrti, onemogućava samoupravljanje kao alternativnu kulturu. Sam politički sistem socijalističkog samoupravljanja sa delegatskim sistemom nije samo puka politička emanci-

⁷ Marx-Engels: "Njemačka ideologija", "Rani radovi", Zagreb 1953, str. 343.

⁸ Vidi: Nikolić M.: Teorijske osnove i istorijsko ishodište i razvoj socijalističkog samoupravljanja u Jugoslaviji, "Opredjeljenja", 6-7/1980.

⁹ Marx: "K židovskom pitanju", "Rani radovi", ibid, str. 65.

pacija, već početak procesa ljudske emancipacije, što je specifični sadržaj diktature proletarijata, povijesni novum, početak alternativne kulture. Ovaj specifični oblik diktature proletarijata, kao početak ljudske emancipacije, kulture života, u okružju je građansko-ga. Prevlast političkog nad ekonomskim, samim postojanjem države, ne oslobađa ga vlastitog samoideologiziranja, "moralne mrzovolje", ideološkog smještanja budućnosti u normativnu sferu, u etički kodeks, čime nastaje raskorak normativnog i stvarnog, pri čemu niti je normativno normativno, niti stvarno stvarno, jer nisu projekti budućnosti, kulture života koja je na djelu, nisu iz proleTERSKE znanosti totaliteta, već su ideologija koju održava vlastita proleTERSka birokracija. Naime, usprkos kontinuiteta spontanosti i samoorganizacije radničke klase u Jugoslaviji, samo samoupravljanje Ustavom je uvela država. Dakle, početak ljudske emancipacije, kulture života, depolitizacije i deetizacije, početak procesa ukidanja protivurječnosti rada i države - što smo citirali iz "Njemačke ideologije" - elaboriran je u jednog našeg teoretičara kao "inauguriran paradoks". "Subjekt društvene proizvodnje i reprodukcije inauguriran je bez sadržaja i adekvatnog oblika proizvodnje, tj. bez samoupravne organizacije udruženog rada; sadržaj i postojeći oblik društvene proizvodnje i reprodukcije inaugurirani su bez samoupravne organizacije udruženog rada."¹⁰

Radi se, dakle o, podržanoj proizvodnji i reprodukciji, koja je tek inaugurirana, dakle je proces, a ne stanje, proces koji se mjeri "inauguralnim vremenom", odnosno ispunjenjem sadržaja subjekta samoupravljanja, koji je tek pretpostavka samoupravljanja kao alternativne kulture, kulture života. Kultura života izrasta iz kulture smrti. U početku naznačena definicija govori o tehnologiji kao važnom momentu jedne kulture sukladno Marxovom shvaćanju povijesti, odnosno shvaćanju povijesti sa stanovišta historijskog materijalizma. Historijskomaterijalističko shvaćanje povijesti u odlučnoj je opreci spram shvaćanja "povijesti" odvojene od "prirode".

Materijalizam prije Marxa, ontologijski materijalizam, isključivao je povijest, a povijest se poimala iz ideja, ličnosti itd. Dakle, bila je ontologijski idealizam. Historijski materijalizam utemeljen na stvarnom shvaćanju povijesti kao povijesti proizvođenja ljudskog života, načina proizvodnje i nadilazi svaku građansku filozofiju: materijalizam kao i idealizam, svako apstraktno odvajanje "prirode" i "društva". Ovo shvaćanje Marx je najpregnantnije izrazio u kritici Feuerbacha: "Ukoliko je Feuerbach materijalist, kod njega se historija ne zbiva, ukoliko uzima u obzir historiju, on nije materijalist. Kod njega se materijalizam i historija potpuno razilaze, što se uostalom iz rečenog već objašnjava".¹¹

¹⁰ Bosanac, G.: "Odgojno-obrazovna djelatnost i udruženi rad", Zagreb, "Školska knjiga", 1975.

¹¹ Marx-Engels: "Njemačka ideologija", str. 312.

Historijskomaterijalističko shvaćanje povijesti kao "povijesti prirode", povijesti proizvođenja odnosa čovjeka i prirode radom, povijesti načina proizvodnje, bitna je pretpostavka za razumijevanje nove kulture, kulture života, historijske nove proizvodnje života. Budući da se socijalizam uspostavlja iz "utrobe staroga", njegova legitimnost da bi bio novi način proizvodnje, nova kultura, može biti osigurana jedino novim povijesnim odnosom spram prirode, novim načinom proizvođenja života, "svjesno usmjera- vanom kulturom". Epohalnost socijalizma utemeljena historijskim materijalizmom, u materijalnom proizvođenju života, u "povijesti prirode" nužno se odnosi spram *socijalističke prirode*, prirode prema kojoj se povijesno odnosi proletarijat. Socijalizam uopće, a socijalističko samoupravljanje kao vrijeme socijalizma dosad ne može niti misliti niti djelovati tako nešto kao što je "socijalistička priroda". Za to mogu postojati dva razlo- ga: 1. socijalistička proizvodnja materijalnog života nije povijesno novi način proizvo- dne materijalnog života, jer se njezina nepovijesnost otkriva u istom, građanskom odno- su spram prirode, znači u tom smo slučaju materijalisti, ali ne historičari i 2. ako se soci- jalistički način proizvodnje života razumije kao novi način proizvodnje materijalnog života u podržavanju ili podržavljenju sredstava za proizvodnju, u tom smo slučaju his- toričari, ali ne materijalisti, jer podržavljenje ili podrštavljenje sredstava za proizvodnju spada u državnu, pravnu, ideološku sferu. Bezupitno proglašavanje realsocijalizma, "tegobnog socijalizma" novim načinom proizvodnje, ne može se drugačije razumjeti nego kao ideologija, koja instrumentalizira ideju budućnosti, neozbiljeni "idealizam" političke, voluntarističke sfere u kojemu realitet nikada ne može stići "ideale" i tako ostaje u razdvojenosti "političko" i "ekonomske". Da bismo ostali na pretpostavkama i materijalizma i historije, moramo misliti i djelovati kroz socijalističku proizvodnju materijalnog života, a time i novog odnosa povijesti i prirode. Samo takvim razumije- vanjem osigurava se povijest sama u njenom praktičnom djelovanju. Novi odnos povi- jesti i prirode kao utemeljujući temelj nove kulture života jest, dakle, obzor proletari- jata u *socijalističkoj prirodi*.

Da ne bismo ponovili ideološki i idealistički, "moralnu mrzovlju", u ovom slučaju da samoupravljanje "treba da" misli - djeluje "socijalističku prirodu", nužno je promis- liti realitet socijalističke materijalne proizvodnje života, način proizvodnje, koji je tako nepropustan za pojam "socijalističke prirode", a koji to samo samoupravljanje uopće omogućava kao "vladavinu sadašnjice nad prošlošću". Odnosenje spram prirode u his- torijskom proizvođenju materijalnog života koji artikulira način proizvodnje, određeno je odnosom proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Proizvodne snage kapitalizma znanost-tehnika-rad kao proizvodne snage subjekta kapitala, koji proizvodi smrt, vla- davinu prošlog nad budućim, proizvodne su snage kojim se izgrađuje projekt budućnosti, vladavina sadašnjice nad prošlošću, kultura života. U ovako determinira- jućoj situaciji proizvodnih snaga, akcenat se ideološki, idealistički, voluntaristički

prenosi na proizvodne odnose, na problem svojine (državne, društvene), na političke odnose. Otuda i pitanja o odnosu "subjektivnog" i "objektivnog" u socijalizmu, pitanja koje bi vrijednosti trebale da karakteriziraju samoupravljača.

Pitanje primjerice, koje vrijednosti treba da karakteriziraju samoupravljača, što "treba da" spozna samoupravljač kao svoje "treba da"? Vraćanje na realitet, na materijalnu proizvodnju života, na postojeće proizvodne snage, na načelo izvedbe principa budućnosti, pretpostavlja, naprotiv, da se ispita što taj samoupravljač smatra svojim interesom. Neka su pilot-istraživanja pokazala¹² da je glavna vrednota našeg samoupravljača - "bogatstvo", novac, bez refleksije kakvo je to bogatstvo. U ovom pokušaju antropološke analize vrednota pokazuje se da novac, trošenje, utječe i na razumijevanje slobodnog vremena. Slobodno se vrijeme koristi kao vrijeme za dopunsku zaradu i pretpostavlja čim manje rada u osnovnom radnom odnosu (slaba produktivnost, bolovanja!). Da bismo bili na stanovištu materijalizma, nužno je izučavati stvarne vrednote i interese samoupravljača, jer nam je poznato da su se ideje iz kojih nisu stajali interesi u povijesti uvijek blamirale.

Odnos proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa u kulturi života

Bezuvjetno prihvatanje proizvodnih snaga kapitala - znanosti - tehnike - rada, kao materijalne baze komunizma ili udruženog rada, ne mogu otvoriti odnos spram socijalističke prirode, dakle, ne mogu osigurati svoju vlastitu pretpostavku. I znanost i sredstva za proizvodnju i sam čovjek kao radnik određeni su građanskim odnošenjem spram prirode: priroda se vidi kao nepovijesni predmet istraživanja, predmet rada na "sredstvima rada", sredstvima za eksploataciju. Za revoluciju je, međutim, odsudno osim postojećih proizvodnih snaga, ostvarenje jedne revolucionarne mase, koja neće ustati samo protiv pojedinih uvjeta dosadašnjeg društva, nego protiv same dosadašnje "proizvodnje života", protiv cjelokupne djelatnosti, na kojoj se ona bazirala, ako ti elementi ne postoje, to je, kako to pokazuje historija komunizma, za praktični razvitak sasvim svedjedno da li je ideja tog prevrata izrečena već stotinu puta."¹³

Kako je moguće pretvaranje individua, kojima je glavna vrednota "bogatstvo", u revolucionarnu masu, koja će ustati protiv dosadašnje "proizvodnje života"? Ideologija novoga prikrija problem proizvodnih snaga samih i stare tehnologije. Fetišizam sredstva za proizvodnju, tehnologije, kao instrument novih odnosa, skriva promišljanje te

¹² Vidi: Rihtman D. "Kulturne tradicije i vrednote" u "Društveni procesi i društvene vrednote", Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1978, str. 107.

¹³ Marx-Engels: "Njemačka ideologija", str. 305 i 306.

tehnologije kao građanske ideologije i sredstava za proizvodnju primjerenih proizvodnji profita. Ta je tehnologija autoritarna u zahtjevima podjele rada, u oblikovanju radnika prema njemu stranoj svrsi, u dominaciji minulog nad živim radom, smrti nad životom. Ona je autoritarna, traži autoritarnu podjelu rada i autoritarne ljude, koji je mogu opsluživati. Ona urađuje (kao stvarni proizvodno-društveni odnos) i odgaja autoritarne ljude. Autoritarne i ograničene. Zapreka ispunjenju "inauguralnog vremena" je oblikovanje ljudi po mjeri te tehnologije. Bezupitno insistiranje na produktivnosti rada, na ljudima primjerenima tehnologiji bez ostatka, "ekonomskim vatrijetetima", nužno dovodi do vrednovanja "bogatstva", što dalje producira i reproducira cijeli odnos. Prvenstveno interes samoupravljača za "bogatstvo", za novac, za dohodak, ne može se ukloniti "moralnom mrzovoljom": "tako ne treba da bude", već se podsjetiti da: "Zakoni i uvjeti proizvodnje bogatstva i zakoni "raspodjele" bogatstva isti su zakoni u različitim oblicima i oba se mijenjaju, podvrgavaju istom historijskom procesu: uopće su samo momenti historijskog procesa".¹⁴

Nužno je, dakle, ne stavljati u pitanje bogatstvo kao vrednotu samoupravljača, njegovo usmjerenje na raspodjelu, već same zakone i uvjete proizvodnje bogatstva. Jer... "ti načini raspodjele jesu sami odnosi proizvodnje sub specie distributionis". Stavljanje u pitanje samih zakona i uvjeta proizvodnje bogatstva, znači stavljanje u pitanje samih proizvodnih snaga, prvenstveno same tehnologije. Ovime se odlučno postavlja pitanje - kakva je tehnologija potrebna samoupravljanju, ili da li postoji socijalistička samoupravna tehnologija? Promišljanje odnosa proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa traži redefiniciju pojma proizvodne snage. Jer, dok se Marxov iskaz, da je pretpostavka razvika univerzalne individue da "pun razvoj proizvodnih snaga postane *uvjet proizvodnje*, da određeni *uvjeti proizvodnje* ne budu postavljeni kao granica za razvoj proizvodnih snaga", bude razumijevao kao razvoj kapitalističkih proizvodnih snaga naprosto, socijalizam će se kao i socijalističko samoupravljanje iscrpljivati u izgrađivanju svojih vlastitih pretpostavki. Pri tome je nemoguće ustanoviti kada će nastupiti taj momenat razvika proizvodnih snaga, "koji je uvjet proizvodnje, a ne da određeni uvjeti proizvodnje budu granice razvika proizvodnih snaga", jer ne postoji univerzalni način "mjerjenja" proizvodnih snaga. To je mjerilo determinirano određenim načinom proizvodnje. Za kapitalistički način proizvodnje je mjerilo - "proizvodna strana društva, koja se mjeri sa stalnim kapitalom, koji je njena materijalizacija"; stalni kapital predstavlja mjerilo razvika "proizvodne snage rada", "bogatstvo".

Nov, socijalistički način proizvodnje, mora imati novo "mjerilo" proizvodne snage - univerzalnost individue. Univerzalnost individue koja jest sam razvoj proizvodnih

¹⁴ Marx: "Temelji slobode", Zagreb, 1974, str. 319.

snaga, koje postaju "uvjeti proizvodnje", a ne da uvjet postane njegova granica. To pretpostavlja definiciju proizvodnih snaga koja glasi: *proizvodne snage su odnos stvarnog prisvajanja* (B. Balibar). Umjesto apstraktne suprotstavljenosti proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, kakvo razumijevanje neminovno odvodi od historijskomaterijalističkog shvaćanja povijesti, proizvodne snage sada definiramo kao odnos stvarnog prisvajanja. Odnos stvarnog prisvajanja znači sada da: 1. "proizvodni odnosi" ne predstavljaju neku posebnu "strukturu", 2. da se ujedinjuju u procesu proizvodnje proizvođači, predmet rada i sredstava rada, 3. da odnos stvarnog prisvajanja ne znači samo "prisvajanje u pravnoj sferi". Proizvodne snage definirane kao odnos stvarnog prisvajanja, imaju sada, dakako, drugačiju "mjeru" nego kapitalistički način proizvodnje. Mjera je socijalističkih proizvodnih snaga kao odnosa stvarnog prisvajanja *slobodno vrijeme*. Ovo slobodno vrijeme za razvitak univerzalne individue nije nikakva apstrakcija, već sama najjača proizvodna snaga, njeno "mjerilo". Slobodno vrijeme kao mjera proizvodnih snaga, kao odnosa stvarnog prisvajanja nije jednoznačno. Naime, slobodno vrijeme ima smisao samo u odnosu na radno vrijeme. Slobodno vrijeme se povećava i u kapitalističkom načinu proizvodnje, dijelom zbog tehnologijske znanosti i znanstvene tehnologije, a dijelom pod pritiskom radničke klase. Ali protivrječnost slobodnog i radnog vremena ne može biti razriješena na ograničenim pretpostavkama kapitalizma, pa i slobodno vrijeme poprima represivni karakter prostora za potrošnju. Iako ovako otuđeno, slobodno vrijeme postaje vrijednost radničke klase, bijeg od stroja koji mu isisava život, pa je Ekonomska zajednica (prema "Večernjem listu" od 29. 4. 1980) analizom sadašnjeg stanja pokazala da se od 1950. godine nadalje nije skraćivalo radno vrijeme, realni dohodak zaposlenih mogao je biti viši 25-30%. Ovo bi se moglo objašnjavati apatijom spram mogućnosti bitne promjene svoje vlastite radničke biti i "bijegom u dokolicu". U socijalističkom samoupravljanju otvorena je mogućnost nadilaženja apstraktne podvojenosti radnog i slobodnog vremena. Slobodno vrijeme mora biti mjera proizvodnih snaga kao odnosa stvarnih prisvajanja. Indikacije iz istraživanja, koje smo spomenuli, pokazuju da naš proizvođač u slobodno vrijeme radi, radi bolje nego u radno vrijeme. Takvo stanje ukazuje da nije prestala građanska suprotnost radnog i slobodnog vremena, da slobodno vrijeme nema kvalitativno novi karakter, što znači, da su na djelu proizvodne snage građanskog društva. Radno vrijeme rad-tehnika-znanost, tehnologija sa autoritarnom podjelom rada ne omogućavaju samoupravljaču da sadržajno ispunji ono, što je već politički osigurano. Podjela rada je pretpostavka proizvodnih snaga, a proizvodne snage kao odnos stvarnog prisvajanja onemogućene su starom pretpostavkom. Izlaz iz ove suprotnosti radnog i slobodnog vremena, tehnologije i samoupravljanja jest *obrazovanje*. Obrazovanje, školovanje, reforma obrazovanja je prvorazredni klasni problem samoupravljanja.

Slobodno vrijeme, višak rada usmjeren na obrazovanje, ekonomski se može razumjeti kao proširena reprodukcija. Ova "proširena reprodukcija", slobodno vrijeme kao mjera proizvodnih snaga, razumljeno kao odnos stvarnog prisvajanja jest realitet, "jer nije dovoljno", kako kaže Garaudy, "pokazati da je *nemoguće* prihvatiti postojeći red, već da je *moгуće* izmisliti jedan drugi red između onoga što je sada ostvarljivo i onoga što je sada podrugljivo stvarno."¹⁵ Mogуće je pokazati da je slobodno vrijeme, kvalitativno novo, ontološka kategorija, pretpostavka nove kulture života, koja omogućava univerzalnost individuumu kao proizvodne snage odnosa stvarnog prisvajanja, a time i odnosa povijesti i prirode, novi način proizvodnje, otvaranje spram socijalističke prirode.

"Inaugurirano vrijeme" je vrijeme praćenja obrazovanja kao "proširene reprodukcije", kvalitativno novog slobodnog vremena, koje je omogućeno samoupravljanjem i omogućava ga.

Pitanje samoosvještavanja proletarijata sabire se u problemu obrazovanja i problemu mogućnosti njegovog ideologiziranja, ideliziranja. Primjerice, obrazovanje ne može biti u službi udruženog rada, jer udruženi rad nije stanje, nego je udruživanje rada postavljeno u "inaugurirano vrijeme" i tek proces udruživanja rada omogućava. Jer, ako se govori o vrednotama, a da one nisu hipostazirana ideologija, idealizam, *vrednota je po sebi i za sebe samoupravljanje samo, kao projekt budućnosti, povijesne kulture života*.

Univerzalna individua kao proizvodna snaga odnosa stvarnog prisvajanja može tek radikalno staviti u pitanje postojeće proizvodne snage rad-tehniku-znanost i odnose protivrječnosti države i rada. Ona najprije stavlja u pitanje postojeću podjelu rada, tehnologiju. Najprije stavlja u pitanje vladavinu minulog rada nad živim, pretpostavku da sredstvo rada stvarno podruštvi, da ga pretvori u sredstvo rada, a ne sredstvo za sticanje profita, samu pretpostavku kulture života. *Ona treba novu socijalističku samoupravnu tehnologiju*. Zahtjev za ukidanjem podjele rada pretpostavka je dovršavanja "inauguralnog vremena", a za to je potrebna jedna revolucionarna masa koja je u stanju da revolucionira cijelu dosadašnju "proizvodnju života". Stvarno, a ne ideološko podruštvljenje proizvodnje kroz traženje socijalističke samoupravne tehnologije obrazovanjem, koje hoće ukidanje podjele rada, mora najprije podruštвити znanost samu. Znanost u službi udruženog rada je tehnokratska i birokratska sintagma kao supstitut za zbiljsko podruštvljenje rada.

¹⁵ Garaudy, R.: "Velika prekretnica socijalizma", Beograd, 1970, str. 1.

Podruštvljavanje nauke

Promišljanje socijalističke samoupravne tehnologije da sredstva rada pretvori u istinska sredstva rada, mora promisliti i nauku kao paradigmatički oblik rada, kao rad naprosto, transformiran smisao nauke shodan kapitalu. Reduciranje znanosti na njenu kapitalističku upotrebu - da bude rad i to takav rad, koji stvarnu individuu postavlja kao apstrakciju, aktualizira zahtjev za podruštvljenjem nauke. Svakodnevni zahtjev za podruštvljenjem nauke, njenog stavljanja u službu udruženog rada zatvara horizont stvarnog podruštvljavanja. Udruživanje rada na naslijeđenim strojevima kao proizvodnom snagom prispodobnog kapitalu, od nauke može tražiti samo njezinu kapitalsku redukciju na rad, na podjelu rada, na efikasnost. Ovime se aktualizira promišljanje smisla podruštvljenja nauke kao odsudnog za socijalističko samoupravljanje, kao historijski novi način proizvodnje. Podruštvljenje nauke omogućava tek historijski novi način proizvodnje, historijskomaterijalističko odmjeravanje epohalnosti socijalizma, kojemu se tek tako otkriva socijalistička priroda. Građanska znanost može vidjeti prirodu samo kao predmet, kao smrt. Za kulturu života radikalizirani stav glasi: *socijalističko samoupravljanje je proces komplementaran procesu podruštvljenja nauke.*

Proces podruštvljenja nauke i ukidanje same nauke, osvajanje bogatstva kao proizvodne snage svih individua protivrječan je proces. S jedne strane, nauka kakva jest "nepodruštvljena", pretpostavka je da zbiljsko bogatstvo postaje manje zavisno od neposrednog radnog vremena, a, s druge strane, pretpostavka je njenog zbiljskog podruštvljenja, njezino ukidanje i osvajanje slobodnog vremena bez odgađanja. U ovoj protivrječnoj situaciji nalazi se i proletarijat, koji mora sebe uspostaviti kao klasu, a ujedno se ukinuti. Ipak, njegova jedina povijesna šansa je da se ukida a ne apsolutizira. Izbor je: ili etatizam ili samoupravljanje.

Nauka kao proizvodna snaga, kao tehnika, ima autoritarni karakter, autoritarnu, hijerarhijsku podjelu rada, "tehnošku podjelu rada", čijoj autoritarnoj strukturi odgovara i autoritarna strukturiranost odnosa među ljudima - etatizam. Struktura naučnih radnika, koji stvaraju "materijalnu bazu udruženog rada", koji su iz same naučnosti (građanske) "intelekturalni administratori", "egzekutivni direktori intelekta", (Mills) korespondentna je sa autoritarnim političkim predstavnicima apsolutizacije radničke klase. Ova sprega nauke i politike stalna je osnova tehnokratizma i birokratizma - "tehno-birokracije". Ideološka sintagma - da nema samoupravljanja gdje je tehnokracija, ima smisla samo kao zahtjev za bitno i energično podruštvljavanje nauke i energično ukidanje države. Za podruštvljenje nauke, kako pretpostavke socijalističkog samoupravljanja, za odnošenje spram "socijalističke prirode", za novu revolucionarnu znanost odsudna je kategorija totaliteta (Lukacs), projekcija proletarijata iz budućnosti, a ne ideologija "novoga" sa stalnim zahtjevom "treba da". Ovu proletersku znanost ne

spoznaje više "ekonomski varijetet", pa niti naučni radnik. Zahtjev se odnosi i na prirodne i na društvene nauke. Jer, ako hoćemo novu proletersku znanost, spoznaju totaliteta, znanost razriješenu redukcije na građansku umnost, hoćemo socijalističku prirodu, socijalističku samoupravnu tehnologiju, kulturu života. Na području društvenih nauka treba se bojati "trivijalnosti tema, čije proučavanje ne povlači za sobom nikakav rizik, jer organizirajući rad na takvim projektima, znanstenci se osjećaju "bezbjedni" - pošto ne žele da budu predmet političke pažnje, kritike, pa niti kontroverznih ocjena" (Mills).

Snage protiv samoupravljanja kao kulture života

Osim tehnokracije i birokracije, čiji je temelj izveden, latentna antisamoupravna snaga je primitivizam. Ovdje ne mislimo samo na one, koji imaju nisko obrazovanje zbog podjele rada, već na svijest primitivnog komunizma, kako ju je odredio Marx. Svijest primitivnog komunizma, koje privatno vlasništvo razumije kao opće privatno vlasništvo i koja je obuzeta pretvaranjem svih ljudi u radnike, apstrahirajući od ličnosti, talenta i individualnosti. Obuzetost čulima privatnog vlasništva, jer ne shvaća suštinu privatnog vlasništva - rad.

Spomenuta istraživanja sa vrednotama bogatstva, svjedoče to, također. Općenito nam manjkaju istraživanja vrednota, posebno antropološke analize vrednota bez kojih ne možemo razumjeti kulturalni obrazac naših samoupravljača, naš "mentalitet".

Ove su vrednote, s jedne strane, pred-tehnološke, a, s druge strane, i vrednote patrijarhalnog društva, koje je samo po sebi hijerarhijski i autoritarno strukturirano. Hijerarhija i autoritarnost je ono što pogoduje tehnokraciji i birokraciji, što onemogućava univerzalnu individuu. Ovo se, primjerice, posebno odnosi na razumijevanje uloge žene u društvu. Jednakost žene i muškarca, osigurana pravom, smatra se dostatnom za emancipaciju žene, iako je jasno da je pravna inauguracija idelološka, ako nema promjene u zbiljskom životu. Porodica i odgoj, još uvijek pod jakim utjecajem patrijarhalne sredine, reproduciraju autoritarne odnose, pokorne ljude - smrt. Krajnji je argumenat protiv radikalnog zahtjeva žena, protiv svih oblika autoritarizma, njihovo vlastito ograničenje na "žensku prirodu". Iz izvedenog historijskomaterijalističkog shvaćanja povijesti vidjeli smo da je odnošenje čovjeka i prirode posredovano načinom proizvodnje, da time priroda postaje "povijesna priroda", pa je pozivanje na "prirodu žene kao nepovijesnu konstantu", indeks, s jedne strane, stvarnog stanja, a, s druge uzrok stvarnog stanja. Osvježavanje žene, koja hoće ući u povijest, ogromni je potencijal "subjektivnih snaga". Njihov je senzibilitet neautoritaran i stoga ferment, koji

utire put odnošenja spram socijalističke prirode. Žene su neposredno predmet agresije, projicirane kao predmet - objekt, roba, te stoga su u stanju postaviti u pitanje svaku agresiju. Ali za oslobađanje žene, za njenu ljudsku emancipaciju potrebno je osim klasnog osvješćavanja i ekonomske neovisnosti, oslobađanje subpodjele rada, oslobađanje od tradicionalne porodice, seksualno oslobodenje i još mnogo toga, a to patrijarhalna struktura društva ne podnosi. Ono što se ženama nudi kao rješenje "žen-skog pitanja" (vrtići, jaslice itd.), najčešće ne prelazi zahtjeve Fouriera za emancipacijom žena iz 18. stoljeća. A žena je temelj kulture života. Ne samo što biološki rada život nego što joj je i u ustrojstvu i društveno posredovano, strana apstrakcija znanosti koja hoće smrt, posjedovanje kao smrt.

Pred-tehnološke vrednote očituju se i u "teorijama" o "proizvodnom" i "neproizvodnom" radu, koji se poistovjećuje s podjelom rada na fizički i intelektualni. Nedospijevanje do razumijevanja nauke kao paradigmatičkog oblika rada, već razumijevanje nauke kao neradne - sve to u ime radničke klase postaje neprijatelj same te klase, usporava ono, što je kao povijesna mogućnost već dano.

Klasnost samoupravnog društva

Samorazumljivo je da je socijalističko samoupravljanje klasno društvo. Ovo osvjedočenje nalazi se u samoj podjeli rada i državi. Privatno vlasništvo nije ukinuto, osim u ospoljenom vidu, u pravnom obliku, u ideološkoj sferi. Subjektivna suština privatnog vlasništva je podjela rada. "Uostalom podjela rada i privatno vlasništvo identični su izrazi - u jednom se u odnosu na djelatnost iskazuje ono isto što i u onom drugom, s obzirom na prirodu te djelatnosti."¹⁶ Društvo koje nije ukinulo subjektivnu suštinu privatnog vlasništva - rad, podjelu rada, klasno je društvo. Sve što samo izveli o samoupravljanju kao kulturi života ukazuje da je ovoj kulturi pretpostavka ukidanje podjele rada i države.

Ali iz Marxovog poimanja klase, klasa da bi bila klasa, osim svih elemenata, mora nasuprot sebi imati antagonističku klasu. U tom se smislu ne može govoriti da u našem društvu postoje klase, nego je pitanje njegove slojevitosti, stratifikacione strukturiranosti. Proklamirano nagrađivanje prema radu, mjerenje različitih individua istim mjerilom - radom, predvidio je već Marx u "Kritici Gotskog programa", "da je to jednako pravo po svom sadržaju kao i svako pravo pravo nejednakosti". U modernim teorijama, kao, npr., kod Ossowskog, gdje se i ne priznaju klase, nego tipovi socijalne stratifikacije, moguća je: 1. dihotomična stratifikacija (bogat-bijedni), 2. statusna stratifikacija

¹⁶ Marx: "Njemačka ideologija", str. 299.

(statusne razlike s obzirom na položaj, dohodak, obrazovanje), 3. funkcionalna stratifikacija (seljaci, radnici, intelektualci). I u ovakvoj klasifikaciji je evidentno da u nas nema niti dihotomične stratifikacije koja bi pokrivala društvene grupe, koje su za marksizam klase. Za nas je karakteristična statusna stratifikacija, što odgovara podjeli rada, nejednakosti koja nastaje na temelju mjerenja jednakim mjerilom - radom. Statusna stratifikacija znači nisku strukturiranost i malu socijalnu distancu među grupama. U nas je nastala velikom političkom i ekonomskom mobilnošću. Masovnost te mobilnosti i egalitarizam revolucionarnog pokreta usloveli su raslojavanje tradicionalnih stratuma i smanjivanje socijalne distance. Ovim je nastao široki dijapazon stratuma, koje bismo sve mogli nazvati srednjim slojem. Nediferenciranost srednjeg sloja utemeljenog na statusnoj stratifikaciji ima veliku vitalnost asimiliranja svega novoga, i mogućnost da postane masa bez potrebe za samoaktualizacijom. "Subjektivne snage" kao samosvijest projekta budućnosti imaju složenu, ali moguću ulogu osvještavanja ovog "srednjeg sloja" u revolucionarnu masu koja neće ustati samo protiv pojedinih uvjeta dosadašnje proizvodnje društva, nego protiv same dosadašnje proizvodnje života.

Samoupravljanje je povijesna mogućnost, alternativna kultura kulturi smrti - kultura života. Svojim političkim, a onda i ekonomskim pretpostavkama, jedino omogućava ljudsku emancipaciju. Kulturi smrti moguće je suprotstaviti kulturu života samo kao područjstvo rada - tehnike - znanosti, samo kao ukidanje podjele rada i nov odnos spram socijalističke prirode. Otkrivanje putova ka socijalističkoj prirodi zbiva se u tegobnom, inauguralnom vremenu, ali kao marksisti moramo znati da nijedna epoha nije postavljala pitanja, koja nisu inclusive i rješenje. Jer, smrt je danas ne samo u poimanju već u predodžbi, toliko evidentna da volja za moć kao smrt pustoši. Borbu Smrti i Života za prisposodobiti je starim mitologijama Dobra i Zla. I radi se o mitu. Mitu nauke. Laici su oni koji nisu posvećeni u religiju. Laici su oni, koji nisu stručnjaci - tehnokrati, koji nisu upućeni u veliku magiju. Laiciziranje znanosti pretpostavka je područjstva rada. U tom smislu je samoupravljanje "sredstvo". Samoupravljanje je svjetski proces u kojemu proletarijat utemeljuje kulturu života uz pomoć mnogih drugih: "zelenih", feminističkih pokreta, pokreta kontrakulture... Samoupravljanje kao inauguralni društveno-ekonomski i društveno-politički proces u Jugoslaviji, svojom vlastitom praksom i teorijom doprinos je afirmaciji socijalizma u svijetu. Jer ostali mogu učiti na našim uspjesima. I greškama.

Slobodno vrijeme*

Problem definiranja pojma

Poteškoće određenja pojma "slobodno vrijeme" proizlaze iz dva faktora, koji su odlučujući za njegovu definiciju: "kvantitativni faktor" i "kvalitativni faktor". "Kvantitativni faktor" sadržan je u faktičnosti sve veće količine slobodnog vremena u visokorazvijenom industrijskom društvu. Znanstvene kontroverze u definiranju pojma "slobodno vrijeme" nastaju u vrednovanju tog kvantitativnog faktora spram kvalitativnog faktora slobodnog vremena. Određenje "kvalitativnog faktora" slobodnog vremena uvjet je vrednovanja kvantitativnog povećanja mase slobodnog vremena. Kvalitativni faktor slobodnog vremena pretpostavlja da se odredi, što je to "slobodno", što je sloboda. Kada se slobodno vrijeme dovodi u odnos sa slobodom to je pitanje funkcije slobodnog vremena u društvu. Funkcija slobodnog vremena u društvu tako ovisi o određenju što je društvena sloboda ili slobodna društvenost. Određenje društvene slobode ili slobodne društvenosti nije samo teorijski, već prije svega ideloški, klasni problem. Poteškoća u određenju pojma "slobodno vrijeme" proizlazi prvenstveno iz raznih ideloških konotacija slobodne društvenosti. Znanstvene teškoće određenja pojma "slobodno vrijeme" proizlaze i iz mladosti, dakle i nerazvijenosti znanosti, koje imaju za predmet "slobodno vrijeme". Tek 60-ih godina "slobodno vrijeme" postaje ekspanzivno područje za ispitivanje društvenih znanosti. Različite znanstvene discipline i njihova usmjeravanja donose mnoštvo definicija slobodnog vremena. Interdisciplinarna istraživanja strukturalnih, socijalnih i personalnih elemenata fenomena "slobodno vrijeme" još predstoje. Određenje pojma "slobodno vrijeme" opterećen je ideološkim i teorijskim poteškoćama.

Pozitivno ili negativno vrednovanje odnosa "kvantitativnog faktora" sa društvenom slobodom i slobodnim društvom ima u svojem temelju još jedan problem - određenje i

* Ovaj rad napisan je kao odrednica pojma "slobodno vrijeme" za "Enciklopedijski rječnik marksizma" koje ga je pripremao Institut za međunarodni radnički pokret - Beograd (1985), a koji nikada nije izašao iz tiska.

vrednovanje, što je "radno vrijeme". Uz izuzetak socijalno-psiholoških teorija (Eichler, Anderson, Bahr, Robinson), koji slobodno vrijeme promatraju neovisno o industrijskom radu, kao dokolicu, na koju ne utiče promjena u radnom procesu, već je ona svojstvo duše, sve su druge orijentacije suglasne da je "slobodno vrijeme" moguće odrediti samo u odnosu na "radno vrijeme". Određenje funkcije "radnog vremena" u društvu i posredovano ga dovesti u odnos sa slobodnim društvom, pretpostavka je određenja pojma "slobodno vrijeme".

U društvu gdje je rad još uvijek centralna kategorija, određenje slobodnog vremena može imati samo negativni karakter, kao ostatak od radnog vremena, kao sloboda od rada (Habermas). Dovodjenje u odnos slobodnog sa radnim vremenom, a u promišljanju funkcije slobodnog vremena u društvu, preduvjet je slobodnog društva i društvene slobode, jer se upravo društvena ovisnost i eksploatacija najjasnije izrazila u gubitku slobodnog raspolaganja vremenom. Slobodno raspolaganje vremenom, dokolica, antički je pojam i stoga za poimanje odnosa radnog i slobodnog vremena mora se pojmiti njezinu povjesnost.

Dokolica i slobodno vrijeme

Blaženstvo (eudaimonia) kao najviše dobro mora pretpostavljati dokolicu (Aristotel). Dokolica je stanje u kojem je aktivnost usmjerana na unutašnjost samoga sebe, ona je ispunjenje života u pogledu na Lijepo kao najveću vrijednost (Platon).

U Antici je rad razumljen kao negacija dokolice, kao ("negotium"). Dokoni život, "otium" je pozitivni dio postojanja. Dokolica omogućava kontemplaciju kojom se dolazi sam k sebi. U Srednjem vijeku kontemplacija dobiva usmjerenje na ens a se, na Boga, u različitosti spram ens ab alio, bića kroz druge. Kultura u srednjovjekovnim samostanima rezultat je dokolice. Crkva je određivala svetkovine i igre za seljake i obrtnike, ali ne nailazi se na određenje radnog i slobodnog vremena, niti na određenje vremena uopće. U kasnom Srednjem vijeku s uvođenjem novih proizvodnih tehnika vrijeme i dioba vremena dobiva sve više na značenju.

Pojam "slobodnog vremena" različit od "dokolice" predviđen je modelski u renesansni, kao dioba dana na radno i slobodno vrijeme (Moris: "Utopija"). Besprijeckorno vrednovanje pojma "dokolica" zadržava se do 16. st., kada dobiva pogrdno značenje. (Vidi: "Grimm: "Deutsches Wörterbuch", Bd. 6, Leipzig). Pojam dokoličar i pojam lijencine se izjednačuju, što znači usmjerenje društva na vrijednost rada koji ukida dokolicu. Intenzivniji oblici rada iskazuju prelaz od dokolice na slobodno vrijeme.

Podijeljenost rada i slobodnog vremena u 18. i 19. st. specifična je evropska pojava. Ova pojava proizlazi iz osebnog manufakturnog i industrijskog načina proizvodnje,

ali i političkog jačanja građanstva. Pojam "javnosti", toliko važan za političku filozofiju i politiku, nastaje u odnosu sa slobodnim vremenom, koje sebi samosvještava građanstvo. Javnost u slobodnom vremenu, u kojem građanin na temelju uma rezonira o politici, temelj je značenja "javno mnijenje".

U 19. st. sa razvijenim kapitalskim odnosom dovršava se pojam kapitala kao društvenog odnosa: razdvajanje kapitala i rada, radnog mjesta i mjesta stanovanja i time slobodno vrijeme dovodi u direktnu ovisnost o radu.

Organizirani proletarijat 19. st. je ona društvena klasa najamnika, za kojega je slobodno vrijeme ostatak od radnog vremena. Dokolica je u Antici bila određena iz društvenog statusa bez rada. U historijskom načinu proizvodnje kada rad postaje opća društvena kategorija postavlja se pitanje "slobodnog vremena", odnosno korištenja slobodnog vremena.

Marxovo otkriće relativnog viška vrijednosti, koji se ne postiže produljavanjem radnog vremena, već smanjenjem potrebnog radnog vremena, ukazuje na antagonizam radnog i slobodnog vremena, koji je nerješiv na kapitalskom odnosu, na privatnom vlasništvu. Radno vrijeme se skraćuje od 1850., kada je trajalo tjedno 85 sati, do 1970. g. kada traje tjedno 40,1 sat, što se postiže, kako suvremenom tehnologijom, tako i intenziviranjem rada. Postoje argumenti da usprkos tome, priučeni gradski radnik ima istu količinu slobodnog vremena na raspolaganju kao i radnik u 13. st. (Lüdtke).

Radno i slobodno vrijeme

Početna poteškoća u definiranju "kvalitativnog faktora" "slobodnog vremena" i njegove funkcije u društvu dovodi se sada u odnos sa slobodom koja ima kao pretpostavku skraćivanje radnog vremena na račun slobodnog. Ovime se vraćamo na "kvantitativni faktor" slobodnog vremena. Dovodjenjem u odnos kvantitativnog faktora sa društvenom slobodom i slobodnim društvom, a u društvu u kojem je slobodno vrijeme ostatak radnog vremena, problem se otvara kao problem oslobođanja od rada. Slobodno vrijeme da bi bilo u funkciji slobodnog društva i društvene slobode time pretpostavlja oslobođanje od rada, ali ne samo kvantitativno. Otušeno radno vrijeme može proizvesti samo otušeno slobodno vrijeme kao sekundarnu eksploataciju kapital-odnosa.

Funkcija slobodnog vremena u društvu je vrijeme za oslobođanje, koje se povijesno smještava između "carstva nužnosti" i "carstva slobode." Skraćivanje radnog vremena je pretpostavka "carstva slobode", ali ono je samo uronjeno u "carstvo nužnosti" i sloboda se nalazi tek sa onu stranu rada.

Na Marxovom tragu shvatiti slobodu unutar nužnosti, razliku kvantitativne strane slobodnog vremena od njegove kvalitativne strane, najprije znači ukinuti kapital odnos

kao protivurječnost kapitala (capital fixe-a kao kapitala u emfatičkom obliku) i živoga rada. Socijalizam je društvo između "carstva nužnosti" i carstva slobode". Ali socijalizam može "slobodno vrijeme" svoditi na "društveni budžet slobodnog vremena", kojega treba ispuniti odgovarajućim sadržajima: javna aktivnost, školovanje, odmor. (Prudenski, Zaborski, Petrosjan, Strumilin): U ovoj orijentaciji naglašena je didaktička nota koja proizlazi iz koncepcije podržavljeneog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i svih društvenih funkcija. Dogmatičnost te orijentacije je izražena u stavu prema radu kao konstanti koju ne treba mijenjati, već samo uslove pod kojima se radi zbog čega se slobodno vrijeme proučava u okviru sociologije rada. Socijalizam se tako zatvara između tehnicizma i utopije (Marcuse), a da pri tom ne mijenja, ne samo kvalitet, već niti kvantitet radnog vremena, pa prema tome niti bit slobodnog.

Dileme oko funkcije slobodnog vremena u društvu, koje se sastoje prvenstveno u tome, da li slobodno vrijeme služi prilagođavanju postojećim društvenim odnosima, ili oslobađanju od nužnosti rada (Habermas) pokazuju u ovim "taylorističko-etatističkim režimima" (Plotke) da slobodno vrijeme, odnosno "društveni budžet slobodnog vremena" služi, kao i u mnogim građanskim teorijama, prilagođavanju postojećim društvenim odnosima. Određenje "slobodnog vremena" traži određenje "kvalitativnog faktora"; što je sloboda i slobodno društvo. Sadržaji "slobodnog vremena" dobiti će, tako, ideološki predznak "slobode" kapitalističkog ili socijalističkog političkog sistema. Između "carstva nužnosti" i "carstva slobode" pravno ukidanje privatnog vlasništva bitno ne mijenja odnos "radnog" i "slobodnog" vremena, jer je slobodno vrijeme ostatak radnog vremena, a poradničenje svijui "podlost privatnog vlasništva, koje u zajednici gleda općeg kapitalistu" (Marx).

Prilagođavanje novom otuđenju smisao je "slobodnog vremena", koje je u biti proširena reprodukcija radne snage, koja se ispunjava prvenstveno trošenjem.

Do kraja izvedena apoteoza takvom slobodnom vremenu teorijski se artikulira u "novoj dokolici". Predstavnici te teorije polaze od znanstveno-tehnološke revolucije kao najave postindustrijskog društva i kraja ideologije" (Aron, Bell). Znanstveno-tehnološka revolucija, po njima, s jedne strane garantira kvantitativnu stranu slobodnog vremena - prestrukturiranje radnog vremena u ime slobodnog, a s druge strane, "kvalitativni faktor" slobodnog vremena određen je bez ideologije slobode. Sloboda je sadržana u samom slobodnom vremenu. Na pozitivnom određenju slobodnog vremena utemeljuje se teorija "nove dokolice", koja pretpostavlja "prevrednovanje vrednota" (Otruba, Opaschowski). Po njima "vrijednosti života" su daleko od rada i čovjek može vrijednosti, koje su nekada bile u radu prenijeti na slobodno vrijeme: identitet, radost, emocionalno zadovoljstvo i društveno priznanje. U radu koji je igra i

bezprinsudnoj dokolici je slobodno disponirano vrijeme već ozbiljeno. U "društvu slobodnog vremena" vlada slobodno vrijeme nad radom.

U tim je teorijama preuzet automatizam da kvantitativna strana rada donosi kvalitativnu. Ostaje otvoreno pitanje kako otuđenje u radu i otuđenje u slobodnom vremenu treba biti ukinuto.

Ka određenju slobodnog vremena

Marxovo određenje da se "carstvo slobode" nalazi s onu stranu rada, ali da ga je nemoguće ozbiljiti bez posredovanja "carstvom nužde" predviđa da udruženi proizvođači racionalno uredi svoj promet s prirodom i to pod uslovima koji su najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Revolucionarna uloga kapitala jest u tome da je ukinuo neposredno proizvođan rad pojedinca uvođenjem znanosti kao osnovne proizvodne snage kapitala, tehnologiju. S time radno vrijeme prestaje da bude mjera vrijednosti, a s time i razmjenska vrijednost - mjera upotrebne vrijednosti. Na ograničenim pretpostavkama kapitala nije moguće razriješiti antagonizam radnog i slobodnog vremena. Ukidanje privatnog vlasništva stoga je pretpostavka da udruženi proizvođači dovedu pod svoju kontrolu rad.

Ukinuto privatno vlasništvo, socijalizam, uspostavlja se na "madežima staroga" na proizvodnim snagama kapitala, na proizvodnoj znanosti, tehnologiji. Bezupitno preuzeta tehnologija građanskog društva stvara od svih ljudi radnike, a rad postaje centralna kategorija društva, radikalnija od one u građanskom društvu. Kult rada i pretvaranje svih ljudi u radnike "slobodno vrijeme" smješta u sociologiju rada. Slobodno vrijeme je direktno ovisno o radnom vremenu i ispunjavanje njegovog sadržaja odgovora reprodukciji radne snage i ideološkim sadržajima, čime slobodno vrijeme služi za prilagođavanje postojećim društvenim odnosima. Tehnologija ostaje neproblematizirana, politika dominira nad ekonomijom. Analitičko određenje "slobodnog vremena" pretpostavlja da se odredi "kvalitativni faktor" - sloboda ali da se i "kvantitativni faktor" povećanja slobodnog vremena posređuje slobodom od rada. Sloboda od rada je nemoguća u "carstvu nužnosti". Da bi "slobodno vrijeme" u svojem, ne samo "kvantitativnom", već prvenstveno "kvalitativnom faktoru" bilo promijenjeno pretpostavka je problematizirati što je tehnologija. Tehnologija ukida proizvođan rad u neposrednom obliku, skraćuje radno vrijeme, ali donosi i "degradaciju rada" (Braverman), otuđenje rada, psihički napor i nervozu, koji se naknadno kompenziraju u "slobodnom vremenu". Slobodno je vrijeme, tako, samo "kozmetika duše". Tehnologija je društveni odnos kapitala, u kojem je kapital došao do svog pojma, u kojem je znanost uvukao u kapitalski odnos. Tehnologija materijalizirana u industriji, u stroju, društveni je odnos,

u kojem se vrši podjela rada na glavu i ruke (Sohn Raethal). Ona je odnos općeg rada - znanosti i zajedničkog rada - kooperacije individua. "Slobodno vrijeme" ne može biti pojmljeno u funkciji društva kao slobodnog društva i društva slobode na pretpostavka-ma proizvodne snage kapitala, tehnologije. Tehnologija i dalje samoproizvodi misli i teorije, koje su se odvojile od kooperacije individua, od rada ruku, kao što i rad ruku ili degradacija rada ne može ovladati općim radom. Tehnologija je samo mogućnost "kvantitativnog faktora" "slobodnog vremena", ali ga u kvalitativnoj dimenziji ne može promijeniti. Bez ukidanja podjele rada na opći i zajednički sama promjena proizvodnih odnosa ne mijenja bit "slobodnog vremena".

Znanstveno-tehnološka revolucija kao utemeljenje ideologije postindustrijskog društva cementira jaz između općeg i zajedničkog rada i dijeli ljude u viši sloj - znanstveni, upravljački, koji se služi informatikom i kibernetikom, i one druge, koji izvršavaju lokalne zadatke (Gorz).

"Kvantitativni faktor" "slobodnog vremena" u funkciji slobodnog društva i društvene slobode i unutar "carstva nužnosti" ne može odrediti "kvalitativni faktor" "slobodnog vremena", osim kao prilagođavanje na postojeće društvene odnose. Tehnologija je isporučila mogućnost kvantitativnog faktora slobodnog vremena, ali i mogućnost onemogućavanja "slobodnog vremena" kao toposa oslobađanja od nužnos-ti rada.

"Slobodno vrijeme" je vrijeme za oslobađanje od nužnosti rada, za "carstvo slo-bode", za istinski "novu dokolicu", koja nije osigurana postindustrijskim društvom već podruštvoavljenjem rada, podruštvoavljenjem znanosti, podruštvoavljenjem tehnologije. "Slobodno vrijeme" je vrijeme za oslobađanje koje se tek mora zadobiti. Slobodno vri-jeme kao vrijeme oslobađanja traži i politizaciju radničke klase. Ovo politiziranje nije politiziranje građanstva, koje u "slobodno vrijeme", vrijeme izvan posla u "coffes-house" rezonira o politici kao privatna osoba, već oslobađanje vremena u podruštvoavl-jenju rada, podruštvoavljenju tehnologije, u samoupravljanju. "Slobodno vrijeme" je tako vrijeme oslobađanja od nužnosti rada, a ne prilagođavanje postojećim društvenim odnosima. Iako sama politika nije najviši mogući oblik emancipacije društva, ona je najviši oblik emancipacije unutar postojećeg društva. Politika ovdje znači ujedinjavan-je rada i sredstava rada, ukidanje podjele rada, somoosvješćivanje proleterijata. Slobodno vrijeme je vrijeme oslobađanja za slobodu u vremenu i vrijeme slobode, istin-ski "novu dokolicu". "Slobodno vrijeme" je još daleko udaljeno od "carstva slobode".

Društvenim znanostima, prvenstveno sociologiji i psihologiji pripada istraživati vri-jeme oslobađanja da bi mogla dati definiciju "slobodnog vremena".

Određenje "slobodnog vremena" kao vremena oslobađanja teorijska je i i ideloška definicija odnosa kvantitativne i kvalitativne strane slobodnog vremena, tek pret-postavka za operacionalizaciju njegovog istraživanja.

4. ŽENSKO PITANJE I FEMINIZAM

(Tekstove odabrala: Gordana Bosanac)

Što žene imenuju muškim mišljenjem?*

I

Da bi se pokazalo kako vladajuća misao jedne epohe nije samo misao vladajuće klase, već i misao vladajućeg *spola*, nije slučajno izabrana kritička analiza Hegela. Na Hegelu, odnosno, dijalektičko-spekulativnoj metodi filozofije slobode, pokušat ćemo ukazati na razliku klasnoga i spolnoga pitanja, odnosno, osnovnu tezu da *žene ne ozbiljuju nivo emancipacije klase kojoj pripadaju*.

Kritička analiza Hegela treba pridonijeti samoosvješćivanju žena da moraju napustiti zdravorazumsko shvaćanje svoje emancipacije kao oslobođanja od muškarca, od njegove kontrole njihove seksualnosti i fertiliteta, kao, napokon, njihovo traženje za pukom ravnopravnošću sa muškarcima. Upoznavanje sa dijalektičko-spekulativnom metodom filozofije slobode dovodi do svijesti da je problem emancipacije žena jedinstven sa poimanjem slobode.

Unutar filozofije prije Hegela, žensko pitanje ne može se ni postaviti, niti žene mogu postaviti pitanje slobode, jer kao spol u njoj ne učestvuju. Filozofi koji prethode Hegelu i koji izlaze iz metafizičkog mišljenja, nemaju što reći o ženi, jer je u metafizičkom mišljenju razlika između muškarca i žene ukinuta u pojmu "čovjek" koji je racionalno biće i prema tome postoji samo jedna filozofija i samo jedno mišljenje. Ako filozofi prije Hegela - dakle metafizičari - nešto kažu o ženama, oni to kažu sasvim privatno. Kada daju zajedljive primjedbe o ženama, kao primjerice Schopenhauer,¹

* Tekst izvorno objavljen u: *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. - Zagreb : Centar za kulturnu djelatnost (CEKADE), 1987. - (Biblioteka suvremene političke misli)
Preisak stranica 8-38.

¹ Vidi: *Was Philosophen über Frauen denken?*, München, 1980.

onda to oni govore iz svojih nesretnih iskustava sa ženama, iz svojih političkih, religioznih opredjeljenja, dakle, iz nečega što je heteronomno za samu stvar. Ta mišljenja nemaju nikakve veze s njihovom filozofijom, jer iz metafizičke filozofije nikakvi filozofijski odnos spram žena nije moguć. U Hegela koji ide na *nadvladanje metafizike*, na apsolutnu filozofiju, pokazat će se nemogućnost utemeljenja ženskog pitanja u filozofiji uopće, baš zato što je Hegelova filozofija apsolutna, s jedne strane; a pošto se radi o nadvladavanju metafizike, razlike zbiljnosti i idealiteta, s druge strane, to se ukidanje mora povijesno posredovati a samo se povijesno posredovanje može staviti u pitanje.

Apsolutna filozofija jest ideja izložena u vremenu, dakle u svjetskoj povijesti, a pošto u svjetskoj povijesti postoje individue koje se odnose, pa tako i muškarac i žena, zatim čovjek i država itd., sve je to imanentno Hegelovoj filozofiji. Budući da je Hegel apsolutnu filozofiju utemeljio na ideji u vremenu ili svjetskoj povijesti, u kojoj se zbivaju sva posredovanja slobode, da bi ona bila konkretna, tekstovi koji su relevantni za žensko pitanje prvenstveno su: *Filozofija povijesti* i *Filozofija slobode*.

Hegel je svojom filozofijom, svojim posredovanjem slobode neophodan utemeljenju jednog marksističkog feminizma, jer je Marx već učinio temeljitu kritiku Hegelove filozofije prava, Hegelove filozofije države, Hegelove filozofije državnog prava, Hegelove dijalektike i filozofije uopće. Marx vrši kritiku Hegelove filozofije istim kategorijalnim aparatom dijalektičko-spekulativne metode i deducira njome proletarijat, koji, kao niti žene, nije filozofijska kategorija. Time se žensko pitanje dovodi u pojamovnu blizinu sa proletarijatom, jer im oboma nema mjesta u filozofiji slobode, ali zato im je mjesto u ozbiljenju filozofije. Različitost njihovog mjesta u ozbiljenju filozofije upravo je problem jednog *marksističkog feminizma*.

II

Filozofija povijesti u Hegela ide od pretpostavke da su zbivanja u povijesti bila umna. Zbivanja su bila umna zato jer u apsolutnoj filozofiji, u kojoj se ideja izlaže u vremenu ili u svjetskoj povijesti - ova je povijest potrebna kao posredovanje da se dođe do apsolutne umnosti, do apsolutne spoznaje. Um je beskonačan, um je naprosto supstancijalna moć, pa prema tomu se ta supstancijalna moć kao ideja izložena u vremenu povijesno posreduje. Pitanje je: koja je krajnja svrha svijeta? Ako je moćan taj um koji uspostavlja povijest, cijela se svjetska povijest zbiva na duhovnom tlu. To je za Hegela važno, jer kod njega postoji ideja koja se izlaže u prostoru a to je priroda, koju obrađuje

u *Filozofiji prirode*. Povijest po umu, svjetska povijest, međutim, zbiva se u ideji vremena i, dakle, na tlu duha. Za apsolutnu filozofiju bitno je da odredi koje su to osobine duha. Jedino je na tlu duha moguće da posredovanjem svjetske povijesti, apsolutnom spoznajom dođe duh samome sebi.

Prva je karakteristika duha – supstancija duha. Ona je slobodna ili jedina istinitost duha kao sloboda. Zbog toga je Hegelova filozofija – filozofija slobode. Svjetska povijest ne može biti ništa drugo nego stalno posredovanje u slobodi, svjetska je povijest u prvom redu napredovanje u svijesti o slobodi. Radi se naime o tome da je duh *“Bei sich selbst sein”*; duh je jedino pri sebi, pa je njegova prva karakteristika da je slobodan, jer sve drugo što jest spram nečega se odnosi i o nečemu ovisi i upravo zato što o nečemu ovisi je bitno neslobodno. A samo ono što se ni na što ne odnosi ostaje samo pri sebi i apsolutno je slobodno. Taj duh koji je *“Bei sich selbst sein”*, baš zato što je stalno pri sebi i samo se na sebe odnosi, jest apsolutno slobodan, pa će svjetska povijest biti napredovanje u svijesti o slobodi. Jer ona je umna upravo zato jer će se supstancijalitet uma povijesno tako posredovati da će se (da se izrazim gotovo marksistički) povijesne etape razlikovati po napredovanju u svijesti o slobodi. I tako će Hegel smatrati da je prirodno stanje bitno neslobodno jer u njemu nitko nema svijest o slobodi, a bez svijesti o slobodi nema ni nje same. Po Hegelu se svijest o slobodi prvi put javlja kod Istočnjaka, dakle u istočnim kulturama, ali samo svijest da je *jedan* slobodan (faraon koji ima oznake božanstva), upravo su zato svi drugi neslobodni. Ako su neslobodni oni su neumni, povijest im nije umna ili je na vrlo niskom stupnju posredovanja umnošću. Lijepa je kultura Grka, reći će nam zatim Hegel, počela s tim da su *neki* ljudi slobodni. Germansko-kršćanskoj kulturi Hegel će potom dati onu ulogu svjetskog duha u kojoj je spoznato da je čovjek slobodan, tj. da su *svi* slobodni. U tome i jest taj novovjekovni senzibilitet, ta evropska kultura, taj moderni duh, svijest o tomu da su svi slobodni (o čemu će još biti riječi).

Ako se apsolutna filozofija, apsolutno znanje mora posredovati povijesnošću, a povijesnost je umna, svjetovnost uma je umna zato jer je po duhu a duh je sloboda. Pitanje je ovdje koji su instrumenti slobode? Nama je to interesantno jer su to žive individue, pa između ostalog i muškarci i žene, i narodi, i rase itd. Oni su instrumenti slobode, tako da svaki radi individualno po svojim strastima. Borba tih strasti zbiva se tako da mora pobijediti um, a sama se apsolutna ideja povlači na stranu i pušta da se strasti same bore da bi um pobijedio i u tome je lukavstvo uma. Strasti se bore za ideju koja ostaje odmaknuta, a naravno da u strastima kojima su pokretači ljudi, ono što je umno mora pobijediti, kako bi Hegel rekao, vidljivo je to od svakodnevnog našeg posla da samo na jedan način nešto možemo svrhovito učiniti, pa dakle umno, do toga da svaki konflikt

ili svako zbivanje pobjeđuje um. Tako naše strasti rade kako bi apsolutni duh sam sebe spoznao, a time i mi radimo na povijesnosti, odnosno na našem napredovanju i ideji slobode. Međutim, kod Kanta bi to značilo da su ljudi instrumentalizirani od slobode; a da je čovjek od bilo čega instrumentaliziran - to je za Kanta nemoralno. Metafizičko se mišljenje i kreće u ovom krugu. Instrumentalizirati nekoga za neku drugu svrhu izvan njega jest nemoralno. Ali kod Hegela je to metafizičko mišljenje jedna apstraktna aporija: ili biti instrumentaliziran ili biti slobodan. To što mi radimo kao instrumenti slobode jest upravo naša čudorednost i mi radimo za njezinu umnost, radimo umno, i jedino se tako oslobađamo i napredujemo u slobodi. Prema tome je upravo najviša umnost i najviša sloboda biti instrumentaliziran od slobode, što znači biti čudoredan. Mi smo čudoredni upravo onda kad smo instrumentalizirani od slobode i samim time bitno slobodni.

Hegel je ovdje htio pokazati da je dilema biti instrumentaliziran ili biti slobodan, apstraktna aporija. Biti instrumentaliziran od slobode i za slobodu, znači biti slobodan. Potpuni je objektivitet duha u državi. Država je objektivni duh i realitet, apsolutni duh ima objektivni realitet u zbiljnosti države. Objektivni duh je država u cijelom svom realitetu i s tim je ovdje apsolutna istina koja je objektivirana u toj instituciji. Kako se taj individuum sa svojim strastima odnosi spram države? Hegel smatra da imamo apstraktna i metafizičke predrasude o slobodi i subjektivnoj volji, i onoj slobodi koja je objektivna u državi. Naime, Hegel ovdje ide protiv teorija o državi koje su nastale na temelju teorija društvenog ugovora od Rousseaua nadalje.

“Glavna je stvar da sloboda, kako se ona određuje pojmom, nema za princip subjektivnu volju i samovolju, nego uvidavnost opće volje, i da je sistem slobode slobodan razvoj njenih momenata. Subjektivna je volja posve formalno određenje u kojemu i ne leži ono što ona hoće. Samo je umna volja ono općenito što se u sebi samome određuje i razvija, izlažući svoje momente kao organske članove. O takvoj gotskoj gradnji katedrale stari nisu ništa znali.”² Metafora o gotskoj katedrali ukazuje da je subjektivna volja ili subjektivna sloboda naprosto samovolja koja ni ne zna šta hoće i nije ništa, nego je samo ona volja koja je umna i koja je, dakle, ostvarena u državi. Prema tomu, pojedinačnik nikako ne može biti slobodan prije države, nego on može tek u državi biti slobodan, naprosto zato što je država ta objektivna istina i objektivni duh. Odnosno, on će biti slobodan ukoliko sluša zakone. Individualna je volja kao subjektivno određenje, samovolja, koja je neumna, a ona opća volja, umna, jest u državi; individua je slobodna samo onda kada sluša državu (i “rukovodstvo”, rekli bismo danas, Hegel će reći

² Hegel: *Filozofija povijesti*, Zagreb, 1966., str. 53.

birokrate). Slobodna volja je jedino ona koja zna šta hoće, apsolutnom je metodom određena razlika subjektivne volje kao subjektivističke ili kao proizvoljnosti i one umne volje koja nam posreduje povijest upravo kao umnu i kao slobodu.

Za žensko pitanje, za emancipaciju žena bitan je odnos individue i države kao pretpostavke slobode, da bi se žene oslobodile pukog zdravorazumskog shvaćanja slobode izvan toga odnosa. U Hegelu će se žena u tom smislu prvi put spomenuti u *Filozofiji prava*, gdje Hegel govori o patrijarhatu, što ćemo još analizirati.

U prirodnom stanju nema slobode, jer nema svijesti o slobodi. To je tek početak povijesti, početak posredovanja iz kojega tek dolazi napredovanje u slobodi.

“To je prirodno stanje i prema svome pojmu onakvo kako ga empirijski nalazimo u egzistenciji. Sloboda kao idealitet neposrednoga i prirodnoga ne opstoji kao nešto neposredno i prirodno, nego se naprotiv mora steći i tek zadobiti, i to beskonačnim posredovanjem u njegovanju znanja i htijenja. Stoga je prirodno stanje naprotiv stanje nepravde, sile, neobuzdanog prirodnog nagona, nečovječnih djela i osjećaja. Na svaki način, opstoji ograničenje s pomoću društva i države, ali ograničenje onih tupih osjećaja surovih nagona kao nadalje i reflektirane proizvoljnosti volje i strasti.”³ Dakle, sve što mi zovemo ograničenjem volje kad metafizički mislimo, jest za Hegela samo ograničenje onih tupih strasti po kojima je čovjek upravo neslobodan. To ograničavanje je pada u posredovanje kojim se tek proizvodi svijest i htijenje slobode kakva je ona zaista, tj. umna i prema svome pojmu. “To je ono vječno nerazumijevanje slobode što se ona uvijek shvaća kao formalna u subjektivnom smislu, kao apstrahirana od njenih bitnih predmeta i svrha. Tako se ograničenja nagona, žudnja i strasti koja kao takva pripada samo partikularnoj individui, samovolji i proizvoljnosti, uzima kao ograničenje slobode. Naprotiv, takvo je ograničenje upravo uvjet iz kojega proizlazi oslobođenje, a društvo i država jesu ona stanja u kojima se sloboda štaviše ostvaruje.”⁴

Ako se mi kao žene pozivamo na slobodu, a bez primanja ovog posredovanja hegelijanski bi nam se reklo: pa vi se borite za one slobode, one strasti koje su upravo neumne, jer ono što jest umno upravo je to ograničenje i erosa i strasti i dovođenje individue u odnos sa državom, jer je tek ona objektivitet slobode, pa je tek u odnosu spram nje i zakona, sloboda djelatna po sebi i za sebe i mi smo utoliko u napredovanju pojma slobode ukoliko smo u odnosu sa zakonom i državom! Stoga Hegel smatra da je *prva pretpostavka* umnosti tog odnosa u patrijarhatu (i u ograničavanju puke čulnosti

³ *Ibid*, str. 46.

⁴ *Ibid*, str. 47.

prirodnoga stanja). Tek u njemu nastaje i sloboda za nas ukoliko hoćemo umnu volju, a ne svoju subjektivnu apstraktnu volju, a sam je patrijarhat baziran na porodici.

“Patrijarhalno se stanje ili u pogledu cjeline, ili bar u pogledu nekih pojedinih grana smatra odnosom u kojemu s onim što je pravno nalaze svoje zadovoljenje ujedno čudoredni i duševni element pa se sama pravda i prema svom sadržaju istinski vrši samo u vezi s njim. Patrijarhalnom je stanju osnovom odnos familije koji sa sviješću razvija prvu čudorednost kojoj država pridolazi kao druga. Patrijarhalni odnos je stanje prije-laza u kojemu je familija već sazrela u pleme ili narod, pa je stoga veza već prestala biti samo veza ljudi i povjerenja, postavši vezom službe. Ovdje prije svega valja govoriti o čudorednosti familije. Familija je samo jedna osoba, njezini su članovi svoju osobnost (a s njome pravni odnos kao i daljnje partikularne interese i sebičnosti) ili međusobno napustili (roditelji), ili tu osobnost još nisu postigli (djeca koja se isprva nalaze u gore navedenom prirodnom stanju). Članovi su na taj način u jedinstvu osjećaja, ljubavi, u međusobnom povjerenju, u vjeri; u ljubavi ima jedna individua svijest o sebi u svijesti druge. Odrkla se sebe, a u tome međusobnom odricanju ona je zadobila sebe (isto tako drugi poput same sebe kao jednu s onom drugom). Daljnji interesi potreba, vanjskih prilika života, kao i izgrađivanje unutar nje same, sačinjavaju u pogledu djece zajedničku svrhu. Duh familije, penati, isto su tako *jedno* supstancijalno biće kao duh nekog naroda u državi, a čudorednost u jednom i u drugom sastoji se u osjećaju svijesti i htijenju, ne u individualnoj ličnosti i interesima, nego u općoj bitnosti svih njihovih članova. Ali to se jedinstvo u familiji uglavnom osjeća, ostaje unutar prirodnog načina; *država treba da nadasve (ovo sam potcrtala, B. D.) respektira pijetet familije*; s pomoću nje ima ona za svoje pripadnike takve individue koje su već kao takve za sebe čudoredne (jer kao osobe one to nijesu) i koje za državu donose sa sobom zrelu podlogu po kojoj se osjećaju kao jedno s cjelinom.”⁵

Upravo samo onda kad jedna filozofija kao Hegelova, smjera da bude apsolutna istina i apsolutna sloboda, da duh bude slobodan, jer može spoznati sam sebe, naša sloboda može biti samo u napredovanju svijesti o slobodi sa potpunom sviješću da treba odbaciti subjektivnu slobodu i biti instrumentaliziran od apsolutne ideje. Čudoredni moral u napredovanju ka slobodi možemo imati samo kao individue u odnosu spram države, s jedne strane, a s druge strane, ta država mora insistirati na familiji gdje se vrši (kako bismo mi danas rekli) socijalizacija: da upravo svaka jedinka bude u svojoj subjektivnoj volji ukinuta u ime te cjeline. Pri tomu je patrijarhat prva pretpostavka slobode.

⁵ *Ibid*, str. 47-48.

Uz cijelo određenje familije kao mjesta čudorednosti i ukidanja individua da bi se mogli odnositi spram države kao realiteta slobode, ona je otporni materijal za Hegelovu metodu. Familija je jedan tamni temelj, nešto prirodno, jer se radi o spolovima, radi se o djeci, starcima, radi se o dobnim razlikama, o biološkoj reprodukciji, što je sve priroda. A kako je u početku rekao - sloboda po sebi i za sebe ne dobiva se po ideji koja je u postoru, dakle u prirodi. Obitelj već zato što je sastavljena od prirodnih individua ima jednu biološku funkciju. Ona je tamni talog mulj, apsolutnom duhu, koji sada iz svoje umnosti, kao ipak pretpostavke svjetske povijesti da rađa individue, mora biti čim više posredovana. To znači što više ukinuti subjektivnu slobodu, pogotovo spolnost, a to se može tako da individuum bude ukinut u ime familije kao cjeline koja gaji u sebi osjećaje. Ali osjećaji nisu kategorija apsolutnog duha, pa će za Hegela zato familija još uvijek biti tamni talog. Država mora posredovati tu osjećajnost jer joj ova isporučuje takve individue koje slobodu vide u odnosu sa državom, odnosno, koje u državi vide naprosto umnost. Hegelova apsolutna filozofija, koja ide na ukidanje metafizike, mora definirati i familiju i ženu. Umnost je odnos spram zakona, a spram zakona individua na može stajati direktno, nego će umno i čudoredno Hegel *morati* postaviti tako, da je *dužnost* čovjeka da stupi u brak, dužnost da rađa djecu; dužnost upravo zato jer kao individua može imati suviše subjektivne volje koja je neumna. Posredovanje sa umnom voljom omogućeno je na prvom stupnju *ukidanjem* posebnosti u familiji, tako da familija postaje cjelina.

U zabludi smo ako danas govorimo o slobodi a da pri tom ne znamo šta Hegel podrazumijeva pod slobodom i umnošću. Mi svi živimo u sjeni Hegela, svjesno ili nesvjesno, htjeli mi to ili ne. Njegova država je tu. Ona nam se nameće kao umnost, pa čak i kao sudbina. To Hegel i pokazuje u razgovoru sa Napoleonom u *Filozofiji povijesti*.

“Kad je *Napoleon* jednom razgovarao sa *Goetheom* o prirodi tragedije, rekao je da se novija tragedija od stare bitno razlikuje po tome što mi više nemamo sudbine, kojoj bi ljudi podlegli, i što je na mjesto starog Fatuma stupila politika. Prema tome bi nju trebalo upotrebljavati kao noviju sudbinu za tragediju, kao najneodoljiviju silu pred kojom se individualitet ima prignuti.”⁶

III

Odnos individue spram države kao objektiviteta slobode, posredovan familijom, zbiva se na području prava. Slobode nema u prirodi, priroda je neslobodna kategorija

⁶ *Ibid*, str. 293.

— ideja izložena u prostoru. Stoga će se svo posredovanje slobode izvesti na području prava – sloboda jest moguća samo posredovana pravom.

“Tlo je prava uopće ono duhovno, a njegovo poblize mjesto i ishodište volja koja je slobodna, tako da sloboda čini njegovu supstanciju i određenje, a pravni je sistem carstvo ozbiljene slobode, svijet duha proizveden iz njega samog kao druga priroda.”⁷ Nema slobode bez posredovanja pravom, jer je upravo pravo ozbiljenje slobode ili ono posredovanje što ukida prirodu. Uči u pravo, znači uči u slobodu. Bez posredovanja pravom nema slobode, jer bez njega ostaju prirodne kategorije, a priroda je po svom bitnom određenju neslobodna. Ideja po sebi i za sebe slobodne volje posreduje se pravom kao ozbiljenje slobode ili slobodna volja. Međutim, u samoj *Filozofiji prava* Hegel ima još u pravu tri posredovanja, beskonačno posredovanje slobode. A ta su tri posredovanja u filozofiji prava: sfera apstraktnog ili formalnog prava, zatim sfera moraliteta i sfera običajnosti. I unutar prava posredovanje ide još kroz te tri sfere. Ovo je posredovanje sfera apstraktnog ili formalnog prava, sfera moraliteta, sfera običajnosti. U sferi običajnosti nalaze se porodica, građansko društvo i država.

Zadržat ćemo se poblize na sferi običajnosti, iako se prve dvije ne mogu sasvim mimoći iz posve određenog razloga, jer se i radi o ideji po sebi i za sebe slobodne volje, bez koje slobode nema. Paragraf 11: “Samo tek po sebi slobodna volja jest neposredna ili prirodna volja. Određenje razlike koju u volji postavlja pojam koji sam sebe određuje pojavljuje se u neposrednoj volji kao sadržaj koji neposredno postoji. To su nagoni, želje, sklonosti, pomoću kojih je priroda odredila volju. Taj sadržaj u svom razvijenom određenju dolazi doduše od umnosti volje, pa je tako po sebi uman. Međutim, otpušten u takav oblik neposrednosti on još nije u obliku umnosti. Taj je sadržaj, doduše, za mene, moj uopće, ali ovaj oblik i ovaj sadržaj još su različiti. Volja je tako u sebi konačna volja.”⁸

Mislim da se iz ovog paragrafa najbolje vidi što znači determiniranost volje kao moje volje, koja se može meni učiniti kao moja uopće, ali to je ipak samo konačna volja. Tek ta konačna volja mora ići u beskonačno posredovanje ideje po sebi i za sebe slobodne volje, da bi bila slobodna, odnosno, beskonačna volja je ona koja hoće samu sebe ili slobodu. Beskonačna volja je sloboda, ako hoće samu sebe. Ove sve naše volje su konačne volje i po tome mogu tek stupiti u posredovanje, ali same po sebi nisu slobodne. Ova beskonačna volja koja je sloboda, jer mi razgovaramo o slobodi, u § 22 određuje se: “Volja koja je bit, koja je po sebi i za sebe jest istinski beskonačna.”⁹ To je

⁷ Hegel: *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo, 1964, str. 31-32.

⁸ *Ibid*, str. 38.

⁹ *Ibid*, str. 44.

ta volja za slobodom jer je njen predmet ona sama, dakle, on za nju nije drugo ili možda granica, nego se volja u njemu, naprotiv, samo vratila u sebe. Onda dalje nije "puka mogućnost, dispozicija, moć, nego zbiljsko beskonačno, *infinitum actum*, jer opstanak pojma ili njegova predmetna spoljašnost jest unutrašnjost sama." Ovim smo metodologijski riješili da se radi o posredovanju beskonačne volje po sebi i za sebe koja je sloboda. A ta se volja mora posredovati, u kojoj svaki *moj uopće* je konačna volja, i da bi ušao u slobodu moram se posredovati. Ako se analitički izostavi sfera apstraktnog i formalnog prava, zbog metodologije našeg rada treba se ipak djelomično zadržati na sferi apstraktnog i formalnog prava, zato što kod Hegela treba uvijek ukazati, a da ne kažem, emocionalno, prokazati, to, da privatno vlasništvo, porodica, građansko društvo i država stoje u protoku. To znači, kada se žene bore za bilo kakvu slobodu i ravnopravnost, a daje im se bilo koji argument protiv toga, onda treba pokazati da je Hegel superioran svakoj drugoj argumentaciji protiv žene, ali pod *pretpostavkom protoka umnosti građanskog društva, podjele rada, a to znači nečeg par excellence klasnog*. Svaka pozicija protiv žena, ili ograničenje njezine slobode, mora se sukobiti sa privatnim vlasništvom, sa građanskim društvom, dakle, sa *klasnim kategorijama*. Da bi uvijek ukazivali na taj protok između privatnog vlasništva, običajne sfere porodice, građanskog društva i države, moramo uzeti određenje vlasništva iz sfere apstraktnog ili formalnog prava koje inače ne uzimamo posebno, a koja pretpostavlja moralitet i običajnost. Moja volja, moja konačna volja, može ući u objektivitet, da bi ja bio osoba, a ne prirodno biće, samo tako, da se ona objektivira, jer ako ja imam volju, a *vis à vis* mene predmet, ako imam volju za tim predmetom, moja volja i predmet su u apstraktnom odnosu. Moja volja je realizirana tek kad taj predmet posjedujem. Pošto je moja volja posredovana slobodom, ja tu slobodu mogu posredovati tako da je objektiviram u posjedu. Privatno vlasništvo je pretpostavka mene da budem slobodan čovjek. Da sam ja slobodan moram posjedovati, dakle, moram imati privatno vlasništvo kao objektivaciju moje volje za predmetom. A posjed kao pravna kategorija (jedan cijeli pravni sistem štiti posjed) upravo zbog toga je ozbiljenje slobode. Vidjeli smo Hegelovo određenje da je pravni sistem ozbiljenje slobode. Pravni sistem je to stoga jer nam čuva posjed, a posjed jest objektivacija moje volje da budem slobodan čovjek. U ovome se krije izvor Hegelovog mišljenja o ženama.

U § 45 stoji: "Da je imam nešto u svojoj čak spoljašnjoj vlasti, u tome se sastoji *posjed*, kao što je posebna strana da ja nešto činim svojim, iz prirodnih potreba, nagona i proizvoljnosti, poseban interes posjeda. No, ta strana da sam ja sebi kao slobodna volja u posjedu predmetan, a time također zbiljska volja, sačinjava ono istinsko i pravno u tom određenju vlasništva."¹⁰

¹⁰ *Ibid*, str. 60.

Dakle, tek ideja vlasništva, odnosno, pravna kategorija vlasništva, zbiljski čini moju slobodnu volju i mene kao slobodu, jer je objektivirana u predmetnosti. Sve je drugo apstrakcija. Tu je velika prednost hegelijanske metode da ona nadvladava svaku metafiziku i apstrakciju. Apstrakcija je bila odijeljenost predmeta i volje. Ta metafizička apstrakcija se ukida time što moja volja postaje predmetna kao sloboda i to u privatnom vlasništvu. Paragraf 47: "Kao osoba, ja sam sam, *neposredno pojedinac* - to u svom daljem određenju ponajprije znači: ja sam *živ*, u svom *organskom tijelu*, koje je moj po sadržaju *opći*, nepodijeljeni spoljašnji opstanak, realna mogućnost svakog dalje određenog opstojanja. No, kao osoba imam ja ujedno svoj *život* i *tijelo* kao i druge stvari, samo *ukoliko je to moja volja*. Prema tome, ja mogu i sebe imati samo kao moju volju, kao moju slobodu kao oblik mogeg posredovanja ideje po sebi i za sebe da bi bila slobodna volja, a to znači u posjedu."¹¹ Iza određenja vlasništva kao objektivacije volje u apstraktnom i formalnom pravu, prelazimo na sferu običajnosti. U sferi običajnosti najviše se može vidjeti razlika između zdravo-razumskog shvaćanja i Hegelove apsolutne metode ili dijalektičko-spekulativne metode. Iz neposrednog iskustva, a pogotovo tko nije filozofijski obrazovan, pod običajem smatramo uglavnom skup normi ili obrazaca po kojim se ponaša jedno društvo, a da pri tom mislimo da bi se ono moglo ponašati i nekako drugačije. To za Hegela nije običaj, jer je običajnost posredovanje ideje po sebi i za sebe slobodne volje. Prema tomu svrha je da se slobodna volja beskonačno isposreduje do slobode. A običaj će joj biti samo sredstvo tog posredovanja. Običajnost spada u neophodnost posredovanja slobode, a pojedinci nisu ništa drugo nego - metaforički rečeno - marionete apsolutnog duha, koji nam daje običajnosne moći da naše individualne sudbine određujemo prema običajima kao svoje nužno posredovanje. To je upravo ono područje, gdje se sa Hegelom uvijek spore moralisti, a Hegel ima vrlo loše mišljenje o moralistima. Porodica i brak spadaju u kategoriju običajnosti. Određenje običajnosti u § 144 glasi: "Objektivno, običajnosno, koje stupa na mjesto apstraktnog dobra (a apstraktno dobro je Kantov princip npr. treba da - primjedba B. D.) jest konkretna supstancija po subjektivitetu kao spas *beskonačnom obliku*. Ona postavlja u sebi *razlike* koje su time određene pojmom, pa po tome običajnosno ima čvrst *sadržaj* koji je za sebe nuždan, te opstojanje uzdignuto nad subjektivno mnijenje i nahodjenje jesu *po sebi i za sebe* bitkujući zakoni i uredbe."¹²

Zakoni i uredbe su po sebi i za sebe umni i oni nadvladavaju cijeli subjektivitet te ulaze u posredovanje apsolutne slobode, u određenju da su pojedinci instrumenti apsolutne slobode, što je dalje određeno u § 145: "Da je ono običajnosno *sistem* tih određenja ideja, to sačinjava njegovu umnost. Ono je na taj način sloboda ili po sebi i

¹¹ *Ibid*, str. 61.

¹² *Ibid*, str. 142.

za sebe bitkujuća volja kao ono objektivno, krug nužnosti čiji su momenti *običajnosne moći*, koje upravljaju životom individua, imajući u njima kao u svojim akcencijama svoju predstavu, pojavni oblik ili zbiljnost.”¹³ Nad pojedincima su kao individuama običajnosne moći, koje vladaju njihovim sudbinama i onaj običajnosni krug: porodica, brak, građansko društvo, država. To je upravo umno, jer oni nisu ništa drugo nego akcencije ili pojavni oblik gdje se sloboda posreduje. Sloboda ne smije biti apstrakcija, nego se mora posredovati u pojavnim oblicima, pa kad mi upadamo u krug nekih običajnosti, običaja, zakona i uredaba, onda se upravo ponašamo slobodno i umno jer smo mi predstave, akcencije, ili pojavni likovi slobode po sebi i za sebe, volje koja hoće samu sebe. U to određenje običajnosti spadaju: brak, građansko društvo i država. Najprije smo počeli od braka i porodice da sebi metodologijski pojednostavimo razumijevanje Hegela. Vidjeli smo već u *Filozofiji povijesti* da je za Hegela familija i brak uopće jedan tamni mutni talog koji se ne da do kraja nadvladati. Brak je uvijek odnos između dva bića, dva prirodna bića, konkretno dva spola, muškarca i žene. Dok je jedno biće kao biće prirodno biće, priroda, nema govora o slobodi. Ono može ući u slobodu sa drugim prirodnim bićem samo tako da se posreduje običajnosno u braku. Da bi biće uopće bilo slobodno ono stupa u brak. Ako ne stupi u brak, onda živi kao prirodno biće, a prirodna bića su neslobodna bića. Prirodna bića tek pravnim posredovanjem dolaze u kategoriju ozbiljenja slobode. U brak će se stupiti kao u pravnu kategoriju, koja je u pravu jedan stupanj posredovanja, to je brak običajnosti, koji je za naš zapadnoevropski krug – o kojem Hegel govori – monogamna porodica i čak, nerazrješiva porodica. Ako ja mogu kao prirodno biće doći u kontakt sa drugim prirodnim bićem u slobodi a ne u prirodi, onda moram stupiti u brak koji je u pojmu nerazrješiv, jer ne mogu biti slobodan nego u ukinuću svoje prirode na taj stupanj da ona postane samo modalitet egzistencije, ispunjava pojam. “Običajnost braka sastoji se u svijesti o ovom jedinstvu kao supstancijalnoj svrsi. Time u ljubavi, povjerenju i zajedništvu cijele individualne egzistencije u kojem je uvjerenju i zbiljnost prirodni nagon snižen na modalitet jednog momenta i da se istakne duhovna veza u svom *pravu* kao ono supstancijalno, a time kao ono što je uzvišeno iznad slučajnosti, strasti i vremenski posebnog nahođenja kao onog po sebi nerazrješivog.” To znači da je svaki odnos prirodnog bića i prirodnog bića, konkretno spolova, neslobodan odnos, ukoliko nije u braku. Odnos među spolovima neslobodan je ako nije u braku, jer mu tek brak daje mogućnost da svoju prirodnost svede na jedan nužan, na jedan minimalan nivo. Ali ono još uvijek ostaje priroda što je taj tamni talog da bi slobodu imao u toj svojoj vječnosti. No, u brak se stupa zbog toga da se stvori porodica, koju Hegel određuje u § 158. Upravo zato jer se prirodna bića moraju ukinuti kao prirodna u pravu ili u braku, porodica će značiti muškarca, ženu i djecu, ali tako da svi ukinu svoju individualnost u člana porodice. Pretpostavka je slo-

¹³ *Ibid*, str. 142-143.

bode življenja u porodici da se svaki osjeća kao član, a ne posebna individua: "Porodica ima kao neposredni supstancijalitet duha svoje jedinstvo koje sebe osjeća, ljubav kao svoje određenje tako da opstoji uvjerenje da se ima samo svijest svog individualiteta u tom jedinstvu kao bitnosti koja po sebi i za sebe bitkuje da bi se u njemu bilo ne kao osoba za sebe nego kao član."¹⁴ Dakle, ja sam slobodna osoba po sebi i za sebe, upravo zato jer djelujem ili se osjećam u jedinstvu sa porodicom, što znači da sam čovjek. Kad bih se osjećao kao individua u porodici, onda bih bio neslobodan. Jedna je stvar da se u porodici svatko osjeća kao član i ukida svoju individualnost u ime slobode, a drugo je, da se ukidanje člana kao žena ili muškarac gleda na drugi način. Svaki se mora ukinuti u svom individualitetu da bi bio slobodan, ali posredovanje kojim se ukida muškarac kao član i žena kao član - različito je. Kod Hegela takva razlika ne izlazi iz slučajnosti, nego upravo iz slobode, a ta je sloboda u tome što prirodne razlike muškarca i žene u ovom duhovnom određenju braka i porodice postoje, jer se običajnosni supstancijalitet kao pojam pocijepao u sebi na duhovno i materijalno. Prema tome, da muškarac ima drugu ulogu, a žena drugu, da muškarac ima duhovnu ulogu kao ono aktivno, koje je u odnosu sa državom, dakle slobodom, a žena ima ono prirodno ili materijalno ili pasivno, jer je njezina uloga u pijetetu, jest nužda običajnosnog ili tog nužnog posredovanja slobode. § 165: "Prirodna određenost obaju spolova dobiva pomoću svoje umnosti intelektualno i običajnosno značenje. To je značenje određeno razlikom u kojoj se običajnosni supstancijalitet kao pojam po sebi samome cijepa da bi iza njega dobio svoju živost kao konkretno jedinstvo."¹⁵ Da bi dalje u § 166 sasvim određeno rekao za žene: "Ono jedno stoga je ono duhovno kao ono što sebe razdvaja u osobnu samostalnost koja bitkuje za sebe i u znanje i htijenje slobodne općenitosti, samosvijest pojmovne misli i htijenje objektivne konačne svrhe. Ono drugo (drugi spol, prim. B. D.) je ono duhovno koje sadržava u slozi kao znanje i htijenje supstancijalnog u obliku konkretne pojedinačnosti i osjećaja. Ono prvo u odnosu prema spolja, nešto moćno i djelatno, ovo drugo pasivno i subjektivno. Mužu je stoga i zbiljski supstancijalni život u državi, znanosti i slično, te inače u borbi i radu sa spoljašnjim svijetom i sa sobom samim, tako da on samo iz svog razdvajanja zadobiva samostalnu slogu sa sobom čiji mirni zor i osjećaj subjektivne običajnosti ima u porodici u kojoj žena ima svoje supstancijalno određenje, a u tom pijetetu svoje običajnosno uvjerenje."¹⁶ To je inače paragraf koji je najkarakterističniji, a čini mi se da ga apstraktno razumijemo. Zbog važnosti za utemeljenje marksističkog feminizma vratit ćemo se u sljedećem poglavlju još jednom na analizu ovih Hegelovih tekstova. Naime, ne bismo razumjeli ništa od Hegela, bili bi i suviše zdravorazumski kad ne bismo razumjeli da ta razlika ide iz apso-

¹⁴ *Ibid*, str. 149, § 158.

¹⁵ *Ibid*, str. 154.

¹⁶ *Ibid*, str. 154.

lutne metode. To da je žena ono drugo, to je umno po sebi i za sebe, jer se običajnosni supstancijalitet pocijepao u sebi na ono prvo i na ono drugo, kad se ukidaju prirodna bića da bi bila slobodna bića u braku i porodici. Kao članovi imaju u tome različite uloge - to je po sebi za sebe umno. *Inače ne bi bilo umnosti u prirodnoj razlici spolova.* Prirodna razlika spolova i postoji da bi se po sebi i za sebe mogao cijepati običajnosni supstancijalitet i posredovati sa slobodom. Kada imamo takvu porodicu u kojoj su se ukinuli individualiteti kao članovi i to ukinuli jedni u duhovno, a jedni u materijalno, jedni u aktivno, jedni u pasivno u ime slobode, porodica postoji zato da odgaja djecu. Jedan oblik porodice odgovara jednom određenom društvu, jednoj određenoj socijalizaciji. Potrebna je takva socijalizacija koja treba građanskom društvu i slijedeće je poglavlje *Filozofije prava*: "Građansko društvo". Cijeli problem treba gledati u historijskom posredovanju: najprije privatno vlasništvo, pa brak, pa porodica sa socijalizacijom djece, a zatim građansko društvo, koje također spada u kategoriju običajnosti. Porodica i jest dio građanskog društva i posredovanje ideje po sebi i za sebe slobodne volje kao običajnosne kategorije i da bi ušli u građansko društvo. Hegel će pokazati, da je sve ovo bilo umno posredovano zbog ozbiljenja umnosti same. Svaki mali oblik umnosti je viši oblik, ali traži sve niže oblike posredovanja (prema tome trebali smo imati takvu porodicu, takav brak, takvo vlasništvo, takvo shvaćanje slobode) da bi pokazali da je građansko društvo umno. Engels, koji je uvijek znao reći mnoge istine, kaže: "I Hegel i Göethe su bili olimpijski Zeusi u svom području ali im je virio komad filistarskog perčina."¹⁷ Ovo nije komad nego sasvim cijeli filistarski perčin, jer takve apoteze građanskog društva nigdje nema, gdje se ono smješta u sferu običajnosti, što znači u sferu posredovanja po sebi i za sebe slobodne volje. Građansko društvo je neophodno posredovanje u apsolutnoj slobodi. To da su ljudi sebični, kod Hegela igra pozitivnu ulogu. Svaki radi iz svoje sebičnosti, a pošto svi više rade iz svoje sebičnosti, rade i za dobro drugih. Ja kao svoja konačnost i svoja sebičnost i svoja pojedinačnost, dobivam svoje priznanje umnosti upravo zato jer sa svojom sebičnosti dolazim u općost. To je apoteza podjele rada, umnosti podjele rada. Građansko društvo sa svojim potrebama i s ogromnim brojem zadovoljavanja potreba, gura pojedinca u podjelu rada da bude sebičan, da mnogo radi, a s time radi za opće dobro. Ideja je lukava i sebičnost iskorištava za posredovanje slobode, da se iz svoje sebičnosti radi na opću dobrobit i da je pojedina sebičnost, ja kao pojedinačno, ili moje pojedinačno opće, nadvladano kao umni svijet. Stoga je trebalo prije toga ovakvo određenje braka i porodica i socijalizacije djece.

"Posredovanje da se *partikulariziranim* potrebama pripremi i stekne isto tako *partikularizirano* sredstvo jest *rad*, koji od prirode neposredno isporučeni materijal specijira za te raznolike svrhe pomoću mnogostrukih procesa. To formiranje daje, pak, sredstvu vrijednost i njegovu svrsishodnost, tako da se čovjek u svojoj potrošnji odnosi

¹⁷ Vidi: Engels: *Ludwig Feuerbach i kraj njemačke filozofije*, Zagreb, 1947, str. 13.

prvenstveno prema *ljudskim* produkcijama, pa su takvi naponi ono što on troši.¹⁸ To je apoteza umne podjele rada. Svi rade, imaju partikularizirane potrebe, partikularizirani rad. U prevodenju na marksistički rječnik, na pitanje što ljudi troše mi bismo rekli: robe, rezultate robno-novčane proizvodnje. Hegel je to trošenje vidio kao umnost toga da ono što mi trošimo jest rezultat drugih ljudskih produkcija, a one su upravo nešto ljudsko. Ljudska produkcija je ono prema čemu se ja odnosim kao spram produkta tuđeg rada, kao što se drugi odnosi spram mene kao produkta tuđeg rada i to sve skupa daje umnost. Iz robno-novčane proizvodnje slijedi otuđenje i nejednakost među ljudima, ali Hegel će se zalagati da nam pokaže da su individue po prirodi nejednake i da je ta njihova nejednakost upravo umnost ovih partikularnih svrha. Kada bi individue bile jednake onda ne bi mogle razmjenjivati produkcije svoga rada. Budući da je potrebno partikularizirati sredstva i mnogo rada, potrebne su i različite prirodne dispozicije koje individue imaju, kao i različita imovinska stanja kao pretpostavku umnosti. To je način posredovanja da bi svaki u svojoj sebičnosti i posebnosti prešao u opće ili radio za opću dobrobit, da ljudi nejednaki po svojim prirodnim određenjima idu u svoja posebna određenja, u ono što mi zovemo fah-idioti (*kažemo, naravno, s kritikom*). To je za Hegela dobro, pretpostavka umnosti da se može postići općost. "Mogućnost učestvovanja u općoj imovini, posebna imovina, uvjetovana je, međutim, neposrednom vlastitom osnovom (kapital), djelomice vještinom, koja sa svoje strane opet sama uvjetovana imovinom, a zatim slučajnim okolnostima kojih mnogolikost stvara *različitost u razvoju* već za sebe *nejednakih* prirodnih, tjelesnih i duhovnih dispozicija - različitost koja se u ovoj sferi posebnosti javlja u svim pravcima i na svim stupnjevima, pa joj s ostalom slučajnošću i proizvoljnošću nužna posljedica *nejednakost imovine i vještine* individua."¹⁹

I dalje u objašnjavanju tog paragrafa koji je možda najinteresantniji jer brani umnost podjele rada, Hegel će reći: "U ideji sadržanom objektivnom *pravu posebnosti* duha koje je od prirode - elementa nejednakosti - ostavljenu nejednakost ljudi u građanskom društvu ne samo da ne ukida nego je proizvodi iz duha", pa je uzdiže do nejednakosti vještine, imovine i same intelektualne i moralne obrazovanosti. Suprotstaviti tome zahtjev *jednakosti* pripada praznom razumu, koji tu svoju apstrakciju i svoje "treba da" (das Sollen) uzima kao realno i umno.

Tu je - za Hegela razlika spekulativne metode i zdravo-razumskog mišljenja. Zdravo-razumsko mišljenje kaže da bi svi trebali biti jednaki. Za Hegela je to apstrak-

¹⁸ Osnovne crte *Filozofije prava*, § 196, str. 172.

¹⁹ *Ibid*, str. 173, § 200.

tna spekulacija *das Sollen*, "treba da". To je apstrakcija, sfera posebnosti koja sebi zamišlja opće i u tom samo relativnom identitetu s općim zadržava u sebi, kako prirodnu, tako i proizvoljnu posebnost, a time ostatak prirodnog stanja. Nadalje, "sistem ljudskih potreba i njihovom kretanju imanentni um jest ono što ga raščlanjuje u organsku cjelinu razlike."²⁰ Svaki zahtjev za jednakošću, bilo u imovini ili za jednakošću individua, puka je apstrakcija metafizičkog *das Sollen*, koje spada pukom razumu ili zdravorazumskom mišljenju, jer bi svi htjeli biti jednaki, a to razumsko mišljenje spada u sferu prirodnog prava (po prirodi su svi jednaki), a po prirodi nisu ništa jer ne mogu biti slobodni, niti ljudi, nego tek kad dođu u pravo, a kad dođu u pravo ili posredovanje ideje po sebi i za sebe slobodne volje, onda su upravo slobodni zato što su nejednaki. Svoje prirodne nejednakosti drugačije posreduju u društvu i iz toga, kao umno, proizlazi različitost u imovini, a što znači u slobodi, jer je slobodan upravo onaj koji nema volju apstraktno nego volju objektiviranu u posjedu. Tako nam je napokon u § 207 rekao (naravno da se individue po svojoj prirodnosti, dakle, po svojoj neslobodi, opiru stezi uskog obrazovanja - mi bi danas rekli usmjerenog - međutim, Hegel smatra da je to umno, ako je ovo sve umno da su nejednaki radovi upravno umni uz nejednake ljude i nejednake sposobnosti, onda je umno učiniti stegu da se ljudi obrazuju za uska i stručna zvanja, jer tek preko te posebnosti mogu dobiti općost koja dolazi u odnos sa drugom posebnosti, kad troši produkciju njegovog rada): "Individua daje sebi zbiljnost samo ukoliko stupi u opstanak u općem, dakle, u određenu posebnost."²¹

Opstanak je uopće određena posebnost, jer tek ta određena posebnost garantira općost ili umnost. Običajnosno uvjerenje, stoga, u svom sistemu čestitost i staleško učenje da se treba s pomoću svoje djelatnosti, marljivosti i vještine učiniti članom jednog od momenata građanskog društva i kao takav se održati, pa da se samo s pomoću ovog posredovanja s općim valja brinuti za sebe, kao što time valja biti priznat u svojoj predstavi i predstavi drugih. Samo kroz svoju usmjerenost, kroz svoju uskost, kroz svoju stegu pojedinačnost mogu dobiti priznanje općosti, jer kao posebna individua mogu izaći u općost, dakle slobodu, preko svoje posebnosti. Onda dobivam priznanje od drugih i od sebe. "Da se individua ponajprije, tj. osobito u mladosti, opire predstavi da se valja odlučiti za poseban stalež (on kaže stalež, a mi bismo rekli zanimanje - opaska B. D.) smatrajući to ograničenjem svog općeg određenja i pukom spoljašnjom nužnošću, leži u apstraktnom mišljenju koje ostaje u općem i time nezbiljskome pa ne spoznaje da zato da bi opstojao pojam uopće stupa u razliku pojma i njegova realiteta, a time u određenost i posebnost. Pa da ona samo na taj način može steći zbiljnost i običajnosnu objektivnost."²²

²⁰ *Ibid*, str. 173-174.

²¹ Vidi: *Ibid*, str. 177.

²² *Ibid*, str. 178.

Steci običajnosni objektivitet znači nadvladati ono mladenačko koje se opire toj posebnosti, a opire se zato jer je još svo u prirodi a nije u slobodi, nije posredovano pravom i slobodom, da mu se pokaže da može biti slobodan samo u toj posebnosti, da može dobiti priznanje u običajnosnom objektivitetu. Na početku navedene tvrdnje da je Hegel najrelevantniji mislilac za utemeljenje ženskog pitanja u ozbiljenju filozofije slobode, ovdje je izveden kao osvještavanje žena spram slobode posredovane u protoku: privatno vlasništvo - porodica - građansko društvo - i napokon država. Iz toga znači da svaki argument protiv slobode žene ili emancipacije žene, stoji iza privatnog vlasništva, iza podjele rada i iza države, jer je to taj nužni protok. Odnosno, prigovori protiv emancipacije žena su smisleni ukoliko treba osigurati građansko društvo, ukoliko treba običajnosna sfera posredovati po sebi i za sebe slobodu u državi, ukoliko je privatno vlasništvo pretpostavka moje objektivirane slobode. To je umno, to je slobodna umnost ili umna sloboda, ukoliko je subzistencija ljudi takva da oni idu u svoje pojedinačno da bi bili opći, ukoliko je u podjeli rada, ako je svrha porodice i braka da posreduju prirodno tako da se djecu socijalizira, da se stupi u odnos sa državom kao slobodom. Ako je cijela kategorija prava ili filozofije prava ozbiljenje slobode, onda je nužan i takav nerazrješivi brak i takva porodica i takva socijalizacija. Iza poimanja Hegelove metode nema više mogućnosti da se kaže: ja sam protiv privatnog vlasništva, ali i protiv emancipacije žena. Zbog posebne važnosti za utemeljenje odnosa i razlike klasnog i spolnog pitanja, i u sljedećem poglavlju analitički će se pratiti Hegelova metoda.

IV

Ženskom pitanju se osporava rang teorijskog problema - usprkos izvedenog u prošlim poglavljima - upravo misaonom konstrukcijom da je dijalektičko-spekulativna metoda filozofije slobode ukinula spolnost (i mušku i žensku) uspostavljanjem osobe kao subjekta. Stoga moramo još analizirati dijalektičko-spekulativnu metodu filozofije slobode i na njoj osvještati modernitet da bismo ukazali na razliku ukidanja spola žene i muškarca u tom moralitetu, na konstrukciju jednakosti, koje žene imenuju *muškim* mišljenjem.

Dijalektičko-spekulativna metoda filozofije slobode, spoznaje dovršavanja svijeta rada građanskog načina proizvodnja života, proklamiranog revolucijom jednakosti i slobode, modernitetom, moralitetom, modernim senzibilitetom. Spolnost se smatra ukinutom (i ženska i muška) samim uspostavljanjem tog moraliteta, *uspostavljanjem osobe kao subjekta*. Osoba kao subjekt je ona koja je beskonačna volja. "Moralno stajalište jest stajalište volje ukoliko ona nije *prосто po sebi* nego *za sebe beskonačna*. Ta refleksija volje

u sebe i njen za sebe bitkujući identitet spram bitka po sebi i neposrednosti i određenosti koje se u tom razvijaju, *određuju osobu kao subjekt*.²³ Dakle, za sebe beskonačna volja određenje je jednakosti, slobodnih osoba. Idealitet volje može naći objektivnost samo u posjedu, posjed je zbiljska volja i tako je objektivitet slobode osiguran samo u spoznaji da ideja slobode istinski opstoji samo kao *država*. U § 57 modernitet slobodne osobe koja je subjekt beskonačne volje za sebe, osigurava se u spoznaji da ideja slobode iskonski opstoji *samo kao država*. Hegel i njegov princip posebnosti, osobe kao subjekta, prava na osobnu sreću, ne može izaći iz podvojenosti građanskog svijeta, svijeta jednakih ljudi kao osoba koje su za sebe beskonačna volja, jednaki po svojem određenju - radu, i slobode u objektivnom obliku, gdje je posjed objektivitet slobode i time čini zbiljsku nemogućnost jednakosti ljudi. Stoga će moralitet kao sfera osobe da se uspostavi u subjekt kao beskonačnu volju za sebe, biti podređen vlasništvu pojmljenom kao zbiljskom toposu slobode i jednakosti: razlici privatnog vlasništva u subjektivnom smislu (radu) i objektivnom smislu (posjedu, kapitalu). Ovdje je nužna aporija samoga građanskoga društva, i na njemu utemeljene filozofije slobode, da je čovjek slobodan ako ima privatno vlasništvo, a čovjek je onda iako nije slobodan (ako nema privatno vlasništvo). Vlasništvo se javlja kao supstancijalno određenje rada - njegova objektivnost, spram subjektivnosti rada (rada kao sposobnosti). Slobodna osoba kao beskonačna volja za sebe ograničena je i ukinuto je njeno ograničenje spoznajom objektiviteta svoje volje, spoznajom objektiviteta slobode u državi. Stoga će Hegel zaključiti da je zahtjev za jednakošću ljudi apstrakcija, jer je "*jednakost* apstraktni identitet razuma na koji ponajprije pomišlja mišljenje što reflektira, a time i osrednjost duha uopće, kad mu se odnos jedinstva pojavi u nekoj razlici. Ovdje bi bila jednakost samo apstraktnih lica kao takvih, jednakost *izvan koje* pada upravo time sve što se tiče posjeda, to *tlo nejednakosti*."²⁴

Dakle, osrednji duh kao želja, a ona nije ništa objektivno, ne može shvatiti što je sloboda za sebe, a ta plačljivost ne pojmi da traženje za opstanak svih nema temelj u *moralitetu*, u pravu, već u građanskom društvu.

Ograničenje slobode osobe kao beskonačne volje za sebe na vlasništvo, dovodi u vezu moralitet, građansko društvo i državu. Ideja slobode iz svoje apstrakcije do realiteta u državi posreduje se nužno običajnosnošću i porodicom. U ovom posredovanju koje Marx imenuje apstraktnim i u čijoj kritici ukazuje na protivurječnost, što je utemeljena na razlici rada u subjektivnom obliku (rad) i objektivnom (kapital), zbiva se još jedna apstrakcija, nejednakost, nesloboda žene.

²³ *Ibid*, str. 103, § 105.

²⁴ *Ibid*, § 49, str. 63.

Sama porodica, odnos osoba određenih u moralitetu u prijelazu do države određena je običajnosnošću, što znači da "običajnosna supstancija kao ona koja sadržava samosvijest što za sebe bitkuje ujedinjena sa svojim pojmom, *zbiljski* je duh jedne porodice i jednog naroda."²⁵ Podvrgavanje individue običajima mišljenjem da je to ograničavanje same individue, za Hegela je samo refleksija apstraktne svijesti. Upravo što osoba ima zasebičnost beskonačne volje kao slobodu koja se objektivira u vlasništvu, "običajnost je *ideja slobode* kao živo dobro koje u samosvijesti ima svoje znanje, a pomoću njegova postupanja i svoju zbiljnost, kao što postupanje ima svoju po sebi i za sebe bitkujuću podlogu i pokretačku svrhu u običajnosnom bitku - *pojam slobode* koji je postao *postojecim svijetom i prirodom samosvijesti*."²⁶

Tako određen običaj mora nužno ukinuti neposredni ili prirodni običajnosni duh u porodici u kojoj svatko biva ukinut za sebe da bi bio njen *član*. "Porodica ima kao neposredni *supstancijalitet* duha svoje jedinstvo, koje sebe *osjeća*, ljubav, kao svoje određenje, tako da opstoji *uvjerenje* da se ima samosvijest svog individualiteta u tom *jedinstvu* kao u bitnosti koja po sebi i za sebe bitkuje, da bi se u njemu bilo ne kao osoba za sebe, nego kao *član*."²⁷ Osjećaj i ljubav u porodici kao osjećaj jedinstva, moguć je po Hegelu i onda kada se osoba koja po sebi i za sebe bitkuje ukida u *člana*, jer je to neposredni supstancijalitet duha.

Jedan naš filozof u svom radu "Antimetafizički karakter ljubavi"²⁸ izlaže, većini nam nepoznati, mladenački Hegelov rad o metafizičkom karakteru ljubavi. Ljubav se pojmi kao povijesno-duhovni odnos moguć samo između slobodnih osoba, izraz modernog senzibiliteta, u kojem je jedino moguće da se oni koji se ljube odnose kao slobodna osoba spram slobodne osobe, odnos u kojem se duhovno uspostavlja u drugom, bez ukidanja sebe samoga, odnos jednog poetskog stvaranja, u kojem sloboda individue doživljava svoju posebnost, svoje pravo na sreću, na užitak u drugom, kao i taj drugi u njoj, i time oblikuje novi život, stvaranje. U samopotvrđivanju davanja i uzimanja, u uposebljavanju čovjeka, stvara se svijet čovjekovih mogućnosti, bajka. Ljubav se kao prirodna, neposredna, spolna, seksualna posebnost pretvara, u odnosu dvaju slobodnih bića, koja su to povijesno po duhovnom posredovanju, po estetskoj individuaciji, po modernom senzibilitetu, gdje čovjek intimizira i poetički stvara svoj svijet, u čovjekov svijet, u novo povijesno proizvođenje svijeta, čovjekovog svijeta.

²⁵ *Ibid*, § 156, str. 148.

²⁶ *Ibid*, § 142, str. 142.

²⁷ *Ibid*, § 158, str. 149.

²⁸ *Polja* br. 230, Novi Sad, 1978.

“Slobodna ljubav” moguća je kao ljubav u slobodi, ljubav slobodnih ljudi, kojima je taj odnos cijeli svijet. Ali “ostatak” ovog intimiziranog svijeta je vlasništvo i briga oko onoga izvan ljubavi, što je ljubavi strano i što joj se gadi, jer u taj slobodni odnos osobe i osobe za sebe unosi objektiviziranje vlasništva, odnos onoga koji ima i onog koji nema, čija sama pomisao vrijeđa ono što je ozbiljenje slobode u odnosu ljubavi, u ljubavnom odnosu kao odnosu dvije slobodne osobe. Institucionalizacija slobodne ljubavi – brak – smatrat će autor Hegelovim pribijavanjem da je taj odnos suviše nesiguran za građansko društvo, i shodno tome, da iz toga odnosa proizlazi dilema: ili ljubav ili institucionalni brak, sa zalaganjem za ljubav kao odnos slobodnih osoba koje se potvrđuju u davanju i primanju, u jednom odnosu, gdje se ne gubi sebe i time protivurjeći građanskom načinu etabliranog društva u državi. Kaže se, između ostalog, da većina žena želi brak, porodicu, institucionalizaciju ili smrt ljubavi. Znači da su žene manje sposobne za ljubav, manje slobodne osobe, koje iz moraliteta, zasebičnosti beskonačne volje nisu u stanju ozbiljiti povijesno – slobodni – estetski – poetički odnos i spremne su da ukinu svoju osobnost u člana prodice. Po tome bi više učestvovala na “*neposrednom supstancijalitetu duha*”, u kojem se ljubav osjeća tak kao član porodice. U tom slučaju bi bile bliže osobi koja zasebičnost beskonačne volje pojmi kao slobodu i državu i time joj je manje posredovana sloboda sama, dakle, je više u njoj za sebe. Ali upravo je obratno! Na pretpostavkama Hegelove dijalektičko-spekulativne metode, beskonačna volja za sebe ima objektivitet u vlasništvu i tako je objektivitet te volje i slobode jedino država. Slobodna osoba – vlasništvo – običaj – porodica – građansko društvo – država. Prema tome, ljubav je iz osnovnog određenja dijalektičko-spekulativne metode, nešto što se mora nadvladati i može biti samo ljubav “člana” da se posreduje vlasništvom porodice u građansko društvo. Najprije običajnosna je dužnost da se stupi u brak (!). O slučajnostima odnosa ljubavi i braka u njegovim posebnostima, govori Hegel u § 162, gdje upravo u stupanju u brak na temelju ljubavi govori kao o “beskonačnoj posebnosti”... “U drugom ekstremu to je *beskonačno posebna* osebnost koja pribavlja važenje svojim pretenzijama, pa je povezana subjektivnim principom modernog svijeta. – No u modernim dramama i drugim umjetničkim prikazima gdje ljubav spolova sačinjava osnovni interes, element prožete hladnoće koji nalazimo u njima dovodi se u vatru prikazane strasti s pomoću potpune slučajnosti koja je povezana s njome, naime da se cijeli interes prikazuje kao da se osniva samo na *ovima*, što zacijelo može biti od beskonačne važnosti za ove, ali to nije po sebi.”²⁹

Nadvladavanje puke spolnosti i prirodnosti u braku u ime duhovne veze nije utemeljeno na pretpostavkama slobodnih individua, koje su slobodne za slobodnu ljubav, već: “*Običajnosno* braka sastoji se u svijesti o ovom jedinstvu kao supstancijalnoj

²⁹ *Ibid*, § 162, str. 151.

svrsi, time u ljubavi, povjerenju i zajedništvu cijele individualne egzistencije, u kojem je uvjerenju i zbiljnosti prirodni nagon snižen na modalitet jednog momenta prirode, koji je upravo u svom zadovoljenju određen da nestane i da se istakne duhovna veza u *svom pravu* kao ono supstancijalno, a time ono što je uzvišeno iznad slučajnosti, starosti i vremenskog posebnog nahoda kao ono *po sebi* nerazrješivo.”³⁰

Moderni senzibilitet, pravo na vlastitu sreću ukazuje se nevažan po sebi, a duhovna je veza moguća tek u svom *pravu*. Antimetafizički karakter ljubavi nemoguć je, jer je ljubav, kao pravo na sreću, kao odnos dvije slobodne osobe nemoguća, jer su one slobodne u beskonačnoj volji za sebe u vlasništvu i time se nužno kroz običaj koji je ideja slobode, unosi u neposredni običajnosni odnos, pravo, moment prirodnog života, u kojem je prirodni nagon uveden u brak da bude ukinut. Hegelu je ovo posredovanje slobode neophodno da osigura imovinu porodice, prijelaz na građansko društvo i napokon državu kao realitet apsolutne ideje, kao njezin objektivitet. Ljubav je običajnosno, bračno posredovana uvijek sa objektivitetom beskonačne volje za sebe, naime vlasništvom i državom. Ovaj odnos ljubavi i braka, ljubavi i porodice, porodice i države posredovan zbiljskim vlasništvom, protivurječnost je slobode i društvenog bitka i predmet Marxove kritike Hegelove filozofije prava, filozofije državnog prava i filozofije i dijalektike uopće. U istini spekulativne filozofije, u utopijskoj ideji filozofskog uma - proletarijatu, Marx će iskazati da je ljubav moguća samo kod proletera, jer vlasništvo ne posreduje njihovu ljubav, jer nije umno, već ne-umno. Kasnije će biti riječi o “sretnoj proleterskoj obitelji”.

U ukidanju puke spolnosti kao pretpostavke jednog momenta prirode za uspostavljanje duhovne veze u svom *pravu* krije se zamka nemogućnosti “ženskog pitanja”, odnosno, pukoj refleksiji danog uviđaja, da je većina žena spremna odreći se ljubavi u ime braka. Ili, one su manje sposobne da sudjeluju u modernom senzibilitetu, moralitetu osobe da sudjeluje u zasebičnosti beskonačne volje. Naime, običajnosni supstancijalitet kao pojam se dijeli po sebi - kao što smo vidjeli u prošlom poglavlju - i po tome prirodna određenost spolova dobiva svoju umnost. Prirodna određenost spolova ostaje umna po sebi i za sebe, iako je spolnost ukinuta u duhovnoj vezi. “Prirodna određenost obaju spolova dobiva s pomoću svoje umnosti *intelektualno* i *običajnosno* značenje. To je značenje određeno razlikom u kojoj se običajnosni supstancijalitet kao pojam po sebi cijepa, da bi iz nje zadobio svoju živost kao konkretno jedinstvo.”³¹ Brak kao običajnosnost odnosa između prirodno dva različita spola sadržava “moment

³⁰ *Ibid*, § 163, str. 151.

³¹ *Ibid*, § 165, str. 154.

prirodnog života i to kao supstancijalni odnos - život u njegovu totalitetu, naime kao zbiljnost *rada* i njegov proces. A u samosvijesti se, *drugo* samo *unutarnje* ili *po sebi* bitkuje, i upravo time u svojoj egzistenciji samo spoljašnje *jedinstvo* prirodnih spolova preobraća u *dubovno* u samosvjesnu ljubav."³²

Prirodni spolovi kao "članovi" porodice u tom spoljašnjem jedinstvu ipak imaju realizaciju spolne ljubavi u porodici kao *jednoj osobi*, jer oni kao akcidencije u odnosu su sam supstancijalitet. Taj odnos kako je rečeno u § 165 jest rezultat cijepanja običajnosnog supstancijaliteta pojma po sebi iz čega sada bitno proizlazi umnost njegove konkretnosti: "Ono *jedno* stoga je ono duhovno, kao ono što sebe razdvaja u odnosu samostalnost koja bitkuje za sebe i u znanje i htijenje *slobodne općenitosti*, samosvijest pojmovne misli i htijenje objektivno konačne svrhe - ono *drugo* je ono duhovno koje se održava u slozi kao znanju i htijenju supstancijalnog u obliku konkretne *pojedinačnosti* i *osjećaja*; ono prvo u odnosu prema spolja nešto moćno i djelatno; ovo drugo pasivno i subjektivno. Mužu je stoga zbiljski i supstancijalni život u državi, znanost i slično, te inače i radu sa spoljašnjim svijetom i sa sobom samim, tako da on samo iz svog razdvajanja zadobiva samostalnu slogu sa sobom, *čiji* mirni zor i osjećajnu subjektivnost ima u porodici, u kojoj *žena* ima svoje supstancijalno određenje, a u tom *pijetetu* svoje običajnosno uvjerenje."³³

Supstancija kao odnos *člana* porodice prema porodici određuje sada taj odnos tako, da iako su spolovi u svojoj neposrednoj spolnosti ukinuti kao prirodni, nagon snižen na modalitet jednog momenta prirode i uzdignuti u samosvjesnu ljubav, prirodna određenost spolova ostaje umna po sebi i za sebe načinom posredovanja spram običajnosnog supstancijaliteta. Muž ima pretpostavke da u smislu moderniteta postane slobodna osoba sa zasebnošću beskonačne volje, njegov spol mu omogućava da u borbi izvana i borbi sa sobom ima izvjesnost u osjećajnoj subjektivnoj običajnosti u porodici. *Žena* kao *spol* ima u tom pijetetu svoje mjesto, pa će Hegel u istom paragrafu dirljivo govoriti o pijetetu Sofoklove Antigone kao zakonu žene, kao zakonu osjećajnog supstancijaliteta, unutrašnjosti, koja još nije postigla svoje ozbiljenje. Običajnosno je ovdje Hegelu tragično, jer stvara suprotnost spram javnog zakona države, što je individualizirana u ženstvenosti i muževnosti.

Tragičnost, opisana u Antigoni, individualizirana ženstvenost kao osjećajni subjektivni supstancijalitet, jest upravo nenadvladana prirodna spolnost položaja žene. Dapače, *prirodna* određenost obaju spolova iz običajnosnog supstancijaliteta dobiva

³² *Ibid*, § 161, str. 150.

³³ *Ibid*, § 166, str. 154.

pomoću svoje umnosti *intelektualno i običajnosno* značenje. *Spol* tako, usprkos nadvladavanju puke spolnosti, biva u porodici *sudbina žene*. Sudbina onemogućava slobodu i zato ovdje ne može biti ljubavi, jer je ljubav, ljubav među jednakima. Muž i žena kao dvije svijesti ne mogu uspostaviti niti odnos Sluge i Gospodara. Svijest kao odnos S-O kod sluge omogućava mu da u odnosu svijesti i svijesti S-S sa gospodarom beskonačnim posredovanjem radom, učini gospodara ovisnim o njemu, jer se gospodar ne odnosi spram objekta, slobodnog predmeta, već rezultata rada sluge. Sluga je, dakle, odričući se borbe svijesti i svijesti za priznanje, radnim posredovanjem sa slobodnim predmetom, učinio i sebe slobodnim. *Sluga ima povijest, biti sluga nije sudbina. Žena, međutim nema povijesti, njen spol je njena sudbina*, ona se ne može osloboditi, ne može posredovati, ona se ne može uspostaviti spram muža kao svijest spram svijesti. Ona nije slobodna osoba, ona se ne može uspostaviti kao subjekt, koji je kao osoba beskonačna volja za sebe. Stoga se supstancija kao odnos članova spram porodice uspostavlja zajedničkom imovinom, porodičnom imovinom. Osoba koja je slobodna u zasebnoj beskonačnosti volje, čija je zbiljnost vlasništvo, javlja se sada kao pravna osoba - porodica. Ali, "porodici kao pravnu osobu, spram drugih treba da zastupa muž kao glava. Nadalje, njemu prvenstveno pripada stjecanje prema spolja, briga za potrebe, kao i dispozicija porodičnim imutkom."³⁴ "*Bračni ugovori* kad u njima leži ograničenje zajedništva dobara bračnih drugova, *određivanje stalnog pravnog zastupništva žene i sl.* (potcrtala B. D.) imaju utoliko smisla ukoliko su upravljeni na slučaj diobe braka prirodnom smrću."³⁵

U ovom slučaju, u određenju neukinite spolnosti, u sudbini žene kao žene u porodici, iskazuje se žensko pitanje, problem deklarirane jednakosti građanskog društva kao posebni spolni problem spram klasnog problema. Jer, dok država kao realitet apsolutne slobode apsolutnog duha pomiruje privatno vlasništvo u objektivnom smislu (kapital) i subjektivnom vidu (rad), pravom koje osigurava slobodu zasebičnosti volje u vlasništvu, tako da se ljudi pred njom javljaju jednaki, žena nije niti pred zakonom jednaka. Ograničenje njene slobodne osobe kao subjekta beskonačne volje u objektivitetu vlasništva, određeno je zakonom, odnosno ograničenje slobode klasnom pripadnošću ovdje čini da je žena ispod nivoa emancipacije klase kojoj pripada. Žena može imati samo pravnog zastupnika ili tutora za raspolaganje imovinom.

Žena i muškarac kao prirodni spolovi su u braku na drugačiji način ukinuti u svojoj neposrednoj spolnosti u duhovno, u samosvjesnu ljubav. Njihovo različito ukidanje osigurava "život u njegovu totalitetu, naime kao zbiljnost *roda* i njegov proces."

³⁴ *Ibid*, § 171, str. 166.

³⁵ *Ibid*, § 172, str. 167.

Stoga feministički pokreti, nastali u građanskom društvu, koji jedino i mogu nastati u egalitarističkom društvu, svoju borbu temelje najprije na borbi za pravo žene, za jednaka prava s muškarcima. Tek se preko prava stupa na tlo duhovnog u nužno posredovanje slobode.

Agresivni otpor spram "vještica", spram traženja prava žene, miješanje spolne i klasne uloge, uloge porodice i države, evidentana je i onda, kada država kao politička država zakonodavno ulazi u sferu građanskog društva. Marx kaže: "Ukoliko fabričko zakonodavstvo reguliše rad u fabrikama, manufakturama itd. to se isprva ispoljava samo kao mešanje u eksploatatorska prava kapitala. Naprotiv, svako reguliranje tzv., kućnog rada pokazuje se odmah kao neposredno diranje u roditeljski autoritet, a to je korak od kojeg se bolećivi engleski parlament dugo licemerno ustručavao."³⁶

Država kada i mora zbog svoje "općenitosti, zbiljnosti slobode, donositi zakone o reguliranju sfere građanskog društva kao svoje empirijske osnove, ustručava se dirnuti u patrijarhalnu porodicu, jer joj upravo ona omogućava njezin vlastiti temelj. Suprotnost subjektivnog rada i objektivnog rada na kojemu se država vidi kao zbiljnost apsolutne slobode, mora se proizvoditi 'prirodno', mora joj biti osiguran prirodni temelj - patrijarhalna porodica. Hegel je ovu prirodu, spol, prije zajedničkog ukinuća u samosvjesnu ljubav, ostavio neukinutom, dapače, ostavio spolnost žene kao njenu sudbinu, temeljnu zbiljnost roda i njegovog procesa. Budući da se porodica ukida u građanskom društvu ona mu kao prirodni temelj mora osigurati prirodnost opstanka, prvenstveno razlike subjektivnog rada i objektivnog rada. Ova razlika počiva na podjeli rada, pa mora biti jasno određena podjelom rada spolova. Žena je rađalica, a muškarac mislilac, gospodar."³⁷

Kako je porodica - porodica građanskog društva, supstancija kao odnos "članova" mora supstancijalno odrediti odnos muža i žena kao mislioca i rađalice.

Umnost građanskog društva, umnost podjele radu u svom proizvođenju života mora dovesti u odnos nejednaki položaj ljudi u porodici sa nejednakim u građanskom društvu. Prirodna *određenost* time dobiva svoju umnost, a priroda, koja je za Hegela drugobitak ideje, ovdje je u svojoj prirodnosti pretpostavka asolutne slobode. Iz samog odnosa među slobodnim individuama uvođenje prirode bilo bi nešto ne - umno. Ali iz nemogućnosti, postavljanja odnosa slobodnih osoba, svijesti i svijesti koja uzajamno ne vodi borbu, nego se potvrđuje u ljubavi, uvedena je priroda, prirodna određenost kao osnova posredovanja.

³⁶ Marx: *Kapital* I, Beograd, 1972, str. 432.

³⁷ Vidi: P. Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika* III, Zagreb, 1973, str. 677.

Antimetafizički karakter ljubavi nemoguć je, kako ograničenošću zasebičnosti beskonačne volje u njezinom objektivitetu – vlasništvu (klasni momenat), tako i prirodnim ograničenjem spolova (“žensko pitanje” – spolni).

Ograničenje žene na ahistorijsku rađalicu, koja tek u braku dobiva svoje supstancijalno određenje bitno je ograničava da se okreće sebi i u sebe kao vlastitom predmetu i time da ona ima pravo “posebnosti”, dakle da hoće ljubav kao odnos dviju svijesti, koje se ne bore, već potvrđuju jedna u drugoj i proizvode život. S unutrašnje strane, u svom ograničenom svijetu, ograničenom obrazovanju kao pretpostavci ukidanja puke spolnosti, kao bitno neslobodna, žena ne može proizvesti beskonačnost posebne osobe, individue, koja jest tek modernitet. S vanjske strane pravo na vlastitu sreću, na vlastiti smisao života onemogućen joj je, a sigurnost da uopće jest, osigurava joj brak unutar prava. Muškarac, koji ima supstancijalni život u državi, znanosti, u borbi sa svijetom i sa samim sobom okreće se sebi i u sebe i time ozbiljuje moderni senzibilitet, pravo na posebnost, na vlastitu sreću.

Muškarci stoga u spolnom, osjećajnom odnosu ljubavi, odnose se spram žene kao spola *svih žena*, ne razlikuju mnogo jednu od druge i izleti iz braka su im dopušteni. Žena, naprotiv, voli posebnost muškarca, njegovu diferenciranu posebnost i slobodu, voli *jednoga*. Iz uronjenosti u spol ulazi u jedinu mogućnost duhovnosti kao rađalica, u odnos braka s jednim muškarcem. Stoga žene žele brak! Izvan njega kao odnosa objektivnog duha, one su čista spolnost. Stoga kada žena ljubi *drugoga* izvan je zakona, obilježena je. Ljubav je moguća slobodnim osobama, žena je neslobodna osoba, spol.

Pitanje ljubavi kao slobodne ljubavi, ljubavi između slobodnih osoba, slobodne žene i slobodnog muškarca u zasebičnosti beskonačne volje bez braka, odnosno, razumijevanje slobode bez poimanja realiteta slobode u državi, upravo su postavile feministkinje. Time su stavile u pitanje patrijarhalnu porodicu, državu i samu dijalektičko-spekulativnu metodu filozofije slobode.

Samoosvještavanje žena kao ono što u pojmu omogućava modernitet i moralitet modernog svijeta, nije stoga zahtjev za oslobođanjem žena u gradualnom smislu u carstvu nužde, u građanskom društvu, nego beskonačne volje koja hoće samu sebe bez posredovanja. Upravo stoga, etabliровано društvo građanskog načina proizvodnje života, agresivno suzbija samoosvještavanje žena, naročito vidljivo u novoj desnici i neokonzervativizmu.

Hegel je kao filozof građanskog društva ukinuo puku spolnost u braku i doveo je do samosvjesne ljubavi, ali na pretpostavkama prirodne određenosti spolova. Time je osigurao protok u građansko društvo, njezinu ukinutost u građanskom društvu.

Za socijalizaciju ljudi koji neće tražiti jednakost, već pojmiti jednakost kao "apstraktni identitet razuma na koji najprije pomišlja mišljenje što reflektira, a time i osrednjost duha uopće" da je ta želja koja nije ništa objektivno, morala se uvesti prirodna određenost. Tek prirodna različitost muškarca i žene kao članova porodice, kojim je sam taj *odnos* supstancijalitet, osigurava se u socijalizaciji djece, svrsi samoga braka, "moment *prirodnog* života i to kao supstancijalni odnos - život u njegovom totalitetu, naime kao zbiljnost roda i njegov proces." I samo "običajnosno razrješenje porodice jest u tome, da djeca, odgojena kao slobodne ličnosti, budu priznata u *punoletnosti* kao pravne osobe i da budu sposobna da imaju djelomice vlastito slobodno vlasništvo, djelomice da osnuju vlastite porodice - *sinovi kao starješine, a kćeri kao žene* (potcrtala B. D.) - da osnuju porodicu u kojoj se sada njihovo supstancijalno određenje, spram kojega odstupa njihova prva porodica kao prvi temelj i polazište, a još manje ima ikakva prava apstraktne loze."³⁸ Običajnosno razrješenje porodice je završena socijalizacija ljudi, koja omogućava prelaz u građansko društvo, *sinova kao starješina - i kćeri kao žena*.

Građansko društvo u protivurječnosti slobode i društvenog bitka u zavisnosti svih od svijui proglašava opću, stalnu imovinu (vidi § 170) svojom vlastitom sigurnošću. Nemogućnost jednakog učestvovanja u općoj imovini socijaliziranih bića da prihvate prirodnu podjelu rada u porodici, upozorava još jednom na prirodnost nemogućnosti jednakog učestvovanja: "*Mogućnost učestvovanja* u općoj imovini, *posebna* imovina, *uvjetovana* je, međutim, djelomice vještinom, koja je, sa svoje strane opet sama uvjetovana imovinom, a zatim slučajnim okolnostima, kojih mnogolikost stvara *različitost u razvoju* već za sebe *nejednakih* prirodnih tjelesnih i duhovnih dispozicija - različitost koja se u ovoj sferi posebnosti javlja u svim stupnjevima, pa joj je sa ostalom slučajnošću i spoljažnošću nužna posljedica *nejednakosti imovine i vještine* individua. - U ideji sadržanom objektivnom *pravu posebnosti* duha koji od prirode - elementa nejednakosti ljudi u građanskom društvu ne samo da ne ukida nego je proizvodi iz duha, pa je uzdiže do nejednakosti vještine, imovine i same intelektualne i moralne obrazovanosti - suprotstaviti zahtjev *jednakosti*, pripada praznom razumu, koji tu svoju apstrakciju i svoje "treba da" uzima kao realno i umno. Ova sfera posebnosti koja sebi zamišlja opće, u tom samo relativnom identitetu s općim zadržava u sebi kako prirodnu tako i proizvoljnu posebnost, a time ostatak prirodnog stanja. Nadalje, sistemu ljudskih potreba i njihovom kretanju imanentni um jest ono što ga rasčlanjuje u organsku cjelinu razlika."³⁹

³⁸ *Ibid*, § 177, str. 155.

³⁹ *Ibid*, § 200, str. 173-174.

Ova zbiljska nejednakost među ljudima, koja je proglašena prirodnom, mišljena je kao zbiljnost konkretne slobode države. Jer, porodica, građansko društvo, zbiljni su po državi, a ne država po njima. Apsolutna sloboda je moguća kao objektivni duh u državi, koji pravom posreduje svoju prirodnu osnovu. Kako je zasebičnost beskonačne volje objektivirana u vlasništvu, ljudi mogu biti slobodni samo zbiljnošću države i po njoj. "Država je zbiljnost konkretne slobode; a *konkretna sloboda* sastoji se u tome da osobna pojedinačnost i njeni posebni interesi isto tako imaju svoj potpuni *razvoj i priznanje* svog prava u sistemu porodice i građanskog društva kao što s pomoću samih sebe djelomice *prelaze* u interes općega, a djelomice sa znanjem i voljom priznaju to opće kao svoj vlastiti *supstancijalni duh* pa su za nj *djelatni* kao za svoj *konačni cilj*, tako da ni ono opće ne važi i ne izvršava se bez posebnog interesa, znanja i htijenja, niti individue žive kao privatne osobe samo za ovo potonje, a da im htijenje nije u jednom u općem i za opće, imajući djelatnost koja je svjesna te svrhe. Princip modernih država ima tu nečuvenu snagu i dubinu da daje da se princip subjektiviteta dovrši do *samostalnog ekstrema* osobne posebnosti, a istovremeno može ga vratiti u *supstancijalno jedinstvo* i da tako u njemu održi samo to jedinstvo."⁴⁰

Država tako pomiruje protivurječe privatnog vlasništva, kojem je supstancijalno određenje rad. Rad kao subjekt privatnog vlasništva, koji leži u temeljima građanske proizvodnje života po svojoj unutarnjoj određenosti trebao bi uspostaviti opću jednakost među ljudima. Ali jednakost postaje puka apstrakcija jer je vlasništvo objektivitet slobode za sebe. Protivurječnost slobode i društvenog bitka postavlja se u zbiljnost *konkretna* slobode države, razlike objektivnog vlasništva u kapitalu i subjektivnog u radu, sposobnosti.

Prirodna nejednakost među ljudima, a posebno žene i muškarca, prirodni je temelj posredovanja apsolutne slobode u realitetu države, koji je idealitet građanskog načina proizvodnje života. Pošto privid slobode građanskog društva u dijalektičko-spekulativnoj metodi filozofije slobode apstraktno ukida spolnost, odnosno, nejednakost spolova uzima za svoju pretpostavku, žensko pitanje može radikalno staviti u pitanje filozofiju slobode, dijalektičko-spekulativnu metodu i njoj potrebno građansko posredovanje proizvodnje života, istovremeno sa istinom spekulativne filozofije - proletarijatom.

⁴⁰ *Ibid*, § 260, str. 209-210.

Povijest i priroda žene*

Odnos povijesti i prirode žene pretpostavlja promišljanje odnosa povijesti i prirode, u kojoj se suprotstavljenosti bića povijesti i bića prirode, žena razumije naprosto kao priroda, kao nepovijesno. Svi ženski pokreti u raznovrsnosti rješavanja problema žena ipak se dadu svesti na *zahtjev da žena postane povijesno biće, da uđe u povijest*. U želji za ulaženjem u povijest nemisaono je suprotstaviti se svojoj "ženskoj prirodi", prirodi žene i htjeti "mušku prirodu" kao povijesnu prirodu. Dakako da u agresivnosti i učinku građanske kulture muškarac još uvijek figurira kao subjekt. Ali, svaka borba isključivo protiv muškarca kao reprezentanta jedne određene kulture je *eo ipso* ostajanje na "prirodnoj poziciji" spolova, na afirmaciji stava muške kulture i prihvatanju da je ženska priroda konstantna. Građanski borbeni feminizam u smislu odbijanja muškarca odgovara borbenom ateizmu: borba protiv boga, svađanja s bogom koji je u sekulariziranom shvaćanju muškarac. Analogija borbenog ateizma i borbenog feminizma moguća je jer su oba, na nemisaonim pozicijama puke neposrednosti u kojoj se biće po sebi javlja spram drugog bića po sebi kao ugrožavanje njegovog identiteta. Dovodenje u pitanje bića po sebi i Boga i Prirode, pretpostavlja povijesno razumijevanje prirode. Razumijevanje prirode posredovano je danas cijelom građanskom kulturom. Odnos spram prirode određen je suvremenim prirodnim znanostima, koje sebe ideologiziraju kao znanost naprosto, kao istinu naprosto, a istina su tek određenog svijeta u kojem je ta znanost uvučena u kapital-odnos. Građanska kultura pojmla je historičnost predgrađanskih društava, da bi sebe uspostavila kao historijsku, znanstvenu. U duhu marksizma mislimo o tome drugačije: "Pokazuju li se s jedne strane predgrađanske faze kao

* Tekst izvorno objavljen u: *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. - Zagreb : Centar za kulturnu djelatnost (CEKADE), 1987.

Pretisak stranica 89-106.

samo *historijske*, tj. ukinute pretpostavke, to se sadašnji uvjeti proizvodnje pokazuju kao uvjeti koji *ukidaju sami sebe* i stoga kao uvjeti koji postavljaju *historijske pretpostavke* za jedno novo društveno stanje”,¹ Marxovo relativiranje građanske kulture, njeno vraćanje na puku historijsku pretpostavku jednog novog određenog stanja, ipak ostaje problem za promišljanje. “Novo društveno stanje” kao novo dovodi se u pitanje u etatiističkim real-socijalizmima, u kojima se ostaje na neukinutim historijskim pretpostavkama, na rastu proizvodnih snaga. Stoga Marcuse govori o *kvalitativno* drugačijem društvu: “Govorio sam o nužnoj modifikaciji pojma socijalizma, jer verujem, da u Marxovu konceptu socijalizma postoji ostatak, elementi čiji se uticaj i dalje oseća, principa učinka i njegove vrednosti. Ove elemente vidim na primer u naglašavanju sve efektnijeg razvijanja proizvodnih snaga, sve produktivnijem iskorišćavanju prirode, rascepu “carstva slobode” i sveta rada.”²

Odnos prema prirodi “sve produktivnijeg iskorišćavanja prirode”, nužno se kritički promišlja kao mogućnost *novog odnosa spram prirode*. Marksizam neosporno ima u sebi ambivalentnost prema proizvodnim snagama: jednom kao sredstva za porobljavanje, a jednom kao historijske pretpostavke za jedno novo društveno stanje. To je marksistički izgovor: jednom se izgovara iz ontološkog, povijesnog, a drugi puta iz ontičkog, historijskog. To je izgovaranje metafizičko. Misлити i ozbiljiti novo iz staroga, novo u starom, novo kroz staro, to je marksistički izgovor, izgovor da se to ne može više tradicionalnim oblicima, a novih još nema. Nema sumnje da iz marksizma nije vidljiva neka druga mogućnost za neko novo stanje nego kroz historijske pretpostavke. A te su historijske pretpostavke rast proizvodnih snaga i posebno znanosti. Ali ove pretpostavke nemaju autoritet apsolutnosti, ukoliko se stvara jedno novo društveno stanje, novi odnos spram prirode. “Novo društveno stanje”, novo je društvo samo onda, ako se proletarijat ukida, a ne apsolutizira. Apsolutizacija proletarijata i svijeta rada – “historijskih pretpostavki”, jest etatiistički socijalizam. Predznak “novog stanja” je u ovom slučaju ukidanje privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, podruštvovljenje sredstva za proizvodnju. Ukidanje privatnog vlasništva ovdje je mišljeno kao historijska pretpostavka “novog društvenog stanja”. Novo društveno stanje uspostavljeno je novom državom i novim pravnim odnosima, dakle, politički. Zato Vladimir Bakarić kaže: “*Nacionalizirati znači pravno podruštvočiti, ali ne i stvarno*”,³ jer: “*Subjektivna suština privatnog vlasništva, privatno vlasništvo kao djelatnost, koja postoji za sebe, kao subjekt, kao ličnost, jest, rad*”.⁴

¹ Marx: *Temelji slobode*, Zagreb, 1974, str.170.

² Marcuse: *Merila vremena*, Beograd, 1978, str. 20.

³ “O pitanjima marksizma”, citirano prema: *Marksizam - misao suvremene epohe II*, Beograd, 1976, str. 824.

⁴ Marx: “Privatno vlasništvo i komunizam”, u: *Rani radovi*, Zagreb, 1954, str. 246.

Za stvarno prisvajanje privatnog vlasništva, dakle, potrebno je ukinuti rad, ili podjelu rada, kako nam se ona građanski nadaje, jer se ta podjela prikazuje kao djelatnost čovjeka kao generičkog bića.”⁵ Postavljanje pitanja subjektivne suštine privatnog vlasništva, otuđenog rada, podjele rada, stavlja u pitanje i apsolutizaciju proletarijata, dakle, etatizam. Jer, “...moraju proleteriti da bi stekli lično priznanje, ukinuti uvjet svoje vlastite dosadašnje egzistencije, koji je ujedno uvjet čitavog dosadašnjeg društva, tj. moraju ukinuti rad. Oni se stoga nalaze u direktnoj suprotnosti spram države, tj. prema obliku koji je individuumima društva dosad služio kao opći izraz, i da bi ostvarili svoju ličnost moraju državu srušiti.”⁶

Subjektivna suština privatnog vlasništva, rad, otuđeni rad, i podjela rada, artikuliraju se problemom promišljanja proizvodnih snaga, odnosno, uključivanjem čovjeka kao osnovne proizvodne snage u *odnos stvarnog prisvajanja*. Odnos stvarnog prisvajanja ukida ideološki i apstraktnost “novih proizvodnih odnosa”, utemeljenog na pravnoj i političkoj sferi i promišlja slobodno vrijeme. Podjela rada, subjektivna suština privatnog vlasništva, u procesu svog vlastitog nadvladavanja, u procesu odnosa stvarnog prisvajanja, može se pojmiti samo kao podruštvovljenje rada = tehnike = znanosti, tehnologije. Stvarno, a ne samo pravno prisvajanje, time urgentno traži podruštvovljenje tog odnosa. Stvarno podruštvovljenje tehnologije, skraćeno artikulirano, pitanje je podruštvovljenja znanosti, jer je znanost paradigmatički oblik proizvodnih snaga unutar privatnog vlasništva i podjele rada. Time se odnos stvarnog prisvajanja produbljuje kao problem stvarnog podruštvovljavanja znanosti. Stvarno podruštvovljavanje znanosti ideološki je reducirano zbog dva razloga: 1. zbog spomenutog izgovora marksizma i 2. zbog ideološke manipulacije znanosti, opet zbog dva razloga: a) što se znanost bezpitanost postavlja kao “materijalna baza komunizma”, dakle, nepovijesni način građanske proizvodnje i b) što se znanost usprkos “materijalne beze komunizma” smatra oblikom društvene svijesti, kojemu je politička svijest *eo ipso* nadređena. Područje bavljenja znanosti vidi se kao ostatak klasne podjele rada na kojoj privilegirani slojevi “neproizvodnim radom” služe “proizvodno radu”. Nepovijesnost znanosti kao materijalne baze komunizma samorazumljivo je njezinim nepovijesnim odnosom prema prirodi, dakle, prema jednoj novoj kulturi. Ukidanje podjele rada, subjektivne suštine privatnog vlasništva, koje je po sebi uključeno u pojmu podruštvovljenja znanosti, ovdje je zadržano s dodatnim frustracijama znanstvenika da se bave privilegi-

⁵ “Podjela rada je nacionalno-ekonomski izraz *društvenosti* rada unutar otuđenja. Ili, budući da je *rad* samo izraz čovjekove djelatnosti unutar otuđenja, ispoljavanje života, to je *podjela rada* samo otuđeno postojanje čovjekove djelatnosti kao *realne generičke djelatnosti* ili kao *djelatnosti čovjeka kao generičkog bića*.” “Potreba, proizvodnja i podjela rada”, u: *Rani radovi*, 249.

⁶ *Njemačka ideologija*, Rani radovi, str. 343.

ranim poslom, intelektualnim poslom u klasnoj podjeli rada. Pri tome se ideološki zabravljiva da je "doista slobodan rad, npr. komponiranje, u isti mah upravo đavolski ozbiljna stvar, najintenzivniji napor."⁷

Ipak je sprega građanske podjele rada = tehnike = znanosti, podjele rada na opći i zajednički rad u svojoj autoritarnoj i hijerarhijskoj strukturiranosti, korespondentna s hijerarhijskim autoritarnim odnosima među ljudima, političkim odnosima i napokon državom. Etatističkom modelu socijalizma odgovara hijerarhijski strukturirana znanost, znanost utemeljena na podjeli rada, na "tehnologijskoj podjeli rada" sa svojom efikasnošću u "socijalističkoj robnoj proizvodnji". Odnos stvarnog prisvajanja, odnosno, *stvarno područstvovljavanje znanosti radikalno postavlja u pitanje etatistički model socijalizma a ne socijalizam po sebi, niti marksizam*. Stvarno područstvovljenje znanosti, historijske pretpostavke za "novo društveno stanje", prije svega, znači proces ukidanja znanosti podjele rada na opći i zajednički. Proces ukidanja znanstvene organizacije rada, apstraktnog znanstvenog odnošenja spram prirode, proces je ukidanja podjele rada. Iz cijelog izgovora marksizma ovaj proces je osiguran historijskom pretpostavkom *slobodnog vremena*. Ili drugačije rečeno, slobodno je vrijeme mjera stvarnog prisvajanja, razrješenje odnosa podjele rada i slobodnog vremena, koje je nemoguće na pretpostavkama građanske ekonomije. Ali iz izgovora marksizma proizlazi da "samo neposredno vrijeme ne može ostati u apstraktnoj suprotnosti prema slobodnom vremenu - kako se ono javlja sa stanovišta građanske ekonomije. Slobodno vrijeme, koje je i dokolica i vrijeme za višu djelatnost, pretvorilo je svog vlasnika prirodno u jedan drugi subjekt i kao taj drugi subjekt on tada ulazi i u neposredan proces proizvodnje. Taj je proces u isti tren disciplina, u odnosu na nastajućeg čovjeka, i djelatnost, eksperimentalna znanost, materijalno stvaralačka i opredmećujuća znanost u odnosu na nastalog čovjeka, u čijoj glavi egzistira akumulirano znanje društva."⁸

Slobodno vrijeme je tako mjera jednog drugog subjekta koji takav ulazi u proces proizvodnje. Postavljanje pitanja slobodnog vremena "jednog drugog subjekta", legitimno je pitanje suprotstavljanja etatizmu. Za ovo je pitanje zainteresirana radnička klasa po sebi, posebno ona socijalističkog samoupravljanja kao toposa *povijesne mogućnosti* "kvalitativno novog socijalizma". Slobodno i oslobođeno vrijeme u korelaciji je s područstvovljavanjem nauke. Svaka ideloška sintagma nauke u "službi naroda", "partije" ili "udruženog rada" sporna je, ako joj nije osiguran temelj - slobodno vrijeme, kao mjesto nastajanja jednog novog subjekta kroz koji se i s kojim se ukida podjela rada.

⁷ Marx: *Temelji slobode*, str. 266.

⁸ Marx: *Temelji slobode*, str. 302.

Ukidanje podjele rada i područstvovljenje nauke time su sinonimi. Odnos spram "konkretnog totaliteta" kao revolucionarnog "predmeta" revolucionarnoj "metodi" u razlici spram apstraktnog viđanja prirode posredovane apstraktnom građanskom kulturom, osiguranje je novog odnosa prema prirodi. Ili, ukoliko je slobodno vrijeme mjera stvarnog prisvajanja, utoliko je legitimno postavljanje pitanja *o socijalističkoj prirodi*.

Odnos stvarnog prisvajanja kao odnos prema socijalističkoj prirodi artikulira se *povijesno kao novi odnos*. Odnos stvarnog prisvajanja kao jedno "novo društveno stanje" ima svoj legitimitet po svojoj povijesnosti, a povijesnost je marksistički razumljena za razliku od apstraktne podvojenosti "povijesti" i "prirode", kao *historija koja je prava prirodna historija čovjeka*. Po materijalističkom shvaćanju historije kao prave prirodne historije čovjeka, prvi je akt povijesti materijalna proizvodnja. Odnos čovjeka i prirode tako se posreduje odnosom u materijalnoj proizvodnji, a priroda biva uvučena u povijest, kao akt čovjekovog samorađanja. Iz ovog prvog akta materijalističkog shvaćanja povijesti, kako su ga odredili Marx i Engels u *Njemačkoj ideologiji*, definitivno je prekinuto s drugim shvaćanjima povijesti.⁹ Suprotnosti između "povijesti" i "prirode" nema, a posredovana materijalnom proizvodnjom priroda se očitava kao povijesna. Dakle, ukoliko ima *nečega povijesno novoga*, ukoliko ima stvarnog odnosa prisvajanja, ono ima mjeru kako u *slobodnom vremenu tako i u socijalističkoj prirodi*. Socijalističko samoupravljanje kao povijesna mogućnost, u Lukacsevom smislu, u preispitivanju onoga što se dade privesti realitetu, svakako je i negacija onoga što etatizam uspostavlja. Etatizam je uspostavljen na vulgarnom marksizmu, na nerazumijevanju biti historijskog materijalizma i materijalističkog shvaćanja historije i tako je nauka preuzeta kao vječna kategorija... Vulgarni je marksizam posvema zanemario tu razliku. Njegova primjena historijskog materijalizma upala je u istu grešku koju je Marx predbacio vulgarnoj ekonomiji: ona je samo historijske i to također kategorije kapitalističkog društva *smatrata* vječnim kategorijama".¹⁰ Stoga je radnička klasa u samoupravljanju, u "kvalitativno novom socijalizmu" politički spremna postaviti pitanje područstvovljenja znanosti, slobodnog vremena, odnosno, odnosa stvarnog prisvajanja. Znanost kao paradigmatički oblik proizvodnih snaga, rada, mora se područstvovati, to znači ukinuti u svojem proizvođenju autoritarne podjele rada, uspostavljanja "ekonomskih varijeteta" od "gurača kolica do arhitekta" (Engels). O tom ovisi novi odnos spram prirode, spram socijalističke prirode, odnosno, novi odnos bića u jednoj novoj zajednici, gdje je bogatstvo razvijena proizvodna snaga svih individua, a mjera bogatstva nije nipošto radno vrijeme nego slobodno vrijeme. U povijesnoj mogućnosti kvalitativno novog socijalizma, prvenstveno političko pitanje postaje ukidanje prirode po sebi, znanosti po sebi,

⁹ Vidi: "Historija", Rani radovi, str. 306.

¹⁰ Lukács: *Povijest i klasna svijest*, Zagreb, 1977, str. 328.

tehnologije po sebi i iznalaženje u tom iz-govoru alternativa. Političko pitanje prvo-razrednog značenja je revolucionarnost proleTERSKE znanosti. Ponavljamo: "A temeljna revolucionarnost proleTERSKE znanosti ne sastoji se samo u tome što ona građanskom društvu suprotstavlja revolucionarne sadržaje, nego u prvom redu u revolucionarnoj biti same metode. *Vladajuća kategorija totaliteta nosilac je revolucionarnog principa u znanosti.*"¹¹

Radnička klasa ukoliko ne ide svojoj apsolutizaciji (etatizam), nego svojem ukidanju, zainteresirana je za kategoriju totaliteta, za novi revolucionarni sadržaj i metodu proleTERSKE znanosti. Kategorija totaliteta koja nadvladava fenomen postvarenja i antinomije građanskog mišljenja, stavlja prvenstveno u pitanje prirodu po sebi, pa time i prirodu ekonomske nauke kao i prirodne nauke. Ona mora postaviti u pitanje kategoriju *uma*. Građanska kategorija *uma* ulazi u etatizam kao sprega nauke "materijalne baze komunizma" i autoritarnih odnosa među ljudima u politici i državi.

Povijesna mogućnost znači radikalno postavljanje pitanja radikalne emancipacije, kako ju je Marx odredio u *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava*. Sam historijski put radničkog pokreta kroz autoritarne oblike rada - tehnike - znanosti, tehnologije i politike u stanovitom je smislu bio konzervativan - slijedeći iz-govor marksizma ostao je u građanskom svijetu s ideološkim predznakom novog u pravnom, dakle državnom artikuliranju ukidanja privatnog vlasništva kroz njegov manifestirani vid, a ne idući u suštinu privatnog vlasništva, podjelu rada. Unutar te podjele rada jedan dio proletarijata - *žene*, ostao je u poziciji da bude najzainteresiraniji za radikalnu emancipaciju, za ljudsku emancipaciju, onako kako je to Marx namijenio uložiti proletarijata: "formiranje jedne klase vezane *radikalnim lancima*, klase građanskog društva, koja nije klasa građanskog društva, staleža koji je ukidanje svih staleža, sfere koje posjeduju univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama i koja ne traži nikakvo *posebno pravo*, jer joj nije učinjena nikakva *posebna nepravda*, nego *nepravda uopće*, koja se više ne može pozivati na *historijsko*, nego samo na *čovječansko pravo*, koja se nalazi u jednostranoj suprotnosti prema posljedicama njemačkog državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti prema pretpostavkama tog uređenja, naposljetku, jedne sfere, koja se ne može emancipirati, a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva, i da se time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je jednom riječi *potpuni gubitak* čovjeka, koja, dakle, može sebe zadobiti samo *potpunim ponovnim dobivanjem čovjeka*..."¹²

¹¹ *Ibid.*, str. 83.

¹² *Rani radovi*, str. 95-96.

Objasniti nam je zbog čega smatramo da su žene taj dio proletarijata čiji se interesi mogu poistovjetiti s interesima "potpunog dobivanja čovjeka", a da se ne pozivaju na historijsko nego na čovječansko pravo.

Materijalističko shvaćanje povijesti stoji na pretpostavkama ukidanja razlike "povijesti" i "prirode" i time se legitimno postavlja pitanje, kako smo izveli "socijalističke prirode", kao parametra za jedan novi povijesni odnos. Za taj novi povijesni odnos, za kategoriju totaliteta, žene su zainteresirane od ontološke do ontičke razine: *ad 1.* Autentični akt povijesti kao proizvodnje materijalnog života uključuje u sebe i proizvodnju drugih ljudi, porodicu, ili ekonomski rečeno, proširenu reprodukciju. Za taj povijesni moment Marx i Engels u *Njemačkoj ideologiji* kažu: "Proizvodnja života, kako vlastitog pomoću rada, tako i tuđeg pomoću rađanja, pojavljuje se već odmah kao dvostruki odnos - s jedne strane kao proizvodni, a s druge strane kao društveni odnos - društveni u tom smislu, što se pod tim razumijeva zajedničko djelovanje više individuum, bez obzira pod kakvim uvjetima, na koji način i zbog koje svrhe. Oдавде proizlazi da je određen način proizvodnje ili industrijski stupanj stalno povezan s određenim načinom zajedničkog djelovanja ili s društvenim stupnjem, a ovaj način zajedničkog djelovanja sâm je 'jedna proizvodna snaga', da količina ljudima dostupnih proizvodnih snaga uvjetuje društveno stanje, te dakle 'historiju čovječanstva' treba stalno izučavati u vezi s historijom industrije i razmjene."¹³

Iz ovog proizlazi da "prirodu žene" treba izučavati u vezi s historijom industrije i razmjene. Samo ova ontološka utemeljenost porodice u povijesti, za što je potrebno stalno "izučavanje u vezi historije, industrije i razmjene" govori o tome da je nemoguće iz historijskog materijalizma misliti tako nešto kao što je *priroda žene*, nego da i sama ta "priroda žene" u izučavanju veze historije s industrijom i razmjenom može postaviti pitanje "*socijalističke prirode žene*".

Ad 2. Nepovijesna, apstraktna podvojenost "povijesti" i "prirode" učinila je od žene jednu klasu vezanu "radikalnim lancima", koja traži "potpuno dobivanje čovjeka", jer u nepovijesnom građanskom gledanju na prirodu jedan je još nepovijesni momenat "prirode žene" reduciran na svoju spolnost, biologiju.

Nepovijesno gledanje na prirodu, koje isključuje i sam proletarijat da bude povijesno biće, radikaliziran je na ženi, jer ona kao žena iz nepovijesnog odnosa spram prirode, građanske apstraktnosti i konstituiranja klase kao političkog subjekta u borbi za moć, biva i spram muškog proletarijata - proletarijat. Unutar klasne, građanske podjele

¹³ Rani radovi, str. 296-297.

rada, unutar "ekonomskih varijeteta", građanskim svodenjem žene na "prirodu", na njenu biološku funkciju, na spol, ona u "reprodukciji materijalnog života" također reproducira hijerarhičnost i autoritarnost sistema, odgajanjem djece u duhu sistema. K (Küche - kuhinja), K (Kinder - djeca) i K (Kirche - crkva) biva njezin nepovijesni svijet u kojem sa svojom "ženskom prirodom", a u podjeli rada, zauzima najniže mjesto i time ne može biti subjekt povijesti, učestvovati u izmjeni svijeta. Otuda "iracionalnost" pripisan ženskoj prirodi i njena "apstraktna" želja za *srećom*, a ne za njoj stranim - *umom*.

Ad 3. Borba radničke klase za ovladavanjem novog načina proizvodnje i u političkoj organiziranosti proleterske revolucije, uključila je ženu kao ekonomskog i životnog druga, kao RADNIKA. Time su žene, koje su nadvladale "žensku prirodu" ušle kao subjekt u povijest, ali povijest etatizma ili revoluciju dobivenu na "muški način". Muški način, muški oblik apstraktnih prirodnoznastvenih kategorija u odnosu prema prirodi, muški oblik autoritarnih odnosa među ljudima u politici i državi, uspostavili su neke žene kao povijesna bića u povijest u kojoj su učestvovali kao muškarci, u autoritarnom etatizmu. Princip sreće nije uspostavljen, jer nema "socijalističke prirode", podruštvoavljenja nauke i osvajanja slobodnog vremena. Iz takvog odnosa usprkos deklariranim pravima jednakosti žena, stvarna jednakost ne postoji, kao što i podruštvoavljenje sredstva za proizvodnju *eo ipso* ne znači i ukidanje subjektivne suštine privatnog vlasništva, ukidanje podjele rada. Stoga se Simone de Beauvoir prihvatila teorije autonomnog feminističkog pokreta, neovisno o radničkom pokretu, kako ga je izrazila u interviu s Jean Paul Sartreom o ženskom pokretu: "...Mislim da s istim stavom, u kojem smo nas oboje vjerovali, da će socijalistička revolucija nužno sa sobom donijeti emancipaciju žena, da niti u Sovjetskom Savezu, niti u Čehoslovačkoj, niti u jednoj takozvanoj socijalističkoj zemlji, koju mi poznajemo, činjenično žene nisu bile jednake s muškarcima".¹⁴

Ad 4. Socijalističko samoupravljanje kao povijesna mogućnost radikalno je stavilo u pitanje etatizam. Radikalno razmišljati o etatizmu, znači ići u korijen samog etatizma, a to je podjela rada. Odnos stvarnog prisvajanja samoupravljača, radikalno postavljanje pitanja podruštvoavljenja nauke, proleterske znanosti s revolucionarnim "predmetom" - konkretnim realitetom i revolucionarnom metodom. Za ovakva pitanja pretpostavka je "slobodno vrijeme" i odnos prema "socijalističkoj prirodi".

Udruživanje rada i sredstava, proklamirano ZUR-om*, pretpostavlja pitanje o socijalističkoj samoupravnoj tehnologiji. Radnička se klasa Jugoslavije, da bi samoupravl-

¹⁴ "Sartre über Sartre", Rowoitt Taschenbuch Verlag GmbH. Reinbeck Hamburg, August 1977, str. 170.

* Zakon o udruženom radu; Op. ured.

janje kao historijsku mogućnost privela realitetu, mora boriti protiv apstraktne prirode, prirode ekonomskih zakona, apstraktne prirodne znanosti i tehnologije, koji utemeljuju podjelu rada, i ujedno su utemeljeni podjelom rada, protiv političkog autoritarnog odlučivanja i za afirmaciju samoupravljanja kao novog oblika odlučivanja. Zbog "prirode" ekonomskih zakona postoji još uvijek mogućnost razdvajanja "povijesti" i "prirode", dakle, ostajanje na temelju vulgarnog marksizma, koji je komplementaran razumijevanju "historije" s građanskim društvom. Pitanje izgrađivanja povijesnih pretpostavki i prolaženje *kroz* njih u odnosu stvarnog prisvajanja, mnogostruko je opterećeno starim, što uvijek aktualizira problem "socijalističke prirode".

Patrijarhalno i tradicionalno društvo naroda Jugoslavije u svijesti zadržava sve te odnose, kada su oni već pravno, pa čak i stvarno nadvladani. To se zadržavanje posebno očituje u odnosu spram "prirode žene". Ostavljanje žene u njezinoj apstraktnoj prirodности neovisno o "historiji industrije i razmjene" vidljivo je i u malom učestvovanju žena u politici, u samoupravnim tijelima, znanosti, u stvaralaštvu. Proizvodnja "ekonomskih varijeteta" od "gurača kolica do arhitekta", ostavila je uglavnom žene kao "gurače kolica". Pretpostavka je za izlaženje iz ove situacije osvajanje slobodnog vremena, kojeg ekonomski neovisne žene imaju ne samo manje od muškaraca, nego i od žena ekonomski zavisnih od muževa. Za takvu znanost, za tehnologiju, koja ozbiljuje "historiju čovjeka kao pravu prirodnu historiju čovjeka", za drugi princip "uma", za *sreću*,¹⁵ najzainteresiranija je žena, za solucije koje dovode do "potpunog ponovnog dobivanja čovjeka".

Ad 5. Iz ovog slijedi da je "žensko pitanje" klasno pitanje, da je ono time i političko pitanje i da žene ne traže nikakvo "posebno pravo", jer im nije učinjena nikakva posebna nepravda, nego *nepravda uopće* i time se mogu pozivati na *čovječansko pravo*.

Sama pravna sfera, bez razlike na svoju naprednost u izjednačavanju položaja muškaraca i žena u njihovom postavljanju prema radu i rezultatima rada, analogna je pravnom ukidanju privatnog vlasništva podružtvoavljenjem sredstava za proizvodnju. "Nacionalizirati znači pravno podružtvoaviti, ali ne i stvarno." Postavljanje pitanja i traženja energičnog rješenja "socijalističke prirode", podružtvoavljenja nauke, socijalističke tehnologije i slobodnog vremena legitimni je okvir marksistički shvaćenog "kvalitativno novog socijalizma", "novog društvenog stanja", kojemu je socijalističko samoupravljanje povijesna mogućnost.

¹⁵ Vidi: Bl. Despot: "Um i sreća u relativno udruženom radu" I, *Gledišta* 10/1978. i II *Gledišta* 11 - 12/1978.

Žene su sa svojim zahtjevom da uđu u povijest silan politički potencijal, jer su svojim vlastitim položajem "radikalnih lanaca" u situaciji da radikalno dovedu u pitanje etatizam. Kolebanje žena da uđu u politiku, kako stvarnim neimanjem vremena, tako i odbijanjem politike kao "staroga načina" i željom za zasnivanjem novog senzibiliteta, vraća ih ubrzo neodrživosti takve situacije, jer svaki njihov zahtjev kao zahtjev "ženskog pokreta", dobiva ideološko - političku legitimaciju (primjerice "buržoaski feminizam").

Zahtjev žena da uđu u povijest, u "historiju kao pravu prirodnu historiju čovjeka", mora, stoga, proći političko osvješćivanje, jer odbijanjem politike kao medija svoje povijesnosti, ostaje se na utopijskom jednog "kvalitativno novog socijalizma". Odbijanje politike sa strane žena analogno je zahtjevima lijevih, koji bi novo društvo bez, ili mimo (građanskih) proizvodnih snaga i (građanske) znanosti.

Povijesna mogućnost bavljenja politikom unutar radničke klase, pristupačna je ženama između ostalog i zato, što politika i strategija radničke klase nisu više prvenstveno zaokupljene borbom za vlast, dakle, jednim autoritarnim principom, već: u građanskom društvu organizacijom mirnog ulaznja u socijalizam, a u našem društvu realizacijom socijalističkog samoupravljanja. Stoga će stupanj zastupljenosti žena u politici biti parametar njihovog ulaznja u povijest. Pri tome, dakako, postoji svijest o ograničenosti politike kao takve, ali u sadašnjem stanju odnos žena prema politici, analogno je Marxovoj artikulaciji problema "Ka židovskom pitanju": ... "Politička emancipacija je svakako veliki napredak, ona doduše nije posljednji oblik čovjekove emancipacije uopće, ali je posljednji oblik čovjekove emancipacije *unutar* dosadašnjeg svjetskog pokreta. Razumije se: mi ovdje govorimo o zbiljskoj praktičnoj emancipaciji."¹⁶

Razumijevanje socijalističkog samoupravljanja kao povijesne mogućnosti "novog društvenog stanja" radikalno suprostavljenog, kako kapitalizmu, tako i etatizmu, morat će "žensko pitanje" imati u svojoj osnovi. Marcuseovo određenje: "Socijalizam kao *kvalitativno* drugačije društvo mora da otelevi antitezu, određenu negaciju agresivnosti i represivnih potreba kapitalizma kao kulture kojom dominira muškarac"¹⁷ koja kao povijesna mogućnost predstoji u našem društvu društveno-ekonomski i društveno-politički.

Vrednote "kvalitativno novog socijalizma" dane su društveno-politički i društveno-ekonomski u socijalističkom samoupravljanju. Time je radničkoj klasi Jugoslavije nami-

¹⁶ Rani radovi, str. 65.

¹⁷ Marcuse: *Merila vremena*, str. 15.

jenjena uloga, koju je Marx namijenio Nijemcima unutar proletarijata: "U Njemačkoj ne može biti uništena nijedna vrsta ropstva, a da se ne uništi svako ropstvo. *Emancipacija Nijemaca jeste emancipacija čovjeka*".¹⁸ Na pretpostavkama proletarijata socijalističkog samoupravljanja i u pojmu žena kao pojmu njegovog najradikalnijeg dijela, stoji i pada vlastita povijesna mogućnost. Sekularizirani prigovor da žene iz tradicionalne i patrijarhalne sredine s jednim određenim kulturnim obrascem ne mogu ići u borbu za *ljudsku emancipaciju*, pogađa također cijelu radničku klasu Jugoslavije. Da se ne bi ostalo na vulgarno marksističkom ekonomizmu, koji se poziva na "prirodnu zakonitost" u Marxovoj formaciji, da nikada jedna društvena formacija ne propada prije nego što budu razvijene sve proizvodne snage za koje je ona dovoljno prostrana, i nikada viši i novi odnosi proizvodnje ne nastupaju prije nego što su se u krilu starog društva rodili uvjeti njihove egzistencije, treba se podsjetiti Lukacsa: "Od svih oruđa za proizvodnju najveća je proizvodna snaga sama revolucionarna klasa." Sa mogućnošću same revolucionarne klase da postane najjača proizvodna snaga stoji i pada ideja socijalističkog samoupravljanja.

II

Nepovijesno razumijevanje "ženske prirode" vraćat će se u "pojmu porodice" na građansko razumijevanje braka, na društveni odnos koji je bio primaran, ali koji se u različitim historijskim sklopovima vraća ne empirijske činjenice. O ovom svodenju odnosa na "pojam porodice", Marx je iznio svoje mišljenje govoreći o materijalističkom shvaćanju historije, o ukidanju razlike "povijesti" i "prirode": "Treći odnos, koji se odmah ovdje od samog početka uključuje u historijski razvitak, sastoji se u tome, da ljudi, koji svakodnevno ponovno stvaraju svoj vlastiti život, počinju stvarati druge ljude, razmnožavati se - odnos između čovjeka i žene, roditelja i djece, *porodica*. Ova porodica koja je u početku jedini društveni odnos, postaje kasnije, kad umnožene potrebe proizvode sve društvene odnose, a povećni broj ljudi nove potrebe, podređeni društveni odnos (izuzevši Njemačku), i mora se onda *izučavati i pokazati prema postojećim empirijskim činjenicama* (potcrtala B. D.), a ne prema 'pojmu porodice', kako se to običava u Njemačkoj."¹⁹

Odnos prema "pojmu porodice" izražen je u Njemačkoj u apsolutnoj znanosti Hegela ili samosvijesti građanskog društva. Odnos spolova, "prirode", kao drugobitak ideje, određen je pravom, tako da se uspostavljena spolnost kao datost ukida u pravu.

¹⁸ Rani radovi, str. 87.

¹⁹ "Historija", Rani radovi, str. 295.

Supremacija duha nad prirodom, muškog principa kao duhovnog spram ženskog kao "prirodnog" određena je jasno u § 165. *Osnovne crte filozofije prava*: "Prirodna određenost obaju spolova dobiva pomoću svoje umnosti intelektualno i običajnosno značenje. To je značenje određeno razlikom u kojoj se običajnosni supstancijalitet kao pojam po sebi u samom sebi cijepa da bi iz nje zadobio svoju živost kao konkretno jedinstvo."²⁰

Svijest građanskog društva o sebi kao samosvijest određena je brakom, u kojemu se spolovi preobraćaju u *dubovno*: "Brak zadržava, kao neposredno običajnosni odnos, pravo, momenat *prirodnog* života i to kao supstancijalni odnos - život u njegovom totalitetu, naime kao zbiljnost *roda* i njegov proces. A u samosvijesti se, *drugo*, samo *unutarnje* ili *po sebi* bitkujuće, i upravo time u svojoj egzistenciji samo spoljašnje *jedinstvo* prirodnih poslova preobraća u *dubovno*, u samosvijesnu ljubav."²¹ Iz samosvijesti građanske kulture o sebi, ili u našem kontekstu, u odnosu spram ženske prirode, ona će biti određena kao ono "drugo" duha i stoga eksplicitno treba navesti vrhunac te samosvijesti o "žen-skoj prirodi". § 166. određuje: "Ono *jedno* stoga je ono duhovno, kao ono što sebe razdvaja u osobnu samostalnost koja bitkuje za sebe i u znanju i htijenju *slobodne općenitosti*, samosvijest pojmovne misli i htijenja objektivne konačne svrhe; ono *drugo* je ono duhovno koje se održava u slozi kao znanje i htijenje supstancijalnoga u obliku konkretne *pojedinačnosti* i *osjećaja*; ono prvo u odnosu prema spolja nešto moćno i djel-latno; ovo drugo pasivno i subjektivno. Mužu je stoga i zbiljski supstancijalni život u državi, znanosti i slično, te inače u borbi i radu sa spoljašnjim svijetom i sa samim sobom, tako da on samo iz svog razdvajanja zadobiva samostalnu slogu sa sobom, *čiji* mirni zor i osjećajnu subjektivnu običajnost ima u porodici, u kojoj *žena* ima svoje supstancijalno određenje, a u tom *pijetetu* svoje običajnosno uvjerenje."²²

Da je mužu i zbiljski i supstancijalni život u državi, a ženin u pijetetu oblika konkretne pojedinačnosti i osjećaja, stvar je duha samog, odnosno povijesti pojmljene kao fenomenologija duha, a ovaj je shvaćen kao zbiljnost roda.

Polazanje od fenomenologije duha kao najvišeg oblika samosvijesti građanskog društva o "prirodi muškarca" i "prirodi žene", toliko je bitno za građansko samorazumijevanje da čak i Sartre smatra da se "žensko" pitanje odnosi na spol, a ne na klasu: "U mojim očima radi se ovdje o dva borbena pokreta različitih aspekata i različitog značenja, koji se ne daju u svemu razgraničiti. U pogledu klasne borbe stoji se još uvi-

²⁰ Hegel: *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1964, str. 154.

²¹ *Ibid.*, § 161, str. 150.

²² *Ibid.*, str. 154.

jek nasuprot muškarca. Bitno se radi o odnosu između ljudi, o odnosima koji pogađaju moć ili prirodu. U odnosu žene i muškarca radi se o nečem sasvim drugom. Postoje, bez sumnje, veoma važne konzekvencije ekonomske vrste, ali žene nisu klasa, a to nisu niti muškarci u odnosu na žene. Ovdje se radi o nečem drugom, o odnosu spolova. Stoga mislim, da u osnovi za potlačivanja imaju druge oblike dvije velike linije borbe: klasna borba i borba spolova, iako ove dvije linije često idu zajedno.”²³

Čak niti mislilac kao Sartre, pobornik egzistencijalne filozofije, koja se po sebi suprotstavlja Hegelovu univerzalizmu, angažirani mislilac, ne vidi povijesnu mogućnost jedne nove zajedničke kulture. Građansko društvo u svojoj samosvijesti nametnulo je nepovijesnost prirode, apstraktno razdvajanje “prirode” i “društva”, “žen-sku prirodu”.

Iracionalnost u suprotnosti s racionalnošću rezultat je znanstvene elaboracije prirode, koja u svojoj znanstvenosti ne može rastvoriti iracionalno, pa ga izjednačuje s emocionalnim. Znanstveno - racionalno, apstraktno mišljenje poistovjećuje se s aktivizmom, a iracionalno s pasivizmom. Dva principa: racionalno - znanstveno - aktivni i iracionalno - emocionalni - pasivni pripisuju se različiti spolovi. Tako je muškarac racionalno biće, a žena iracionalno, što znači, muškarac je povijesno biće. Međutim, ove dvojne osobine nisu rezultat nekog mitskog razumijevanja razlike ženske i muške prirode, nego su uspostavljeni znanstvenim posredovanjem, građanskom kulturom, njenim nepovijesnim odnosom prema prirodi. U realističkom romanu, koji je herojsko doba građanske klase, iracionalnost ženske prirode stoga se ne opisuje nego oblikuje, kako je to pokazao u nas Milivoj Solar u studiji: “Mit o ženskoj prirodi u modernom romanu”.²⁴ Odnos muškarca i žene, momenat materijalističkog shvaćanja historije evidentno je ovdje društveno posredovan. Građanska klasa u svojoj nepovijesnosti stvara

²³ “Sartre über Sartre”, str. 170-171.

²⁴ “Iracionalnost ženske prirode, međutim, realistički roman ne opisuje nego oblikuje. To je važna distinkcija jer je opisivanje kao svojevrsno održavanje neke stvarne ženske prirode moguće tek na temelju mitskog iskustva, takvog iskustva koje uspostavlja kao stvarnost određenu koncepciju ženske prirode pa se ta koncepcija može onda i opisati. Realistički roman nema takvo iskustvo ‘iza sebe’; on stoga ne oponaša neku već prije fiksiranu ideju o ženi nego takvu ideju na neki način stvara. Ženska priroda u romanu nije stoga tek odraz npr. socijalno podređenog položaja (iako, naravno, može biti i to) nego je ona izraz mnogo dubljih promjena ljudske prirode kao takve. Iracionalizam žene prema racionalizmu muškarca konstituira se tek na temelju opreke racionalnog i iracionalnog kao polova unutar kojih se razmatra cjelokupna stvarnost života i svijeta, pa prirodna podjela na spolove biva shvaćena i interpretirana unutar sistema koji u krajnjoj liniji određuje znanstvena orijentacija koja zamjenjuje mitologiju. Iracionalno kao znanstveno racionalnoj obradi nedostupno izjednačuje se s emotivnim, pa je žena biće emocije za razliku od muškarca koji je shvaćen kao biće razuma; kako se znanstveno - operativno racionalizam vezuje s aktivizmom, žena je pasivna, ona prihvata dok muškarac daje, ona čuva dok muškarac otkriva, ona je konzervativna dok je muškarac progresivan. “Žena” 6/1970, str. 8.

mit o ženskoj prirodi kao vlastitu projekciju svoje materijalno-duhovne kulture. Iz umjetnosti, kao svojevrsne interpretacije građanskog bića, iz romana, stvara se tako mit o "ženskoj prirodi", iracionalnoj i pasivnoj, kao jednoj konstanti.

Marxov stav izrečen u *Njemačkoj ideologiji* da se produkcija stvaranja ljudi mora promatrati iz empirijskih činjenica a ne "pojma porodice" ukazuje se ovdje kao metoda razumijevanja stvaranja "mita o ženskoj prirodi".

Herojsko doba građanske kulture vezano je za klasičnu prirodnu znanost, za mušku kulturu, za "mit o ženskoj prirodi" izrečen i u realističkom romanu. To je početak procesa poznavanja svih bića, u kojemu nepropusni dio za znanost biva određen kao iracionalan, emocionalan. U daljnjem procesu poznavanja kad je "najzad, zahvaljujući razvitku proizvodnih snaga rada što ih kapital (...) neprestano goni naprijed, stvar došla dotle da posjedovanje i održavanje općeg bogatstva s jedne strane zahtijeva samo malo radnog vremena za cijelo društvo, a s druge strane radno se društvo prema procesu svoje napredujuće produkcije, svoje reprodukcije u sve većem obilju *odnosi naučno*",²⁵ mijenjaju se i ti odnosi. U poznavanju proizvodnje i sama se priroda proizvodi kao povijesni projekt građanske klase, dakle, ako isključivi subjekt povijesti postaje kapital. Podudarno s poznavanjem iracionalne sfere nema više potrebe za oblikovanjem prirodnih konstanti, pa niti "mita o ženskoj prirodi". U modernom romanu ne pojavljuje se više kao u klasičnoj tradiciji različiti individui – muškarci i žene, koji uspostavljaju odnos u ljubavi, već se afirmira čist odnos seksualiteta kao takvog.²⁶

Žene su u velikoj mjeri, adekvatno svojoj promijenjenoj ekonomskoj ulozi, prihvatile ovu agresivnu seksualnost. Ona im omogućava da ne budu reducirana na "žensku prirodu", da ne budu pasivna, iracionalna bića. U ovome se kriju razni problemi sadašnje mogućnosti ulazanja žena u povijest. Agresivna seksualnost u svodenju odnosa individui na njihovu jednaku spolnost, područje je onoga što Marcuse naziva represivna desublimacija. Represivna desublimacija i ženu i muškarca stavlja u odnos jednakih prirodnih bića, a time sada, ne samo ženi, već i muškarcu onemogućava da postanu povijesna bića. Kao biće povijesti javlja se jedino kapital-odnos, kapital kao

²⁵ Marx: *Temelji slobode*, str. 135.

²⁶ "Seksualitet više nije stav osobitosti određenog njegovom pripadnošću jednom spolu nego impersonalna želja. To se može shvatiti i kao degradacija ljubavi, ali tek u okviru moralnog određenja koja su daleko od izvornosti iskustava stvarno velikih romana. Što moderni roman ne određuje žensku prirodu unutar neposredne tradicije; i što, prema tome, ne poznaje 'žensku psihologiju' pa ni bitnu razliku između muškarca i žene, te je rezultat jedne u osnovi drugačije temeljne orijentacije čije je konzekvencije na području morala još uvijek nemoguće odrediti." Solar: "Mit o ženskoj prirodi u modernom romanu", str. 9.

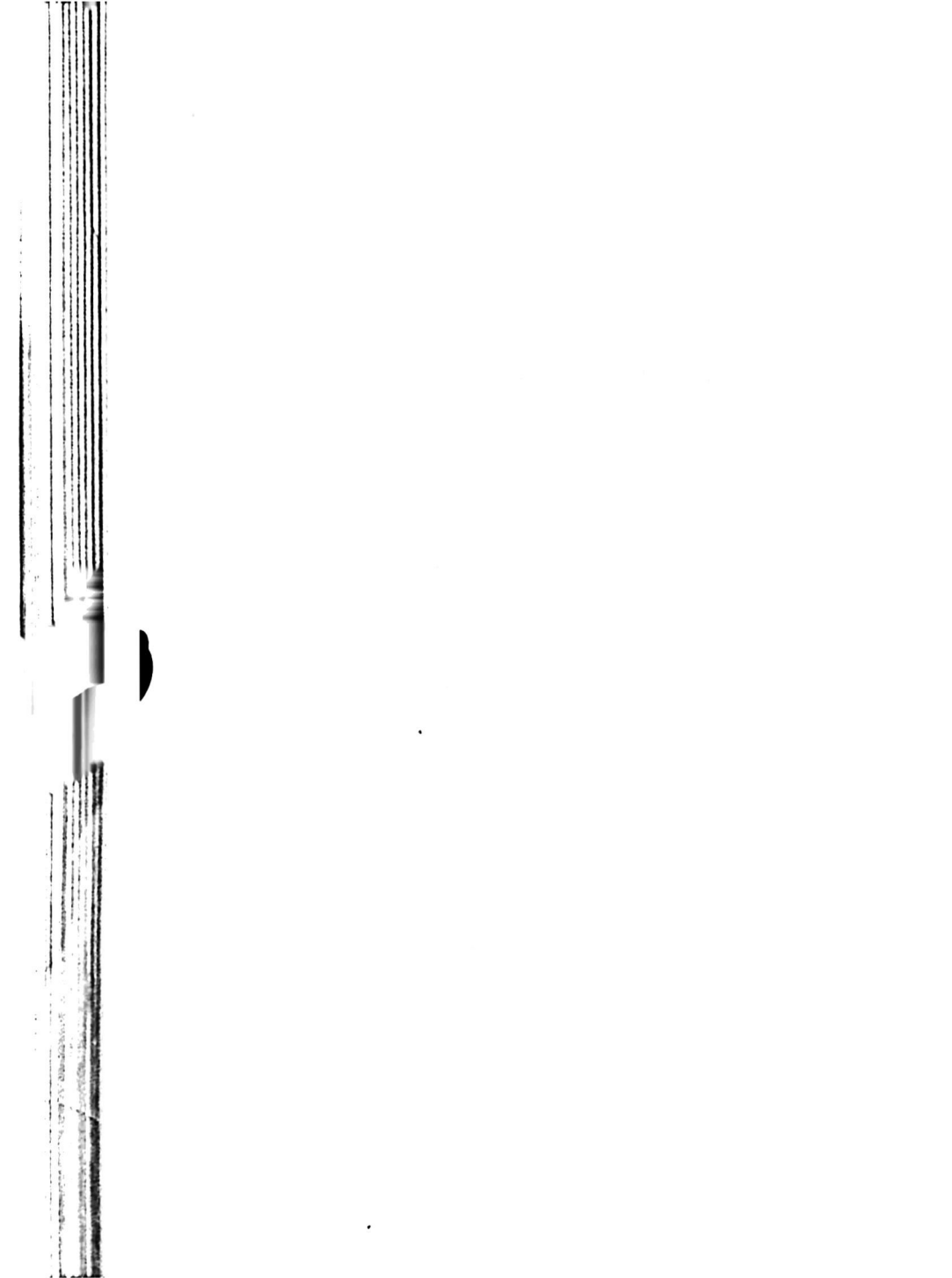
subjekt znanosti, u kojemu i priroda žene i priroda muškarca i priroda uopće, postoji samo kao povijesni projekt. Time represivna desublimacija u agresivnosti spolnosti kao takve, zamagljuje horizont za jedan uistinu mogući novi povijesni odnos. Budući, pak, da u moralu usprkos promijenjenim empirijskim uvjetima, kao i u svim oblicima svijesti, ostaju i stari oblici, građanski oblici razumijevanja "ženske prirode", mitski oblici ženske prirode predgrađanskog društva. Ovo stanje u velikoj mjeri frustrira žene. Muškarac se bolje adaptira na agresivnu seksualnost, jer je više *homo duplex*. U momentu ugroženosti - jer cijela je represivna desublimacija i građanski projekt prirode ugroženost - lakše se skriva iza oblika morala i kulturnih obrazaca, koji više ne odgovaraju "empirijskim činjenicama".

Oblici svijesti predgrađanskog, građanskog i postgrađanskog, otvaraju probleme dezorijentacije u društvu, ograničavajući mogućnost jednog uistinu novog povijesnog odnosa, pogotovo u jednom, u principu patrijarhalnom društvu kao što je naše. Stoga će žena i sa stanovišta seksualnosti, u reduciranju bića na spolove, biti više zainteresirana od muškarca da radikalno postavi pitanje socijalističke prirode, socijalističke tehnologije, podruštvoavljenja nauke, slobodnog vremena kao toposa uistinu novoga povijesnog odnosa uopće, a odnosa žene i muškarca posebno.

Radikalnim postavljanjem prema etatizmu iz potrebe cijelog svog bića, žene će kao povijesna bića, uz cijelu radničku klasu socijalističkog samoupravljanja, privoditi realitetu ovu povijesnu mogućnost *sreće*. U ovom novom povijesnom procesu, bez iskustva i primjera "ženska priroda", kao i "socijalistička priroda" ulaze u *historijsku kao pravu prirodnu historiju čovjeka*.

5. EMANCIPACIJA I NOVI SOCIJALNI POKRETI

(Tekstove odabrala: Vlasta Ilišin)



Žensko pitanje i feminizam*

Nesporazumi o odnosu "ženskog pitanja" i feminizma proizlaze već iz samoga naslova. "Žensko pitanje" je stavljeno u znake navodnika, a feminizam nije. Očito je da i sam naslov, odnosno relacija pojmova, imaju različito teorijsko, pa onda i strategijsko ishodište. Ako i pod jednim i pod drugim pojmom razumijemo problem emancipacije žena, onda je očito da je to jednom problem pod navodnicima, što znači da je podređen višem pojmu emancipacije ljudi, a drugi je put taj pojam utemeljen u sebi.

Iz ovoga slijedi da je skidanje navodnika sa "ženskog pitanja" pretpostavka razumijevanja feminizma, ili vice versa, da je feminizam pretpostavka razumijevanja ženskoga pitanja bez navodnika. Budući, pak, da je feminizam kao novi socijalni pokret, ali pokret koji nadilazi nove socijalne pokrete, emancipacijski pokret, oslobodilački pokret i alternativni pokret prema suvremenim vladajućim porecima, nužno je da se pojmi što znači sam pojam emancipacije.

Jednom je, kako je rečeno, pojam emancipacije žena podređen jednom drugom pojmu - pojmu emancipacije proletera u ljude, drugi put je pojam emancipacije žena - feminizam, utemeljen na oslobađanju žena kao spola od patrijarhata kao sveukupnog kulturnog i civilizacijskog ustrojstva društva. Iz ovoga slijedi da je problem "ženskog pitanja" i feminizam problem prvenstveno odnosa ljudske emancipacije - kako ju je pojmió Marx u "K židovskom pitanju" - i političke emancipacije. Ili na odnos proleteraskog poimanja emancipacije - emancipacije od privatnog vlasništva i kapital-odnosa, zbog kojih je žena podređena muškarcu, i feminizmu koji smatra da je isključiv razlog porobljavanja žena patrijarhalna strukturiranost društva, iz koje žena ne može doseći razinu emancipacije muškarca, pripadnika vlastite klase.

* Tekst izvorno objavljen u: *Emancipacija i novi socijalni pokreti*. - Osiijek : Međuopćinska konferencija SKH, Centar za idejno-teorijski rad, 1989.
Pretisak stranica 5-15.

Klasno i spolno pitanje ukazuje se kao različitosti odnosa "ženskog pitanja" i feminizma. Ili se "žensko pitanje" smatra podređeno klasnom pitanju, a samim time emancipacija žena podređena ekonomskoj emancipaciji proletarijata, ili je feministička borba žena za vlastitu emancipaciju neovisna o društvenom odnosu kapitalizam-socijalizam, jer je patrijarhat, odnosno spolni odnos muškarac-žena, nešto što je nadređeno takvom društvenom odnosu.

Odnos "ženskog pitanja" u navodnicima i feminizma, stoga, nerijetko dobiva ideološku konotaciju "ženskoga pitanja" pod navodnicima i "građanskoga" ili čak "buržoaskoga" feminizma, pogotovo u sučeljavanju real-socijalizma kao poretka dovršenog "ženskog pitanja" i feminizma kao pokreta za emancipaciju žena.

Real-socijalizam, pa i socijalističko samoupravljanje preko svojih odumrlih ženskih organizacija, odnose se prema feminističkim pokretima kao građanskima, a feministički pokreti prema socijalističkom ukidanju "ženskoga pitanja" i njegovih predstavnica kao prema "birokratskom antifeminizmu".

Budući da, pak, realitet su-vremenosti socijalizma urgentno traži odgovore na svoj odnos prema novim socijalnim pokretima: neofeminizam, ekološki pokret, antinuklearni pokret, homoseksualni itd. prema starim socijalnim pokretima - pokretima radničke klase, on mora preispitati vlastitu osnovu - pojam emancipacije uopće, da bi pojmiio problem ženskoga pitanja, problem emancipacije žena. "Svaka emancipacija je *svodenje* čovjekovog svijeta, čovjekovih odnosa *na samoga čovjeka*."¹ Za Marxa to znači razlikovanje političke i ljudske emancipacije, razlikovanje "citoyena" i "bourgoisa", razlikovanje čovjeka kao "građanina" - političkog bića i "građanina" kao ekonomskog bića.

"Politička emancipacija je, s jedne strane, redukcija čovjeka na člana građanskoga društva, na *egoističnog, nezavisnog* individua, a s druge, na *građanina*, na moralnu ličnost."²

Pošto je "žensko pitanje" problem emancipacije žena podređen ljudskoj emancipaciji, a ova nadilaženju političke emancipacije, "žensko se pitanje" nužno javlja u navodnicima kao podređeno dovršenoj emancipaciji.

"Tek kad stvaran, individualan čovjek povratu u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane *generičko biće* u svom empirijskom životu, u svojem individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, tek kada čovjek spozna i organizira svoje 'forces propres' kao *društvene* snage i, stoga, više ne bude od sebe dijelio društvene snage u obliku *političke* snage, tek tada će čovjekova emancipacija biti dovršena."³

¹ Marx-Engels: "Rani radovi", Zagreb 1953, str. 65.

² Marx-Engels: *ibid.* str. 65.

³ Marx-Engels: *ibid.* str. 65

Podređenost "ženskog pitanja" - problema emancipacije žena emancipaciji proletarijata u ljude proizlazi iz poimanja razlike *političke* i *ljudske* emancipacije. Individualan čovjek (muškarac, žena) mora povratiti svoju generičku bit tako da ukinе političku snagu - državu. Ukidanje privatnog vlasništva, politike i države pretpostavka je ljudske emancipacije. "Žensko pitanje", "židovsko pitanje", "nacionalno pitanje" i sva druga pitanja javljaju se kao partikulariteti prema općenitosti ljudske emancipacije - emancipacije od političke moći nadređenosti političkog bića nad ekonomskim bićem čovjeka.

Žene i Židovi, kao i svi ostali partikulariteti, pojavljuju se pred političkom državom kao pojedinosti prema općenitosti i u svojoj partikularnosti ne mogu utemeljiti svoje probleme i njihovo rješenje drugačije nego kao ukidanje same te općenitosti - države, političke sfere i privatnog vlasništva.

"Žensko pitanje" i sva druga pitanja u stremljenju k emancipaciji, podređeni su emancipaciji od političke emancipacije - od države i njezine općenitosti. "Žensko pitanje" stavljeno je nužno u navodnike jer je pitanje emancipacije žena podređeno pitanje kao što se i sam problem ravnopravnosti žena nalazi u društvenom odnosu razlikovanja političke i ljudske emancipacije. Uzrok neravnopravnosti žena kao partikulariteta spram opće ljudske emancipacije leži u kapital-odnosu.

Stoga Marx o problemu odnosa žena i muškaraca, o položaju žena u porodici nema ni jednoga posebnoga djela, već probleme tretira unutar "Privatnog vlasništva i komunizma", "Kapitala" i "Manifesta komunističke partije".

Problemiziranjem "ženskog pitanja" unutar spomenutih djela "žensko se pitanje" stavlja u klasni odnos buržoazije i proletarijata. Promišljanje "ženskog pitanja" i emancipacije žena isključivo unutar klasnog odnosa pretpostavlja da se i sam problem žena promatra kao problem žena - radnica.

"Građanske feministkinje" istovremeno počinju borbu za emancipaciju koju prvenstveno razumijevaju kao borbu za pravo glasa, borbu za pravo na obrazovanje i borbu za potpunu ravnopravnost s muškarcima.

Pošto je građansko društvo izborilo političku emancipaciju: jednakost ljudi pred zakonom, pravo da se bira i bude biran, državu kao općenitost i slobodu koju objektivno garantira država, "građanske" feministkinje svoju emancipaciju pojme kao jednakost žena s muškarcima unutar političke države. Od samoga početka feminizam je vezan uz obrazovane žene, intelektualke i sama ta činjenica pogoduje političkoj birokraciji da manipulira ženskom solidarnošću na temelju jaza između radnica i intelektualki, nastalog na osnovi društvene podjele rada.

Sa stanovišta emancipacije radničke klase - ljudske emancipacije, feminizam je dobio predznak "građanski" ili čak "buržoaski" jer su feministkinje svoj prostor za emancipaciju žena vidjele unutar građanskog društva, unutar političke emancipacije,

unutar države i njenih zakona. Svoju borbu za oslobađanje žena feministkinje uvijek utemeljuju na borbi protiv patrijarhata koji je uzrok da se jednakost dobivena političkom emancipacijom ne ozbiljuje u društvu.

Gradansko društvo je sebe pojmiolo kao slobodno društvo, jer pojedincu garantira slobodu privatnog vlasništva. Ali žena nije mogla posjedovati privatno vlasništvo. Gradansko društvo je sebe pojmiolo kao slobodno jer pojedinci biraju i mogu biti birani, ali žene nemaju pravo glasa. Borba protiv patrijarhalnog ustrojstva društva, protiv partikulariteta pojma žene spram pojma - ljudi-muškarci osnova je svakog feminizma.

“Žensko pitanje” žena radnica partikularitet je spram pojma emancipacije radničke klase, feminizam obrazovanih žena borba je protiv ženskog partikulariteta spram pojma političke emancipacije. Rješavanje “ženskog pitanja” unutar pokreta emancipacije radničke klase susreće se od početka s jednim osobenim proleterskim antifeminizmom. Proleterski antifeminizam nalazi se već u činjenici da je “žensko pitanje” partikularitet. Izuzev Engelsa i Bebela nitko od muške proleterske avangarde nije imao sluha za “žensko pitanje”.

Reduciranje “ženskog pitanja” na isključivo klasni odnos, ekonomski odnos, ne može niti vidjeti zbog čega je moguće ozbiljenje kapitalne potrebe za jeftinom ženskom radnom snagom. Proizvodna snaga kapitala i njegova tehnologija kao društveni odnos u podjeli rada treba i malo složen rad sa niskom nadnicom. Visina nadnice, međutim, mora pokriti historijske potrebe za reprodukcijom radne snage, za porodičnom reprodukcijom. Podjela cijena radne snage ispod te cijene reprodukcije moguća je samo na jedinke, koji nisu subjekti porodice, glava porodice, već je njihova nadnica “druga”, treća itd., odnosno ženska i dječja nadnica. Niska nadnica za tehnološki jednostavan posao ili niža nadnica za isti posao, s jedne je strane, proizašla iz kapital-odnosa, ali taj se odnos prema nadnici mogao utemeljiti samo na već postojećem patrijarhalnom ustroju porodice i društva u kojemu je pretpostavljeno da je žena samo u biološkom odnosu reprodukcije radne snage, a ne u društvenom odnosu reprodukcije radne snage. Društveni odnos reprodukcije radne snage sukladan cijelom načinu proizvodjenja života u patrijarhalnoj porodici, kojoj je na čelu radnik-muškarac, s pravom glasa - “građanin” - “citoyen”. Žena-radnica nije citoyen, ne može biti mater familias pa joj i nije potrebna historijska nadnica reprodukcije radne snage.

Proleterski antifeminizam Lasalle izriče u I. internacionali kao zahtjev da žena uopće ne treba da radi, već treba da čuva ognjište.

Radnička klasa je doživljavala žene nekada, ali i danas, kao konkurenciju vlastitoj radnoj snazi i u smislu zaposlenosti i u smislu obaranja cijene vlastite radne snage. Patrijarhalna strukturiranost porodice, specifična spolna podjela rada i patrijarhalni

moral omogućavaju identifikaciju radnika-citoyena sa građaninom-citoyenom - "moralnim bićem". Nepriznavanje toga proleterskoga antifeminizma, uvidanja relativno samostalnoga korijena neravnopravnosti žena - patrijarhata, dovelo je do "svete proleterske porodice" (H. Hartmann) i konzerviranja neravnopravnosti žena.

"Žensko pitanje" svedeno na pitanje ekonomske i klasne ravnopravnosti i feminizam sveden na borbu za izjednačavanje spolova bitno se od početka pokreta za emancipaciju žena razlikuju u svojoj strategiji i politici, prvenstveno u odnosu prema proizvodnim odnosima, državi i dosegu političke emancipacije. U zemljama real-socializma "žensko pitanje" definitivno dobiva znakove navodnika kao quasi pitanje, jer se smatra riješenim. Ustavi svih socijalističkih zemalja vrlo su slični u odnosu prema "ženskom pitanju". Žene su ravnopravne s muškarcima u svim sferama života, a za isti rad dobiva se isti dohodak. Ženske organizacije, ako postoje, reducirane su na zaštitu biološke reprodukcije žena jer je društvena reprodukcija osigurana ukidanjem kapital-odnosa i diktaturom proletarijata. Upozoravanje sa strane žena na njihovu stvarnu neravnopravnost unutar promijenjenom društvenom odnosu etiketira se kao "građanski feminizam". Patrijarhalna strukturiranost društva vidljiva je u osporavanju prava ženama čak u ekonomskim odnosima i nasuprot normativnim određenjima, pri čemu se osvješćavanje žena intelektualci denuncira kao građansko, a nerijetko se i manipulira nezadovoljstvo žena radnica njihovom ulogom u društvenoj podjeli rada, i to nezadovoljstvo usmjerava protiv intelektualci.

Promišljanje pojma emancipacija žena, oslobođanja žena i u postavljanju "ženskoga pitanja" i u feminizmu dovodi se, tako, u odnos s poimanjem emancipacije kao odnosa partikulariteta i općenitosti. Razlika se sastoji u poimanju što je ta sama općenitost, odnosno o dosegu političke emancipacije.

Građansko društvo, kao i feministkinje, pojme sebe kao slobodno društvo, u kojemu je pojedinac slobodan kao citizen, slobodan da raspolaže privatnim vlasništvom. Građansko društvo (ekonomija) - čovjek kao "bourgeois" partikularitet je spram općenitosti države. Feministkinje traže samo unutar partikularnog odnosa žena - muškarac jednaka prava ne dirajući u arhitektoniku slobode pojmijene u osiguranju odnosa građansko društvo i politička država.

Rješenje "ženskoga pitanja" vidi se, naprotiv, u revolucionarnoj izmjeni društvenih odnosa, prema kojoj je i to samo "žensko pitanje" partikularitet nerješiv bez drugačijeg, socijalističkog poimanja slobode.

Diktatura proletarijata ne pojmi već sebe kao državu nego kao instrument slobode, instrument republike rada, instrument ekonomske emancipacije. Spol: žena-muškarac kao prirodna kategorija i razlike među njima razlike su koje isključivo proizlaze iz klasnog odnosa, kapital-odnosa.

Marxova ideja ljudske emancipacije i slobode koja nadilazi političku emancipaciju pružala je mogućnost da se "žensko pitanje" podredi pitanju emancipacije proletarijata. Međutim real-socijalističke zemlje diktaturom proletarijata jačaju državu, stvaraju etatizam kao diktaturu općenitosti nad partikularitetima. Ta općenitost naprasno ukida sve partikularitete od "ženskoga pitanja" i zakona tržišta do demokracije kao građanske tekovine. Ne priznajući patrijarhat kao autonomnu osnovu "ženskoga pitanja", žene ostaju ispod razine emancipacije vlastite klase proletera pred apstraktnom općenitošću instrumenta slobode - diktaturom proletarijata.

Razlozi koji su bili navedeni unutar historije radničkog pokreta protiv "ženskoga pitanja" u ovoj situaciji u bitnom smislu gube važnost jer su ti razlozi bili mišljeni u drugom poimanju emancipacije u nadilaženju tekovina političke emancipacije. Samo socijalističko samoupravljanje s drugačijom vizijom emancipacije proletera u ljude osigurava mogućnost drugačijeg utemeljenja "partikulariteta" i "ženskog pitanja", o čemu sam već pisala. Nerazumijevanje i nepovjerenje socijalističkih zemalja, pa i socijalističkog samoupravljanja prema novim socijalnim pokretima uopće, a feminizmu posebno, prema mojim uvidima, ima dublje korijene.

U osnovi zapadnoevropskog mišljenja, kulturi i civilizaciji, pojam slobode vezan je s pojmom volje za moć. Posebno novi vijek, od Machiavellievog "vladara" do Hegelove apsolutne filozofije kao slobodne volje koja *zna i hoće* samu sebe - sloboda je volje za moć. Država građanskoga društva mogla je biti pojmljena ne samo kao institucija slobode već kao objektivni duh, jer štiti pojedinca da uživa privatno vlasništvo. Privatno vlasništvo i nije ništa drugo nego slobodna volja pojedinca položena u predmet, u odnos po kojemu je on slobodan, kao što se i preko prava slobodno odnosi prema drugoj individui i njezinoj slobodi, odnosi njenom postavljanju slobodne volje u predmet.

Marxova kritika postvarenja može se razumjeti samo kao kritika takvog stanja u kojemu su individue slobodne u postavljanju svoje volje u predmet i u odnosima da se preko tih predmeta međusobno odnose kao slobodne individue u državi.

Iz Hegelovog sistema kao sistema apsolutne filozofije pojmljena je sloboda kao volja za moć. Duh zapadnoevropske znanosti prosvjetiteljsko diskurzivno mišljenje volja je za moć i u odnosu s prirodom. Sloboda se mjeri ovladavanjem prirodom, gospodarenjem i raspolaganjem prirodom kao predmetom, nad prirodom kao nečim ne-slobodnim, nečim što je puki objekt slobodi - volji za moć. Ova je agresivna i moćna znanost i tehnika omogućila da se priroda obuzda, "spozna" i pretvori u predmet, u mogućnost da postane predmet volji za moć - privatnom vlasništvu.

Poimanje prirode kao nečega besmislenoga i neslobodnoga po sebi omogućilo je (1.) da znanost i tehnika prirodu pretvaraju u predmet, koji (2.) tek kada postane predmet volje za moć, kada postane privatno vlasništvo – postaje slobodan. Slobode nema u prirodi ali je ima u ukidanju njezine prirodnosti u pripravljanju prirode za predmet koji kao privatno vlasništvo postaje društvena kategorija, kategorija prava i države, kategorija slobode. Znanost i tehnika, strojevi, shvaćeni su kao sloboda jer ukidaju prirodu u svojoj prirodnosti, daju joj smisao koji je ispunjen prelaženjem u privatno vlasništvo, u društvenu kategoriju. Volja za moć omogućila je slobodu pojmljenu kao slobodu raspolaganja predmetima sa strane individue i njeno slobodno odnošenje s drugim individuama. Marxova kritika postvarenja i privatnog vlasništva, kritika građanskoga društva i političke države, razlika političke i ljudske emancipacije ne problematizira do kraja tu volju ljudske emancipacije, ne problematizira do kraja tu volju za moć, dvostruko: a. proletarijat “koji je bio ništa a bit će sve” voljom za moć revolucionarno ukida građansko društvo i b. odnos prema prirodi ne problematizira a kao odnos volje za moć čovjeka i prirode već se njihov odnos kao humanizam vidi u očovječenju prirode i oprirođenju čovjeka u njihovom praktičnom odnosu koji je utemeljen na znanosti i tehnologiji.

Ad 1. Upitnost volje za moć u odnosu prema revolucionarnom nasilju prakticiraju “eurokomunističke zemlje”. Volja za moć doživljava već ograničenje u samoj sebi.

Ad 2. Odnos prema prirodi unutar volje za moć u socijalističkim zemljama ostao je nepromijenjen u bitnom smislu. Ukidanjem privatnog vlasništva ukidaju se i individualne slobode utemeljene na tom vlasništvu, ukida se pravo da pojedinac stavi svoju slobodnu volju u predmet.

Budući da je vlasništvo društveno, što znači da se nitko ne isključuje od posjedovanja, odnos čovjeka s prirodom odnos je kolektivne volje za moć prema prirodi u kojemu ona treba da se ukine u svojoj prirodnosti i dobije svoj smisao u socijalističkoj izgradnji zemlje.

Budući da je privatno vlasništvo mišljeno samo kao društveni odnos a ne i u svojem ontološkom odnosu volje za moć spram prirode, samo ukidanje privatnog vlasništva smatra se pretpostavkom emancipacije.

Karakteristika je novih socijalnih pokreta prevrednovanje pojma slobode i emancipacije. Kao društvena gibanja, novi socijalni pokreti sebe smatraju emancipacijskim pokretima upravo stoga jer su usmjereni protiv volje za moć.

Novi socijalni pokreti usmjereni su protiv države, institucija, establishmenta, postvarenja, posjedovanja, nasilja, rata, rasizma, seksizma, rušilačkog, nasilničkog odnosa prema prirodi. Budući da su novi socijalni pokreti usmjereni protiv volje za moć, bilo individualne ili kolektivne, a ona je osnova zapadnoevropske kulture, oni nužno nose nevoljkost establishmenta prema sebi, i Istoka i Zapada. Na Zapadu, unutar građanske

- "partikularne demokracije" nalaze svoj prostor ali kao izazov i osporavanje dosega političke emancipacije i političkih partija. Na Istoku, gdje su sve sfere interesa proglašene u partikularitete koji dobivaju smisao od općenitosti oni se izopćavaju, zabranjuju, potiskuju, smatraju importom sa Zapada.

Ekonomska i ljudska emancipacija revolucionarno je utemeljena na volji za moć. Mislim da odnos "ženskog pitanja" i feminizma danas nije razumljiv bez prethodnog utemeljenja.

Neofeminizam je novi socijalni pokret ali i nadilazi nove socijalne pokrete. Analiza i kritika patrijarhata kao osnove neravnopravnosti žena, svojstvena feminizmu od samoga početka, dolazi do patrijarhata kao kulturne i civilizacijske osi volje za moć. Patrijarhat je historijski i povijesno nastao zajedno sa privatnim vlasništvom, monogamnom porodicom i državom. Volja za moć, nasilje nad prirodom, nad klasom, nad drugim čovjekom, nad ženom osovina je kulture u kojoj živimo. Dirnuti u osnovu znači stvarati krizu. Ali feministkinje, kao uostalom i ostali novi socijalni pokreti, ne stvaraju krizu, nego su izraz krize.

Neofeminizam i novi socijalni pokreti su protiv volje za moć. U različitostima među feministkinjama uočljiv je raspon od smatranja patrijarhata jednim uzrokom opresije nad ženama do socijalističkih feministkinja, koje smatraju i klasu i spol odgovornima za položaj žena.

Etiketiranje feministkinja sa strane konzervativnih socijalističkih političara kao građanskih, misaono je konfuzno jer ono što nosi feminističke pokrete, iako drugim metodama od socijalističkih partija, upravo jest demontiranje građanskog društva. Socijalistički establishment uporno i dalje nastoji oko nadređenosti općega nad partikularitetima, kako politike nad tržištem tako i klasnog nad "ženskim pitanjem".

Socijalistička birokracija ne može biti protiv rata ako se ne sruši volja za moć. Ne može se biti protiv nasilja u nepromijenjenom agresivnom odnosu volje za moć spram prirode.

Kriza suvremene kulture kriza je i modela kulture izgrađenoga na volji za moć, na poimanju slobode kao neograničenoj volji za moć. Izlaz iz ove krize još se i ne nazire. Ono što je još nemoćno spram te strašne nasilne armature su gibanja novih socijalnih pokreta. Slabašni, ali u borbi za miran, su-prirodan, humani svijet, "optimistički trokut" čine feminizam - ekološki pokret - bazična demokracija (nove tehnologije).

Patrijarhat je su-odgovoran za krizu. Borba za drugačije tumačenje odnosa čovjeka i prirode, pa i prirode žene, za svijet slobode koji nije sazdan na volji za moć danas je alternativa postojećem.

Socijalističke feministkinje pri tome misle i na ukidanje individualne slobode u odnosu volje za moć prema "predmetu" - prirodi kao i na ukidanje kolektivne volje za moć u odnosu prema prirodi.

Potiskivanje "ženskoga pitanja" u partikularitet, njegovo premještanje u navodnike izraz je društva koje ne pojmi uzroke svoje vlastite krize i mogućnosti da su-raduje s onim pokretima i snagama koji su nosioci ideja za koje su se socijalistička društva normativno opredijelila.

Politička emancipacija*

(stara paradigma I.)

Pojam emancipacije u novim socijalnim pokretima, metodologijski ćemo istraživati u odnosu građansko društvo - politička država, onako kako su ga promislili Marx i Hegel, posebno u tekstovima: Hegel: "Grundlinien der Philosophie des Rechts"¹ i Marx: "Zur Judenfrage"².

Razlika političke i ljudske emancipacije, utemeljena na razlici građanskog društva i političke države, pokazuje se i danas operacionalnom, jer ukazuje: 1. na reperkusije koje su izašle iz toga odnosa za etabrirani marksizam i socijalizam 20. stoljeća i 2. na strukturalna ograničenja poimanja toga odnosa. Historijski je pojam emancipacije (emanzipatio) utemeljen u rimskom pravu. Emancipacija je bila postupak u kojem lice alieni iuris izlazi iz svoje agnatske porodice i postaje sui iurus, tj. oslobađa se potčinjenosti svoga života pater familiasu i zasniva svoju agnatsku porodicu. U starom pravu to se obavljalo tako da je pater familias prodavao ovakvo lice u manicipium svom prijatelju, a ovaj ga je oslobađao (manumissio). Poslije treće prodaje i oslobađanja, ako je bio u pitanju sin, ili poslije prve, ako su bili u pitanju ostali članovi porodice, to lice je postajalo sui iuris.³

Car Anastasius je emancipaciju utemeljio carskim reskriptom (Emanzipatio Anastasiana). Konačno je Justijan pojam emancipacije odredio pravno kao napuštanje očeve kuće i prava pred sudom sa pristajanjem djeteta, člana porodice, i u prisustvu oca

* Tekst izvorno objavljen u: *Emancipacija i novi socijalni pokreti*. - Osijek : Međuopćinska konferencija SKH, Centar za idejno-teorijski rad, 1989.
Pretisak stranica 17-21.

¹ Hegel, G. W.: "Grundlinien der Philosophie des Rechts", Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt/M, 1976.

² Marx, K.: "Zur Judenfrage" in "Die Frühschriften", Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1971.

³ "Politička enciklopedija", Savremena administracija, Beograd, 1975, str. 250.

(Emanzipatio Justiniana). Historijsko utemeljenje pojma emancipacija - oslobađanje, time ulazi u pojam prava i države, iz čega slijede značajne povijesne posljedice: 1. da je pojam emancipacije i oslobađanja vezan za pravnu znanost i državu, a time i 2. da emancipacija mora imati zakonski oblik.

Ad 1. Utemeljenje pojma emancipacija u pravnoj znanosti, utemeljuje ga ujedno i u filozofiji, jer jer pravna znanost *jedan dio filozofije*. Razlika pozitivnog prava, zakonodavstva, i pojma prava, razlika je pravne znanosti i filozofije prava.⁴

U povijesnoj, filozofijskoj spoznaji glavna je stvar spoznaja nužnosti nekoga pojma, a da kretanje postane *rezultat*, to je njegov dokaz i dedukcija. Nužnost pojma emancipacija jest sloboda, koja je moguća tek u pravu, jer je "tlo prava uopće ono *dubovno*, a njegovo je ishodište volja, koja je slobodna."⁵

Utemeljenje pojma emancipacije u pravnoj znanosti, shvaćanje je da je ona dio filozofije i traži strogost znanstvenog utemeljenja da se sloboda može pojmiti samo u slobodnoj volji koja sebe hoće, u spoznaji objektiviteta slobode volje - državi.

Oslobađanje, emancipacija, sloboda, izvan poimanja slobode u pravu i državi, sa svojim najboljim namjerama pripada "moralnoj mrzovolji", jer se ne da znanstveno utemeljiti.

Ad 2. Pravo mora biti i *pozitivno* u svojem povijesnom posredovanju; po *obliku* kao poznavanje prava koje u nekoj državi vrijedi kao zakonski autoritet i po *sadržaju*, po njegovom nacionalnom karakteru što pripada njegovoj prirodnoj nužnosti njegovog povijesnog razvoja po nužnosti da jedan sistem zakonskog prava sadrži primjenu općeg pojma na posebnost slučajeva.

Nužnost ideje prava, da ona mora imati zakonski oblik, da mora biti pozitivno pravo i dovođenje u odnos pojma emancipacije i pozitivnog prava, osigurava nam metodu s kojom je istraživanje započeto - da pojam emancipacija - oslobađanje, počinje rimskim pravom, ili još određenije sa "Emanzipatio Justiniana".

Sam Hegel, oprezan u procjenjivanju historijskog značenja pozitivnog prava - jer, ako se pravno određenje dade na osnovu *prilika i opstojecih* pravnih institucija želi pokazati kao savršeno *obrazloženo i konkretno*, a po sebi i za sebe može biti nepravedno i neumno, poput mnoštva određenja rimskog privatnog prava, koja su sasvim konzekventno proizašla iz takvih institucija kao što su rimska očinska vlast, rimski brak"⁶ - određivši u § 215 nužnost da zakoni budu *opće objelodanjeni* imenuje posebno Justinijana. "Vladari koji su svojim narodima dali premda samo neoblikovanu zbirku,

⁴ Hegel, *ibid*, § 2, str. 30.

⁵ *ibid*, § 4, str. 46.

⁶ *ibid*, § 26.

kao *Justinijan* (kurziv B. D.) ali još više neko *zemaljsko pravo* kao uređen i određen zakonik postali su ne samo najveći njegovi dobročinitelji, pa su ih oni sa zahvalnošću slavili, nego su time izvršili i neki akt pravednosti.⁷ S povijesnog gledišta izvoditi pojam oslobađanja - emancipacije, od *Emanzipatio Justiniana*, legitimno je. Oslobađanje je izvedeno pozitivnim pravom u državi kao objektivitetu slobode. Ideja slobode, ideja prava, posredovana je ovdje ograničenjem patrijarhalnoga prava. Država kao objektivitet slobode, posredovanjem pozitivnim pravom, oslobađa člana porodice (sina) od vlasti oca, doduše njegovom privolom. Pozitivno zakonodavstvo, po svojem *sadržaju* (prema nacionalnom karakteru, kulturi itd.) trebalo bi fenomenologijski ukazati na taj proces oslobađanja od patrijarhata.

Sam pojam emancipacija ili oslobađanje za Hegela nema značenje oslobađanja "od" nečega, nego je slobodna volja, ideja slobode, ideja prava, posredovana pozitivnim pravom. Sloboda je na djelu povijesno, po-sebi i za-sebe, povijest je slobodna. Prema tome, slobodan biti, znači biti slobodan, "za" nešto, a ta se sloboda stiže u odnosu s državom. Država je zbiljnost običajnosne ideje, a pojedinac u svojoj samosvijesti i pojedinačnoj egzistenciji doživljava u odnosu sa državom svoju općenitost.

Običajnosna ideja posreduje se porodicom, sistemom potreba i građanskim društvom. O načinu posredovanja običajnosne ideje o porodici, gdje svaki član biva ukinut u svojoj prirodosti, a spolovi ukinuti kao prirodni i dignuti na razinu člana porodice, pisali smo opširnije u: "Što žene imenuju muškim mišljenjem?"⁸

Ono *prirodno* u spolovima mora biti ukinuto da bi spol kao član porodice mogao biti konkretna osoba koja se u svojoj posebnosti posreduje s drugom konkretnom osobom u općenitost.

Prvobitno shvaćanje emancipacije kao oslobađanja od patrijarhata, gubi ovdje svoje značenje, jer je patrijarhat nadvladan u nadvladavanju spola u člana porodice.

Za kasniji pojam emancipacije, posebno emancipacije žena, ovdje je važno naglasiti da je u građanskom društvu, u kojega individua ulazi kao član porodice, svako pozivanje na spolnu ravnopravnost ne-umnost, jer je *partikularitet* koji je u svojoj partikularnosti već nadvladan u porodici, a zatim u građanskom društvu. Općenitost individue u državi i zbiljnost individue u državi, kao i zbiljnost države u individui shvaća se kroz pravo i pravosuđe. "Da se 'ja' shvaća kao *opća* osoba u čemu su svi identični pripada obrazovanju, *mišljenju* kao svijest pojedinca u obliku općenitosti. *Čovjek vrijedi tako jer je čovjek, a ne jer je Židov, katolik, protestant, Nijemac, itd.*"⁹ Prvobitna ideja emancipacije kao "Emanzipatio Justiniana", kao ideja oslobađanja od patrijarhata, nošena kod Justinijana idejom kršćanstva, ozbiljena je ovdje tako, da se "ja" shvaća kao *opća* osoba. Različitost

⁷ Ibid, § 215, str. 368.

⁸ Despot, Bl.: "Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje", CEKADE Zagreb, 1987.

⁹ Ibid, § 209, str. 360 - 361.

spolova, prirode ljudi, ovdje je nadvladana, a prirodne razlike, budući da u prirodi nema slobode dakle niti uma, zadržane su kao prirodni temelj umnosti. Ovaj prirodni temelj različitosti spolova kao pretpostavke slobode, "što žene imenuju muškim mišljenjem", odnosi se i na prirodne razlike i tako svojoj posebnosti kroz sistem potreba pribavi općenitost u građanskom društvu. U § 200, kaže Hegel: "U ideji sadržanom objektivnom *pravu posebnosti* duha koji od prirode - elementa nejednakosti - postavljenu nejednakost ljudi u građanskom društvu ne samo da ne ukida nego je proizvodi iz duha, pa je izdiže do nejednakosti vještine, imovine i same intelektualne i moralne obrazovanosti - suprostaviti zakon *jednakosti*, pripada praznom razumu koji tu svoju apstrakciju i svoje 'treba da' uzima kao realno i umno."¹⁰

Prirodni temelj nejednakosti, umnost je koja je nadvladana u korporaciji, gdje je individua osigurana od slučajnosti i uvedena u općenitost.

Stoga nije slučajno, nego za samu stvar nužno: "*Svetinja braka i čast u korporaciji dva su momenta oko kojih se kreće dezorganizacija građanskog društva.*"¹¹ (Kurziv B. D.)

Dezorganizacija građanskog društva znači mogućnost nadvladavanja svakog partikulariteta, da bi sebi svaki pojedinac osvijestio svoju *najvišu dužnost* da bude član države.

Hegelovo povijesno shvaćanje slobode, nadvladavanje slučajnosti i pojedinačnosti u građanskom društvu osigurano je "svetinjom braka i čašću u korporaciji". Nejednakost spolova i nejednakost u mogućnosti stjecanja imovine utemeljena je u prirodi. Budući da u prirodi nema slobode, sloboda je osigurana ukidanjem prirodnih razlika u umnosti institucija porodice i korporacije.

Za pojam emancipacije, beskonačno je važno naglasiti da se u filozofiji prava kao dijelu filozofije slobode, ideja slobode posreduje prirodnim razlikama među spolovima i prirodnim razlikama među ljudima kao običajnosna ideja u porodici, građanskom društvu, da bi se samo građansko društvo moglo rastvoriti u dužnosti: biti član države, koja kao slobodna volja zna što hoće i to izvršava. Kasnije shvaćanje kod Marxa kao i kod pokreta za emancipaciju žena, morat će se susresti s idejom države. Hegel tako strogo dijeli građansko društvo i državu, jer ako bi se država smatrala kao institucija koja osigurava vlasništvo i osobne slobode, onda bi *interes pojedinaca kao takvih* bio svrha njihovog ujedinjenja, a biti član države bilo bi nešto proizvoljno.

¹⁰ ibid.

¹¹ ibid, § 255, str. 396.

Oslobađanje žene između političke i ljudske emancipacije*

[...] Ženski pokret, pokret za emancipaciju žena, mogao je nastati samo u egalitarnističkom društvu, u društvu u kojem pojedinac stječe samosvijest da je rođen kao jednak i slobodan. Pokret za emancipaciju žena, samoosvještavanje žena pokazuje operacionalnost razlikovanja pojmova "građansko društvo" i "politička država". Organizirani proleterski ženski pokret usko je povezan sa nastajanjem radničkog pokreta i sa razvitkom socijalističke teorije emancipacije i na suprostavljanju unutar radničkog pokreta u odnosu na rad žena.¹

Građanski ženski pokret tražio je prvenstveno jednakost: pravo glasa, isto obrazovanje s muškarcima i socijalno djelovanje. Pokret za emancipaciju žena građanske klase osviješten francuskom revolucijom i idejom jednakosti želi ući u pravo, na "tlo slobode". Emancipacija se pojmi u prvobitnom značenju oslobađanja od patrijarhata, koju je moguće zadobiti u političkoj državi. Prigovor građanskim feministkinjama da one žele ostati unutar postojećeg, građanskog društva, a ne da ga žele ukinuti, besmislen je, jer feministički pokret građanskog društva shvaća dužnost slobode u državi, državu kao opće-političku emancipaciju, a bori se protiv patrijarhata. *Naslijeđe patrijarhata donijelo je, da žene jedne klase ne dostižu nivo emancipacije same te klase.*² Sa stanovišta političke emancipacije mogla se pojmiti razlika bourgeois i citoyena, Židova i građana, Židova i protestanta, ali ne i razlika muškarca i žene, razlika *prirodno* nejednakih ljudi.

Građanske feministkinje ustaju prvenstveno protiv *prirodnog* određenja razlika koje garantira umnost građanskog društva i traže mogućnost da učestvuju u slobodi države.

* Tekst izvorno objavljen u: *Emancipacija i novi socijalni pokreti*. - Osijek : Međuopćinska konferencija SKH, Centar za idejno-teorijski rad, 1989.
Pretisak stranica 30-35.

¹ Herre, F. (Hrsg.): "Geschichte der deutschen Frauenbewegung", Pahl-Rugenstein, Köln, 1982.

² Vidi pobliže o tome: "Što žene imenuju muškim mišljenjem?", u Despot, Bl.: Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje. (U ovom *Izboru* str. 137-162; op. ur.)

Metaforički rečeno, u tome ima sličnosti sa srednjovjekovnim mističarkama, jer se traži *direktan* odnos sa državom, sa slobodom, a ne posredovan građanskom porodicom, koja je po svojem ustrojstvu patrijarhalna. Sociologijski gledano predstavnice građanskog feminizma uglavnom su neudate žene. Političku emancipaciju – slobodu, Hegel je mogao pojmiti kao *historijsko posredovanje spoznaje ne samo onoga što je općenito po sebi nego kao i ono što je u svojoj egzistenciji i time Židovima kao partikularitetu garantiralo građanska prava*. Ali kao muškarac i građanin nije mogao pojmiti razlike između *spolova i prirodne* razlike u njihovoj egzistenciji već ih je ukinuo kao umne pretpostavke života u državi. Žene sa svojim zahtjevima za emancipacijom, sa svojim zahtjevima za ukidanjem razlika među spolovima dirale su u “svetinju braka”. “Svetinja braka” je pretpostavka Hegelove arhitektonike slobode i žene su u svojim zahtjevima za ravnopravnošću s muškarcima naišle na patrijarhalne barikade.

Emancipacija, od samog početka promišljena kao oslobađanje i to u pozitivnom pravu, već se zbila u političkoj državi, u političkom poimanju “čovjeka”, u kojega je uključena i žena. Ne samo spoznaja onoga što je općenito već i njegova egzistencija u odnosu prava spram žena odnosi se tako, da je ono već i u egzistenciji nadvladano. Shvaćanje slobode po sebi i za sebe u državi filozofijski, politički i religiozno razumije ženu kao *partikularitet*.

Partikularitet je uvijek nešto što je nepolitično, nefilozofsko i nesveto, pa žene u misaonom obzoru ne mogu utemeljiti “žensko pitanje”. Kasnija ocjena feminističkih pokreta, da su oni usmjereni na tijelo, *besmislena je i opterećena patrijarhalno-feudalno-religioznim predrasudama o ženi kao nečem pobotnom, bludnom i grešnom*. Borba građanskih feministkinja za ukidanjem razlike između spolova, borba je upravo protiv toga da priroda kao tlo neslobode određuje slobodnog čovjeka (ženu). Ova emancipatorska ideja morala je težiti promjeni u pozitivnom pravu, a patrijarhalna strukturiranost porodice, institucija i države same, patrijarhalnog i religioznog morala, morala joj je osporavati ta prava. Prigovor da građanske feministkinje ostaju na tlu građanskog društva, prigovor je osjećanju dužnosti da se samo u državi može biti slobodan. Osim prava glasa građanske feministkinje traže i pravo na isto obrazovanje kao i muškarci.

U “Prvom programu Općeg njemačkog ženskog udruženja” objašnjen je “rad kao dužnost i čast ženskoga spola.”³

Građanske feministkinje traže pravo na jednako obrazovanje i jednaki rad, dakako, na rad koji je adekvatan višem obrazovanju.

Proleterski ženski pokret, kako je rečeno, nastao je unutar radničkog pokreta i njegove ideje ljudske emancipacije. Emancipacija se u ženskom proleterskom pokretu mogla pojmiti samo kao pravo na jednaku nadnicu sa muškarcima i zaštitu ženskih prava iz

³ Herre, “Geschichte der deutschen Frauenbewegung”.

najamnog rada. Razlika cijene ženskoga i muškoga rada pojmljena je samo kao nedostatak političke emancipacije i kao usmjerenje na ljudsku emancipaciju. Ali ženski se proleterski pokret odmah susreo s dvije teškoće unutar samog radničkog pokreta: a) ženska jeftina radna snaga je otpočetak konkurencija muškoj radnoj snazi i b) *sa muškim patrijarbalnim moralom, da i unutar klasne borbe postoji specifična spolna podjela rada u porodici, pa i na mišljenja da je ženi mjesto u kući*. U suprotnosti sa *Fourierom* kao nosiocem socijal-utopističke ideje, koji određuje da se stupanj emancipacije u jednom društvu može odrediti stupnjem emancipacije žene u tom društvu, *Proudhon* sasvim odbacuje zapošljavanje i emancipacije žena. Njegovi sljedbenici još na Internacionalnom Radničkom udruženju u Ženevi 1866. godine, traže zabranu ženskoga rada pod lozinkom: "Žena je svećenica svetoga ognjišta porodice". "Svetinja porodice" ušla je i u radnički pokret. Također je u I. internacionali *Lasalle* potpuno protiv ženskoga rada.

S izuzetkom *Bebela* i *Engelsa*, muški dio radničkog pokreta nije imao sluha za žensko pitanje. Sam Marx problem ženskog pitanja smješta u "Kapital" - u ekonomske odnose društva, u građansko društvo.⁴ Žensko pitanje, pitanje ravnopravnosti žena u radu nepovratno pada u *partikularitet* spram klasne borbe, spram problema ekonomske i ljudske emancipacije.

Podvojenost građanskog ženskog pokreta i radničkog ženskog pokreta od samoga početka do danas utemeljuje se na razlici građanskog društva i političke države, na različiti poimanja političke i ljudske emancipacije.

U građanskom shvaćanju emancipacije žena, žene hoće dužnost prema državi, jednako učešće u spolnoj specifičnoj podjeli rada, traže život u generičkom biću države. Utoliko građanske feministkinje ostaju na tlu postojećega. Ali *izlaženje iz porodice* u smislu objektivizacije svoje slobode u vlasništvu, ravnopravno stupanje u državu zajedno s muškarcima već *nadilazi građansko društvo*, jer dira u "svetinju braka" i time razara temelj patrijarhalnoga društva - prirodne, spolne nejednakosti kao umne. *U slobodi na djelu, u političkoj državi, građanske feministkinje pokreću problem emancipacije - oslobađanje od pojma "čovjek"*. U pojmu "čovjek" nije jednako ukinut muški i ženski spol. U tom se smislu žene nalaze u istom položaju kao i Židovi, jer je u pojmu "građanin" - "citoyen" spoznato ono što je opće od slobode, ali ne i u njegovoj egzistenciji. Emancipacija - oslobađanje, misli se kao oslobađanje od spolnih razlika spram spoznate ideje slobode u pojmu "građanin" i "čovjek".

Pojam emancipacije žena, podvojen je *ne samo spram pojma emancipacije ženskog proleterskog pokreta*, koji emancipaciju žena traži zajedno sa muškarcima, već i *spram žena građanki, koje kao udate i domaćice interioriziraju postojeći patrijarbalni moral* - "svetinju braka".

⁴ Opširnije o tome, Despot, Bl.: Marksistička teorija/praksa i feministički pokreti", "Filozofska istraživanja", br. 6, 1986., Zagreb.

U samoosvješćavanju žena, da je patrijarhat civilizacijski temelj suvremenog građanskog društva, građanski pokret za emancipaciju žena ostaje *partikularitet*. Iz filozofije slobode ne može se misliti partikularitet, jer ono što je opće, opće je i nužno. Stremljenje građanskih feministkinja ka "općenitosti", priznavanje je općenitosti u generičkom životu države. *Odnos spram države je pozitivan, žene boće državu ali država neće njih*. Žene su za državu partikularitet koji je mnogo nevažniji nego partikularitet Židova, jer je židovski partikularitet posebnost religije, a upravo na posebnosti religije moguće je ono opće države.

Proleterski pokret za emancipaciju žena teži, sukladno s proleterskom ideologijom, ka ljudskoj emancipaciji koja po sebi rješava svaki partikularitet, jer svaki partikularitet proizlazi iz sfere građanskog društva. *U tom smislu proleterski pokret za emancipaciju žena nadilazi zahtjeve građanskih feministkinja jer vidi samu političku emancipaciju nedostatnom*. Patrijarhalne tekovine vide se kao rezultati *klasnoga društva, a oslobađanje od patrijarhata moguće je samo u ukidanju razlike građanskog društva i političke države*. Ne može biti žena slobodna ako nije slobodan "čovjek", sukladno Marxovom mišljenju o mogućnosti emancipacije Židova. Žensko pitanje ostaje podređeno klasnoj borbi, mogućnosti revolucionarnog nadilaženja razlike građanskog društva i političke države. U historijskom procesu emancipacije, u posredovanju do ljudske emancipacije, žensko se pitanje postavlja kao *partikularitet*.

Jednom je već nadvladano kao u političkoj emancipaciji, a jednom će biti ukinuto kao u ljudskoj emancipaciji. Ono, što je zajedničko u oba pokreta za emancipaciju žena jest da se žene javljaju kao *partikularitet*, kao i to da su u oba shvaćanja emancipacije partikulariteti nadvladani (aufgehoben). Ni u jednom slučaju se žensko pitanje ne da teorijski utemeljiti jer je unaprijed ukinuto. Metafizičko obzorje patrijarhalne civilizacije i ono buduće u ljudskoj emancipaciji također je učinilo prošlim. Žensko pitanje je po svojem najvišem određenju prošlost.

Pojam oslobađanja, emancipacije žena, susreo se s pojmom naslijeđenog patrijarhata tako da građanske feministkinje smatraju patrijarhat osnovom svojega porobljavanja i ujedno mogućnost njegovog nadvladavanja u političkoj državi, dakle u konsekvencijama provođenju političke emancipacije. Proleterski pokret za emancipaciju žena smatra da je sam patrijarhat rezultat klasnoga društva i da će on nestati ljudskom emancipacijom.

Različito poimanje emancipacije žena usmjereno je na pojam patrijarhata: jednom patrijarhat prethodi građanskom društvu kao smetnja ozbiljenju političke emancipaci-

je, drugi puta je sam patrijarhat rezultat klasnoga društva i treba revolucionirati osnovu građanskog društva. Jedan pokret proizlazi iz političke emancipacije, sfere slobode i prava shvaćenog kao slobode, drugi iz ukidanja sfere građanskog društva - rada i podjele rada kao pretpostavke slobode.

Novi socijalni pokreti i oslobađanje od stare paradigme I. i II.*

[...] Unutar "stare paradigme" politička emancipacija se odvija kao politička emancipacija, a sfere građanskoga društva pojme se kao partikulariteti spram države. Marxov pojam ekonomske i ljudske emancipacije ovdje više nije prikladan za radničku klasu, a kako ženski proleterški pokret dijeli sudbinu radničkog pokreta, vrijedi to i za njega. "Stara paradigma" odigrava se na terenu društvene utopije rada, na shvaćanju da je rad i svijet rada stvaralac svega što jeste - od Smitha i Ricarda do Marxa i teoretičara društvenog rasta. S druge strane, kako je već rečeno, u socijalističkim zemljama politička se emancipacija pojmi kao nedostatna, pa se ukidanje pravne države sa strane proletarijata smatra pretpostavkom ukidanja partikulariteta građanskog društva: privrede, porodice, sistema potreba. Revolucionarno pravo rješava sve partikularitete: religiju, privredu, porodicu, naciju, sistem potreba građanskog društva, a da pri tome ukida i građanina (kao citoyena) samoga, jer je on već izrečen u interesu diktature proletarijata. "Prava građana" i ostala prava, koja proizlaze iz mogućnosti građanskih partikulariteta, da se javno izraze, proglašavaju se *buržoaskim smicalicama*.

Tako građanin i kao bourgeois i kao citoyen biva vraćen u partikularitet a institucionalizacija sistema i pravnih normi postaje ogromna, birokratska i etatistička. Svaki partikularitet se spram svakoga partikulariteta pravno normira. U pravnoj državi, na temelju prirodnog prava ili slobodi slobodne volje koja zna što hoće i to hoće, pozitivno pravo i suci na temelju samo općih odredbi, tumače zakone.

Država kao instrumenat diktature proletarijata definitivno odvaja pojam emancipacije od pojma prava kao dijela filozofije, jer se emancipacija ekonomska i ljudska javlja samo kao pravna regulativa raznih i partikularnih interesa u sferi građanskog društva. *Posvemašnja institucionalizacija, etatizacija i nasilno ukidanje građanskog društva karakteristični su za pojam ljudske emancipacije u socijalizmu.*

* Tekst izvorno objavljen u: *Emancipacija i novi socijalni pokreti*. - Osijek : Centar za idejno-teorijski rad, 1989.

Preisak stranica 40-44.

Političke konzekvencije obiteljske socijalizacije, kako latentne tako i manifestne, pretpostavljaju se tako da usprkos najrevolucionarnijim naznakama u revolucionarnom pravu: izjednačavanje bračne i vanbračne zajednice, dozvola pobačaja, porodačni dopust i za muškarca itd. ne omogućavaju istinsku emancipaciju žena. Neravnopravnost je evidentna u spolno specifičnoj podjeli rada od porodice do društva u cjelini, u patrijarhalnim stereotipima, u autoritarnim odnosima među spolovima, koji odgovaraju autoritarnim odnosima diktature proletarijata nad partikularitetima građanskog društva.

Iz proleterskog ženskog pokreta ne može se postaviti žensko pitanje, ono je nadvladano time što je 1) emancipacija žena uključena u ljudsku emancipaciju i pravnu regulativu i 2) što patrijarhat nikada nije priznat kao autonomni temelj klasnoga, pa i građanskoga društva.

Ad 1. Ideološka elaboracija da država odumire i da je samo instrument dovršenja ljudske emancipacije ukazuje na nedostatnost čak i kontrarevolucionarnost svakoga partikulariteta. Ženske organizacije, ukoliko to i formalno ostaju, zaštićuju žene u tradicionalnim, "prirodnim" osobinama - zaštita na radu, porodačni dopust, briga oko djece.

S druge strane, oduzimanje mogućnosti građaninu/građanki da se izrazi politički kao građanin/građanka, onemogućava paradigmu "stare politike" odigrane na Zapadu. Emancipacija se više ne može misliti niti kao politička emancipacija u Marxovom smislu, jer je ljudska emancipacija na djelu kao diktatura proletarijata.

Ad 2. Pošto *patrijarhat nije nikada priznat kao autonoman*, prepoznavanje patrijarhalnoga u društvu smatra se građanskim feminizmom. Izuzimanje prava i pozitivnog prava iz filozofije slobode, pojam se emancipacije u socijalističkim zemljama razilazi s pravom, a time i s mogućnošću da pojmi, kako feminizam, tako i nove socijalne pokrete.

"Stara paradigma" politike unutar društva utopije rada također ne može pojmiti feminizam, niti nove socijalne pokrete. S pojavom novih socijalnih pokreta krajem šezdesetih godina pojam emancipacije dobiva novo značenje, kako u smislu dometa političke emancipacije tako i etablirane ljudske emancipacije. Pojam slobode u Hegela shvaćen kao zbiljnost slobode u državi i empirijski postojeći konsenzus građanskog društva i političke države na Zapadu, a u socijalizmu kao ukidanje građanskog društva s diktaturom proletarijata, mijenja se - ovdje upravo u pojam emancipacije od države, od birokracije, od institucionalizacije, od establishmenta kao sloboda koja je postala empirijska univerzalija. Ova empirijska univerzalija, kako s pravom primjećuje Agnes Heller¹ nastaje iz potrebe građanskog društva. Potreba za slobodom u tradicionalnom građanskom društvu mogla je značiti samo slobodu tržišta i slobodu da se građanin kao ekonomsko biće u svojem partikularitetu predstavnički potvrdi kao građanin i političko

¹ Heller, A.: "From Red to Green", "Telos", No. 59, 1984.

biće. Sloboda je još značila slobodu u Marxovom smislu egoizma privatnog vlasništva, koje treba od države kao svojega generičkoga bića zaštitu "iznutra" i "izvana". *Empirijsko iskustvo 20. stoljeća* s fašističkom i staljinističkom diktaturom, s manipulacijom pojedincem od strane države, s potpunim otuđenjem čovjeka donijelo je novo razumijevanje slobode. Ta se sloboda nije niti u kojem slučaju ostvarila niti u političkoj emancipaciji građanskoga društva, a niti u socijalističkim zemljama.

Novi socijalni pokreti šezdesetih godina, prvenstveno studentski, u svojem shvaćanju slobode i emancipacije traže oslobađanje od prinudne potrošnje, od koje je institucionalno posredovano, od autoriteta, od hijerarhije, nasilja, normi i vrijednosti "stare paradigme". "Stara paradigma" je stavljena u pitanje njihovim vaninstitucionalnim karakterom. Značajno je da zahtjevi nastali u građanskom društvu više ne mogu biti zadovoljeni u odnosu građansko društvo - politička država na taj način da se partikulariteti prenose na sistem liberalne demokracije. Upravo obratno: zahtjevi za slobodom i emancipacijom pojme se kao univerzalije koje postojeće društvo ne može zadovoljiti. Nemogućnost zadovoljavanja tih potreba u građanskom društvu, odnosno političkoj državi, navela je neke autore, od kojih je najpoznatiji *Claus Offe*, da *smatraju da je razlikovanje građanskog društva i političke države postalo neproduktivno, pošto se sfera građanskoga društva, posebno u novim socijalnim pokretima toliko politizira da se može tražiti samo redefinicija pojma politika*. Offe čak smatra da su i novi socijalni pokreti i neokonzervativizam na istom kodu kada traže redefiniciju politike, samo, dakako, sa suprotnim predznacima.

Za nas se u istraživanju pokazalo još uvijek operacionalnim razlikovanje građanskoga društva i političke države iz dva razloga: 1. jer ova razlika unutar društva utopije rada još uvijek postoji, ma koliko se odnos mijenjao ili smanjivao; i 2. što je neobično važno za socijalističke zemlje, koje su u diktaturi proletarijata pokušale ukinuti građansko društvo, pa svaki partikularitet ili novu općenitost novih socijalnih pokreta smatraju političkima, što ujedno znači pojavu ukidanja slobode, shvaćene kao diktatura proletarijata.

Sloboda kao volja za moć

(stara paradigma III.)*

[...] Postvarenje ili ograničenje odnosa među osobama na odnos među stvarima pretpostavka je, s jedne strane, oslobođanju od prirode, a s druge strane, pozitivna sloboda individue čija je osobna volja time kao volja individue objektivna. Da bi volja individue bila objektivna vlasništvo mora biti *privatno*. Stoga je Hegel izričito protiv Platonove koncepcije države, jer isključuje principe privatnog vlasništva, može se lako pružiti uvjerenje koje ne poznaje prirodu slobode duha i prava ne shvaćajući je u njenim određenim momentima (§ 46).

Novi socijalni pokreti šezdesetih godina u novoj paradigmi politike, koji su negirali staru paradigmu nužno su to radili zbog drugačijeg shvaćanja slobode nego što je to sklop građanskoga društva. Pozivajući se na Marxa pozivali su se na njegovu kritiku Hegelove filozofije prava, Hegelove dijalektike i filozofije uopće. Pozivali su se na ljudsku emancipaciju za razliku od političke emancipacije. Oni su još bili, tradicionalno govoreći, "lijevi", revolucionari. Ali oni su bili i "ultralijevi" kritizirajući redukcionistički pojam ljudske emancipacije ozbiljen u socijalističkim zemljama. Zahtjev za slobodom bio je zahtjev za prevrednovanjem pojma slobode položenom u građansko društvo i u socijalističko društvo. Oni su stavili u pitanje odnos demokracije i kapitalizma unutar jake države. Oni su postavili zahtjev za ukidanjem autoritarnih institucija: države, političkog sistema, vlasništva, porodice. Feministički pokreti bili su najradikalniji. *Opći zahtjev za bazičnom demokracijom i decentralizacijom svjedoči o zahtjevu za preraspodjelom, distribucijom moći.* Obuzetost preraspodjelom moći i usmjerenost na ne-postvarene odnose nije radikalno stavila u pitanje novovjekovnu volju za moć i nihilizam novovjekovnog ratia, ne samo položenoga u prirodu, koja treba postati stvar

* Tekst izvorno objavljen u: *Emancipacija i novi socijalni pokreti*. - Osijek : Centar za idejno-teorijski rad, 1989.

Pretisak stranica 64-70.

da bi u odnosu sa slobodnom voljom omogućila slobodu (to će tek zahtijevati pokreti osamdesetih godina) - nego niti volju za moć kao takvu, koja je omogućila građanski sklop. Njihovi su se zahtjevi stoga odvijali u odnosu građansko društvo - politička država, iako domišljenost tih zahtjeva zna da se radi o nečemu što nadilazi taj odnos. Osim u anarhističkim stremljenjima, koja su ujedno najrjeđa, radilo se samo o distribuciji moći. Tako su to i razumjele socijalističke zemlje, a kako sebe pojme kao "republiku rada", kao instrumenat ljudske emancipacije, odlučile su i svoj odnos spram nove paradigme: nova paradigma su zahtjevi partikulariteta građansko-buržoaskoga društva, nošeni neradničkim slojevima i time, ako već ne kontra-revolucionarni, a ono konzervativni. Poprište bitke partikulariteta i općenitosti tražilo je drugačije posredovanje osoba i osobe, da bi se ozbiljila sloboda, nego što se ono nalazi u staroj paradigmati. Interes za Marxa značio je interes za drugačije interese nego što ih je pretpostavljala građanska demokracija.

Nova paradigma osamdesetih godina u isticanju potrebe za životom nužno preispituje odnos čovjeka i prirode. Emancipacija ovdje znači oslobađanje od takvog poimanja da je sloboda moguća tek u slobodi *od* prirode i pretvaranju prirode u stvar. Politička emancipacija koja, s jedne strane, uključuje odnos građanskoga društva i političke države, a s druge strane odnos slobodne volje spram prirode pripremljene u stvar, ukazuje se nedostatnom u društvu u kojem sloboda čovjeka utemeljena na volji za moć dobiva svoje ograničenje u mogućim "lijevim" i "desnim" ekološkim kataklizmama. Novi socijalni pokreti u isticanju potrebe za životom, prvenstveno ekološki, ne priznaju više niti pojam ljudske emancipacije ozbiljen u praksi real-socijalizma, a niti Marxa samog, zbog odnosa marksizma i prirode. *Stoga će Zeleni i ekološki pokreti reći: "Mi nismo niti desno niti lijevo mi smo 'naprijed'."*

Odbijanje "desnoga" i "lijevoga" svakako je odbijanje ideološke konotacije u poimanju odnosa čovjeka i prirode, mogućnosti da se taj problem može riješiti starom paradigmatom.

"Naprijed" je pretpostavka novog odnosa čovjeka i prirode, nove filozofije prirode, nove znanosti, ali "naprijed" - kako ćemo vidjeti - ne samo da nije lišen ideološke konotacije već je na njoj i utemeljen.

Određivanje onoga što je "naprijed" u ekološkim pokretima svakako znači nadi-laznje volje za moć djelatne u shvaćanju da je cijela priroda samo predmet ili čak stvar, za čovjeka i njegovu volju, kako u proizvodnji tako i u suvremenim prirodnim naukama i ekonomiji. Ekološko protivljenje staroj paradigmati odnosi se na protivljenje tome da je priroda predmet zaposjedanja, da je priroda puki objekt prirodno-naučnom subjektu, ili da je priroda puki "resurs".

U analizi Marxovog udjela shvaćanja slobode kao volje za moć, a u traženje nove paradigme promijenjenog odnosa čovjeka i prirode, nalazimo da je Marxov odnos

spram prirode ontološki drugačije utemeljen od Hegelova već stoga što je za Marxa objektivizacija ideje slobode naturalizam = humanizam, a humanizam = naturalizam, a ne država. Za Hegela je pretpostavka slobode sloboda od prirode, za Marxa je povijesna sloboda ili slobodna povijest društveno-prirodno posredovanje čovjeka i prirode. Za Hegela se povijest može zbivati samo u državi, a priroda nema povijesti, za Marxa se povijest zbiva kao materijalna proizvodnja, kao odnos čovjeka i prirode po kojemu i čovjek i priroda imaju povijest kao prirodnu povijest ili povijesnu prirodu. Za Hegela je sloboda individua moguća tek građanskim društvom, jer ono omogućava, kako da se priroda pripremi za stvar, tako i da se odnosi među ljudima ozbilje kao odnosi među stvarima. Kod Marxa time "što za čovjeka socijalista *cjelokupna svjetska historija* nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskoga rada, ništa drugo do li nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledno neoboriv dokaz o svom *rođenju* pomoću samoga sebe o svom procesu nastajanja. Time što su *bitnost* čovjeka i prirode, time što su čovjek za čovjeka kao postojanje prirode, a priroda za čovjeka kao postojanje čovjeka, postali praktični, čulni, očigledni, postalo je praktički nemoguće pitanje o *tudem* biću, o biću nad prirodom i čovjekom - pitanje koje uključuje priznanje nebitnosti prirode i čovjeka."¹

Iz Marxovog poimanja odnosa čovjeka i prirode kao samonastajanja i čovjeka i prirode proizlazi da je nestalo čari i zagonetke u prirodi da je povijest otvorena povijest i time praktički ateizam. Tako iz Marxova shvaćanja odnosa čovjeka i prirode proizlazi i prva pretpostavka ljudske emancipacije - emancipacija od religije.

Građansko društvo je za Hegela ono društvo koje jedino osigurava slobodu od prirode, slobodu individue i slobodno društvo, za Marxa građansko društvo stvara pretpostavke za besklasno društvo time što razvija takvo povijesno odnošenje čovjeka i prirode u kojima nauka i tehnologija postaju osnovna proizvodna snaga društva. Sukladno Marxovom shvaćanju odnosa "povijesti" i "prirode" i njegovoj kritici Feuerbachovog kontemplativnog materijalizma u načinu materijalne proizvodnje života otkriva se povijest sama.

Povijesni stupanj ljudske emancipacije u empirijskim socijalizmima, kao novi stupanj odnosa čovjeka i prirode, morao bi otkriti "socijalističku prirodu".²

Povijesnost povijesti u jednom novom načinu proizvodnje materijalističkog shvaćanja povijesti, zahtjeva ne samo da se može misliti, već da se u praktično-proizvodnoj djelatnosti može odnositi spram "socijalističke prirode". Ukoliko se ne može djelovati kroz "socijalističku prirodu" za to mogu postojati dva razloga: 1. socijalistička proizvodnja materijalnoga života nije povijesno novi način proizvodnje života,

¹ Marx, K.: "Privatno vlasništvo i komunizam", "Rani radovi", str. 237.

² Despot, Bl.: "Povijest i socijalistička priroda" u "Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje", Zagreb, 1987. (CEKADE) str. 58-59.

jer se njezina nepovjesnost otkriva u istom, građanskom odnosu spram prirode, onda to prosuđujemo kao materijalisti, ali ne kao historičari, ili 2. ako se socijalistički način proizvodnja života razumije kao novi povijesni način proizvodnje materijalnoga života u podržavljenju ili podruštvljenju sredstava za proizvodnju, u tom slučaju nismo materijalisti, jer podržavljenje sredstava za proizvodnju spada u pravnu sferu, u "nadgradnju".

"Socijalistička priroda" je nevidljiva iz povijesnog načina materijalne proizvodnje života, jer se taj birokratski i etatički socijalizam nastavlja građanskim odnošenjem spram prirode. Građansko odnošenje spram prirode znači promatrati prirodu kao objekt u prirodnim naukama i prisvajati je kroz tehnologiju u volji za moć. Novo društvo koje time nije istinski novo već socijalistički građansko društvo, ne samo da ne mijenja odnos prema volji za moć izražen i u odnosu spram prirode, već je i pojačava samo-razumijevajući svoju povijesnu novost u socijalističkim proizvodnim odnosima kao suprotnost starom građansko-građanskom društvu u potrebi za blokovskom politikom i naoružanjem.

Ovakva socijalistička novotarija mora razvijati volju za moć, kako prema ljudima, tako i prema prirodi. Pokoravanje prirode i gospodarenje njome dokaz je, osim svega, samonastajanja čovjeka. Socio-empirijski socijalizam stavlja u pitanje i ograničava samo slobodu individualne volje u odnosu na stvar - privatno vlasništvo, a nikako ne brine o mogućnostima da se od prirode ne čini stvar. Priroda postaje stvar, objekt kolektivne volje za moć. Kako je diktatura proletarijata instrument slobode i ljudske emancipacije "opći stalež" odlučuje o odnosu slobodne volje i stvari od siječe šuma do nuklearke. Volja za moć u odnosu spram prirode čak je nesputanija od one u građansko-građanskom društvu. U socijalističko-građanskom društvu slobodna je volja volja nezaustavljiva jer nema stroge logike ekonomskih zakona kao ni ograničenja odnosa građansko društvo - politička država u staroj paradigmi. Svaki zahtjev za životom, za promijenjenim odnosom čovjeka i prirode smatra se sa stanovišta "općega staleža" partikularitetima. Nevidljivost "socijalističke prirode" može ujedno biti stanovište kritike da ljudska emancipacija nije ozbiljena u real-socijalizmima, jer su zadržali u sebi volju za moć.

Marx je osigurao shvaćanje slobode kao odnos povijesti i prirode u društvenoj proizvodnji materijalnoga života i time - kako ćemo vidjeti - jedno superiorno stanovište za ekologiju. Zapreka, međutim, da se vidi "socijalistička priroda" ne leži samo u etatičkim socijalizmima, iako neosporno i u njima, već i u Marxovom shvaćanju odnosa tehnologije i građanskoga društva.

Ekološki pokreti u isticanju potrebe za životom i emancipacijom u odnosu čovjek - priroda, priroda - povijest, stare paradigme, pokreti su i protiv industrijalizma.

Industrijalizam i tehnologija za Marxa su nepobitne pretpostavke univerzalne individue. Cijela kritika političke ekonomije usmjerena je na fetišizam robe, u ukazivanju da se u robnom prometu odnosi među ljudima ukazuju kao odnosi među stvarima, na ukidanje postvarenja. Analiza i kritika fetišskog karaktera robe ujedno je kritika poimanja slobodne volje koja bi to bila u odnosu svoje slobodne volje i stvari. Povijesni razvoj odnosa slobodne volje i stvari, čovjeka i prirode u razvoju proizvodnih snaga pretpostavka je shvaćanja socijalizma kao zbiljskog razvoja individue. Marx je nedvojbena kada kaže: "Osnova kao mogućnost univerzalnog razvitka individuumu i zbiljski razvoj individua s te osnove kao stalno ukidanje njihovog ograničenja, koje je poznato kao ograničenje, a ne važi kao neka *sveta granica*. Univerzalnost individuumu, ne kao zamišljena ili uobražena, nego kao univerzalnost njegovih realnih i idealnih odnosa. Otud i shvaćanje svoje vlastite povijesti kao *procesa* i spoznaja prirode (koja postoji i kao praktična moć nad prirodom) kao svog realnog tijela. Sam proces razvoja postavljen je i osvješten kao pretpostavka individuumu, ali radi toga je prije svega potrebno da pun razvoj proizvodnih snaga postane *uvjet proizvodnje*, da određeni *uvjeti proizvodnje* ne budu postavljeni kao granica za razvoj proizvodnih snaga."³

Marxovo inzistiranje na ukidanju ograničenja rasta proizvodnih snaga kao pretpostavke univerzalne i slobodne individue neodoljivo podsjeća na suvremenu situaciju sa Zelenima. U novoj paradigmi Zeleni hoće ograničenje proizvodnih snaga kao načina očuvanja prirodnih resursa, u ime jednoga "naprijed". "Naprijed" im znači novu paradigmu u odnosu s prirodom, postindustrijsku svijest, koja se suprostavlja volji za moć kao slobodnoj volji čovjeka da raspolaže sa prirodom kao stvari i objektom. Pri tome se ističe "*granica rasta*". Događalo se da ih je Strauss u Parlamentu nazivao konzervativnima u ime jednoga "naprijed" za borbu za "rast granica".

Evidentno je već ovdje da lozinka "naprijed" nije oslobođena ideološke konotacije. U ovom slučaju ona se samo pomjera od tradicionalno shvaćenog odnosa socijalističko-konzervativno na "naprijed", napredovanje u volji za moć rasta granica i "naprijed" kao emancipacijska ideja od te volja za moć u naglašavanju granice rasta. Kod Marxa se svakako radi o poimanju granica proizvodnih snaga, jer se time shvaća vlastita povijest kao proces, kao samonastajanje, a time i spoznaja prirode kao moć nad prirodom, kao nemogućnost bilo kakve transcendencije. [...]

³ Marx, K.: "Temelji slobode", str. 249.

6. "NEW AGE" I MODERNA
(Tekstove odabrali: Jasenka Kodrnja i Nikola Skledar)

Oslobađanje od slobode*

Prilog nadvladavanju arhitektonike *građansko društvo - politička država* novim poimanjem emancipacije

Oslobađanje od slobode nadvladavanjem arhitektonike *građansko društvo - politička država* u ovom je članku izvedeno propitivanjem vladajuće paradigme volje za moć - i to na primjeru novih socijalnih pokreta, prije svega "zelenih", ali i feministkin-ja i mirovnjaka.

Stvarno stanje suvremenih visoko razvijenih društava u nužnom ograničavanju volje za moć u ekološkim katastrofama uzrok je empirijske univerzalije ljudi da se bore za život. Društvo gdje postoji odnos partikulariteta (*građansko društvo*) i općenitosti (*politička država*) ujedno je pozornica na kojoj se odigrava borba stare i nove paradigme. Ekološki problemi, kao proturječnost kapitala i okoline, kapitala i prirode, reflektiraju se kako u ekološkim pokretima tako i u staroj paradigmi Zelenih, u parlamentarnoj demokraciji.

Nova paradigma nužno je usmjerena u svojem shvaćanju emancipacije protiv shvaćanja slobode kojemu je pretpostavka neograničena moć nad prirodom i njezina eksploatacija. Na putu traženja nove filozofije prirode, mogućeg novog odnošenja čovjeka i prirode, ona se susreće sa starom paradigmom znanosti.

Novi socijalni pokreti, i nova paradigma politike, dovode pojam emancipacije u odnos s oslobođenjem od stare paradigme. Njihovo shvaćanje slobode kao oslobođenje od pojma slobode u čijem se temelju nalazi volja za moć već u pojmu govori o tome da oni nisu politički u tradicionalnom razumijevanju politike. Oni također nemaju niti homogenu klasnu osnovu, budući da njihovo članstvo sačinjavaju pripadnici različitih

* Tekst izvorno objavljen u: *New age i Moderna*. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 88)
Pretisak stranica 15-24.

grupa i slojeva. Nekoherentna klasna osnova novih socijalnih pokreta izraz je promijenjenog temelja i smisla emancipacije koja se više ne poima na području sukobljavanja interesa rada i kapitala.

Univerzalizam zahtjeva nove paradigme kao antropološke potrebe za slobodom i potrebe za životom, temelji se na zahtjevima koji se djelomično nalaze u proturječnostima građanskog društva i političke države, ali velikim dijelom izvan tog odnosa. Zahtjevi protiv slobode koja za civilizacijski temelj ima volju za moć nadilaze i samu tu civilizaciju. Kako je cijeli temelj civilizacije kompaktan, i samim tim prikazuje se jedino mogućim, nezamjenjivim, ovi pokreti često imaju i utopijski karakter.

U novim socijalnim pokretima oslobođenja od stare paradigme sadržana je panorama osporavanja te paradigme. Različitost artikulacije potrebe za slobodom, a pogotovo potrebe za životom, uvjetovala je i potrebu za snalaženjem u prividnom bespuću obilježenom topografijom "lijevo" - "desno", "naprijed" - "natrag". Ispravnu busolu moguće je naći samo uvidom u dubinu utemeljenja kritike stare paradigme: odnosa emancipacije i prava, odnosa emancipacije i volje za moć, odnosa emancipacije i pokoravanja prirode. Dubinu, pak, utemeljenja moguće je izmjeriti pronicanjem u to koliko u tim zahtjevima ima staroga, koliko je staro nadvladano, što znači ukinuto i dovedeno do nove sinteze, a koliko utopijskoga.

Samorazumljivost pojma emancipacija, oslobađanje, prestaje to biti u novim socijalnim pokretima šezdesetih godina, prvenstveno neofeminističkima i studentskima. Oni, doduše, sami sebe razumijevaju kao emancipatorske i oslobodilačke u smislu empirijske univerzalije slobode nasuprot državi, institucijama i "establishmentu". Enormna zloupotreba državnog aparata, institucija i moći nad pojedincem dozvoljava da se "nova paradigma" šezdesetih godina misli kao emancipatorska - oslobodilačka. Oni ukazuju na nedostatnost političke emancipacije, onako kako je pojmiio i Marx u spisu "K židovskom pitanju". Zbog toga se mogu nazivati - tradicionalno rečeno - "lijevima" ili "ultralijeovima".

Za stvar emancipacije, za samu stvar oslobađanja, važno je naglasiti da su ta država, taj odnos građanskog društva i političke države, sama "stara paradigma" nastali na temelju ideje emancipacije, na temelju filozofije slobode, na temelju samospoznaje ideje slobode, koja sama sebe zna i hoće.

Na polju dnevne politike to je značilo oporbu između građanske demokracije i socijalističke demokracije, između *nedostatnosti stare paradigme* i diktature proletarijata, koja je ideološki ukinula partikularitete. Socijalistička demokracija je sebe pojmiila kao ljudsku emancipaciju i time zabranila "novu paradigmu", smatrajući je "starom" - starom u smislu borbe partikularnih interesa građanskog društva. "Nova paradigma" politike nije samo izazov staroj paradigmi, građanskoj parlamentarnoj demokraciji i velikim političkim partijama, nego je ona naprosto osporavanje da se emancipacija može ozbiljiti njezinim opojmljenjem u pravu, u državi, u institucijama.

Sa strane "establishmenta" - države i prava - osporavanje mogućnosti da u njima leži sloboda građanskog društva, osigurana emancipacija, može izgledati kao samovolja, proizvoljnost, voluntarizam, anarhizam. Ne može se poreći da u novoj paradigmi šezdesetih godina nije bilo i anarhizma. Primjerice u osporavanju bračnih odnosa kao onih koji sputavaju slobodu, u studentskim pokretima nastala je krilatica: "Ako si spavala dva puta s istim, spadaš u 'establishment'."

Sa stanovišta političke emancipacije napokon je građanskom društvu sve umno zbiljsko, a sve zbiljsko umno a "nova paradigma" - novi socijalni pokreti od hippy-pokreta do antiratnih i pokreta za mir - činila se iracionalnom, histeričnom, narcisoidnom, halucinantnom. Sa stanovišta političke emancipacije, pokret za emancipaciju od emancipacije postignute pravom i državom iracionalan je, neznanstven i protivrjeći temeljima društva koje samo sebe razumije kao slobodno, objektivno, racionalno i znanstveno. Emancipacija od tekovina društva, koje se smatraju slobodnima, jest ono upitno u pojmu emancipacije novih socijalnih pokreta šezdesetih godina. Ustati u ime slobode, u ime emancipacije protiv institucija koje su nastale kao tekovina slobode, moguće je samo tako da se stavi u pitanje postojeći pojam slobode, položen u državu, politiku, institucije.

Pojam slobode i emancipacije, pojam "ja", nastao je kao povijesno posredovanje novovjekovnog ega u volji za moć. Pojam slobode, od Machiavellia nadalje, napuštanje je tla jedinstva politike, etike i slobode i dolaženje na nihilističko tlo slobode beskonačne volje za moć, koja svoju legitimnost ima u toj volji samoj. Istina je uvijek na strani pobjednika, ne samo zato što on ima moć da je dokaže, nego on ima moć jer je istina sama, ozbiljena istina.

Sa stanovišta slobode nastale iz nihilizma u pohodu volje za moć odriježene od etike i ostalih neemancipiranih nesloboda, "il principe", "vladar", "voda", "Führer" i država jesu sloboda, jer su *moć*, a moćni su jer su slobodni. Instrumentaliziranje drugih naroda i individua nema karakter nečega nemoralnoga, kao što je to još bilo za Kanta. Svjetska je povijest povijest svijeta - slobodna volja koja *hoće, zna i može*.

Povijesna zbivanja 20. st. ukazuju na ovakvo shvaćanje slobode i uzajamno optuživanje "vladara".

"Države, narodi i individue u tom poslu svjetskoga duha podižu u *svom posebnom određenom principu koji u njihovom uređenju i cijeloj širini njihova stanja* ima svoje izlaganje i zbiljnost koje su svjesni, a zadubljeni u njen interes, oni su ujedno nesvjesno oruđe i članovi onoga unutrašnjega posla, u kojem nastaju ti likovi, ako duh po sebi i za sebe privređuje i izrađuje sebi prijelaz u svoj idući viši stupanj." (Hegel, 1964:280).

Novu paradigmu šezdesetih godina, kao emancipacijsku, nije moguće pojmiti nego kao stavljanje u pitanje slobode utemeljene u volji za moć ili osporavanju volje za moć

posložene u suvremeno shvaćanje odnosa političke države i građanskoga društva, slobodnog društva.

Novi socijalni pokreti šezdesetih godina nisu tako jasno artikulirali svoj pojam emancipacije, pogotovo ga nisu ni na čemu utemeljili, ali njihova šarolika odjeća, cvijeće, hašiš i droga, s jedne strane, a s druge strane postavljanjem novih pitanja starim autorima, interes za filozofiju, za mladoga Marxa, za otuđenje, za postvarenje, govore o bez-moćnima, ne-moćnima, bez-posredovanim akterima koji se upravo zato smatraju slobodnima.

Čini nam se neobično važnim uopće neisticano ili nedovoljno isticano značenje novih socijalnih pokreta kao pokreta protiv volje za moć položene u državu i pojmijene kao sloboda. Volja za moć pojmijena kao sloboda u suvremenoj državi i institucijama ontološki je vezana za volju za moć pojmijenu kao slobodu čovjeka spram prirode. Novovjekovni pojam slobode i emancipacija čovjeka uključuju oslobađanje čovjeka od prirode, *res cogitans* od *res extensa*, subjekta od objekta da bi čovjek kao moćan, znanošću i tehnikom sebe pojmio slobodnim od prirode.

Metodološki ćemo tu volju za moć istražiti na Hegelovoj filozofiji prava, ne samo zato što ju je Karl Marx podvrgao kritici, već prvenstveno jer je u ovom Hegelovom spisu samospoznaja individue u pravnom sistemu i državi bitno utemeljena na privatnom vlasništvu i slobodi čovjeka od prirode. Volja za moć koja sama sebe hoće položena je u pravni sistem građanskoga društva, koji u svojem filozofijskom temelju određuje i odnos prema prirodi. U svojem pravnom aspektu ona je odredila slobodu kao odnos građanskoga društva i političke države, partikulariteta i općenitosti. Ovaj demokratski odnos stare paradigme određuje i društveno-duhovni odnos spram prirode kao volju za moć koja je slobodna. Stoga "novu paradigmu" politike, novo shvaćanje slobode nije moguće razumjeti bez poimanja jednog određenog društveno-duhovnog sklopa - građanskog društva. Nova paradigma šezdesetih godina usmjerila je svoje shvaćanje emancipacije i slobode prvenstveno protiv volje za moć i poimanje slobode u državi, pravu i institucijama građanskoga društva, nova je paradigma osamdesetih godina prvenstveno protiv volje za moć i poimanja slobode odnosa čovjeka i prirode u staroj paradigmi. U Hegelovoj *Filozofiji prava* valja pokazati da se radi o jednom jedinstvenom shvaćanju slobode stare paradigme, pa da i problemi utopičnosti nove paradigme ovise kako o poimanju toga jedinstva tako i o mogućnostima ukidanja stare paradigme, koje se nalaze u odnosu građanskoga društva i političke države, ali i o mogućnostima transcendiranja društveno-duhovnog sklopa poimanja slobode građanskog društva.

Bez obzira na Marxov neosporni prilog kritici teorije privatnog vlasništva i na njemu zasnovanog poimanja slobode, Joachim Ritter¹ je, s pravom, još 1960. godine

¹ Vidi, *Marxismus Studien*, 1971, br. 6.

upozorio kako je upadljivo malo hegelijanske literature koja primjećuje Hegelovu teoriju vlasništva kao bitni dio Hegelove filozofije i kako se, shodno tome, njegova teorija vlasništva tretira samo kao elemenat i sastavni dio Hegelove filozofije prava.

Hegelova teorija vlasništva utemeljena je u "Apstraktnom pravu".

"Ličnost (Persönlichkeit) sadržava uopće pravnu sposobnost da predstavlja pojam i sam apstraktni temelj apstraktnoga i stoga *formalnoga* prava. Stoga je pravna zapovijed: *budi osoba i poštuji druge kao osobe.*" (Hegel, G. W. F., 1964)

Biti osoba i poštovati drugoga kao osobu na temelju apstraktnog prava znači da ličnost ima pravo na stvari i da je stoga lično pravo u biti *pravo stvari* - stvar u općem smislu, kao ono što je uopće spoljašnje slobodi, u što pripadaju i moje tijelo i moj život. Biti osoba, pravna osoba, znači ozbiljiti lično pravo na stvari.

"Lice ima pravo da svoju volju stavi u svaku stvar, koja je time *moja*, dobiva moju volju kao svoju supstancijalnu svrhu budući da ona takve nema u sebi samoj kao svoje određenje i dušu - apsolutno *pravo* ljudi na *prisvajanje* svih stvari." (Hegel, G. W. F., 1964)

Iz apsolutnog prava na prisvajanje svih stvari slijedi: 1. da je neka stvar nešto bezlično i bespravno, ono što je različito od slobodnog duha i 2. da je osoba ona individua koja je svoju volju stavila u stvar i koja se odnosi spram druge osobe kao druge stvari - individue koja je stavila svoju volju u stvar.

Ad 1. Stvar je, kao nešto bezlično, neslobodno i bespravno, ono spoljašnje slobodnom duhu, a to je pojmovno određenje *prirode*. Prema tome, priroda ima svojstvo, po svojem najvišem određenju, da postane stvar, predmet ličnosti da stavi svoju volju u nju i kaže to je *moje*. Ovim Hegelovim poimanjem dovršava se novovjekovna emancipatorska misao oslobađanja od prirode tako da su čovjek, sloboda i društvo nešto apsolutno drugo od prirode, čija materijalnost i nema drugog smisla nego da volji za moć pruža otpor, tj. time ona svoj apstraktni bitak za sebe pokazuje volju kao apstraktnom osjetljivom duhu. Volja koja je u vlasništvu iz materije učinila stvar, učinila je da stvar ne zadržava više ništa svoje, čak ako joj i preostane neka izvanjskost.

"Misao mora ovladati praznom apstraktnošću materije bez svojstava, koja treba da ostane vlastita u vlasništvu izvan mene i stvari." (Hegel, G. W. F., 1964)

Ovime je misao dovršeno da je priroda - objekt čovjeku-subjektu i da je stavljena na raspolaganje njegovoj volji i umu. Novovjekovni racionalitet i znanstvenost napuštaju prirodu koja bi sama u sebi imala neku samosvojinost. Priroda dobiva svoje

određenje i svrhu u odnosu na čovjeka i njegovu volju. Čovjek svoju slobodu povijesno zadobiva kroz mehaničke sile, oružja i instrumente, jer time prirodu pripravlja za stvar. S tog stanovišta one filozofije koje prirodu smatraju kao objekt ostaju slijepe za svoje pretpostavke da je prirodu moguće imati kao "objekt" tek kada je ona postala "stvar" i time pripadajuća čovjekovom subjektu. Takve filozofije, a Hegel time smatra prije svega Kantovu, ostaju u relaciji subjekt-objekt, jer ne mogu vidjeti da je neposredno nađeni svijet kroz čovjekovo djelovanje oblikovan kao stvar i time ima samo "privid samosvojnosti". Čovjek, u tom smislu, ima samo sadašnjost i time se on smatra definitivno slobodnim i izvan svakog prirodnog odnosa. Nepovijesni, konstantni pojam prirode ne može stoga biti osnova "prirodnog prava". Zbiljnost apstraktnog građanskog prava i njegovo ograničenje značaja slobode na odnos osobe i stvari utemeljenje je slobode. Čovjek je kao prirodno biće samo po pojmu, "po sebi", po mogućnostima slobodan, a zbiljski to može postati samo ako se oslobodi neslobode prirodnog stanja, ako razori moć prirode i privede je k stvari.

Temelj slobodne volje kojim počinje pravo i pravna znanost moguć je samo izvan stanja u kojem je čovjek pojmljen kao biće prirode. Slobodu je moguće povijesno ozbiljiti samo na tlu građanskog društva, koje sa svojim racionalnim gospodstvom nad prirodom emancipacijski dovršava oslobađanje čovjeka od moći i neslobode prirode. Ovaj se emancipacijski proces vrši kao postvarenje, činjenje prirode stvarju. Uloga je rada da prirodu postvari kako bi bila podobna da postane objekt privatnog vlasništva. Povijesni razvitak ideje slobode čovjeka i čovjekovih prava u modernom društvu, razvitak pojma "čovjek", moguć je samo kao oslobađanje čovjeka od moći prirode. Iz toga slijedi da samo građansko društvo sa svojim racionalnim metodama ovladavanja prirodom može biti slobodno društvo. Taj proces modernizacije moguće je pojmiti kao prisvajanje prirode, sa strojevima i tehnikom kao simbolima slobode. Političke i duhovne slobode moguće je pojmiti samo u odnosu vlasništva, koje sa svoje strane pretpostavlja postvarenje prirode. Sloboda je moguća na djelu samo kao istina građanskog prava, kao istina njegove apstraktnosti, kao istina osobe i stvari u odnosu vlasništva. Vlasništvo i priređivanje prirode da postane stvar tako su pretpostavke slobode i prava građana.

Stoga će Marx u "K židovskom pitanju" reći:

"Shvaćanje prirode koje se dobiva pod vlašću privatnog vlasništva i novca je stvarno preziranje, praktično ponižavanje prirode, koja u židovskoj religiji postoji, ali samo u mašti. - U tom smislu Thomas Münzer proglašava nesnosnim 'da su sva stvorenja pretvorena u vlasništvo, ribe u vodi, ptice u zraku, biljke u zemlji, - a i stvorenja bi morala postati slobodna'." (Marx, K., 1953).

Stara paradigma politike ima u sebi ovu hegelijansku arhitektoniku građanskog društva, građanskih prava vlasništva i postvarenja prirode. Stara paradigma ima u sebi jedinstvo volje za moć ozbiljeno u državi i vlasništvu kao odnosu osobe i stvari i racionalno gospodarenje prirodom kao ozbiljenje onoga što je iznadeno u novovjekovnom racionalizmu.

Nova paradigma politike, za koju smo vidjeli da se odigrava na tlu odnosa građanskog društva i političke države, a u rasponu poimanja političke i ljudske emancipacije, mora samoosvijestiti, ukoliko hoće razgraditi ovu arhitektoniku - ontološku povezanost volje za moć s poimanjem slobode u odnosu vlasništvo-osoba i stvar - odnosno u novovjekovnom racionalitetu. Nova paradigma politike, novi socijalni pokreti iz šezdesetih i osamdesetih godina u svojim zahtjevima nadilaze odnos građansko društvo - politička država, nadilaze samo oni i samo onda kada stavljaju u pitanje novovjekovni racionalitet, poimanje slobode i poimanje prirode kao povijesno razumljenu zbiljsku slobodu. Njihove teškoće ili nemogućnost utemeljenja mogu ih činiti utopijskima, ali u smislu modernog shvaćanja utopije na putu jednom radikalno izrečenom "NE" sadašnjosti. Ali njihovo neshvaćanje sklopa građanskog društva može ih dovesti i do bespuća i orijentacije na pred-građansko društvo.

Ad 2. Postvarenje prirode kao činjenje prirode stvarju i time podobnom da je okupira slobodna volja, ima i drugu stranu: postvarenje odnosa među ljudima. Pravna zapovijed: budi osoba i poštuju druge kao osobe znači ne samo posredovanje volje osobe i stvari, nego i osobe; ne samo subjektivne volje, nego i posredovanje opće volje.

Postvarenje svih odnosa između osoba i osobe preduvjet je slobode vidljiv u ugovoru.

"Lice, razlikujući se od sebe, odnosi se prema jednom drugom *licu*, tj. oba samo kao učesnici opstoje jedno za drugo. Njihov identitet, koji *po sebi* bitkuje, dobiva egzistenciju prelaženjem vlasništva jednoga u vlasništvo drugoga zajedničkom voljom i održavanjem njihova prava - u *ugovoru*." (Hegel, G. W. F., 1964)

U postvarenju kao pretpostavci slobode Hegel će smatrati da

"..se - iako uvjetno, ukoliko su ospoljene - duhovne vještine, znanosti i umjetnosti, čak ono religiozno (propovijedi, molitve, blagoslovi u posvećenim stvarima), pronalasci, mogu smatrati *stvarima* ukoliko su predmet ugovora" (Hegel, G. W. F., 1964).

Pojedinačna osoba u svojoj posebnosti i proizvoljnosti kao jedan princip građanskog društva u posredovanju s drugom takvom osobom omogućava društvo i njegov princip

općenitosti. Posredovanje sebičnosti i općenitosti omogućava sistem za koji Hegel smatra da se može promatrati kao "spoljašnja država - država iz nužde i razumska država."

Postvarenje i ograničenje odnosa među osobama na odnos među stvarima pretpostavka je, s jedne strane, oslobađanju od prirode, a s druge strane, pozitivna sloboda individue, osobna je volja time kao volja individue postala objektivna. Da bi volja individue bila objektivna vlasništvo mora biti *privatno*. Stoga je Hegel izričito protiv Platonove koncepcije države, jer isključuje principe privatnog vlasništva pa se lako može pružiti uvjerenje koje ne poznaje prirodu slobode duha i prava ne shvaćajući je u njenim određenim momentima. [...]

Religioznost i prirodnoznanstveni idealizam new-agea*

U Postmoderni kao izrazu krize Moderne i znanstvenog pogleda na svijet, i koja je sva u individualizmu, narcizmu i nihilizmu, pitanje nevjerovanja pada u ravnodušnost. Sociologija Postmoderne uvrstila je nevjerovanje u područje humora (Jukić, J., 1991). Paralelizam raznih svjetonazora unio je i vjersku ravnodušnost.

Situacija se potpuno mijenja dolaskom na svjetsku scenu *new-agea*. Stoga nemaju pravo autori koji *new-age* svrstavaju u Postmodernu. Sam pojam *new-age, age of Aquarius*, "novo vrijeme" koje astrološki najavljuje pomak Sunca iz zvijezda Ribe u zvijezde Vodenjaka i nastupa svakih 2155 godina, prvi je puta upotrijebila teozofkinja Alice Bailey 1948. u djelu *Ponovni dolazak Krista*.

"Krist nije došao da bi čovječanstvo spasio od rezultata vlastitih grijehova nego da bi mu drugi puta pokazao kako se ono može samo spasiti."¹

Nakon 2155. g. iz znaka Ribe, koji je znak nemira, instrumentalne racionalnosti razbijenih dijelova cjeline, prema A. Bailey, ulazimo u znak "Vodenjaka" u jednu novu cjelinu i jedinstvo, u znanost "Antarahana". Time su sugerirane i neke karakteristike *new-agea*: traženje cjeline i jedinstva mistikom, ezoterikom, gnostikom. Takva je znanost, dakako, strana i Crkvi i znanosti Moderne, a pogotovo marksističkom pogledu na svijet. Teozofija i antropozofija, mistika i gnoza su nešto ne post-moderno već anti-moderno i anti-crkveno.

* Tekst izvorno objavljen u: *New age i Moderna*. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 88)
Pretisak stranica 47-57.

¹ Citirano prema Ruppert, H. J. *"New-age" - Endzeit oder Wendzeit*, Wiesbaden 1985.

Vrlo je interesantno da u nas danas niti Crkva, a niti znanost, osim na marginama, ne govore o teozofiji i antropozofiji, tim herezama koje su kasnije prihvaćene od cijelog *new-age* pogleda na svijet. Teozofija i antropozofija su znatno starije od današnjeg *new-agea* i u ovim su našim prostorima bile zastupljene i odavno osuđene od Crkve (Helena Blavatsky kao osnivač teozofije). Svi održani okultni kongresi, osnivanje teozofijskoga društva *Olethe* u Indiji, u Adyru kod Madrasa (koji do danas postoji), širenje teozofije od Amerike do Njemačke, Francuske i Švicarske, pa i Hrvatske, sve je to u nas iscrpno ocijenjeno već 1924. (Alfirević, A., 1924). Ana Besant i Rudolf Steiner naslijedili su vođenje teozofije, ali se Steiner kasnije odcijepio u ogranak antropozofije. Pristupstvo i djelovanje R. Steinera u teozofiji i antropozofiji, po našem je mišljenju, veoma značajno za razumijevanje kasnijeg razvijanja *new-agea*, jer je on bio asistent E. Heckela, koji je kao biolog prvi puta uveo riječ *ekologija* kao pojam za biologijsku disciplinu mnogostranih odnosa živih bića sa svojom organskom i anorganskom okolinom. Zbog toga se i danas nerijetko smatra da ekologija prvenstveno pripada biologiji.

Crkva u nas nije suvremeno reagirala niti na teozofiju, niti na ekologiju, s rijetkim izuzecima (Pozaić, V., 1991),² vjerojatno, s jedne strane, što se u nas zbog ateističkog okruženja *new-age* i nije javio, a s druge strane, jer je svoje osporavanje doživljavala od prirodnoznanstvenog materijalizma, a ne novog znanstvenog idealizma.

Na Zapadu je Crkva, posebno protestantska, misaono prisutna u oporbama oko mistike i *new-agea* jer su neki teolozi prihvatili novu spiritualnost. Posebno se teologijska protuargumentacija *new-ageu* vidi u odnosu na ekologiju, pa onda i na posebne znanosti, prvenstveno fiziku i biologiju.

Tvrdnja nekih teologa da su *new-age* i, posebno, okultne znanosti nastali kao rezultat krize novovjekovnog čovjeka u njegovoj sekularizaciji, suviše je sociologizirana kao i ocjena *new-agea* sa strane Hansa Petera Dürra da on nosi "...tipično kalifornijski lik ideološke porculanske figure kombinirane iz svih mogućih kultura" (vidi Hemminger, H., 1990) i to stoga što *new-age* u Ezalenu u Kaliforniji ima mjesto sastajanja na kulturnom mjestu Indijanaca. Osim toga takva sociologiziranja neodoljivo podsjećaju na Marxovo poimanje religije kao projekcije ovostranosti. *New-age* je u današnjem značenju nastao i na drugim izvorima, prvenstveno u znanosti. Spoznaja 19. st. počela je poimati povijesnost, evoluciju, procesualnost, napredak u fizici, biologiji, paleontologiji i drugim prirodnim znanostima. Ta su otkrića dovela u 20. st. do promijenjenog poimanja epistemologije, u promijenjenom shvaćanju odnosa promatrača - subjekta i prirode - objekta. Spoznaja eksperimentalne atomske fizike od prije pedeset god-

² Vidi i recenziju Despot Bl. U *Socijalna ekologija* 3, Zagreb 1992.

ina postala je sve popularnija: ne postoji *objektivitet*; nijedan atom ne postoji čisto izoliran, tj. "objektivno", svako opisivanje svijeta i svako promatranje svih djelića i elemenata ovog svijeta uvijek je subjektivni postupak. Zbiljnost je u glavama ljudi. Nobelovac Prigogine u traženju metamorfoze znanosti izričito kaže: "Najfundamentalnije naše teorije definiraju se odnedavno kao djela bića ukorijenjenih u svijet koji istražuju. Znanost je, dakle, napustila iluziju o teorijskoj ekstrateritorijalnosti." (Prigogine, I., 1986). Ovako odricanje od svoje ekstrateritorijalnosti stavlja znanost u integralni dio kulture. E. Jantsch će reći: "...ne mislimo mi nego ono misli nas" (Jantsch, E., 1982).

"Transformacija znanosti" s ovog epistemološkog stanovišta najsjajnije je rečena kod isusovca i paleontologa Pierre Teilhard de Chardina:

"Neprestano se suprotstavlja ne znam kakva antropocentrična iluzija ne znam kakvoj objektivnoj stvarnosti. Ta razlika ne postoji. Čovjekova istina jest istina svemira za čovjeka, to jest, posve jednostavno istina." (Chardin, P. T., 1991).

Na koncu i sv. Franjo Asiški je govorio "...što mi tražimo jest to, što traži". Zbog takvog mišljenja i poimanja prirode proglašen je za zaštitnika ekologe.

U *new-ageu* u užem smislu pripadaju ezoterička i okultna strujanja samo onda ako su usmjerena na "novo vrijeme", ako vjeruju u evoluciju, u povijest, "u vrijeme promjene". To "vrijeme promjene" (Capra, F., 1983) vodi sljedbenike *new-agea* u "tihu zavjeru" (Ferguson, M.: *Die sanfte Verschwörung*, Bazel 1982. - danas već kultno djelo *new-agea*).

New-age je, dakle, prvenstveno "nova paradigma" u znanosti, gdje znanost napušta svoju eksteritorijalnost i traži *cjelovitost* i *jedinstvo*. Nova je paradigma holistička, ekološka i feministička (Capra). Holistički pristup, sinkretizam, sistematsko mišljenje, evolucionizam duha, samoorganizacija svemira novi su znanstveni idealizam.

Budući da priroda nije više puki objekt promatranja, rezultati kvantne fizike i krajnji rezultati istraživanja imaju uvid u matematičke modele koji više nisu iskazivi. Matematika ovdje nije više ona matematika descartesovsko-newtonovskog mehaničkog poimanja svijeta u kojima ona čini praktikabilnost znanosti - tehnologiju. Time se matematika vraća na izvoriste pitagorejske mistike. A jedinstvo čovjeka, prirode i društva kakvim ga vidi *new-age* u svojim teorijama je mitsko.

"Ove slike svijeta stavljaju analognu zavisnost između čovjeka, prirode i društva koja predstavlja u temeljnom pojam mistične moći kao totaliteta." (Habermas, J., 1981)

Dok je *old-age* prosvjetiteljstva rastvarao mit iz prvobitnog jedinstva u znanost, *new-age* znanost privodi mitu. Jedno = Sve, a Sve = Jedno. Ovo je i spoznaja istočnjačke mistike i spiritualnosti, koja je oduvijek bila način gledanja na svijet Istoka, u kulturološkom, a ne u zemljopisnom smislu. Uvođenje ove spiritualnosti u znanost i znanosti u spiritualnost ono je što nazivam *novi znanstveni idealizam*. Priklanjanje mističnom, parapsihologijskom, okultnom, šamanizmu jest - *transformacija* znanosti za "novo vrijeme", novo astrološko vrijeme Vodenjaka koje evolucijski obuhvaća čitav svijet i sve kulture, stremljenje k mistici iz našeg zatočeništva u govoru.

Sve je zatvoreno u govor, pa jezikoslovci Alfred Korzybki i Benjamin Whorf ukazuju da su indoevropski jezici zlopotrijebili strukturu jezika na odnos subjekta i predikata i time zatvorili naše mogućnosti na shvaćanje odnosa uzroka i djelovanja, iz kojega nije moguće misliti početak i kraj, budućnost i prošlost. Samoorganizacija svemira, evolucionizam svijesti, jedinstvo svijeta rezultat je *transformacije* znanosti, ali i transformacije čovjeka, o čemu će još biti riječi. Suvremena "mega-kriza" koju Crkva naziva moralnom krizom vidi se u *new-ageu* kao kriza stare paradigme. Ali u "staroj paradigmi", u Moderni, osim početnih nesporazuma, i Crkva i znanost su zasnovala svoj paralelizam - s izuzetkom materijalističkih i ateističkih smetnji. Crkva i religioznost ne mogu se više nositi s novim prirodoznanstvenim idealizmom, koji više nije kršćanski, pa teologija reagira na *new-age*, ali doduše, ne jednoznačno.

Evolucionističko-teozofska ideja "ponovnog dolaska Krista" priziva na dolazak novog Mesiju u znaku "Vodenjaka", jer je sadašnji Isus Krist bio Mesija u znaku "Ribe". Meditiranjem se može očekivati novoga Krista, koji će nam pokazati kako ćemo se spasiti. Židovi nisu prepoznali Mesiju u znaku "Ribe" i stoga su u toj civilizaciji ostali izgubljeni. Naravno da ovakva spiritualnost ne odgovara kršćanstvu. Isusovac i paleontolog Pierre Teilhard de Chardin istražujući kozmogenezu i evolucionizam svemira smatra da "bit kršćanstva nije ni više ni manje nego vjera u sjedinjenje u Bogu preko utjelovljenja" (Chardin, P. T., 1991). On nije izgubio vjeru u kršćanskoga Boga, a jako je utjecao na *new-age*, pa su mu kršćanski teolozi osim kritike neodrživosti njegova učenja ipak namijenili posebno mjesto (Broch, T., 1987).

U njegovoj kozmogenezi koja je zapravo onto-teo-kozmo-antropologija, odnosno evolucija duha, u svojoj samoorganizaciji stvorena je najprije biosfera (život), a onda noosfera (čovjek). Ono što drugi sljedbenici *new-agea* smatraju ulaskom u znak Vodenjaka za Teilharda de Chardina je zagonetka što će se dogoditi:

"Hoćemo li se moći pridružiti drugim središtima kozmičkog života, da bismo u nekom redu nadmoćne veličine, nastavili rad na sveopćoj sintezi? Ili ćemo pak prijeći, ne napuštajući Zemlju,

neku novu površinu ontološkog diskontinuiteta - treću nakon oživljenja i očovječenja? Vjerojatno će to biti nešto treće - što ne možemo sagledati, a da ne upletemo nit duhovnog utjecaja Boga." (Chardin, P. T., 1991).

Crkveni naputak da je uzrok suvremene mega-krize moralna kriza za Teilharda de Chardina je "...zemaljski vrhunski stupanj kozmičkog razvoja. Moral nije ništa manje nego vrhunski ishod mehanike i biologije" (Chardin, P. T., 1991). Na primjedbu da je to metafizika, a ne više znanost, on odgovara da je to ultra-fizika. Mega-kriza kao "moralna kriza" nužno suočava teologiju i religiju s novom religijom i spiritualnošću, teologiju i *new-age* kao novu paradigmu. Iz Caprinog određenja da je *new-age* holistički, ekološki i feministički izdvojit ćemo teologijsku kritiku ekologije. Teolozi u nas kako smo već rekli - rijetko govore o tom problemu, a teolozi se na Zapadu žale da im u poluprazne crkve dolaze vjernici, kršćani istovremeno s vjerom da nastupa vrijeme Vodenjaka (Küenzlen, G., 1992). Budući da Crkva prema svojem najvišem određenju vjernicima služi da ih izbavi iz njihovih tjeskoba i sumnji, pokazat ćemo neka kolebanja u odnosu teologije i ekologije.

Protestantska teologinja i specijalistica za limnologiju, (istraživanje voda: jezera, rijeka, mora, *prim. Bl. D.*) Döhren v. Karin, tražeći odgovornost za stvorenja ukazuju na to kako se teologija 19. i 20. st. koncentrirala na osobni spas i etička pitanja. Odnos čovjek-Bog usmjeren je na etički odnos čovjeka i čovjeka, čovjeka i društva, a izostavljen je svaki odnos spram drugih stvorenja, prirode, života (Döhren, K., 1991). U ekstremnom slučaju kao kod R. Bultmanna: "Zemlja je kao stvorenje Boga dana čovjeku na upotrebu za njegovu potrošnju i užitak."³ Iza takvog načina, naravno, mnogi kršćani smatraju govor o odgovornosti za okolinu necrkvenim. Ona se zalaže za Schweitzerovu misao "strahopoštovanje spram života", što znači, suodgovornost za stvorenja. Zalaže se također za teologijsko utemeljenje takvog strahopoštovanja prema životu, za ekologiju, koju zastupaju malobrojni teolozi⁴, jer većina teologa koji su prirodosnanstvenici ostaju pri Descartesu, pri dualizmu u kojemu znanstveno mišljenje je istražuje prirodu, upotrebljava je i zloupotrebljava. Od ovih malobrojnih teologa citirat ćemo Friedricha:

"Novija se teologija malo interesira o izričajima o svijetu stvorenom od Boga. Karl Barth vidi u Isusu Kristu ključ za tajnu stvaranja. Osnovu za učenje o stvaranju ne nalazimo u početku Biblije, nego u sredini, u Isusu Kristu. Izričito kaže da je učenje o stvaranju antropocentrično. Kršćansko je vjerovanje potpuno zaposleno sa Stvaraočem i time također sa stvorenim svijetom

³ Citirano prema Friedrichu, *Ökologie und Bibel*.

⁴ Friedenthal, Gleich, Seigritz, Snow, Sölle, Todt, Westermann.

kao takvim, ali ne i cijelim stvorenim svijetom kao takvim, nego u izboru objavljenom u božjem djelovanju: s čovjekom u kozmosu." (Friedrich, G., 1982).

Ovo teologijsko bavljenje odnosom čovjeka i čovjeka kao moralnim problemom i isključenjem čovjeka kao stvorenja spram prirode odgovara Hegelovoj apsolutnoj znanosti apsolutne slobode. U fenomenologiji duha kao povijesnom razvitku ideje pretpostavka je slobode da se priroda posredovana znanošću pretvara u *stvar*, koja ulazi u pravni promet. Sloboda može postojati samo u državi, a priroda kao nesloboda mora biti ukinuta da bi osoba mogla objektivirati svoju slobodnu volju u posjedovanju.

[...] Takvo povijesno osvajanje slobode u neprestanom ukidanju prirode-neslobode u izručivanju moći volje upravo je izraz volje za moć, koja je dovela do mega-krise. O ovakvom "anti-ekološkom" poimanju istraživala sam nove socijalne pokrete (Despot, Bl., 1989).

Pa ipak se nekim sljedbenicima *new-agea*, ne poznavajući dovoljno filozofiju, činilo da je Hegel prihvatljiv zbog njegovog poimanja povijesnosti duha i apsolutnog idealizma. Ne poznavajući opet u cijelosti vrijednost Hegelove filozofije, ali vjerojatno zbog ovakvog shvaćanja prirode u *Filozofiji prava*, Prigogine je to nazvao "arogantnom apsurdnom spekulacijom".

No za odnos religioznosti i prirodoznanstvenog idealizma značajni su teolozi kritičari ekologije i "samoorganizacije svemira", koji su prirodoznanstvenici. Suštinsko markiranje problema u ekologiji, odnosno problema kršćanske religioznosti spram *new-agea* učinio je Heike Baranzke u *Ökologie-Natur-Schöpfung. Zur Funktion einer Schöpfungstheologie im Rahmen der Umweltsystematik*.⁵

Problemi se odnose ne samo na *new-age*, na prirodoznanstveni idealizam, već i na ekološku teologiju, koja je - kako smo vidjeli - prihvatljiva i nekim teolozima. Probleme bismo mogli svesti uvjetno: 1. na one pojmovne različitosti teologije i znanosti i 2. na pitanje same vjere.

Ad 1. Znanstvena se ekologija, kao i svaka druga prirodna znanost, bavi pitanjima koja imaju prirodu za predmet unutar jednog određenog partikulariteta: a) *stvranje* je teologijski totalni problem koji bitno znači cijeli svijet u nasuprotnosti spram svojega transcendentalnoga Stvaraoca. Oba različita pojma ne moraju proturječiti jedan dru-

⁵ U: *Stimme der Zeit* 3, 1991.

gome, ali leže na dvije različite razine objašnjenja, a time i vrednovanja; b) ekološki pokret predstavlja problematiku odnosa čovjek-priroda u manipulativnom ljudskom djelovanju, koji ne može biti pretpostavljen Bibliji. To nije moguće niti u "teologiji stvaranja", jer se identificiranjem pojmova "stvorenje" i "priroda" reducira odnos na novovjekovne probleme odnosa čovjek-priroda kao temu ekoloških pokreta, c) zahtjev ekoloških kretanja je nasuprot teologijskom učenju o stvaranju, zbog svojega manjkavog poimanja transcencije partikularan. Mistično je nastojanje spoznaje cjelovitosti, čemu prirodoznanstveni idealizam teži, monistička ideologija koja ne razlikuje Stvaraoca od stvorenja.

Ad 2. Različit horizont značenja teologije i filozofije prirode nastaje već u tome da pojam "priroda" ne postoji nigdje u Bibliji, već pojam "stvorenje". Čovjek je stvorenje između ostalih stvorenja iako, po Bogu, izuzetno. Pojam "priroda" pretpostavlja nešto izvan čovjeka i odnos spram nje, bez odnosa spram Stvoritelja, uzrokuje krize i apokaliptične strahove, a jedino preko Stvoritelja može čovjek razgovarati sa stvorenjima. Naivna projekcija novovjekovnih problema na tisućugodišnje tekstove Biblije producira anakronizam i nemogućnost smislenog dijaloga čovjekovih problema sa biblijskim piscima. Da bi takav razgovor bio moguć potrebno je metodičko posredovanje koje se tek traži. Ovime je eksplicitno odbijena mogućnost dovođenja u odnos religioznosti i *new-agea* spiritualnosti, ne samo u *new-ageu* u njegovoj znanstvenomističnoj spoznaji cjeline, već i ekološki angažirana teologija kao i posebno feminističko-teološki pokret.

Religioznost nije našla "potrebno metodičko posredovanje" s novim znanstvenim idealizmom. Polazeći od Capre da je *new-age* holistički, ekološki i feministički, teologija, iako u blagim kolebanjima, odbija ekologiju.

Budući da sam o feminizmu već dosta pisala, a sada promišljamo odnos religioznosti i nove spiritualnosti, vrijedno je osvrnuti se na probleme holizma, samoorganizacije svemira i evolucionizma duha kako ga vide eminentni teolozi-prirodnoznanstvenici ne ulazeći u raspravu znanosti same (fizika, biologija), jer za to nismo kompetentni, već unutar odnosa kojega pratimo.

Prva optužba Mutschlera kao uglednog znanstvenika i teologa (Mutschler, H., 1992) jest da je "samoorganizacija svemira" sinkretizam, holizam - mit, što smo već vidjeli u Habermasovom određenju *mita* kao jedinstva čovjeka, prirode i društva, a i u Baranzkea o strogo teologijskom razlikovanju "prirode" i "stvorenja". Interesantno je pri tome da se bit argumentacije protiv holizma, znanstvenog idealizma *new-agea* koji

svoju transcendenciju nalaze u mitu, svodi na prosvjetiteljsku kritiku mita. Prosvjetiteljska afirmacija razuma i materijalističko-mehanicističke ateističke znanosti prognale su vjeru u sferu mita, u nešto neznanstveno, pred-znanstveno, pred-moderno.

Suvremena teologija suprotstavlja se prosvjetiteljskim argumentima protiv mita-znanosti prigovarajući joj njenu neznanstvenost. Istražujući sa strane - ako je uopće moguće ostati sa strane - izgleda nam da je teologija u susretu s novim znanstvenim idealizmom, novom spiritualnošću, ostala na stanovištu racionalne teologije iz koje je mit istjeran, ali s istim argumentima s kojima je i ona bila stjerana u mit sa strane novovjekovne znanosti.

Mutschler optužuje znanost *new-agea* za scijentistički mit. Mi smo naučili misliti scijentistički mit u smislu prosvjetiteljstva - bezgraničnog povjerenja Moderne u nesmetani napredak i demokratsko društvo. Ali *new-age* je upravo ne post-moderni već antimoderni pravac. Kod Mutschlera se scijentističkim mitom smatra sve ono što iskoracuje iz laboratorija, iz metodičkih ograničenosti znanstvenih disciplina: spontanost, povijesnost, evolucija, sloboda. Za razliku od Prigoginea, Capre, Scheldrakea i mnogih drugih, koji su svjesni da znanost mora napustiti svoju eksteritorijalnost, on ih vraća natrag na "prosvijećenu znanost koja je bila ponosna na svoju izoliranost i osamljenost u kozmosu ispražnjenom od smisla". Za samog Teilhard de Chardina, koji je velikim dijelom izuzet iz teologijske kritike *new-agea*, Mutschler smatra da je njegova konstrukcija svijeta povratak na predznanstveni animizam. Bitne primjedbe holizmu, sinkretizmu i samoorganizaciji svemira mogle bi se svesti na sljedeća područja: 1. područje ontologijskih bitnih iskaza, 2. područje aksiologije, dakle vrijednosnih iskaza, 3. normativno čudoredno područje i 4. područje sveobuhvatnih perspektiva smisla.

Ad 1. Područje fizikalnih modela prenositi na ontologijske izričaje bitka je nelegitimno. Prekoračenje različitih područja skriva ono što je klasična metafizika tematizirala kao bića i vrijednost bitka što omogućuje podmetanje *analogia entis*, prelazak s fizike na metafiziku.

Ad 2. Pojmovi "viši", "dublji" kao pojmovi samoorganizacije svemira i evolucije nefizikalni su pojmovi. Fizika ne tematizira stupnjeve vrijednosti, već - "hijerarhiju bitka".

Ad 3. Naturalistička etika holizma ontologizira rez subjekta i objekta, kojega u klasičnoj mehanici nema. *Omne ens bonum* iskazuje principijelno aksiološki karakter svega postojećega, koji vrhunac ima u *summum bonum*.

Ad 4. Perspektive smisla su vraćene u svemir u kojemu je panteistička predodžba Boga nadomjestak za vjerovanje u Objavu.

Teologija kao racionalna disciplina i osnova kršćanskog vjerovanja i religioznosti direktno se suprotstavlja holističkom shvaćanju prirodnoznanstvenog idealizma *new-agea* i tako zatvara mogućnost razgovora između dviju spiritualnosti. Budući da *old-age* ionako funkcionira u znanstvenoj praktikabilnosti društva, a i postmodernoj ravnodušnosti spram religioznosti *new-agea*, *old-age* s vjerovanjem u znanost, tehniku i napredak živi u paralelizmu, a svi zajedno u krizi u kojoj su oni iz "nove paradigme" u "tihoj zavjeri". Transformaciju *new-agea* u "novu paradigmu" promatrali smo u odnosu teologije i prirodnoznanstvenog idealizma. Mistični uvidi u cjelovitost i jedinstvo primjereni istočnjačkim religijama znače i jednu novu sintezu kulture, jednu ono-teo-kozmo-antropologiju koja osmišljava pojam čovječanstva, nezamjenjiv pojmom kršćanstva, internacionalizma (socijalistički pojam), kozmopolitizma (*die frei scwäbende Intelligenz*). U Ezalenu u Kaliforniji, Findhornu u Škotskoj, u Aurovillu u Indiji i na mnogim drugim mjestima sjede zajedno Capra, 14. Dalaj Lama, Jantsch i šamani, Ferguson i "vještice", čarobnjaci i nobelovci, upravo da se doživi mogućnost sinteze Istoka i Zapada, nadvladavanje kršćansko-zapadnoeuropske partikularnosti.

"Tihe zavjernike u znaku Vodenjaka" i ne pogađaju "greške u mišljenju" i metode sa strane *old-agea*. Interesantno je da je potpuno izostala filozofija. Primjedbe koje je ona imala na pozitivnu znanost, u smislu Mutschlerovih, preuzela je religija. Izgleda da je filozofija potrošila svoj "predmet" koji se rastvorio u mistici. Ali filozofiji još uvijek ostaje legitimno područje filozofije religije i filozofije umjetnosti kao područja *metaphysike specialis*. Za razliku od mnogih socijalnih pokreta (vidi Despot, Bl., 1989), *new-age* je izrazito duhovni pokret i širi se po cijelom svijetu kao mreža. Čvorovi su pojedine grupe "zavjernika". Teilhard de Chardin kaže kako bi htio govoriti kao *Zemljanin*.

Za ovakvu transformaciju znanosti protrebna je i *transformacija* čovjeka što bi iziskivalo novi rad. Odredit ćemo samo najbitnije oznake. Transformaciju čovjeka tražilo je svako novo vrijeme i svaka religija. Zavjernici u znaku Vodenjaka naročito polažu na antropozofske, okultne, parapsihološke, magične psiho-tehnike. Mogućnosti proširenja svijesti raznim psiho-tehnikama naročito su pridonijeli psiholozi, psihijatri i psihoterapeuti, među kojim je svakako najznačajniji Stanislav Grof. Meditiranje, yoga, vježbe, makrobiotika, različiti *workshopovi* pridonose nadvladavanju tijela i približavaju se trans-personalnom - "samoozbiljenju". Bogata alternativna scena dotirana je od mnogih značajnih ustanova i producira nepregledno mnoštvo literature iz područja ezoterike, okultizma, sufizma, reinkarnacije, satanizma, magije. Za našu temu više nema mjesta za mnogobrojne fenomene "mreže" "tihog zavjerništva".

Bitno je primijetiti, za razliku od prosvjetiteljskog shvaćanja, da su religioznost i "praznovjerje" osobine neobrazovanih i starih ljudi, kako istraživanja u Njemačkoj pokazuju da su sljedbenici *new-agea* u tehnikama transformacije i proširenja svoje svijesti uglavnom mladi i visokoobrazovani ljudi. Zanimanje visokoobrazovane publike za spiritualnost, rušenje prosvjetiteljskog mita Moderne, međutim, ne zadovoljava crkvenu religioznost, jer je ova spiritualnost spiritualnost "tihog zavjerništva".

Transformirano Ja ima drukčiji odnos sa transformiranim Ti i time se misli i na *transformaciju društva* s onu stranu našeg poimanja demokracije.

U nas će izgleda *new-age* doći u banaliziranom i trivijalnom obliku jeftinih horoskopa, sanjarica, časkanja o čarobnjacima i vješticama, možda s vještim dizajnom *new-age* kafića, butika, cipela, dakle u groteski. Jedina je nada da je svijet postao "svjet-sko selo", a knjiga postala roba, pa je moguće da se redizajnira tržište knjiga. Zapreke *new-ageu* u nas, kao i stvaranje duhovne klime za takve razgovore, vidim u slijedećem:

1. osim zatvorenosti u indoeuropski jezik i govor koji je zapreka i drugim narodima, usmrćeni jezik i svijest "protulingivističkom ideologijom";

2. kolonijalni snobizam niskorazvijenih društava spram praktikabilne znanosti ("u službi udruženoga rada", "na putu u Europu" itd., dakle *old-age*);

3. vjera, odnosno konfesije za izbjeljenje svijesti, služe za nacionalni identitet i razlikovanje, a ne za sintezu;

4. jer je sama znanost vezana za puko preživljavanje i samodokazivanje društvene korisnosti;

5. jer se institucionalna Crkva zabavljena preživljavanjem u nedavnoj prošlosti više bavila pastoralnim učenjima nego novim izazovima;

6. jer smo u filozofiji educirani u hegelijansko-lukačevsko-neomarksističkom duhu uvjerenja u rastvaranje prirode u društvu, povijesti, slobodi.

Sve su to simptomi pred-moderne i Moderne. S druge strane, trivilizacija i banaliziranje *new-agea*, koje je moguće kao i svega drugoga, manifestacijska, a ne unutrašnja pobožnost, dolaze na pometenu scenu jedne ideologije. Stoga za našu filozofiju i teologiju odgoja i obrazovanja predstoje mukotrpnici dani promišljanja i istraživanja.

Agresivnost europske filozofije slobode u Hegelovoj filozofiji prava*

Hegelova je filozofija, posebno njegova filozofija prava, paradigma europskog shvaćanja filozofije slobode. Sloboda kao temeljna vrednota u Hegelovom shvaćanju nije proizvoljnost već sloboda o sebi i za sebe identična s apsolutnom znanošću. K apsolutnoj znanosti prispijeva se, naravno, apsolutnom metodom - svijet se obuhvaća panlogizmom.

Logos kao onto-antropološka osobina europskog čovjeka javlja se u Hegelovoj filozofiji kao nužna sloboda ili slobodna nužnost. Arhitektonika je slobode u svojem transcendentalnom smislu u njegovoj filozofiji domišljena. Njezina je jedina i nužna pretpostavka da je povijest po umu umna povijest, a um povijestan. Filozofija je povijest i fenomenologija duha koja ukida puku historiju (*die Historie*) i poima povijest (*die Geschichte*) kao nužno posredovanje apsoluta.

Cijelo posredovanje apsolutne ideje u njezinoj apsolutnoj slobodi nužno je posredovanje svakog povijesnog momenta u čijoj nužnosti leži sloboda.

Trijadičnost povijesnog razvitka - teza, antiteza i sinteza - utemeljuje povijest kao zbiljnost po umu (*die Wirklichkeit*), a ne kao puku stvarnost (*die Realität*).

Zbiljnost je po umu povijesna zbilja, a ne puko opstojanje (*Da-Sein*). Dijalektička metoda apsolutne znanosti poima razvitak kao povijesni put po sebi i za sebe apsolutne ideje, koja u samosvijesti (*das Selbstbewußtsein*) dobiva svoje ozbiljenje.

* Tekst izvorno objavljen u: Metodički ogledi, Zagreb, Vol. 3 (1992) br. 2, str. 29-39.

Pretisak teksta u cjelini.

Ovaj je rad prilog svjetskom projektu: "Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen" što ga je vodio H. Beck (Bamberg) u suradnji s europskim, sjevernoameričkim, latinoameričkim, afričkim i azijskim institutima i znanstvenicima.

To ujedno znači da oni narodi koji nisu prispjeli filozofiji kao pan-logičkoj ideji ustrojstva svjetskoga duha ne mogu u njemu participirati, što znači da ne mogu biti slobodni.

Agresivnost europske filozofije odčitava se već u *Fenomenologiji duha* kao primat europske kulture, njenog onto-antropološkog korijena u *logosu*, da spozna pa time i ozbilji i slobodu.

Svaki je interkulturalizam već iz *Fenomenologije duha* nemoguć, jer postoji samo jedna apsolutna znanost, apsolutna sloboda, koja svojim ontološkim utemeljenjem, svojim povijesnim posredovanjima privodi filozofiji kao spoznaji slobode kao općenitosti.

Smjeranje k općenitosti, cjelini, hoće k povijesnosti apsolutnog duha koji se nužno posreduje nadvladavanjem (*die Aufhebung*) pojedinačnoga, ukidanjem pojedinačnoga, ali ne u smislu ukidanja (*die Abschaffung*), već njegova uzdizanja na stupanj višega povijesnog razvitka.

Oni narodi ili epohe koji nemaju filozofiju (filozofiju panlogizma) nisu povijesni narodi, pa time ne mogu pretendirati na slobodu.

U ovom još apstraktnom određenju slobode i povijesnosti naroda i kultura kao povijesnih i nepovijesnih očituje se (ako još ne i agresivnost) ekskluzivnost europske misli.

Apsolutna se sloboda u svojem povijesnom razvitku nužno posreduje od pojedinačnoga k općenitom. Općenitost kao slobodu moguće je pojmovno razumjeti samo kao beskonačno posredovanje. Da ideja slobode ne bi ostala apstraktna, ono puko "treba da", ono premještanje u praktični um, da bi sloboda bila za sebe, neophodan joj je *topos* - država. Država je objektivnost apsolutnog duha, a tlo je slobode *pravo*.

Hegelova filozofija prava, u literaturi većinom navedena kao dio filozofije pravnih kategorija, mjesto je gdje tek jest moguće razumjeti slobodu i općenitost u objektivnosti, u nužnom posredovanju slobode *an sich, für sich, an- und für sich*.

Novovjekovno je razdvajanje subjekta i objekta, prirode i čovjeka, slobode i nužnosti nadvladano u filozofiji prava. Metodološki problemi prirodnih znanosti i filozofije prije Hegela ostali su na proturječju, s jedne strane, potpune neslobode u prirodi i teorijskom umu, a s druge strane, slobode u praktičnom umu, u etici.

Razdvojenost između bitka i trebanja nemoguće je nadvladati bez Hegelova panlogističkog poimanja filozofije povijesti kao povijesti filozofije slobode. U filozofiji prava nadvladava se ova proturječnost transcendentálnom trijadičnom sintezom na dvije razine: 1. na poimanju odnosa čovjeka i prirode i 2. na poimanju čovjekove slobode.

Ad 1. "...da se pak objektivni duh, sadržaj prava i sam ne shvaća u njegovu subjektivnom pojmu, a na taj se način to da čovjek po sebi i za sebe nije određen za ropstvo ne shvaća opet samo kao puko 'treba da', to se zbiva samo u spoznaji da ideja slobode istinski postoji samo u državi" (§ 57).

Ad 2. Da bi bila objektivirana, da bi postala zbiljska, sloboda čovjeka, njegova slobodna volja, mora doći u odnos s "prirodom". S obzirom na to da se sloboda može ozbiljiti samo na tlu prava taj odnos ima: a) svoju znanstvenu stranu i b) svoju privatno-vlasničku stranu.

Ad a) Spoznaja je filozofije i prije Hegela da u prirodi nema slobode. Naime, iz srednjovjekovne jedinstvene strukture bitka i bića, koja bićima omogućava smisao, priroda je izvučena i reducirana na puki predmet manipuliranja. Poznanstavljenje donosi ukidanje prirode u svojoj prirodnosti, ali i rastući besmisao cjeline bitka i bića, čovjeka kao prirodnoga bića i čovjeka kao duhovnoga bića.

Priroda i materija nemaju nikakvih svojstava i nikakvog značenja dok ne dođu u odnos sa slobodnom voljom čovjeka.

"Misao mora ovladati praznom apstraktnošću materije bez svojstava, koja treba da ostane osebujna u vlasništvu izvan mene i stvari." (§ 52)

Nadvladavanje misli praznom apstraktnošću materije i prirode koja nema nikakvih svojstava ni smisla bez čovjeka pretpostavlja da se taj smisao zadobiva dovođenjem u odnos "apstraktno prirode" i čovjeka radnim, znanstvenim i tvorničkim - dakle duhovnim - prerađivanjem prirode u stvar. Znanost tvornica mogu se smatrati slobodom, jer apstraktnu prirodu pretvaraju u stvar, a stvar je kategorija prava, tla slobode. Postvarenje je prirode pretpostavka objektivacije slobodne volje. Slobodna je volja apstrakcija ako ne može biti ozbiljena.

[...] Prosvjetiteljsko i novovjekovno shvaćanje slobode kao slobode od prirode posredovano znanošću, može biti realizirano samo u ideji slobode koja se ozbiljuje u državi i tako priroda postaje stvar. Time je cijela priroda ostavljena na raspolaganje slobodnoj osobi, taj je odnos s prirodom istinska slobodna volja.

S neograničenim korištenjem prirodnih stvari sa strane slobodne volje ozbiljuje čovjek svoju slobodu, a priroda - sada stvar - u pravnom prometu dobiva svoj smisao.

Filozofija apsolutne slobode u svojem se objektivitetu - državi - iskazuje kao *volja za moć*. Osoba je utoliko slobodna, ukoliko stavlja svoju slobodu u "stvar" i time dolazi u pravni (slobodni) odnos s drugom osobom. Moralni se odnos može ozbiljiti samo između osobe i osobe, a ne između osobe i stvari.

Moralitet u smislu razlike bitka i trebanja nadvladan je u običajnosti (*die Sittlichkeit*), i sama država kao objektivnost apsolutne slobode spada, kao i porodica i građansko društvo, u sferu običajnosti.

Prvo nužno posredovanje apsolutne slobode taj je odnos s "prirodom", sa "stvari", i time je izručena cijela priroda na raspolaganje *volji za moć*.

Priroda nema ništa u sebi samoj, ona je puki materijal za ozbiljenje slobodne volje po sebi i za sebe. Time je čovjek izašao iz prirodnog stanja i nije više prirodno nego slobodno biće.

Takvo poimanje prirode, znanosti i tehnologije znači ujedno agresivnost spram prirode, njezino iskorištavanje kao pravno posredovanje slobodne individue na njezinu putu k porodici i građanskom društvu.

Proturječnosti su subjekta i objekta - čovjeka i prirode, duha i materije - nadvladane mogućnošću apsolutnog raspolaganja prirodom sa strane čovjekove slobodne volje.

Ova je agresivnost spram prirode (moderno rečeno - anti-ekološka agresivnost) znanosti stavila na apsolutno raspolaganje njezin "materijal" da bi on ušao u "građansko društvo".

Najvjerojatnije je u tom smislu Prigogine nazvao Hegelovu filozofiju "arogantnom apsurdnom spekulacijom".

Agresivnost europskog shvaćanja slobode na ovoj pretpostavci ukidanja prirodne nužnosti isključila je definitivno sve neeuropske, neeuroameričke kulture. Ostale kulture koje nemaju taj odnos spram prirode, koje nemaju znanost koja bi pretvarala "prirodu" u "stvar", nisu *eo ipso* slobodne, nisu povijesne i predmet su filozofije slobode, filozofije prava koja ih promatra kao "prirodu", kao nešto što mora biti posredovano europskim duhom da bi prispijelo filozofiji slobode.

Doduše, filozofija je prava u svojem smjeranju k "općenitosti" doprla do pojma "čovjek". Pojam "čovjeka" omogućen je posredovanjem volje za moć, voljom koja je "prirodi" dala smisao.

"Da se 'ja' shvaća kao *opća* osoba, u čemu su svi identični, pripada zasluga obrazovanju, *mišljenju* kao svijesti pojedinca u obliku *općenitosti*. Čovjek vrijedi jer je *čovjek*, a ne jer je Židov, katolik, protestant, Nijemac, Talijan, itd." (§ 209)

Pojam "čovjek" veliko je dostignuće europske filozofije slobode i time je završena politička emancipacija.

Ideja slobode i jednakosti ljudi bez obzira na njihovo partikularno određenje najviši je domet povijesnosti emancipacije ljudi od nejednakosti. Pojmom "čovjek" "etablirala" se europska filozofija slobode. Postignuta je "općenitost", ono što ukida svaku proizvoljnost, tj. apstraktno shvaćanje slobode.

Postizanje pojma "općenitost", pojma "čovjek", bez razlike na nacionalnu i vjersku pripadnost, međutim, ozbiljuje se drukčije za "obojene" i žene.

Problem je političke emancipacije, primjerice Crnaca, utemeljen na njihovoj nemogućnosti da nadvladaju prirodno stanje. Njihov odnos s prirodom, njihova nemogućnost da *prirodu* pretvaraju u *stvar* i time kroče na "tlo slobode" - pravo, onemogućava im da budu pojmljeni kao "čovjek".

Postoji i opravdanje za ropstvo.

"Ropstvo je po sebi i za sebe nepravda jer je čovječja bitnost sloboda, ali za ovu se tek mora sazreti (...) Evropljani vode crnce u ropstvo i prodaju ih u Ameriku. U njihovoj vlastitoj zemlji njihov je udes unatoč tome gotovo još gori, jer osnov je ropstva uopće, da čovjek još nema svijesti o svojoj slobodi, pa se tako sroza na *stvar* (potcrtala Bl.D.), na nešto bezvrijedno. (...) Iz svih ovih različitih navedenih crta proizlazi, da je neobuzdanost ono što označuje crnčev karakter. To stanje nije podesno ni za kakav razvoj i obrazovanje, a kakve ih vidimo danas, takvi su uvijek bili. Jedina bitna veza, koju su crnci imali s Evropljanima i koju još imaju, jeste veza ropstva."¹

Europsko poimanje filozofije slobode u svojem dostignuću političke emancipacije pojma "čovjek" agresivno je prema "prirodi" i "prirodnom stanju", jer u prirodnom stanju nema niti slobode niti neslobode. Afrika nije "povijesni kontinent".

¹ Hegel, *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951., str. 99-102.

Filozofija slobode, dospjevši do pojma "čovjek", slobodu osigurava samo za bijelog čovjeka, a rasizam i kolonijalizam su nužne pretpostavke pojma "čovjek" u državi:

"...krasan predjel zemlje, gdje je nekad ležala Kartaga, a gdje se sada nalazi Maroko, Alžir, Tunis i Tripolis. Ovaj je dio teballo i morao se privući k Evropi, kao što su to Francuzi upravo sada sretno pokušali."²

"Općenitost" pojma "čovjek", europsko shvaćanje filozofije slobode nužno pretpostavlja i rasizam i kolonijalizam.

Agresivnost ove "općenitosti" ukazuje se na "mesijanizmu europocentrizma" i onemogućava svaki susret kultura kao pretpostavku "svjetskoga mira".

Razaranje prirode, prirodnoga svijeta i ljudi koji su "prirodni" pretpostavka je ovako shvaćene "općenitosti". Vjerojatno je zbog toga Lyotard kao teoretičar postmoderne u svom pluralističkom i individualističkom shvaćanju svijeta pojam "općenitosti" izjednačio s Auschwitzom.

M. B. Ramose iz Zimbabvea dosljedno je iz toga zaključio da se ideja "kreativnoga mira" ne može definirati kao odsustvo rata. Mir, naime, ne može biti adekvatno određen samo kao odsustvo rata. Mir više ne može pokriti različita područja: odnos čovjekova bića prema prirodi, prema drugim ljudskim bićima, kao i individualnim ljudskim odnosima (primjerice muškarca spram žene).

"Ideja mira činjenično je bezopstojna bez odnosa sa 'spiritualnim' ili duhovnim mirom koji se dosad ispoljavao kao borba između Erosa i Thanatosa."³

Isходишта zajedničkog shvaćanje života sadržana su, prema Ramoseu, u dvije teze. "*Moto ke motho ka botho*" i "*Fata kgomo o tshware motho*". Doslovni prijevod značenja ovih afričkih filozofijskih aforizama nije moguć, ali ga je moguće dati interpretativno. On nije dan doslovno jer bi se jedva mogao saopćiti na adekvatan način u njegovu centralnom značenju iz originalnog jezika. Prvi aforizam znači da se bitak čovječnosti sastoji u osnaženju vlastite ljudskosti pri čemu se priznaje ljudskost drugoga i na toj osnovi temelj života i međusobnih ljudskih odnosa. Prema tome riječ "botho" razumije se kao ljudski bitak i kao učtivo ljudsko držanje prema drugom ljudskom biću što predstavlja

² Isto, str. 97.

³ Predavanje prof. dr. Ramose iz Zimbabvea, 18.05.1992. u Bambergu pod naslovom: "Creative Peace through Encounter of World Cultures: an African Philosophical Aspect of African Culture".

unutarnje i centralno značenje aforizma: "*Motbo ke motbo ka botbo*". Mogućnost onto-antropološkog utemeljenja svjetskoga mira u susretu svjetskih kultura mora imati drukčiji smjer od agresivnog europskog shvaćanja filozofije slobode.

Značenje drugog aforizma "*Fata kgomo o tshware motbo*" sastoji se u tome da u slučaju kad smo konfrontirani s odlučujućim izborom svojega blagostanja i održanja života drugoga ljudskoga bića trebamo dati prednost drugome. Središnje je značenje u okviru teze da uzajamna skrb ljudskih bića jednih za druge ima prednost pred stremljenjem k nagomilavanju i očuvanju bogatstva.

Cjelina je ovdje regulativni princip. Ono što je tu naglašeno jest to da je pojedina individua bez druge nepotpuna i da drugo kao totalitet predstavlja prazninu ako se neće priznati specifičnost drugog ljudskog bića. Ovaj princip može naći primjenu i s obzirom na odnos čovjekovog bića i fizikalne objektivno dane prirode. Time je dan poticaj za identificiranje specifičnog oblića filozofije izvornih Afrikanaca.⁴

Kreativni je mir ovdje određen drukčijim odnosom čovjeka spram prirode od znanstvenog prerađivanja "prirode" u "stvar", drukčijim odnosom među ljudima od "postvarenja" kao "moralnog" odnosa među ljudima, kao i drukčijim odnosom među spolovima.

Općenitost pojma "čovjek" u filozofiji slobode Hegelove filozofije prava u svojoj arhitektonici slobode apsolutnog duha nužno je pretpostavila i porodicu. Prirodna razlika među spolovima (žena, muškarac) ovdje je ukinuta pojmovnom preobrazbom u "člana porodice". Ali za razliku od Židova, Talijana, itd. koji su svi jednaki i time su došli do pojma slobode, prirodne razlike među ljudima (priroda kao ne-sloboda) drukčije su posredovane.

U hrvatskom prijevodu Hegelove knjige *Osnovne crte filozofije prava* (Sarajevo, 1964) izostao je dodatak uz § 166 u kojem je pokazano da je prirodna razlika žene i muškarca umni temelj ideje slobode koja se ozbiljuje u državi. Dodatak § 166 glasi:⁵

"Žene mogu biti dobro obrazovane ali ne za višu znanost, za filozofiju i za izvjesnu produkciju umjetnosti koje se upravljaju kao općenitosti. Žene mogu imati pojedinačne slučajeve, ukuse, kćenosti, ali ideale nemaju. Razlika muškarca i žene je razlika životinje i biljke: životinja više

⁴ Ramose razlikuje Afrikance rođene u Africi, američke Afrikance i azijske Afrikance.

⁵ Citat koji autorica navodi nalazi se u drugom izdanju (Sarajevo 1989), op.red.

odgovara muškarcu, biljka više ženi jer je ona više mirni razvoj, sadrži neodređenije jedinstvo osjećaja i njegovog principa. Ako žene stoje na vrh vlade, to je država u opasnosti, jer ona djeluje ne po zahtjevima općenitosti nego po slučajnim nagnućima i mnijenjima. Obrazovanje se ženi događa, ne zna se kako, tako reći kroz atmosferu predodžbe više kroz život nego kroz stjecanje znanja, dok muškarci produžuju svoje mjesto kroz rezultate mišljenja i mnogim tehničkim dostignućima.”

Političkom emancipacijom, posredovanjem filozofije slobode u državi stvoren je pojam “čovjek”, ali je to posredovanje drukčije sa ženama kao i s “obojenima”. Agresivnost ovog shvaćanja slobode kao volje za moć fenomenologijski su shvatili novi socijalni pokreti: antirasistički, studentski, feministički, ekološki itd. koji se više ne mogu miriti s paradigmom političke emancipacije etablirane slobode, već traže slobodu od ovako shvaćene slobode.⁶

Ad a) Teorija vlasništva nije samo element i dio Hegelove “filozofije prava” nego dio apsolutne slobode gdje je sloboda povijesno postala pojam pozitivnog prava. Ovaj se povijesni događaj zbiva u građanskom društvu i teorija vlasništva je određena pod naslovom “Apstraktno pravo”. Slobodna osoba koja ima apsolutno pravo svoju slobodnu volju staviti u “neslobodno”, “neosobno”, istinski je slobodna osoba jer je ona “vlasnik” “posjeda” čije je “vlasništvo” i ona se odnosi prema drugoj slobodi kao osobi (§§ 40 i 44).

Ad b) Time je ideja prava pojmljena spekulativno kao slobodni razvoj slobodne volje u “apstraktnom pravu” kao vlastitom ozbiljenju *građanskog društva*. Time se dolazi do odlučujuće ideje filozofije prava da supstancijalno-duhovno-običajnosni poredak slobode dolazi do egzistencije s vlasništvom građanskog prava. Čovjek može biti slobodan od prirodnog stanja samo tamo gdje je postvario prirodu. Postvarenje ovih odnosa osobe i osobe druga je strana vlasništva.

Svi odnosi između slobodnih osoba u društvu su odnosi postvarenja. Slobodne osobe ne stoje izvan postvarenja koje ima utemeljenje u privatnom vlasništvu. Prva je pretpostavka slobode upravo takvo posredovanje. Stupnjevi su ovoga povijesnoga ozbiljenja apstraktno pravo, moralitet i običajnost, gdje se nalazi i porodica. Ukidanjem prirode kao puke nužnosti i ukidanjem čovjeka kao prirodnog bića ozbiljuje se sloboda u građanskom društvu gdje su svi prirodni, tjelesni odnosi između ljudi postvareni i popredmećeni. Svaka jedinka kao osoba kroz pravo postaje subjektom duhovnog svijeta.

⁶ Vidi: Despot, Bl.: *Emancipacija i novi socijalni pokreti*, Osijek 1989.

Prosvjetiteljska se ideja slobode, ideja uma i znanstvena moć nad prirodom, ozbiljuju nadvladavanjem prirode, nadvladavanjem spolova u građanskom društvu: u pravu, privatnom vlasništvu, porodici i državi.

Marxova kritika Hegelove filozofije prava i Hegelove filozofije državnoga prava usmjerena je protiv takvog shvaćanja slobode kroz totalno posredovanje a prije svega protiv institucija privatnog vlasništva. Privatno vlasništvo i na njemu utemeljeno apstraktno građansko pravo, prema Marxovu je mišljenju moć čovjeka (poduzetnika) nad čovjekom (radnikom). Ta moć time nije sloboda nego *socijalna nejednakost*.

Kritika Hegelove filozofije prava u utemeljenju europskog shvaćanja filozofije slobode svodi se na ukidanje građanskih *proizvodnih odnosa*.

Reduciranje problema posredovanja filozofije slobode na proizvodne odnose ne ukida volju za moć kao pretpostavku slobode, već je dapače pretpostavlja. Marxova kritika postvarenja (u smislu i Versachlichung i Entfremdung) ne ukida volju za moć nad prirodom, ne ukida pravo pretvaranja prirode u stvar, već u pravnom prometu na tlu prava ukida objektivaciju osobe koja svoju volju stavlja u stvar - ukida privatno vlasništvo.

Filozofija slobode gubi svoj temelj u "objektivnosti duha" - u državi. Država nije više objektivitet apsolutnog duha, "općenitost" koja garantira političku emancipaciju u smislu da su svi ljudi jednaki, nego uspostavlja "općenitost" onih koji nemaju objektiviranu slobodu, koji nemaju privatno vlasništvo - proletere. Individualna volja za moć (sloboda) i postvareni odnosi među ljudima u pravnom prometu (na tlu slobode), zamjenjuju se kolektivnom voljom za moć. Sloboda u smislu posredovanja prirode u stvar (znanost, tehnologija) nije stavljena u pitanje. Dapače, znanost je kao "opći rad" kao "proizvodna snaga" društva pretpostavka promijenjenih društvenih odnosa. Ukidanje (die Abschaffung) privatnog vlasništva, a ne nadvladavanje (die Aufhebung) privatnog vlasništva utemeljuje - proleterijat. Proleterijat je ona snaga načina proizvodnje života koja ukida "objektivni duh" države i pretvara ga u instrument volje za moć slobode o sebi i za sebe u "diktaturi proleterijata".

Svođenje problema agresivnosti europskog shvaćanja filozofije slobode na odnos gospodar-sluga ukida i smisao političke emancipacije. "Općenitost" ekonomske emancipacije garantirana je "internacionalizmom". Pojam "internacionalizam" ukida nacionalne, spolne, rasne, kulturne razlike ljudi i ujedinjuje ih u novu "općenitost". Ne pojam "čovjeka" kao "građanina" već pojam "radnika" garantira *internacionalnost*,

pojam "općenitosti" u ekonomskoj emancipaciji ljudi. Time je praktički ukinuta "pravna država" i "građansko društvo", a "općenitost" se povijesno uspostavlja kao odnos sluge koji je po sebi i za sebe realizator svjetske povijesti.

"Općenitost" načina proizvodnje, ukinutog privatnog vlasništva daje time drukčiji odnos od onoga postvarenja i otuđenja u građanskom društvu gdje se individue kroz ozbiljenu volju za moć susreću u pravnom prometu.

Internacionalizam je novi oblik općenitosti u kojemu se susreću radnici s radnicima svih zemalja. Ovaj internacionalizam kao općenitost ukida svaku razliku među kulturama, nacijama, rasama, spolovima. Ali ova je "općenitost" prazna općenitost, apstraktna općenitost, jer voluntaristički ukida posebnosti kultura, koje su se našle u određenom povijesnom momentu posredovanja.

Pretvaranje prirode u stvar, odnos čovjeka i prirode nije stavljen u pitanje kao ni osnova filozofije slobode kao volje za moć. Agresivnost shvaćanja slobode spram prirode ostaje netaknuta i time je diskvalificirana tvrdnja da se radi o epohalnom novom načinu proizvodnje života.

Filozofi obrazovani u bivšim socijalističkim zemljama na hegelijansko-lukacsevskoj tradiciji vidjeli su mogućnost objektivacije novoga načina proizvodnje slobode u novom odnosu spram prirode u "socijalističkoj prirodi".⁷ Ali posvuda se sretala samo "građanska priroda" koja za razliku od privatnog vlasništva i njegovog shvaćanja objektivacije slobode podliježe kolektivnoj volji za moć - društvenom vlasništvu. Kolektivna volja za moć spram prirode i agresivno poimanje slobode u pretvaranju prirode u stvar proizvodi daljnje iskorištavanje i zloupotrebljavanje prirode jer se ona i dalje poima kao nešto što ima smisla tek kada uđe u pravni promet.

Internacionalizam ne poima razlike samoniklih kultura pa njegova "općenitost" završava proizvoljnošću i voluntarizmom - zahtjevom za promjenom ekonomskog poretka u svijetu.

Internacionalizam je apstraktna, prazna "općenitost" neposredovana povijesno onim do čega je Hegel došao u pojmu "čovjek".

Ovdje su, doduše, svi narodi, rase i spolovi jednaki pred "diktaturom proleterijata" ali bez povijesnog posredovanja.

⁷ Vidi članak: Despot, Bl., "Povijest i socijalistička priroda" u knjizi: *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*, Zagreb 1987. (str. 58)

U vrijeme kada je još socijalizam, socijalistički način provođenja života izgledao moguć, pisala sam o "interkulturalizmu" kao konkretnoj "općenitosti", posredovanoj "općenitosti".⁸ Onto-antropološko utemeljenje kreativnog mira kao susreta svjetskih kultura nemoguće je bez njegovog susreta u međusobnom prožimanju logosa i metafizičkih osobina drugih kultura (vidjeli smo afrički primjer).

Na temeljima filozofije slobode Hegelove filozofije prava kao i Marxove kritike te filozofije takav susret nije moguć, pa nije niti pretpostavka kreativnoga mira.

Podređivanje nacionalnoga pitanja, zatim ženskoga pitanja kao i ignoriranje različitosti kultura vodi k apstraktnoj "općenitosti", "mesijanstvu europocentrizma" koji ne može isključiti volju za moć kao pretpostavku slobode. Etabilirana sloboda u Hegelovoj filozofiji prava kao i marksističkoj kritici toga prava ostaje poimanje slobode kao *volje za moć*.

Nove socijalne pokrete, koji se ne odvijaju u pretpostavljenim oblicima posredovanja slobode, odnosima partikularnosti i "općenitosti" razumijemo stoga kao pokrete *protiv volje za moć*. Europska filozofija slobode ne ulazi u bit onto-antropoloških pretpostavki kreativnoga mira obogaćivanjem susreta kultura u njihovim bitnim osobinama: europskim logosom, afričkom tjelesnošću, azijskom meditacijom.

Kriza agresivnog europskog shvaćanja filozofije slobode zbiva se na njezinom vlastitom tlu - u znanstveno-tehničkom prerađivanju *prirode u stvar*.

Osim mogućega apokaliptičnoga završetka katastrofa, međutim, sadrži u sebi smisao *katastrofe* grčke drame koja je značila prekretnicu dramske radnje prije svršetka. Katastrofa kao neumitni kraj europskog shvaćanja slobode moguća je samo kao *tragedija*. Tragedija znači sudbinu koju je nemoguće izbjeći. U drami je moguć preokret prije svršetka. Ako stojimo na stanovištu drame kreativni mir u susretu svjetskih kultura moguć je u kreativnom interkulturalizmu, u ulaženju jedne kulture u drugu bez "općenitosti" pan-logizma europske filozofije slobode - "mesijanstva europocentrizma". Nije na odmet podsjetiti se mudrosti "kontinenta bez povijesti" - Afrike: "1. Motho ke motho ka botho; 2. Fata kgomo o tshware motho". Kreativni mir u susretu svjetskih kultura a ne puko pri-mirje, odsustvo rata. Mogućnost katastrofe kao naglog preokreta prije kraja dramske radnje postavlja velike zahtjeve pred obrazovanje. Obrazovanje za kreativni mir i interkulturalizam pretpostavlja prvenstveno razgovor o *smislu*, a ne o *ciljevima* obrazovanja.

⁸ Vidi: Despot, Bl., "Mesijanstvo europocentrizma" u *Plädoyer za dokolicu*, Beograd 1976. (str. 177-200)

Vjernici i za-vjerenici u znaku "vodenjaka"*

Uvodne napomene

• Vjernici i za-vjerenici u znaku "Vodenjaka" kao naslov rada određuje pravac istraživanja.

• Veznik "i", koji gramatički vezuje ali i rastavlja dva pojma, ponajprije govori o tome da "vjernici" i "zavjerenici" imaju u odnosu nešto zajedničko, a nešto različito.

• Pod "vjernicima" podrazumijevamo, ovdje, kršćanske vjernike u svim konfesijama, a pod "za-vjerenicima" u znaku "Vodenjaka" pristaše "new-agea", "novog vremena". Zavjerenicima ih je nazvala Merylin Ferguson u, danas već kulturnoj knjizi "new-agea" *Die sanfte Verschwörung (Tiha zavjera)*.¹

• Za uvod još riječi same autorice: "Mreža ('das Netzwerk') je tiha pobuna u znaku 'Vodenjaka'. Pobuna bez političke doktrine. Bez manifesta". (Ferguson, M., 1982:2-5)

Budući da je "new-age" danas prisutan u znanostima, posebno fizici, na alternativnoj sceni uopće, okultnim znanostima, parapsihologiji, tehnikama meditacije, supranaturalnim pojavama, vjerovanjima u vještice i anđele, na univerzitetima i visokim školama, u svakodnevnom životu, postaje on pojava relevantna za sociologiju, odnosno sociologijska istraživanja, s jedne strane, a s druge strane, budući da vjerovanje u astrološko doba "Vodenjaka" u krajnjim iskazima prirodnih znanosti prekoračuje izraze pojedinačnih tradicionalnih prirodnih znanosti i prelazi u metafiziku - postaje interesom teologije, filozofije, sociologije, a posebno sociologije religije.

* Tekst izvorno objavljen u: New age i Moderna. - Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 1995. - (Biblioteka Filozofska istraživanja; knj. 88)
Pretisak stranica 71-84.

¹ U engleskom originalu djelo glasi *The Aquarian Conspiracy* - u njemačkom se prijevodu pojavilo kao *Tiha zavjera*, što odgovara i smislu cijeloga djela.

Time odnos vjernika i za-vjerenika u znaku "Vodenjaka" inicira diskusiju između teologije i "new-agea", teologije i znanosti, u najavljivanju "novog vremena" i nove spiritualnosti. Ovaj rad neće govoriti o unutarteologijskim problemima ovog susreta, a niti o unutarznanstvenim problemima "new-agea", već o problemima koji nastaju između vjernika i za-vjerenika. "Novo vrijeme", naime prinuđuje na promišljanje ovog problema, jer se više ne radi o odnosu vjernika i nevjernika, teologije i, bilo ateističkog, bilo prirodnoznanstvenog materijalizma, već o odnosu dviju spiritualnosti.

Što je "new-age" u svojoj raznolikosti nije moguće lako definirati, za ovu priliku, niti opisivati. Orijentaciono ćemo se poslužiti skraćenicom karizmatske ličnosti "new-agea" Fritjofa Capre da je "new-age" holistički, ekološki i feministički. Najraširenije objašnjenje uspjeha "new-agea" je jednostavna tvrdnja da je "new-age" izraz krize sekularizirane kulture.

Ovo je objašnjenje, kako nedostatno, tako i netočno zbog dva razloga:

1. Nedostatnost objašnjenja proizlazi iz sociologiziranja pojma kriza, pa i "mega-kriza". Na isti je način Feuerbach objašnjavao uzroke religije svodeći je na projekciju ljudskih težnji, na projekciju u fiktivno biće, koje posjeduje sve osobine koje čovjek nema, a priželjkuje ih. Pri tome ostaje potpuno nejasno odakle ideja nečega, što nije iskustveno doživljeno, odnosno tvrdnja ne pokriva pretpostavku da je čovjek *ens meta-physicus*.

Ovakva sociologizirajuća tvrdnja pogada i Marxa, koji u podvojenosti ovoga svijeta (klasnoj) vidi uzroke religije, pa u ukidanju podvojenosti svijeta vidi razrješenje praktičnog ateizma, a ne kontemplativnog kao u Feuerbacha.

Objašnjenje mega-krize suvremenog čovječanstva krizom sekularizirane kulture kao uzrokom spiritualnosti new-agea nikako nije odgovor na činjenicu da uz "new-age" postoji i Postmoderna, koja je u svojem individualizmu i narcizmu, u svojem pluralističkom shvaćanju svijeta, vjerski indiferentna. Pogotovo, ne odgovara na pitanje zbog čega se ljudi iz krize sekularne kulture ne obraćaju natrag vjeri i teologiji, već vjerovanju u Vodenjaka.

2. Sam se pojam krize shvaća isključivo u opasnosti, u apokaliptičkim strahovima, a ne u drugom značenju. Riječ "kriza" odgovara kineskoj riječi "whiji" - opasnost, koja je sadržana u grčkoj riječi katastrofa (katastrofe = obrćem, prevrćem, prevrnem) što ne znači samo opasnost nego i "preokret" u smislu "katastrofe" grčke drame koja je značila prekretnicu dramske radnje prije svršetka.

Čini nam se da je moguća prekretnica prije završetka suvremene svjetske dramske radnje upravo ono što je ponudilo vjerovanje u znak "Vodenjaka" i stvorilo "tihe zavjerenike".

Krizu suvremenog svijeta izazvala je kartezijansko-newtonovska prirodna znanost. Ona je razdvojila smisao srednjovjekovne strukture bitka, izvukla biće prirode iz te cjeline za puki predmet svojega znanstvenoga promatranja, odredila pojam znanstvenosti u njezinoj matematičkoj dokazljivosti, otvorila pukotinu između subjekta i objekta, znanja i vjerovanja. Ako je Srednji vijek vjerovao u Bibliju, Novi vijek vjeruje u fiziku.

Crkva i teologija su tako rigorozno i represivno postupile prema Galilejevim otkrićima, ne zbog fizičkih istraživanja, već zbog rezultata i posljedica tih istraživanja koje oni imaju na vjernike.

Ne samo Crkva, već i društvo, nisu zainteresirani za unutarznanstvene probleme prirodnih znanosti već za njihove rezultate koji utječu na samorazumijevanje čovjeka i društva.

Pukotina između prirodnoznanstvene istine i vjerovanja, fizike i teologije, nadvladana je paralelizmom istina: ograničenošću prirodnih znanosti i njihovih istina da govore o bitku, o Bogu, o meta-fizici, jer su vjerske istine, istine drugačijega reda, ali i potpunoj kompetenciji prirodnih znanosti da sa svojim zakonitostima uređuju svijet znanstveno-tehnološke civilizacije. Time je sama vjera, i bez službenog odvajanja Crkve i Države, pala u sferu privatnoga, osobnoga.

Svijet Moderne živi na mehanicističkoj, racionalnoj, analitičkoj, kvantificiranoj utilitarnosti s vjerom u Napredak. Postoji teški deficit između akademskog diskursa teologije stvaranja i prirodnih znanosti kojega su danas svjesni i mnogi teolozi. Pomalo zaboravljeni i Pannenberg i Paul Tillich vide da oštro odvajanje prirodnih znanosti i vjerovanja nije zadovoljavajuće rješenje, da ta pukotina nije umirujuća. (Mutschler, H. D., 1990)

Kriza Moderne živi, osjećujemo vjerovanje u prosvjetiteljsku ideju Napretka, ili - ako se hoće - kriza sekularizirane kulture senzibilizirala je samorazumijevanje čovjeka na smjer drugačijeg traženja.

Iz istraživanja novih socijalnih pokreta, hippy pokreta, studentskih pokreta, homoseksualnih, antirasističkih, mirnodopskih, a posebno ekoloških i feminističkih,

došlo se do zaključka da su oni izraz krize Moderne, građanskoga društva u etabliranom shvaćanju slobode, slobode od prirode u njezinom iskorištavanju i njezine zbiljnosti u objektivnom duhu države (Hegel).

Zaključak je bio da je njihov smisao u emancipaciji od *volje za moć* objektivirane u državi, znanstvenom odnosu spram prirode, odnosu spram rasa, spram spola. Njihovo razlikovanje od starih društvenih pokreta (radničkih) ne sastoji se samo u drugačijim oblicima organiziranja klasne i društvene pripadnosti, već i u tome što stari socijalni pokreti ne samo da nisu isključivali volju za moć, nego su je, štoviše, i pretpostavljali kao oblik razrješenja krize.

Uzrok krize je premješten u proizvodne odnose, a revolucionarna promjena proizvodnih odnosa bila je pretpostavka izlaženja iz krize. Volja za moć proletarijata ne samo u "diktaturi proletarijata" već u volji za moć nad prirodom, slijedila je Modernu s njezinom mehanicističkom slikom svijeta. (Despot, Bl., 1989)

"Tiho zavjernoštvo", "new-age" nikako se ne može svrstati u pokret - iako ga neki tako nazivaju - jer je on "mreža" svuda prostrta u "čvorovima" individua i individualnih grupa, a ako bi se uvjetno i mogao nazvati "pokret" onda se bitno razlikuje od "starih" i "novih" socijalnih pokreta. To je smjeranje k *transformaciji* individue, *transformaciji* društva na potpuno spiritualnim pretpostavkama.

Kako se u jednoj racionalno-znanstveno-tehnološkoj kulturi ne može doći do uzroka krize tako nije moguće niti preokret prije završetka drame - "novo vrijeme" polazi od "nove paradigme" - u znanosti od holističkog pristupa.

Kvantna teorija, teorija relativiteta, teorija kaosa, teorija samoorganizacije svemira srušile su mehanicističku sliku svijeta. Paradoksalno, doduše s velikim nepravilnostima, ona u svijetu strukturiranom na volji za moć još uvijek funkcionira. Ali bez *transformacije* čovjeka i *transformacije* društva ona funkcionira bez-smisleno.

Pokolebani i vjernici i vjerski indiferentni ipak najviše vjeruju u znanost, pa je fizičar Davies izjavio: "Rastući broj ljudi vjeruje da novi napredak u fundamentalnim istraživanjima može s većom vjerojatnošću utemeljiti duboki smisao egzistencije nego to mogu tradicionalne religije." (Mutschler, 1990:100)

"Nova paradigma" se, naime, smjestila u onu nezadovoljavajuću pukotinu između vjerovanja i znanja, holističkim pristupom prirodi. Za ovu priliku naznačit ćemo samo

dva najvažnija momenta holističkog pristupa: a) metodološko-epistemologijski i b) mistički.

Ad a) Epistemologijsko-metodološki nastaje zbog odustajanja od odnosa promatrača-znanstvenika-subjekta i objekta-prirode napuštanjem eksteritorijalnosti znanosti, poimanjem znanosti kao dijela cjelokupne kulture (Capra, Prigogine, Jentsch, Böhm, Chardin i dr.), odustajanjem od isključivo racionalnog, analitičko-matematičkog istraživanja svijeta, uključivanjem cjelovitosti i drugačije ne-osvajačkog, ne-agresivnog, prijateljskog odnosa s prirodom.

Ad b) Važan je momenat new-agea vezanje znanosti s istočnjačkom mistikom. Spoznaja da su čovjek-priroda-univerzum Jedno i Cjelovito, spoznaja je istočnjačke mistike.

Holistička spoznaja suvremene fizike, a onda i drugih prirodnih znanosti, da je SVE = JEDNO, monistički evolucionizam svijesti, samorazumijevanje čovjeka da intuitivnim, mističnim, okultnim tehnikama može doći u direktan odnos s bitkom, *transformacija* svijesti njezinim proširenjem i produbljivanjem, spoznaje supra-naturalih stanja stvorile su "zavjerenike". "Zavjerenici" su svi oni koji žive suprotno od "old-agea", stare paradigme. Kako je holizam time otvorio vrata mistici, vezi s istočnjačkom mistikom, tako je oživio i europsku tradiciju u mistici Hildegard de Bingen, sv. Tereze, majstora Eckhardta, Jakova Böhmea, a posebno vezu s antopozofskom i teozofskom tradicijom. Na koncu, samo ime "new-age" potječe od teozofkinje Alice Bailey. Teozofija se uvijek bavila i astrologijom tako da tumači zbivanja po astrološkom kalendaru, a po njemu svakih 2155 godina pokreće se Zodijak u novi znak koji utječe na sveukupna zbivanja na Zemlji. Na pragu trećeg tisućljeća, po astrološkom kalendaru, prelazimo iz dosadašnjega znaka "Ribe" u znak "Vodenjaka", koji donosi mir, ravnotežu racionalnoga i intuitivnoga, ukratko u "novo doba".

Tako pristaše new-agea postaju "tihi zavjerenici" u znaku "Vodenjaka".

Odnos vjernika i "tih zavjerenika" postaje vrlo složen. Holizam spoznaje, monizam evolucije duha u čije samorazumijevanje čovjek prispjeva meditacijom, mistikom i raznim tehnikama *transformacije* svijesti duhovne prirode. Znanstvena spoznaja i vjera u duhovnost ne proturječe jedna drugoj.

Otvaranje širokog dijapazona od alternativne medicine, yoga vježbi, autotraininga do zajedničkog života u komunama (o čemu će još biti riječi) stvara od velikoga broja ljudi tihe zavjerenike, jer njih se i ne tiču akademske rasprave između fizike, teologije, filozofije i sl., već život "novog doba".

Crkva i teologija imaju nove probleme s novom znanošću i s novom spiritualnošću. Alternativna scena je toliko konjunkturalna, da čak i vjernici, koji su zadržali vjerovanje u Boga i redovito posjećuju crkvu, vjeruju u doba Vodenjaka i prakticiraju mistične tehnike. Sociološko pitanje: vjernik-nevjernik-vjerski indiferentan, postaje mnogo složenije.

Holizam, ekologiju i feminizam, Caprino određenje new-agea, naznačit ćemo u grubim obrisima.

Tradicionalni je prigovor holizmu sa strane teologije - a mogao bi biti i filozofijski uočljiv, naročito kod katoličkih teologa jer su obrazovani na sv. Tomi Akvinskom - jest da je ovakva znanost scijentistički mit, da je fizika, naime, ontologizirana, da je prelaz od fizikalnog modela na meta-fiziku ilegitan, jer je učinjena analogia entis.²

Fizika kao znanost, ili kako je često nazivaju u teološkim krugovima "neognostička fizika", determinira sva zbivanja na fizikalne zakone. Time je nemisliv "osobni" odnos prema Bogu.

"Kada fizičari govore o Bogu oni najčešće ne misle na povijesno-djelujućeg Boga židovsko-kršćanske objave, nego na panteističku sliku svijeta." (Mutschler, H. D., 1992)

Svakako, fizika new-agea kao i druge znanosti u svojem holističkom pristupu ne susreću *personificiranog Boga*, Isusa Krista, nego evoluciju jedne jedinstvene supstancije - duha. Duh židovsko-kršćanskog Boga pretpostavlja dvojstvo Stvoritelja i stvorenoga, odnos JA i TI. Pukotina između znanja i vjerovanja stvorena mehanicističkom slikom svijeta nije zadovoljavajuće nadvladana.

Holistička slika svijeta, po mišljenju najvećeg broja teologa, prividno i ne-kršćanski nadvladava ovu pukotinu. Interesantno je, međutim, da većina teologa, ali i znanstvenika koji su protivnici new-agea, a od toga nije imuna niti sociologija, bezupitno i nesvjesno stoje na stanovištu pozitivizma, odnosno novovjekovnog određenja znanosti. Znanstveno je ono što je dokazljivo tradicionalnom metodom, a ostalo je meta-fizičko. Pri tome znanstvenici pod ovim meta-fizičkim misle ne-znanstveno, jedan niži razvoj pred-znanstvene civilizacije, a teolozi meta-fiziku smatraju područjem racionalne teologije, vjeru i jedan viši stupanj razvoja. New-age je kritiziran od strane znanstvenika old-agea i sa strane teologa kao "neznanstven".

² Usporedi Mutschler, H. D. u : *Theologie und Philosophie*, 1992, Heft 1.

No sam holizam, i njemu pripadajuća meditacija i ezoterika, nije jedinstveno shvaćen niti kod samih teologa.

Neumorni Fritjof Capra upriličio je razgovor sa benediktincima Davidom Steindt-Rastom i Thomasom Matusom:

“Razgovor o vremenima promjene i perspektivama za prosvjećenu teologiju.”³

Među teolozima, otvorenima za ove probleme su i Newmann, Scheben, Rahner, Küng, Chardin, Majka Tereza. Razgovor je tekao u pravcu liste paralela u new-ageu koje kršćanstvo izjednačuje sa svim visokim religijama, a zaustavio se na Caprinoj tvrdnji da je duh, Bog ili ples Šive kod Indijaca, ključ za razumijevanje oslobađanja čovjeka. Teolozi, pak, smatraju da je oslobađanje u kršćanstvu razapeti Krist koji nas je oslobodio svojom smrću, a simbol je budizma meditirajući Buda, koji pokazuje kako možemo osloboditi sami sebe. Američki benediktinac Mathew Fox također govori o viziji kozmičkog Krista. (Fox, M., 1991)

Očito je da će teologija i Crkva, s jedne strane, a new-age s holizmom, s druge strane, imati još mnoge razgovore. Za sada ostaje čvrsta razlika teologije i new-agea: vjerovanje u personalnoga Boga ili panteističko poimanje evolucije i samostvaranja duha. Za ovakav razgovor za vjernike i za za-vjernike najopasnija su dva ekstrema: dogmatski, koji isključuje “tihe zavjerenika” i naivno bezupitni, koji misli da je holizam s intuicijom moguća nadopuna nedostataka racionalne spoznaje. Primjerice:

“Te dvije vrste ljudske spoznaje, racionalna i intuitivna, što čine dvojstvo u jedinstvu zajedničkoga, razumskoga su korijena. Kontaktiraju međusobno i s objektivnom stvarnošću.” (Scheibel, E. J., 1990)

Raširenost transcendentalne meditacije na Istoku i Zapadu, nejedinstvenost teologije, pa čak i prakticiranje transcendentalne meditacije u nekim katoličkim redovima, navela je Kongregaciju za nauk vjere da izda dokument “Pismo biskupima katoličke Crkve o nekim vidicima kršćanske meditacije”, kojega je potpisao Josip Ratzinger, a odobrio Sveti Otac 14. 12. 1989. godine.

Bit razlikovanja kršćanske meditacije i istočnjačke meditacije je *molitva*. Pismo katoličkim biskupima pokazuje mogućnost dijaloga među religijama, ne zatvara vrata

³ Usporedi Capra, F., Steindt-Rast, *Wendzeit in Christentums. Perspektive für eine aufgeklärte Theologie*, Bern/München/Wien 1991.

istočnim kulturama jer dozvoljava transcendentalnu meditaciju vjernicima Japana i Istoka, jer je to sastavni dio njihovih kultura. Meditacija je dozvoljena i zapadnim katolicima, ali samo onima, koji imaju čvrstu vjeru i psihičku stabilnost. Katoličanstvo ne osuđuje meditaciju, no brine ga sinkretizam, pa preporučuje da se dobro prosude sadržaji i metode istočnjačkog meditiranja, jer:

“U kršćanstvu je meditacija nastojanje da se razumom raščlani, misaono produbi od Boga objavljena istina u ozračju šutnje i sabranosti. Kršćanin meditira u Božjoj prisutnosti, on sluša Božju Riječ, a njegovo meditativno nastojanje završava razgovorom s Bogom, njegova je meditacija i molitva usmjerena na Trojstvenoga Boga.” (Vesely, E., 1990)

Meditiranje kao tehnika sjedinjena s Duhom Svemira, i *molitva*, razlikuju vjernike od za-vjerenika jer je pretpostavka kršćanske meditacije čvrsta vjera u Boga Oca, Sina i Duha Svetoga u njihovom trojinstvu.

Ekološki pokret, za kojega smo još prije utvrdili (Despot, Bl., 1989) da se dokraja ne može domisliti u “staroj paradigmi”, svratio je pozornost na “new-age”, na odnos “new-agea” i teologije s obzirom da su krajnji uvidi u ekologiju spiritualni. Capra, stoga, smatra da je jedna od bitnih značajki “new-agea” - ekologija.

Izabiranje sv. Franje Asiškoga za pokrovitelja ekologa, kao i unošenje mistike u ekološki pokret, ima značenje dugoročnijeg odnosa spram prirode nego što je to u “old-ageu”. Unošenje mistike u ekološki pokret otvara, opet, probleme: razlike kršćanske mistike u molitvi i mistike kao tehnike *transformacije* svijesti, kao i uvođenje oporbe oko predmeta “ekologija”. Nemogućnost da se ekologija svede na bilo koju pojedinačnu prirodosnanstvenu disciplinu: fiziku, biologiju, astrofiziku itd., a da pri tome spada i u “politiku” i teologiju, vodi do krajnjega dosega, do toga da se konstituira kao “socijalna ekologija”. Pojedinačne znanosti, pa čak ni svojom interdisciplinarnošću, ne dovode do samorazumijevanja čovjeka i njegova svijeta. Ekologija dotiče i teologiju, pa se sabire i u “ekološku teologiju”.

Nasuprot teolozima koji nastoje oko “ekološke teologije”, oko “etike okoliša” (Auer, A., 1985) zapravo nastaje bitna pojmovna razlika između poimanja “okoliša”, “čovjekove okoline” (die Umwelt) i pojma onoga “oko-svijeta”, onoga što je neovisno u “oko-svijetu” (die Um-Welt) čovjeka. Navest ćemo dvije najradikalnije moguće kritike odnosa ekologije i teologije. Mutschler, uz prijašnju kritiku prenošenja fizike na meta-fiziku, na područje ontologijskih iskaza, nastavlja kritikom evolucionizma u new-ageu, koji nužno rabi pojam “viši” i “niži”, a koji su nefizikalni pojmovi. S teološkom

stanovišta, po njemu, "više" i "niže" moguće je smisljeno rabiti samo u strukturi bitka gdje postoji *summum bonum*, najviše dobro, Bog i *omne ens bonum*. Pozivanje na znanost naziva "scijentističkim mitom" jer je novovjekovna znanost učinila rez između subjekta i objekta, čovjeka i prirode. Pri tome znanost o evoluciji paleontologa i isusovca Chardina, koji je u mnogočemu pošteđen teoloških kritika, jer je zadržao vjeru u personalnoga Boga, naziva "predznanstvenim animizmom" (usporedi Mutschler, H. D., 1992).

Protiv monizma "new-agea", protiv meditacije bez osobnoga razgovora "Ja" i osobnoga Boga "Ti", metodološke greške nalazi Baranzke.

Prva je greška po njegovu mišljenju, da se u "ekološkoj teologiji" zamjenjuju pojmovi "stvorenje" i "priroda". Ekološki pokret pretpostavlja problem odnosa čovjek-priroda, manipulirajućeg čovjekovog djelovanja koje ne može biti pretpostavljeno u Bibliji. Naivna projekcija novovjekovnih problema u tisućuljetne tekstove, po njegovom mišljenju, producira anakronizam i čini smisleni dijalog nemogućim. Uspostavljanje unapređujućeg razgovora potrebuje *metodičko posredovanje* koje bi tek omogućilo zajedničku razinu razgovora u tim različitim opažanjima.⁴

Razlikovanje "stvorenja" i "prirode" pretpostavlja, tako odnos Stvaraoca i stvorenja, a taj nije moguć mistikom. Prema takvim su shvaćanjima ekološka stremljenja partikularna pa iz toga proizlazi da je i new-age kao holistički pristup partikularan!

Razlika vjernika i za-vjerenika u znaku "Vodenjaka", razlika je onih koji preko Stvoritelja, osobnoga Boga i kao stvorenja komuniciraju s Bogom i onih koji holizmom, transcendentalnom meditacijom, mistikom dolaze do promijenjenog odnosa s prirodom. Ovo se odnosi i na identifikaciju ekologije i feminizma, koja je zastupljena u mnogim grupama katoličkih i protestantskih feministkinja. Izuzeviši Daly Mary ("S onu stranu Oca Boga, Sina & Co") koja je najmanje sklona meditiranju, ali je uvela pojam "Gyn/Ökologie" (gin-ekologija) i time direktno označila odnos ekologije i feminizma, feminizam postaje dio new-agea zbog sklonosti žena k intuiciji, holizmu i neautoritarnosti.

Sam Capra direktno surađuje s feministkinjama Germane Greer, Carolyn Merchat, Arienne Rich, Charlene Spretnak (Capra, F., 1990).

⁴ Usporedi Baranzke, *Intimme in der Best*, 1991/3.

Odnos religije, feminizma i crkve izražen u grupama "Frauenkirche" (ženska Crkva), iskustvo je žena suprotno patrijarhalnom ustrojstvu Crkve pa za katolkinje postoji samo "ženska crkva" ili "nema Crkve". Katolička teologinja Mary Hunt pri tome se predstavila kao rimo-katolička lezbijska teologinja.⁵

Najprisniji odnos ekologije i feminizma prakticira se u "ekozofiji" (Öko-Sophie) organiziranoj 1985. Ona je također organizacija "mreža" (Netzwerk) pojedinih grupa. Izvori su ekozofije zeleni pokreti i feminizam, ali i prošireno iskustvo antropozofije. Centar je ekozofije Freiburg, ali postoji i u drugim dijelovima Njemačke, Skandinavije, SAD-a, u bivšem Lenjingradu. U 1990. godini na jednom povijesnom seminaru podsjetili su da su početkom 20. st. "Sofiju" uveli u povijest u "Sofija-susretu" Rusi: Solovjev, Blok, Berdajev i dr. U evangelističkoj akademiji Bad Boll, gdje su se susreli osim "institucionalnih" ekozofa i drugi pristaše, evangelička je teologinja Susan Schaub naglasila važnost "Sofije" i za evangelike i za katolike. Povijest pojma "Sophia" - morao se sve više skrivati u podzemlje i na sporedni kolosijek. Kako svaki filozofijski i teološki pojam tako je i "Sophia" upravljana muškim duhom.⁶

Gottfried Erzberg je u "sofio-logiju" uveo i Jakova Böhmea, tako da je meditacija u Sofiji usmjerena na ženski aspekt, usmjeren na ekološku spiritualnost. Crkva se nužno susreće i s ovim oblicima ženske spiritualnosti.

Odnos vjernika i za-vjerenika susreće se u svim oblicima alternative proizašle iz new-agea. Ne ulazeći - za ovu priliku - u problematiku *transformacije svijesti* kako ju je sistematski istražio najznačajniji psiholog i psihoterapeut new-agea Stanislav Grof u svom djelu: *Rođenje, smrt i transcedencija* (Grof, S., 1991), nova spiritualnost ukazuje na veliki interes za para-psihološke pojmove. Teologija i Crkva nisu se dovoljno znanstveno pozabavili para-psihološkim problemima, tako da i vjernici i zavjerenici prate s interesom, ili čak prakticiraju para-psihološke pojmove. Najpoznatiji new-age eksperiment s elementima para-psihologije - Findhorn-Garten (Findhorn-vrt) proveden je 1962. godine. Na škrtom tlu Zapadne Škotske naselilo se 200 ljudi bez ikakvog iskustva u agrarnoj djelatnosti. Nastala "Findhorn-saga" ukazuje na postanak čarobnog vrta u kojem rastu glavice kelja 12 kg teške, čarobno i bujno raslinje, koje je nastalo u suradnji s prirodom, s duhom zemlje - anđelom "Deva", s meditacijom i usmjerenjem na duhovno učešće preporajanja prirode, pa David Spangler, new-ageovac objašnjava to upadom vremena "Vodenjaka". Stotine ljudi dolaze gledati ovaj rajski vrt, koji, iako nema "znanstveno" objašnjenje, pokazuje jedinstvo čovjeka, prirode i natprirodnog.

⁵ Usporedi: *Materialdienst*, EZW, 1992/2.

⁶ Usporedi: *Materialdienst*, EZW, 1992/1.

“Vrt života” u Steyerbergu, Njemačka, od 1984., kada su tamo došli sedamdeset i petoro odraslih i tridesetoro djece, ukazuje na dnevno proživljavanje jedinstvenosti: socijalne, antropološke, spiritualne. “Vrt života” kao sam termin reprezentativan je za new-age. U komuni se meditira, pleše, obrađuje zemlja, vjeruje u “Vodenjaka”.⁷

Isto je tako čudesno mjesto Ezalen u Kaliforniji, sagrađeno na kulturnom mjestu Indijanaca, gdje se susreću znanstvenici “New-agea”, “novog vremena” i meditiraju uz valove oceana.

Para-psihologijom se znanstvenici bave u bivšem Sovjetskom Savezu, iako ta istraživanja nisu bila službeno rado gledana sa strane sovjetskih vlasti. Istraživanja para-psiholoških fenomena nazvana “Psi” istraživanja vode se u Moskvi i Novosibirsku, a održano je i nekoliko svjetskih kongresa.

Posebno je interesantno klinički dokazano djelovanje ekstrasensa, od kojih je Đuna postala vitez Malteškog reda, počasni doktor znanosti i bila primljena u osobnu audijenciju Papi. Dokazana je mogućnost sugestivne hipnoze na daljinu pod kojom je izvedena komplicirana operacija abdomena.⁸

Para-psihološke pojave, usprkos prosvjetiteljskom odnosu i mehanicističkoj znanosti kao i ateizmu održale su se u bivšem SSSR, a new-age postao je djelatatan i u Njemačkoj odmah nakon rušenja Berlinskoga zida.

“New-age work-shop” u Potsdamu 1991. sakupio je 4000 ljudi uz učešće sufi-majstora, budista, chitewwa medicinar, zen-majstora, ali i uglednih sveučilišnih profesora. Ezoterički šef, kojega protivnici zovu “paradni Indijanac” - Sun Bear (“Sunčani Medvjed”) - obratio se prisutnima sljedećim riječima: “Znanje medicinskih krugova potrebno je neodložno u današnjem vremenu: mi vjerujemo da većina čovječanstva mora ući u sveobuhvatno shvaćanje naše okoline. Upravo otuđenje čovjeka od svojega suživota s prirodom je uzrok mnogih problema. Mi vas izvodimo iz vaših predrasuda i utapamo vas u magični svijet u kojemu su obuhvaćene sve stvari s vama. U današnjem vremenu teži se tome da se Zemlja ne promatra kao puka kulisa za ljudski čin, a minerali, gljive i životinje kao puke sluge čovječanstva. Već smo dugo zaboravili da one mogu biti i učitelji, da one mogu u nas uključiti zahvalnost i osjećaje pred kojima smo već davno zaključali srce.”⁹

⁷ O tome svjedoči protestantski teolog Brandy, H. S., u *Materialdienst*, EZW, 1992/9.

⁸ Vidi pobliže u Wladimir Flerow, “Die Parapsychologie Welle” in der ehemaligen Sowjetunion, EZW 1992/1.

⁹ Vidi EZW, 1992/2.

Mnogi vjernici postaju i za-vjerenici. Jer, i ne izgubivši vjeru, teško je ne otići ekstrasensima u bolesti, teško je ne razumjeti Sunčanog Medvjeda, teško je ne vjerovati "Psi" istraživačima. Vjernicima je pao trn u oko: vjerovanja za-vjernika na nepreglednoj sceni okultne alternative, vjerovanja u anđele, i vjerovanja u vještice. Vjerovanje u anđele, ali i u inkarnaciju, mnogo više proizlazi iz logike antropozofije, negoli teologije. Anđeli i inkarnacija su odgovor na "totalnu smrt". Teolozi u ovom vjerovanju gledaju utjecaj nove subkulture i vraćanja neognozi i crkvenim ocima.

Ponovni interes u Crkvi za ove pojmove nastao je kao reakcija na new-age i njegovo vjerovanje u reinkarnaciju i anđele u spiritualističko-spiritualnom smislu. Teologija se vraća sv. Augustinu iz kojega je vidljivo da "anđeo" nije ontologijski opis.

"Angelus enim officii nomen ist, non *naturae*; nam angelus graece, qui latine nuntius appellatur."¹⁰

Radi se o značenju duhovnih iskustava koje je aktualizirao new-age. Jer umjetnost, a i umjetnost Crkve bila bi znatno osiromašena da umjetnici u svojem duhovnom iskustvu nisu "*vidjeli*" anđele. Vjerovanje u vještice, posebno vještici kultovi danas, ukazuju na feminističku identifikaciju s boginjama. Holizam new-agea u poimanju jedne supstancije - duha, i njegove evolucije može razumjeti ovaj kult samo kao "kozmolatrijski".

Kozmolatrijski kultovi vještica vezani su za ekološko shvaćanje prirode, vraćaju ženama identifikaciju s boginjama. Već smo u ekozofiji vidjeli Sofio-logiju, ekološko meditiranje s Mudroču. Vraćanje Gei, Artemidi, Ateni ne označuje povratak poganstvu, već identifikaciju žena s pojmom božanstva, koje još nije okupirano patrijarhalnim porobljavanjem njihovih vrijednosti (vidi opširno u: Ruppert, H. J., 1987).

Za odnos vjernika i za-vjerenika u znaku "Vodenjaka" bitna je razlika new-agea i teologije kako smo je ovdje dali u obrisima. Ipak ovi obrisi smjeraju zaključku tih razlika kako ga je dao protestantski teolog i sociolog Reinhart Hummel u "Promjena paradigme ili promjena vjerovanja?" (Hummel, R., 1990):

1. Bog je mišljen kao neosobna snaga.
2. Čovjek je mišljen u panteističkom ili mističnom smislu kao dio božanstvenosti.
3. Svijet vrijedi samo kao iluzija, kao vremensko zadržavanje mjesta igre čistoga duha.

¹⁰ Citirano prema EZW, 1992/2.

4. Zlo je identično sa stanjem ne-prosvjetljenog bitka.

Spiritualnost new-agea donijela je na sebi zacrtanom putu u "novo-doba" za-vjernike u znaku "Vodenjaka". Za-vjerenici su najvećim dijelom mladi i visokoobrazo-vani ljudi.

Za egzistenciju Crkve kao institucije i nauku o vjeri to ima dalekosežne posljedice.

Gottfried Küenzlen protestantski teolog i sociolog u: "New Age und Kirche oder: vom Vergnügen, seine eigene Religion zu haben" kaže:

"Naposlijetku moramo imati pred očima kulturalno novo stanje: *Religija i crkvenost danas više nisu identični* (kurziv Bl. D.)... Crkva je izgubila svoj religiozni monopol." (Küenzlen, G., 1990).

Vjernici i za-vjerenici u znaku "Vodenjaka" su, uz sve različitosti, religiozni. Ovo bi opažanje moglo biti značajno za jednu kritičku sociologiju religije.

Pregled izvora pretisaka originalnih tekstova iz djela Blaženke Despot:

a) knjige:

Humanitet tehničkog društva. - Zagreb : Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH. Edicija Pogled u suvremenost, 1971.
Pretisak stranica: od 21-32 i od 117-126.

Plädoyer za dokolicu. - Beograd : Mala edicija "Ideja", 1976.
Pretisak stranica: od 5-23, te od 141-158.

Ideologija proizvodnih snaga i proizvodna snaga ideologije. - Osijek : Glas Slavonije, 1976.
Pretisak stranica: 88-89, 90-91, 94-95, 137 i 139. te 139. stranica

Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje - Zagreb : Centar za kulturnu djelatnost (CEKADE), 1987.
Pretisak stranica: od 8 - 38, te od 89 - 106.

Emancipacija i novi socijalni pokreti - Osijek: 1989.
Pretisak stranica: od 5-15, od 17-21, od 30-35, od 40-44, od 64-70.

"New age" i Moderna. - Zagreb : Biblioteka Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo, 1995, knjiga 88.
Pretisak stranica: od 15-24, 47-57, 59-70, 71-84.

b) članci u časopisima:

Opredjeljenja, Sarajevo, Vol. 12 (1981) br. 1/2, str. 35-46

Metodički ogledi, Zagreb, Vol. 3 (1992) br. 2, str. 29-39

c) neobjavljeno:

Slobodno vrijeme, (odrednica za "Enciklopedijski rječnik marksizma"). Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1985.; neobjavljeno - pretisak teksta u cjelini.

Summary

The Institute for Social Research Zagreb and the "Women's Infoteka"'s (Women's Information and Documentation Center) decision to publish the edition of selected works by Blaženka Despot was motivated by scientific-researching and cultural-historical reasons. Through her philosophical, sociological-anthropological works, studies and through her scientific-educational activity, Blaženka Despot (1930–2001) has significantly marked Croatian scientific community and contributed to its reputation. Her life work is extensive and various: it comprises 194 bibliographical units, among which six published books. The work of Blaženka Despot was accomplished between the 1964 and 2001 through the texts that were published in almost all cultural-scientific magazines and other editions in the territory of ex-Yugoslavia. That is exactly the reason why they have remained scattered in various editions and publications. Since many of those editions, as well as some of publishers, have ceased to exist one of the motives of the publishers of these selected works by Blaženka Despot was to compile her works in one place, in one book which would represent the scope and the range of subjects of her work. And in addition, the contemporaneity of the issues her work deals with arises interest of the nowadays audience as well. These are in the first place the feminism and new-age related topics that have recently become the subject of interest both of some courses of study at university and of some groups (e.g. "women's studies").

"The selected works" of Blaženka Despot are composed in such a way to present the time course and the thematic course of the origination of her texts since the beginning of her career till the end of life. This is the range of time where thematic wholes covering several different scientific discourses (philosophical, anthropological, sociological and social-political, political-economic and educational one) originated. Thematically, her work covers a wide range of problems from philosophical pondering into technique, ideology, leisure time and culture, the question of feminism and new social movements to the new-age and its significance in the contemporaneity.

The concept of "The selected works" was to present this thematic range through her most representative works within each theme. The book is divided into four chapters. The INTRODUCTION (I) speaks of Blaženka Despot and her work. The objective of "The approach to the reading and interpretation of Blaženka Despot's work", written by Gordana Bosanac, is to present Blaženka Despot's activity and work in whole as well as its importance in the time of its origination.

Along with the explanation of the basic qualities and meaning of her work the course of mind leading her critical ideas - which are nowadays also contemporary theoretical problems of the society: technique and humanism, philosophy of freedom and overcoming of patriarchal conscience, resistance of the "will for power" in the new forms of ideological, political, social imposition etc. - is also given.

In her works a constant critical distance towards the so-called "achievements of socialism" is present. She is among the rare authors of her time, if not among the completely sole ones, who were searching for the socialist shift from the "will for power". She is in search for the emergence of a "socialist nature" and for the signs of a real novum that was promised by the social programme. Another thing by which she differed from other authors of her time was her step out into the themes of feminism and the new-age. In that time she was the only author who had philosophically considered (upon the critique of Hegel's philosophy) the problem of the "position of women" and the first in our country who had theoretically elaborated the theme of the "new-age". The critic of the Euro-centric cultural imperialism also makes a part of her theoretical-reflective scope on the sole of the post-modernistic conception of liberation.

The chronology of her life gives her life story in detail as well as the course of her scientist's-teacher's career: since she was born in Zagreb townsman's family, graduated from the high school, studied philosophy at Zagreb University, worked at high schools in Zagreb, was appointed an assistant professor at Zagreb University and then promoted to an associate professor at the Faculty of Veterinary (where in 1977 she had founded the Institute for social sciences in veterinary), appointed a professor two times, until her participation in scientific researches, etc. She was the "Alexander von Humboldt" grant holder three times, published her works and was involved both in scientific-research work and teaching at the Faculty of Veterinary in Zagreb until, due to the voice cords injury (in a car accident), she joined the Institute for Social Research of the University of Zagreb, and then retired (in 1993). She died on the 18th February 2001.

The second part of the book (II) are "The study comments" written by the authors of a great knowledge of her work, among which her friends, colleagues, collaborators and students. They have elaborated and commented particular entities of her work.

Branka Brujić "On humanity of technical society"; Gordana Škorić "The critique of ideological discourse"; Zoran Žugić "The meaning of the leisure time and culture"; Gordana Bosanac "The woman's question and the feminism: the critique of Hegel's philosophy and denomination of male thinking"; Vlasta Ilišin "Emancipation and new social movements"; Jasenka Kodrnja - Nikola Skledar "New-age and modernism".

In a separate annex entitled "Teaching and scientific work of Blaženka Despot", Gordana Škorić elaborated Blaženka Despot's teacher's and scientist's activity from her work at high schools till her university professor's career, as well as her scientific and researching activity as university professor, as well as her scientific and researching work.

The list of authors of the study comments on the work of Blaženka Despot gives their present academic status.

The third part of the book brings the Bibliography of the works by and about Blaženka Despot made by Sunčica Bartoluci. This is for the first time that the complete bibliography of all the works by Blaženka Despot (and of texts on these works) is being presented realizing this way the publishers' ideas that the work of Blaženka Despot gets the complete account of the sources it originated from. In this way, her work is situated in an integer and comprehensive data base becoming thus transparent for any scientific elaboration as well as for the possible history of Croatian science.

The fourth part of the book comprises the very selection of the original articles from the work of Blaženka Despot made (with one exception) by the already mentioned authors of comments. Following the criterion of typicalness, they made a selection of the most characteristic places, parts and entities from her whole work.

The original texts in this selection of works by Blaženka Despot were reprinted the way they were originally published, with the exception of correction of typographical errors for which there was no point to be repeated. In all other aspects, the principle of originality of the text was obeyed.

Zusammenfassung

Der Entschluss des Zagreber Instituts für Sozialforschung und des Zentrums „Ženska infoteka“ (Fraueninfothek), die ausgewählten Werke von Blaženka Despot herauszugeben, ist wissenschaftlich-philosophisch sowie kulturell-historisch motiviert. Durch ihre philosophischen und soziologisch-anthropologischen Arbeiten, Studien und Analysen hat Blaženka Despot (1930-2001) die kroatische wissenschaftliche Gemeinschaft beeinflusst und ihrem Ansehen beigetragen. Ihr Lebenswerk ist umfangreich und vielfältig: Es enthält 194 bibliographische Angaben, unter denen sechs gedruckte Bücher sind. Ihr Werk entstand im Zeitraum von 1964 bis 2001 aufgrund der Texte, die in fast allen kulturell-wissenschaftlichen Zeitschriften und Ausgaben auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien veröffentlicht worden sind. Da diese Texte in verschiedensten Ausgaben und Publikationen verstreut waren und viele Editionen und Verlage nicht mehr existieren, war einer der Beweggründe des Herausgebers der vorliegenden ausgewählten Werke von Blaženka Despot das Sammeln ihrer Texte auf einer Stelle, in einem Buch, das die Reichweite und die inhaltliche Palette ihres Werkes repräsentieren würde. Ausserdem erweckt die Gegewärtigkeit der in ihrem Werk behandelten Thematik das Interesse des heutigen Lesepublikums. Es ist insbesondere vom Feminismus und New Age die Rede, was seit kurzem unter uns zu einem Gegenstand des Interesses sowohl einzelner Studiumrichtungen als auch einzelner Gruppierungen (z. B. der „Frauenstudien“) wurde.

„Die ausgewählten Werke“ von Blaženka Despot wurden so zusammengestellt, dass sie den zeitlichen und thematischen Verlauf der Entstehung ihrer Texte vom Anfang ihrer Karriere bis hin zum Lebensende darstellen. In diesem zeitlichen Bogen entstehen thematische Ganzheiten, die einige unterschiedliche wissenschaftliche Diskurse (den philosophischen, anthropologischen, soziologischen und soziopolitischen, politisch-ökonomischen und edukativen) decken. Im thematischen Sinne reicht die Problematik ihres Werkes vom philosophischen Reflexionen über Technik, Ideologie, Freizeit und Kultur, über Feminismus und neue soziale Bewegungen bis zum New Age und seiner Bedeutung für die Gegenwart.

“Auswahl aus dem Werk” wurde so konzipiert, dass sie die thematische Spanne durch die repräsentativsten Texte der Autorin zu jedem Thema darstellt. Das Buch besteht aus vier Kapiteln. In der EINFÜHRUNG (I) handelt es sich um Blaženka Despot und ihr Werk. Den Text “Einleitung in das Lesen und die Deutung des Werks von Blaženka Despot” hat Gordana Bosanac geschrieben, um das Wirken und das Werk von Blaženka Despot im Ganzen sowie die Bedeutung der Autorin für die Entstehungszeit ihres Werkes zu skizzieren.

Neben einer Erklärung ihrer Grundqualitäten und der Bedeutung ihres Werkes wird der Denkprozess dargestellt, der ihre kritischen Ideen bestimmt. In ihnen kann man immer noch aktuelle theoretische Probleme der Gesellschaft erkennen: Technik und Humanismus, Philosophie der Freiheit und der Überwindung des patriarchalen Bewusstseins, Widerstand gegen “den Willen zur Macht” in neuen Formen des ideologischen, politischen, sozialen Aufzwingens usw.

In ihren Texten wird eine permanente kritische Distanz zu den so genannten “Errungenschaften des Sozialismus” bewahrt. Blaženka Despot ist unter seltenen, wenn nicht durchaus vereinsamten Autoren ihrer Zeit, die nach dem sozialistischen Abstand zum “Willen zur Macht” sucht. Sie machte sich auf die Suche nach dem Phänomen “sozialistischer Natur” und nach Zeichen eines wahren Novums, das das gesellschaftliche Programm versprochen hatte. Dadurch unterscheidet sie sich von ihren Zeitgenossen. Der zweite Unterschied.



Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Zagreb, Amruševa 11
tel: +385 1 4810 264; fax: +385 1 4810 263
e-mail: idiz@idi.hr

Glavna urednica
Jasenska Kodrnja

Uredništvo
Petar Bezinović
Jasenska Kodrnja
Mladen Labus
Katarina Prpić
Dušica Seferagić
Nikola Skledar

Lektura
Bosiljka Milinković

Prijevod sažetka na engleski jezik
Ljubica Krajcar

Prijevod sažetka na njemački jezik
Alma Kalinski

Grafičko oblikovanje
Igor Kuduz
Mario Aničić

Prijelom
pinhead_ured, Zagreb

Tisak i uvez
Kratis, Zagreb

Naklada
500 primjeraka

THE HISTORY OF THE

REIGN OF
HIS MOST EXCELLENT
MAYESTY KING CHARLES THE FIRST
BY
JAMES HALL

IN TWO VOLUMES.
LONDON,

Printed by
J. Sturges, at the
Sign of the Anchor,
in St. Dunstons Church-yard,
near St. Dunstons Church;
and by
J. Smith, in Pall-mall.

1719.

Printed by J. Sturges, at the
Sign of the Anchor, in St. Dunstons Church-yard;

and by J. Smith, in Pall-mall.

Printed by
J. Sturges, at the
Sign of the Anchor,
in St. Dunstons Church-yard;

and by
J. Smith, in Pall-mall.

1719.

Printed by
J. Sturges, at the
Sign of the Anchor,
in St. Dunstons Church-yard;

Popis autora studijskih komentara djela Blaženke Despot:

Sunčica Bartoluci, asistentica, katedra za kineziološku psihologiju i sociologiju Kineziološkog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Prof. dr. sc. **Gordana Bosanac**, redovita profesorica (do 1992. i znanstvena savjetnica u Institutu za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu) u mirovini.

Prof. dr. sc. **Branka Brujić**, redovita profesorica (Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu) u mirovini.

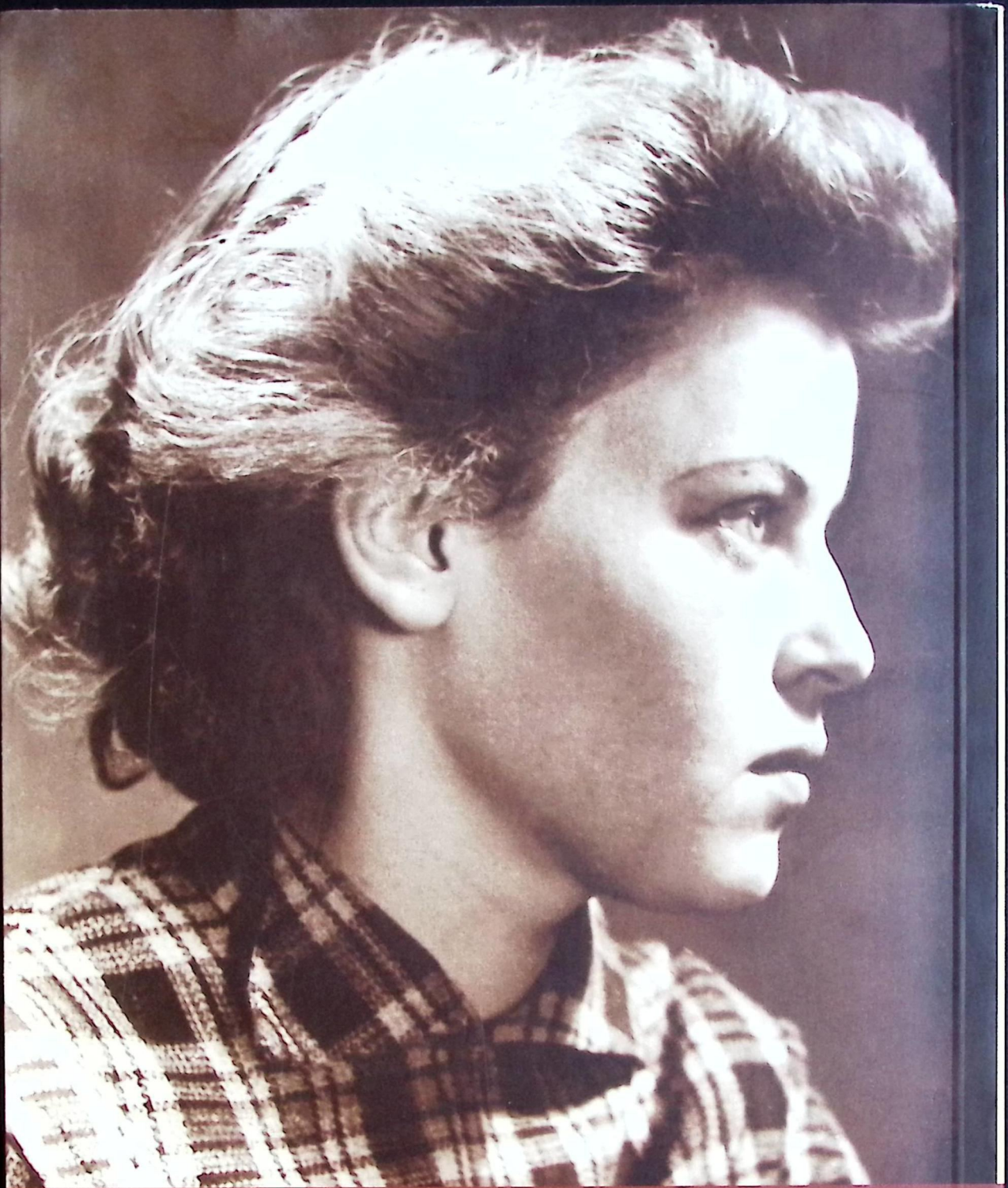
Dr. sc. **Vlasta Ilišin**, viša znanstvena suradnica u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu.

Dr. sc. **Jasenka Kodrnja**, znanstvena suradnica u Institutu za društvena istraživanja u Zagrebu.

Prof. dr. sc. **Nikola Skledar**, redovni profesor Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zadru i ravnatelj Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu

Doc. dr. sc. **Gordana Škorić**, docentica Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Prof. dr. sc. **Zoran Žugić**, izvanredni profesor Kineziološkog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.



ISBN 953-6218-14-3



9 789536 218141