

YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*

Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*

Ante Matijašević

*Stručni urednik:*

Ratko Vince

*Uredništvo:*

Branka Balkovac Kereškenji

Alenka Bobinsky

Gordana Crnković

Danijel Dragojević

Ljiljana Filipović

Giga Gračan

Dražen Karaman

Tomislav Krčmar

Muharem Kulenović

Marko Lehpamer

Đurđa Otržan

Višnja Romaj

Biljana Romić

Rajka Rusan

Mirjana Šimundža

Ratko Vince

*Sekretarica:*

Piroška Cindrić

Adresa uredništva:

Treći program  
Hrvatskog radija,

41000 Zagreb,

Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
1990.

*Dizajn:*

Zoran Pavlović

*Layout:*

Miroslav Salopek

*Korektor:*

Juraj Vlašić

*Tisak:*

»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din

# LIBERALI- STIČKA KRITIKA MARKSI- ZMA

U vrijeme ubojstava socijalističkih tirana, suđenja najvišim partijskim i državnim rukovodiocima za veleizdaju, kršenje ljudskih prava i korupciju, u vrijeme građanskih ratova, uvođenja liberaliziranog tržišta i višestranačkog parlamentarnog sistema u socijalističkim režimima, čitatelj će s pravom postaviti pitanje o opravdanosti i smislenosti još jedne kritike marksizma u raznolikosti već postojećih. Njemu će se, sasvim razumljivo, učiniti da su spomenuti događaji u istočnoj Evropi siguran znak smrti jedne ideološke paradigme koja je vladala tim krajevima gotovo cijelo stoljeće.

Međutim, prema nekim teoretičarima i ideolozima, navedena zbivanja ne samo da ne negiraju ideju socijalizma već je upravo potvrđuju. To je, naprimjer, svojedobno izjavio sekretar predsjedništva CK SKH dr. Branko Caratan. Doista je čudno kako građanski ratovi, policijsko upravljanje regionalnim politikama, ubojstva i ozbiljne optužbe na račun donedavnih socijalističkih kardinala potvrđuju ideju socijalizma. Još je manje jasno kako tu ideju potvrđuju tržište, pravna država, plaćeničke vojske i višestranački parlamentarni sistem, elementi omražene buržoaske »ideologije«, na čijoj je kritici socijalistička ideologija gradila svoj *raison d'être*.

● Darko Polšek

No socijalističku ideju oduvijek je pratila takva dijalektička igra suprotnosti. Država je trebala odumrijeti svojim jačanjem, ekonomska jednakost građana trebala se uspostaviti putem eksproprijacije i nasilnog oduzimanja viškova, pravo nacija na samoopredjeljenje potvrđivalo se tenkvoima, sloboda javnog djelovanja i izjašnjavanja nije mogla značiti dopuštanje »da svatko priča što mu se sviđa« itd. Što je opće dobro najbolje su znali oni koji su imali najbolje uvide u to što je to ustvari socijalizam i komunizam, oni koji su mogli procijeniti trenutno stanje razvoja tih ideja.

Premda, dakle, mnogi drže da je takva ideja doživjela svoju konačnu smrt, opravdano je zapitati smijemo li kritiku marksizma i socijalističke doktrine smatrati dovršenom. Ako ona to jest, jesu li opravdanja za to dovršenje teorijske ili praktičko-političke prirode? Je li propast te ideje samo posljedica loše primjene pojednostavljene doktrine ili je možda već i sama doktrina prema kojoj se ideja socijalizma ostvarivala sadržala znake neizlječive bolesti, čiji su simptomi danas vidljiviji?

Premda je pitanje opravdano, navedena »očitost« propasti te ideje i prakse nije dovoljan razlog za odbacivanje rasprave. Mi, naime, nikada ne raspolažemo apsolutnom očitošću koja bi nam dala pravo da onemogućimo pogrešne stavove. Uvijek će biti pogrešnih uvjerenja i stavova koje smatramo neracionalnima, odbačenima ili nemoralnima; potiskivanjem rasprave o njima počinili bismo pogrešku svojstvenu tipu mišljenja koji kritiziramo, pogrešku svojstvenu stavu prema kojemu se o nekim mišljenjima ne treba prepirati, jer su ona historijski nadiđena. Stavove koje smatramo pogrešnima moramo umjesto toga shvatiti kao poticaj za provjeravanje jačine vlastitih argumenata, jer nikada ne postoji potpuno jamstvo da smo mi u pravu. Općenita prihvaćenost nekog uvjerenja, očitost i većinsko odlučivanje vrlo su loši argumenti. To je osnova liberalističke kritike. »Nikada ne možemo biti sigurni da je mišljenje koje pokušavamo ugušiti pogrešno«, kaže John Stuart Mill, »a kada bismo i bili sigurni, takvo bi gušenje ipak bilo zlo... Potpuna sloboda suprotstavljanja i neslaganja s našim mišljenjem upravo je uvjet koji opravdava naše uvjerenje u njegovu istinitost.«

Kritika je marksizma, kao i svakog drugog stava, prema tome, opravdana ako (i sve dok) postoje ljudi koji drže da

je marksizam (bilo kao teorija, praksa, filozofija ili vjera) ili pak jedan njegov »dio« u nekom smislu održiv ili poželjan. Ponekad nam se čini da su razlozi te vrste primarno didaktički (jer zahtijevamo uvjeravanje svih). No principi slobode mišljenja i izjašnjavanja, tolerancije, slobode i javnosti kritike nisu samo didaktičke prirode.

Opravdanost kritike marksizma postaje još značajnija ako se uzme u obzir da će se tipovi argumenata koji su se upotrebljavali u marksističkoj teoriji zasigurno pojaviti i u novim teorijama i razmišljanjima. Drugim riječima, kritika koju želimo predstaviti u tekstovima što slijede nije usmjerena same na ideološku »zloupotrebu« marksizma nego i na tipove pogrešnih argumenata koji se upotrebljavaju neovisno o tome prihvaća li se marksistička paradigma ili ne.

Stoga liberalističkoj kritici marksizma valja pridodati općenitu potrebu za razmatranjem kriterija što ih znanstvena kritika zahtijeva. Ako pretpostavimo da stav koji kritiziramo tvori teoriju i koristi racionalan dokazni postupak, onda ga moramo prosuđivati pomoću imanentnih mjerila za procjenu valjanosti teorije, kao što su neproturječnost, koherentnost, jednostavnost i slično. Postoje također mjerila racionalnosti i znanstvenosti teorije. Naposljetku, postoje i mjerila istinitosti teorije, njene sposobnosti da objasni realno stanje stvari.

Mnogi su teoretičari osporavali relevantnost marksizma na svim navedenim razinama. Uz metodološke probleme, posebne poteškoće s kojima su se suočavali kritičari marksizma predstavljali su problemi predmeta objašnjenja marksističke teorije (dakle to koji segment zbilje marksizam ustvari pokušava objasniti) te moralni aspekti kršenja znanstvenih normi, koji su u slučaju marksizma bili pogubni. Navest ćemo samo neke od njih.

Neki teoretičari (naprimjer Pitirim Sorokin) smatrali su da je rasprava o marksizmu potpuno neproduktivna, jer doktrina o kojoj valja raspravljati sadrži mnoge unutrašnje proturječnosti. Iz te unutrašnje nekoherentnosti proizlazi ili to da ne možemo reći što točno sadrži ta doktrina, ili to da ne možemo sa sigurnošću tvrditi što su njeni tvorci doista mislili.

Dobar dio povijesti marksizma, međutim, bavi se upravo tim problemima. O odluci o tome »što je Marx zapravo mislio« ovisilo je kako treba postupiti u određenim okolnostima. Unutrašnje proturječnosti nisu bile pogubne; jer izbacivanjem proturječnih tvrdnji bilo je posve moguće rekonstruirati koherentnu doktrinu. No problem se ponovno javio kada su marksistički teoretičari došli do različitih »koherentnih« tumačenja, kada je hermeneutički pluralizam postao legitiman dio marksističkog korpusa. Tako ćete možda imati priliku da sretnete marksista koji će radi opravdanja svoga daljnjeg teoretiziranja skeptički upitati: »A postoji li netko tko zna što je to ustvari marksizam?« Raznovrsnost marksizama dobit će napokon oblik »dinamične doktrine« koja je, poput socijalističke ideje, pogodna za prilagodbe *ad hoc*.

Varijantu te poteškoće predstavljaju problemi imenovanja. Ako postoje mnogi »marksizmi«, različiti pojmovi »socijalizma«, onda se polje potencijalne kritike postupno prebacuje na praktično-političku razinu koja mnogoznačajnost tih termina najviše koristi. Takvim prebacivanjem nestaje pravi predmet znanstvene kritike.

Nadalje, postoje teoretičari koji drže da je rasprava o marksizmu postala bespredmetna otkako se marksistička predviđanja nisu obistinila. Taj se stav temelji na tvrdnji da svaku teoriju za koju postoje opovrgavajući slučajevi moramo odbaciti, jer nije istinita. Kako postoje opovrgavajuće činjenice (»izostanak revolucije« i slično), ona je opovrgnuta, pa se stoga mora odbaciti.

Standardni marksistički odgovor na taj problem jest da Marx nije rekao kada će se njegova predviđanja obistiniti. On nije pisao »o ropotarnici budućnosti«, već je njegov nauk o oslobođenju i revoluciji dugoročan imanentni proces koji ima svoje uspone i padove. Stoga njegova doktrina nije opovrgnuta, pa je i dalje možemo legitimno zastupati.

Neki teoretičari znanosti, međutim, kažu da teorija koja je dovoljno općenita da sve činjenice budu njena potvrda nije racionalna, znanstvena, odnosno da nije teorija. Kako globalna revolucija proletarijata nije nastupila, a do razotuđenja nije došlo, neki su marksisti pokušali spasiti marksizam tezama

o tome da trenutno odstupanje od teorije ne znači i njen konačni slom ili – poput Branka Caratana – da to odstupanje ne označava opovrgnuće teorije, nego upravo njenu potvrdu. Jer suprotstavljena kretanja samo pojačavaju tenzije u nastojanju da se ostvari zacrtani cilj. Trenutni uspjeh »reakcionarnih snaga« »revolucionarnim snagama« samo daje priliku, tj. potiče ih da pokažu svoju superiornost. Na taj je način opovrgnuće pretvoreno u potvrdu teorije. Marksizam tako postaje pogodan za objašnjavanje pravilnih procesa kojima je cilj ostvarenje zacrtanih ciljeva, ali i za razumijevanje slučajeva koji od toga odstupaju. No takvim *ad hoc* argumentima marksisti su postupno uništili znanstvenost marksističke teorije.

Marksisti koji nisu iznosili takve argumente mogli su skromnije tvrditi da odstupanja postoje u svakoj globalnoj teoriji. To, međutim, ne znači da marksizam i dalje ostaje vrlo vjerojatna teorija. Marksizam je samo jedan istraživački program s visokim stupnjem potvrde.

Premda se argument o vjerojatnosti marksističke teorije nije često koristio (jer je njen zahtjev apsolutan), on je na prvi pogled vrlo uvjerljiv. No za istraživačke programe također važe neke restrikcije. Ako neki istraživački program ne uspijeva objasniti činjenice koje proturječe njegovim predviđanjima, on postaje degenerativan. Isto važi i za *ad hoc* izvedene prilagodbe programa. Mi, dakako, nikada nećemo moći spriječiti da se znanstvenici njime i dalje služe, ali njegov će se znanstveni karakter, zahvaljujući nespособnosti za objašnjenje novih činjenica, postupno izgubiti. Drugim riječima, posve je legitimno i racionalno tražiti bolje teorije i ne pridržavati se degenerativnog istraživačkog programa.

Povijest marksizma jest povijest oslabljivanja Marxove teorije i njenih znanstvenih zahtjeva pod pritiskom opovrgavajućih činjenica. (Tako naprimjer Neven Sesardić u raspravi »Prilog kritici marksističke utopije« pokazuje kako je prelazak na »filozofiju marksizma« posljedica neodrživosti njegove ekonomske teorije, naknadni pokušaj opravdavanja i spašavanja teorije koja je opovrgnuta.) No itekako je upitno jesu li u procjeni Marxova djela dominirali znanstveni faktori. Već su Marxovi neposredni nastavljači značajno oslabili njegovu znanstvenost. Vrlo ilustrativan primjer znanstvenog oslabljivanja jest govor Friedricha Engelsa na Marxovu grobu. Po Engelsu, »Marx je otkrio zakon razvitka ljudske historije: jednostavnu činjenicu... da ljudi prije svega moraju jesti, piti, stanovati, odijevati se, prije nego što će moći da se bave politikom, naukom, umjetnošću, religijom itd.« Taj »zakon« koji je Marx navodno »otkrio« toliko je trivijalan da se danas možemo još samo čuditi što ga Marxov pratilac smatra fundamentalnim doprinosom čovječanstvu. No Engels nastavlja: »Ali to nije sve. Marx je otkrio i specijalni zakon kretanja današnjeg kapitalističkog načina proizvodnje... Otkrićem viška vrijednosti ovdje je odjednom unesena svjetlost... Takva dva otkrića bila bi dovoljna za jedan život.« Dok je prvo »otkriće« trivijalna činjenica, drugi fundamentalni Marxov doprinos, otkriće viška vrijednosti, kako znamo, nije Marxov. Ako su to jedini Marxovi znanstveni doprinosi, onda oni ili nisu bili originalni, ili su bili toliko trivijalni da nisu bili ni potrebni. Teško možemo zamisliti da su upravo ta dva znanstvena doprinosa bila tako odsudne činjenice za povijest 20. stoljeća. Morale su, očito, postojati neke druge, vanznanstvene tvrdnje sposobne da pokrenu silnu ljudsku energiju, zahtjevi koje neki teoretičari i političari još uvijek smatraju revolucionarnima.

Neki su marksisti priznali da znanstvenost Marxove paradigme nije točka njene aktualnosti. Tako Gajo Petrović u tekstu pod naslovom »Bit i aktualnost Marxova mišljenja«, raspravljajući o kritici marksizma u kontekstu teorije znanosti (naprimjer one Karla Poppera), kaže: »Ako se pod 'historičizmom' misli izricanje dugoročnih historijskih proročanstava, i to još bezuvjetnih, njegova je /tj. Popperova/ kritika opravdana. Ako se pod Marxovom mišlju misli marksizam II i III internacionalne ili bilo koja suvremena interpretacija marksizma kao ekonomskog ili nekog drugog determinizma, Popper je opet u pravu.« U Marxa postoje mnogi »deterministički citati«, zbog kojih su navedeni marksisti pogrešno ili nedostavno interpretirali Marxa. Stoga Gajo Petrović priznaje kako »Za one koji žele da misle u osnovnom revolucionarnom i slobodarskom duhu Marxove misli ti aspekti nisu 'obavezni'« te na pitanje »Treba li da te dvije vrste tekstova povežemo i pomirimo?« odgovara: »Mislim da to nije ni potrebno ni moguće.«

No ako je kritika Marxova »determinizma«, tj. onoga što mi nazivamo Marxovom teorijom ili znanstvenošću, opravdana čak i za marksiste, što je još

preostalo od Marxova »mišljenja«? Aktualnost Marxove paradigme marksisti pokušavaju dokazati pomoću, po mom sudu, tri vrlo slična argumenta: pomoću argumenta trajnosti socijalističke ideje, argumenta trajnosti Marxove humanističke poruke i pomoću argumenta trajnosti utopijske energije.

Kada se radi o trajnosti socijalističke ideje, »otvorenost Marxova mišljenja«, kako danas marksisti kažu, sastoji se u tome da se prizna kako je Marx, kada činjenice proturječe njegovim predviđanjima, u ponečemu griješio, ali i to da je, ako se činjenice slažu, u nečemu bio i u pravu. No njegova je ideja socijalizma neosporna. Greška takvog stava sastoji se u izjednačavanju pojma »socijalizam« (ili »komunizam«) s idejom društvene pravde. Zbog toga nas ne mora čuditi što su neki teoretičari-političari svoj stav o opravdanosti društvenih zbivanja u istočnoj Evropi poistovjetili s »potvrdom ideje socijalizma«. Takav bi postupak bio komičan (jer teško se zaboravlja što se sve činilo u ime »socijalističke« pravde) kada se na njemu ne bi temeljila cijela marksistička ideologija.

To poigravanje idejom pravde i dvosmislenosti u upotrebi pojma »socijalizam« povijest marksizma koristi na nekoliko načina. Ponekad je socijalizam »ono realno«, stanje u kojemu »praksa upravo odražava predviđanja marksističke teorije«, ili prevedeno na konkretniji jezik, stanje u kojem je dobro da vlast čini to što čini. No češće je situacija obrnuta; češće se tvrdi kako realna zbivanja, tj. društvena bijeda, ne opovrgavaju marksističke prognoze. Ove dvije konotacije odgovaraju, po nekim teoretičarima, »konsolidirajućoj« i »revolucionarnoj« fazi marksističke ideologije. Napokon, kod nekih je marksista uvriježen stav da je pravedno = socijalističko. Tako i u kapitalizmu postoji pravednost – njeni su nosioci socijaldemokrati. Kako pravednost nije ograničena na sadašnjost, u povijesti se pojavljuju preteče socijalizma: Spartak, rani kršćani, renesansne utopije, Thomas Münzer, a katkada se pretečom socijalizma smatra i Platon. Na taj je način osigurana trajnost i neospornost (u našoj terminologiji neopovrgljivost) socijalističke ideje.

Što se tiče trajnosti Marxove humanističke poruke, naši poznati filozofi-marksisti tvrde u duhu Lukáćeve logike da pogrešnost Marxove ekonomske teorije ne označava »kraj« Marxova mišljenja, tj. marksističke filozofije. Čak i ako je ta teorija pogrešna, marksizam – kako kaže Lukács – ostaje prava metoda društvenih znanosti. Ili, u blažoj, praksisovskoj verziji, on ostaje human i revolucionaran nauk o razotuđenju koji »kao takav« nadilazi real-povijesnu promjenljivost. Ostaje, dakle, Marxova filozofija, koja se ne može svesti na ekonomiju, pa čak ni na neku metodologiju. Ukratko, kako kaže Gajo Petrović u spomenutoj raspravi, ostala je Marxova humanistička poruka »i kao kritika samootuđenog društva... i kao zahtjev za istinski humanim društvom... i kao tip (transfilozofijskog) mišljenja...« no koju, dodajemo, možemo, ali ne moramo prihvatiti odnosno ispuniti.

Mislim da nije potrebno osporavati da u Marxovu djelu postoji humanistička poruka, kao ni njegovu moralnu težnju da teorijski pomogne prezrenima na svijetu. No postoje mnoge takve poruke i mnogi autori kod kojih možemo iščitati zahtjev za društvenom kritikom, za poboljšanjem društvenih uvjeta. Zašto baš Marx? Umjesto neizbježnih zakona povijesti, na čijem su promicanju trebale raditi sve »progresivne« sile svijeta, a napose »klasno svjesno« radništvo i »poštena« inteligencija, sada nam od Marxa preostaje uvjerenje da bi on mogao još nešto značiti svojim čitateljima. No umjesto da se, ako je to još moguće, racionalno (a ne voljno ili politički) pokuša pokazati kakva istraživanja još možemo poduzeti u skladu s marksističkom paradigmom ili da se pokuša utvrditi konkretni posao tzv. »transfilozofijskog mišljenja«, na aktualnost marksizma pokušava se ukazati pomoću »slobodnog, stvaralačkog ljudskog čina« kojemu se ne mogu pripisivati nikakvi konkretni zadaci. Tako je pojedincima i grupama ostavljena »sloboda« da mijenjaju »otuđene« okolnosti u skladu sa svojim »immanentnim«, »autonomnim«, »autentičnim« ciljevima, tj. prema vlastitom nahođenju, iz čega proizlazi da je marksizam još samo etiketa koja se, već prema tome, može prihvatiti ili priljepiti. Kao sredstvo za ukazivanje na relevantnost gotovo intimnih doživljaja Marxova djela, marksistima preostaje još samo apel. Motive filozofa koji zastupaju takvo stajalište o »vanteorijskoj« relevanciji »Marxova djela« nazvao bih tertulijanskim.

Kada je posrijedi trajnost utopije, mnogi ljudi – i marksisti, i nemarksisti – smatraju da je utopizam oblik racionalnosti, dok su utopije doduše samo

zamišljene slike, ali ipak slike sastavljene od racionalno izgrađenih ili poželjnih elemenata. Utopizam je po tom shvaćanju projiciranje smisla prema kojemu određujemo vlastitu egzistenciju ili pak instancija oblikovanja neke objektivne svrhe (telosa), kao što je povijest, »bitak«, ideja dobra ili ideja polisa. Utopizam tvori samo normativni, potencijalni vid ideje (*treba da*, kako kažu marksisti), sliku koju djelovanjem (praksom) treba ostvariti. U toj slici očito postoji neka bitna i stoga racionalna odlika predmeta, koji na taj način »već postoji«.

Premda je Marx kritizirao socijaliste utopiste, čini se da ga je snašla gotovo identična sudbina – iz njegova se djela crpe još samo »utopijske energije«. Jedna od fundamentalnih zabluda u koju upadaju marksisti te provenijencije leži u hegelijanskoj tvrdnji: ono potencijalno (ono što je »po sebi«) može se i ostvariti samo ako se to doista hoće. Ta volja (i znanje o tome što se hoće) dostatna je za ostvarenje. To je sloboda. U tom se shvaćanju sastoji »draž« marksizma i historicizma, o kojoj govore sljedeći tekstovi.

Ono što se u takvoj koncepciji »racionalnosti utopije« previdjelo jesu isključivosti različitih utopija, isključivosti koje ne podnose toleranciju. Ako netko ne vidi da je upravo moja utopija racionalna, nema načina da ga u to uvjerim. »Utopist« uvijek smatra da je njegov cilj samoevidentan i da samo oni koji su obuzeti predrasudama ne žele vidjeti ono što je očito. A kako je dokazivanje da se valja založiti za upravo takvu utopiju izlišno, u susretu dviju utopija nasilje je neizbježno. Prema takvim koncepcijama, o krajnjim ciljevima našeg djelovanja nemoguće je raspravljati.

Gotovo u skladu s koncepcijom izlišnosti racionalnog uvjerenja (i kompromisna), utopijske koncepcije (odnosno »energije«) ili ne daju konkretne upute i ne obrazlažu sredstva za ostvarenje stanja koje žele doseći, ili su te upute holističkog karaktera. Holističke upute tipa »naš cilj ne može se doseći ako se ne promijene svi društveni uvjeti, pa ako treba i nasilnim sredstvima« samo potvrđuju da sredstva ostvarenja nemaju racionalan karakter, da ne mogu tolerirati suprotstavljene koncepcije ili djelovanje koje na neki način ometa njihovo izvođenje. Zbog toga će se liberalističke koncepcije, u opreci spram »utopijskih«, zauzimati za postupne društvene promjene ograničenog dosega, za promjene čiji će se ciljevi i posljedice, zbog svoje ograničenosti, na svakom koraku moći kontrolirati, po potrebi odbacivati, ali o kojima će se, u svakom slučaju, u svim etapama moći raspravljati. Liberalističke koncepcije društvenog »inženjeringa« pretpostavljaju stoga našu pogrešivost i pokušavaju eliminirati nasilje.

Premda ne postoji jedinstvena »liberalna« doktrina i koncepcija kritike marksizma, mislim da ipak možemo posve jasno razlučiti nekoliko glavnih težišta spora.

1. Liberalizam se suprotstavlja marksističkoj koncepciji revolucionarnog ukiđanja (odnosno odumiranja) države. Za liberalce je država »nužno, ali najmanje zlo«. Država, naime, osigurava funkcioniranje pravnog sustava i zakonitosti.
2. Liberalizam se suprotstavlja uplitanju države u ekonomski sustav, tj. koncepcijama koje poživaju na nužnosti ekonomskog planiranja.
3. Liberalizam se suprotstavlja holističkom inženjeringu, marksističkom načelu kritike svega postojećeg, tj. potrebi da se »revolucionarno« promijene svi društveni uvjeti odjednom.
4. Liberalizam se suprotstavlja ideji povijesne svršishodnosti. On negira mogućnost znanja o tome što je krajnji cilj čovječanstva.
5. Liberalizam se suprotstavlja utopizmu, jer on onemogućava racionalan, putem rasprave ostvaren izbor etičkih ili uopće društvenih ciljeva.
6. Liberalizam se suprotstavlja ili pokušava spriječiti uplitanje države u privatne stvari pojedinca.
7. Liberalizam pretpostavlja da ljudi imaju jednaka prava bez obzira na spol, rasu, vjerska i druga opredjeljenja. Ne postoje nikakva opravdanja za ograničenja osnovnih ljudskih prava. On se suprotstavlja svakoj državnoj kontroli javnosti ili kažnjavanju slobode govora.

8. Liberalizam pretpostavlja da ne postoji podudarnost između većinskog odlučivanja i demokracije. U sukobu s većinom, pojedinac može biti u pravu, te zbog toga treba stvarati ili poboljšavati institucije kako bi se omogućila racionalna rasprava u kojoj bi pojedinačna uvjerenja mogla biti usvojena.

Gotovo su svi navedeni stavovi već odavno postali dio evropske demokratske baštine. U tom smislu oni više ne predstavljaju samo liberalnu doktrinu. No danas, kada se i komunisti zalažu za ideju pravne države, za liberaliziranje tržišta, za višestranački sustav, za osiguravanje osnovnih ljudskih prava, često zaboravljamo da su u vrijeme apsolutne vladavine socijalističke doktrine glavni nosioci tih ideja bili liberali.

Upravo zbog suviše duge dominacije totalitarizma i kolektivismu, koja je počivala na nekim privlačnim (takozvanim revolucionarnim) marksističkim mislima, danas je teško odjednom uspostaviti navedena načela. Jer razlika između totalitarizma i demokracije sastoji se, kako kaže Karl Popper, u tome što se društvene promjene u totalitarizmu ne mogu izvesti bez krvi i nasilja. Mnogo bi se zla bilo izbjeglo da se o doktrinama koje su dovele do totalitarizma moglo raspravljati argumentirano i slobodno, da su teorijske greške s pogubnim praktičnim posljedicama bile otkrivene ranije. No greške nisu zauvijek izbjegnute i otklonjene, niti će novi obrasci teorijskog i političkog djelovanja postići maksimum društvenog blagostanja. To je motiv i smisao daljnje liberalne kritike.



YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*

Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*

Ante Matijašević

*Stručni urednik:*

Ratko Vince

*Uredništvo:*

Branka Balkovac Kereškenji  
Alenka Bobinsky  
Gordana Crnković  
Danijel Dragojević  
Ljiljana Filipović  
Giga Gračan  
Dražen Karaman  
Tomislav Krčmar  
Muharem Kulenović  
Marko Lehpamer  
Đurđa Otržan  
Višnja Romaj  
Biljana Romić  
Rajka Rusan  
Mirjana Šimundža  
Ratko Vince

*Sekretarica:*

Piroška Cindrić

Adresa uredništva:

Treći program  
Hrvatskog radija,  
41000 Zagreb,  
Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
1990.

*Dizajn:*

Zoran Pavlović

*Layout:*

Miroslav Salopek

*Korektor:*

Juraj Vlašić

*Tisak:*

»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din

# MARKSIS- TIČKI KORIJENI STALJI- NIZMA

● Leszek Kolakowski

Kada pitamo »kako se staljinistički sistem moći i njegova ideologija odnose prema marksizmu«, osnovna je poteškoća u pravilnom oblikovanju pitanja. Kao i dosad, naš se problem može izraziti na različite načine; neki su od njih besmisleni, na neka pitanja ne možemo odgovoriti, a neka su pitanja, s obzirom na očite odgovore, samo retorička.

Primjer pitanja koje je i besmisleno i na koje ne možemo odgovoriti jest: »Što bi Marx rekao da je poživio i vidio realizaciju svoje ideje u sovjetskom sistemu?« Da je poživio, bio bi se nesumnjivo promijenio. Kad bi nekim čudom sada uskrsnuo, njegovo bi mišljenje o tome koja je najbolja praktična interpretacija njegove filozofije bilo samo jedno mišljenje među drugima i, ako pretpostavimo da filozof nije nužno nepogrešiv u sagledavanju implikacija vlastitih ideja, na njega bismo naprosto mogli slegnuti ramenima.

Primjeri pitanja s očitim odgovorima koji jedva da iziskuju neku diskusiju jesu: »Je li Marxova teorija prouzročila nastanak staljinističkog sistema?« ili »Možemo li u Marxovim tekstovima naći implicitne ili eksplicitne vrijednosne sudove koji se ne slažu sa sustavom vrijednosti u staljinističkim društvima?« Odgovor na prvo pitanje očito je negativan, jer nijedno društvo nikada nije u potpunosti stvoreno nekom ideologijom, niti se za njega mogu smatrati odgovornima ideje ljudi koji su pridonijeli njegovu nastanku; svatko je dovoljno marksist da to prizna. Sva društva u svojim ustanovama odražavaju mnoge, međusobno suprotstavljene ideje svojih začetnika i članova o tome kakvo bi društvo trebalo biti, ali nijedno društvo nije stvoreno naprosto pomoću ideja i zamisli prije postojanja tog društva, a zamišljati da neko društvo uopće može nastati iz utopije (ili kakotopije) značilo bi da se ljudske zajednice mogu osloboditi svoje prošlosti. To je zdravorazumski stav, u tom smislu potpuno negativan. Društva su se oduvijek oblikovala prema vlastitim zamislima, ali je ta ovisnost isto tako oduvijek djelomična.

Odgovor na drugo pitanje očito je pozitivan i irelevantan za naš problem. Lako je uvidjeti da Marx nikada nije napisao da socijalističko carstvo slobode treba biti jednopartijska despotička vladavina; on također nije odbacivao demokratske oblike društvenog života, niti je očekivao da će socijalizam ukinuti ekonomsku, umjesto političku prinudu. Premda je to točno, ne znači da ne može biti točno i to da postoje logički razlozi iz kojih njegova teorija implicira tvrdnje nerazmjerne njegovim eksplicitnim vrijednosnim sudovima ili pak da su empirijske okolnosti spriječile da se njegova teorija primijeni na mnogo drukčiji način negoli se to uistinu dogodilo. Nema ništa čudno u tome da politički i socijalni programi, utopije i proročanstva stvaraju nešto ne samo različito nego i suprotstavljeno prvobitnim namjerama njihovih autora; neke prije nezapažene ili negirane empirijske sveze mogu primjenu jednog dijela utopije učiniti ostvarljivom samo po cijenu poricanja drugih sadržaja. To je također zdravorazumska trivijalnost; ono što učimo u životu sastoji se uglavnom od znanja o skladnim ili neskladnim vrijednostima; utopisti uglavnom nisu kadri naučiti da postoje inkompatibilne vrijednosti. Ta neusklađenost najčešće je empirijska, a ne logička; zbog toga njihove utopije ne moraju biti u logičkom smislu proturječne; ali ih ne možemo ostvariti zbog načina na koji je svijet sazdan.

Raspravljajući o vezi između staljinizma i marksizma zaborili ću i smatrati irelevantnim tvrdnje kao što su: »Zbog toga bi se Marx okretao u grobu«; »Marx je bio protiv cenzure i za slobodne izbore« itd., bez obzira možemo li takve tvrdnje neosporno dokazati ili ne (što je u prvom slučaju vrlo upitno).

Moja se radoznalost može bolje izraziti na sljedeći način: je li karakteristična staljinistička ideologija, stvorena u svrhu opravdavanja staljinističkog sistema društvene organizacije, legitimna (premda ne i jedina) interpretacija marksističke filozofije povijesti? To je lakša verzija mog pitanja. Jača glasi: mora li svaki pokušaj primjene svih osnovnih vrijednosti Marxova socijalizma stvoriti političku organizaciju koja nosi obilježja potpuno analogna staljinističkim? Pokušat ću dokazati da je odgovor na oba pitanja potvrđan, premda shvaćam da potvrđan odgovor na prvo pitanje logički ne povlači za sobom potvrđan odgovor na drugo (može se, naime, logički konzistentno tvrditi kako je staljinizam samo jedna od mnogih varijanti marksizma ili pak prikladan kao da sam sadržaj marksističke filozofije potvrđuje tu verziju bolje za označiti).

Nije od posebne važnosti upotrebljavamo li riječ »staljinizam« za označavanje izvjesnog razdoblja despotizma jedne osobe u Sovjetskom Savezu (tj. grubo rečeno od 1930–1953) ili ćemo njime obuhvaćati bilo koji sustav sa sličnim osobinama. No pitanje koliko su post-staljinističke i ostale države sovjetskog tipa u biti produžeci istog sustava očito nije samo terminološko. Međutim, postoje razlozi iz kojih historijski pojam nije tako prikladan kao apstraktni, tj. onaj koji ističe kontinuitet sistema.

»Staljinizam« možemo nazvati (gotovo savršenim) totalitarnim društvom, utemeljenim na državnom vlasništvu nad sredstvima za proizvodnju. A riječ »totalitarno« upotrebljavam u običnom smislu riječi, misleći na politički sustav u kojemu su svi društveni odnosi zamijenjeni općedržavnom organizacijom unutar koje sve grupe i pojedinci trebaju djelovati samo na ostvarenju državnih i državno definiranih ciljeva. Drugim riječima, idealni totalitarni sistem sastoji se u posvemašnjem razaranju civilnog društva, jer su država i njeni instrumenti organizacije jedini oblici društvenog života; sve vrste aktivnosti, ekonomske, intelektualne, političke, kulturne, dopuštene su i naređene (razlika između dopuštenog i naređenog postupno nestaje) samo ako su u službi državnih ciljeva (ponavljamo, i onih koje je država definirala). Svaki pojedinac (uključujući i same vlastodršce) smatra se državnim vlasništvom.

Tako definiran pojam, koji je, vjerujem, u skladu s mišljenjem većine autora koji su se njime bavili, zahtijeva još nekoliko objašnjenja.

Prvo, jasno je da za postizanje savršenstva totalitarni princip organizacije iziskuje državnu kontrolu sredstava za proizvodnju. Drugim riječima, država koja dopušta da neki važni dijelovi proizvodne djelatnosti i neke ekonomske inicijative ostanu u rukama pojedinaca i, shodno tome, da neki segmenti društva budu neovisni o državi, ne može postići idealan oblik. Tako totalitarizam najveće šanse da ispuni svoj ideal ima u okvirima socijalističke ekonomije.

Drugo, moramo naglasiti da savršen totalitarni sistem nikada nije postojao; pa ipak, poznajemo društva s vrlo snažnom, stalno djelatnom »ugrađenom« težnjom k nacionaliziranju svih oblika zajedničkog i individualnog života. I sovjetsko i kinesko društvo u jednom su razdoblju bili vrlo blizu tom idealu; to također važi za nacističku Njemačku, premda to razdoblje nije trajalo dovoljno dugo da se potpuno razvije, i unatoč tome što se ona, umjesto sveopće nacionalizacije, zadovoljavala prinudnim podređivanjem ekonomskih aktivnosti državnim ciljevima. Druge fašističke države bile su (ili jesu) daleko iza Njemačke na tom putu; a evropske socijalističke države, unatoč neprekidnom kretanju u tom smjeru, nisu nikada dostigle sovjetsku razinu totalitarizma.

Nevjerojatno je, ipak, da se »entelechia« totalitarizma nikada ne može ostvariti u savršenom obliku. Stanoviti oblici života koji se tvrdoglavo opiru nasrtajima sistema – obiteljski, osjećajni i seksualni odnosi, naprimjer, bili su stalno izloženi svim vrstama državnog pritiska, ali očito nikad s potpunim uspjehom (to važi za sovjetsku državu, možda je u Kini postignuto više). Isto je i s individualnim i kolektivnim pamćenjem, koje totalitarni sustav stalno pokušava uništiti preoblikovanjem, ponovnim pisanjem i krivotvorenjem povijesti, u skladu s aktualnim političkim potrebama. Očito je lakše nacionalizirati tvornice i rad negoli osjećaje, i lakše je to učiniti s nadama nego li sa sjećanjima. Otpor državnom vlasništvu nad povijesnom prošlašću važan je dio anti-totalitarnih pokreta.

Treće, navedena definicija ukazuje da ne postoji nužna povezanost terorističkih i despotičkih sistema vladavine s onim totalitarnima. Neki, pa čak i najkrvaviji od njih mogu imati ograničene ciljeve i ne pokušavaju apsorbirati sve oblike ljudske djelatnosti koji se ne slažu s državnim ciljevima; najgori oblici i najgora razdoblja kolonijalne vladavine najčešće nisu bili totalitarni; cilj je bio ekonomska eksploatacija zemlje, a kako su mnoga područja života bila s tog stajališta nezanimljiva, nije ih se moralo dirati. I obratno, totalitarni sistem ne mora neprekidno upotrebljavati teroristička sredstva represije.

Savršeni totalitarizam izuzetan je oblik ropstva bez gospodara. On pretvara sve ljude u robove i baš zbog toga nosi stanovite egalitarne osobine.

Svjestan sam, naravno, da se o upotrebi i ispravnosti pojma totalitarizma u zadnje vrijeme govori kao da je on »izvan mode«, »zastario« i »diskreditiran«. No nisu mi poznate pojmovne i historijske analize koje bi uistinu diskreditirale upotrebu tog pojma – za razliku od mnogih ranijih koje su je opravdavale. Mnogi su poznati autori, doduše, isticali i predviđali da će komunizam dovesti do državnog vlasništva nad osobama, kao primjerice Proudhon, ili da se upravo to dogodilo u Sovjetskom Savezu, no bez obzira jesu li upotrebljavali riječ »totalitarizam« ili ne, bila bi beskorisna pedanterija da ih sve citiramo.

Sovjetska varijanta totalitarnog društva sazrela je mnogo prije nego što je dosegla savršenstvo. Glavne, dobro poznate stupnjeve razvoja možemo samo ukratko spomenuti.

Na prvom stupnju osnovni oblici reprezentativne demokracije, parlament, izbori, političke stranke, nezavisno novinstvo, bili su ukinuti.

Drugi stupanj (koji se preklapa s prvim) poznat je po varljivom imenu »ratni komunizam«. Ime sugerira da se politika onog razdoblja vodila pomoću brojnih privremenih i izvanrednih mjera u borbi sa strahovitim poteškoćama što su ih stvarali građanski rat i intervencija. Iz spisa značajnih lidera, konkretno Lenjina, Trockoga, Buharina, možemo ustvari lako vidjeti da su sve te mjere bile mjere ekonomske politike (ukidanje slobodne trgovine, prinudni otkup seljačkog »viška«, tj. onoga što je lokalno rukovodstvo smatralo viškom, univerzalna racionalizacija, prisilni rad), da su oni te mjere držali trajnim dostignućem novog društva i da je takva politika vjerojatno napuštena samo zbog ekonomske katastrofe koju je prouzročila, a ne zato što ratni uvjeti, koji su je navodno iziskivali, više nisu postojali. I Trocki i Buharin sa zanosom uvjeravaju kako prisilni rad predstavlja organski dio novog oslobođenog društva.

Značajni elementi totalitarnog poretka, začeti u tom razdoblju, preživjeli su i postali trajne komponente sovjetskog društva. Jedan takav dugotrajni rezultat bio je, prije svega, uništenje radničke klase kao političke sile (ukidanje sovjeta kao institucija neovisnog izražavanja narodne volje, kraj neovisnih sindikata i socijalističkih partija). Druga je stvar bila (još nedovršeno) potiskivanje demokracije u samoj partiji. U eri »Nove ekonomske politike« totalitarne crte sistema bile su u snažnom porastu, unatoč prihvaćanju slobodne trgovine i ekonomske neovisnosti glavnine društva, tj. seljaka, od države. I u političkom i u kulturnom smislu, Nova ekonomska politika predstavljala je sve veći pritisak države u vlasništvu partije na sve vanpartijske ili polupartijske centre inicijative.

Treći je stupanj prisilna kolektivizacija koja je omogućila razaranje posljednje još nenacionalizirane društvene klase i dala državi punu snagu da kontrolira ekonomski život (što naravno ne znači da ju je osposobila za realno ekonomsko planiranje; ona to nije učinila).

Na četvrtom je stupnju sama Partija, kao potencijalna (ali ne i aktualna) nenacionalizirana snaga, razorena čistkama. Stvar nije bila u tome što su u Partiji preživjele neke pobunjeničke snage, nego u tome što su mnogi njeni članovi, osobito oni stariji, ostali vjerni tradicionalnoj partijskoj ideologiji. Stoga su oni, premda posve poslušni, bili sumnjivi jer su mogli pristati uz aktualnog lidera ili pak uz naslijeđen vrijednosni sustav; drugim riječima, bili su potencijalno neloyalni lideru, vodi. Partiju je trebalo naučiti da je ideologija ono što veda u određenom, bilo kojem trenutku kaže, a masakri su taj posao uspješno obavili; oni su djelo ideološkog Führera, a ne luđaka.



Rezultat tog procesa, čije su faze bile organizirane i svjesno odlučene, premda ne i unaprijed planirane, bilo je društvo u potpunoj vlasti države, vrlo blisko idealu savršenog jedinstva slijepjenog Partijom i policijom. Njegova integracija bila je ujedno i njegova dezintegracija; društvo je bilo savršeno integrirano, jer su svi oblici društvenog života bili potpuno podređeni jednome vladajućem centru; no iz istog razloga bilo je i savršeno dezintegrirano: civilno je društvo bilo praktički razoreno, a građani su se u svim svojim odnosima prema državi suočavali sa svemoćnim aparatom kao izolirane i bespomoćne jedinice. Društvo je bilo svedeno na poziciju »vrućeg krumpira« (da upotrijebim Marxovu izreku za francuske seljake u *Osamhaestom Brumaireu*).

Takva situacija, unificirani državni organizam nasuprot atomiziranim pojedincima, određuje sve važne obrise staljinističkog sistema. Oni su općepoznati i opisani u mojim knjigama. Ukratko ćemo spomenuti samo nekoliko najrelevantnijih za ovu raspravu.

Prvo, ukidanje prava. Točnije, pravo je preživjelo kao sustav pravila javnog postupka. No pravo u smislu pravila što zadiru u državnu svemoć u ophođenju s pojedincima bilo je potpuno ukinuto, uništeno (i nikad više obnovljeno). Drugim riječima, pravo je trebalo biti takvo da nikada ne ograničava načelo prema kojemu su građani vlasništvo države. Totalitarno pravo u bitnim točkama mora biti neodređeno i neprecizno, kako bi njegova stvarna primjena mogla ovisiti o arbitrarnim i promjenljivim odlukama izvršnih vlasti te kako bi se prema svakom građaninu, praktično u svakom trenutku, moglo postupiti kao prema kriminalcu. Značajni primjeri uvijek su bili politički zločini, definirani prema kaznenim zakonima; oni su stvoreni tako da je praktično nemoguće da ih građanin ne krši gotovo svakoga dana. Koliko se revno takvi zločini kažnjavaju, ovisi o političkim odlukama vlastodržaca. U poststaljinističkom se razdoblju u tom smislu nije ništa izmijenilo: prelazak s masovnog na selektivni teror i bolje poštivanje proceduralnih pravila nisu značajni za opstanak tipičnog totalitarnog prava dok ono ne počne ograničavati stvarnu moć države nad životima pojedinaca. Ljudi se i dalje mogu zatvarati za pričinje političkih viceva, njihova djeca mogu i dalje biti nasilno odvedena, ako ih roditelji prema zakonskoj obvezi nisu odgajali u komunističkom duhu (što god to bilo). Totalitarno bezakonje ne sastoji se u primjeni ekstremnih mjera uvijek i svugdje, nego u činjenici da pojedinci nemaju nikakve zakonske zaštite od raznovrsnih oblika represije koje država primjenjuje onda kad joj se prohtije; ono se sastoji u isčezavanju zakona i prava kao posredničkog instrumenta između države i naroda, u njegovom pretvaranju u potpuno rastezljivo oruđe države. U tom smislu staljinistički princip nije ukinut sve do danas.

Drugo, samovlada pojedinca. Čini se da je to prirodan, »logički« rezultat načela savršenog jedinstva, pokretačke snage u razvoju totalitarne države. Ta je država, da bi dostigla svoj savršeni oblik, vapila za jednim i samo jednim vodom neograničene moći. To je bilo u skladu s temeljima lenjinističke partije i s često navođenim proročanstvom Trockoga iz 1903. (koje je prorok ubrzo zaboravio). Cijeli napredak sovjetskog sistema dvadesetih godina sastojao se u postupnom sužavanju prostora u kojemu su se sukobi interesa, ideja, političkih težnji uopće mogli izražavati: jedno vrijeme mogli su se izražavati javno u društvu, zatim se prostor njihovog izražavanja pomaknuo u Partiju, pa u partijski aparat, Centralni komitet i napokon u Politburo. I dok su se izvori društvenih konflikata i njihovo izražavanje mogli sprječiti, ako već ne i iskorijeniti, Staljin je vrlo dobro znao da će sukobljene težnje, čak i u tom najužem rukovodstvu, ako im dopusti da se nastave, razarati civilnog društva nije bilo završeno sve dok su različite tendencije ili frakcije u najvišem partijskom tijelu još imale prostora za oblikovanje i artikuliranje.

Promjene koje su nastupile u sovjetskom sistemu nakon Staljina, prijelaz s osobne tiranije na oligarhiju, najvidljivije su upravo u toj točki. One su rezultat nerješivih proturječja svojstvenih samom sistemu: rezultat proturječja između savršene jedinstvenosti rukovodstva, utjelovljene u despotizmu jedne osobe koju je zahtijevao sistem, i potrebe drugih rukovodilaca za minimumom sigurnosti; oni su pod Staljinovom vladavinom bili degradirani na isti nesiguran ropki položaj kao i svi drugi ljudi, i sve njihove goleme privilegije nisu ih štatile od iznenadnog pada, zatvora ili smrti. Oligarhijska vladavina

nakon Staljina postala je vrsta međusobnog pakta o sigurnosti partijskog aparata. Takav ugovor, ako se doista primjenjuje, narušava princip jedinstva. U tom se smislu desetljeća nakon Staljinove smrti mogu nazvati bolešljivim staljinizmom.

Treba ipak spomenuti da sovjetskim društvom, čak i u najgorim razdobljima, nikad nije upravljala policija. Staljin je upravljao zemljom i partijom uz pomoć policijskog aparata, ali je upravljao kao partijski šef, a ne kao šef policije. Partija, koja je četvrt stoljeća bila Staljin, nikad nije izgubila svoj sveobuhvatni utjecaj.

Treće – sistem općeg uhođenja kao načelo vladavine. Način na koji su se ljudi istodobno ohrabivali i prisiljavali na međusobno uhođenje očito nije bio način na koji se država branila od stvarnih opasnosti, već način na koji se do krajnosti razvio princip totalitarizma. Kao građani, ljudi su morali pod prisilom živjeti u savršenom jedinstvu ciljeva, želja i misli – sve je za njih iskazivao vođa. Kao od pojedinaca, od njih se očekivalo da se mrže i da žive u beskrajnem međusobnom neprijateljstvu. Ustvari, nedostižni ideal sistema bio je, čini se, stanje u kojemu bi svi ljudi bili istodobno zatvorenici koncentracijskih logora i tajni policijski agenti.

Četvrto – očita svemoć ideologije. U svim raspravama o staljinizmu to je točka u kojoj se pojavljuje više nesuglasica i zabuna nego bilo gdje drugdje. To ćemo primijetiti ako pratimo promjenu stava o tom problemu kod Solženjicina i Saharova. Stav prvoga je, grubo rečeno, sljedeći: cijela sovjetska država, u unutrašnjoj i vanjskoj politici, u ekonomskom i političkom smislu, podređena je sve prožimajućoj vladavini iskrivljene marksističke ideologije i ta je ideologija zapravo odgovorna za sve katastrofe u društvu i državi. Saharov, međutim, kaže da je službena državna ideologija mrtva i da je nitko više ne uzima ozbiljno; prema tome, smiješno je zamišljati da bi se mogla stvoriti snaga koja bi vodila i oblikovala praktičnu politiku.

Čini se da su, uz neke ograde, oba zapažanja točna. Činjenica je da je u temelje sovjetske države od samog početka bila ugrađena ideologija kao jedini princip legitimacije. Istina je da je boljševička partija u Rusiji stekla moć ideološkim parolama koje nisu imale neke specifične socijalističke, pa ni marksističke sadržaje (mir i zemlja seljacima). Ali je zato uspostavila monopolističku vladavinu na lenjinističkom ideološkom principu, tj. kao partija koja je po definiciji jedini legitimni glasnogovornik radničke klase i »trudbeničkih masa«, njihovih interesa, želja i volje (unatoč tome što mase to nisu znale), a tu je volju masa ona mogla »izraziti« zahvaljujući »ispravnoj« marksističkoj ideologiji. Partija treba biti voluntaristički organizam vezan ideološkim sponama. U uvjetima bez slobodnih izbora i vladavine monarhijske karizme, partija koja despotski vlada ne može se odrediti ideologije, opravdanja te vlasti i jedinog izvora njene legitimacije. Ideologija je potpuno nezamjenjiva u takvom sistemu vladavine i uopće nije važno tko, koliko i kako ozbiljno vjeruje u nju, a to važi čak i kad među rukovodiocima i podanicima više nitko u nju ne vjeruje. Rukovodioci si očito ne mogu dopustiti da izraze prave i notorne principe svoje politike, a da ne stave na kocku cjelokupan sustav moći. Državna ideologija u koju nitko ne vjeruje mora biti obvezatna za sve ako ne želi da se cijela zgrada sruši.

To ne znači da su ideološka razmatranja koja su trebala opravdati svaki korak u praktičnoj politici bila stvarno neovisne sile, pred kojima su Staljin i njegovi nastavljači padali na koljena. Pa ipak, bilo bi nepošteno reći da ideologija nije u stanovitom smislu ograničavala tu politiku. Sovjetski sistem, pod Staljinom i kasnije, uvijek je slijedio realnu politiku velikog carstva, a ideologija je morala biti dovoljno neodređena kako bi mogla poduprijeti svaku političku orijentaciju – NEP ili kolektivizaciju, prijateljstvo ili rat s nacistima, prijateljstvo ili neprijateljstvo s Kinom, podršku Izraelu ili njegovim neprijateljima, hladni rat ili detant, zaoštavanje ili popuštanje u unutrašnjoj politici, istočnjački kult satrapa ili njegovo raskrinkavanje. No unatoč tome, to je ideologija koja održava sovjetsku državu i čuva njen integritet.

Često se isticalo da sovjetski totalitarni sistem nije moguće razumjeti ako ne uzmemo u obzir historijsku pozadinu Rusije, snažno obilježenu totalitarnim značajkama. No mislim da ta pozadina dovoljno ne objašnjava posebne funkcije marksističke ideologije u sovjetskom poretku. Čak i ako odemo tako daleko i priznamo da se cijelo značenje marksizma u Rusiji sastoji u tome što je klimavom carstvu ubrizgao svježju ideološku krv koja mu je omogućila

da još malo poživi prije nego što se konačno raspadne, nećemo dobiti odgovor na pitanje: kako se marksizam uklopio u tu zadaću? Kako je marksistička filozofija povijesti, sa svojim nadama, ciljevima i vrijednostima, mogla poslužiti kao ideološko oružje totalitarnoj, imperijalističkoj i šovinističkoj državi?

Mogla je to učiniti i stvarno je to učinila; i nije je trebalo bitno izopačiti, trebalo ju je samo interpretirati.

Raspravljajući o ovom pitanju, uzimam kao činjenicu da je Marxovo mišljenje od 1843. nadalje vodila jedna vrijednosno obojena ideja, za koju je neprestano tražio sve bolji i bolji izraz. Stoga dijelim mišljenje onih koji ističu kontinuitet Marxova intelektualnog razvoja i koji ne vjeruju da postoji nekakav nasilan rez u nastajanju njegovih ideja vodilja. No sada ću ipak ostaviti po strani dokazivanje ovoga kontroverzno – premda ne i originalnog – stajališta.

Marxov revolucionarni proces otpočinje razaranjem institucionalnih sredstava koja štite postojeće uvjete rada, a završava društvom koje je uklonilo sve osnovne izvore društvenih konflikata i društvenim procesom koji je podređen kolektivnoj volji udruženih pojedinaca. Ta će država omogućiti da se individualni potencijali ne razvijaju protiv društva, nego u njegovu korist, nužni će se rad postupno svesti na minimum, a slobodno će se vrijeme koristiti za kulturno stvaralaštvo i užitke visoke kvalitete.

Cjelokupno značenje povijesti i suvremenih borbi otkriva se tek u toj romantičnoj viziji savršeno jedinstvenog čovječanstva budućnosti. To jedinstvo implicira da ljudi više neće trebati posrednička sredstva koja razdvajaju pojedinca od vrste. Revolucionarni čin, koji će dovršiti »prehistoriju« čovječanstva, neizbježan je, ali i određen slobodom volje, jer će razlika između slobode i nužnosti nestati u svijesti proletarijata, klase koja će razoriti stari poredak. Mislim da je Marxova anticipacija savršenog jedinstva čovječanstva i njegova mitologija historijski privilegirane proleterске svijesti odgovorna za pretvaranje te teorije u ideologiju totalitarnog poretka: ne zato što je bila tako zamišljena, nego zato što se njene temeljne vrijednosti inače teško mogu ostvariti.

Da cijelu teoriju komunizma možemo sažeti u jednoj jedinjoj frazi: »ukidanje privatnog vlasništva«, da najamnog rada ne može biti bez kapitala, da država mora centralizirati vladavinu nad sredstvima za proizvodnju, da će nacionalna neprijateljstva nestati s klasnim antagonizmima, sve to nisu bili Staljinovi izumi. Sve te ideje, kao što znamo, jasno su izražene u *Komunističkom manifestu*. Zajednički, one ne samo da nagovijestaju nego doista i impliciraju da će društvo biti istinski oslobođeno kad država postane tvornica zemlje, a to se u Rusiji zaista i dogodilo. Upravo su to bili zahtjevi Lenjina, Staljina i Trockoga. Stvar je u tome da je Marx zaista konzistentno vjerovao da društvo ne može biti »oslobođeno« bez postizanja jedinstva. No nema nijedne poznate tehnike koja može proizvesti jedinstvo društva osim despotizma, nema drugog načina da se ukinu suprotnosti između civilnog i političkog društva osim ukidanja civilnog društva, nema drugog načina ukidanja konflikta između pojedinca i cjeline osim uništenja pojedinca, nema drugog puta prema višoj, pozitivnoj slobodi, prema suprotnosti »negativne«, buržoaske slobode, osim likvidacije te, tobože »buržoaske«, slobode.

Prevela Rajka Rusan



YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*

Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*

Ante Matijašević

*Stručni urednik:*

Ratko Vince

*Uredništvo:*

Branka Balkovac Kereškenji

Alenka Bobinsky

Gordana Crnković

Danijel Dragojević

Ljiljana Filipović

Giga Gračan

Dražen Karaman

Tomislav Krčmar

Muharem Kulenović

Marko Lehpamer

Đurđa Otržan

Višnja Romaj

Biljana Romić

Rajka Rusan

Mirjana Šimundža

Ratko Vince

*Sekretarica:*

Piroška Cindrić

Adresa uredništva:

Treći program  
Hrvatskog radija,

41000 Zagreb,

Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
**1990.**

*Dizajn:*

Zoran Pavlović

*Layout:*

Miroslav Salopek

*Korektor:*

Juraj Vlašić

*Tisak:*

»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din

# UTOPIJA I NASILJE

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

● Karl Popper

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

1945  
1946  
1947  
1948  
1949  
1950  
1951  
1952  
1953  
1954  
1955  
1956  
1957  
1958  
1959  
1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970  
1971  
1972  
1973  
1974  
1975  
1976  
1977  
1978  
1979  
1980  
1981  
1982  
1983  
1984  
1985  
1986  
1987  
1988  
1989  
1990  
1991  
1992  
1993  
1994  
1995  
1996  
1997  
1998  
1999  
2000  
2001  
2002  
2003  
2004  
2005  
2006  
2007  
2008  
2009  
2010  
2011  
2012  
2013  
2014  
2015  
2016  
2017  
2018  
2019  
2020  
2021  
2022

Mnogi ljudi mrze nasilje i uvjereni su kako im je jedan od glavnih zadataka, čijem se uspjehu ujedno najviše nadaju, da pokušaju smanjiti nasilje i po mogućnosti ga odstraniti iz ljudskog života. I ja sam jedan od takvih nadom ispunjenih neprijatelja nasilja. Ne samo da mrzim nasilje nego čvrsto vjerujem da borba protiv njega nipošto nije beznačajna. Uviđam da je to težak zadatak. Uviđam da se i prečesto tijekom povijesti ono što je isprva izgledalo kao velik uspjeh u borbi protiv nasilja pretvorilo u poraz. Ne previđam činjenicu da novo doba nasilja, koje je započelo s prva dva svjetska rata, nipošto nije pri kraju. Nacizam i fašizam posve su potučeni, ali moram priznati da to što su oni poraženi ne znači da je poraženo barbarstvo i brutalnost. Naprotiv, besmisleno je zatvarati oči pred činjenicom da su te mržnjom prožete ideje doživjele nešto poput pobjede u porazu. Moram priznati da je Hitler uspio degradirati moralne standarde našega zapadnog svijeta te da danas u svijetu ima više nasilja i brutalnosti nego što bismo to bili tolerirali čak u desetljeću nakon prvog svjetskog rata. I moramo se suočiti s mogućnošću konačnog uništenja naše civilizacije novim oružjima što nam ih je hitlerizam nametnuo. Jer duh hitlerizma nesumnjivo je svoju najveću pobjedu nad nama odnio onda kada smo nakon njegova poraza nastavili upotrebljavati oružja koja smo morali razviti kako bismo se od njega obranili. No unatoč svemu tome, moja nada da se nasilje može pobijediti danas nije ništa manja. To je jedina nada koja nam preostaje; a duga razdoblja u povijesti jednako zapadnih, kao i istočnih civilizacija dokazuju da ona ne mora biti uzaludna – da se nasilje može smanjiti i podvrgnuti kontroli razuma.

To je možda razlog iz kojega ja, poput mnogih drugih, vjerujem u razum, razlog iz kojega sebe nazivam racionalistom. Ja sam racionalist, jer u razumnosti vidim jedinu alternativu nasilju. Kada se dva čovjeka ne slažu, to je zato što se ne podudaraju njihova mnijenja ili interesi ili oboje. U društvenom životu postoje mnoge vrste neslaganja koja se moraju riješiti na neki način. Sporno pitanje može biti takvo koje se mora riješiti, jer bi u protivnom mogle nastati nove poteškoće, čiji bi ukupni efekt mogao prouzročiti nepodnošljivu napetost, kao što je stanje stalnog i intenzivnog pripremanja za rješavanje tog pitanja. (Jedan od primjera je utrka u naoružanju.) Iznalaženje rješenja može biti nužno.

Kako se može doći do rješenja? Moguća su uglavnom samo dva načina: rasprava (uključujući rasprave u kojima netko arbitrira, npr. kakav međunarodni sud) i nasilje. Ili, ako je riječ o sukobljenim interesima, alternative su razuman kompromis i pokušaj da se protivnički interes uništi.

Racionalist je za mene čovjek koji do rješenja radije pokušava doći putem rasprave i možda, u nekim slučajevima, putem kompromisa, nego nasiljem. To je čovjek koji bi nekoga radije bezuspješno uvjeravao u raspravi, nego ga uspješno nadvladao silom, zastrašivanjem i prijetnjama – ili makar propagandom.

Bit će jasnije što podrazumijevam pod razumnošću ako razmotrimo razliku između pokušaja da nekoga uvjerimo raspravljajući s njim i pokušaja da ga nagovorimo pomoću propagande.

Razlika ne leži toliko u upotrebi argumenata. Propaganda se također često služi argumentima. Razlika nije ni u tome što smo uvjereni u uvjerljivost vlastitih argumenata i u to da ih svaki razuman čovjek mora prihvatiti. Ona prije leži u odnosu uzajamnosti, u spremnosti ne samo na to da uvjerimo drugoga već i na to da on eventualno uvjeri nas.

Ono što nazivamo razumnim držanjem moglo bi se objasniti ovakvim primjerom: »Mislim da imam pravo, ali možda griješim, a ti si u pravu, no u svakom slučaju hajde da to raspravimo, jer na taj ćemo se način vjerojatno više približiti istinskom razumijevanju nego ako obojica budemo samo tvrdili da smo u pravu.«

Jasno je da ono što nazivam razumnim držanjem ili racionalističkim stavom pretpostavlja stanovitu mjeru intelektualne skromnosti. Možda ga mogu prihvatiti samo oni koji su svjesni da katkada griješe i nemaju običaj zaboravljati svoje greške. Takav se stav rađa iz uvida da ne znamo sve i da većinu svoga znanja dugujemo drugima. To je stav koji na opće polje mnijenja pokušava u što većoj mjeri prenijeti dva pravila svakoga pravnog postupka: prvo, da uvijek valja saslušati obje strane, i drugo, da nije dobar sudac onaj tko je ujedno stranka u nekom sporu.

Vjerujem da nasilje možemo izbjeći jedino ako se držimo toga razumnog stava kada međusobno komuniciramo u društvenom životu; i da će svaki drugi stav vjerojatno dovesti do nasilja – pa čak i jednostran pokušaj da druge blago nagovorimo i uvjerimo ih argumentom i primjerom u one svoje uvide na koje smo tako ponosni i u čiju smo istinitost apsolutno uvjereni. Svi se sjećamo koliki su se vjerski ratovi vodili u ime religije koja se zalaže za ljubav i blagost; kolika su tijela živa spaljena s istinski dobrotivom namjerom da im se duše spase od vječne vatre pakla. Samo ako odustanemo od svoga autoritarnog stava u oblasti uvjerenja, samo ako uspostavimo odnos obostranog popuštanja, spremnosti da učimo od drugih, samo se tada možemo nadati kontroli nad činom nasilja nadahnutim pobožnošću i dužnošću.

Mnogo je teškoća koje sprečavaju brzo širenje razumnosti. Jedna je od najvećih teškoća to što je uvijek potrebno dvoje da bi se rasprava učinila razumnom. Svaka strana mora biti spremna učiti od druge. Ne može se razborito raspravljati s nekim tko bi vas radije ustrijelio negoli dopustio da ga razuvjerite. Drugim riječima, postoje granice razumnog stajališta. Isto je i s tolerancijom. Ne smijete bez pogovora prihvatiti stav po kojemu treba tolerirati sve, pa i one netolerantne; ako to učinite, uništiti ćete ne samo sebe nego i stav tolerancije.

Važna posljedica svega toga jest da ne smijemo dopustiti zamađljavanje granica između napada i obrane. Moramo inzistirati na toj distinkciji i podupirati društvene ustanove (i nacionalne i internacionalne) čija je funkcija razgraničavanje agresije i obrane od agresije.

Čini mi se da sam rekao dovoljno kako bih objasnio što mislim kad sebe nazivam racionalistom. Moj racionalizam nije dogmatski. U potpunosti priznajem da ga ne mogu racionalno dokazati. Iskreno priznajem da sam odabrao racionalizam stoga što mrzim nasilje i ne zavaravam se mišlju da ta mržnja ima neku racionalnu podlogu. Ili drugim riječima, moj racionalizam nije samodostatan, nego počiva na iracionalnoj vjeri u razboritost. Ne čini mi se da možemo ići dalje od toga. Moglo bi se možda reći da je moja iracionalna vjera u jednaka i recipročna prava na uvjeravanje i na prihvaćanje tuđih stavova zapravo vjera u čovjekov razum; ili jednostavnije, da vjerujem u čovjeka.

Kada kažem da vjerujem u čovjeka, mislim na čovjeka onakva kakav jest; i nikada mi ne bi palo na um da kažem kako je on posve racionalan. Ne mislim da bismo se trebali pitati o tome je li čovjek racionalniji ili emocionalniji, ili vice versa: ne postoji način da se utvrde ili usporede takve stvari. Kada je riječ o iracionalnosti čovjeka i ljudskog društva, priznajem da sam sklon prosvjedovati protiv stanovitih pretjerivanja (koja dobrim dijelom proizlaze iz vulgarizacije psihoanalize). No svjestan sam ne samo snage emocija već i njihove vrijednosti u ljudskom životu. Nikada ne bih tražio da postizanje razboritosti postane jedini i dominantan cilj naših života. Samo želim reći da razboritost može postati naš stalni pratilac – čak i u odnosima kojima vladaju velike strasti, kao naprimjer ljubav.

Moj temeljni stav o problemu razuma i nasilja sada će biti razumljiviji; i nadam se da će taj stav, osim mojih čitatelja, dijeliti i mnogi drugi. Stoga predlažem da sada razmotrimo problem utopizma.

Mislim da utopizam možemo opisati kao rezultat jednog oblika racionalizma; pokušat ću pokazati da se taj oblik racionalizma bitno razlikuje od onoga u koji ja i mnogi drugi vjerujemo. Pokušat ću pokazati da postoje najmanje dva oblika racionalizma: jedan ispravan, a drugi neispravan, te da je pogrešan oblik racionalizma onaj koji vodi utopizmu.

Čini mi se da je utopizam rezultat načina razmišljanja što ga prihvaćaju mnogi koji bi bili zaprepašteni da čuju kako taj, očito neizbježan i samorazumljiv način razmišljanja dovodi do utopističkih rezultata. Taj bi se osebjuni način razmišljanja možda mogao predočiti ovako: Možemo reći da je neko djelovanje racionalno, ako na najbolji način koristi sredstva dostupna za postizanje nekog cilja. Mora se priznati da se cilj ne može uvijek racionalno odrediti. No bilo kako bilo, neko djelovanje možemo racionalno prosuditi i opisati ga kao racionalno ili primjereno samo u odnosu prema danom cilju. Samo ako imamo na umu cilj i odnos prema tom cilju, možemo reći da djelujemo racionalno.

Primijenimo sada taj argument na politiku. Politika se sastoji od djelovanja; a to će djelovanje biti racionalno samo ako teži nekom cilju. Cilj čovjekova političkog djelovanja može biti povećanje vlastite moći ili bogatstva, poboljšanje državnih zakona ili promjena u strukturi države.

U potonjem slučaju političko djelovanje bit će racionalno samo ako najprije odredimo krajnje ciljeve političkih promjena što ih namjeravamo uvesti. Bit će racionalno samo u odnosu na neke ideje o tome kakva bi država trebala biti. Tako se čini da prije bilo kakvog racionalnog političkog djelovanja moramo pokušati što bolje objasniti svoje krajnje političke ciljeve, naprimjer oblik države koji držimo najboljim, da bismo tek potom odredili sredstva koja će nam najbolje pomoći u ostvarenju takve države ili pomaka prema njoj, pri čemu to smatramo ciljem povijesnog procesa na koji utječemo ili prema kojemu se ravnamo.

Upravo je to stav koji nazivamo utopizmom. To je stav prema kojemu svakome racionalnom i nesebičnom političkom djelovanju mora prethoditi određivanje naših krajnjih, a ne samo privremenih i djelomičnih ciljeva, tj. mora mu prethoditi određivanje koraka prema krajnjem cilju, a njih bi stoga trebalo smatrati prije sredstvima negoli ciljevima; zato se racionalno političko djelovanje mora temeljiti na manje-više jasnom i detaljnom opisu ili projektu naše idealne države odnosno na planu ili projektu povijesnog puta koji vodi k tom cilju.

Ono što nazivam utopizmom držim privlačnom, dapače odveć privlačnom, ali i opasnom i varljivom teorijom. Ona, čini mi se, razara samu sebe i vodi k nasilju.

Ciljeve je nemoguće odrediti znanstveno. Ne postoji znanstveni način odabira između dva cilja. Neki ljudi, naprimjer, vole i štiju nasilje. Za njih bi život bez nasilja bio plitak i besmislen. Mnogi drugi, kojima i ja pripadam, mrze nasilje. To je spor oko ciljeva koji ne možemo riješiti znanstveno. To ne znači da je rasprava o nasilju nužno gubljenje vremena, nego samo da s ljubiteljem nasilja možda nećete moći raspravljati. Jer on će na argument možda odgovoriti metkom, ako se ne drži pod kontrolom pomoću prijetnje protunasiljem. Ako je voljan saslušati vaš argument, a da vas ne ustrijeli, onda je barem pod utjecajem racionalizma i možda biste ga mogli razuvjeriti. Zbog toga rasprava nije gubitak vremena – dokle god vas ljudi slušaju. No pomoću argumenta ne možete natjerati ljude da čuju argument; njime ne možete preobratiti ljude koji su sumnjičavi prema bilo kakvom argumentu i koji se radije odlučuju za nasilne odluke, nego za razume. Ne možete im dokazati da nisu u pravu. To je samo pojedinačan slučaj koji se može uopćiti. Nijedna odluka o cilju ne može se donijeti posve racionalnim ili znanstvenim sredstvima. Pa ipak, rasprava se može pokazati izuzetno korisnom u donošenju odluke o ciljevima.

Kada sve to primijenimo na problem utopizma, mora nam najprije biti posve jasno da se problem konstrukcije utopističkog projekta ne može riješiti samo pomoću znanosti. Prije nego što društvena znanost počne skicirati njegove obrise, moraju biti zadani barem njegovi ciljevi. Istu situaciju zatječemo i u prirodnim znanostima. Nikakva količina znanja iz fizike neće znanstveniku biti dovoljna da kaže treba li konstruirati plug, avion ili atomsku bombu. On mora usvojiti ciljeve ili mu se oni moraju postaviti; a ono što on kao znanstvenik radi samo je konstruiranje sredstava kojima će se ti ciljevi postići.

Isticanjem teškoće odlučivanja između različitih utopijskih ideala putem racionalne rasprave ne želim stvoriti dojam da postoji sfera – poput sfere ciljeva – do koje moć racionalne kritike uopće ne dopire, premda po mom sudu sfera ciljeva uvelike izmiče moći znanstvene rasprave. I sam pokušavam raspravljati o tome; a naglašavajući teškoću odlučivanja između suprotstavljenih utopijskih projekata, pokušavam racionalno govoriti protiv izbora idealnih ciljeva te vrste. Isto tako, moj pokušaj da ukažem na to kako će ta teškoća vjerojatno dovesti do nasilja zamišljen je kao racionalan argument, premda će ga poslušati samo oni koji mrze nasilje.

To da će utopijska metoda (koja odabire idealno stanje društva kao cilj kojemu političko djelovanje treba težiti) vjerojatno dovesti do nasilja, može se pokazati na sljedeći način. Budući da krajnje ciljeve političkog djelovanja ne možemo odrediti znanstveno ili čisto racionalnim metodama, razlike u mišljenju o tome kakva bi idealna država trebala biti ne mogu se uvijek izglati metodom rasprave. Te će razlike, barem djelomice, uvijek imati karakter religijskih razlika. A među različitim utopističkim religijama ne može biti tolerancije. Utopijski ciljevi zamišljeni su tako da služe kao temelj za racionalno političko djelovanje i raspravu, a takvo djelovanje, čini se, moguće je samo ako je o cilju definitivno odlučeno. Tako utopist mora pobijediti ili slomiti svoje utopističke suparnike koji ne dijele njegove utopijske ciljeve i ne ispovijedaju njegovu utopijsku religiju.

No on mora učiniti i više od toga. On mora biti vrlo dosljedan pri eliminiranju i uklanjanju svih heretičnih, suparničkih nazora. Jer put do utopijskog cilja je dug. Tako racionalnost njegova političkog djelovanja zahtijeva postojanost cilja u dugom vremenskom razdoblju; a to se može postići samo razaranjem svih suparničkih utopijskih religija i, po mogućnosti, svakog sjećanja na njih.

Primjena nasilnih metoda za onemogućavanje suparničkih ciljeva postaje još važnija ako uzmemo u obzir da je razdoblje utopijskog projekta najčešće doba društvenih mijena. U takvim su vremenima ideje također izložene promjenama. Tako se ono što se u trenutku odluke o utopijskom planu mnogima činilo poželjnim, kasnije čini manje poželjnim. Ako je tako, onda cijeli pristup može lako propasti. Jer ako svoje krajnje političke ciljeve mijenjamo dok se još krećemo prema njima, brzo će nam se učiniti da se vrtimo u krugu. Cijela metoda, po kojoj najprije odabiremo krajnji politički cilj da bismo se potom uputili prema njemu, uzaludna je ako se cilj mijenja tijekom svog ostvarivanja. Može se pokazati da nas već poduzeti koraci ustvari vode na suprotnu stranu od našega novog cilja. A ako tada promijenimo smjer u skladu sa svojim novim ciljem, izlažemo se jednakom riziku. Unatoč svim odricanjima što smo ih možda poduzeli kako bismo bili sigurni da djelujemo racionalno, može se dogoditi da ne dospijemo nikamo – iako to baš nije ono »mjesto kojega nema« što ga označava riječ »utopija«.

Jedini način da izbjegnemo takve promjene svojih ciljeva je, čini se, primjena nasilja, tj. propaganda, suzbijanje kritike i eliminiranje svake opozicije. Time će se potvrditi mudrost i dalekovidnost planera utopije, njenih inženjera koji kreiraju i grade po utopijskom nacrtu. Svemogućih inženjeri utopije moraju stoga postati i sveznajući. Oni postaju bogovi. Nema drugih bogova od njih.

Utopijski racionalizam je samorazoran racionalizam. Ma kako dobronamjerni bili njegovi ciljevi, on ne donosi sreću, nego samo poznati jad onih koji su osuđeni na život u tiraniji.

Važno je u potpunosti shvatiti ovu kritiku. Ja ne kritiziram političke ideje kao takve, niti tvrdim da je neki politički ideal neostvarljiv. To ne bi bila ispravna kritika. Ostvareni su mnogi ideali za koje se nekada dogmatski tvrdilo da su neostvarljivi, naprimjer, uspostavljanje djelotvornih i ne-tiranskih ustava za osiguranje građanskog mira, tj. za suzbijanje zločina unutar države. Također ne vidim zašto bi međunarodno pravosuđe i međunarodne policijske snage morale biti manje uspješne u suzbijanju međunarodnog zločina, tj. nacionalne agresije i zlostavljanja manjina – ili možda većina.

No u čemu je onda razlika između dobronamjernih utopijskih planova, koje kritiziram zbog toga što vode k nasilju, i onih drugih, važnih i dalekosežnih političkih reformi, koje preporučujem?

Kada bih trebao dati jednostavnu formulu ili recept za razlikovanje onoga što držim ostvarljivim planovima za društvenu reformu i neostvarljivih utopijskih planova, mogao bih reći sljedeće:

Pokušajte radije ukloniti konkretna zla, nego ostvariti apstraktna dobra. Nemojte težiti uspostavljanju sreće političkim sredstvima. Radije pokušajte ukloniti konkretne nevolje. Ili praktičnije: borite se za otklanjanje siromaštva izravnim metodama – naprimjer, osiguravanjem minimalnih prihoda za svakoga. Ili se protiv epidemija i zaraza borite izgradnjom bolnica i škola za buduće liječnike. Borite se protiv nepismenosti, kao što se borite protiv kriminala. Ali činite sve to izravnim sredstvima. Izaberite što god vam se čini najvećim zlom u društvu u kojemu živimo i pokušajte strpljivo uvjeriti ljude da ga se možemo riješiti.

Ali ne pokušavajte postići te ciljeve neizravno, planiranjem i radom na dalekom idealu društva koje je u potpunosti dobro. Ma koliko vas ta vizija nadahnjivala, nemojte misliti da vam je dužnost raditi na njenom ostvarenju ili da je vaša misija da drugima otvorite oči kako bi mogli uvidjeti njenu ljepotu. Ne dopustite da vas vaši snovi o prelijepom svijetu odvuku od zahtjeva ljudi koji pate sada i ovdje. Naši suvremenici imaju pravo na našu pomoć; nijedan se naraštaj ne smije žrtvovati budućim naraštajima, idealu sveopće sreće koji možda nikada nećemo dosegnuti. Ukratko, moja je teza da je ljudska patnja najhitniji problem racionalne javne politike, a da sreća nije takav problem. Postizanje sreće trebalo bi prepustiti našem osobnom trudu.

Činjenica je, i to ne osobito čudna, da se u raspravi i nije tako teško sporazumjeti o tome koja su najveća zla našeg društva i koje su reforme najhitnije. O tome se mnogo lakše sporazumjeti negoli o nekom idealnom obliku društvenog života. Jer zla su s nama sada i ovdje. Možemo ih osjetiti, mnogi nesrećeni siromaštvom, nezaposlenošću, nacionalnim ugnjetavanjem, ratom i bolešću osjećaju ih svakog dana. Oni koje to ne muči susreću se svakog dana s drugima koji im te nevolje mogu itekako dobro opisati. To je ono što zla čini konkretnima. To je razlog iz kojega se u razgovoru o njima možemo složiti; razlog iz kojega smo tu s razboritim stavom na dobitku. Možemo učiti slušajući konkretne zahtjeve, pokušati ih strpljivo i što nepristranije procijeniti te razmotriti mjere kojima bi im se moglo udovoljiti, a da time ne stvorimo još veća zla.

S idealnim je dobrima drukčije. Poznajemo ih samo iz svojih snova i iz snova naših pjesnika i proroka. O njima se ne može raspravljati, ona se mogu samo obznanjivati s vrhova kuća. Njima nije potreban racionalan stav objektivnog suca, nego emocionalan stav strasnih pristalica.

Zato je utopijsko stajalište suprotstavljeno stajalištu razuma. Premda se često pojavljuje u racionalističkom ruhu, utopizam ne može biti više od pseudo-racionalizma.

Pa što onda nije u redu s očito racionalnim argumentom koji sam naznačio prikazujući utopizam? Vjerujem da je posve točno da racionalnost nekog djelovanja možemo prosuditi samo u odnosu spram nekog cilja ili svrhe. No to ne znači da se o racionalnosti političkog djelovanja može suditi samo s obzirom na neki historijski cilj. To također ne znači da svaku društvenu ili političku situaciju moramo prosuđivati samo s obzirom na neki unaprijed zadani ideal, neki utvrđen krajnji cilj historijskog razvoja. Posve suprotno, ako među našim svrhama i ciljevima ima ičega utvrđenog u smislu ljudske sreće ili nesreće, onda svoje djelovanje moramo prosuđivati ne samo s obzirom na moguć doprinos čovjekovoj sreći u dalekoj budućnosti nego i pomoću neposrednih učinaka tog djelovanja. Ne smijemo tvrditi da je neka društvena situacija samo sredstvo za određen cilj, na temelju postavke da je ta situacija puka historijska prolaznost. Jer sve su situacije prolazne. Isto tako, ne smijemo tvrditi da su jadi jednog naraštaja samo sredstvo kako bi se osigurala sreća nekom kasnijem naraštaju (ili nekim kasnijim naraštajima); a ta tvrdnja nije ništa bolja ako je »popravimo« visokim stupnjem obećane sreće ili velikim brojem budućih naraštaja koje će sadašnja patnja učiniti sretnima. Svi su naraštaji prolazni. Prema svima imamo jednaku obvezu, ali najveće obveze bez sumnje imamo prema sadašnjem naraštaju i onome koji za njim slijedi. Osim toga, nikako ne bismo smjeli pokušavati odvagnuti nečije jade prema sreći nekoga drugog.

Time se racionalni argument utopizma očito gubi. Budućnost koja utopista toliko fascinira nema nikakve veze s racionalnom dalekovidnošću. Kad ga promotrimo u tom svjetlu, nasilje što ga utopizam rađa jako slično podivjaloj evolucionističkoj metafizici, histeričnoj filozofiji povijesti nestrpljivoj da sada-

šnjost žrtvuje blještavilu budućnosti i nesvjesnoj toga da će to načelo svaku budućnost žrtvovati sljedećoj; nesvjesnoj banalne istine koja kaže da konačna čovjekova budućnost – što god mu sudbina spremala – ne može biti sjajnija od njegova posvemašnjeg izumiranja.

Privlačnost utopizma rađa se iz neuspjeha da shvatimo kako ne možemo stvoriti raj na Zemlji. Vjerujem da umjesto toga možemo poduzeti nešto drugo, naime da svakom naraštaju život učinimo malo manje strašnim i malo manje nepravедnim. Mnogo se toga može učiniti na taj način. Mnogo toga je u posljednjih stotinu godina učinjeno. Još bi više mogla učiniti naša vlastita generacija. Mnogo je hitnih problema koje bismo mogli riješiti barem djelomice; pomoći slabima, siromašnima i onima koji trpe nepravdu i nasilje; mogli bismo eliminirati nezaposlenost, izjednačiti šanse; spriječiti zločine kakvi su ucjene i ratovi što ih izazivaju ljudi nalik bogovima, sveznajući i svemoćni vođe. Sve bismo to mogli postići, samo kad bismo odustali od snova o dalekim idealima i od borbi oko svojih utopijskih nacrtu za novi svijet i novog čovjeka. Oni od nas koji vjeruju u čovjeka onakvog kakav jest i koji stoga nisu izgubili nadu u pobjedu nad nasiljem i bezumljem moraju, naprotiv, zahtijevati da svaki čovjek dobije pravo da svoj život uredi kako mu se sviđa, dok je god to u skladu s jednakim pravom drugih.

Ovdje možemo uvidjeti da je problem pravog i lažnog racionalizma samo dio većeg problema. Na kraju krajeva, to je problem trijeznog gledanja na naše vlastito postojanje i na njegova ograničenja – upravo problem o kojemu danas toliko govore oni koji sebe nazivaju »egzistencijalistima«, oni koji šire novu teologiju bez boga. Vjerujem da postoji i neurotičan, čak histeričan element u tom preuveličavanju bitne čovjekove usamljenosti u bezbožnom svijetu i iz toga proizašle napetosti između sebe i svijeta. Također ne sumnjam u to da je ta histerija u bliskom srodstvu s utopijskim romantizmom i s etikom obožavanja heroja, etikom koja može shvatiti svijet samo po načelu »vladaaj ili krepaj«. I ne sumnjam da je upravo ta histerija tajna njene privlačnosti. Iz činjenice da jasnu paralelu za rascjep između pravog i lažnog racionalizma možemo naći čak i u oblasti naizgled tako dalekoj od racionalizma kao što je to religija, vidljivo je da je naš problem samo dio jednoga većeg problema. Kršćanski mislioci tumačili su odnos čovjeka i boga barem na dva vrlo različita načina. Trijezno stajalište moglo bi se protumačiti na sljedeći način: »Nikada ne zaboravi da ljudi nisu bogovi; all zapamti da je u njima božanska iskra.« Drugo stajalište preuveličava napetost između čovjeka i boga i čovjekovu niskost, kao i visine kojima ljudi teže. Ono uvodi etiku »vladaaj ili krepaj« u odnos čovjeka i boga. Ima li u korijenima tog stajališta uvijek svjesnih ili nesvjesnih snova o sličnosti bogu i svemoći, to ne bih znao reći. No mislim da teško možemo poreći kako naglašavanje te napetosti može stvoriti samo neodmjeren stav prema problemu moći.

Taj neodmjereni (i nedorasli) stav opsjednut je problemom moći, ne samo nad drugim ljudima nego i nad našom prirodnom okolicom – nad svijetom kao cjelinom. Ono što bih po analogiji mogao nazvati »lažnom religijom« opsjednuto je ne samo božjom moći nad ljudima nego i njegovom moći da stvori svijet; isto tako, lažni je racionalizam fasciniran idejom o stvaranju golemih strojeva i utopijskih socijalnih svjetova. Baconovo geslo »znanje je moć« i Platonova »vladavina mudraca« različiti su izrazi tog stajališta koje u biti zahtijeva moć na osnovi vlastitog nadmoćnog intelektualnog dara. Pravi će racionalist, za razliku od toga, uvijek znati kako malo zapravo zna i bit će svjestan jednostavne činjenice da sav svoj razum i svoje kritičke sposobnosti, koliko god ih imao, duguje intelektualnom općenju s drugima. Stoga će za njega drugi čovjek u načelu biti ravnopravan, dok će ljudski razum biti spona koja ih ujedinjuje. Razum je za njega sušta suprotnost sredstvima moći i nasilja; on je za njega sredstvo pomoću kojega se oni mogu ukrotiti.

Preveo Denis Pleić



YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*

Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*

Ante Matijašević

*Stručni urednik:*

Ratko Vince

*Uredništvo:*

Branka Balkovac Kereškenji  
Alenka Bobinsky  
Gordana Crnković  
Danijel Dragojević  
Ljiljana Filipović  
Giga Gračan  
Dražen Karaman  
Tomislav Krčmar  
Muharem Kulenović  
Marko Lehpamer  
Đurđa Otržan  
Višnja Romaj  
Biljana Romić  
Rajka Rusan  
Mirjana Šimundža  
Ratko Vince

*Sekretarica:*

Piroška Cindrić

Adresa uredništva:

Treći program  
Hrvatskog radija,  
41000 Zagreb,  
Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
**1990.**

*Dizajn:*

Zoran Pavlović

*Layout:*

Miroslav Salopek

*Korektor:*

Juraj Vlašić

*Tisak:*

»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din



# MORALNA TEORIJA HISTORI- CIZMA

● Karl Popper

Zadatak koji je Marx sebi postavio u *Kapitalu* bilo je otkrivanje neumljivih zakona društvenog razvoja. Otkrivanje ekonomskih zakona nije bilo nešto što bi za socijalnog tehnologa bilo korisno. Nije to bila ni analiza ekonomskih uvjeta koji bi dopustili ostvarivanje takvih socijalističkih ciljeva kakvi su pravedne cijene, jednaka raspodjela bogatstva, sigurnost, razumno planiranje proizvodnje i, iznad svega, sloboda, a to nije bio ni pokušaj da se ti ciljevi analiziraju i razjasne.

No premda se Marx snažno suprotstavljao utopijskoj tehnologiji, baš kao i svakom pokušaju moralnog opravdavanja socijalističkih ciljeva, njegova su djela implicitno sadržavala etičku teoriju. Nju je uglavnom izražavao moralnim vrednovanjem društvenih institucija. Naposljetku, Marxova osuda kapitalizma u prvom je redu moralna osuda. *Sistem se osuđuje* zbog okrutne, njemu inherentne nepravde kombinirane s potpunom »formalnom« pravdošću i poštenjem. Sistem se osuđuje, jer prisiljavajući izrabljivača da podjarmljuje izrabljivanog obojici oduzima slobodu. Marx se nije borio protiv bogatstva, niti je veličao siromaštvo. Mrzio je kapitalizam, ne zato što gomila bogatstvo, nego zbog njegova oligarhijskog karaktera; mrzio ga je zato što tom sistemu bogatstvo znači političku moć, u smislu moći nad drugim ljudima. Radna snaga pretvorena je u robu; to znači da se ljudi moraju prodavati na tržištu. Marx je mrzio kapitalizam jer je sličio ropstvu.

Naglasivši tako moralni aspekt društvenih institucija, Marx je istaknuo našu odgovornost za udaljenije odjke našeg djelovanja; naprimjer za one postupke koji bi mogli pripomoći produženju života društveno nepravednih institucija.

No iako je *Kapital* ustvari u velikoj mjeri rasprava o društvenoj etici, te se etičke ideje nikada ne predstavljaju kao takve. One se izražavaju samo implicitno, ali zbog toga ništa manje snažno, jer te su implikacije vrlo očite. Marx je, uvjeren sam, izbjegavao eksplicitnu moralnu teoriju jer je mrzio propovijedi. Duboko nepovjerljiv prema moralistu koji obično propovijeda vodu, a pije vino, Marx je svoja etička uvjerenja nerado formulirao eksplicite. Načela humanosti i pristojnosti bila su za njega stvari o kojima ne treba raspravljati, stvari koje se moraju prihvatiti kao gotove činjenice. (I na tom je području bio optimist.) Napadao je moraliste, jer ih je smatrao sikofantskim apologetima društvenog poretka za koji je osjećao da je nemoralan; napadao je eulogiste liberalizma zbog njihova samozadovoljstva i zbog toga što su slobodu poistovjećivali s formalnom slobodom u društvenom sustavu koji je slobodu uništio. Tako je implicitno priznao svoju ljubav prema slobodi; a unatoč tome što je kao filozof bio sklon holizmu, on posve sigurno nije bio kolektivist, jer se nadao da će država »odumrijeti«. Marxova je vjera, čini mi se, u osnovi bila vjera u otvoreno društvo.

Marxov je stav prema kršćanstvu usko povezan s tim uvjerenjima, kao i s činjenicom da je u njegovo doba značajka službenog kršćanstva bila licemjerna obrana kapitalističkog izrabljivanja. (Njegov stav bio je donekle sličan onome njegova suvremenika Kierkegaarda, velikog reformatora kršćanske etike, koji je službeni kršćanski moral svoga doba razotkrio kao anti-kršćansko i antihumanističko lice-mjerje.) Tipičan predstavnik te vrste kršćanstva bio je anglikanski svećenik Townsend, autor djela *Rasprava o Zakonu u siromasima, potaknuta brigom za dobrobit čovječanstva* i krajnje surov apologet izrabljivanja, kojega je Marx raskrinkao. »Glad«, tako Townsend započinje svoj hvalospjev, »nije samo krotka, tiha i neprestana nevolja

već ona, kao najprirodnija pobuda proizvodnje i rada, potiče najveće napore.« U Townsendovu »kršćanskom« poretku svijeta sve ovisi (kako Marx opaža) o trajnom održavanju gladi u radničkoj klasi; a Townsend vjeruje da je upravo to božanska svrha načela porasta stanovništva, jer nastavlja: »Prirodni je zakon, čini mi se, da siromasi moraju biti u stanovitoj mjeri nerazboriti, tako da će se uvijek naći netko tko će obavljati najropskije, najprijavije i najnedostojnije poslove u zajednici. Ljudska je sreća time jako porasla, dok je onim tankočutnijima... ostavljena sloboda da nesmetano slijede pozive što odgovaraju njihovim različitim sklonostima.« I taj »tankočutni svečenički sikofant«, kako ga je Marx nazvao zbog te opaske, dodaje da Zakon o siromasima, pomažući gladnima, »nastoji uništiti sklad i ljepotu, simetriju i poredak onog sustava što su ga Bog i priroda izgradili u svijetu.«

Ako je ta vrsta »kršćanstva« danas nestala s lica boljeg dijela našeg globusa, onda to u znatnoj mjeri imamo zahvaliti reformi koju je potaknuo Marx. Ne kažem da reforma stavova Crkve prema siromasima nije započela davno prije nego što je Marx imao ikakva utjecaja u Engleskoj; ali on je na taj razvoj utjecao osobito na Kontinentu, a uspon socijalizma doveo je do njegova jačanja i u Engleskoj. Marxov se utjecaj na kršćanstvo možda može usporediti s Lutherovim utjecajem na Rimsku crkvu. Obojica su bili izazov, obojica su doveli do protureformacije u neprijateljskim taborima, do revizije i prevrednovanja njihovih etičkih standarda. To što je danas na drukčijem putu od onoga što ga je slijedilo prije samo trideset godina, kršćanstvo ima u velikoj mjeri zahvaliti Marxovu utjecaju. Njegovu se utjecaju djelomice može zahvaliti čak i to što je Crkva poslušala Kierkegaardov glas, koji je u *Knjizi o suci* svoj vlastiti postupak opisao na sljedeći način: »Onaj čiji je zadatak proizvesti korektivnu ideju mora samo precizno i duboko istraživati trule dijelove postojećeg poretka – a onda što pristranije istaknuti njegovu suprotnost.« (»Iz tog razloga«, dodaje, »prividno bistar čovjek lako će prigovoriti pristranosti korektivne ideje – i uvjerit će javnost da je to cijela istina o njoj.«) U tom bi se smislu moglo reći da je rani marksizam sa svojom etičkom oštrinom, sa svojim naglaskom na djelima, a ne na pukim riječima, bio najvažnija korektivna ideja našeg doba. To objašnjava njegov golem moralni utjecaj.

Zahtjev da se ljudi dokažu svojim djelima osobito je naglašen u nekima od Marxovih ranih radova. Taj stav, koji bi se mogao opisati kao njegov *aktivizam*, najjasnije je formuliran u zadnjoj od njegovih *Teza o Feuerbachu*: »Filozofi su svijet samo različito tumačili, stvar je u tome da se on *promijeni*.« No postoje i mnogi drugi odlomci koji pokazuju istu »aktivističku« tendenciju; osobito su to oni u kojima Marx govori o socijalizmu kao »carstvu slobode«, carstvu u kojemu će čovjek postati »gospodar vlastite društvene okoline«. Marx je shvaćao socijalizam kao razdoblje u kojemu smo uvelike oslobođeni iracionalnih snaga što sada određuju naš život i u kojemu ljudski razum može aktivno kontrolirati ljudske stvari. Sudeći prema svemu tome, kao i prema Marxovu općem moralnom i emocionalnom stavu, ne mogu sumnjati da bi on, suočen s alternativom »*hoćemo li biti tvorcii svoje sudbine ili ćemo se zadovoljiti time da budemo samo njeni proroci?*«, odlučio biti tvorac, a ne samo prorok.

Ali kao što već znamo, tim se snažnim »aktivističkim« Marxovim tendencijama opire njegov historicizam. Pod njegovim utjecajem on je postao uglavnom prorok. Zaključio je da se, barem u kapitalizmu, moramo pokoravati »neumljivim zakonima«, kao i činjenici da je sve što možemo učiniti to da »skratimo i ublažimo porođajne muke prirodnih faza njegove evolucije«. Postoji dubok jaz između Marxova aktivizma i njegova historicizma, a taj jaz još produbljuje njegovo učenje po kojemu se moramo pokoriti čisto iracionalnim silama povijesti. Jer, budući da se svaki pokušaj primjene razuma u planiranju budućnosti pokazao kao utopijski, *razum ne može imati nikakvu ulogu u stvaranju razumnijeg svijeta*. Vjerujem da se takvo gledište ne može braniti i da mora voditi u misticizam. Ali moram priznati da naizgled postoji teoretska mogućnost da se taj jaz premosti, iako takav most ne smatram čvrstim. Taj most, za koji se u Marxovim i Engelsovim djelima mogu naći samo grube skice, nazivam njihovom *historicističkom moralnom teorijom*.

Ne htijuci priznati da su njihove vlastite etičke ideje u bilo kojem smislu konačne i da opravdavaju same sebe, Marx i Engels radije su na svoje

humanitarne ciljeve gledali u svjetlu teorije koja ih objašnjava kao proizvod ili odraz društvenih okolnosti. Njihova se teorija može opisati na sljedeći način: Ako društveni reformator ili revolucionar vjeruje da je nadahnut mržnjom prema »nepravdi« i ljubavlju prema »pravdi«, tada je on uvelike žrtva iluzije (kao i bilo tko drugi, naprimjer branitelji starog poretka). Ili preciznije rečeno, njegove moralne ideje o »pravdi« i »nepravdi« sporedni su proizvodi društvenog i povijesnog razvoja. Ali oni su važni sporedni proizvodi, jer su dio mehanizma pomoću kojega razvoj sam sebe pokreće.

Kako bismo to ilustrirali, možemo navesti da uvijek postoje barem dvije ideje o »pravdi« (ili o »slobodi« ili o »jednakosti«), a te su dvije ideje doista vrlo različite. Jedna je ideja o »pravdi« kako je shvaća vladajuća klasa, druga je ista ta ideja shvaćena na način potlačene klase. Te su ideje, naravno, proizvodi klasne situacije, ali istodobno igraju važnu ulogu u klasnoj borbi – one objema stranama moraju osigurati miru savjest koja im je potrebna kako bi ustrajale u svojoj borbi.

Ta se teorija morala može označiti kao historicistička, jer ona drži da sve moralne kategorije ovise o povijesnoj situaciji; to se obično opisuje kao *historijski relativizam* na području etike. S tog je stajališta nepotpuno pitanje: Je li pravedno postupiti na ovaj način? Potpuno bi pitanje glasilo ovako: Je li pravedno, u smislu feudalnog morala petnaestog stoljeća, postupiti na ovaj način? Ili možda: Je li pravedno, u smislu proleterskog morala devetnaestog stoljeća, postupiti na ovaj način?

Ali historicistički karakter Marxove teorije morala nipošto se ne iscrpljuje u tom takozvanom »historijskom relativizmu«. Zamislimo da zastupnike takve teorije, naprimjer samog Marxa, možemo zapitati: Zašto postupati tako kako postupati? Zašto bi smatrao nedoličnim i gnusnim, naprimjer, primiti mito od buržoazije da obustaviš svoje revolucionarne aktivnosti? Mislim da Marxu ne bi bilo drago odgovoriti na takvo pitanje; on bi ga vjerojatno pokušao izbjeći ustrđivši možda da je postupio kako ga je bila volja ili kako je morao. Ali sve to ne dotiče naš problem. Sigurno je da se u praktičnim odlukama svog života Marx držao vrlo strogih moralnih pravila; također je sigurno da je i od svojih suradnika zahtijevao visoke moralne standarde. Kakva god da se terminologija primijeni na te stvari, problem s kojim se suočavamo jest ovaj: kako naći odgovor što bi ga on možda dao na pitanje: Zašto tako postupati? Zašto, naprimjer, pokušavaš pomoći potlačenima? (Sam Marx nije toj klasi pripadao ni po rođenju, ni po odgoju, ni po svom načinu života.)

Pritisnut na taj način, Marx bi svoja moralna uvjerenja formulirao na sljedeći način, a to ujedno tvori jezgru onoga što nazivamo njegovom historicističkom moralnom teorijom. Kao socijalni znanstvenik (mogao bi on reći), znam da su naše moralne ideje oružje u klasnoj borbi. Kao znanstvenik mogu ih razmatrati, a da ih ne usvojim. Ali kao znanstvenik također dolazim do toga da ne mogu, a da se ne priklonim jednoj strani u toj borbi, do toga da bilo koji stav, čak i suzdržanost, na neki način znači pristajanje uz određenu stranu. Moj problem tako poprima oblik: Kojoj strani da se priklonim? Izabравši jednu od strana, donio sam, naravno, i odluku o svome moralu. Morat ću prihvatiti moralni sustav nužno povezan s interesima klase koju sam odlučio podržati. Ali prije nego što sam donio tu temeljnu odluku, nisam prihvatio nijedan moralni sustav, uz pretpostavku da se mogu osloboditi moralnih tradicija svoje klase; a to je, dakako, preduvjet za donošenje bilo koje svjesne i razumne odluke u pogledu suparničkih moralnih sustava. Budući da je neka odluka »moralna« samo u odnosu spram nekoga ranije prihvaćenog moralnog kodeksa, moja temeljna odluka uopće ne može biti »moralna« odluka. Ali ona može biti *znanstvena* odluka. Jer kao socijalni znanstvenik mogu vidjeti što će se dogoditi. Mogu vidjeti da je buržoaziji, a s njom i njenoj moralnom sustavu, suđeno da nestane i da će proletarijat, a s njim i nov moralni sustav, sigurno pobijediti. Vidim da je taj razvoj neizbježan. Bila bi ludost pokušati mu se oduprijeti, baš kao što bi bila ludost pokušati se oduprijeti zakonu gravitacije. To je razlog iz kojega svojom temeljnom odlukom stajem na stranu proletarijata i njegova morala. A ta se odluka zasniva jedino na znanstvenom predviđanju, na znanstvenome povijesnom proročanstvu. Premda to samo po sebi nije moralna odluka, jer se ne temelji ni na kojemu moralnom sustavu, ona dovodi do *prihvaćanja* određenoga moralnog sustava. Da rezimiram, moja temeljna odluka nije (kako ste sumnjali) sentimentalna odluka da pomognem potlačenima, nego znanstvena i racionalna odluka da ne pružam uzaludan otpor razvojni

zakonitostima društva. Tek pošto sam donio tu odluku, spreman sam prihvatiti i potpuno se poslužiti onim moralnim osjećajima koji su nužno oružje u borbi za ono što će u svakom slučaju doći. Na taj način činjenice o nadolazećem razvoju usvajam kao standard svoje moralnosti. I na taj način rješavam prividni paradoks da će razumniji svijet doći bez prethodnoga razumnog planiranja; jer prema moralnim standardima koje sam usvojio, budući svijet mora biti bolji i stoga razumniji. A također premošćujem jaz između svojeg aktivizma i svojeg historicizma. Jer čak i ako sam otkrio prirodni zakon koji određuje kretanje društva, jasno je da jednim potezom pera ne mogu iz svijeta izbrisati prirodne faze njegove evolucije. Ali nešto mogu učiniti. Mogu aktivno pripomoći da se skrate i ublaže njegove porođajne muke.

To bi, mislim, bio Marxov odgovor, a upravo je on za mene najvažniji oblik onoga što sam nazvao »historicističkom moralnom teorijom«.

Jasno je da ta teorija u velikoj mjeri ovisi o mogućnosti ispravno govoriti o povijesnom proricanju. Ako se to dovede u pitanje – što je neizbježno – tada ona gubi najveći dio svoje snage. No za potrebe analize pretpostavit ću najprije da je povijesno znanje o budućnosti utvrđena činjenica; i tek ću usput uglatiti da je to znanje o budućnosti ograničeno; pretpostavit ću da raspoložemo znanjem o, recimo, sljedećih 500 godina, što je pretpostavka koja ne sputa čak ni najodvažnije tvrdnje marksističkog historicizma.

Ispitajmo najprije tvrdnju historicističke moralne teorije da temeljna odluka za ili protiv nekoga moralnog sustava sama po sebi nije moralna odluka; da se ona ne zasniva ni na kakvom moralnom razmatranju ili osjećanju, nego na znanstvenome povijesnom predviđanju. Mislim da je to tvrdnja neodrživa. Kako bismo to dokraj razjasnili, bit će dovoljno da ekspliciramo imperativ ili načelo ponašanja što ga ta temeljna odluka implicira. Riječ je o sljedećem moralnom načelu: Usvoji moralni sustav budućnosti! ili: Usvoji moralni sustav kojega se drže oni čiji su postupci najkorisniji za stvaranje budućnosti! Jasno je, čini mi se, da čak i uz pretpostavku da doista znamo kako će idućih 500 godina izgledati, ne moramo nužno prihvatiti takvo načelo. Naprimjer, barem je zamislivo da se čovjek koji danas sa sigurnošću predviđa da se krećemo prema razdoblju ropstva, da ćemo se vratiti u kavez tamničkoga društva ili čak da smo na putu da se vratimo među životinje, ipak odluči ne usvojiti moralne standarde nadolazećeg razdoblja, nego svim snagama pridonijeti preživljavanju svojih humanističkih ideala, nadajući se možda uskrnuću svojeg morala u nekoj neizvjesnoj budućnosti.

Sve se to može barem zamisliti. Možda to ne bi bila »najmudrija« odluka. Ali činjenica da takvu odluku ne isključuje ni znanje o budućnosti, ni bilo koji sociološki ili psihološki zakon pokazuje da je prva tvrdnja historicističke teorije morala neodrživa. Treba li prihvatiti moral budućnosti samo zato što je to moral budućnosti, to je samo po sebi moralni problem. Temeljna odluka ne može se izvesti ni iz kakvog znanja o budućnosti.

Na drugom mjestu govorio sam o moralnom pozitivizmu (napose Hegelovu), o teoriji prema kojoj nema moralnih standarda osim onoga koji postoji, a ono što jest razumno je i dobro; prema tome, tko je jači, taj tlači, tj. sila je u pravu.

Praktični je aspekt te teorije sljedeći. Moralna je kritika postojećeg stanja stvari nemoguća, jer samo to stanje određuje moralne standarde. Dakle, historicistička teorija morala koju razmatramo nije ništa drugo do jedan od oblika moralnog pozitivizma. Jer po njoj je u pravu buduća sila. Sadašnjost je ondje zamijenjena budućnošću – i to je sve. Moralna je kritika budućeg stanja stvari nemoguća, jer to stanje određuje moralne standarde. Razlika između »sadašnjosti« i »budućnosti« ondje je, naravno, samo stvar stupnja. Moglo bi se reći da budućnost počinje sutra, za 500 godina ili za 100. S obzirom na njihovu teorijsku strukturu, nema razlike između moralnog konzervativizma, moralnog modernizma i moralnog futurizma. Niti se među njima može baš mnogo birati u pogledu moralnih osjećaja. Ako moralni futurist kritizira strašljivost moralnog konzervativca koji staje na stranu postojećih snaga, onda i moralni konzervativac može uzvratiti optužbom; on može reći da je moralni futurist kukavica jer staje na stranu snaga koje će postojati, na stranu vladara sutrašnjice.

Tvrdim da Marx ne bi ozbiljno branio moralni pozitivizam u obliku moralnog futurizma da je uvidio kako on implicira priznavanje buduće sile. Ali ima

drugi koji ne posjeduju njegovu strasnu ljubav prema čovječanstvu, koji su moralni futuristi upravo zbog tih implikacija, tj. oportunisti koji ne žele biti na protivničkoj strani. Danas je moralni futurizam široko rasprostranjen. Njegov dublji, neoportunistički temelj možda je vjerovanje da dobro »nakraju« mora trljumfirati nad zlom. Ali moralni futuristi zaboravljaju da mi nećemo živjeti dovoljno dugo budemo svjedoci »konačnog« ishoda sadašnjih događaja. »Povijest će biti naš sudac!« Što to znači? Da će presuditi uspjeh. Obožavanje uspjeha i buduće sile najviši je standard mnogih koji nikada ne bi priznali da je sadašnja sila u pravu. (Zaboravljaju da je sadašnjost budućnost prošlosti.) Temelj svega toga mlaki je kompromis između moralnog optimizma i moralnog skepticizma. Čini se da je teško vjerovati u nečiju savjest. I čini se da je teško oduprijeti se nagonu da se stane na pobjedničku stranu.

Marxova je historicistička teorija, naravno, samo posljedica njegova stava prema metodi društvene znanosti, njegova sociološkog determinizma, stava koji je danas postao prilično pomodan. Kaže se da sva naša mnijenja, uključujući naše moralne standarde, ovise o društvu i njegovu povijesnom stanju. Ona su proizvodi društva ili određene klasne situacije. Obrazovanje se definira kao poseban proces kojim zajednica svojim članovima nastoji »prenijeti« svoju kulturu, uključujući i standarde prema kojima bi htjela da oni žive, a naglašava se relativnost obrazovne teorije i prakse u odnosu na vladajući poredak. Za znanost se kaže da ovisi o društvenom položaju znanstvenih radnika itd.

Ispitajmo taj moralni »sociologizam«. Nije neistinito da su čovjek i njegovi ciljevi u stanovitom smislu proizvod društva. Ali također je istinito da je društvo proizvod čovjeka i njegovih ciljeva i da ono takav proizvod može biti u sve većoj mjeri. Glavno je pitanje: koji je od ta dva aspekta odnosa između čovjeka i društva važniji? Koji valja naglasiti?

Sociologizam ćemo bolje razumjeti ako ga usporedimo s analognim »naturalističkim« stavom, po kojemu su čovjek i njegovi ciljevi proizvod naslijeđa i okoline. Opet moramo priznati da to nije neistinito. Ali također je prilično sigurno da je ljudsko okruženje u sve većoj mjeri proizvod čovjeka i njegovih ciljeva (a u ograničenom opsegu isto bi se moglo reći čak i za njegovo naslijeđe). Ponovno moramo upitati: koji je od ta dva aspekta važniji, plodniji? Bit će možda lakše odgovoriti ako pitanju damo sljedeći, praktičniji oblik: Mi, naraštaj koji sada živi, kao i naši umovi i naša mnijenja, uvelike smo proizvod svojih roditelja i načina na koji su nas odgojili. Ali idući će naraštaj, u sličnom omjeru, biti proizvod nas samih, naših djela i načina na koji ćemo ga odgojiti. Koji je od ta dva aspekta za nas danas važniji?

Ako ozbiljno razmotrimo to pitanje, otkrit ćemo da je odsudno to što naši umovi i stavovi ipak nisu posve ovisni o našem odgoju. Kada bi bili u potpunosti ovisni o njemu, kada ne bismo bili sposobni za samokritiku, za učenje iz vlastitih nazora, iz svoga vlastitog iskustva, tada bi, naravno, način na koji je prethodni naraštaj odgojio nas određivao način na koji ćemo mi odgojiti sljedeći. No posve je očito da nije tako. Prema tome, svoje kritičke sposobnosti možemo usredotočiti na težak problem odgajanja sljedećeg naraštaja na način koji smatramo boljim od onoga na koji smo sami odgojeni.

Situacija koju toliko ističe sociologizam može se razmotriti na potpuno analogan način. To da su naši umovi, naši nazori na neki način proizvodi »društva« jest trivijalna istina. Najvažniji dio naše okoline njen je društveni dio; napose je mišljenje izrazito ovisno o društvenom općenju; jezik, medij mišljenja, društveni je fenomen. Ali jednostavno se ne može reći da smo kadri ispitivati misli, kritizirati ih te mijenjati i poboljšavati svoje fizičko okruženje u skladu sa svojim promijenjenim, poboljšanim mislima. A isto vrijedi i za naše društveno okruženje.

Sva su ova razmatranja potpuno neovisna o metafizičkom »problemu slobodne volje«. Čak i indeterminist priznaje određen stupanj ovisnosti o naslijeđu i utjecaju okoline, osobito društvene. S druge se strane determinist mora složiti s tim da naši stavovi i postupci nisu potpuno i jedino uvjetovani naslijeđem, obrazovanjem i društvenim utjecajima. On mora priznati da postoje i drugi činitelji, naprimjer više »usputna« iskustva stečena tijekom života, te da ona također imaju utjecaja. Dokle god ostaju unutar svojih metafizičkih granica, determinizam i indeterminizam ne dotiču naš problem. No stvar je u tome da oni mogu prekoračiti te svoje granice; da metafizički

determinizam, naprimjer, može ohrabriti sociološki determinizam ili »socio-logizam«. Ali u tom se obliku teorija može suočiti s iskustvom. A iskustvo pokazuje da je ona doista lažna.

Beethoven je – da uzmemo primjer iz područja estetike, koje ima stanoviti sličnosti s područjem etike – sigurno u stanovitoj mjeri proizvod glazbene naobrazbe i tradicije, i mnogi koji se za njega zanimaju bit će zadivljeni tim aspektom njegova djela. Važniji je aspekt, međutim, taj da je on stvarao glazbu, a time i glazbenu tradiciju i obrazovanje. Ne želim se prepirati s metafizičkim determinizmom koji bi ustrajao u tome da je svaki takt što ga je Beethoven napisao određen nekom kombinacijom naslijeđenih i okolinskih utjecaja. Takva bi tvrdnja bila empirijski posve beznačajna, na takav način nitko ne bi mogao doista »objasniti« ni jedan jedini njegov takt. Važno je da svi priznaju kako se ono što je on napisao ne može objasniti ni glazbenim djelima njegovih prethodnika, ni društvenom sredinom u kojoj je živio, ni njegovom gluhoćom, a ni hranom koju mu je kuhala njegova gazdarica; niti se, drugim riječima, to može objasniti bilo kojim konačnim skupom okolinskih utjecaja ili okolnosti dostupnih empirijskom istraživanju, niti bilo čime što bismo ikako mogli doznati o njegovu nasljeđu.

Ne poričem da postoje zanimljivi sociološki aspekti Beethovenova djela. Naprimjer, dobro je poznato da je prijelaz s malog na veliki simfonijski orkestar na neki način povezan sa socio-političkim razvojem. Orkestri prestaju biti privatni hobi prinčeva i barem ih djelomice potpomaže srednja klasa, čiji interes za glazbu naglo raste. Spreman sam prihvatiti bilo koje sociološko »objašnjenje« te vrste i priznajem da takvi aspekti mogu biti vrijedni znanstvenog proučavanja.

Što je onda, točnije rečeno, predmet mojeg napada? To je pretjerivanje i uopćavanje bilo kojeg aspekta te vrste. »Objasnivši« Beethovenov simfonijski orkestar onako kao sam maločas natuknuo, objasnili smo vrlo malo. Opisavši Beethovena kao predstavnika buržoazije u procesu vlastite emancipacije rekli smo vrlo malo, čak i ako je to istina. Takva bi funkcija posve sigurno bila spojiva i sa sklapanjem loše glazbe (kao što se vidj kod Wagnera). Ne možemo Beethovenov genij objasniti na taj ili na bilo koji drugi način. Mislim da bi se Marxovi nazori jednako tako mogli iskoristiti za empirijsko opovrgavanje sociološkog determinizma. Jer kad bismo u svjetlu njegova učenja razmotrili te dvije teorije, aktivizam i historicizam, i njihovu borbu za prevlast u Marxovu sustavu, morali bismo reći da bi historicizam bio nazor prikladniji konzervativnom apologetu negoli revolucionaru ili reformatoru. I zaista, s takvom se namjerom historicizmom služio Hegel. Tako da to što ga je Marx ne samo preuzeo od Hegela nego mu nakraju dopustio da istisne njegov vlastiti aktivizam može pokazati da strana na koju netko staje u društvenoj borbi ne mora uvijek određivati njegove intelektualne odluke. Može ih određivati, kao u Marxovu slučaju, ne toliko istinski interes klase koju podržava, koliko slučajni činitelji, kao što je utjecaj nekog prethodnika ili možda kratkovidnost. Tako u ovom slučaju sociologizam može unaprijediti naše razumijevanje Hegela, ali ga primjer samoga Marxa raskrinkava kao neopravdano uopćavanje. Sličan je slučaj Marxovo potcjenjivanje važnosti vlastitih moralnih ideja; jer nema sumnje da je tajna njegova religioznog utjecaja ležala u njegovoj moralnoj privlačnosti, da je njegova kritika kapitalizma bila djelotvorna uglavnom kao moralna kritika. Marx je pokazao da društveni sistem kao takav može biti nepravedan; da je, kada je sistem loš, sva pravednost pojedinaca koji od njega profitiraju samo lažna pravednost, puko licemjerje. Jer naša se odgovornost proteže i na sistem, na institucije kojima dopuštamo da postoje. Upravo taj Marxov moralni radikalizam objašnjava njegov utjecaj; a to je činjenica koja ulijeva nadu. Taj je moralni radikalizam još uvijek živ. Naš je zadatak da ga održimo na životu i sprječimo da krene onim putem kojim će biti prinuđen krenuti njegov politički radikalizam. »Znanstveni« marksizam je mrtav. Njegov osjećaj za društvenu odgovornost i njegova ljubav prema slobodi moraju preživjeti.

YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*

Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*

Ante Matijašević

*Stručni urednik:*

Ratko Vince

*Uredništvo:*

Branka Balkovac Kereškenji

Alenka Bobinsky

Gordana Crnković

Danijel Dragojević

Ljiljana Filipović

Giga Gračan

Dražen Karaman

Tomislav Krčmar

Muharem Kulenović

Marko Lehpamer

Đurđa Otržan

Višnja Romaj

Biljana Romić

Rajka Rusan

Mirjana Šimundža

Ratko Vince

*Sekretarica:*

Piroška Cindrić

Adresa uredništva:

Treći program  
Hrvatskog radija,

41000 Zagreb,

Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
**1990.**

*Dizajn:*

Zoran Pavlović

*Layout:*

Miroslav Salopek

*Korektor:*

Juraj Vlašić

*Tisak:*

»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din

# ČAROLIJA MARKSI- ZMA

● Michael Polanyi

Propagandistička draž marksizma najzanimljiviji je slučaj onoga što bismo mogli nazvati moralnom snagom nemoćnosti. Takva je paradoksalna draž, naime, dio najpreciznije razrađenog sustava, a to unutrašnje proturječje kao da predstavlja glavnu pokretačku snagu marksističkog pokreta. Isaiah Berlin, autor jednoga od Marxovih životopisa, pokazuje kako njegov propagandistički genij djeluje na temelju toga u sebi proturječnog načela – kao proročki idealizam koji prezirno odbacuje svaku pomisao na ideale: »Rukopisi brojnih manifesta, ispovijedanja vjere i programi djelovanja što ih je potpisao još uvijek nose poteze njegova pera i žestoke rubne primjedbe kojima je nastojao poništiti sve što se odnosi na vječnu pravdu, jednakost ljudi, prava pojedinaca ili naroda, slobodu savjesti, borbu za civilizaciju i ostale takve fraze koje su tvorile uobičajen repertoar demokratskih pokreta njegova vremena; sve to smatrao je samo bezvrijednim trabunjanjem koje je odraz zbrke misli i jalovosti djelovanja.«

I zaista, ne unatoč tom preziru spram pravde, jednakosti i slobode, nego zbog njega mnogi sovjetsku Rusiju prihvaćaju kao istinskog prvaka istih tih ideala u borbi protiv baš onih nacija koje su ih otvoreno priznavale. Kao što je ispravno primijetila Hannah Arendt, »bolševički uvjerenja, u Rusiji i drugdje, da oni ne priznaju obične moralne standarde postala su glavni oslonac komunističke propagande«.

Zašto jedno toliko proturječno učenje posjeduje toliko stupanj uvjerenosti? Držim da je odgovor u tome što ono modernoj svijesti, koju razdiru moralne sumnje u sebe, omogućuje da udovolji svojim moralnim strastima na način koji također zadovoljava njenu strast za beščutnom objektivnošću. Svojom filozofijom »dijalektičkog materijalizma« marksizam poput zloduha istjeruje proturječje između velikoga moralnog dinamizma našeg doba i naše smjerne kritičke strasti koja zahtijeva da ljudske odnose sagledamo objektivno, tj. kao mehanički proces u laplasovskoj maniri. Te antinomije, koje kod liberalne svijesti izazivaju nesigurnosti i dvojbu, radost su i snaga marksizma; jer što su naše moralne težnje neumjerenije i što je naš objektivistički nazor amoralniji, to je moćnija sveza u kojoj se ta proturječna načela uzajamno pojačavaju.

To istančano jedinstvo marksizam postiže pomoću primitivne mentalne operacije koju je Levy Brühl nazvao »participacijom«. Za primitivnu misao, u lavu koji urođenika trga na komade participira čovjekov zavidni susjed; pošasti i katastrofe uvijek se pripisuju zlim namjerama nekoga tko ih je poslao. Više religije ponekad tumače nesreće kao Božju osvetu za prošla nedjela. U novije vrijeme historizam je zamijenio Boga povijesnom nužnošću kojoj je pridana jednostavnija (premda još nedokučivija) uloga ispunjenja povijesne zadaće. U oba se slučaja susrećemo s aktivnim načelom koje je imanentno manifestiranom događaju; odnos između imanentnog i manifestnog istovjetan je odnosu između namjere i izvršenja, s tim što se tu radi o svezi koja je ili nadnaravna ili, u protivnom, ostaje neodređena.

Tome općem obliku takve operacije – a osobito njegovoj modernoj inačici, historizmu – marksizam pridodaje dva obilježja koja znatno uvećavaju njegov djelokrug i stupanj uvjerenosti. Kao prvo, aktivno načelo u ovom slučaju jest ukupnost neograničenih moralnih zahtjeva, zahtjeva što su se iznenada raširili po čitavoj planeti, nailazeći na odjek među milijunima ljudi koji su dotada živjeli u vjekovnom

mirenju s izrabljivanjem i prijavštinom – dok se istodobno priziva strogo znanstveni sud, s ciljem da se utvrde oni događaji koji bi trebali ostvariti i ispuniti spomenute zahtjeve. Kao drugo, marksistički je mehanizam proširen djelovanjem u dvama suprotnim, a ipak suodnosnim pravcima. U klasnom su društvu materijalni interesi oni koji se smatraju immanentnim težnjama, dok u socijalističkoj državi vrijedi suprotno: moralnost je imanentna materijalnim interesima proletarijata.

Ta dvojnost može izgledati kao još jedno paradoksalno obilježje marksizma, no moguće je pokazati da ono izravno proizlazi iz procesa kojima se imanentna načela unose u manifestne događaje. Da bi se to shvatilo, potrebno je zamisliti da smo – poput Marxa – otpočetak obuzeti ljubavlju spram socijalizma i užasavanjem od kapitalizma. Promatrajući na taj način ideale slobode, pravde, bratstva uvidjet ćemo, naprimjer, da je Napoleonov zakonik, koji se zasniva na tim načelima, bio izrazito djelotvoran u rušenju feudalnog poretka i oslobađanju putova buržoaziji i njenom sustavu osobnog poduzetništva širom Evrope. Primijetit ćemo također da je sve otada ostao čuvar kapitalističkog poretka. Buržoaski će se ideali stoga pokazati kao obična nadgradnja kapitalizma u njegovoj suprotstavljenoj kako feudalizmu, čiju je vlast oborio, tako i proletarijatu, koji nastoji zadržati u ropstvu. Buržoaski će se interesi pokazati kao imanentni buržoaskim moralnim idealima. Radi se o prvoj vrsti imanencije, o negativnom ogranku marksizma.

Razmotrimo sada, na drugoj strani, socijalističko revolucionarno djelovanje. Obuzeti smo strasnom željom da vidimo kako radnici obaraju kapitalizam i uspostavljaju carstvo slobode, pravde i bratstva. To, međutim, ne možemo zahtijevati u ime slobode, pravde i bratstva, jer prezremo takve osjećajne fraze. Nužno je, dakle, da socijalizam od utopije pretvorimo u znanost. To postizemo tvrdnjom da će, kada »proletarijat« prisvoji sredstva za proizvodnju, doći do nove podjele bogatstva koju kapitalizam sada sprečava. Ta tvrdnja zadovoljava moralne težnje socijalizma, pa je zato kao znanstvenu istinu prihvaćaju oni koji su tim težnjama obuzeti. Na taj način moralne strasti poprimaju oblik znanstvene tvrdnje. To je druga vrsta imanencije, pozitivni ogranak marksizma. Pokrivajući moralne osjećaje znanstvenom krinkom, on ih štiti od toga da budu odbačeni kao puka osjećajnost te im istodobno daje smisao znanstvene izvjesnosti; s druge pak strane, on materijalne svrhe ispunja žarom moralne strasti.

Sada je očito da oba ogranka marksizma djeluju tako da moralnosti odriču bilo kakvu samosvoju unutrašnju snagu, a da se u samom tom činu opet pozivaju na moralne strasti. U prvom se slučaju radi o analizi buržoaskih ideala na osnovi imanentnog buržoaskih interesa, a kako je skriveni poticaj takve analize osuda kapitalizma, ona se pretvara u raskrinkavanje buržoaskog licemjerja. S obzirom na to da se analiza moralnih zahtjeva na osnovi moralnih interesa primjenjuje u posve općenitom smislu, moglo bi se pomisliti da ona dovodi u pitanje i moralne motive onih koji to raskrinkavanje poduzimaju. Ti su motivi, međutim, sigurni od raskrinkavanja, jer ostaju nenađeni. Štoviše, raskrinkavajući buržoaske ideologije, oni u drugih potiču jake moralne strasti – a da nikada ne izriču nikakav moralni sud. Njihov je propagandni učinak u potpunosti postignut time što raskrinkavanje obavljaju čisto znanstvenim rječnikom koji tako ostaje zaštićen od svake sumnje u moralizirajuću namjeru.

Ti se tobože znanstveni iskazi, naravno, prihvaćaju samo zato što zadovoljavaju stanovite moralne strasti. Tu se radi o samopotvrđnom međusobnom odražavanju teorije buržoaskih ideologija i skrivenih motiva koji su u njenoj osnovi. Takvo je ustrojstvo svojstveno onome što ću nazvati dinamično-objektivnim spojem. Tobožnji znanstveni iskazi, koji se kao takvi prihvaćaju jer zadovoljavaju moralne strasti, nanovo će probuditi te iste strasti, dajući na taj način još veći stupanj uvjerljivosti znanstvenim tvrdnjama o kojima je riječ – i tako u beskraj. Nadalje, takav je dinamično-objektivni spoj također djelotvoran u vlastitoj obrani. Svaku kritiku njegova znanstvenog dijela pobijaju moralne strasti što stoje u pozadini, dok su svi moralni prigovori naprosto odbačeni pozivanjem na neumoljiv sud njegovih znanstvenih otkrića. Svaki od dva sastavna dijela, dinamični i objektivni, naizmjenice preuzima ulogu odvratanja pažnje od onoga drugog kada je taj napadnut.

Možemo uočiti da se spomenuto ustrojstvo nalazi u osnovi logičke pogreške koju su razotkrili akademski kritičari marksizma i da je ono kadro objasniti zašto se pogreška održava i nakon što je razotkrivena. Kritičari kažu da se iz Marxova predviđanja o neminovnom raspadu kapitalizma uslijed djelovanja proletarijata ne može izvesti nikakav politički program. Bismisleno je, naime, pridobivati borce za bitku koja se već smatra odlučenom; ako pak

bitka još nije odlučena, njen se ishod ne može predvidjeti. Međutim, unutar dinamično-objektivnog spoja više se ne pojavljuje logički prigovor protiv upotrebe povijesnog predviđanja kao poziva na borbu za određen ishod povijesnog tijeka. Predviđanje je, naime, neprihvatljivo samo zato što vjerujemo da je socijalistička ideja pravedna; to opet pretpostavlja da je socijalistička djelatnost ispravna. Predviđanje stoga pretpostavlja poziv na djelovanje.

Ovdje je, međutim, potrebno još nešto dodati. Ako nas je osjećaj nelskrenosti samo naveo na to da svoju žed za pravednošću prerušimo u dubokournne izraze tobožnje sociologije, ta bi maskarada možda ostala jedino vrijedna žaljenja. Nažalost, poprimajući izgled znanstvenih iskaza, moralne strasti doživljavaju sudbonosnu promjenu. Na nju sam već ukazao navodeći da se bilo koji moralni prigovor marksističkom djelovanju može odstraniti isticanjem njegove »znanstvene« ispravnosti. Pogledajmo o čemu se tu radi: preveden u odgovarajuće znanstvene tvrdnje, moralni motiv socijalizma bio je istrgnut iz svoga izvorno moralnog konteksta. Postao je izdvojen vid strasti, nepristupačan moralnim obzirima. Radi se o fanatizmu, fanatizmu vezanom uz materijalističke ekvivalente izvornoj moralnoj strasti, tj. uz »interese radničke klase« ili, točnije, uz moć prisile u rukama onih za koje se smatra da te interese zastupaju. Radi se o fanatičnom kultu moći.

Time se objašnjava ne samo namjerna beskrupuloznost modernog totalitarizma nego i njegova iskazana odlučnost da djeluje beskrupulozno. Ta se odlučnost, naime, smatra potvrdom toga da njegova moć utjelovljuje pravednost, zbog čega ne mora priznavati nijedan viši nalog od onoga da brani svoju vlastitu vrhovnost, što mu je po svaku cijenu i činiti. Oni koji vladaju u njegovo ime ovlašteni su prezirati milost i poštenje, ne naprosto iz razloga svrhovitosti (što bi im još Machiavelli odobrio), nego zbog njihove moralne nadmoći u odnosu na pretjeranu osjećajnost, licemjerje i opću smrušenost njihovih moraliziranju sklonih protivnika. Na taj će se način skeptici, koji s prezirom poriču stvarnost svih moralnih pobuda, ponovno fanatično okupiti oko moralne podrške goloj sili.

Kada se jednom prihvati, marksizam uklanja vječno prijeteći nesklad između univerzalističkih moralnih zahtjeva i njihove stvarne ovisnosti o moći i zaradi. Marksizam to postizuje zahvaljujući poricanju zahtjeva za moralnošću kao moralnošću, pružajući joj kao nadomjestak imanentan oblik djelovanja u okviru točno određene političke sile. Uvjet općenitosti ta po sebi pravedna sila treba ispuniti svojim neminovnim osvajanjem svijeta.

Vidimo, dakle, da je marksizam lažno optužen za materijalizam: materijalizam mu služi kao krinka za vlastite moralne namjere. Činjenica je da su pomoću materijalističke krinke te težnje istrgnute iz svoga moralnog konteksta te upregnute u službu materijalnog bogaćenja i političkog nasilja. Međutim, socijalistička dinamika, koja se ovdje nalazi u osnovi, time se ne pretvara u želju za udobnošću. Zar društvenog napretka ostao je čuvstveno pokrivo komunističkih vladavina. Otuda i njihova stalna nastojanja da svaku gospodarsku djelatnost ispune uzvišenim moralnim značenjem; otuda i njihova opčinjenost veličinom, njihovo zanemarivanje najnužnijih potreba pučanstva – naprimjer za boljim stanovanjem – u korist kićenih nebodera i mramornih hodnika u podzemnim željeznicama; otuda i čitav taj uvrnuti gospodarski sustav koji se opija proizvodnjom, a u strahu je pred potrošnjom. Mi na Zapadu s nadom iščekujemo bilo kakav znak istinskog materijalizma u sovjetskoj Rusiji. Naime, da je režim jednom stvarno pristao na to da teži k materijalnim proćimima, izgubio bi svoj fanatizam; ljubav prema udobnosti možda nije uzvišena, ali se možemo pouzdati u njenu uslužnost.

Moralna draž nemoralnosti bila je također djelotvorna u drugim masovnim pokretima našeg doba. Meinecke je otkrio njen rani oblik u pangermanizmu, a Hitlerov je uspon potvrdio takvu dijagnozu na dijabolično savršen način. Hitler se uvelike poveo za boljševičkim primjerom, ali njegov je pokret u prvom redu bio utemeljen u njemačkom romantičnom nihilizmu. To je učenje propovijedalo da izuzetan pojedinac predstavlja zakon za sebe, pa može, kao državnik, beskrupulozno nametati svoju volju ostatku svijeta te da nacija na isti način ima pravo i dužnost da ispunji svoj »povijesni usud«, bez obzira na moralne obveze. Takvo učenje proturječi općem zahtjevu moralnosti, baš kao i marksističko-mehanicistička slika čovjeka. Oni poistovjećuju moralnost sa samopotvrđenjem pojedinca ili nacije, a taj čuvstveno nabijeni utilitarizam sa žarkim je patriotizmom kadar ujediniti sve neumjerene društvene nade našeg doba. Zato je, napokon, i bio kadar utjeloviti oboje u cilju njemačke svjetske vladavine pod Hitlerom.

Velike moralne strasti koje su bile imanentne Hitlerovu programu objašnjavaju snažnu moralnu privlačnost koju taj program proizvodi samom svojom beskrupuloznošću. Kad god je fanatizam udružen s cinizmom, moramo posumnjati da je posrijedi dinamično-moralni spoj, a njegova će se prisutnost potvrditi čim otkrijemo da je cinizam moralno privlačan. Hitlerova je mahovitost bila prije svega zla, ali je njena moralna draž za njemačku mladež, naprimjer, bila moralna: oni su zla djela prihvatili kao moralnu dužnost. Na njihov u odziv utjecala ona ista uvjerenja koja je Marx imao o naravi moralnih pobuda u javnom životu. Oni su vjerovali da su takve pobude samo racionalizacija moći, a da je sama moć ono pravo. Otuda i njihova odvratnost spram moraliziranja i njihova moralna strast prema beskrupuloznom nasilju.

U preliminarnoj studiji objavljenoj prije nekoliko godina to sam načelo nazvao »moralnim obratom«. Takav se obrat, naravno, nikada ne može u potpunosti provesti. Nijedan režim, kako kod fanatičan bio, ne može djelovati, a da ne prihvati neke opće moralne zásade. Na to sam se već osvrnuo opisujući način na koji je gola moć, koristeći se uvjerenjem, prinuđena da podrži – a istodobno i ograniči – samu sebe. S druge strane, djelovanje elementa moralnog obrata može se prepoznati u svakome grubom izražavanju moći. Ako »teški slučajevi stvaraju loš zakon«, onda se čini da je i najbolja vlast ponekad prisiljena činiti nepravde. To je istina, ali povremeni ustupci onome što je svrhovito ne narušavaju moralna načela iz kojih proizlaze – jednako kao što načela moralnog obrata nisu dovedena u pitanje samom činjenicom da su učinjeni povremeni ustupci općoj moralnosti.

Moramo se također kloniti pretpostavke da materijalističko tumačenje moralnih pobuda mora za posljedicu uvijek imati moralni obrat. Daleko od toga. Nepravi su oblici moralnog obrata prilično česti. Ljudi mogu nastaviti još mnogo godina govoriti jezikom pozitivizma, pragmatizma i naturalizma, a da ipak i dalje poštuju načela istine i moralnosti, koja njihov rječnik tako revno zaobilazi.

Uzmimo za primjer Freudov tekst u kojemu tumači kulturu u svjetlu svoje psihologije. Negdje pred kraj nadahnuto piše: »Ovo jedino znam sa sigurnošću, naime da se čovjekovi sudovi u potpunosti rukovode čežnjom za srećom, te da su stoga samo pokušaj da svoje zablude potkrijepe argumentima.« Međutim, na početku eseja izražava svoje duboko poštovanje Romainu Rollandu zbog njegova prezimnog odbacivanja lažnih mjerila kakvih se obično drže ljudi koji teže za moći, uspjehom i bogatstvom i koji se dive tim postignućima kod drugih, ne cijeneći pritom istinske vrijednosti života; a na drugom se pak mjestu zalaže za ideal nesebičnog društva u kojemu »svi zajednički rade za opću sreću«.

Primjećujemo da dinamično-objektivni spoj u ovom slučaju djeluje na isti način kao i u marksizmu. Utilitarističko tumačenje moralnosti optužuje sve moralne osjećaje za licemjerje, pri čemu je moralna odbojnost koju pisac time izražava na siguran način prerusena u znanstveni iskaz. I u drugim se prilikama te prikrivene moralne strasti ponovno iskazuju, priznajući etičke ideale bilo zakulisno, u vidu propuštene pohvale društvenih neistomišljenika, bilo prerusene u utilitarističke izraze.

Takvi se izrazi kritičke svijesti u njenom sučeljavanju s moralnošću mogu pratiti sve do antičkih vremena. Tukidid nehotice bilježi kako Atenjani u jednom trenutku ustvrđuju da postoji samo jedan zakon i za boga i za čovjeka, koji glasi »vladati gdje god je to moguće«; kako se izruguju licemjerju Spartanaca koji na sličan način teže k onome što je za njih korisno, ali to zaogrću plaštom pravde i časti – da bi u sljedećem trenutku ti isti Atenjani povukli oštru granicu između puta vlastite koristi, koji vodi u sigurnost, i puta pravde i časti, koji uključuje opasnost.

Od 18. stoljeća nadalje opet nailazimo na mnoge okorjele utilitariste kako s uzvišenošću zagovaraju svoja logički neodrživa moralna uvjerenja – ali tek se u 20. stoljeću to unutrašnje proturječje probilo do pučke svijesti. Danas su naši moralni sudovi, posve općenito uzevši, ostali bez teorijske zaštite. Mogu se prerusiti u vidu sociologije »agresivnosti« ili »suparništva« ili pak »društvene ravnoteže« itd., a mogu se u tom smislu i zalagati za više dobrote, velikodušnosti, trpeljivosti i bratstva među ljudima. Javnost, koju sociolog uči da ne vjeruje baštinjenoj moralnosti, zahvalna je što istu tu moralnost može od njega dobiti natrag u znanstvenom ovitku. Štoviše, pisca koji je svoje trijezno oštroumlje dokazao poričući postojanje moralnosti uvijek će slušati s osobitom pažnjom ako se unatoč tome upusti u moraliziranje. Dakle, znanstvena krinka našim moralnim težnjama omogućuje ne

samo da u svojoj srži ostanu zaštićene od razornog nihilizma nego čak i da uspješno djeluju iz potaje. Upravo je to način na koji su veliki obnovitelji poput Benthama ili Deweya mogli svoj utilitarizam upotrijebiti u moralne svrhe.

Prepoznati postojanje moralnog obrata znači priznati moralne snage kao glavne ljudske pobude; to znači poricati da se »sublimacija« (kao što je mislio Freud) nalazi u osnovi stvaranja kulture. Naravno, moralne se snage potiču i oblikuju obrazovanjem, kao što je to uopće slučaj s ljudskim razumom i umjetničkim darom. Iz toga, međutim, ne proizlazi da je moralnost tek racionalizacija vlastitog interesa ili da je znanost »sublimacija« spolne znatiželje. Naprotiv, frejodovsko tumačenje moralnosti i samo je nepravilni oblik moralnog obrata. Ono djelomice oblikuje cenzuru modernog jezika kojom se objektivistički – i, po mogućnosti, nagoni – izrazi zamjenjuju onima koji su doista moralni.

Opasno je, međutim, pouzdavati se u to da će ljudi zauvijek težiti k svojim moralnim idealima unutar misaonog sustava koji poriče da su oni stvarni. To nije zato što bi mogli izgubiti svoje ideale – što je rijetkost i obično bez ozbiljnih posljedica po javni život – nego zato što bi mogli skliznuti u logički postojanije stanje potpunoga moralnog obrata. Objektivistička maskerada, naime, može trajati samo dotle dok moralna uvjerenja, čiju unutrašnju lomljivost ona pokriva, ostanu razmjerno miroljubiva. Velika provala moralnih zahtjeva u društvenom životu, kakva je nastupila krajem 18. stoljeća i polako preplavila čitav svijet, prinuđena je potražiti snažniji izraz. Ubačena u utilitaristički sustav, ona preobražava i samu sebe, i taj sustav. Pretvara se u fanatičnu mašineriju naslija. Na taj se način dovršava moralni obrat. Čovjek prerusu u zvijer pretvara se u Minotaura.

Moralnu draž iskazanog prezira prema moralnim skrupulama ovdje smo objasnili pomoću moralnog obrata. Analogno objašnjenje poslužit će da se razriješi jedan drugi paradoks: činjenica da su Staljinov režim bučno pozdravili istaknuti zapadni pisci i slikari, čija je djela taj režim baš osudio i progonio. I zaista – kao što je pokazao Czeslaw Milosz – draž tog prezira može se djelomice pripisati njegovoj odvratnosti spram moderne umjetnosti i književnosti te njegovoj odlučnosti da svaku kulturnu djelatnost podredi državi. Iz svoga vlastitog iskustva u Poljskoj Milosz bilježi da su ti osjećaji i političke zamisli oblikovali dio iskušenja u koja je marksizam doveo poljske intelektualce.

Kako bismo to razumjeli, moramo, kao prvo, imati na umu da se raskrinkavanje i prožimanje – negativne i pozitivne radnje marksizma – mogu primijeniti na svaki oblik mišljenja u prijelazu iz kapitalizma u socijalizam. Baš kao što su raskrinkani buržoaski ideali slobode i demokracije da bi se umjesto toga partijskoj diktaturi pripisala izvorna sloboda i demokratičnost, tako je raskrinkana buržoaska umjetnost i književnost, a umjetnička i književna vrijednost pripisala se slavljenu socijalizma. Slična preobrazba zahvaća čitav kulturni život predajući ga u potpunosti interesima socijalističke države, na milost i nemilost njenim neospornim vladarima. Taj je proces u skladu s logikom obrata. Ta činjenica, međutim, ne objašnjava sasvim zbog čega takav jedan obrat privlači znatan broj intelektualaca slobodnih zemalja, čiji rad totalitarizam osporava i proganja.

Prvi naputak za rješenje te zagonetke pruža nam riječ »raskrinkavanje«. Socijalizam nije bio usamljen u pobuni protiv buržoaske prevlasti u 19. stoljeću, niti je scijentizam bio jedino oružje za napad na buržoaske ideale. Usko povezano s tim bilo je i opće otuđenje intelektualaca. Združene posljedice romantičnih i scijentističkih pokreta rodile su moderni kulturni nihilizam koji je odbacio postojeće društvo na jednako temeljit način kao što je to učinio marksizam. To se dogodilo kada su pretjerane moralne težnje modernog čovjeka ostale razočarane uobičajenom ljudskom samodopadljivošću, sebičnošću i licemjerjem, a ti su se nedostaci objašnjavali tumačenjem morala kao nečega čemu se ljudi pokoravaju samo kada je to neizbježno. I opet, kao u marksizmu, moralni je nihilizam obilježen iznimno jakim moralnim strastima. Turgenjev je to prikazao u liku studenta Bazarova, književnog prauzora filozofijskog nihilizma.

Iako su filozofijski nihilisti bili izraziti individualisti, prirodno je da su osjećali naklonost spram revolucionarnih pokreta kojima je bio cilj potpuno uništenje društva. Unatoč tome, tek treba objasniti činjenicu da bi mnogi od njih otišli tako daleko da žarko podržavaju totalitarne vladavine, potpuno suprotne njihovom pozivu. Ona se može shvatiti samo u svome povijesnom okviru. Moramo priznati da je osobni nihilizam čitavo stoljeće služio kao nadahnuće književnosti i filozofiji, bilo sam po sebi, bilo u vidu reakcije koju je izazivao.



Odvratnost prema buržoaskom društvu, buntovna nemoralnost i očaj bile su prevladavajuće teme velikih pripovjednih djela, pjesništva i filozofije evropskog kontinenta od sredine 19. stoljeća nadalje. Antifilistarstvo, koje je iznjedrilo modernog boema, također je potaknulo njegovu neobuzdanu originalnost koja je preporodila lijepe umjetnosti obiljem majstorskih djela, kakvo ne poznaje nijedno prethodno povijesno razdoblje.

Ti su uspjesi, međutim, ostavili svoje tvorce u mrtvilo sumnje u same sebe. Njihova se mržnja spram priznate kulture razvila u napad na sam položaj čovjeka i ljudskog mišljenja. Na kraju svoga hodočašća punog zlaka, Peer Gynt prepoznaje sebe u obličju lūka: ljušti se sloj za slojem vlastite dramatizacije, ne ostavljajući u srži ništa. Buržoaski enciklopedisti Bouvard i Pécuchet gube se u labirintu tričarija. Musilov »Čovjek bez svojstava« prestaje postojati, jer o životu razmišlja umjesto da ga živi. Jalovo nazadovanje »misi, misli o mislima, misli o mislima o mislima« iscrpljuje Sartreova Mathieua u romanu »Zrelo doba«; dok je pak potpuno nemisaon čovjek poput Camusova »Stranca« jednako odsječen od stvarnosti, utamničen u svome vlastitom svijetu. Uništenje svakog smisla u »Mučnini« krajnja je točka tog razvoja.

Prema tome, nemoguće je bilo što reći u dobroj namjeri, a svaki razuman čin postaje beživotna banalnost; tek samo nasilje ostaje iskreno, dok isključivo bezrazložno nasilje predstavlja vjerodostojan čin. Dospjevši do te razine, moderni će intelektualac uključiti i sebe u svoj mučni prezir spram moralne i kulturne jalovosti svoga vremena. Uskratvši svemiru svaki smisao, on se sam rasplinjuje u sveopćoj pustoši.

Ako sada našeg intelektualca s boka napadnu marksistički raskrinkavatelji, koji će ga strpati u isti koš s buržujem, njegov će položaj postati vrlo nesiguran. Njegova narasla svijest o životu u duhovnoj pustinji pokazuje sklonost da propusti marksistička analiza vlastite umjetnosti i znanosti kao obične nadgradnje u omraženom kapitalizmu. Štoviše, svaki bi otpor takvom napadu bio dokaz njegove opravdanosti, jer bi ga natjerao na savezništvo s buržujem, a ujedno bi predstavljao prijetnju njegovu antiburžoaskom stavu na kojemu gradi vlastito samopoštovanje. Ta je dvojba sama po sebi dovoljna da objasni zašto su se ljudi poput Sartrea, Picassa i Bernala prepustili filozofiji koja je poricala samo biće njihovih intelektualnih stremjenja; tim više što su se – pod zaštitom svojih buržoaskih vlada – za to vrljeme mogli sretno prepustiti njegovanju spomenutih stremjenja.

I time dolazimo do prekretnice. Skrivenne moralne strasti filozofijskog nihilista uvijek su pogodne za političko djelovanje, pod uvjetom da se ono može utemeljiti na nihilističkim pretpostavkama. Prihvativši samosvojnu pravednost beskrupulozne revolucionarne moći, on može bezbrizno udovoljiti svojim moralnim strastima. Ubačene u stroj nasilja, njegove se humane težnje mogu napokon razuzdati bez opasnosti da posumnjaju u same sebe, a i čitava mu osoba s veselim reagira na građanski dom takve čvrstoće. Naposljetku, on je angažiran, on je siguran.

Doduše, umjetniku ili znanstveniku još će uvijek biti teško prihvatiti mračne kulturne ciljeve komunističke diktature kao istinsko ispunjenje vlastitog poziva. On će možda ipak pokušati prevladati svoju odbojnost iz razloga koji nisu sasvim niski. Naime, to je način da osjeti olakšanje zbog nepripadnosti »umirućoj kulturi društva u raspadu« ili zbog pripadnosti nekom drugom društvu. Možda će također osjetiti da podređena uloga u komunističkom društvu ne mora vječno trajati. Napokon, velika pobjeda povijesne nužnosti morat će zadovoljiti kako duhovne, tako i tjelesne potrebe; a u međuvremenu se od njega čak ne zahtijeva ništa više od povremene usmene podrške službenoj kulturnoj politici.

Osim toga, u pitanju je veliko iskušenje da se mjerila što ih je umjetnik sebi nametnuo nadomjesti objektivnom ispravnošću koja je imanentna povijesnoj nužnosti. Takva će se ispravnost pokazati kao sama po sebi očita. Naime, unutar dinamično-objektivnog spoja moć je kadra dokazati svoju povijesnu nužnost samom činjenicom da je pobjedonosna, pa se kulturno mjerilo što ga takva moć propisuje mora pokazati po sebi ispravnim. Njegova se učenja mogu dovesti u pitanje jedino razbijanjem temeljnog dinamično-objektivnog spoja na kojemu počiva čitav komunistički svemir. Ta učenja stoga pružaju čvrst oslonac čežnjama intelektualaca za objektivnim mjerilima koja bi bila sigurna od sumnje u sebe.



YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*

Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*

Ante Matijašević

*Stručni urednik:*

Ratko Vince

*Uredništvo:*

Branka Balkovac Kereškenji

Alenka Bobinsky

Gordana Crnković

Danijel Dragojević

Ljiljana Filipović

Giga Gračan

Dražen Karaman

Tomislav Krčmar

Muharem Kulenović

Marko Lehpamer

Đurđa Otržan

Višnja Romaj

Biljana Romić

Rajka Rusan

Mirjana Šimundža

Ratko Vince

*Sekretarica:*

Piroška Cindrić

Adresa uredništva:

Treći program  
Hrvatskog radija,

41000 Zagreb,

Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
**1990.**

*Dizajn:*

Zoran Pavlović

*Layout:*

Miroslav Salopek

*Korektor:*

Juraj Vlašić

*Tisak:*

»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din

# PUT U ROPSTVO

(izabrana poglavlja)

● Friedrich Hayek

Godine 1943. – u jeku drugog svjetskog rata – britanski liberalistički ekonomist Friedrich Hayek napisao je knjigu pod naslovom Put u ropstvo. Ta knjiga je briljantna kritika kolektivizma, njegove ideologije i prakse, i premda joj je povod bio vrlo konkretan i određen povijesnim trenutkom u kojem je nastala, utemeljenost i argumentiranost te kritike premašili su okvire toga trenutka i potvrdili je kao kritiku univerzalne i trajne vrijednosti. Povod je bio autorovo nezadovoljstvo pogrešnim tumačenjem značaja nacizma, no knjiga što ju je Hayek ponudio javnosti nije bila puki politički pamflet, već žestoka a valjano argumentirana kritika svakog oblika kolektivizma. Stoga nije nimalo čudno da je ta knjiga do danas doživjela brojna izdanja u desetljećima što su slijedila njezinu nastanku, desetljećima koja su pokazala koliko su se kolektivističke ideologije raznih provenijencija lako prometale u totalitarnu praksu.

## Planiranje i pravna država

Uvjete u slobnoj zemlji od uvjeta u zemlji pod proizvoljnom vladavinom ništa ne razlikuje jasnije od pridržavanja velikih načela znanih pod pojmom vladavine zakonitosti. Kad se sadržaj toga pojma oslobodi svih stručnih, tehničkih pojedinosti, svodi se na to da je vlast u svim svojim postupcima ograničena pravilima što su utvrđena i proglašena unaprijed – pravilima koja omogućuju da se s prilično sigurnosti predviđi kako će vlasti koristiti svoju moć prisile u datim okolnostima, i da se vlastiti poslovi planiraju na osnovi toga znanja. Premda se taj ideal nikad ne može bezostatno postići, budući da su i zakonodavci kao i oni kojima je upravljanje zakonitošću povjereno samo ljudi koji nisu bezgrešni, ono bitno, to jest da se slobodno odlučivanje prepušteno izvršnim organima koji raspolažu moćju prisile svede na što je moguće manju mjeru, dostatno je jasno. Dok svaki zakon ograničuje individualnu slobodu da stanovite mjere mijenjajući sredstva kojima se ljudi mogu koristiti u stremjenju svojim ciljevima, pod vladavinom zakonitosti vlast ne može ad hoc postupcima izvitoperiti individualne napore. U okviru znanih pravila igre pojedinac može slobodno stremiti svojim osobnim ciljevima i željama, siguran u to da ovlasti vlasti neće biti proizvoljno korištene za opstruiranje njegovih napora.

Razlika između stvaranja stalnog okvira zakona unutar kojega proizvodnom djelatnošću upravljaju individualne udruke, i upravljanja ekonomskom djelatnošću iz jednog središta vlasti, zapravo je poseban slučaj općenitije razlike između vladavine zakonitosti i proizvoljne vladavine. Kad je riječ o vladavini zakonitosti, vlasti samo utvrđuju pravila što određuju uvjete pod kojima se dostupni resursi mogu koristiti, prepuštajući pojedincima odluku o tomu u koje će svrhe ti resursi biti korišteni. Kad se, pak, radi o proizvoljnoj vladavini, vlasti upravljaju korištenjem sredstava za proizvodnju s namjerom da postignu određene ciljeve. Prvi tip pravila može se unaprijed odrediti, u obliku formalnih pravila koja ne smjeraju željama i potrebama nekih određenih ljudi. Smisao im je da naprosto posluže kao sredstvo u stremjenju različitih individualnih ciljeva ljudi. I ona su zamišljena, odnosno trebala bi biti zamišljena, kao pravila za toliko duga razdoblja da bude nemoguće znati hoće li ona nekim određenim ljudima pomoći više nego nekim drugima. Prije bi se mogla shvatiti kao neka vrsta sredstava za proizvodnju, koja pomažu ljudima u predviđanju ponašanja onih s kojima moraju surađivati, nego kao nastojanje da se zadovolje neke određene potrebe.

Ekonomsko planiranje kolektivističkog tipa nužno pretpostavlja upravo obrnuto od toga. Oni koji planiraju ne mogu se ograničiti na to da osiguraju pogodnosti za nezbrane ljude da ih koriste kako im se sviđa. Ne mogu se unaprijed ograničiti na opća i formalna pravila koja sprečavaju proizvoljnost. Moraju osigurati pogodnosti za zadovoljavanje nekih određenih potreba ljudi usporedo s pojavom tih potreba, a potom po svojoj volji birati između njih. Oni stalno moraju odgovarati na pitanja na koja se ne može odgovoriti samo formalnim načelima, i u donošenju tih odluka moraju uspostavljati razlike između potreba različitih ljudi. Kad vlada mora odlučiti koliko svinja treba uzgojiti ili koliko treba u prometu biti autobusa, koji ugljenokopi trebaju biti aktivni, ili pošto treba prodavati cipele, te se odluke ne mogu izvesti iz formalnih načela ili unaprijed utvrditi za dugo razdoblje. Takve odluke neizbježno ovise o trenutnim okolnostima, i u donošenju takvih odluka uvijek će biti potrebno međusobno odmjeravati interese različitih osoba i grupa.

Na koncu će pri donošenju odluke o tome čiji su interesi važniji nečije gledište morati pretegnuti; i to će gledište morati postati dio zakona zemlje, još jedna razlika u prioritetu što je vladin aparat za prisilu nameće narodu.

\*\*\*

Razlučba između formalnog zakona ili pravde i pojedinačnih (subventivnih) pravila, kojom smo se upravo poslužili, vrlo je važna i istodobno ju je vrlo teško točno provesti u praksi. Ipak, opće načelo o kom se tu radi prilično je jednostavno. Razlika između te dvije vrste pravila ista je kao i razlika između propisivanja ponašanja na cesti u Zbirci prometnih pravila i naredivanja ljudima kamo da idu; ili, još bolje, razlika između postavljanja oznaka s imenima mjesta i naredivanja ljudima kojom cestom da idu. Formalna pravila govore ljudima unaprijed o tomu kako će država postupiti u određenom tipu situacija, općenito određenih, neovisno o vremenu i mjestu ili određenim ljudima. Ta se pravila odnose na tipične situacije u kakvima se svatko može naći i u kojima će postojanje tih pravila biti od koristi za mnoge različite individualne svrhe. Znanje o tomu da će u takvim situacijama država postupiti na određen način, ili tražiti od ljudi da se ponašaju na određen način, služi ljudima kao sredstvo kojim će se koristiti u pravljenju vlastitih planova. Prema tomu, formalna pravila samo su instrumentalna, u tom smislu da se od njih očekuje da će biti od koristi ljudima za koje još ne znamo koji su, za svrhe u cilju kojih će se ti ljudi odlučiti da ih koriste, i u okolnostima koje se ne mogu predvidjeti do u pojedinosti. Zapravo, najvažniji kriterij za formalna pravila u smislu u kojem ovdje rabimo taj naziv jest to da ne znamo njihov konkretni učinak, da ne znamo koje će određene ciljeve ta pravila promicati i kojim će određenim ljudima pomoći, da im je naprosto dat oblik koji će najvjerojatnije općenito donijeti koristi svim ljudima koji s njima dođu u dodir. Ta pravila ne pretpostavljaju odabir između određenih ciljeva ili određenih ljudi, jer mi naprosto ne možemo unaprijed znati tko će ih i na koji način koristiti.

U naše vrijeme, s njegovom strašću da se sve svjesno nadgleda, može se činiti paradoksalnom tvrdnja da je prednost nekog sustava država u tome što ćemo o određenom učinku mjera što ih poduzima država znati manje no što bi to bilo u većini drugih sustava, te da neku metodu društvenog nadzora treba smatrati superiornijom zato što ne znamo točno kakvi će biti njezini rezultati. Pa ipak, to je zapravo temelj velikog liberalnog načela vladavine zakonitosti, odnosno pravne države. A naizgledni paradoks vrlo će brzo iščeznuti kad s argumentacijom pođemo malo dalje.

\*\*\*

Ta je argumentacija dvojaka; prvo ekonomska, koja se i ovdje može iznijeti samo kratko. Država se mora ograničiti na utvrđivanje pravila koja se primjenjuju na opće tipove situacija, a pojedincu treba ostaviti slobodu u svemu što ovisi o okolnostima vremena i mjesta, jer samo pojedinac kojega se to tiče u svakom pojedinom slučaju može u potpunosti poznavati te okolnosti i svoje djelovanje prilagoditi tim okolnostima. Bude li pojedinac u stanju koristiti svoje znanje djelotvorno u planiranju, bit će u stanju predvidati postupke države koji će se ticati tih planova. No trebaju li postupci države biti predvidljivi, morat će biti određeni pravilima utvrđenim neovisno o kon-

kretnim okolnostima koje ne mogu biti ni unaprijed predviđene niti unaprijed proračunate; a učinci takvih postupaka bit će nepredvidljivi. Ako bi, pak, država upravljala postupcima pojedinca s ciljem da postigne određene ciljeve, njezini će postupci morati biti planirani na osnovi sveukupnih okolnosti trenutka; te će stoga biti nepredvidljivi. To je razlog dobro poznatoj činjenici da što država više »planira« to za pojedinca planiranje postaje teže.

Drugi, moralni, odnosno politički argument još je izravnije relevantan za pitanje o kojem se raspravlja. Treba li država točno predviđati učinak svojih postupaka, to znači da onima kojih se to tiče ne može ostaviti nikakva izbora. Uvijek kad država može točno predvidjeti učinke alternativnih postupaka na određene ljude, onda je isto tako ona ta koja bira između različitih ciljeva. Želimo li stvoriti nove pogodnosti otvorene svima, pružiti priliku koju ljudi mogu koristiti kako im se sviđa, precizni ishodi ne mogu se predvidjeti. Opća pravila, zakoni a ne usko određene naredbe, moraju stoga smjerati tomu da funkcioniraju u okolnostima koje se ne mogu predvidjeti do u pojedinosti, te prema tomu njihov učinak na određene ciljeve ili na određene ljude ne može biti unaprijed znan. Samo u tome smislu uopće i jest moguće da zakonodavac bude posve nepristran. Biti nepristran znači nemati odgovora na neka pitanja – na onu vrstu pitanja u kojima, kad moramo odlučiti, odluku donosimo bacanjem novčića. U svijetu u kojem bi sve bilo točno predviđeno, država teško da može učiniti bilo šta ostajući nepristrana. Čim se određeni učinci predviđaju u trenutku kad se donosi zakon, on više nije samo sredstvo kojim se služe ljudi, te postaje umjesto toga sredstvo kojim se služi zakonodavac za svoje ciljeve. Država tada više nije tek dio utilitarnog postrojenja kojemu je svrha da pomaže pojedincu u posvemašnjem razvoju njegove individualne osobnosti, već postaje »moralna« institucija – pri čemu se pojam »moralno« ne koristi kao opreka pojmu »nemoralno«, već označuje instituciju što onima koji joj pripadaju nameće svoja gledišta moralna ili posve nemoralna. U tomu smislu nacistička ili bilo koja druga kolektivistička država jest »moralna«, a liberalna država to nije.

Možda će se reći da sve to ne predstavlja nikakav ozbiljan problem, jer se ekonomski planer, u onoj vrsti pitanja u kojima mora odlučivati, ne treba i ne mora rukovoditi svojim osobnim predrasudama, već se može oslanjati na opće uvjerenje o tomu što je pravedno i razumno. Takvu tvrdnju obično podržavaju oni koji imaju iskustvo planiranja u nekoj određenoj privrednoj grani i koji smatraju da nema nepremostive poteškoće u donošenju odluke što će je svi neposredno zainteresirani prihvatiti kao pravednu. Razlog zbog kojega to iskustvo zapravo ne dokazuje ništa jest, naravno, odabir »interesa« koji se uzimaju u obzir kad je planiranje ograničeno na neku posebnu privrednu djelatnost. Oni koji su najzainteresiraniji u pogledu kakva zasebno pitanje ne moraju nužno biti i najbolji suci kad je riječ o interesima društva kao cjeline. Uzmimo najkarakterističniji slučaj: kad se kapital i radna snaga u nekoj djelatnosti slažu oko neke politike restrikcije i na taj način izrabljuju potrošače, obično nema nikakvih poteškoća u podjeli dobitka srazmjerno ranijoj zaradi, ili po nekom drugom sličnom načelu. Gubitak koji se dijeli na tisuće ili milijune obično se ili naprosto zanemaruje ili se u obzir uzme posve neprimjereno. Želimo li provjeriti korisnost načela »pravednosti« u odlučivanju u onim pitanjima što se pojavljuju u privrednom planiranju, moramo ga primijeniti na neko pitanje u kojem su dobiti i gubici jednako jasno vidljivi. U takvim slučajevima odmah će se pokazati da nikakvo načelo kakvo je načelo pravednosti ne može dati odgovor. Kad moramo birati između viših plaća za medicinske sestre i liječnike i proširenja usluga za bolesnike, između više mlijeka za djecu i boljih plaća za radnike u poljoprivredi, ili između zapošljavanja nezaposlenih i većih plaća za one koji su već zaposleni, u iznalaženju rješenja neće nam pomoći ništa što bi bilo manje obuhvatno od potpunog sustava vrijednosti u kojemu svaka potreba svake osobe ili skupine ima određeno mjesto.

Zapravo, što je planiranje obuhvatnije, to je nužnije zakonske mjere određivati pozivajući se na to što je »pravedno« ili »razumno«; to znači da postaje nužno odluku u konkretnome slučaju sve više prepuštati sudu suca ili dotičnog nadležstva. Povijest propadanja vladavine zakonitosti, iščeznuća *Rechtsstaat*-a, mogla bi se napisati kao povijest postupnog uvođenja tih neodređenih formula u zakonodavstvo i pravosuđe, i sve veće proizvoljnosti i nepouzdanosti prava i sudstva, koji u takvim okolnostima ne mogu a da ne postanu sredstvo politike, pri čemu proizvoljnost i nepouzdanost prava i sudstva uvjetuje i njihovo sve manje poštivanje.

Nema sumnje u to da planiranje neizbježno pretpostavlja promišljeno opredjeljivanje između posebnih potreba različitih ljudi i dopuštanja jednima da čine ono što se drugima mora zabranjivati. Ono mora zakonom odrediti koliko će određeni ljudi dobro stajati, i što različitim ljudima treba dopustiti da imaju i čine. Ono zapravo znači povratak na staleško pravo.

Neizbježan, i samo naizgled paradoksalan ishod toga jest da je formalna jednakost pred zakonom u opreci, i zapravo inkompatibilna, spram bilo koje djelatnosti vlade koja promišljeno smjera materijalnoj ili suštinskoj jednakosti različitih ljudi, te da svaka politika koja smjera suštinskom idealu distributivne pravde mora voditi razaranju vladavine zakonitosti. Da bi se proizveo isti ishod za različite ljude nužno je postupati prema njima različito. Pružiti različitim ljudima iste objektivne pogodnosti ne znači pružiti im istu subjektivnu priliku. Ne može se nijekati da vladavina zakonitosti proizvodi gospodarsku nejednakost – jedino se može reći da ta nejednakost ne smjera tomu da neke određene ljude pogodi na neki određeni način. Vrlo je znakovito i karakteristično da su socijalisti (i nacisti) uvijek prosvjedovali protiv »puke« formalne pravde, da su uvijek prigovarali zakonu koji ne sadrži pogled na to koliko bi neki određeni ljudi trebali dobro stajati, te da su uvijek zahtijevali »socijalizaciju zakona«, napadali neovisnost sudaca, i istodobno pružali podršku svim onim pokretima, poput *Freirechtsschule*, koji su potkopavali vladavinu zakonitosti.

Moglo bi se čak reći da je za djelotvornost vladavine zakonitosti važnije da postoji pravni propis koji se primjenjuje uvijek bez iznimke, no to što taj propis jest. Često je sadržaj pravnog propisa zapravo manje važan, pod uvjetom da se isti pravni propis uvijek i posvuda primjenjuje. Da se vratimo primjeru kojim smo se već poslužili: nije važno da li svi mi vozimo lijevom ili desnom stranom ceste, ako svi činimo isto. Ono što je važno jest to da nam propis omogućuje da valjano predvidimo ponašanje drugih ljudi, a za to je potrebno da se pravilo primjenjuje u svim slučajevima – čak i onda ako u nekom određenom slučaju osjećamo da je to nepravedno.

Konflikt između formalne pravde i formalne jednakosti pred zakonom s jedne strane, i pokušaji da se ostvare razni ideali suštinske pravde i jednakosti s druge, objašnjava zašto je toliko rašireno krkanje pojma »povlastice« i njegove dosljedne zloupotrebe. Spomenimo samo najznačajniji slučaj te zloupotrebe – primjenu naziva povlastica na vlasništvo kao takvo. Zaista bi bila povlastica kad bi, primjerice, kako je to ponekad bilo u prošlosti, vlasništvo nad zemljom pripadalo samo pripadnicima plemstva. A povlastica je – što vrijedi za naše vrijeme – kad pravo na proizvodnju ili prodaju nekih određenih stvari pripada samo određenim ljudima koje određuje vlast. No privatno vlasništvo kao takovo, do kojega mogu doći svi pod istim pravnim propisima, nazivati povlasticom stoga što samo neki uspijevaju doći do njega, znači riječi povlastica oduzeti njezino značenje.

Nepredvidivost određenih pojedinačnih učinaka, što je navlastita značajka formalnih zakona u liberalnom sustavu, značajna je i stoga što nam pomaže da rasvijetlimo još jednu zabludu u vezi s prirodom toga sustava: uvjerenje da je za nj karakteristična pasivnost države. Pitanje treba li ili ne treba država »djelovati« i »miješati se« predstavlja posve pogrešnu alternativu, a naziv *laissez-faire* vrlo je dvosmislen naziv za načela na kojima se zasniva liberalna politika, naziv koji zavodi u zabludu. Naravno, svaka država mora djelovati i svaka akcija države upleće se u ovo ili ono. No stvar nije u tome. Pravo pitanje jest može li pojedinac predvidjeti djelovanje države i iskoristiti to predviđanje kao podatak o oblikovanju vlastitih planova, pri čemu država ne može kontrolirati takvu upotrebu svoje mašinerije, a pojedinac točno znade dokle će biti zaštićen od uplitanja drugih, ili je pak država u stanju onemogućavati napore pojedinca. Kad država nadgleda utege i mjere (ili sprečava podvalu i prijevare na bilo koji drugi način), ona je nedvojbeno djelatna; no kad dopušta upotrebu nasilja, primjerice, štrajkaške straže koje priječe rad onih što su voljni raditi, ona je nedjelatna. Međutim, država se drži u prvome slučaju liberalnih načela, a u drugom slučaju ih se ne drži. Slično je i u pogledu većine općih i stalnih propisa što ih država može propisati glede proizvodnje, kao što su građevinski propisi ili tvornički propisi – ti propisi mogu biti korisni ili nekorisni u nekom određenom slučaju, ali

nisu u suprotnosti s liberalnim načelima dokle god su stalni i dokle god se ne primjenjuju u korist ili na štetu nekih određenih ljudi. Istina je da će u tim slučajevima, uz dugoročne učinke koji se ne mogu predvidjeti, biti i kratkoročnih učinaka na određene ljude, koji mogu biti jasno sagledani. No kod zakona takve vrste kratkoročni učinci obično nisu (ili barem ne bi trebali biti) ključni motiv. Kad ti neposredni i predvidivi učinci postaju važniji od dugoročnih učinaka, približavamo se granici gdje razlikovanje, premda u načelu jasno, postaje u praksi zamagljeno.

Vladavina zakonitosti bila je svjesno razrađena tek u doba liberalizma, i to je jedno od najvećih dostignuća toga doba, ne samo kao jamstvo već i kao zakonsko otjelovljenje slobode. Kao što je kazao Immanuel Kant (a Voltaire je još prije njega to izrazio na vrlo sličan način): »Čovjek je slobodan, ako se ne mora pokoravati ni jednoj osobi već samo zakonima.« Kao neodređen ideal to je, međutim, postojalo barem od vremena Rimljana, a za posljednjih nekoliko stoljeća nikad nije bilo ozbiljnije ugroženo no danas. Ideja da je moć zakonodavca neograničena djelomice je ishod pučkog suvereniteta i demokratske vlasti. Ta je ideja bila osnažena uvjerenjem da će vladavina zakonitosti biti zajamčena dokle god sve mjere države budu propisno dopuštene zakonodavstvom. No tako misliti znači pogrešno razumjeti značenje vladavine zakonitosti i pravne države. Vladavina zakonitosti nema mnogo veze s pitanjem jesu li svi postupci vlasti zakoniti u pravnome smislu. Oni to mogu biti a da ipak ne budu u skladu s vladavinom zakonitosti. Činjenica što je netko u potpunosti pravno ovlašten postupati onako kako postupa ne pruža nikakav odgovor na pitanje daje li mu zakon ovlast da postupa proizvoljno ili pak zakon nedvosmisleno propisuje kako mora postupiti. Možda je zaista Hitler svoju neograničenu moć postigao na posve ustavan način, te je stoga sve što čini zakonito u pravnom smislu riječi. No tko može reći da je zbog toga u Njemačkoj pod njegovom vlašću vladala zakonitost?

Prema tomu, reći da u planskom društvu vladavina zakonitosti ne može opstati, ne znači kazati da postupci vlasti neće biti zakoniti ili da će takvo društvo nužno biti bez zakona. To samo znači reći da upotreba sile od strane vlasti više neće biti ograničena i određena unaprijed utvrđenim pravilima. Zakon može – a da bi centralizirano upravljanje gospodarskom djelatnošću učinio mogućim i mora – ozakoniti ono što u svakom pogledu ostaje proizvoljni (arbitrarni) postupak. Ako neki zakon kaže da taj i taj odbor ili nadležnost mogu činiti što god hoće, bilo što što taj odbor ili nadležnost učine zakonito je – ali njihov postupci svakako u tom slučaju nisu podvrgnuti vladavini zakonitosti. I najproizvoljniji propis može biti zakonit, ako je vlasti prepuštena neograničena moć: na taj način i demokracija može uspostaviti najpotpuniji despotizam koji se može zamisliti.

Ako, međutim, zakon treba omogućavati vlastima da upravljaju ekonomskim životom, onda im mora davati moć da donose i nameću odluke o okolnostima koje ne mogu biti predviđene i na načelima koja se ne mogu iznositi u općenitom obliku. Posljedica toga jest da onako kako planiranje postaje sve obuhvatnije tako prepuštanje zakonodavnih ovlasti raznim odborima i nadležnostima postaje sve češće. Kad je prije prošlog rata, u slučaju na koji je nedavno podsjetio pokojni lord Hewart, sudac Darling rekao »da je parlament tek prošle godine propisao da Odbor za poljoprivredu u postupanju kakvo je bilo njihovo ne smije biti podložan optužbama ništa više no što je to sam parlament«, to je još uvijek bila rijetkost. Od tada je to postalo gotovo svakodnevna pojava. Sve se šire ovlasti prepuštaju novim nadležnostima koja, neograničena utvrđenim propisima, posjeduju gotovo neograničeno pravo odlučivanja u reguliranju ove ili one djelatnosti ljudi.

Vladavina zakonitosti tako implicira ograničenja na području zakonodavstva: ona ga ograničuje na onu vrstu općih zakonskih propisa koji su poznati kao formalni zakoni, i isključuje zakonodavstvo koje je izravno usmjereno na određene ljude, ili na to da bilo kome omogući upotrebu državne prisile za ciljeve takve diskriminacije. Ona ne znači da je sve regulirano zakonom, već, naprotiv, da se državna prisila može koristiti samo u slučajevima što su unaprijed zakonom određeni tako da se može predvidjeti kako će biti upotrijebljena. Tako neka posebna zakonska odredba može narušiti vlada-

vinu zakonitosti. Svatko tko bi to osporavao morao bi tvrditi da odgovor na pitanje o tomu da li zakonska vlast danas u Njemačkoj, Italiji i Rusiji ovisi o tomu jesu li diktatori svoju apsolutnu vlast postigli ustavnim sredstvima.

Relativno je malo važno da li je, u nekim zemljama, glavna primjena zakonitosti utvrđena nekim pravnim zakonom ili ustavom, ili pak to načelo naprosto predstavlja čvrsto uspostavljenu tradiciju. No lako će se vidjeti da bez obzira na oblik, svako takvo priznato ograničenje zakonodavne moći implicira priznavanje neotuđiva prava pojedinca, nepovredivih prava čovjeka.

Žaloso je, ali karakteristično za zbrku u koju su mnoge naše intelektualce zaveli oprečni ideali u koje vjeruju, da jedan od vodećih pristaša najobuhvatnijeg centraliziranog planiranja kakav je gospodin H. G. Wells istodobno piše gorljivu obranu prava čovjeka. Prava pojedinca koja gospodin Wells želi očuvati neizbježno bi priječila planiranje za koje se on zalaže. Čini se da je on donekle svjestan dileme, te stoga klauzule njegova nacrtu »Deklaracije o pravima čovjeka« toliko izvrđavaju u pogledu kvalifikacije da gube svako značenje. Dok, primjerice, njegova Deklaracija proglašuje da će svaki čovjek »imati pravo kupovati i prodavati bez ikakva diskriminacijskog ograničenja sve što se zakonito može kupiti i prodati«, što je dostojno pohvale, dalje odmah cijelu tu klauzulu obezvjeđuje dodajući da ona vrijedi samo za kupovanje i prodavanje »u takvim količinama i pod takvim uvjetima koji su u skladu s općom dobrobiti«. No budući da su, naravno, sva ograničenja koja se nameću kupovanju i prodavanju uvijek navodno nužna u interesu »opće dobrobiti«, to nema ni jednog ograničenja što bi ga ta klauzula mogla djelotvorno sprječavati, a ni jednog prava pojedinca koje bi ona jamčila. Ili, uzmimo jednu drugu temeljnu klauzulu; Deklaracija kaže da se svaki čovjek »može baviti bilo kojom zakonitom djelatnošću« i da »ima pravo na plaćeno zaposlenje i na slobodan izbor kad god mu je otvorena mogućnost različitih zaposlenja«. Međutim, ne kaže se tko odlučuje je li neko određeno zaposlenje »otvoreno« nekoj određenoj osobi, a dodatna klauzula da »može« predlagati zaposlenje za sebe i da njegov zahtjev može biti javno razmatran, prihvaćen ili odbijen pokazuje da gospodin Wells podrazumijeva neku vlast koja odlučuje ima li neki čovjek »pravo« na neki određeni položaj, što je zasigurno posve oprečno slobodi izbora djelatnosti. A kako u svijetu koji je planiran osigurati »slobodu putovanja i seljenja«, kad su pod kontrolom ne samo sredstva komuniciranja i kolanja, već je i planiran smještaj industrija; ili, kako osigurati slobodu novinstva kad su opskrba papirnom i svi kanali distribucije pod nadzorom nadležstva koja planiraju – sve su to pitanja na koja gospodin Wells pruža jednako malo odgovora kao i svaki drugi pristaša planiranja.

U tom pogledu mnogo dosljedniji pokazali su se brojni reformisti koji su, od samoga početka socijalističkog pokreta, napadali »metafizičku« ideju individualnih prava, i uporno tvrdili da u racionalno uređenome svijetu neće biti individualnih prava već samo individualnih dužnosti. To je, u stvari, postalo mnogo raširenije stajalište među našim takozvanim progresistima, a malo je toga što bi tako neizbježno izazvalo prigovor o reakcionarnosti kao prosvjed protiv neke mjere zato što ona ugrožava prava pojedinca. Čak i liberalne novine kakve su *The Economist* prije nekoliko godina upozoravale su nas upravo na primjer Francuza, koji da su naučili da demokratska vlada ništa manje no diktatura mora uvijek imati pune ovlasti *in posse*, ne žrtvujući pri tome svoj demokratski i predstavnički značaj. Nema nikakvog područja individualnih prava koje bi bilo posve izvan dosega vlasti u upravnim stvarima bez obzira na okolnosti. Vladavina što je u svoje ruke može i treba uzeti vlada koju je narod slobodno izabrao i koju slobodno i bez ograničenja može kritizirati opozicija, ne treba biti ničim ograničena.

To može biti neizbježno u vrijeme rata kad je, naravno, čak i slobodna i otvorena kritika nužno ograničena. No ono »uvijek« u navedenom iskazu ukazuje na to da *The Economist* na to ne gleda kao na nužno zlo neizbježno u ratno doba. Ipak, kao stalni institut to je gledalište zacijelo inkompatibilno s vladavinom zakonitosti, i ono vodi izravno u totalitarnu državu. No to je, usprkos tomu, gledalište kojega se moraju držati svi oni koji smatraju da vlada treba upravljati privrednim životom.

Iskustvo više srednjoevropskih zemalja pokazalo je kako čak i formalno priznavanje individualnih prava, ili jednakih prava manjina, gubi svako značenje u državi koja se odluči na potpunu kontrolu gospodarskog života. U tim se zemljama pokazalo kako je moguće provoditi politiku bezobzirne diskriminacije prema nacionalnim manjinama koristeći priznate instrumente ekonomske politike, a da se pri tomu ni najmanje ne naruši slovo statusne zaštićenosti prava manjina. To ugnjetavanje sredstvima ekonomske politike bilo je uvelike olakšano činjenicom što su određene djelatnosti i industrije uvelike bile u rukama neke nacionalne manjine, tako da je mnoga mjera koja je tobože bila uperena protiv neke industrije ili klase zapravo bila uperena protiv neke nacionalne manjine. No gotovo bezgranične mogućnosti diskriminatorne politike i ugnjetavanja na temelju takvih nevinih načela kao što je »vladin nadzor nad razvojem industrijskih grana« bile su naširoko demonstrirane svima onima koji su žudjeli vidjeti kako će politički učinci planiranja izgledati u praksi.

### Zašto se uspinju najgori

Sada moramo razmotriti uvjerenje iz kojega mnogi od onih što totalitarizam smatraju neizbježnim izvode utjehu koja ozbiljno oslabljuje otpor mnogih drugih koji bi mu se oduprijeli svim svojim silama, kad bi u potpunosti shvaćali njegovu narav. Riječ je o uvjerenju da su najodbojnije značajke totalitarnih poredaka posljedice povijesnog slučaja da su te režime uspostavile skupine lopova i grubijana. Svakako, kaže se, to što je stvaranje totalitarnog poretka u Njemačkoj na vlast dovelo Streichera i Killingerera, Leye i Heinese, Himmlera i Heydricha možda dokazuje za njemački karakter, ali ne i to da je uspon takvih ljudi nužna posljedica totalitarnog sustava. Zašto ne bi bilo moguće da istim takvim sustavom, ako je nužan za postizanje važnih ciljeva, upravljaju valjani ljudi za dobro zajednice kao cjeline?

Ne smijemo se zavaravati da svi dobri ljudi moraju biti demokrati, ili da će nužno imati želju da sudjeluju u vlasti. Mnogi će je, bez sumnje, radije povjeriti nekome za koga misle da je sposobniji. Makar to možda i ne bi bilo baš mudro, nema ničeg lošeg ili nepoštenog u odobravanju diktature dobrih. Totalitarizam – kao da već čujemo takvu tvrdnju – jest sustav koji se može upotrijebiti i za dobro i za zlo, a svrha za koju će biti upotrijebljen ovisi isključivo o diktatorima. I oni koji misle da se ne trebamo bojati sustava već toga što bi se moglo dogoditi da sustavom upravlja neki zao čovjek, mogu doći u iskušenje da tu opasnost preduhitre pobrinuvši se da sustav bude uspostavljen na vrijeme i da ga uspostavi valjan čovjek.

Nema sumnje da bi se neki engleski »fašistički« sustav mnogo razlikovao od talijanskog ili njemačkog uzora; nema sumnje da bismo, kad bi do prekreta došlo nenasilno, mogli očekivati da ćemo dobiti bolji tip vođe. A kad bih morao živjeti u fašističkom sustavu uopće ne sumnjam u to da bih radije živio u onome kojim upravlja neki Englez no u onome kojim upravlja bilo tko drugi. No ipak sve to ne znači da bi se, sudeći u skladu s našim današnjim standardima, britanski fašistički sustav na kraju pokazao toliko mnogo drugačijim ili toliko manje netrpeljivim no njegovi prototipi. Ima valjanih razloga da se vjeruje kako ono što nam se čini najgorim značajkama postojećih totalitarnih sustava nije slučajna, uzgredni produkt, već da su to pojave što će ih totalitarizam prije ili kasnije proizvesti. Baš kao što će demokratski državnik koji se dao na planiranje gospodarskog života ubrzo biti suočen s alternativom da ili preuzme na sebe diktatorske ovlasti ili da odustane od plana, tako će totalitarni diktator ubrzo birati između zanemarivanja obične moralnosti i neuspjeha. To je razlog zašto više izgleda na uspjeh u društvu koje tendira totalitarizmi imaju nesavjesni i bezobzirni. Onaj tko to ne vidi, još uvijek nije do kraja shvatio veličinu jaza što razdvaja totalitarizam od liberalnog poretka, krajnju razliku između ukupne moralne atmosfere u kolektivizmu i bitno individualističke zapadnjačke civilizacije.

O »moralnoj osnovi kolektivizma« se, naravno, mnogo raspravljalo, no ono što nas ovdje zanima nije njegova moralna osnova već njegovi rezultati u sferi morala. Uobičajene rasprave o etičkim aspektima kolektivizma odnose se na pitanje da li postojeća moralna uvjerenja impliciraju kolektivizmu; ili, kakva bi moralna uvjerenja bila potrebna, želi li se da kolektivizam dade

očekivane rezultate. Mi, međutim, postavljamo ovakvo pitanje: kakve će moralne nazore proizvesti kolektivistički ustrojeno društvo, odnosno kakvi će pogledi (stajališta) upravljati njime. Interakcija između morala i institucije može za učinak imati to da će etika koju proizvodi kolektizam biti sasvim drugačija od moralnih ideala što vode zahtjevu za kolektizmom. Premda smo skloni misliti da kolektivistički sustav mora biti plodno tlo za najviše vrline, budući da želja za takvim sustavom proizlazi iz visoko moralnih motiva, u stvari nema razloga zašto bi ikoji sustav nužno morao unaprijediti ona stajališta što služe cilju za koji je taj sustav bio zamišljen. Vladajuća moralna stajališta dijelom će ovisiti o svojstvima što će individuumu osigurati uspjeh u kolektivističkom ili totalitarnom sustavu, a dijelom o zahtjevima totalitarne mašinerije.

...

Ovdje se na čas moramo vratiti situaciji koja prethodi dokidanju demokratskih institucija i stvaranju totalitarnog poretka. U tom stadiju dominantni element situacije jest opći zahtjev za brzom i odlučnom akcijom vlasti, nezadovoljstva sporim i nespretnim tijekom demokratskog postupka kojemu je svrha djelovanje radi djelovanja. Tada najveću privlačnost imaju čovjek ili stranka koji se čine dostatno snažnim i odlučnim da »urade što treba uraditi«. »Snažni« u tom smislu znači ne naprosto brojačno u većini – ljudi su nezadovoljni upravo nedjelotvornošću parlamentarne većine. Ono što će oni tražiti jest netko tko ima čvrstu podršku zbog čega će ulijevati povjerenje da može provesti što god hoće. Tu nastupa nov tip stranke, organizirane po vojničku.

U zemljama središnje Evrope socijalističke su stranke navikle masu na političke organizacije poluvojničkog značaja koje apsorbiraju što je moguće više od privatnog života svojih članova. Da bi neka skupina dobila sveobuhvatnu moć bilo je potrebno samo da se to isto načelo nešto proširi, da se snaga ne traži u osiguranim glasovima velikog broja ljudi na povremenim izborima, već u posvemašnjoj i bezrezervnoj podršci manjeg ali mnogo organiziranijeg tijela. Izgleda da se totalitarni poredak nametne cijelome narodu ovisno o tome hoće li vođa najprije oko sebe okupiti grupu koja je spremna dobrovoljno potčiniti se onakvoj totalitarnoj stezi koju treba silom nametnuti ostalima.

Premda su socijalističke stranke imale snage da postignu bilo što žele, oklijevale su u tome. I ne znajući, one su sebi postavile zadaću što je mogu izvršiti samo oni koji su bezobzirni, koji su spremni ne obzirati se na prepreke prihvaćene etike.

Mnogi su socijalni reformatori u prošlosti naučili da se socijalizam može provesti u praksu samo metodama koje većina socijalista ne odobrava. Stare socijalističke stranke bile su inhibirane svojim demokratskim idealima, nisu posjedovale bezobzirnost potrebnu za provođenje svoje odabrane zadaće. Karakteristično je da je i u Njemačkoj i u Italiji uspjehu fašizma prethodilo odbijanje socijalističkih stranaka da preuzmu odgovornost vlasti. One nisu htjele svesrdno upotrijebiti metode na koje su same ukazale. Još su se uvijek nadale čudu većine koja će se složiti oko određenog plana organiziranja cijelog društva: drugi su već bili shvatili da u planskome društvu pitanje više ne može biti oko čega se većina naroda slaže, već koja je najveća pojedinačna skupina pripadnici koje se dostatno slažu u tome da se uvede jedinstveno upravljanje svim mogućim poslovima; odnosno, ako ne postoji ni jedna takva skupina, dostatno velika da silom nametne svoje poglede, kako ju se može stvoriti i tko će je uspjati stvoriti.

Tri su glavna razloga zbog kojih takvu brojnu i snažnu skupinu dostatno homogenih pogleda neće tvoriti najbolji već prije najgori elementi u svakome društvu. Po našim standardima, načela po kojima će takva grupa biti selekcionirana bit će gotovo sva negativna.

Prije svega, vjerojatno je općenito točno da što su pojedinci obrazovaniji i inteligentniji to će njihovi pogledi i ukusi biti raznolikiji, i manje je vjerojatno da će se složiti oko neke određene hijerarhijske vrednote. Sukladno tomu, želimo li postići visok stupanj jednoobraznosti i sličnosti nazorâ, morat ćemo

se spustiti u područje niže moralke i nižih intelektualnih standarda, gdje prevladavaju primitivniji i »prostiji« instinkti. To ne znači da većina ljudi ima niske moralne standarde; to naprosto znači da najbrojniju skupinu ljudi čije su vrednote vrlo slične tvore ljudi s niskim standardima. Kao da najniži zajednički nazivnik objedinjuje najveći broj ljudi. Ako je potrebna skupina, dostatno snažna da svoje poglede o životnim vrednotama nametne svima ostalima, ona nikada neće biti skupina ljudi s vrlo izdiferenciranim i razvijanim ukusima – tvorit će je oni koji tvore »masu« u pogrdnom smislu te riječi, najmanje originalni i neovisni, oni koji će biti u stanju snagom svoje brojnosti poduprijeti svoje posebne ideale.

No treba li se potencijalni diktator osloniti isključivo na one čiji su jednostavni i primitivni instinkti vrlo slični, njihov broj teško da će osigurati dostatnu težinu njihovim težnjama. On će morati povećati njihov broj preobraćajući još veći broj ljudi na istu jednostavnu dogmu.

Tu dolazimo do drugog negativnog načela selekcije: diktator će moći dobiti podršku svih povodljivih i lakovjernih, koji su bez čvrstih vlastitih uvjerenja, i koji su spremni prihvatiti gotov sustav vrednota samo ako im ga se dostatno glasno i često utuvaluje u glavu. Tako će redovne totalitarne partije popuniti oni čije se neodređene i nepotpuno oblikovane ideje može lako preoblikovati, i čije je strasti i emocije lako uzbuditi.

Treći i možda najvažniji negativni element selekcioniranja u vezi je s promišljenim trudom vještog demagoga da u čvrstu cjelinu okupi konkretno i homogeno tijelo pristaša koji ga podržavaju. Čini se da je gotovo zakon ljudske naravi da je ljudima lakše složiti se na negativnom programu, na mržnji prema neprijatelju, na zavisti spram onih kojima je bolje, no na pozitivnoj zadaći. Opreka između »mi« i »oni«, zajednička borba protiv onih koji ne pripadaju grupi, čini se da su bitan element svake dogme koja će čvrsto na okupu držati neku skupinu u cilju zajedničke akcije. Zato se time uvijek služe oni koji ne traže samo podršku za kakvu politiku, već bezrezervnu odanost širokih masa. S njihova gledišta to ima veliku prednost da im pruža veću slobodu djelovanja no bilo koji pozitivni program. Neprijatelj, bilo da je nutarnji kao »Židovi« ili »kulak«, bilo da je vanjski, čini se da je neophodno potreban element u arsenalu totalitarnog vođe.

Što su u Njemačkoj neprijatelji postali Židovi, prije no što je njihovo mjesto zauzela »plutokracija«, bilo je rezultat antikapitalističkog resantimana, na kojemu se zasnavao cio pokret, jednako kao što je to u Rusiji bilo odabir kulaka za neprijatelja. U Njemačkoj i Austriji na Židove se počelo gledati kao na predstavnike kapitalizma zbog toga što je tradicionalna nesklonost širokih slojeva prema trgovačkom zanimanju pučanstva ta zanimanja prepustila skupini koja je praktično bila isključena iz cijenjenih poslova. To je stara priča o stranoj rasi kojoj je dopušteno sudjelovati samo u manje poštovanijim poslovima, i koju se onda još više mrzi zato što se tim poslovima bavi. Činjenica što su njemački antisemitizam i antikapitalizam proizašli iz istoga korijena od velike je važnosti za razumijevanje svega što se u Njemačkoj zbilo, ali to strani promatraču rijetko shvaćaju.

Smatrati da posvudašnju tendenciju kolektivističke politike da postane nacionalistička treba zahvaliti potrebi osiguranja bezrezervne podrške značilo bi zanemariti jedan drugi ne manje značajan čimbenik. Zaista je upitno može li se uopće realistično zamisliti kakav kolektivistički program koji ne bi bio u službi ograničene skupine, može li kolektizam postojati u bilo kom drugom obliku do li kao neka vrsta partikularizma, bio to nacionalizam, rasizam, ili klasizam. Vjera u zajedništvo ciljeva i interesa koje da dijelom sa svojim bližnjima čini se da pretpostavlja veći stupanj sličnosti nazora i mišljenja no što postoji među ljudima kao ljudskim bićima naprosto. Ako se druge pripadnike svoje grupe ne može sve osobno poznavati, oni moraju barem biti iste vrste kao i oni koji su oko nas, misliti i govoriti na isti način i o istim stvarima kako bismo se mogli poistovjetiti s njima. Kolektizam u svjetskim razmjerima čini se da je nezamisliv – osim u službi kakve uske vladajuće elite. To bi zasigurno dovelo ne samo do tehničkih već prije svega do moralnih problema s kojima se naši socijalisti ne žele suočiti. Ako engleski proleter

ima pravo na jednak udio u dohotku koji danas proizlazi iz kapitalskih resursa Engleske, i pravo na kontrolu nad njihovom upotrebom, zato što su oni rezultat eksploatacije, onda bi isto tako po istome načelu i svi Indijci imali pravo ne samo na dohodak od britanskog kapitala, već i na upotrebu razmjernog udjela u njemu. No koji socijalist ozbiljno računa na jednaku raspodjelu postojećih kapitalskih resursa među narodima cijeloga svijeta? Svi oni na kapital gledaju ne kao da pripada čovječanstvu već naciji – premda bi se i u okvirima nacije rijetki usudili zastupati mišljenje da bi bogatija područja trebalo lišiti dijela »njihova« kapitala kako bi se pomoglo siromašnijim područjima. Socijalisti nisu spremni dati strancima ono što proglašuju dužnošću dati sunarodnjacima i pripadnicima svoje zemlje. S dosljednog kolektivističkog stajališta zahtjevi zemalja koje »nemaju posjede« za novom podjelom svijeta posve su opravdani – premda, ako bi se dosljedno primijenili, oni koji to najglasnije zahtijevaju izgubili bi time gotovo isto koliko i najbogatije zemlje. Zbog toga oni brižljivo vode računa da svoje zahtjeve ne zasnuju na nekom egalitarnom načelu, već na svojoj tobožnjoj superiornosti da organiziraju druge narode.

Jedno od kolektivističkoj filozofiji inherentnih proturječja u tomu što je ona, premda se zasniva na humanističkome moralu što ga je razvio individualizam, praktično provediva samo unutar relativno male skupine. Jedan od razloga zbog kojih je »liberalni socijalizam«, što većinu ljudi na Zapadu ne iznenađuje, čisto teorijski, dok je praksa socijalizma posvuda totalitarna, jest u tomu što je socijalizam, dokle god je teorija, internacionalan, a čim se provodi u praksi, bilo u Rusiji bilo u Njemačkoj, postaje žestoko nacionalistički. U kolektivizmu nema mjesta širokom humanizmu liberalizma već samo uskom partikularizmu totalitarizma.

Ako »zajednica« ili država imaju prednost pred pojedincem, ako imaju vlastite ciljeve, neovisne o individualnim ciljevima i više od njih, za članove zajednice može se smatrati samo one pojedince koji rade za iste ciljeve. Neizbježna je posljedica takvoga gledišta da se osobu poštuje samo kao pripadnika grupe, to jest samo ako i ukoliko čovjek radi za priznate zajedničke ciljeve, te svo njegovo dostojanstvo proizlazi isključivo iz toga pripadništva a ne naprosto iz toga što je čovjek. U stvari, i sâm pojam čovječnosti, pa onda i svaki oblik internacionalizma u cijelosti su proizvod individualističkog viđenja čovjeka, i u kolektivističkom misaonom sustavu ne može biti mjesta za njih.

Osim temeljne činjenice da zajednica kolektivizma može obasezati samo donle dokle obaseže jedinstvo ciljeva pojedinaca, koje postoji ili koje je stvoreno, još nekoliko dodatnih čimbenika pojačava tendenciju kolektivizma prema partikularizmu i ekskluzivizmu. Među tim čimbenicima jedan od najznačajnijih jest to da je želja pojedinca da se identifikira s grupom vrlo često posljedica osjećaja manje vrijednosti, te da će stoga njegova težnja biti zadovoljena samo onda ako pripadništvo skupini donosi ovakvu ili onakvu nadmoć nad onima koji skupini ne pripadaju. Ponekad, izgleda, sama činjenica da se tim žestokim instinktima, za koje pojedinac zna da ih u sklopu grupe mora zauzdati, u kolektivnoj akciji spram autsajderu može dopustiti šire polje u djelovanju, postaje dodatan razlog za utapanje vlastite osobnosti u osobnost grupe. U naslovu spisa R. Niebuhara *Moral Man and Immoral Society* izražena je duboka istina, ma kako se malo slagali sa zaključcima što ih on izvodi iz svoje postavke. Kao što kaže na drugome mjestu, zaista se javlja »među suvremenim ljudima sve izraženija sklonost da sebe zamišljaju kao moralne zato što su svoje mane prenijeli na sve šire i šire grupe«. To što djeluju u ime kakve skupine, čini se da oslobađa ljude od mnogih moralnih ograda koje kontroliraju njihovo ponašanje kao pojedinaca unutar skupine.

Nedvojbeno neprijateljski stav što ga većina pristaša planiranja zauzima prema internacionalizmu objašnjava se i činjenicom da u svijetu kakav jest svi vanjski kontakti neke skupine predstavljaju prepreke učinkovitom planiranju sfere u kojoj bi htjeli to planiranje ostvariti. Stoga nije slučajno, kako je to priređivač jedne od najobuhvatnijih studija o planiranju na svoju žalost otkrio, da su »većina« 'planera' militantni nacionalisti«.

Nacionalističke i imperijalističke sklonosti socijalističkih planera, koje su mnogo češće nego što se općenito misli, nisu uvijek tako očite kao što je, primjerice, slučaj s tekstilcima vebovcima i nekima od ostalih ranih fabrije-

vaca u kojih je entuzijazam za planiranje bio na karakterističan način popraćen obožavanjem velikih i moćnih političkih jedinica i prezirom prema maloj državi. Povjesničar Elie Halévy, govoreći o vebovcima kad ih je prvi put upoznao prije četrdeset godina, bilježi da je

njihov socijalizam bio duboko anti-liberalan. Oni nisu mrzili torijevce, zapravo su bili iznimno obazrivi prema njima, ali su bili nesmiljeni prema Gladstonovu liberalizmu. Bilo je to vrijeme burskog rata, te su i napredni liberali i ljudi koji su bili počeli formirati Laburističku stranku iz plemenitih pobuda bili stali na stranu Bura protiv britanskog imperijalizma, u ime slobode i čovječnosti. No obojica Webba i njihov prijatelj, Bernard Shaw, ostali su po strani. Ostajali su uporno imperijalistički opredijeljeni. Nezavisnost malih nacija može nešto značiti liberalnom individualizmu. No kolektivistima kakvi su bili oni, nije značila ništa. Kao da i sad čujem Sidneya Webba kako mi objašnjava da budućnost pripada velikim upravljačkim nacijama, u kojima funkcionari upravljaju a policija održava red.

Na drugome mjestu Halévy navodi Bernarda Shawa koji, otrplike u to isto vrijeme, tvrdi da »svijet nužno pripada velikim i moćnim državama; a male države moraju ostati u svojim granicama, ili će biti uništene«.

Opširno sam citirao te odlomke, koji čovjeka ne bi iznenađivali da se radi o opisu njemačkih preteča nacional-socijalizma zato što su vrlo karakterističan primjer glorificiranja moći koje lako može voditi do socijalizma u nacionalizam, a koji duboko utječu na etičke nazore svih kolektivista. Što se tiče prava malih nacija, Marx i Engels nisu bili mnogo bolji od većine drugih dosljednih kolektivista, i pogledi što su ih povremeno iznosili o Česima i Poljacima slični su pogledima današnjih nacional-socijalista.

Dok je za velike individualističke socijalne filozofe devetnaestoga stoljeća, od lorda Actona ili Jacoba Burchardta, do suvremenih socijalista, kakav je Bertrand Russell, koji su baštinili liberalnu tradiciju, vlast sama po sebi uvijek bila najveći neprijatelj, za pravog kolektivista ona je cilj sama za sebe. Stvar nije samo u tomu, kako je to Russell vrlo dobro rekao, što sama težnja da se društveni život ustroji prema jedinstvenom planu uvelike proizlazi iz težnje za vlašću. Stvar je još više u tomu što kolektivisti, da bi ostvarili svoj cilj, moraju stvoriti vlast – vlast što je jedni ljudi imaju nad drugim ljudima – kakva nikad ranije nije bila znana, i što će njihov uspjeh ovisiti o tomu do koje su mjere tu vlast postigli.

To je tako usprkos tomu što se mnogi liberalni socijalisti u svojim nastojanjima rukovode tragičnom iluzijom da će, lišavajući pojedince moći koju posjeduju u individualističkom sustavu, i prenoseći tu moć na društvo, samim tim moći otkloniti moć uopće. Svi oni koji iznose takvu argumentaciju predviđaju da moć, time što se koncentrira kako bi mogla biti upotrijebljena u korist jednog jedinstvenog plana, nije samo prenošena već je i bezmjerno povećana; da se, objedinjujući u rukama nekog jedinstvenog tijela moć što su je nekad samostalno upotrebljavali mnogi, stvara moć beskrajno veća no ijedna moć koja je postojala prije, moć toliko dalekosežnija da je gotovo neka nova vrsta moći. Posve je pogrešno kad se, ponekad, tvrdi da moć što bi je imao kakav Središnji odbor za planiranje »ne bi bila veća od moći što je kolektivno posjeduju direktorski privatni odbori«. U konkurentskom društvu nema nikoga tko ima ma i djelić moći kakvu bi imao kakav socijalistički odbor za planiranje, a ako nitko ne može svjesno upotrebljavati moć, tvrditi da moć pripada kapitalistima kao nekom kolektivnu nije ništa drugo do li zloraba riječi. Govoriti o »kolektivnoj moći u rukama privatnih direktorskih odbora« puka je igra riječima sve dok se oni ne udružuju u zajedničkom djelovanju, što bi, naravno, značilo konac nadmetanja i stvaranja planirane privrede. Podijeliti ili decentralizirati moć nužno znači smanjiti apsolutnu količinu moći, a kompetitivni sustav jedini je sustav koji za funkciju ima da decentralizacijom minimalizira vlast čovjeka nad čovjekom.



Već smo vidjeli kako je razdvajanje gospodarskih i političkih ciljeva bitno jamstvo individualne slobode, i kako ga dosljedno napadaju svi kolektivistički. Tomu sada moramo dodati da »zamjena političke gospodarskom moći«, koja se danas tako često zahtijeva, nužno znači uspostavljanje moći kojoj se ne može izmaći na mjesto moći koja je uvijek ograničena. Premda može biti sredstvo prisile, ono što se naziva gospodarskom moći u rukama privatnih pojedinaca nikad nije isključena ili posvemašnja moć, nikad nije vlast nad cjelokupnim životom čovjeka. Ali centralizirana kao sredstvo političke vlasti, ona stvara ovisnost koja jedva da se razlikuje od ropstva.

\*\*\*

Iz dvaju glavnih značajki svakog kolektivističkog sustava – potrebe za općenito prihvaćenim sustavom ciljeva skupine, i težnje da se grupi dade maksimum moći za ostvarenje tih ciljeva – proizlazi posve određeni sustav morala, koji se u nekim točkama podudara a u nekim posve odudara od našeg moralnog sustava, a u jednome se razlikuje toliko da je uopće dvojbeno može li se nazivati moralom. Ta bitna razlika je u tomu što taj sustav ne ostavlja pojedincu slobodu savjesti da primjenjuje vlastita pravila, i ne poznaje nikakvih općih pravila kojih bi se pojedinac morao ili mogao držati u svim okolnostima. Zbog toga je kolektivistička moralka toliko različita od onoga što mi poznajemo kao moral, tako da nam je u toj moralci, uopće teško otkriti ikakvo načelo, premda takvo načelo svejedno postoji.

Razlika u načelu vrlo je slična razlici o kojoj smo već govorili u vezi s vladavinom zakonitosti. Kao i formalno pravo, pravila individualističke etike, ma kako mogla u mnogo čemu biti neprecizna, općenita su i apsolutna; ona propisuju ili zabranjuju kakav općenit tip djelovanja neovisno o tomu je li u nekom određenom slučaju konačni cilj dobar ili loš. Varati ili krasti, mučiti ili iznevjeriti ukazano povjerenje, smatra se nemoralnim neovisno o tomu da li u nekom određenom slučaju iz toga proizlazi zlo ili ne proizlazi. Ni činjenica da ima slučajeva kad ne preostaje nikakva druga mogućnost, niti bilo koji uzvišeni cilj radi kojega je neki takav čin počinjen ne mogu ništa izmijeniti u tomu da je taj čin nemoralan. Premda ponekad možemo biti prisiljeni da biramo između dva zla, to ipak ostaju dva zla. Načelo da cilj opravdava sredstva u individualističkoj moralci smatra se negacijom svakog morala. U kolektivističkoj etici pak to postaje najviše pravilo: nema doslovno ničega što dosljedni kolektivist ne bi bio spreman učiniti, ako to služi dobrobiti cjeline, jer »dobrobit cjeline« za nj je jedino mjerilo za ono što treba učiniti. *Raison d'état* u kojemu je kolektivistička etika našla svoju najpotpuniju formulaciju, ne priznaje nikakve druge granice do li granice koju određuju svrsishodnost – prikladnost nekog određenog čina za cilj koji se ima u vidu. A ono što *raison d'état* afirmira glede odnosa između različitih zemalja primjenjuje se i na odnose između različitih pojedinaca u okvirima kolektivističke države. Nema toga što njezin građanin ne bi morao biti spreman učiniti, samo ako je to nužno za cilj što ga je odredila sama zajednica, ili koji su mu pretpostavljeni naložili da postigne.

\*\*\*

Odsutnost apsolutnih formalnih pravila u kolektivističkoj etici, naravno, ne znači da ne postoje neki korisni običaji pojedinaca na koje će kolektivistička zajednica poticati, i drugi od kojih će odvracati. Dapače, ona će pokazivati mnogo veće zanimanje za životne navike pojedinaca no individualistička zajednica. Da bi se bilo korisan pripadnik nekog kolektivističkog društva mora se posjedovati vrlo određena svojstva, koja se moraju učvršćivati stalnom praksom. Razlog zašto ta svojstva nazivamo »korisnim navikama« a ne moralnim vrlinama jest u tomu što pojedincu nikad nije dopušteno da ta pravila postavi iznad nekog određenog naloga, ili dopustiti da ona postanu prepreka ostvarenju bilo kojeg od određenih ciljeva njegove zajednice. Ona ustvari samo služe tomu da popune kakvu prazninu što je izravan nalog ili određivanje nekog određenog cilja može ostaviti, ali nikad ne mogu opravdati sukob s voljom autoriteta.

Razlika između vrlina koje će iščeznuti, vidljiva je iz usporedbe vrlina što ih i njihovi najljući neprijatelji priznaju Nijemcima, odnosno »tipičnim Prusi-

ma«, i vrlina za koje se općenito misli da ih oni ne posjeduju a kojima su se Englezi, nekad, donekle s pravom, ponosili. Malo će tko nijekati da su Nijemci općenito radni i disciplinirani, temeljiti i energični do bezobzirnosti, savjesni i uporni u svakoj zadaći koje se poduhvate, da imaju snažno razvijen osjećaj rada, dužnosti i striktno podložnosti autoritetu, te da često pokazuju veliku spremnost na osobnu žrtvu i veliku hrabrost u fizičkoj pogibelji. Zbog svega toga Nijemac je djelotvoran u izvršavanju svake dodijeljene mu zadaće, a tako je i bio brižljivo odgajan u staroj pruskoj državi i novom Reichu u kojem dominiraju Prusi. Ono za što se često misli da manjka »tipičnom Nijemcu« jest individualistička vrlina tolerantnosti i poštivanja drugih individua i njihova mišljenja, neovisnost duha i ona čvrstoća karaktera i spremnosti da se vlastito uvjerenje brani nasuprot nekome višem od sebe, što i sami Nijemci, svjesni da im to manjka, nazivaju *Zivilcourage*, te obzirnosti spram slabih i nejakih, i zdrav prezir i nesklonost prema vlasti, kakve rađa samo duga tradicija osobne slobode. Čini se isto tako da nisu odveć obdareni većinom onih malih no ipak važnih svojstava što pridonose općenito ljudi u slobodnom društvu: prljavnošću i smislom za humor, osobnom skromnošću i poštivanju privatnosti, te vjerom u dobre namjere bližnjega.

Poslije svega što smo dosad rekli neće biti nikakvo iznenađenje što su te individualističke vrline istodobno i izrazito društvene vrline, vrline koje pridonose boljem odvijanju društvenih kontakata i koje kontrolu odozgo čine manje potrebnom i istodobno teže provodljivom. To su vrline što se razvijaju posvuda gdje je prevladao individualistički i komercijalni tip društva, a kojih je mnogo manje ondje gdje prevladava kolektivistički ili vojnički tip društvenosti – što je razlika koja jest, ili je bila, zamjetna između različitih područja Njemačke jednako kao što je danas postala zamjetnom razlikom između nazorâ što vladaju u Njemačkoj i nazorâ koji su karakteristični za Zapad. Sve donedavna su, barem, u onim dijelovima Njemačke koji su najduže bili izloženi civilizatorskim snagama trgovine, to jest u starim trgovačkim gradovima na jugu i na zapadu te u hanzeatskim gradovima, opći moralni pojmovi bili vjerojatno mnogo sličniji moralnim pojmovima zapadnjačkih naroda no moralnim pojmovima što danas prevladavaju u cijeloj Njemačkoj.

Međutim, bilo bi vrlo nepravedno mase u totalitarnome društvu smatrati lišenim moralnih težnja zato što pružaju bezrezervnu podršku sustavu koji nam izgleda kao nijekanje većine moralnih vrednota. Za veliku većinu ljudi u tim društvima vjerojatno vrijedi upravo obrnuto: intenzitet moralnih emocija koji stoji iza pokreta kakvi su nacional-socijalizam ili komunizam vjerojatno se može usporediti samo s moralnim emocijama velikih religijskih pokreta u povijesti. Pošto se jednom prizna da je individualno samo sredstvo koje treba služiti ciljevima višeg entiteta koji se naziva društvom ili nacijom, većina obilježja totalitarnih režima, kojih se mi užasavamo, proizlazi kao sama po sebi razumljiva. S kolektivističkog stajališta ta netolerantnost i grubo ugušivanje neslaganja, posvemašnje neobaziranje na život i sreću pojedinca, bitne su i neizbježne posljedice te temeljne premise, a kolektivist može to priznati i istodobno tvrditi da je njegov sustav superioran u usporedbi sa sustavom u kojem »sebični« interesi pojedinca mogu zapriječiti puno ostvarenje ciljeva kojima teži zajednica. Kad njemački filozofi stalno težnju za osobnom srećom prikazuju kao nemoralnu samu po sebi, oni su posve iskreni, ma kako to onima koji su bili odgojeni u drugačijoj tradiciji bilo teško shvatljivo.

Ondje gdje postoji zajednički, nad svime prevladavajući cilj, tu nema mjesta nikakvoj općenitoj moralci ili pravilima. I mi sami to iskusujemo do stanovite mjere u vrijeme rata. Ali čak su i rat i najveća opasnost u ovoj zemlji dovodili samo do vrlo umjerenog približavanja totalitarizmu, tek vrlo malo otklanjajući sve druge vrline osim onih što su u službi jednog jedinog cilja. No ondje gdje tek nekoliko posebnih ciljeva dominira nad cijelim društvom, neizbježno je da okrutnost ponekad postane dužnost, da se na postupke kojima se protive naši osjećaji, primjerice na strijeljanje talaca ili ubijanje starih i bolesnih, gleda samo kao na nešto svrsishodno, da nasilno iskorjenjivanje i preseljenje stotinu tisuća postane političko sredstvo koje odobravaju gotovo svi osim žrtve, ili da se prijedloge kakav je prijedlog o »novačenju žena u cilju razmnožavanja« ozbiljno uzima u razmatranje. U očima kolektivista uvijek postoji viši cilj kojem ti postupci služe, i koji ih, u njegovim očima, opravdava zato što ostvarivanje općeg cilja društva ne može biti ograničeno nikakvim pravima ili vrednotama bilo kojeg pojedinca.

No dok mase građana totalitarne države često takve postupke odobravaju, pa čak i provode, zato što su nesebično odani nekom idealu, premda je to ideal koji je za nas posve odbojan, takvo se opravdanje ne može naći za one koji određuju politiku totalitarne države. Da bi netko bio koristan pomagač u funkcioniranju totalitarne države nije dostatno da bude spreman prihvatiti lažno opravdanje za zle postupke, već mora biti spreman i sâm aktivno kršiti svako moralno pravilo koje je ikad naučio, ako se to čini nužnim za postizanje cilja koji mu je određen. Budući da samo vrhovni vođa određuje ciljeve, oni koji su sredstva u njegovim rukama ne smiju imati nikakva vlastitog moralnog uvjerenja. Oni, iznad svega, moraju biti bezrezervno odani osobi vođe; a ono što je po važnosti na drugome mjestu, odmah iza toga, jest da moraju pristajati na posvemašnju odsutnost bilo kakve principijelnosti i doslovce biti sposobni za bilo što. Ne smiju imati vlastitih ideala koje žele ostvariti, nikakvih ideja o dobru i zlu koje bi mogle doći u sukob s nakanama vođe. Stoga u položaju koji donosi moć ima malo toga što bi privlačilo one koji se drže moralnih uvjerenja kakva su u prošlosti upravljala evropskim narodima, malo toga što bi moglo biti nadoknada za odvratnost mnogih od zadataka što su im određene, i malo prilike za zadovoljavanje ikoje imalo idealističke težnje, što bi predstavljalo nadoknadu za neoporan rizik, za žrtvovanje većine zadovoljstava privatnog života i osobne neovisnosti kakvu inače implicira funkcija s velikom odgovornošću. Jedino što se može zadovoljiti jesu težnja za moći kao takvom, zadovoljstvo potčinjavanja drugih ljudi, i zadovoljstvo da smo dio beskrajno moćne mašinerije koja valjano funkcionira i kojoj ništa ne smije stajati na putu.

Ipak, dok je malo toga što bi ljude koji su dobri prema našim standardima moglo navesti na to da teže rukovodećem položaju u totalitarnoj mašineriji, a mnogo toga što bi ih odbijalo od toga, za okrutne i bezobzirne bit će osobitih pogodnosti. Bit će poslova koje valja obavljati, u nemoralnost kojih kao takvih nitko ne sumnja, no koje treba obaviti poradi nekog višeg cilja, i koji moraju biti obavljani jednako stručno i djelotvorno kao i svaki drugi posao. I budući da će biti potrebe za djelima koja su sama po sebi nemoralna, i koja će se svi što su još uvijek pod utjecajem tradicionalnog morala skanjivati prihvatiti, spremnost na nemoralne postupke postat će način napredovanja i sredstvo da se domogne moći. U totalitarnome društvu položaji na kojima je nužno biti okrutan i provoditi teror, svjesno varati i uhoditi ljude, brojni su. Ni Gestapo niti uprava u koncentracionom logoru, ni ministarstvo propagande niti SA ili SS (ili pak njihovi talijanski ili ruski pandani) nisu mjesta na kojima se provjeravaju humanitarni osjećaji. No upravo preko takvih položaja vodi put do najviših položaja u totalitarnoj državi. Više je nego točno kad ugledni američki ekonomist, na temelju sličnog sažetog nabrajanja dužnosti autoriteta u kolektivističkoj državi, zaključuje da

oni takve stvari moraju činiti željeli to ili ne željeli; a izgledi da ljudi na vlasti budu individue koje će biti nesklone posjedovanju i provođenju moći jednaki su izgledima da kakva krajnje blaga osoba dobije na robovlasničkoj plantaži posao nadglednika koji bičuje robove.

Ovu temu ne možemo do kraja iscrpiti ovim što je rečeno u ovome poglavlju. Pitanje selekcioniranja vođa usko je povezano sa širim pitanjem selekcioniranja prema idejama, ili točnije prema spremnosti kojom se netko prilagođava stalno mijenjajućem se skupu doktrina. A to nas vodi jednoj od najkarakterističnijih moralnih značajki totalitarizma – njegovom odnosu prema svim vrlinama što potpadaju pod općenit pojam istinoljubivosti, i njegovu utjecaju na te vrline. A to je toliko značajna tema da zahtijeva zasebno poglavlje.

#### Konac istine

Najdjelotvorniji način da se postigne da svatko služi jednom jedinom sustavu ciljeva kojemu je usmjeren društveni plan jest učiniti da svatko vjeruje u te ciljeve. Da bi totalitarni sustav djelotvorno funkcionirao nije dosta da se svakoga prisiljava da radi za iste ciljeve. Od bitne je važnosti da ljudi počnu na te ciljeve gledati kao na vlastite ciljeve. Premda se uvjerenja moraju za ljude birati i nametati im se, ta uvjerenja moraju postati njihova vlastita uvjerenja, općenito prihvaćena vjera koja čini da pojedinci što je više moguće spontano djeluju na način na koji to planer želi. Što je osjećanje potlačenosti u totalitarnim zemljama općenito manje jako no što većina ljudi

u liberalnim zemljama to zamišlja, ima se zahvaliti tomu što totalitarne vlasti u velikoj mjeri uspijevaju navesti ljude da misle onako kako one to hoće.

To se, naravno, postiže različitim oblicima propagande. Tehnika propagande danas je toliko dobro poznata da o tomu ne moramo puno govoriti. Jedino što valja naglasiti jest da ni sama propaganda niti tehnike koje se koriste nisu svojstveni totalitarizmu, i da njezinu narav i učinke u totalitarnoj državi potpuno mijenja činjenica da sva propaganda služi istome cilju, da su sva sredstva propagande usmjerena na to da proizvedu karakteristični *Gleichschaltung* svih umova. To za posljedicu ima da je učinak propagande u totalitarnim zemljama ne samo veličinom već i vrstom drugačiji od učinka propagande kojom se za različite ciljeve služe samostalne i konkurentne agencije. Ako su svi izvori informiranja uistinu pod jedinstvenim nadzorom, onda se više uopće ne radi o tomu da se ljude uvjeri u ovo ili ono. Tada vješt propagandist ima moć da um ljudi oblikuje kako god hoće, pa i najinteligentniji i najneovisniji ljudi ne mogu posve izbjeći tom utjecaju ako su dugo odvojeni od svih drugih izvora informacija.

Premda u totalitarnim državama takav status propagandi daje jedinstvenu moć nad umom ljudi, osobiti moralni učinci nisu posljedica tehnike već svrhe i cilja totalitarne propagande. Kad bi se mogla ograničiti samo na indoktriniranje ljudi cijelim sustavom vrednota kojim su usmjereni društveni napori, propaganda bi predstavljala samo poseban oblik očitovanja karakterističnih obilježja kolektivističke moralke o kojima smo već govorili. Kad bi njezin cilj bio samo to da ljude pouči određenom i obuhvatnom moralnom kodeksu, problem bi bio samo u tomu je li taj moralni kodeks dobar ili loš. Vidjeli smo da nam moralni kodeks totalitarnog društva neće biti baš privlačan, da čak i težnja jednakosti uz pomoć upravljanog gospodarstva može rezultirati samo službeno nametnutom nejednakošću – autoritarnim određivanjem statusa svakog pojedinca u novom hijerarhijskom poretku; i vidjeli smo da će većina humanitarnih elemenata naše moralke – poštivanje ljudskog života, poštivanje slabih i poštivanje pojedinca uopće – iščeznuti. Ma kako to većini ljudi moglo biti odbojno, i mada to implicira i promjenu u moralnim standardima, to ne mora nužno biti u cjelini protu-moralno. Neke značajke takvog sustava mogu se čak i svidjeti najkrućim moralistima konzervativnog tipa, i mogu im se činiti poželjnijim od manje krutih standarda liberalnog društva.

Moralne posljedice totalitarne propagande o kojima sad treba govoriti, pripadaju, međutim, među još dublje učinke. One razaraju svaki moral stoga što potkopavaju jedan od temelja svakog morala – osjećaj za istinu i poštivanje istine. Po naravi svoje zadaće totalitarna propaganda ne može se ograničiti samo na vrednote, na pitanja mišljenja i moralnih uvjerenja, u čemu će se pojedinac uvijek manje ili više prikloniti nazorima što vladaju u njegovoj zajednici, već se mora proširiti na činjenična pitanja, u kojima ljudska inteligencija djeluje na drugačiji način. To je tako stoga što, prvo, da bi se ljude navelo na prihvaćanje službenih vrednota te vrednote moraju biti opravdane, ili se mora pokazati da su povezane s vrednotama koje ljudi već priznaju, što će obično implicirati tvrdnje o uzročnoj vezi između sredstava i ciljeva; drugo, to je tako zato što razlikovanje između ciljeva i sredstava, između cilja kojom se teži i mjera poduzetih da se taj cilj ostvari zapravo nikad nije tako jasno i određeno kako se u općenitom raspravljanju o tim problemima najčešće sugerira; i, napokon, to je tako stoga što se, zbog toga, ljude mora navesti na to da pristanu ne samo na konačne ciljeve već i na nazore o činjenicama i mogućnostima na kojima su određene mjere zasnovane.

U liberalnim zemljama to zamišlja, ima se zahvaliti tomu što totalitarne vlasti u velikoj mjeri uspijevaju navesti ljude da misle onako kako one to hoće.

Vidjeli smo da suglasnost o potpunom etičkom kodeksu, onom sveobuhvatnom sustavu vrednota što ga implicira gospodarski plan, u slobodnom društvu ne postoji, već da ju se mora stvoriti. No, ne smijemo misliti da će planer svojoj zadaći pristupiti svjestan te potrebe, ili da bi, i kad bi je bio svjestan, bilo moguće stvoriti takav sveobuhvatni kodeks unaprijed. On se sa sukobljenošću različitih potreba upoznaje onako kako napreduje u svom poslu, i svoje odluke mora donositi onako kako to nužda nalaže. Kodeks vrednota koje upravljaju njegovim odlukama ne postoji *in abstracto* prije no što treba donijeti odluke, on se mora stvarati zajedno s određenim odlukama. Vidjeli smo također kako, zbog te nemogućnosti da se opći problem vrednota odvoji od određenih odluka demokratsko tijelo, koje ne može

donijeti odluku o tehničkim pojedinostima nekog plana, isto tako ne može odrediti ni vrednote kojima će se rukovoditi.

Budući da će planerske vlasti stalno morati donositi odluke za koje nema neupitnih moralnih pravila, morat će svoje odluke opravdavati pred narodom – ili, barem, na neki način postići da su to valjane odluke. Makar se oni koji su odgovorni za kakvu odluku rukovodili tek samo predrasudom, nekakvo rukovodeće načelo morat će biti javno proglašeno želi li se da zajednica aktivno podrži donešenu mjeru, a ne da joj se naprosto pasivno potčini. Potreba da se racionalizira sklonosti i odbojnosti kojima se, u nedostatku nečeg drugog, planer mora rukovoditi prilikom donošenja mnogih svojih odluka, i nužnost da svoje razloge iznese u obliku u kojem će ti razlozi biti prihvatljivi za što je moguće više ljudi, natjerat će ga na stvaranje teorija, odnosno tvrdnja o povezanosti stvari, što će potom postati dio vladajuće doktrine. Taj proces stvaranja nekog »mita« za opravdavanje svojih poteza ne mora biti svjestan. Totalitarni vođa može se rukovoditi naprosto instinktivnom odbojnošću spram stanja stvari koje je zatekao i željom da izgradi nov hijerarhijski poredak koji će biti više u skladu s njegovim poimanjem zasluga; on naprosto može znati da ne voli Židove koji mu se čine toliko uspješnim u poretku u kojem nije bilo valjana mjesta za njega, i da voli i divi se visokim plavim ljudima, »aristokratskom« liku iz romanâ iz njegove mladosti. Stoga će spremno prihvatiti teorije koje pružaju naizgled racionalno opravdanje za predrasude što ih on dijeli s mnogim svojim drugovima. Na taj način neka pseudoznanstvena teorija postaje dio službene ideologije koja u većoj ili manjoj mjeri ravna djelima svijui. Tako na primjer raširena odbojnost prema industrijskoj civilizaciji i romantična čežnja za životom na selu uz (vjerovatno pogrešnu) ideju o posebnoj vrijednosti seoskih ljudi kao vojnika, osnova je još jednog mita: Blut und Boden (krv i tlo) izraz je ne samo vrhovnih vrednota već i mnoštva vjerovanja o uzrocima i posljedicama, koja se, pošto postanu ideali što ravnaju djelatnošću cijele zajednice, ne smiju dovoditi u pitanje.

Potrebu za takvim službenim doktrinama kao sredstvom usmjeravanja i objedinjavanja napora cijelog naroda jasno su predvidjeli razni teoretičari totalitarnog sustava. Platonove »plemenite laži« i Sorelovi »mitovi« služe istoj svrsi kojoj i rasna doktrina nacista ili Mussolinijeva teorija kooperativne države. Sve su one nužno zasnovane na određenom viđenju stvari, koje se onda razradi u znanstvene teorije s ciljem da se opravda unaprijed stvoreno mnijenje.

Najučinkovitiji način da se ljude navede na to da prihvate valjanost vrednota kojima trebaju služiti jest uvjeriti ih da su to one iste vrednote do kojih su oni, ili barem najbolji među njima, uvijek držali, no koje se nije valjano shvaćalo ili priznavalo. Ljude se navodi na to da svoju odanost sa starih božanstava prenesu na nova, pod izlikom da su nova božanstva zapravo ono što im je njihov zdrav instinkt uvijek govorio, a što su oni dosad tek nejasno naslućivali. A najdjelotvornija tehnika za postizanje toga cilja jest korištenje starih riječi kojima je, međutim, značenje izmijenjeno. Malo je značajki totalitarnih poredata koje se površnom promatraču čine istodobno toliko zbudujuće a ipak toliko karakteristične za cjelokupnu intelektualnu klimu kao posvemašnja izopačenost jezika, iskrivljenost značenja riječi koje izražavaju ideale novih poredata.

U tom pogledu najgore je, naravno, prošla riječ sloboda. To je riječ koja se u totalitarnim državama rabi jednako slobodno kao i drugdje. I zaista, gotovo da bi se moglo reći – i kao opomena da se čuvamo svih onih koji nam obećavaju nove slobode za stare – da je svugdje gdje je sloboda onakva kako je mi poimamo bila uništena, to uvijek bilo učinjeno u ime kakve nove slobode koja je obećana narodu. Čak i među nama imamo »planera za slobodu« koji nam obećavaju »kolektivnu slobodu za cijelu skupinu«, narav koje se može dati naslutiti iz toga što zagovornici te slobode nalaze potrebni da nas uvjeravaju kako »naravno dolazak planirane slobode ne znači da svi (sic) raniji oblici slobode moraju biti dokinuti«. Dr. Karl Mannheim, iz čijeg su djela uzeti ti iskazi, barem nas upozorava da je »poimanje slobode prema modelu ranijeg doba prepreka svakom zbiljskom razumijevanju toga problema«. No riječ »sloboda« u njegovim ustima jednako je varljiva kao i u ustima totalitarnih političara. Kao i njihova sloboda, i »kolektivna sloboda« koju nam on nudi nije sloboda pripadnika društva, već neograničena sloboda planera da s društvom čini što hoće. To je brkanje slobode i moći dovedeno do krajnjih granica.

U ovom slučaju izopačenje riječi pripremao je, naravno, dugačak niz njemačkih filozofa, među kojima i mnogi teoretičari socijalizma. No, sloboda nije jedina riječ kojoj je značenje promijenjeno u opreku kako bi poslužila kao sredstvo totalitarne propagande. Već smo vidjeli kako se to isto događa i s pojmom pravde i zakona, prava i jednakosti. Popis riječi mogao bi se proširiti toliko da bi obuhvaćao gotovo sve moralne i političke pojmove što su u općoj uporabi.

Ako čovjek nije sam iskusio taj proces, teško može dokučiti veličinu te promjene značenja riječi, zbrku što je ta promjena uzrokuje, i prepreke što ih ona postavlja svakoj racionalnoj raspravi. Treba vidjeti da bi se moglo razumjeti, kako – kad jedan od dvojice braće prigrlj novu vjeru – ubrzo počinje govoriti drugačijim jezikom koji onemogućuje svaku zbiljsku komunikaciju između braće. A zbrka postaje još većom stoga što to mijenjanje značenja riječi koje označuju političke ideale nije tek jednokratno događaj već stalni proces, tehnika koja se svjesno ili nesvjesno koristi za upravljanje ljudima. Postupno, onako kako se taj proces odvija, cio jezik se ispražnjuje, riječi postaju prazne lupine lišene svakog određenog značenja, podobne da označe posve oprečne stvari, i korištene samo zbog emocionalnih asocijacija koje još uvijek pobuđuju.

Nije teško obesmisлити većinu nezavisnog mišljenja. No treba uštkati i manjinu koja će zadržati sklonost kritici. Već smo vidjeli zašto se prisila ne može ograničiti na prihvaćanje etičkog kodeksa na kojem se zasniva plan prema kojem se upravlja cjelokupnom društvenom djelatnošću. Budući da mnogi dijelovi toga kodeksa nikad neće biti izriekom iznešeni, budući da će mnogi dijelovi ljestvice temeljnih vrednota postojati samo implicite sadržani u planu, sâm plan u svakoj pojedinosti, zapravo svaki čin vlasti, mora postati skrosanktan i nedostupan kritici. Ako ljudi moraju bez oklijevanja podnositi zajednički napor, moraju biti uvjereni da je valjan ne samo cilj kojem se teži već i sredstva kojima se on želi ostvariti. Službena ideologija, koja se mora nametnuti svima, stoga će obuhvaćati sve poglede o stvarima na kojima se plan zasniva. Javna kritika, pa čak i izražavanje sumnje, moraju se onemogućiti zato što mogu oslabljivati javnu podršku. Kao što Webbovi izvješćuju u vezi sa stanjem u svakom pojedinom ruskom poduzeću: »Dok se rad odvija, bilo kakvo javno izražavanje sumnje, ili čak i bojazni da se plan neće ostvariti, predstavlja čin neloyalnosti, pa čak i izdajstva, zbog mogućeg učinka na volju i na napore ostalog osoblja.« Kad se sumnja ili izražena bojazan tiču ne uspjeha nekog određenog pothvata već cjelokupnog društvenog plana, moraju se tim prije tretirati kao sabotaza.

Tako činjenice i teorije moraju postati predmetom službene doktrine jednako kao i pogledi na vrednote. I cio aparat što služi širenju znanja, škola i tisak, radio i film, koristit će se isključivo za širenje onih pogleda koji će, neovisno o tomu jesu li istiniti ili lažni, jačati vjeru u ispravnost odluka što ih donose vlasti; a svaka obavijest koja bi mogla uzrokovati dvojbu ili oklijevanje bit će uskraćena. Vjerojatni učinak na odanost ljudi sustavu postaje jedino mjerilo u odlučivanju treba li neku određenu informaciju objaviti ili cenzurirati. Stanje u totalitarnoj državi stalno je i u svim područjima onakvo kakvo je drugdje na nekim područjima u vrijeme rata. Sve što bi moglo uzrokovati dvojbe o mudrosti vlasti ili izazvati nezadovoljstvo bit će prikrivano od naroda. Osnova za moguće nepovoljne usporedbe s uvjetima u nekoj drugoj zemlji, znanje o mogućim alternativama kursu koji je zauzet, obavijesti koje bi mogle dati naslutiti neuspjeh vlasti u ostvarivanju obećanog ili u iskorištavanju okolnosti za popravljavanje stanja, bit će cenzurirani. Stoga nema područja na kojem se ne prakticira sustavan nadzor nad informacijama i ne nameće jednoobraznost nazorâ.

To vrijedi čak i za područja koja su naizgled najudaljenija od bilo kakvih političkih interesa, a osobito za znanosti, pa i one najapstraktnije. Lako je shvatljivo – i iskustvo to uvelike potvrđuje – što u disciplinama koje se izravno tiču ljudskih odnosa i koje, stoga, izravno utječu na politička stajališta, kao što su povijest, pravo ili ekonomija, nepristrana potraga za istinom u totalitarnom sustavu ne može biti dopuštena, i što obrana službenih stajališta postaje jedini njihov cilj. Te su discipline u svim totalitarnim zemljama zaista postale najplodnije kovačnice službenih mitova kojima se vladajući služe da bi upravljali umom i voljom svojih podanika. Ne iznenađuje što se u tim područjima odustaje čak i od tvrdnje da one tragaju za istinom, i što vlasti odlučuju koja učena treba propagirati i objavljivati.

Totalitarni nadzor nad mnijenjima obuhvaća i teme za koje se na prvi pogled čini da nemaju nikakva političkog značenja. Ponekad je teško objasniti zašto su neke određene doktrine službeno zabranjene ili zašto se neke druge potiču, i zanimljivo je da su te sklonosti i obojnosti često u različitim totalitarnim sustavima slične. Osobito, čini se da im je svima zajednička žestoka obojnost prema apstraktnijim oblicima mišljenja – obojnost što je, na karakterističan način, očituju i mnogi kolektivistički raspoloženi znanstvenici u nas. Bilo da se teorija relativnosti prikazuje kao »semitski napadaj na temelje kršćanske i nordijske fizike«, ili da joj se protivi stoga što je »u suprotnosti s dijalektičkim materijalizmom i marksističkim naukom«, stvari se mnogo ne razlikuju. Kao što nema velike razlike ni u tomu da li se neke teoreme matematičke statistike napada zato što »predstavljaju dio klasne borbe na ideološkoj fronti i što su proizvod povijesne uloge matematike kao sluškinje građanske klase«, ili se sve to osuđuje zato što »ništa ne jamči da će to služiti interesima naroda«. Čini se da je čista matematika jednako tako žrtva i da se čak i pristajanje uz neke određene nazore o naravi kontinuiteta može pripisati »buržuskim predrasudama«. Kako kažu Webbovi, *List nacional-socijalističkog udruženja matematičara* pun je »partije u matematici«, a jedan od najpoznatijih njemačkih fizičara, dobitnik Nobelove nagrade Lennard, svoje je životno djelo prikazao u knjizi pod naslovom *Njemačka fizika u četiri sveska*

Posve je u skladu s duhom totalitarizma to što on osuđuje svaku ljudsku djelatnost koja se obavlja nje same radi, bez neke druge svrhe. Znanosti radi znanosti, umjetnosti radi umjetnosti jednako se groze nacisti, naši socijalistički orijentirani intelektualci, i komunisti. *Svaka* djelatnost mora opravdanje imati u nekom svjesnom društvenom cilju. Ne smije biti spontane, neupravljanje djelatnosti, jer bi ona mogla dati rezultate koji se ne mogu predvidjeti i kakvih nema u planu. Može proizvesti što god nova, nešto o čemu se u filozofiji planera i ne sanja. To se načelo proteže čak i na igre i zabavu. Prepuštam čitatelju da pogađa da li se u Njemačkoj ili pak u Rusiji šahistima službeno govorilo da »moramo jednom za svagda okončati s neutralnošću šaha. Moramo jednom za svagda osuditi formulu 'šah šaha radi' kao i formulu 'umjetnost umjetnosti radi'«.

Ma kako se takva izopćenja mogla činiti nevjerojatnima, ipak se moramo čuvati toga da na njih odmahnemmo rukom kao na nešto što je akcidentalni nus-produkt koji nema ničeg zajedničkog s bitnim značenjem planskog ili totalitarnog sustava. Oni to nisu. Oni su izravan ishod one iste želje da sve bude pod ravnanjem »jedinственe koncepcije cjeline«, rezultat potrebe da se pod svaku cijenu podupru nazori u službi kojih se od ljudi traži da se stalno žrtvuju, i posljedice općenite ideje da su znanje i vjerovanje ljudi sredstvo koje treba koristiti za jedan jedini cilj. Kad jednom znanost mora služiti ne istini, već interesima neke klase, zajednice ili države, jedina zadaća rasprave i argumentiranja jest potvrđivanje i daljnje širenje uvjerenja po kojima se sav život zajednice usmjerava. Kao što je to objasnio nacistički ministar pravde, pitanje što ga svaka nova znanstvena teorija mora sebi postaviti jest: »Služim li ja nacional-socijalizmu na njegovu najveću dobrobit?«

I riječ »istina« više nema svoje staro značenje. Ona više ne označuje nešto što treba pronaći, pri čemu je individualna savjest jedini arbitar o tomu da li u slučaju o kom se radi ono što se navodi kao dokaz (ili položaj onih koji ih iznose) zaslužuje povjerenje; »istina« postaje nešto što određuje autoritet, nešto u što treba vjerovati u interesu jedinstva organiziranih napora, i što može biti izmijenjeno onako kako to budu zahtijevali organizirani napori.

Opća intelektualna klima koja je rezultat toga, duh posvemašnjeg cinizma spram istine što ga to rađa, gubitak smisla pa čak i značenja istine, iščeznuće duha nezavisnog istraživanja i vjere u moć racionalnih uvjerenja, način na koji razlike u mnijenju u svakoj grani znanja postaju politički slučaj koji razrješuju vlasti – sve su to stvari koje čovjek mora osobno iskusiti, jer nikakav sažeti opis ne može oslikati njihove razmjere. Možda najviše zabrinjava to što se prezir prema intelektualnoj slobodi ne javlja tek pošto se totalitarni sustav uspostavi, već je taj prezir nešto što se može sresti posvuda među intelektualcima koji su prigrlili kolektivistički *credo* i koji se proglašuju intelektualnim vođama čak i u zemljama u kojima još uvijek vlada liberalni poredak. Ne samo da se i najgore ugnjetavanje opravdava ako se provodi u ime socijalizma, i ne samo da se ljudi koji pretendiraju da govore u ime znanstvenika liberalnih zemalja otvoreno zalažu za stvaranje totalitar-

nog sustava, već se otvoreno veliča netrpeljivost. Nismo li nedavno bili svjedoci činjenici da britanski znanstveni pisac brani čak i inkviziciju zato što je ona po njegovu mišljenju »korisna za znanost, kad štiti klasu u usponu?« Takvi pogledi su, naravno, praktično istovjetni pogledima na temelju kojih su nacisti progonili znanstvenike, palili znanstvene knjige, i sustavno iskorjenjivali inteligenciju potlačenog naroda.

Težnja da se ljudima silom nametne ideologija koja se smatra spasonosnom za njih, naravno, nije nešto što bi bilo novo i što bi bilo obilježje samo našega vremena. Nova je, međutim, argumentacija kojom mnogi naši intelektualci nastoje opravdati takav pokušaj. Kaže se da u našem društvu nema prave slobode mišljenja zato što mnijenje i ukus mnoštva oblikuje propaganda, reklama, primjer viših slojeva, i drugi čimbenici okoliša koji neizbježno usmjeruju mišljenje ljudi u otrcane kalupe. Odatle se zaključuje da, budući da ideale i ukus velike većine uvijek oblikuju okolnosti nad kojima nemamo kontrole, moramo tu moć svjesno iskoristiti za usmjeravanje mišljenja ljudi u pravcu koji smatramo poželjnim.

Vjerojatno je istina da je velika većina ljudi rijetko sposobna za nezavisno mišljenje, da u većini pitanja ljudi prihvaćaju nazore koji im se serviraju, i da će biti jednako zadovoljni bilo da ih se navede na ovakvo ili onakvo uvjerenje. U svakom društvu sloboda mišljenja vjerojatno će biti od izravne važnosti samo za manjinu. No to ne znači da je itko nadležan, ili da itko smije imati moć da odabire i određuje kome tu slobodu treba ostaviti. U svakom slučaju to ne opravdava pretenziju bilo koje skupine ljudi da za sebe svojataju pravo određivanja što ljudi trebaju misliti ili vjerovati. Tvrdnja da, stoga što u svakom sustavu većina ljudi slijedi nečije vodstvo, nema ničeg lošeg u tomu što će svi morati slijediti jedno isto vodstvo svjedoči o posvemašnjoj zbrkanosti mišljenja. Potcjenjivati vrijednost intelektualne slobode zato što ona nikad neće značiti istu mogućnost neovisnog mišljenja za sve; znači ne shvaćati razloge na kojima se zasniva vrijednost intelektualne slobode. Ono zbog čega ona funkcionira kao prvi pokretač intelektualnog napretka nije činjenica da svatko može misliti ili pisati što god hoće, već činjenica da svaku stvar i svaku ideju netko može dovesti u pitanje. Dokle god se neslaganje ne zabranjuje, uvijek će biti nekoga tko će propitivati ideje kojima se rukovode njegovi suvremenici, i tko će nove ideje stavljati na kušnju argumentacije i propagande.

To međudjelovanje pojedinaca koji posjeduju različito znanje i različite nazore jest ono što tvori život misli. Razvoj razuma je društveni proces koji se temelji na postojanju takvih razlika. U samoj njegovoj biti jest to da se njegovi rezultati ne mogu predvidjeti, da ne možemo znati koji će nazori poduprijeti taj rast a koji neće, ukoliko, da se taj rast ne može usmjeravati bilo kakvim nazorima kojih se držimo a da ga ti nazori istodobno ne ograničavaju. »Planiranje« ili »organiziranje« rasta razuma, ili napretka uopće, puka je kontradikcija. Zamisao o tomu da ljudski razum treba »svjesno« nadzirati vlastiti razvoj znači brkati individualni razum, koji jedini može nešto »svjesno nadzirati«, s interpersonalnim procesom kojemu on ima zahvaliti svoj rast. Pokušavajući ga nadzirati, mi samo postavljamo granice njegovu razvoju, i moramo prije ili kasnije dovesti do stagniranja misli i opadanja razuma.

Tragedija kolektivističke misli jest u tomu što, težeći tomu da razum učini vrhovnom vrijednošću, na koncu uništava taj isti razum, zato što pogrešno poima proces o kojem rast razuma ovisi. Zaista se može reći da je paradoks svih kolektivističkih doktrina i njihova zahtjeva za »svjesnim« nadziranjem ili »svjesnim« planiranjem u tomu što to nužno vodi zahtjevu da razum nekog pojedinca mora biti vrhovni um, a zapravo nas jedino individualistički pristup društvenim pojavama navodi na to da raspoznamo nad-individualne sile što upravljaju rastom razuma. Stoga individualizam predstavlja zapravo stajalište skromnosti pred tim društvenim procesom i stajalište trpeljivosti spram drugih mišljenja, i posve je oprečan onoj intelektualnoj pretenziji koja je u korijenu zahtjeva za sveobuhvatnim upravljanjem društvenim procesom.

Preveo Daniel Bučan



YU ISSN 0353-9873

*Izdavač:*  
Hrvatski radio

*Glavni i odgovorni urednik:*  
Ante Matijašević

*Stručni urednik:*  
Ratko Vince

*Uredništvo:*  
Branka Balkovac Kereškenji  
Alenka Bobinsky  
Gordana Crnković  
Danijel Dragojević  
Ljiljana Filipović  
Giga Gračan  
Dražen Karaman  
Tomislav Krčmar  
Muharem Kulenović  
Marko Lehpamer  
Đurđa Otržan  
Višnja Romaj  
Biljana Romić  
Rajka Rusan  
Mirjana Šimundža  
Ratko Vince

*Sekretarica:*  
Piroška Cindrić

Adresa uredništva:  
Treći program  
Hrvatskog radija,  
41000 Zagreb,  
Dežmanova 6, tel. 433-385

# TREĆI PROGRAM

hrvatskog radija

**30**  
**1990.**

*Dizajn:*  
Zoran Pavlović

*Layout:*  
Miroslav Salopek

*Korektor:*  
Juraj Vlašić

*Tisak:*  
»Varteks« – DP Tiskara,  
Varaždin

Cijena primjerka: 120,00 din

# IDEOLOGIJA I TEORIJA

Osobita i u povijesti jedinstvena antinomija evolucije marksizma sastoji se u tome što je ta doktrina, koja je raskrinkala kako se društvena svijest pod pritiskom političkih uvjeta mistificira, proglašujući svoje posvemašnje oslobođenje od mita i sama postala žrtva takve mistifikacije.

Taj je položaj jedinstven po tome što ovdje imamo posla sa slučajem u kojemu je jedna doista znanstvena teorija, izrasla iz tradicije racionalnog mišljenja i duboko ukorijenjena u intelektualnom, a ne religioznom životu evropske kulture, postala idejna nadgrnja organiziranog masovnog političkog pokreta. A pritom je marksistička misao o tome da društvena svijest reproducira stvarnost naopako, kao u kakvoj cameri obscuri, kasnije svedena na načelo po kojemu je jedini izvor te mistifikacije klasna svijest, po kojemu je ona, naime, ili proizvod intelektualne nezrelosti (kao u slučaju potlačenih klasa što su postojale prije radničke klase) ili jednostavno svjesna prevara (kao u slučaju posjedničkih klasa).

U oba slučaja interpretacija društvene svijesti bila je idealistička par excellence, jer je izobličenu sliku svijeta što je nastala u ljudskim glavama izvodila iz osobina tih glava, iz nedostatnog znanja ili iz želje za prevarom. U oba slučaja, dakle, bit se marksističke misli, teorija otuđenja, izgubila. No zato se pojavilo vrlo optimistično uvjerenje da radnička klasa, koja je kao »klasa za sebe« utjelovljena jedino u Partiji i automatski lišena svake mistifikacije, nema nikakva razloga težiti izobličenoj slici svijeta čim stvori političku organizaciju. To je shvaćanje razumljivo, jer iz njega slijedi da je Partija, koja je materijalizirani duh klase, postigla savršenu emancipaciju, a to jednostavno znači da ona nikada ne griješi. Praktično je, dakle, marksistička teorija otuđenja uslijed jedne razumljive tendencije zamijenjena dogmom o nepogrešivosti.

Zahvaljujući takvoj situaciji u marksizmu se problem izobličavajućeg djelovanja što ga politička organizacija kao takva vrši na teorijsku svijest uopće nije ni mogao pojaviti. U prijašnjim masovnim pokretima on se nije javio, jer su oni imali samo ideologiju u Marxovu smislu i nisu je crpili iz znanstvene misli. U som nastanku izgradili su prilagodljivu svijest koja nije podlijezala kontroli znanstvenog ograničavanja. Ali sada se ono što je prvobitno bilo znanost tek moralo prilagoditi pritisku organizacije, a to znači osloboditi svake racionalne kontrole.

Religiozne ideologije nikada nisu mogle iz stadija znanosti prijeći u stadij religije, jer nikada nisu ni bile znanost; stoga ih je otpočetka bilo lako prilagoditi svakom zahtjevu društvene situacije. No razvoj marksizma pretvorio je znanost u mitologiju i u podatnu tvar iz koje je odstranjena kraljeznica uma.

Ona je djelovala po istim shemama kakve su tipične za ideologiju, ali se pritom na temelju svoje tradicije skrivala iza znanstvene fasade. Rezultat toga bila je težnja k totalitariziranju kulture i njenom apsolutnom prožimanju ideologijom koja je djelovala pod znanstvenim parolama, premda one odavno više nisu podlijezale zakonima znanosti. (Doduše, katkada su unatoč institucionalnom marksizmu nastajali vrlo vrijedni znanstveni nusprodukti, a zbog toga ni Marxova metodološka dostignuća nisu posve pala u zaborav, već su čak inspirirala velike znanstvene domete. Jedan primjer za to djela su Györgya Lukácsa.)

Institucionalni je marksizam poviješću svog nastanka potvrdio teoriju Karla Marxa o otuđenju. Ilustrirao je, naime, destruktivno djelovanje što ga politička organizacija kao takva vrši na znanstveno mišljenje čim mišljenje dospije

u proturječje s ideologijom. Njihov zajednički život, koji je trebao biti simbioza, izvrnuo se u parazitiranje ideologije, čije je tkivo proželo znanstveno mišljenje i ugrozilo njegovu egzistenciju. To ne smije izazvati nikakvo užasavanje i osuđivanje, jer to je prirodno ponašanje političke organizacije. Jednom stvorena kao društvena činjenica, organizacija ima barem jedan vlastiti interes: održanje unutrašnje koherencije koja zahtijeva ogrorčeno opiranje svakom pokušaju dezintegracije. Organizacijska sveza, za razliku od klasne sveze, leži u svijesti, jer postojanje klase dano je objektivnim položajem (po Marxu postoji »klasa po sebi«). Dezintegracija svijesti razorna je za organizaciju, pa stoga ona svoju ideologiju mora sačuvati od racionalne kontrole.

Znanstveni život, s druge strane, potiče u svojoj evoluciji upravo načelo društvene kontrole, sadržajne nezavisnosti od zahtjeva politike, načelo objektivizma, revizionizma, permanentne kritike i stalne konfrontacije svih mogućih stanovišta. Stoga su ideološki i znanstveni život u neprestanom proturječju, a to se proturječje ne može ukloniti izjavljivanjem dobre volje, jer dobra volja ne ukida društvene zakonitosti. Preobrazba marksizma u instituciju nije bila »greška« koja se može otkloniti »iskrenom voljom da se ona ispravi«, poput grijeha u ispovijedi.

Nikakav »izobličeni marksizam« uopće nije ni postojao, jer je institucionalni marksizam odgovarao svojoj funkciji i uspješno igrao ulogu koju mu je propisivala povijest. To što se ta uloga negativno odrazila na cjelokupni znanstveni život, bilo je nužan sastojak njegova uspjeha. Jednako je tako bilo u političkom životu: staljinizam nije bio »greška«, nego sistem koji je primjenjivao sredstva što su točno odgovarala načelima njegove egzistencije: on ni u čemu nije pogriješio, jer djelovao je uspješno i, sve u svemu, tek je malobrojne svoje mjere izveo bezuspješno, dakle pogrešno.

Nemamo, dakle, razloga pretpostaviti da bit kolektivne svijesti organiziranih pokreta jednoga dana više neće postojati. Politički život koji postoji u organiziranom obliku ne može se odreći ideološkog cementa, a on pak svoju čvrstoću među ostalim zahvaljuje i tome što ne podnosi racionalnu kontrolu koja bi unijela element dezintegracije. Treba računati s prirodnom činjenicom da je svaki proces organizacijskog »zatvaranja« povezan s ideološkom integracijom te da stoga u svim točkama u kojima se znanstveno mišljenje sastaje s ideologijom mora vršiti pritisak na to mišljenje.

S druge strane – a to također vrijedi isključivo za marksizam – posvemašnja se preobrazba mišljenja u ideologiju praktično ne može postići. Ideologija koja je nastala iz znanosti ne može se odreći fasade znanstvenosti, a ta fasada utječe na ideologiju. Tako se s vremena na vrijeme u ideologiji javljaju tragovi znanstvene tradicije koja nipošto nije odumrla. Unutar marksističke svijesti koja se pretvorila u mit znanstveno marksističko mišljenje ipak ostaje sačuvano kao u kakvoj tekućini, njegove se granice teško mogu tvrditi, ali ono uvijek ostaje povezano s izvorom doktrine. Iz tog je razloga Marxova dijalektička metoda unatoč svemu bila kadra izvršiti intelektualni utjecaj, a paradoksalno je ponekad čak sama ideologija, zahvaljujući svom miješanju sa znanstvenom tradicijom, bila nosilac njenih znanstvenih vrijednosti. Ideološka raširenost marksizma imala je, dakle, dvostruke posljedice: ona ne samo da je vršila razoran pritisak nego je i u znanstvenom pogledu posijala plodno sjeme. Marksizam se, naime, tijekom svoje povijesti nije podijelio na dvije međusobno jasno odjelite snage od kojih bi jedna djelovala isključivo na intelektualan način, a druga isključivo pomoću ideološkog pritiska, već je svoj utjecaj uvijek vršio na dva načina koja su, doduše, bila oprečna, ali ih je ipak bilo teško razdvojiti. A budući da način djelovanja karakterističan za ideološki život naravno ima neusporedivo više društvene energije i uspjeha negoli apstraktne vrijednosti racionalnog mišljenja, potonje svoje uspjehe često zahvaljuju zajedništvu s ideologijom koja je s druge strane bila za njih pogubna.

Čudnovato proturječje u životu marksističke ideje izazivalo je i još izaziva brojne iluzije pri procjeni sadašnje vrijednosti marksizma: s jedne strane iluziju o bezgrešnom umu, koja je stvorila mit o *znanstvenoj ideologiji* i stereotipni marksizam opravdavan nedvojbenim znanstvenim dostignućima; s druge strane iluziju o totalnoj obezvrijeđenosti marksizma, koja je proizašla iz njegove ideološke djelatnosti. No pred nama je ustvari u sebi proturječan proces uslijed kojega znanost postaje mit, a time je ideološki mit neprestano prisiljen da na svojim ledima nosi teret znanosti koji je njegovom biću stran.

Duh marksizma hrani se, dakle, imanentnim proturječjem svoga bića, koje je obim stranama bolna točka, a jednoj od njih ujedno egzistencijalni uvjet. Ako se, prema tome, znanost pretvorila u ideologiju, ideologija s druge strane nema snage da napokon svrši sa znanošću jer je dobrovoljno (ali također zbog nužnosti: što proizlazi iz njenog podrijetla) preuzela kult jednoga njoj stranog boga i uzdigla ga do načela svoga postojanja.

Ne može se poreći da ideologija, kako nas povijest uči, katkada može poticajno djelovati na znanstveno mišljenje. Jedan dokaz za to pružaju npr. odnosi koji su postojali između metafizičkih spekulacija pitagorejaca o vrijednosti brojeva i njihovih matematičkih otkrića ili odnosi između filozofskih i čak teoloških Leibnizovih ideja, a uostalom i primjer samoga Karla Marxa, u čijim znanstvenim spoznajama važnu ulogu igraju ideološki impulsi: »Kapital« je napisan poslije »Komunističkog manifesta«. Ideologija može stvoriti stanovitu novu optiku pomoću koje nastaje slika svijeta, ona spoznava katkada organizira na krajnje uspješan način. To se osobito jasno može utvrditi u duhovnim znanostima. Pri istraživanju povijesti svjetonazora, naprimjer, nailazimo na različite interpretacije kod kojih istražena grada odgovara pojmovnom aparatu što je tom prilikom bio primijenjen. Taj pojmovni aparat nije zavisn od povijesnih problema, nego od svjetonazorskih impulsa one epohe u kojoj istraživač živi. No bez obzira na to mnoge teorije, iako je svaka od njih ukorijenjena u filozofiji i svome vremenskom okružju, ipak mogu bitno pridonijeti istraživanju. Zato je, među ostalim, tako teško zamisliti apsolutnu objektivnost na području duhovnih znanosti, što međutim nipošto ne znači da u duhovnim znanostima nije moguć napredak.

Trenutno se može osjetiti pritisak najrazličitijih ideologija na duhovne znanosti opečnito i gotovo svugdje na području metodoloških načela. Marksizam tu nije iznimka. No bilo bi ipak pogrešno protumačiti to točno opažanje tako da je totalna ideologizacija duhovnih znanosti fatalna nužnost i da se one ne mogu postupno osloboditi ideologije, dakle tako da je svaki napredak na tom području tek utopijska maštarija. Takav bi zaključak proturječio čitavoj povijesti znanosti i bio bi duhovno reakcionaran, jer bi a priori onemogućio razradu programa znanstvenih kriterija za duhovne znanosti. Tko ozbiljno zastupa takav stav, mora također zastupati mišljenje da se Marxov »Kapital« po svome ideološkom karakteru ne razlikuje od »Božje države« Augustinove te da su studije Maxa Webera o protestantizmu jednako »ideologizirane« kao i propovijedi Martina Luthera. No u stvarnosti nije tako, a svijest o toj razlici značajna je i za borbu protiv neodgovornog i neutemeljnog ideološkog miješanja u znanost, protiv kojega se ne može boriti ako se pretpostavlja da se ideologija ne može jasno i uvjerljivo odvojiti od znanosti.

Uza sve to čini mi se, kao što sam rekao, nemogućim da se u duhovnim znanostima postigne potpuna objektivnost, to jest da se društveni svijet posve spozna. Ta spoznaja nije omeđena samo granicama spoznajne sposobnosti čovjeka kao biološkog bića već i posebnim društvenim uvjetima kojima podliježe sama spoznaja. Znanje se, što se tiče općih uvjeta društvenog života koji su zajednički svim društvenim strukturama, naravno nikako ne može osloboditi pritiska tih uvjeta. Čak i kada bi takva emancipacija bila moguća, mogao bi je utvrditi samo netko tko bi sam bio oslobođen djelovanja onih uvjeta koji ograničavaju čovjeka kao društveno biće.

Međutim, možemo pitati je li moguće osloboditi se onih ograničenja koja ne potječu odatle što je čovjek društveno biće, već od podjela unutar društva. Ostavimo po strani problem, koje su od tih podjela važnije ili manje važne i u kojem smislu: dobro je poznato da su stanovite podjele sigurno utjecale na sliku društva što je nastala u svijesti istraživača (a to su ne samo klasne nego i druge razlike), da one organiziraju pojmovni aparat koji služi za opisivanje društvenog života i određuje način na koji se postavljaju pitanja.

Ne postoje, naime, metode istraživanja društvenog života za koje bi se moglo reći da su apsolutno nezavisne od stanovitih unaprijed postavljenih hipoteza.

Koliko opečnito priznate metode mogu biti varljive, to pokazuje već banalna činjenica da se pomoću ispravne statistike može dokraj krivotvoriti slika društvene zbilje. To je moguće zato što i ispravna statistika uvijek pretpostavlja određene kriterije prilikom izbora pojava koje se žele istražiti. Unaprijed usvojena hipoteza sadržana je u vrsti pitanja iz kojega onda mora

56  
Ideologija  
teorija

proizći posve jednoznačan odgovor. Možemo npr. eksperimentalno istraživati u kakvom je odnosu stupanj obrazovanosti nekog društva sa sudjelovanjem u njegovu religioznom životu. To se pitanje može statistički istražiti, a i problem je u tom općem obliku naizgled racionalno postavljen. Ali nećemo se pitati u kakvom su odnosu čelavci nekog društva s brojem njegovih lijevačarskih ili desničarskih političara, jer takvo bismo pitanje smatrali apsurdnim. Nemoguće je, naime, postavljati pitanja o odnosima između društvenih pojava ako se prethodno nešto o tim pojavama ne zna. Stoga nas opće važenje izvjesnih istraživačkih mogućnosti ne može baš jako utješiti. Apsurdnost navedenog pitanja je očita, no u mnogim slučajevima nije nimalo lako utvrditi je li neko pitanje smisljeno ili nije.

Ako istražujemo zavisnost između klasne podijeljenosti i drugih oblika društvenog života, bitno je hoćemo li preuzeti Marxov pojam klase, koji se oslanja na kriterij vlasti nad sredstvima za proizvodnju, ili neki drugi, koji kao osnovu uzima npr. nacionalni dohodak. Pritom je teško odlučiti koja je od podjela »važna«, jer odgovor na to pitanje određuju ideološki faktori. Različite skupine i krugovi u društvu stvaraju vlastite pojmove i unaprijed utvrđuju kako će uslijediti izbor društvenih pojava. Možemo, doduše, pretpostaviti da su neke klase ili skupine po prirodi sklonije stvaranju manje »ideologiziranih« pojmovnih aparata, no izuzetno je teško ustanoviti koji uvjeti idu u prilog objektivnosti. A to osobito stoga što i sam sociolog može različite koncepcije promatrati samo izvana te njihovu objektivnost, dakle, ne može sam objektivno prosuditi. Čak i ondje gdje učenjaci tvore zatvoren krug i gdje je svijest o pripadnosti tome klanu veća negoli svijest o drugim društvenim svezama (što je za objektivno istraživanje bez sumnje prednost), ipak postoji prirodna tendencija k izvjesnim profesionalno uvjetovanim preterivanjima, što dolazi od izražaja npr. u notornom procjenjivanju uloge intelektualnih podijeljenosti u društvu ili uloge intelektualaca uopće.

Ideologija je, za razliku od znanosti u modernom smislu riječi, podređena dnevnim zadacima pojedinih društvenih skupina, stranki, klasi ne samo u pogledu problemskog područja već i u pogledu sadržaja. Ona stoga mora biti promjenljiva i savitljiva, kako bi se mogla prilagoditi danim potrebama. To je druga osobina ideologije. Ona je silom prilika mračna i dvosmislena, jer da bi održala snagu vjerovanja, mora opće formule ostaviti što manje promjenljivima i istodobno, ako želi imati uspjeha u svakodnevici, neprestano mijenjati svoj smisao i prilagođavati ga trenutnim zadacima.

Ipak se relativna postojanost ideologije može održati samo onda ako je tumačenje njenog sadržaja monopolizirano u institucionalno potvrđenom obliku, tj. ako postoji svećenička kasta koja je jedina pozvana da izloži pravi sadržaj ideologije: samo tada moguće su ortodoksija i vjernost doktrini, koje spadaju u tipične kategorije ideološkog mišljenja.

Nipošto mi nije namjera da ovim primjedbama formuliram kakav program za uklanjanje ideologije. Takav bi program, uostalom, bio posve beznađan. Ideologiji pripada moralno i političko vrednovanje, dakle djelatnost bez koje bi život bio nemoguć. Parola o potpunom oslobađanju od ideologije naivna je fikcija, a oni koji umišljaju da im je uspelo od nje se odvojiti postaju žrtve mistifikacije koja je i sama ideološkog karaktera. Naime, da bi se moglo zahtijevati ukidanje ideologije, potrebno ju je prethodno vrednovati, a to je ideološki čin. No parola o »detotalizaciji« ideologije, čini se, nije nipošto beznađna, a premda ideologije žive po svojim vlastitim zakonima i premda puka dobra volja nije dovoljna da ih se uništi, nastojanja da se njihovo razorno djelovanje ograniči na znanstveno mišljenje mora imati određenih izgleda na uspjeh. Nasuprot tome je npr. shvaćanje po kojemu bi duhovne znanosti »ionako« morale neizbježno postati instrument ideologije, praktično pokušaj zagovarivanja svake vrste ideološke agresije na području mišljenja. Takav stav polazi od pretpostavke da na tom području ne može biti rasprave, jer među ideologijama nema raspravljanja, nema suprotstavljanja stvarnih razloga, već među njima postoji samo borba koja dopušta sva sredstva, uključujući materijalni pritisak.

Čak i onda kada se služe duhovnim sredstvima, ideologije ne djeluju putem racionalnih razloga, nego pomoću parola, putem apeliranja na osjećaje, na autoritete, na tradicije, djeluju pomoću želja, predrasuda, legendi i strahova. Egzistencija društvene svijesti podliježe ideološkim zakonima, a mišljenje koje tvrdi da bi moglo biti drukčije, dakle da je moguće ostvariti vladavinu

57  
3. program  
hrvatskog  
radija

duha u kojoj bi se preobrazba društvene svijesti odvila na kristalno jasnom nebu logičnih razloga, jest maštarija. Taj san nije štetan, naprotiv, on može biti koristan ako pridonosi borbi za širenje racionalizma u društvenom životu, ali pretvara se u opasan mit kada se počne objavljivati da je carstvo duha već poprimilo oblik, da je čisti razum sjeo na prijestolje zemaljske kraljevine i da upravlja državom.

Tada, naime, »znanstvena ideologija« postaje apsolutni diktator u svim područjima života: imamo znanstvenu vanjsku politiku, slikarstvo i glazbu pod znanstvenim vodstvom, znanstveno utemeljeno rodoljublje – jednom riječju: »Carstvo sunca« u grotesknom obliku.

Ideološki satrapi sa znanstvenim pretenzijama su, kao što nas iskustvo uči, krajnje opasni, jer su na nekim područjima života osobito agresivni. Nećemo se upuštati u to je li i kako je moguće ograničiti ideološku djelatnost u društvenoj zbilji te je li i kako je moguće da znanstveno mišljenje izvrši pritisak na ideologiju, kao ni u to ima li izraz »znanstveno shvaćanje svijeta« ikakvog smisla. (Po mome sudu on itekako ima smisla.) Zadovoljit ćemo se time da izrazimo uvjerenje kako »kraj ideološke ere« leži u astralnoj daljini do koje zasad ni najizvježbanije oko kakvog povijesnog proroka ne može doprijeti. Kao što je poznato, vječne nade svih naprednih pokreta, koji su očekivali uspjeh jer »razum nakraju mora pobijediti«, sistematski je pregazio valjak povijesti koji je preko njih prešao s iznenađujućom lakoćom. Tako se naivnim racionalistima poput rugla podastrla slika takvog svijeta u kojemu su najapsurdnije stvari slavile najsajjnije trijumfe.

Možemo se, naravno, čuditi i žaliti što se stvari poput rasne mržnje, nacionalizma, religioznog mišljenja ili ljubavi prema ratu tvrdokorno odupiru svakom napretku što ga prosvjetiteljstvo, koje se temelji na osnovama znanstvenog mišljenja, unatoč svemu postiže. No zgražanje nad povijesnim zakonima samo je znak da ih se ne razumije i može dovesti do samoubojstva. A za one koji radije žele sudjelovati u skromnim i skupo plaćenim pobjedama što ih racionalno mišljenje odnosi nad razbojničkim imperijalizmom ideologije, korisnije je da svoju pažnju usredotoče na područja u kojima prevladavanje ideologije ima nekih šansi. Sigurni smo da takve šanse postoje i na području duhovnih znanosti, i to osobito od Marxa koji se nije poput Comtea zadovoljio time da metafiziku isključio iz znanosti, već je i proces podjarmliivanja svijesti pomoću ideologije analizirao kao rezultat društvenih sukoba. To što se nada u brzu eliminaciju, kakvu je gajio Marx, nije ispunila, to nije obezvrijedilo bit marksističke doktrine koja se stoga može uspješno primijeniti i prilikom razmatranja njene vlastite povijesti.

Kada kažemo da ideja socijalizma ima ideološki karakter, tada time nipošto ne zahtijevamo da ga se ona odrekne. Ali predodžba o tome da je nužnost socijalizma dokazana jednako neopovrgljivo kao kakav fizikalni zakon, jest naivna. Nema sumnje da socijalizam po Marxovu shvaćanju ima posve drukčiju perspektivu nego po Fourierovu; vjera u njega oslanja se na znatno čvršće pretpostavke, pa ipak nije ideološki čin samo potvrđivanje socijalizma kao vrijednosti nego i uvjerenje da se socijalističke vrijednosti mogu ostvariti. To je također svojevrsna igra na sreću, svojevrsan praktični rizik kod kojeg je uvjerenost u apsolutnu znanstvenu izvjesnost uspjeha upravo jedna od ideoloških sankcija, jedno od mistifikatorskih opravdanja. Postuliranje posvemašnje znanstvenosti nagađanja o nužnosti socijalizma jest ideološki vjerski čin. No ostvariti emancipaciju znanosti od stalne ugroženosti ideologijom doduše je teško, ali ne i nemoguće.

Unatoč natražnom razvoju što se u zadnje vrijeme može promatrati u marksističkoj ideologiji, mišljenja smo da će se znanost malo-pomalo osloboditi od ideološke kontrole. U Poljskoj je njen pritisak na području prirodnih znanosti obustavljen, a na području umjetničkog stvaralaštva u velikoj mjeri ograničen. To ne znači da bi – apsurdne li misli – jednom mogla postojati umjetnička djelatnost bez ideološke inspiracije. No inspiracija je nešto drugo od nadzora neke političke organizacije. U tom se smislu povratak »socijalističkom realizmu« kao organizacijskom sistemu umjetničkog života u Poljskoj čini nemogućim.

Nada da će marksistička ideologija, to jest institucionalizirani marksizam – jer samo u tom obliku ta ideologija sada nastupa – odustati od pretenzije da zamijeni znanstvene spoznaje, može biti osnovana. Nada u nastanak

jedne znanstvene ideologije, naprotiv, i nada da će ideologija presahnuti, neosnovane su. Ideologija se, naime, svojih zahtjeva odriče samo ako se primjenjuje sila. Ta sila može poteći od neke druge ideologije, ali je – kao što nas povijest uči – može primijeniti i znanost. Nekoliko stoljeća borbe svjetovnog znanja protiv diktature kršćanske ideologije pokazalo je da ta borba može biti uspješna i da može prisiliti ideologiju da, prema nerado i samo pod pritiskom, odustane od jednog dijela svojih zahtjeva.

No povijest je gibanje koje se ubrzava, a to nam pruža nadu da za analogne procese u sadašnjoj situaciji više neće biti potrebna stoljeća.

Prijevod Dražen Karaman