

Uza sve to navedimo kao zaključak mjesto iz naše knjige: »Ne možemo i dalje ostati kod nazora da istina postoji samo u jednom dijelu svijeta... Mi ne vjerujemo više da se sve istinito, dobro i vrijedno nalazi samo u jednoj jedinoj religiji (čitaj: u jednom jedinom nazoru), a da su sve druge religije (čitaj: nazori), koje njoj ne pripadaju osuđene na vječno prokletstvo« (354, op. 37). Šteta samo, da to nisu misli našeg pisca, nego da nam iz tih riječi Sarvepallija Radhakrishnana govori prastara indijska mudrost.

Preveo Božidar Šantić DI

Janez Janžekovič

Na izvorima modernog mentaliteta

FIZIONOMIJE SUVREMENOG SVIJETA

Uvod

Približavajući se obzorju modernog mentaliteta u sve manjim i manjim kružnicama, prevalili smo do sada najudaljeniji krug, njegov zadnji obod i vanjski izgled, onaj prozirni oklop u koji se stisnula sva naša zemaljska sudbina. O crtali smo uvod i ispisali predgovor fizionomijama suvremenog čovjeka, označili neke bitne točke njegova duhovnog profila, dakle, pokušali dati jednu gnoseologiju modernog mentaliteta: sliku modernog svijeta koja ide od apsurdna do kozmičkog angažmana, kroz egzistencijalnu paniku, nihilizam, bunt i teologiju zemlje; sliku sinova svijeta koji u svom srcu nose iskrenosti i slutnje bezboštva i svetosti, koji prisluškuju ponoćni requiem najvećim napastima današnjice, racionalizmu i euforiji ispražnjene zbilje; približili smo se na kraju nemirima i nadama modernog čovjeka kao krajnim točkama njegove duhovne amplitude koje ga definitivno omeđuju. No to je tek opći pristup i globalni uvod u problematiku modernog mentaliteta. Slijedi dešifriranje duha modernog čovjeka, analiza njegovih inkarnacija, otvaranje unutrašnjosti, panorama i tipologija njegovih bitnih unutrašnjih i vanjskih fizionomija. Zacijelo, to poniranje u bitno nije uvijek lako jer često i mnoge odlične predodžbe zataje i slike iščeznu od preobilja imaginacije. Neka povijesna razdoblja izazivaju u ljudskim glavama samo čiste slike. Jedno je od takvih razdoblja, recimo, feudalizam. Zamak okružen kulama i izgubljen u olujnoj noći, pitoreskna vreva na gradskim ulicama, gotske katedrale sa šiljatim uzdasima kamenja prema nebu, ponoćna procesija bijelih redovnika s križevima i drhtavim plamičcima svijeća u rukama, viteški turnir, krastavi prosjaci po uglovima i zlatne dame na balkonima — neke

su od redovitih slika koje muče naše sjećanje kad se spomene riječ feudalizam. S našim modernim vremenom sasvim je drugačije. Slike malo pomažu jer ih je bezbroj, a k tome kaotično naviru iz svih prostora s kričavom i divljom bezobzirnošću u nježni čovjekov senzibilitet. Treba stoga pozvati u pomoć pojmove, te razumom izbrušene bisere iskustva. Traži se napor razuma i askeza afektivnih stanja. Tek je onda pravo moguće naslutiti i opisati osnovne značajke suvremenog svijeta.

Na prvi pogled tu je najprije neka sveopća i mnogostruka pobuna protiv apstrakcije: čovjek je otkrio meso i krv u sebi, zbiljsku povijest iza sebe, podzemlje instinkata i mitsku pozadinu snova. Ustao je protiv svih racionalizama i obrazovao neki najširi skup ove iracionalističke urote: Nietzsche i Kierkegaard, Barth i Treći Reich, Berdjaev i Klages, Guardini i Rosenberg, Buber i Chesterton — svi oni, prema mišljenju Van der Leeuwa,¹ sačinjavaju vrhunske izdanke jedne nove proturazumske i antisokratske generacije. Pa ipak, uza sve ove tako očite ideološke simptome iracionalizma, prva je i neosporna značajka suvremenog svijeta *racionalizam*, koji je sada dapače proširio svoje prostore jer je iz zamišljaja prešao u zbilju. Moderni čovjek je danas doslovno dresiran od jednog razumskog automatizma svoje civilizacije, jednako kao što je nekada bio otuđen od jednog apstraktnog racionalizma nedjelatne ideologije. Neofitsko otkriće razuma ide daleko u prošlost: srednjovjekovna skolastička teologija otkriće je razuma u religiji, građanska filozofija od Descartesa do Hegela otkriće je razuma u čovjeku i svijetu, znanost je otkriće stvaralačkog razuma u prirodi, sociologija i socijalna ideologija otkrića su razuma u društvu, a razmišljanja o prošlosti redovito su i neka otkrića razuma u povijesti. Suvremena filozofska istraživanja jezika otkrila su da se ispod česte nesuvislosti svakidašnjeg govora krije jednostavna simbolika čistog razumskog jezika matematičke preglednosti, kao što su najnovija istraživanja strukturalizma otkrila znanstvene strukture i neku unutrašnju logiku antropološkog fenomena, a jednako aktualna istraživanja marksizma potvrdila u najudaljenijem totalitetu razumske perspektive čovjekove povijesne sudbine. *No više od svega naša je civilizacija u svojim ostvarenjima i trajnim inkarnacijama racionalistička.* Njezine su zbiljske strukture snažno razumski ustrojene, s obzirom da žele biti najprije optimalno funkcionalne. Kad bi svijet slučajno jednog trenutka prestao biti racionalan, jamačno bi odmah postao i nekonistan, a taj luksus može sebi priuštiti u nekoj mjeri svaka civilizacija osim naše, jer joj je čista korist uvjet pukog opstanka. Široki su prostori svijeta čvrsto ukrućeni tehnokratskim, znanstvenim, socijalnim, ekonomskim i institucionalnim ritmom života, učvršćeni jednom glibljivom sistematizacijom i otuđenim radom u smislu jaspersovske *Weltorientierung* izgledaju ispražnjeni od mističnog smisla i ispunjeni koristima koje nemaju dna. Tako se zbila jedna čudna inverzija: nekada je čovjek bio jedino otkriveno središte racionalizama, a svijet središte nepokorenih iracionalizama, a danas je posve obratno jer je svijet racionalan, a čovjek

¹ Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940, str. 167—168.

još jedino preostalo skrovište progonjenih iracionalizama. Ali kako je baš taj svijet jedino mogući zemaljski zavičaj, tjeskoban se susret razumskih i nerazumskih čestica neizostavno produžuje, ali ovog puta u novoj podjeli uloga: *iracionalni čovjek ustaje protiv racionaliziranog svijeta*. To je od sada pa dalje nova dijalektika i bolna drama prilagođivanja modernog čovjeka jednom sve agresivnijem i snažnijem svijetu.

Iz toga se susreta pomalja na vidjelo dana čovjekova enigmatična figura — ona današnja i ona vječna. Ta figura ima mnogo obrazina i mnogo lica, kao u boga Janusa, jer je na sebe navukla sve maske cirkusa i bordela, ludnice i zločina, dobrote i žrtve, patnje i poniženja modernog čovjeka. Pet je fizionomija ipak moguće izabrati — kao pet najodličnijih boginja — koje reprezentiraju današnji rod, a znače istodobno izražaj i pobunu protiv svijeta. A možda već i nagrizeni sloj čovjekove intimnosti od stranih utjecaja svijeta. Najkraće se ove izabrane fizionomije suvremenog svijeta mogu sabiti u jednaki broj naslova: socijalizirani čovjek, mašinizirani čovjek, povijesni čovjek, pobunjeni čovjek i iracionalni čovjek. Na redu je prvi portret i prva situacija.

SOCIJALIZIRANI ČOVJEK

Čovjeka uvijek susrećemo jednako uvrštena — već od njegovih najudaljenijih maglovitih početaka — u neki osmišljeni društveni poredak i organizirana u neko zajedništvo života, jednom s ciljem da osnuje društva prirodne simpatije i nagonskog zadovoljenja, koja će se tijekom vremena stabilizirati u najrazličitije oblike porodice i braka, drugi put s ciljem da osnuje društva obrane i opstanka, što će opet stvoriti plemena, rodove, razna tajna društva, klanove, države i sve druge vrste društvene udruženosti. Isto tako se i najrudimentarnija ekonomija primitivnih naroda jedva može predočiti u razumljivom svjetlu, o čemu opširno govori svaka socijalna etnologija, izvan nekih određenih društvenih okvira. U animalnom svijetu unutrašnji princip bića je nagon, a u ljudskom svijetu to je društveni red. Čovjek je, dakle, neotklonjivo ubačen u zagrljaj zajedništva, njegova je zemaljska egzistencija uvijek jedna bitno socijalna egzistencija. Sve to, međutim, ne mora značiti da moderni čovjek nije na jedan posebno nov i originalan način uronjen u socijalne dimenzije bitka i da nije na neočekivan način premješten bliže sjecištu društvenih silnica. Ovu novost nije lako i suzdržljivo opisati — njezini su utisci previše bliski a mnogostrukost zbunjuje. Pa ipak izlaganje o socijalizaciji našeg svijeta može započeti samo opisom te socijalizacije da se onda nastavi dalje sve dubljim otkrivanjem njezine unutrašnje naravi u psihologiji, filozofiji, ontologiji i teologiji modernog čovjeka.

Socijalizacija je najprije jedna činjenica i treba je jasno razlučiti od socijalizma, koji je jedna od ideologija socijaliziranog svijeta, slično kao što je liberalizam bio ideologija kapitalizma i privatiziranog svijeta. Socijalizacija znači multipliciranje društvenih relacija i njihovu sve veću nepreglednu kompliciranost; jednu sve snažniju integraciju pojedinca u grupu, umnožavanje i pojačavanje veza koje spajaju ljude između sebe,

ljude i društva i društva između sebe; dominaciju zajedničkog nad pojedinačnim i javnog nad privatnim, i konačno ono tako karakteristično nagomilavanje ljudi u urbaniziranim i civiliziranim prostorima. Socijalizacija se, dakle, pokazuje izvanjski upravo u ovim nagomilavanjima, sakupljanjima i ujedinjavanjima ljudi u najrazličitije grupe. Ljudi su sakupljeni u velikim tvorničkim pogonima, u stambenim kvartovima i košnicama nebodera, na stadionima, plažama i sveučilištima, što znači da se rad, stanovanje, odmor, razonoda i učenje odvijaju pretežno u grupi, u podneblju učestale masovnosti i skupnosti. Ljudi se združuju u najrazličitija društva: sportska, politička, socijalna, staleška, dionička, karitativna, umjetnička, filatelistička, za zaštitu životinja — što ostavlja dojam da se čovjek može odazvati odgovornostima i ostvariti pozive osobne naravi samo u društvu. Život se odvija na svim razinama u »grupi«, te se moderni čovjek osjeća mnogo solidarniji i zavisniji od društvenog kompleksa nego što su to bili njegovi preci jer je danas svatko uvučen u splet gustih društvenih odnosa i dohvaća samo njihovom pomoći sjaj i korist tehničkog razvoja.

U ekonomiji se socijalizacija očituje najprije kao međuovisnost ljudi i poduzeća u proizvodnji. Podjela rada povezuje radnike u lanac u kojem izolirane zadaće i specijalizirane radnje pojedinaca postaju uvjet efikasnosti cjeline; postoji neka solidarnost u radu, ali se ona više temelji na tehničkim razlozima i osiguranjima koristi nego na dobrovoljnosti. Način rada i organizacija produkcije upravo zahtijevaju da se ovo ogromno zajedništvo rada odvija u velikim tvornicama, depoetiziranim i dehumaniziranim do kraja, uz sve brži ritam strojeva. Razdoblje je *laissez-faire* iščezlo, a s njim izolirana poduzeća vezana između sebe lokalnom konkurencijom i malim domaćim tržištem. Problemi proizvodnje prelaze mogućnosti pojedinih poduzeća pa se stvaraju trustovi i internacionalizira privreda, nasuprot nekadašnjem protekcionizmu i neorganiziranoj autarhiji. Ekonomija je strukturirana od širokih gospodarskih aglomerata, monopola, državne intervencije i mješovitih korporacija. Sve to traži intenzivniju koncentraciju tehnologije i ljudstva. U Americi u 27.000 velikih poduzeća radi više od 50% zaposlenih, a u 1.500.000 nepoljoprivrednih poduzeća 6% od svih zaposlenih. Stvara se rod menedžera i birokrata, prvih se broj u posljednjem stoljeću povećao od 4% na 14%, a drugih od 2% na 22%; ulazimo u eru organizatora, poslije one vlasnika i tehnochrata. Sve su više problem ljudi, a ne mašine; Fromm ističe kako je karakteristično da u okvirima upravljanja privredom i poduzećima postaju sve važniji oni koji su odgovorni za radne odnose i prodaju, tj. za upravljanje ljudima, a ne oni koji odgovaraju za tehnički aspekt proizvodnje. Česte intervencije države u privredni razvoj društva pospješuju rast općeg i zajedničkog, a smanjuju slobodni prostor privatnog i partikularnog, što se onda, naravno, reflektira u povećanoj socijalizaciji života. Ambicije države su velike: od one filantropske, da upravlja bolnicama, sirotištima i staračkim domovima, i one mecenške, da etatizira školu i unificira planove nastave, do one ekonomske, da kontrolira i upravlja mnogim industrijskim granama i trgovačkim društvima; država nacionalizira, investira, planira, intervenira, određuje cijene poljoprivred-

nim proizvodima i ograničuje najamninu, vodi monetarnu i kreditnu politiku, uvodi progresivni porez, upliće se u kolektivne ugovore i institucionalira radne odnose. Ima sektora privrede gdje su troškovi toliko veliki da ih samo država može podnijeti: spomenimo proizvodnju raketa i svemirska osvajanja, nuklearnu energiju i znanstvena istraživanja. Proširuje se socijalizacija privatnog života pa često socijalna davanja s naslova osiguranja, plaćenog dopusta, naknade za stanovanje i dječjeg doplatka premašuju osobnu plaću. Fenomen socijalizacije nije, dakle, samo intenziviran tehnologijom u proizvodnoj sferi, on je prisutan široko u životu proizvođača i potrošača: razni sistemi osiguranja integiraju potrošača u jednu solidarnost gdje se štete i rizici pojedinaca jednako dijele na sve članove društva, pa zajednica nastupa kao izravatelj troškova nesreće kod jednih i prinosa od drugih pružanjem pomoći pojedincu na štetu svih — uspostavljajući jednu dobrovoljnu solidarnost grupe. I štrajk je poprimio šire društvene dimenzije i prestao biti štrajk radnika protiv privatnog poslodavca, dobio je, naime, danas, nacionalno obilježje i utječe na ekonomsku i društvenu politiku vlade, modificira tu politiku i ističe zahtjeve. Pojedinačni štrajkovi ustupaju mjesto nacionalnim i internacionalnim štrajkaškim pokretima, kao nedavno u Francuskoj. Štrajk ima političke aspiracije i ekonomske revindikacije, on nije samo radnički nego obuhvaća sve slojeve i klase, a sve vezuje jedan jedini osjećaj: u grupi se može više napraviti nego pojedinačno i što je grupa veća to je mogućnost uspjeha sigurnija. Sindikalizam — sve općenitiji i organiziraniji — ojačao je ovu socijalizaciju, a opće pravo glasa proširilo uvjerenje ljudi da barem posredno učestvuju u političkom upravljanju državom.² Dakako, ovaj mnogostruki opis socijalizacije vrijedi prije svega za suvremeni građanski svijet i nije moguće *mutatis mutandis* prenijeti ga na socijalizam, ali je, s druge strane, više nego očito da mnoge strane života u socijalizmu, zacijelo u posve drugim oblicima, pokazuju očitovanje spomenutog fenomena socijalizacije.

Treba nešto više reći o internacionalizaciji ovog fenomena, što ga Dondeyne sada sretno definira kao planetarnu unifikaciju i opisuje u tri sve dublja sadržaja.³ Najprije progresivno iščeznuće fizičkih i geografskih udaljenosti: prostori su se približili, daljine skratile, razmjene olakšale i zavisnosti umnožile; novine, radio i televizija dozvoljavaju i najudaljenijima na planetu da učestvuju u ključajućim aktualnostima svijeta, dok je informiranost — ta duhovna prisutnost udaljenoga i živoga — porušila sve ograde prostora i vremena. Ljudi postaju svjesni da su stanovnici svijeta i sudionici zajedničke sudbine, što rađa i priprema jednu planetarnu zajednicu. Čovječanstvo je postalo svjesno sebe kao duhovne cjeline, univerzalno se uzdiglo iznad nagomilanih suprotnosti i vlastitih razlika. Sve je poprimilo opće dimenzije: rat može biti samo svjetski i strašan, a mir jednako opći i trajan. I problemi su dobili planetarne

² Pierre Bigo, *La doctrine sociale de l'Église, Recherche et dialogue*, Paris, 1966; C. Van Gastel, *Introduction à l'enseignement social de l'Église*, Liège, 1952; R. Kothen, *Problèmes sociaux actuels*, Bruges, 1946; Andre Minon, *La Chiesa e la socializzazione dell'uomo*, u zbirci *L'uomo nuovo*, Brescia 1950; Joseph Folliet, *L'avènement de Prométhée*, Paris, 1951; Joseph Folliet, *La socialisation de la vie contemporaine, Semaine Sociale de Paris*, 1947.

³ Albert Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris, 1964.

razmjere: znanstveni rad mora biti internacionalan ako hoće rasti, jedna ekonomija koja se želi razvijati izvan tokova svjetske privrede pokazuje se kao nevitralni anahronizam, a crkve bez iskrene propovijedi svjetskog ekumenizma imaju malo izgleda da ih s naklonošću primi moderni čovjek. Svijet se sakuplja i grupira u opće i regionalne saveze: UN, Međunarodna organizacija rada, FAO, UNESCO, Međunarodna banka za obnovu i razvoj, Arapska liga, NATO, Evropska ekonomska zajednica, SEV, Varšavski pakt. Daljnji sadržaj ove unifikacije sastoji se u jednoj općoj volji da se progresivno odstrane društvene i ekonomske nejednakosti koje dijele svijet na jednu manjinu bogatih i ogromnu masu bespravnihi i siromašnih; krči sebi put ideja da su svi narodi jednako pozvani na dostojanstvo i slobodu, što ima vrijednost jedne neočekivane spiritualne zbiljnosti. Mnogi narodi Afrike i Azije ulaze aktivno u našu suvremenu povijest kao pravi suputnici, a predstavnici žute, crne i crvene rase žive među nama kao integralni dio našeg svijeta. Narodi se miješaju, kulture se susreću, ljudi se upoznaju, živimo u jednom Babilonu raznih jezika i tradicija, vjera i nevjera, jezika i filozofija, ideologija i nada, pa se čovjek već naučio da drugi ljudi različito misle i vjeruju od njega, odatle tolerancija i susretljivost, dijalog i koegzistencija. Sve to na svoj način doprinosi da se svijet unificira, a čovjek socijalizira.

Ova otvorenost prema svijetu i njegovim otkrivenim sadržajima pogodovala je razvoju ljudskih potreba, jer, naravno, što se više vidi to se više želi. Odatle jedna frenezija zahtjeva i neka socijalizacija ukusa; sredstva masovne komunikacije — filmovi, televizija, radio, novine i reklame — ostavljaju duboki utisak na znatiželjne duše, nadražuju imaginaciju i formiraju mišljenje. Ukus se standardizira i tipizira, jer samo tako može nesmetano doći do svih ljudi i naroda. Serviraju se modeli vladanja i estetski standardi, socijalni pritisak slika i krilatica je golem, a njihova moć dolazi od toga što obično vješto izražavaju, u interpretaciji osoba intenzivne sugestivnosti,⁴ prihvaćene navike i vladanja jednog šireg podneblja. Stvara se pojam masovne kulture u kojoj su ljudi više sljedbenici i potrošači kulture nego njezini stvaraoči. Važno je razviti u čovjeku sposobnost da stalno naslućuje ukus drugih jer je to prvi neprevarljivi medij zajednice i otvor za razgovor s bližnjima; dijete najranije osjeća da njegov ukus mora biti opći i jednak drugima ako želi imati uspjeha, a slike s televizora i stripova ulaze mu u glavu prije nego je naučio pravo gledati i čitati. Upoznaje svijet — ljubav, tijelo, požudu, mržnju i smrt — prije nego je preskočio ogradu kućnog ognjišta. Danas, kada kriterij općeg prihvaćanja vrijedi neopozivo za ponašanje svakog čovjeka i kada većina odlučuje o svemu, najteže je usuditi se biti u ukusu drugačiji od ostalih. Reisman⁵ opisuje da je prilikom anketiranja mladih o muzici opazio kako se pojedinci prije opredjeljenja u odgovoru ogledaju oko sebe da vide što drugi misle. Socijalizira se, znači, u stanovitoj mjeri odijevanje, ponašanje, govor, mišljenje i ljudske potrebe. Masovna sredstva komunikacije stvaraju predodžbe o tome kako treba da izgledaju djetinjstvo, mladost, brak, ljubav, ljepota, rat, mir

⁴ Edgar Morin, *Les Stars*, Paris, 1957.

⁵ Dejvid Risman, *Usamljena gomila*, Beograd, 1965, str. 137.

i smrt — sve najvažnije vrijednosti zemaljskog života. No to je već područje psihologije gdje je na poseban način došla do izražaja socijalizacija modernog čovjeka.

U suvremenom društvu mijenja se čovjekov karakter, slično kao što se izmijenio i egzistencijalni prostor u kojemu je čovjek prisiljen živjeti. To nije više svijet prirode, nego grad, djelo ljudskih ruku, razbacana paučina njegovih koncepata i hladni svijet njegovih stvari. Psihologija je sve sklonija priznati kako se karakter pojedinca formira pod utjecajem društvenog karaktera. Relacija čovjek — društvo naručena je dominantnim utjecajem društva, a naročito u današnje vrijeme: moderno industrijsko društvo ne bi moglo postići svoje ciljeve da nije upreglo energiju slobodnih ljudi u rad do stupnja koji nema presedana u povijesti. Čovjek je morao da bude formiran kao osoba koja je željela da utroši svoju energiju u radu, koja je stekla disciplinu, a naročito urednost i točnost, do stupnja nepoznatog u većini prijašnjih kultura. Ne bi bilo dovoljno kada bi se svaki pojedinac morao svjesno odlučivati svakoga dana da li želi raditi, biti točan itd. pošto bi svako takvo svjesno predomišljanje stvorilo mnogo više izuzetaka nego što može podnijeti glatko funkcioniranje društva. Niti bi prijetnja i sila bile dovoljna motivacija, jer se visoko izdiferencirani zadaci u modernom industrijskom društvu mogu obavljati samo radom slobodnih ljudi, a ne radom prinudne radne snage. Neophodnost rada, točnosti i urednosti mora se pretvoriti u unutrašnji nagon prema novim ciljevima.⁶ Društvo mora nastojati da formira karakter svojih članova na način da oni iz sebe samih žele ono raditi što pod postojećim odnosima moraju raditi. Stoga je dozvoljeno govoriti o psihologiji tog izvana modificiranog nagona, odnosno o njegovoj transformaciji u jednu novu društvenu tipologiju. Kako je sve koncentrirano na rad, to se svojstva rada, njegova racionalizacija i socijalizacija, proširuju polako na sav život. Eto očitih zahtjeva onda za jednu karakteriološku analizu koja sva izvire iz novog društvenog konteksta. Oblikuje se društveni karakter čija je konformnost osigurana težnjom članova društva da budu osjetljivi prema očekivanjima i preferencijama drugih. To su, prema Reismanu, »drugima upravljani ljudi«.⁷ Njima je zajedničko to što suvremenici uvijek predstavljaju izvor upravljanja za pojedinca i njegov su trajni uzor — bilo da ih pojedinac poznaje osobno, bilo posredno, preko prijatelja i preko masovnih sredstava komunikacije. Sva je pažnja obraćena na signale koji dolaze od drugih čime se potencira osjetljivost prema djelima i željama bližnjih, a kriterij te sinhronizacije postaje aksiom: čovjek radi dobro kada mu se odobrava. Danas su za ljude problem drugi ljudi, a društveni i psihološki vidik se proširio, jer tih drugih ljudi ima brojčano mnogo više. Socijalizacija, dakle, ne ide samo izvana, od ritma i zahtjeva života, ona se personalizira kao intimna želja, dolazi iz unutrašnjosti psihe kao normalna povratna reakcija i adaptacija, dakle, radikalizira se i produbljuje.

Tu je izmjenju u stanovištima naslutila mnogo prije moderna psihologija u svojim istraživanjima i predviđanjima. Ona je, doduše, uvijek

⁶ Erih From, *Zdravo društvo*, Beograd, 1963, str. 95.

⁷ Dejvid Risman, *Usamljena gomila*, Beograd, 1965.

isticala kako je čovjek društveno biće, ali je tek nedavno odredila zamašaj infiltracije društvenih elemenata u psihizam, pokušavajući to, koliko je moguće, egzaktno verificirati. Od pokreta bihevizma do socijalne psihoanalize ta krivulja interesa za socijalno neprestano raste. Dinamička psihologija ispituje društvene motive, mikrosociologija lokalizira tipične odnose između manjih grupa ljudi, a sociosomatika i industrijska psihologija kao da postaju najkonkretnije aplikacije te tendencije. Promatrajući razvitak interesa kod psihologa u posljednjih pola stoljeća i prolazeći kroz tri faze, opazit ćemo, bilježi prof. Supek, kako se on pomicao od eksperimentalne psihologije prema kliničkoj, a od kliničke prema socijalnoj. Stoga nije čudo da na psihološkom kongresu u Stockholmu 1952. na prvom mjestu po broju nalazimo referate iz područja socijalne psihologije, a odmah zatim iz kliničke psihologije, a tek na trećem mjestu eksperimentalne radove iz užeg laboratorijskog područja.⁸ I klasična je psihoanaliza bila u početku individualistička i biologistička, ali su već prvi njezini revizionisti proširili tematski psihološku motivaciju do socijalnih izvora: sve duševne bolesti dolaze od nezadovoljenja težnje za važnošću, bolje rečeno od frustracije želje za važnošću (*Geltungstrieb*) u društvu. Uklopljenost čovjeka u društvo kriterij je njegove normalnosti, što znači da se ljudsko biće može samo u čistoći obzorja zajedništva afirmirati. Svaka neuroza pobuna je protiv zajednice, a sigurnost rezultat integracije ličnosti u društvo; ličnost je posljedica međuljudskih odnosa, a njezina bolest poremećenje tih odnosa. Neuroze nastaju iz osjećaja slabosti pred svijetom i društvom: čovjek je osamljen, okružen neprijateljima, zastrašen i bez pouzdanja u svoju vrijednost, istrgnut iz lanca zajedništva i prepušten unutrašnjem osamljeničkom mahnitaju. Ludost je naličje nedruštvenosti: luda je osoba izgubila svaki kontakt sa svijetom, povukla se u sebe i ne može doživjeti stvarnost, bilo fizičku, bilo ljudsku stvarnost, onakvu kakva zaista jest, već samo onako kako je ona formira i određuje svojim unutrašnjim procesom. Narcizam je suprotan objektivnosti, razumu i ljubavi. Činjenica da je ludilo rezultat potpunog neuspjeha povezivanja sa svijetom ukazuje na drugi moment: da su izvjesne forme udruživanja uvjet za bilo koju vrstu zdravog života. A ljubav je druga riječ za to zdravlje, svakako jedna ljubav koja više daje nego prima, a davati se može samo bližnjem; jedna ljubav u kojoj je okrenutost prema sebi i prema drugima nedjeljiva. Tko druge mrzi ili je ravnodušan prema njima u stvari je indiferentan prema sebi i mrzi vlastitu sliku.⁹ Tako psihologija registrira u duši stanovitu nejednaku i teško odredivu tajnu inklinaciju, jednom prema bolesnoj nedruštvenosti, a drugi put prema zdravoj društvenosti, oko koje se onda usprepliću sudbinske dileme naše budućnosti. U toj perspektivi potreba udruživanja postaje nenadoknadivi zahtjev i unutrašnji imperativ, od čijeg zadovoljenja zavisi ljudsko mentalno zdravlje i normalitet društva.

Ako idemo još dublje, osvjedočit ćemo se kako ovo zajedništvo nije vanjska oznaka, nego se spustilo i u podsvijest, bolje rečeno, ono je tamo

⁸ Ruđi Supek, *Pristup suvremenoj psihologiji*, Pregled br. 7—8, Sarajevo, 1958, str. 27. i 28.

⁹ Erlih From, *Zdravo društvo*, Beograd, 1963, str. 58; Erich Fromm, *Man for Himself*, New York, 1947, str. 131.

još jedanput otkriveno kao potvrda univerzalnosti principa socijalizacije. Analiza snova — uzetih kao prirodni događaji u kojima je prisutnost volje i svijesti oslabljena — pokazuje da se čovjekova psihička osobnost sastoji od jedne male iskre svijesti i velikog mračnog mora nesvjesne psihe. Mi to nesvjesno u pozadini duše ne možemo doduše poblize odrediti, ali sav mehanizam svijesti upućuje na neku izvanjsku uzročnost i dosljedno na egzistenciju nesvjestitosti, jer svijest naprosto nije moguće protumačiti bez pretpostavke postojanja nesvjesnog, te se moderna psihopatologija neuroza i mnogih psihoza teško može odreći hipoteze postojanja jedne nepoznate i tamne strane duše.¹⁰ To se nesvjesno pojavljuje kroz praslike ili arhetipe, kao primarno čovjekovo iskustvo izraženo u simboličnoj formi, uzima izgled mita i priče, izbija u snovima i proizvodima psihotične fantazije. Arhetipi su apriorne kategorije i paradigme vječne prisutnosti, sadržavaju temeljna i tipična ljudska iskustva, utisnuti u dušu od početka vremena zacijelo su neka vrsta prvih i istinitih »ontofanija«. Iako se onome koji zastupa neku ideju može činiti kao da bi njegov oskudni činjenični materijal bio uzrok i razlog vjerovatnosti i važenja njegove ideje, ipak nije tako, jer ideja svoju snagu uvjerenja dobiva iz svojeg nesvjesnog arhetipa koji je kao takav općevažeci i vječno istinit, ali je ova istina u takvom obliku opća i u tolikoj mjeri simbolična da uvijek najprije mora ući u trenutno prihvatljive spoznaje, da bi uopće postala praktičnom istinom.¹¹ U svim kulturama moguće je naći uvijek iste motive fiksirane u arhetipskim predodžbama jer su ovi arhetipi konstitutivni ljudskom iskustvu, manifestacija su, naime, prvobitne psihičke jezgre. U svim mitologijama, pričama, legendama, tradicijama, religioznim misterijima, u literaturi i svakodnevnom životu, u oblicima manje ili više čistim, susrećemo uvijek iste motive, zapravo tipične situacije i tipične figure: noćni put po moru, izgon iz raja, čovjekovo dvostruko porijeklo, majku, sjenu, sunce, mjesec, heroja lualicu, krilatu neman, otimača vatre, ubojicu zmaja, hermafrodita, onoričnu temu djetinjstva i božanskih dječaka. Praslike su sastavni dijelovi mita, ali istodobno autohtoni i individualni proizvodi nesvjesnog porijekla. *Najvažnije, međutim, u svemu tome je otkriće da je to nesvjesno strukturirano kao bitno kolektivno, a ne nekako drugačije, pa su arhetipi izražaji baš te kolektivne psihe.* Moderna psihologija, naime, razlikuje dvije vrste podsvjesne fantastike: jedno individualno nesvjesno ili podsvjesno i jedno neindividualno ili nad-individualno nesvjesno, a ovo posljednje je konstruirano od kolektivnih elemenata koji se kao morfološki dijelovi tijela nasljeđem prenose iz svih prošlih duša u sadašnjju. Kolektivno nesvjesno je posebne strukture jer sadrži u sebi sve arhaičke relikte i naslage ljudske prošlosti, svjedočeći o prisutnosti u nama primitivnog čovjeka koji još uvijek živi u nesvjesnom dijelu naše duše, gdje su se natoložili svi kolektivni nagoni i praiskonski atavizmi vrste. Nanizani objekti oko nas izazivaju preko svijesti nesvjesni dio psihe pa nesvjesno prima utiske, izražava namjere, formulira odluke, osjeća, misli

¹⁰ Carl Gustav Jung, *Psychologie und Religion*, Zürich, 1940; Carl Gustav Jung, Károly Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Leipzig, 1941.

¹¹ Karl Gustav Jung, *Psihološki tipovi*, Beograd, 1963.

i predosjeća na sličan način kao i svjesno. Samo u jednoj točki postoji bitna razlika između svjesne i nesvjesne aktivnosti psihe. Svjesno ima karakter intenzivnosti i koncentriranosti, ali je efemerno i impostirano na neposredno prisutno i neposredno buduće, i raspolaže, naravno, individualnim iskustvom koje se jedva proteže nekoliko decenija unatrag; jedno dublje i veće sjećanje čisto je artificijelno i sastoji se od knjiga. Sasvim je drugačije stanje nesvjesnog. Ono nije koncentrirano i intenzivno, nego sumračno i s odbljescima sutona sve do neprozirne tmine, do krajnosti je prostrano i može staviti jedne uz druge elemente potpuno različite i često na najparadoksalniji način. Raspolaže, pored određenog kvantiteta sublimiranih impresija, jednom enormnom baštinom sastavljenom od sedimenata svih prošlih i u zaborav potonulih života. Kad bi se moglo personificirati to nesvjesno, ono bi se pojavilo kao jedan kolektivni čovjek, s one strane mladosti i starosti, rođenja i smrti, a s ljudskim iskustvom gotovo besmrtnim od jedan ili dva milijuna godina.¹² Možda do ove izrazite hipertrofije kolektivnih žarišta u podzemlju duše dolazi najviše u primitivnim civilizacijama, a moderni čovjek je od toga sretno oslobođen? Ne, odgovara suvremena psihologija dubina.¹³ Arhetipi su autentični dijelovi duše i čovjek ih je obavezan integrirati u svoj humanitet, ako želi postati sebi vlastit (*Selbstwerdung*), u protivnom slučaju arhetipi će se u njemu razmahati do prijetnje samog uništenja ličnosti. Stoga primitivni čovjek i projicira arhetipalnu energiju izvan sebe, materijalizira i individualizira libido u simbolične predmete i figure, izvlači, na neki način, dušu iz sebe i stavlja je u predmete oko sebe pa tako nesvjesno — tu strašnu demoniju u sebi — lokalizira na dohvat očiju i ruku i u bezopasnoj udaljenosti, premda time nije izbjegao jednoj drugoj opasnosti — magičnoj i izopačenoj nadmoći predmeta nad ljudskim svijestima. Moderni je čovjek, doduše, deprojicirao svijet, reintegrirao razbacane dijelove duše i vratio k sebi arhetipe, dakle, postupio je suprotno primitivnim ljudima, ali nije ušao u posjed nesvjesnog, a time i bitno kolektivnog bezdana svoje duše; arhetipi su u njemu samome, pa je čovjek sada dominiran iznutra, a ne izvana kao prije, odnosno okrenuo se pravac kolektivnog nesvjesnog od projekcije prema inflaciji. Suvremeni čovjek je postavio sebe u središte vlastitog bića, individualizirao arhetipe u simbolu *mandale*, ali je to preokretanje izvršio izvan tokova nesvjesnog, što znači da mu tek predstoji proniknuće u temelj kolektivnog bića.

Ovo neočekivano psihološko otkriće da je središte duše kolektivno ustrojeno i stalno prema zajedništvu upravljeno bilo je poticaj za jednu sve precizniju filozofsku definiciju socijalnog čovjeka. Eminentnost društvenosti temelji se na zbiljnosti bića, a nije tek puka navika i kasniji dodatak: čovjek ne živi osamljen i izoliran od drugih, ostavljen i prepušten sebi, nego je po svojoj naravi pozvan na zajednički život s bićima sličnima sebi, u zajednici ljubavi i interesa; on je jedno »biće s drugima«

¹² Carl Gustav Jung, *Wirklichkeit der Seele*, Zürich, 1933. Zanimljiva je sličnost, makar u drugom znanstvenom kontekstu, između ideja züriške psihoanalitičke škole i vizija Teilharda de Chardina.

¹³ Antoine Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966; Carl Gustav Jung, *Von der Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich, 1954.

pa može realizirati svoju istinsku narav i postići svoje zemaljsko savršenstvo tek onda kada izade iz svoje sterilne i tjeskobne osamljenosti i konačno se združi s drugima u jedan viši život zajedništva. Ljudska egzistencija je koegzistencija s drugima. Nasuprot jednom jakom zamahu individualističkog intimizma i dekadentnog antropocentričnog intelektualizma, u modernoj filozofiji personalizam je prvi najjasnije uravnotežio metafizička traženja osobe i neophodne uvjete zajedništva. Dok individualizam shvaća osobu kao izolirani metahistorijski realitet i jedina mu je briga da tu osobu vrati k sebi i centralizira je u njoj samoj, personalizam, protivno, želi osobu decentralizirati kako bi je stavio u široke perspektive otvorenosti i zajedništva. Ličnost je suprotnost povlačenju i savijanju u svoju dovoljnost, ona je komunikabilna realnost prema drugome i u drugome, prema svijetu i u svijetu.¹⁴ Ova komunikacija osoba neka je prvobitna ljudska činjenica: prvi pokret koji utvrđuje ljudsko biće u djetetu jest jedan pokret prema drugome, pa dijete otkriva sebe u otkrivanju drugoga i razumije sebe u razumijevanju drugoga. Stoga se u prostoru jednog unutrašnjeg iskustva osoba pojavljuje kao prisutnost upravljena prema svijetu i drugim osobama, bez zapreka i pomiješana s njima, u jednoj nezadrživoj perspektivi univerzalnosti. Daleko od toga da bude zapreka razvoju osobnosti, drugi je neophodan za taj razvoj i dapače je uvjet samoj egzistenciji osobe; druga me osoba ne ograničuje, ona čini da postanem ono što jesam i da rastem iznad sebe, ona je za mene vječni poziv i nemirni upit. Jedno novo biće ušlo je u neposredni prostor moga života i najedanput je sve stavljeno u pitanje od same ove prisutnosti, te mi baš taj drugi pomaže i prisiljava me da budem vlastit i autentičan, lažan i neiskren. Osnovno iskustvo osobe je dakle iskustvo druge osobe (*L'expérience primitive de la personne est l'expérience de la seconde personne*). »Ti« i »ja« ostaju i dalje »ti« i »ja«, ali sada formiraju jednu treću osobu: »mi«. Personalizam je zapravo jedna filozofija druge osobe.¹⁵ Posve je razumljivo da jedino ljubav može biti temelj ove zajednice slobodnih ljudi. Ona drži na okupu rasplamsale egoizme i sulude erupcije samoljublja, liječi ih i sublimira u jednu višu slobodu koja je primarno ljubav za druge i sloboda za druge. Ta ljubav ne identificira bića u zajednicu, ne stapa ih u jedno neprozirno biće, a niti utapa u amorfnu masu bezličnosti, nego im ostavlja razlike i slobodu. Međutim, lišena zajednice, ljudska osoba ne može nikada dostići u potpunosti sebe, iako posjeduje svoju slobodu i svoju posebnost. Čovjek je stranac samom sebi u onolikoj mjeri koliko su mu drugi stranci ili, još bolje, on ne postoji osim u mjeri koliko postoji za druge, što u jednoj još lapidarnijoj formuli glasi: biti znači ljubiti (*être, c'est aimer*). Da bi se ostvarilo jedno društvo osoba (*société de personnes*), koje će biti prožeto personalnošću i slobodom, mora se čovjek izvući iz sebe, okrenuti prema drugome i svijetu; on mora pokušati razumjeti druge, ako želi da ga oni uopće čuju; mora preuzeti njihovu sudbinu, kaznu, patnju, radost i napor; napokon, on se mora neprekidno darivati

¹⁴ Emmanuel Mounier, *Qu'est - ce que le personnalisme?* Paris, 1947, str. 12.

¹⁵ Emmanuel Mounier, *Traité du caractère*, Paris, 1946, str. 514; Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, 1967, str. 38.

i besplatno stavljati svoju vjernost bližnjemu na raspolaganje jer je ekonomija osobe ekonomija poklona i darežljivosti bez uzvraćanja, a ne naknade i računa.¹⁶ Prava zajednica evocira evanđeoske zahtjeve: čovjek nalazi sebe kada izgubi sebe, on posjeduje sebe kada druge ljubi. Gonjeni od ognja ljubavi treba da idemo do kraja istine koja jedina spasava: *čovjek ima onoliko koliko daje*. Izvan zajednice kojoj bi darovala sve svoje bogatstvo, osoba je osuđena na osamljenost i bijeg ljubavi, na studen i smrt. Osoba ne egzistira bez zajednice — to je zaključak jedne strpljive filozofske očevidnosti koja se sva oplodila u njedrima zbiljnosti i rodila od dobroćinstva istine.

Druga premisa u ovim zaključcima o filozofskim implikacijama zajedništva odnosi se na etiku. Prakticiranje nekog morala neodvojivi je dio ljudskog života, a sigurno i onaj što najviše humanizira animalni prostor. Svaka etika pretpostavlja drugog. Biti dobar ili zao znači u krajnoj liniji biti dobar ili zao za nekoga ili na štetu nekome. Etički odnos koji se stabilizira između mene i drugoga jedan je asimetričan odnos: ja mogu dati svoj život za bližnjega, ali ne mogu tražiti od njega da on svoj žrtvuje za mene. Tuđe lice, u čistoći i pitanju, znači za mene otkriće baš te etičke asimetrije.¹⁷ Pojava drugoga izaziva u meni etičke motive, pokreće savjest iz mrtvila i vraća me ponovno drugome kao krajnjem cilju. Tako je ovaj drugi neophodna prilika za moralnu nesmirenost, te što je veći broj bližnjih i što je veće znanje o njima to je zacijelo moja savjest dublje i dramatičnije probuđena. Drugi su ljudi uvjet moje duhovne egzistencije. Kada bih sam postojao na svijetu, kako bi moj život bio žalostan: ne moći ni za koga raditi, ni za koga se žrtvovati, ni od koga očekivati ljubav i ljepotu. Mi imamo potrebu za bližnjima ne samo zato da bismo nešto od njih primili, nego još više da bismo im nešto dali — jer teža je za čovjeka nesreća ne moći ljubiti nego ne biti ljubljen. Ova se ljubav, čini se, najviše aktualizira u mediju rada. Zahvaljujući radu i rezultatima rada, čovjek se izražava u dimenzijama konkretne i povijesne zbilje, on se eksteriorizira i manifestira, pokazuje se izvana kao znak i pokret, dakle, izlazi iz svoje egocentrične osamljenosti. Najvažnije je, međutim, da tek ovako eksterioriziran čovjek postaje koristan drugima i zajednici.

Dakako, ovdje neće biti moguće opisati potanko sve tendencije oživljavanja drugog čovjeka i komunitarizma uopće u suvremenoj filozofskoj misli. Bio bi to neskroman pokušaj, koji uostalom izlazi iz okvira teme o socijaliziranom čovjeku. Dovoljno je ako podsjetimo na jednu zaista značajnu hipertrofiju termina i pojmova koji označuju ovaj socijalitet. Raste važnost filozofija koje se temelje na »odnosima ja i ti« (*Ich und Du Verhältnis*) i »mi« (*Wir*). Upotreba slične terminologije postala je gotovo zarazna, te sa svih strana niču precizni misaoni sklopovi: »biti-sa« (*Mitsein*), »biti zajedno« ili »biti-sa-drugima« (*zusammen sein*), »biti-prema« (*être-vers*), »bitak-za-drugoga« (*être pour-autrui*), »prisutnost-u-svijetu-sa-drugima«, »biće-kao-komunikacija«, i mnogi drugi (*l'Être-avec, Zusein*).

¹⁶ Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris, 1967, str. 39. i 40.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1961.

Spomenimo usput, sasvim kratko, kako je i moderna literatura osvijetlila, na posebno suptilan način, ovaj fenomen socijaliteta. Ona je splet ljudskih veza istanjila i produhovila do neslućenih intuicija, otkrivajući slojeve sve dublje vezanosti čovjeka sa svijetom njegovih bližnjih. Marcel Proust, James Joyce, Romain, Kafka, Malraux i mnogi drugi znače pravu prekretnicu u opisivanju i shvaćanju ozračja zajedništva. Čovjek nije izvanjski i efemerno vezan za drugoga, on je iznutra tajno, iz samog središta duše, zagrljen s bližnjima pa može slobodno reći da je na paradoksalan način i po oznakama duše prije drugima upravljen i s njima svezan nego što je od njih fizički posjećen. Da slučajno ljudsko biće živi posve samo, ono bi već po svojoj bogatoj duševnosti i odjecima nekih čudnih i stranih glasova u sebi bilo u zajedništvu otkriveno. U Marcela Prousta rijeka se sjećanja — a to sjećanje su drugi još jednom u meni rođeni — navraća kao lucidni sjaj koncentriranog vremena: sjećanje u osamljenosti najprije je jedno sjećanje na druge. James Joyce u *Ulisku* otkriva jedan sloj duše gdje kraljuju naše slabosti, prosječnosti, kukavičluci, izdaje i idiotizmi; čovjek nije heroj, on je slabi utopljenik i krhka slamka u moru vlastitih iracionalizama i tuđih moćnih utjecaja. U »unutrašnjem monologu« i u ispreplitanju sadržaja svijesti, glavno lice romana Leopold Bloom doznaje da jezgra njegove duše nema pregrada, nego da je čista otvorenost i osjetljivost, onaj čudesni registrator znakova od »drugih«. Njegov je intimni »ja« sastavljen od vibracija koje dolaze izvana, od zakopane prošlosti i nemirne sadašnjosti, od osoba koje ga vole i mrze; duša je satkana od osjećaja koje imamo o drugima i o sebi po držanju drugih. Svijest je bitno jedna »komunikacija« sa svijestima drugih ljudi. Roman *Mort de quelqu'un* od Romaina postavlja u središte interesa ovaj društveni karakter individualne svijesti; radnja se zbiva u jednom od onih mnogobrojnih i velikih zgrada naših modernih gradova. »Netko« je umro. Čitava pripovijest i nije ništa drugo nego opisivanje ove smrti, ali viđene kroz odbleske u dušama drugih stanara: svi žive u jednoj atmosferi smrti pa je njihov život odsjev svega onoga što ovaj događaj smrti ostavlja u najdubljem dijelu duše. U romanima Malrauxa ovo je zajedništvo dobilo novo ime i plemenitiji poticaj, ono se sada zove solidarizam, a znači otkriće da je ljudski rod nosilac zajedničkog tragičnog udesa. Svi smo naime nepogrešivo odabrani za smrt i to je naša zajednička sudbina. Naglasak je dakle stavljen na zajednicu, na to tragično »zajedništvo« smrti. Međutim, baš iz te svijesti o neizostavnom dolasku smrti rađaju se najpotresniji i najljudskiji osjećaji. Zajednica živih okupljena svijeću o zajedničkoj smrti oslobada u nama svu ljudskost i jedino bratstvo. Kod Kafke je obrnuta situacija jer on donosi iskrivljenu sliku bratstva, grotesknu pojednostavljenost jednog socijaliziranog i ukrućenog života, pakao birokracije i hermeneutiku straha, odsutnost ljubavi i pobjedu jednog užasnog reda. Osamljenost nasuprot zloj organizaciji i anonimnom teror, čovjek nasuprot državnom stroju, ljubav nasuprot bešutnoj hijerarhiji podmitljivih činovnika — sve je to izmiješano u jednoj čudnoj dijalektici da bi se pokazalo kako je čovjek zatvoren u prisilno zajedništvo. Čini se kao da su sva zla modernog svijeta vidovito predskazana: početak truljenja jednog zdravlja.

koje se zove zajedništvo, lukavstvo zla da izopačuje bratstvo i sije nepovjerenje u dobre namjere ljudi i, na kraju, mogućnost najdubljeg pada ljubavi: čovjek ne može više ni mrziti u otuđenom svijetu izdanog zajedništva.

Sada se moramo opet vratiti natrag modernoj filozofiji i njezinoj konačnoj ontološkoj obrani zajedništva, kako bismo zaokružili u jedan cjelovit i viši smisao ovaj bitni čovjekov socijalitet. Međutim, dok prije spomenute filozofije taj socijalitet otkrivaju u sferi apriornih i etičkih kategorija, kao neku nužnost razvoja idealnog humaniteta, u suvremenoj evropskoj misli mogu se izdvojiti dva snažna misaona pritoka obrane zajedništva, koji se ozbiljno pozivaju na zbiljski i gotovo znanstveni sadržaj socijaliteta, nadovezujući se na staru tradiciju vizionarskog scijentizma i prirodne harmonije svijeta, dakako, jedan put bez pomoći Transcendencije, a drugi put samo njezinom suradnjom. Premda su izvori ovih misaonih tokova različiti i često suprotni, zajednička im je briga da ljudski društveni bitak pronađu kao bitan i neophodan za čovjekovu humanu budućnost. Jedan je vezan uz ime proleterskog vođe Karla Marxa, a drugi uz ime paleontologa i svećenika Teilharda de Chardina.

Posve je razumljivo da u klasičnim tekstovima marksizma nije lako naći jednu čisto apriornu definiciju ljudske društvene prirode, jer marksizam i ne definira pravo zajedništvo kao dano, nego uvijek kao čovjeku tek zadano. To znači da se o bitno ljudskom socijalitetu ne može govoriti izvan cjelokupne povijesne putanje društvenosti, koja neizostavno prolazi kroz tri dijalektičke faze: jednu u kojoj se čovjek ispoljava kao predmetno i generičko biće, drugu u kojoj se ova društvenost izopačuje i suprotstavlja čovjeku kao tuđa i strana sila, i treću u kojoj se, unutar cjelokupnog dosadašnjeg bogatstva, reintegrira društvenost u čovjekovo ljudsko, tj. društveno postojanje.

Na početku smisla postavljen je ljudski rad, on je *enteleheja* zbiljnosti. Ljudsko biće uspostavlja se i održava samo radom pa je proizvodni život najdublji i posljednji sloj ontološke realnosti, a ne tek daljna oznaka i sporedni dodatak bitku. Može se dapače reći da rad prethodi bitku i da ga stalno omogućuje: čovjek najprije radi, pa tek onda kao ljudsko biće postoji, i onoliko istinski postoji koliko zaista radi. Rad je, znači, dinamička definicija čovjeka, njegova prava i jedina bit, a predmeti rada opet sam čovjek, ali sada stvarno i djelatno udvostručen, koji sebe samog promatra u svijetu što ga je sam stvorio. Da bismo, dakle, doznali što je čovjek, moramo najprije pitati što je rad. I životinja proizvodi, piše Marx, ali ona proizvodi samo ono što treba neposredno za sebe ili za svoje mlado. Ona proizvodi jednostrano, dok čovjek proizvodi univerzalno; životinja proizvodi pod vlašću neposredne fizičke potrebe, dok čovjek proizvodi sam slobodan od fizičke potrebe, i istinski proizvodi tek oslobođen od nje. Životinja proizvodi samo sebe, dok čovjek reproducira cijelu prirodu.¹⁸ Čovjekova se aktivnost proteže na svu prirodu, njegova djelatnost proizvodi, na neki način, još jedanput cijelu prirodu — što znači da se samo ljudski rad odnosi univerzalno

¹⁸ Karl Marx—Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb, 1961, str. 216.

prema prirodi. Rad je, dakle, u svojoj izvornoj biti i upravljenosti opći i društven. Čovjek je definiran radom, a rad prirodom, sviješću, drugim čovjekom i univerzalnošću, pa je dakle i sam čovjek definiran konkretnošću, općenitošću i rodom: *on je generičko biće (Gattungswesen)*. Ljude ne povezuje njihova zajednička narav, dakle njihova zajednička apstrakcija, nego njihova društvena bit — ontološki izrasla iz društvenosti rada, iz konkretno realiziranog »roda« (*Gattung*) u društvu. Da bi, dakle, sebe potvrdio i manifestirao kao generičko biće, čovjek mora svoje generičke snage stvarno i predmetno ispoljiti, što je opet moguće samo zajedničkim djelovanjem ljudi. Proizvođenje predmetnog svijeta jest potvrđivanje (*Bewährung*) čovjeka kao svjesnog generičkog bića, tj. bića koje se prema rodu odnosi kao prema vlastitom biću, ili prema sebi kao generičkom biću.¹⁹ Tako se generički život u čovjeka na dvostruki način izražava: kao bitna ljudska djelatnost i kao potvrđivanje te djelatnosti u obradi predmetnog svijeta. Rad koji nije predmetno ispoljen zapravo i nije istinski rad. Stoga odnos čovjeka prema samom sebi postaje njemu predmetan i stvaran tek njegovim odnosom prema drugim ljudima. Prvi takav generički odnos prema drugim ljudima jest odnos muškarca prema ženi. U tom prirodnom generičkom odnosu odnos čovjeka prema prirodi neposredno je njegov odnos prema čovjeku, u njemu se, naime, pokazuje na osjetilan način to koliko je ljudsko biće postalo čovjeku priroda ili koliko je priroda postala čovjekovo ljudsko biće. U tom odnosu, konačno, pokazuje se koliko je čovjekova potreba postala ljudskom potrebom, koliko mu je, dakle, drugi čovjek kao čovjek postao potreban, koliko je on u svome najindividualnijem postojanju istodobno i dio zajednice.²⁰ (U njemačkom originalu još jači izraz *Gemeinwesen!*). Obiteljska zajednica još je uvijek neka neposredovana prirodna zajednica, ali već i društvena zajednica. To je početak razvoja sve kompleksnijih društvenih zajednica i njihovih sve brojnijih posrednika; priroda, u svome neposrednom obliku, iščezava pa se čovjek samo preko predmeta i njegovih mnogobrojnih apstrakcija odnosi prema drugom čovjeku, a ne više direktno kao u obiteljskoj zajednici. Ipak, na dnu ovoga ljudskog preobražaja prirode i njezina pretvaranja u društvo stoji prirodna ljudska djelatnost, specifična i bitna aktivnost generičkog bića.

Naravno, ova se bitna proizvodna djelatnost i njezin generički karakter nikada ne pojavljuju kao gole kategorije iz kojih bi se onda deducirala sva ostala zbiljnost. One postoje kao korisne znanstvene apstrakcije, s obzirom da sva dosadašnja povijest zna samo za njihovo iskrivljeno, izopačeno, izvanjsko i otuđeno postojanje. *Društveni bitak dosada se uvijek izražavao kao apstraktni i alijenirani društveni bitak, a ne kao neizostavni medij ljudskosti*. Najdublja životna djelatnost, sam zbiljski bitak, najapstraktnije je shvaćen. Pa ipak, taj ubrzani proces kvarenja bitne društvenosti bio je neizbježiv i potreban. Čovjek može sebe otkriti kao generičko biće, piše Marx, samo ako ispolji stvarno svoje generičke snage, da se prema njima dakle odnosi kao prema predmetima, što je napokon moguće samo u obliku otuđenja. Rascjep homogene društvenosti

¹⁹ Ibidem, str. 216. i 282.

²⁰ Ibidem, str. 241.

ili, još bolje, prirodne neposrednosti dramatski je najavljen podjelom rada i pojavom privatnog vlasništva, što je u marksizmu isto. Podjela rada izraz je bitne društvenosti rada u otuđenosti, odnosno otuđeni i ospoljeni oblik čovjekove djelatnosti kao generičke djelatnosti.²¹ Da bi postao bogat, čovjek se mora predmetno ispoljiti, a on to može učiniti samo onda ako se otuđi. Između čovjekove životne djelatnosti i predmeta njegova rada izvršeno je nasilno odvajanje pa je sam čovjek, realiziran istinski jedino u svojoj predmetnoj djelatnosti, ostao fatalno osakaćen. Njemu pripada rad, ali predmet rada, što je opet on pod drugom prilikom, nekome drugome. To je mistificiralo ispoljavanje njegove generičke suštine jer je otuđeni rad istrgnuo čovjeku predmet njegove proizvodnje, istrgnuo mu je njegov generički život, njegovu stvarnu generičku predmetnost (*Gattungsgegenständlichkeit*). Otuđeni rad čovjeku otuđuje prirodu, njegovu vlastitu djelatnu funkciju, njegovu životnu djelatnost, on čovjeku otuđuje rod jer mu generički život čini sredstvom individualnog života. U takvoj situaciji životna djelatnost, čovjekov generički život, pravi i ljudski život, punina života, pojavljuje se kao sredstvo za zadovoljenje najelementarnije potrebe, potrebe održanja fizičke egzistencije, jednako, dakle, kao i u životinje. Sam život pojavljuje se u otuđenom svijetu kao sredstvo za život (*Lebensmittel*). Druga konzekvencija toga što je čovjek otuđen proizvodu svoga rada, svojoj životnoj djelatnosti, svome generičkom biću, jest otuđenje čovjeka od čovjeka. *Stav da je čovjeku otuđeno njegovo generičko biće, znači da je jedan čovjek otuđen drugome, kao što je svaki od njih otuđen ljudskoj suštini, jer je svaki odnos ostvaren i izražava se tek u odnosu, u kojem se čovjek nalazi prema drugom čovjeku i ljudima.* Ako, dakle, proizvod rada ne pripada radniku, ako je njemu nasuprot tuđa sila, onda je to moguće samo zbog toga što pripada nekom drugom čovjeku izvan radnika. Ako je njegova djelatnost za njega mučenje, onda ona mora biti užitak nekome drugome i životna radost nekoga drugoga. Samo čovjek sam može biti ta tuđa sila nad drugim čovjekom i ljudima.²² Iako otuđeni čovjek ne može slobodno ispoljiti svoj autentični generički život, on ga ispoljava na iskrivljeni način. Marx je opisao nekoliko oblika ovih lažnih univerzalija — državu, vrijednost, novac i kapital. Najprije državu kao tipičan oblik iluzorne zajednice, fantazam, otcijepljen od stvarnih pojedinačnih i zajedničkih interesa. Država se pojavljuje kao jedna lažna, apstraktna i izolirana općenitost, i ondje gdje ona opstoji tamo generičko biće ne egzistira istinito, nego idealno na jedan imaginarni način; stoga je država izražaj rascjepa naroda od njegova kolektivnog bića (*Gemeinwesen*). Slično se događa s robom i njezinom vrijednošću. Upotrebna vrijednost robe ne sadrži u sebi društvenih elemenata, to će tek sadržavati prometna vrijednost robe, stvorena na slobodnom tržištu. Predmeti rada se između sebe izmjenjuju, a preko njih i ljudi. Roba je, dakle, jedan izrazito društveni fenomen koji ljude povezuje i socijalizira, ali i razdvaja jer se na tome istom tržištu robe između sebe suprotstavljaju, a time, dakako, onda i ljudi. Preko vrijednosti roba, koje se između sebe

²¹ Ibidem, str. 261. i 282.

²² Ibidem, str. 215, 216, 217. i 218.

izmjenjuju, izmjenjuju se i ljudi, pod apstraktnim prilikama nevažnih i neljudskih predmeta. Stvorena je tako jedna lažna zajednica predmeta. »Zajednica ljudi« hipostazirala se u jednu »zajednicu predmeta«. Roba upravo i znači ovaj ljudski odnos koji se pretvorio u predmetni odnos: prava društvenost je ishlapjela. I novac je lažna općenitost. Božanska snaga novca leži u njegovu biću, kao otuđenom, ospoljenom, pospoljenom, generičkom biću čovjeka. Novac je, još više od robe, veza svih veza, ali i opće sredstvo rastavljanja. To je otuđena moć čovječanstva. Kolika je snaga novca, toliko je moja snaga. To što ja jesam i što mogu nije nikako određeno mojom individualnošću, već mojim novcem. Ne samo, međutim, da sam ja sebi novac nego mi je i drugi novac. U novcu se realizira ljudsko generičko biće na savršeno apstraktan način, pa sama ljudska djelatnost, dakle čovjekova bit, može biti kupljena i prodana kao roba. Kapital je još radikalnije pomiješao sve konce i veze između rada i bogatstva, jer je on neko čudno i božansko množenje vrijednosti u sebi, iskrivljena slika radnikove proizvodne i predmetne djelatnosti, apstraktna želja za nad-vrijednošću, ali, što je najvažnije, i maska ispod koje se skriva golemi organizam ljudskoga rada i istinita slika stvaranja svijeta. Generički čovjek još je jedan put prognan i izdan pa je i ljudska bitna djelatnost postala izopačena i nedohvatljiva u apstraktnoj paučini predmeta, novca, kapitala, države i ostalih otuđenih moći čovjekove životne djelatnosti.

Treći takt u ovom triptihu pripada komunizmu, koji znači konačnu i definitivnu realizaciju ljudske društvenosti, integraciju svih bogatstava iz razdoblja prisilnog rada i otuđenja, dakle, povratak čovjeka u njegovo ljudsko, tj. društveno postojanje. Da bi realizirao tu čistu društvenost, čovjek treba da podredi najprije sve otuđene sile i da ukine podjelu rada i privatno vlasništvo, odnosno da stvaran individualan čovjek vrati u sebe apstraktnog građanina i kao individualan čovjek postane generičko biće — u svome empirijskom životu, u svome individualnom radu, u svojim individualnim odnosima, da spozna i organizira svoje vlastite snage kao društvene snage. Sve to, međutim, neće biti moguće sprovesti bez uspostavljanja jedne zaista istinske zajednice, jer tek u zajednici s drugim ljudima svaki individuum dobiva sredstva da svestrano razvije svoje sklonosti pa, dakle, tek u zajednici postaje moguća lična sloboda.²³ U komunizmu će biti ukinute sve zamišljene i lažne forme zajedništva, čovjek će koincidirati s konkretnom društvenom općenošću, rodom, te neće ni društvo više doživljavati kao nešto izvanjsko i nezavisno od svoje osobnosti. Ova nova zajednica bit će najkompletniji izraz čovjekova osobnog bića, društvenog bića, jer je čovjek već od svoga prvog ljudskog pokreta — generičko biće. U njoj će čovjek pronaći drugog čovjeka kao svoju najveću potrebu, jer su obojica društveno biće. Ako, dakle, ukine-mo privatno vlasništvo, a nismo postigli da drugi čovjek postane čovjeku najveća potreba i pretpostavka vlastite slobode — nismo mnogo učinili. Znači da ovo realizirano, slobodno i bogato ljudsko postojanje ne treba nikada pomiješati s općim siromaštvom predmeta vlasništva iz razdoblja

²³ Ibidem str. 73. i 398.

primitivne zajednice, kao što jednako treba odbaciti svaku apologetiku jednog vulgarnog komunizma. Stoga Marx tako odlučno ustaje protiv svih simplifikacija buduće društvenosti, tražeći da se cijeli otuđeni svijet prošlosti reintegrira, sredstvima ljudske i slobodne društvenosti, u novi svijet, a ne da se naprosto sve prošlo negira i ukine: odatle onda i važnost otuđenog svijeta i svih bogatstava, materijalnih i duhovnih, nastalih u njemu. *Marx ne negira otuđeni predmet i svijet, on ga samo humanizira: čovjek se ne gubi u svome predmetu samo onda, kad mu ovaj postane ljudski predmet ili predmetni čovjek.* To je moguće, piše Marx, samo na taj način, da predmet postane za njega društveni predmet, da on sam sebi postane društveno biće, i da društvo za njega postane biće u tom predmetu.²⁴ Marx je škrto nabacio nekoliko misli o novoj društvenosti u komunizmu. Ona se, najprije, sastoji u tome da se priroda osjeti kao nešto ljudsko. *Naturwesen* je postao *Gattungswesen* i obratno. A društvo je upravo ta humanizirana priroda. Ljudska suština prirode, naime, postoji tek za društvenog čovjeka, jer tek ovdje ona postoji za njega kao veza s čovjekom, kao njegovom postojanje za drugoga i kao postojanje drugoga za njega. Prirodno postojanje tek mu je ovdje, u komunizmu, postalo njegovim ljudskim postojanjem, a priroda je za njega postala čovjekom. *Dakle, društvo je dovršeno suštinsko jedinstvo (Weseneinheit) čovjeka s prirodom, istinsko uskrснуće prirode, ostvareni naturalizam čovjeka i ostvareni humanizam prirode.*²⁵ Komunizam znači istinsko rješenje sukoba (*Widerstreit*) individuuma i zajednice: čovjek nije zarobljen i ugušen od društva, nego u njemu oslobođen.²⁶ Stoga Marx u *Komunističkom manifestu* definira zajednicu kao društvo u kome je sloboda svakog pojedinca uvjet slobode svijlu. U komunizmu je već i samo vlastito postojanje društvena djelatnost, zato ono što činim iz sebe, činim iz sebe za društvo i sa svijesću, da to činim kao društveno biće.

²⁴ Ibidem, str. 246.

²⁵ Ibidem, str. 243.

²⁶ Ovdje nećemo spominjati neke sporne i polemičke točke u marksističkoj filozofiji koje se tiču važnog odnosa *pojedinaac-zajednica*, jer želimo samo označiti mjesto društvenosti u globalnoj viziji marksizma. Ta neodređenost vjerojatno proizlazi iz dijalektičkog rječnika koji s podjednakom važnošću upotrebljava krajnje izraze iz ovog odnosa pa s jednakom sigurnošću može reći da u tom odnosu prvenstvo pripada pojedincu, kao i da pripada zajednici. Uostalom, današnji je marksizam iskusio obje skrajnosti. Poučeni tragičnim iskustvima staljinizma i kineskog teokratizma, mnogi suvremeni marksistički misliloci pokušavaju rehabilitirati mjesto personalizma u svojoj slici svijeta. Posebno je značajna knjiga Rogera Garaudyja *Marxisme du XXe siècle* u kojoj on na više mjesta upozorava da bi bila najveća greška kada bi se vjerovalo da u marksizmu čovjek ne egzistira, nego da egzistira samo ukupnost društvenih odnosa, da ljudi nisu subjekti povijesti, nego samo efekti i podupirači jedne društvene evolucije, da u marksizmu nema središta, tj. stvaralačkih subjekata smisla — ljudi koji čine povijest. Sličnu vrijednost ima i knjiga poljskog markista Adama Schaffa *Marxismus und das menschliche Individuum*. Da se marksizmu može pripisati i jedna drugačija, isključivo kolektivistička interpretacija, pokazuju neki primjeri suvremenih marksista strukturalističke orijentacije, kao npr. Louisa Althussera i čitave grupe oko njega, kao i nekih kritičara dijalektičkog materijalizma. Tako Calvez odbacuje bilo kakav personalizam koji bi marksizmu bio implicitan («Cependant, en tenant compte de la logique du système, et des termes mêmes de l'ensemble de écrits de jeunesse, il est difficile d'attribuer implicitement à Marx un postulat humaniste de type personnaliste» — Jean Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris 1966, str. 579), Cottier izjednačuje kolektivnog i totalnog čovjeka u marksizmu (*L'homme réel est d'abord un être collectif: la totalité humaine; l'individu n'est que par, dans, et pour cette totalité»* — Georges Cottier, *Du romantisme au marxisme*, Paris 1961, str. 20), dok Pierre Bigo misli da komunizam znači jedno psihičko i panteističko zajedništvo («L'individu doit rester entièrement dépourvu de protections devant la collectivité. Le communisme final n'est pas un régime communautaire, c'est un collectivisme intérieur» — Pierre Bigo, *Marxisme et humanisme*, Paris 1961, str. 155). Ipak, u suvremenom marksizmu, barem onom koji želi biti stvaralački, humanističan i tolerantan, sve više dolazi do izražaja dijalektičko stanovište Rogera Garaudyja.

Ne samo da će individuum postati društveno biće, nego će i njegovo predmetno ispoljavanje biti društveno ispoljavanje, realizirano u društvenom, dakle ljudskom predmetu. U tom društvenom predmetu čovjek će pronaći tragove rada cijelog društva, i prisvajajući predmet prisvojiti će sebe i svoje bližnje na zbiljski način. Predmet je čovjekovim radom postao potpuno subjektivan, a sam čovjek ispoljavanjem potpuno predmetan. Na kraju povijesti postavljena je najveća čovjekova potreba i želja: zbiljska zajednica i drugi čovjek u njoj.

Treba ići još dalje i iscrpiti sav bogati sadržaj fenomena socijalizacije. U misaonim odobljescima što ih taj fenomen neizostavno izaziva u prostorima duha položaj Teilharda de Chardina bit će sigurno sve interesantniji i suvremeniji, s obzirom da je njegova vizija socijalizacije, barem u nekim točkama, dublja i sveobuhvatnija od prethodnih; dublja, jer Teilhard de Chardin svoje zaključke temelji i na znanstvenim izvorima, a ne samo na filozofskim razmišljanjima; sveobuhvatnija, jer pojam bića koje se socijalizira shvaća mnogo šire, ne isključujući iz njega baš ništa, dapače ni samu nadnarav. U toj viziji, socijalizacija planeta nije obična prolazna situacija, drugorazredni događaj, značajan jedino za našu generaciju, to je temeljni zakon ljudskog napretka koji izlazi iz jednog dubljeg dinamizma bića. Treba sići na same izvore kozmičke evolucije, u tamnu unutrašnjost materije gdje se rađa radikalna energija i odatle pratiti razvoj svemira — od kozmogeneze i biogeneze do antropogeneze. Na tom putu izranjaju tri bitno nova kvaliteta i tri uzlazne strijele: Život, Svijest i Čovjek. Ovi događaji imaju značenje vrhovnih sinteza svemira i kritičke su točke kozmičke evolucije. Do pojave svijesti Evolucija je morfološka i biološka, premda u sebi nosi skrivene potencijale svega kasnijeg razvoja. Međutim, od kritičke točke »psihičke refleksije«, tj. od pojave čovjeka, ona je *bitno jedna evolucija svijesti*. Kao takva ona se ne dovršava nikako u čovjekovoj svijesti, naprotiv, dalje dozrijeva i rast će do neslučenih dimenzija. Svijest će postati kriterij razvoja i dosega kozmičke evolucije, pa će se po njoj računati svaki napredak i svaki zastoj u velikoj bujici kretanja života. Za Teilharda de Chardina, dakle, Evolucija ne zastaje kod čovjeka, ona se ne zaustavlja u kritičkoj točki refleksije.²⁷ Pošto se ispoljila kroz biološku evoluciju koja kulminira pojavom čovjeka, ova se kozmička evolucija danas izražava kroz konvergenciju Čovječanstva. Socijalizacija produžuje kozmičku evoluciju i znači progresivnu konvergenciju i uspon ove Svijesti.

Poslije pojave materije, života i svijesti, u istom redu i jednakog je značenja pojava socijalizacije planeta. *Ona je četvrti bitni događaj u povijesti kozmičke evolucije*. Teilhard de Chardin upotrebljava za taj fenomen nekoliko izraza: korefleksija, totalizacija, planetizacija i socija-

²⁷ Temeljno se evolutivno kretanje Svemira ne zaustavlja u ljudskom mozgu i u elementarnoj ljudskoj svijesti. Naprotiv, odavde mehanizam »kompleksnost-svijest« (complexité-conscience) ponovno kreće, s još više poleta i s novim metodama, prema jednom poretku veličine. Ako se uzme u obzir da društvena totalizacija i znanstvena tehnika produžuju u ljudskom središtu veliki proces vitalizacije, onda treba reći da počevši od čovjeka biološka evolucija čini ne samo jedan novi skok i s novim snagama, nego da ona također čini taj skok razmišljajući o sebi samoj. Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, str. 284.

lizacija. Svi oni znače isto: jedno usmjerenje individualne svijesti prema kolektivnoj svijesti, sveobuhvatno spajanje čovječanstva, skok u sintezu višeg stupnja, strijelu ljudske zajednice prema višim oblicima svijesti. Umjesto »refleksije« sada je na snazi »korefleksija«, tj. sve jača zajednička svijest. Svemir se ne raspada u zvijezde, on se sjedinjuje u zajedničku Vatru. Sve se zaoštrava i zbližuje u kolektivnoj svijesti. Ulazimo u jednu fazu planetizacije čovječanstva gdje se pluralizam individualnih refleksija sakuplja i jača u kretnji jedne same jednodušne Refleksije. Tako shvaćena socijalizacija ima svoju povijest, koja zacijelo nije od jučer. Počela je fazom ekspanzije na jednom planetu oskudno nastanjenom, gdje su različite zajednice izgubile trag u golemim prostorima svijeta; od neolitika ljudske su grupe prostranije, a susreti učestaliji. No tek danas, ispred naših očiju, svi ti fragmenti socijaliteta sakupljaju se u organsku cjelinu, pa dijelovi svjetske zajednice, koji su do sada polako rasli u sjeni stoljeća, počinju živjeti zajedno i između sebe, ekonomski i politički, reagirati. Demografski pritisak čini da se narodi sve više zbijaju i stišću na zemljinoj kugli, a ekonomska i tehnološka zavisnost integrira ih nevidljivim nitima. Stvara se jedan sličan način života, bolje rečeno jedno gotovo identično znanstveno i praktično stanovište kod svih naroda, usprkos razlikama njihovih civilizacija; zbiva se jedan prijelaz od privatnih izuma na kolektivna iznašaća, a tehnika i znanost traže sve više rad u grupi, dok, na kraju, univerzalno širenje informacija po cijelom planetu ne pospješuje ovu socijalizaciju. *Tako se danas nalazimo pred jednom rastućom nužnošću solidarnog rada, produkcije i misli.*²⁸ Taj rast socijalizacije neizbježiv je kao sunce i smrt. Mi smo osuđeni na unifikaciju da bismo tako postali potpuno živi i svjesniji zajedništva. To je imperativ sadašnjeg trenutka i uvjet našeg opstanka. Ova konvergencija čovječanstva prema sebi samom, piše Teilhard de Chardin,²⁹ čini mi se jedan toliko revolucionaran korak koliko je moralo biti, u svoje vrijeme, otkriće da se Zemlja okreće i da postoji jedna biološka evolucija. Na točki evolucije do koje smo dospjeli bilo bi mnogo lakše zapriječiti Zemlju da se ne okreće nego Čovječanstvo da se ne totalizira.

Ni ovu koncepciju komunitarizma nije mimoišlo osnovno pitanje odnosa osobe prema zajednici. Problem, dakle, osobne slobode i dostojanstva ličnosti, autonomije duha i neotuđivih prava djece Božje u jednom svijetu totalitarizama i planetarne tehnokratske organizacije. Teilhard de Chardin poznaje sve opasnosti pretvaranja bratstva u mravinjak, on dobro zna da je totalitarizam jedini patološki aspekt fenomena socijalizacije, ali ipak optimistički navješćuje, slično kao i Marx, završnu harmoniju osobnosti i zajedništva. Treba nadvladati strah od jedne dehumanizacije koja bi nezostavno dolazila od ove planetizacije — velika ljudska mašina je napravljena za kretanje, i ona se mora kretati, producirajući jedno preobilje Duha. Ako se ne kreće, ili ako se kreće producirajući samo Materiju, znači da radi naopako.³⁰ Teilhard de Chardin vidi u događajima socijalizacije mnogo više prilika za pojavu Duha nego za

²⁸ Teilhard de Chardin, *Le Groupe zoologique humain*, Paris 1956, str. 106. i 146; Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, str. 149.

²⁹ Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris 1959, str. 225.

³⁰ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, str. 32.

reprodukciju Materije: istrgnut je pojedinac iz opasnosti individualizma i zaposlen u prostrane i mnogostruke kolektivne zadaće, on sebe nalazi obogaćena, pronalazeći u sebi i u drugima neslućene energije i vrijednosti. Ljudska se svijest usavršava u svijesti Čovječanstva. Socijalizacija otkriva da se ljubav, dosada ograničena na posebne situacije i na izvjesne grupe ljudi, može slobodno proširiti na cijeli društveni život, dapače i na potpuno materijalne i neosobne oblike (kakva sličnost s nekim tekstovima iz *Ranih radova!*) jer baš ona postaje danas uvjet prave osobnosti. Element pojedinačnosti ne rastvara se u velikom Sve, on se u njemu tek dovršava i ispunjava: *socijalizacija ne znači svršetak, nego prije početak razdoblja osobe*. Ovu promjenu, međutim, treba izvršiti inspiracijom ljubavi, a ne mehanizmom nasilja, pa će ljubav biti ta koja će realizirati protuslovnu i magičnu kretnju da personalizira totalizirajući. Ljubav je uvijek bila brižljivo uklanjana iz realističkih i pozitivističkih konstrukcija našega Svijeta. Jednoga dana bit će potrebno odlučiti se vidjeti u njoj temeljnu energiju Života, ili, možda, samu naravnu sredinu gdje bi se moglo produžiti uzlazno gibanje evolucije³¹ i sazrijevanje zajedničke Svijesti. U socijalizaciji treba vidjeti veliku priliku za osobno očitovanje i za proširenje ljubavi i dobročinstva na cijelu planetarnu zajednicu. Ni slobodu ne treba suprotstavljati socijalizaciji: mi se danas nalazimo obogaćeni jednom temeljitijom i dubljom vizijom slobode, zajedničkom slobodom, koja je superiorna izoliranoj i individualističkoj slobodi pojedinca. Na obzorju je novi oblik ljubavi — univerzalna solidarnost i zajednička sudbina slobodnog čovječanstva. Ako se toliko mučimo da prihvatimo ovu spiritualističku viziju socijalizacije, znači da ostajemo još uvijek privezani za jedno skućeno i usko stanovište o mogućnostima ljubavi i dobročinstva.

Socijalizacija ne označuje kraj ovog ubrzanog hoda kozmičke evolucije jer predstoji još jači razvoj zajedničke svijesti, sve viši oblici zajedništva, jedno još integralnije subivstvovanje. Umjesto »korefleksije« sada je na snazi »ultra-refleksija«, a najavljen je i fenomen »ultra-ljudskog« kao posljednji moment socijalizacije, pa se očekuje trenutak, u ovoj uzlaznoj konvergenciji, kad će se sva naša sudbina zbiti u jedan jedini oganj Svijesti. Postoji, dakle, jedna beskrajna rastuća unifikacija sadašnje socijalizacije, koja se nastavlja, ali koja sigurno ima i svoj kraj. Pa ipak, ovo središte, prema kojemu sve nezaustavljivo konvergira, stoji mnogo iznad jedne obične, čak i veoma savršene, ljudske zajednice. Treba tu točku zamisliti kao nešto ultra-svjesno, ultra-personalno i ultra-aktualno. To je famozna točka Omega — personalizirajuće kozmičko žarište ujedinjenja i jedinjenja (*foyer cosmique personnalisant d'unification et d'union*), točka susreta između svemira koji je došao do skrajnje granice svoje koncentracije i jednog drugog još dubljeg Središta, jednog samopostojećeg Središta, koje je apsolutno zadnji i ireverzibilni princip personalizacije.³² Da bi čovječanstvo, međutim, postiglo tu granicu svoje kulminacije, ono mora izvršiti jednu vrstu prevrata u Drugome, jedno

³¹ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, str. 295; Teilhard de Chardin, *L'avenir de l'homme*, Paris. 1959, str. 75.

³² Teilhard de Chardin, *Le Groupe zoologique humain*, Paris 1956, str. 156.

utjelovljenje i uvrštenje u viši stožer svijesti. Tako ova točka Omega ne sintetizira samo svu dosadašnju kozmičku evoluciju nego privlači i podržava tu Evoluciju da napravi posljednji korak prema najvišoj sintezi personalizma i socijalizacije. Stoga Teilhard de Chardin tu točku identificira s jednom teološkom stvarnošću, *ona je sam Krist*. Savršeno usporediv s točkom Omega, koju je ova teorija predvidjela na kraju Evolucije, Krist teži da točno proizvede duhovnu totalizaciju koju smo očekivali. Zašto? Zato što jedino On u sebi sjedinjuje na začudujuć način dva jedinstvena svojstva točke Omega: *personalizam i univerzalizam, čovjeka i Boga*. Na Zemlji našeg vremena, jedino se kršćanstvo pokazuje sposobnim da u jednom jedinom životnom aktu sintetizira Cijelo i Osobu (*il se montre capable de synthétiser dans un seul acte vital le Tout et la Personne*). Samo, ono može da nas privoli ne samo da služimo već da volimo golemi pokret koji nas nosi. Ako Evolucija dolazi da ubrizga novu krv u kršćanske perspektive i težnje, nije li, suprotno, baš kršćanska vjera namijenjena i nije li baš ona podesna da spasi ili čak da zamijeni Evoluciju?³³ Na vrhu hoda Evolucije stoji Bog kao jamstvo personalnosti koji može spriječiti degradaciju osobe na vrhuncu socijalizacije. Tako ova golema struja kolektivne svijesti, koja je eksplodirala na početku vremena, uvire svojim zadnjim uvircima u žarište Ljubavi da bi se uvjerila kako je i Bog neka zajednica — *najveća Zajednica ljubavi*. No to je već novi aspekt socijalizacije, koji mora biti produbljen s teoloških vidika.

Jakov Jukić

PERSONALISTIČKA KRITIKA NACIONAL-SOCIJALISTIČKE I FAŠISTIČKE CIVILIZACIJE

Personalistički pokret, rođen iz krize 1929, suprotstavio se čisto tehničkim i čisto moralnim eksplikacijama krize zapadnoevropskog svijeta. On je tvrdio da je zlo u isto vrijeme *ekonomsko i moralno*, u strukturama i u srcima, da lijek ne može isključiti ni ekonomsku revoluciju ni duhovnu revoluciju. Zadaća pokreta bila je istražiti tijesna čvoništa jedne i druge krize. Prije teorije revolucije trebalo je međutim analizirati genezu struktura i ishod krize i nereda građansko-individualističke civilizacije.

Analiza geneze individualističke civilizacije i duha kojim je bila nošena pokazala je sljedeće: nastao kao legitiman revolt individuuma protiv društveno-duhovnih institucija koje su postale preteške, evropski individualistički duh začeo se uzlaznom herojskom fazom: njegov je prvi ideal heroj,

³³ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955, str. 331.