

ANTE PAŽANIN

INTELEKTUALCI I POLITIKA

Problem »intelektualci i politika« je star gotovo koliko i kulturna povijest čovječanstva. Iako tako star, on na žalost nije zastario, a niti je za nj još nađeno adekvatno rješenje. Premda samoupravljačko društvo pojmovno suponira rješenje toga problema, čini se da postoje duboki razlozi, da se u povodu 50. god. »Borbe za socijalističko sveučilište«, a posebno u okviru opće teme »Sveučilište i samoupravno društvo« načelo promisli značenje inteligencije i politike, da bi se time pripremio odgovor na pitanje o njihovom odnosu u suvremenom svijetu i posebno u socijalizmu.¹

Poznato je, da je na početku evropske političke misli Platon izrazio uvjerenje, da ne će prestati zlo u državama ni u rodu ljudskome, ako ili filozofi ne postanu vladari ili vladari ne postanu filozofi, tj. ako se filozofija i politička vlast ne slože u jedno. Isto je tako međutim poznato, da je Kant, dvije tisuće godina nakon Platona, naprotiv ustvrdio, ne samo da ne treba očekivati nego da ne bi bilo ni poželjno da filozofi postanu vladarima niti vladari filozofima — »budući da posjedovanje vlasti neizbježno kvari slobodnu upotrebu uma«, kaže Kant. Pod filozofima pak ni Platon ni Kant ne misle profesionalne filozofe ni profesore filozofije nego intelektualce u punom smislu te riječi — dakle sve one koji zbiljski nastoje oko umnog spoznavanja i djelovanja tj. oko slobodnog razvijanja »čovječanstvu kao takvome urođenog uma«, kako bi rekao Husserl.

Jer, um (logos, ratio ili intellectus) ne čini samo intelektualca intelektualcem, nego štoviše čovjeka čovjekom. Stoga je najveća čovjekova dužnost, da um slobodno upotrebljava. Posebno je to prva dužnost intelektualaca ili kako Kant kaže filozofa. Na drugoj pak strani, kako je to tačno isticao već Aristotel, ne samo da logos (um i govor su tu još mišljeni kao neodvojive specifično čovjekove sposobnosti) omogućuje čovjekov politički život, nego važi također i obrnuto: samo u političkoj zajednici čovjek može postati zbiljskim čovjekom, tj. samo u zajednici slobodnih i sebi jednakih ljudi čovjek može razviti svoje mogućnosti, pa i najvišu

¹ Ovaj tekst predstavlja autor referata na simpoziju »Borba za socijalističko sveučilište«, koji je održan 8. 9. i 10. siječnja 1970. u Zagrebu.

među njima — umnost. Politika se otuda ne iscrpljuje time da se zadovolje samo najnužnije ljudske potrebe, kako naučavaju svejanstvo, najviše dobro i sreću individuumā i naroda. Da bi ona to mogla, potrebni su joj uvidi u to što filozofi ili intelektualci misle pod ljudskim samobitkom, dostojanstvom, najvišim dobrom, srećom, pravednošću, jednakošću i slobodom.

U kojem pak smislu politika treba intelektualce? Očito ona ne očekuje da intelektualci postanu političari ili kako je mislio Platon, vladari. Mi smo vidjeli da to ne bi bilo ni poželjno, jer posjedovanje političke moći »kvari slobodnu upotrebu uma« tj. u onome koji je na vlasti razvija želju za uživanje u moći, pa mu je kako to izvrsno pokazuje novovjekovni lik vladara od Machiavellijeva vladara dalje, stalno prije svega do toga da razvije moć vladanja, da bi mogao potpuno uživati u moći i prepustiti se užicima što ih omogućuje posjedovanje političke moći. Time on međutim postaje ne samo nesposoban za slobodnu upotrebu uma nego i za čuvanje i razvijanje onog općeg što ljude vezuje u zajednicu, zbog čega uopće nastaje politička zajednica i radi čega ona prije svega opstoji. Uživanje u moći ne samo da kvari slobodnu upotrebu uma nego razara i opći ljudski interes političke zajednice. Čak i posredno sudjelovanje u vlasti smanjuje slobodnu upotrebu uma kao što težnja za vlašću smanjuje sposobnost umnog uviđanja i snagu kritičkog suđenja.

Pa što preostaje filozofima ili moderno govoreno, intelektualcima da čine, da bi svoju ulogu ispunili i u sferi politike? Kakva je i u čemu se sastoji politička uloga inteligencije? Kako intelektualci moraju djelovati, a da ne napuste svoje osnovno određenje — njegovanje i slobodno razvijanje intelekta u najširem smislu riječi — ni tada kada politički djeluju? Koji je primjerni način njihova djelovanja i što svojim djelovanjem oni predstavljaju za svoj narod i zajednicu?

Poznata je izreka, da inteligencija predstavlja savjest naroda odnosno čovječanstva. Što međutim tu znači riječ savjest?

Nasuprot kako svakidašnjem tako uopće novovjekovnom subjektiviranju morala i savjesti valja istaći, da savjest znači prije svega nešto takvo što je Sokrat nazivao svojim unutrašnjim glasom ili demonom. Sokratov unutrašnji glas međutim nije novovjekovna subjektivnost, nego izražava umnost na kojoj se temelji grčki polis.

Za razmatranje problema inteligencije i politike, te etike i politike, Sokrat je i stoga važan, jer je kao prvi energično zahtijevao, da se sve naše djelovanje mora temeljiti na uvidima uma, tj. na valjanu znanju. Otuda ni Sokratov unutrašnji glas ne znači niti subjektiviranje ljudskog djelovanja niti njegov nekakvi iracionalizam, nego na znanju i spoznaji stečeno uvjerenje koje »savjetuje« da se odluka za praktičko djelovanje donese odnosno ne donese. Tu ulogu »savjetodavca« zapravo sadrži i izreka da je in-

inteligencija savjest naroda. Kao što pojedincu »unutrašnji glas« savjetuje donošenje odluke za ili protiv određene akcije tako narodu inteligencija izražava savjest ili glas njegove umnosti. Ona saopćava na kojem se stupnju razvitka narod nalazi i savjetuje mu što valja činiti. Savjetovati pak možemo samo onaj koji zna da zna to što zna. Tako savjest i nije ništa drugo nego svjesno znanje ili kako će se kasnije vidjeti, »samorefleksija svijesti koja spoznaje«.

Da savjest nije puko subjektivno osvještenje i zatvaranje individuuma u unutrašnjost, pokazao je Hegel — sigurno najveći među filozofima novovjekovne subjektivnosti. Hegel je to mogao, jer spada među one veoma rijetke mislioce novog vijeka, koji ukidaju odvajanje etike i politike, subjektivnog i objektivnog i u sferi političkog djelovanja. Kritizirajući poziciju Kantove moralnosti i uopće novovjekovne formalnosti i subjektivnosti sa stajališta običajnosti političkog života, Hegel ovako određuje savjest: »Istinska savjest je uvjerenje da se hoće ono što je **o sebi i za sebe** dobro; otuda ona ima čvrsta načela; ta načela njoj su za sebe objektivna određenja i družnosti... Međutim, objektivni sistem tih načela i družnosti i ujedinjenje subjektivnog znanja s njim postoje tek na stajalištu običajnosti... Na formalnom stajalištu moralnosti savjest je bez toga objektivnog sadržaja, te je tako za sebe beskonačna formalna izvjesnost sebe same, koja je upravo stoga ujedno izvjesnost toga subjekta«. Svoje shvaćanje savjesti Hegel dalje ovako formulira: »Savjest izražava apsolutno opravdanje subjektivne samosvijesti, naime **u sebi i iz same sebe** znati što je pravo i dužnost, te ništa ne priznati nego što ona tako zna kao dobro, ujedno s tvrdnjom, da je ono što ona tako zna i hoće u **istinu** pravo i dužnost. Savjest je, kao to jedinstvo subjektivnog znanja i onoga što je o sebi i za sebe, svetinja koju dirnuti bila bi drskost«² (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 137).

Iako prema Kantu ne bi bilo poželjno da filozofi postanu vladarima, ipak štoviše upravo zbog toga, treba osigurati njihov utjecaj na politički život. Vladari i »Slobodno uređeni narodi«, kaže Kant, treba da osiguraju filozofima da slobodno vrše osvjetljavanje ljudi, i to zato, jer je posao koji vrše filozofi samim tim vladarima i narodima »neophodan za osvjetljavanje njihova posla«. Kako smo ranije vidjeli, inteligencija kao savjest naroda osvjetljava bit onoga što valja činiti. U tom »osvjetljavanju« posla naroda i vladara odzvanja već kod Kanta nešto od one savjesti koja je u Hegela postala jedinstvo subjektivnog znanja i onog što postoji u sebi i za sebe kao običajnost zajednice i otuda kao »svetinja«. Dakle već prema Kantu narodi i vladari trebaju intelektualce za »osvjetljavanje svoga posla«.

Taj posao je međutim veoma raznolik. On obuhvaća sve sfere narodnog života. Otuda se postavlja daljnje pitanje, da li politika potrebuje svu inteligenciju na jednaki način ili se ona na jedan način odnosi npr. prema tzv. tehničkoj inteligenciji a na drugi

način prema humanističkoj inteligenciji — da ostanemo pri toj općoj podjeli inteligencije. Ta podjela nije slučajna, a niti ovdje izražava neki vrijednosni sud, nego polazi od karaktera posla koji svaki od spomenutih dijelova inteligencije obavlja u političkoj zajednici i raznovrsnim oblicima njene organizacije.

Organizacija društvenog života u suvremenom svijetu znanosti i tehnike veoma je složena i zahtijeva sve veću racionalizaciju kako tehničke tako i političke proizvodnje. Zahvaljujući tehničkoj inteligenciji svakim se danom usavršavaju kao instrumenti proizvodnje tako i tehnologija, koja omogućuje ne samo da znanstvenici i znanstveni tehničari neposredno proizvode nego da i sami neposredni proizvođači znanstveno rade. Pa ipak u njihovu proizvodnju kao radu dolazi do izražaja novovjekovno određenje moderne tehnike kao primjene i provedbe određenog tehnološkog programa znanja usmjerenog na iskorištavanje prirode u različiti prema političkom djelovanju i njemu svojstvenom znanju. Tehničku inteligenciju trebaju i prihvaćaju otuda svi režimi bez obzira na svoju političku orijentaciju. Kako pokazuju i svemirska istraživanja, u tehničkoj proizvodnji čovječanstvo je jedinstveno, jer u borbi prema vanjskoj prirodi čovječanstvo nastupa, moglo bi se reći, kao rod, dok su u međusobnoj borbi ljudi podijeljeni u grupe, staleže, stranke i klase. Zahvaljujući predmetu kojim se bavi, a to su prije svega ljudi, njihovo djelovanje i međusobno odnošenje, humanistička inteligencija nije u stanju da za svoje područje pruži takve racionalne teorije, tehnike i umijeća kakve za sferu tehničke proizvodnje pruža moderna tehnologija. To dakako ne znači da je sfera ljudske prakse kojom se bavi humanistička inteligencija nešto potpuno iracionalno, nego govori samo o drugačijoj racionalnosti te sfere nego što je ona u sferi rada i tehničke proizvodnje.

Međutim, usprkos očitoj razlici tih dviju sfera, ni do danas nisu prestali zahtjevi mnogih političara, da se u stilu novovjekovne tradicije od Machiavellia i Hobbesa na ovamo, politiku racionalizira po uzoru na modernu tehnologiju. Time se želi »pokazati« predvodničku ulogu znanosti u modernom svijetlu, a da se pri tom ni ne sluti opasnost koja prijeti svijetu kako od totalnog tehniziranja tako i od tehnokracije. Formiraju se zajednički odbori političara i intelektualaca, traži se suradnja u radnim grupama i savjetima, provode se ankete i vrše analize, prave programi i »snimaju stanja« ...

Pravi je problem odnosa inteligencije i politike međutim mnogo dublji i složeniji nego što ga i pomišljaju moderna birokracija i tehnokracija. On se korijeni u onome ljudskome koje se ne daje potpuno predvidjeti nikakvim teorijama i ne može izračunati nikakvim kompjuterima.

Ono se otuda ne može nikome staviti na raspolaganje, pa ni državi, ni birokraciji, ni tehnokraciji — niti bilo kome tko postupa s ljudima kao stvarima. Štoviše potrebna je neprestana kri-

tičnost prema svemu što se zbiva s čovjekom. Tu kritičnost nje-
guje i razvija inteligencija, prije svega njen humanistički dio, a
to dolazi do izražaja i u izreci da je inteligencija savjest naroda
i čovječanstva.

Možda će netko tome prigovoriti i reći, da naše naglašavanje
uloge inteligencije nije ništa drugo nego samoisticanje i prenagla-
šavanje intelektualaca samih, a da zapravo predstavlja ideologiju
staleških interesa inteligencije, koja kao svi drugi slojevi naroda
živi od svoga poziva, dok tim samohvaljenjem stavlja sebe u cen-
tar društva i pored prava koja važe za sve građane, traži posebna
prava i privilegije — prije svega potpunu slobodu duhovnog stva-
ranja.

Problem tzv. »duhovne slobode« stara je i naveliko rasprav-
ljana tema modernog društva i položaja intelektualaca u njemu.
U nas je on postao posebno aktualan posljednjih godina, kada su
i pojedini intelektualci samoupravljanje i društvenu reformu shva-
tili isključivo u ekonomskom značenju ili u najboljem slučaju u
smislu podizanja stručnosti i materijalnog životnog standarda.
Tako mnogi nisu vidjeli ni smisla ni poticaja za svoje djelovanje i
stoga se prema tim novim orijentacijama našeg društvenog razvitka
rezervirano odnosili. Ne shvaćajući i ne razvijajući dublji smisao
samoupravljanja i društvene reforme, mnogi ih na drugoj strani,
postupajući u vidu najlošije staleške ili čak grupaške ideologije,
koriste za postizanje partikularnih ciljeva i interesa. A vrijeme
je, da se učini kraj, ako već ne možemo svakakvoj praksi, a ono
bar raznim teorijicama i shvaćanju koji dopuštaju i štoviše oprav-
davaju postizavanje partikularnih interesa na štetu zajedničkih i
općih. Vrijeme je da se učini kraj svim ideologijama pa i staleškim.

Dakako pri tome treba dobro razlikovati stalešku i uopće sva-
ku ideologiju od opravdanih bilo staleških bilo opće društvenih
zahtjeva. Tako se pri pažljivom promatranju zahtjev inteligencije
npr. za duhovnom slobodom ne pokazuje kao staleški zahtjev,
koji intelektualci postavljaju radi sebe, radi nekih samo svojih
interesa i radi slobodnog stvaranja i očitovanja svojih ideja kao
staleških, nego radi zbiljskog napretka društva, čovjeka i ljud-
skosti. Iako još i danas većini ljudi nije do duhovne slobode toliko
koliko intelektualcima, pa ni ne inzistiraju na njoj kao ovi, iz
jednostavnog razloga što intelektualci bez slobodnog iznošenja
svojih misli ne mogu ni zamisliti ispunjenje svoje društvene za-
daće, iz toga bi bilo pogrešno izvesti zaključak da zahtjev intelek-
tualaca za slobodom duhovnog stvaranja, budući da se samo oni
praktički njom koriste, izražava samo staleški interes intelektoa-
laca. Da tome nije tako, pokazuje već jednostavna činjenica, da
ne postoje formalni kriteriji po kojima bi se duhovnu slobodu
uopće moglo učiniti povlasticom ovog ili onog društvenog sloja
odnosno ograničiti je na neku »elitu« društva. To pak posebno
važi za društvo, koje počiva na demokratskim i samoupravljačkim
principima to znači na principima koji svakom građaninu omogu-

ćuju da maksimalno razvije svoje mogućnosti u sposobnosti i da se snagom vlastitog uma i djela uzdigne na fundamentalno-ljudsku razinu, da prestane biti stvar među stvarima, tj. da iz potčinjenosti stvarima dospije do vlastitog načina življenja ili samoupravljanja, te da na taj način postane svoj vlastiti upravljač. U tom smislu samoupravljanje je zbiljski moguće samo tamo gdje postoje uvjeti, da se, kako reče Engels, parafrazirajući St. Simona, upravljanje ljudima zamjeni upravljanjem stvarima i procesima proizvodnje — drugim riječima samo tamo, gdje postoje kako objektivni tako i subjektivni uvjeti da se neposredni proizvođači uzdignu nad stvari i proizvodne procese, te da tako, vladajući njima, svoje međuljudske odnose izgrade na samoupravljačkoj razini, tj. na razini koja se upravo kao ljudska razlikuje od sfere proizvodnih procesa i stvari³ (o fundamentalno-ljudskom aspektu samoupravljanja u razlici prema svakom pojedinačnom — ekonomskom, pravnom, sociološkom, političkom itd. — aspektu vidi moj članak Radikalnost i univerzalnost komunističke revolucije, **Politička misao**, Zagreb, 1968. 1, str. 22—35).

Kako se iz svega ranije izloženog daje zaključiti, intelektualci ispunjavaju svoju društvenu funkciju, u koliko pomažu, podstiču i razvijaju samoupravljanje kao uspravljanje čovjeka do njegove ljudskosti, tj. kao novi, ljudski način življenja i djelovanja. Oni to mogu kako svojim djelima tako i sudjelovanjem u konkretnim oblicima samoupravljanja i njegovim uzdizanjem na fundamentalno-ljudsku razinu. Otuda je suprotstavljanje inteligencije i samoupravljanja jednako tako lažno kao što je lažno suprotstavljanje slobode duhovnog stvaranja i tzv. širokih narodnih masa.

U opširnoj literaturi o duhovnoj slobodi i političkoj jednakosti građana korisno je za razmatranje naznačenog problema ukazati na vrijedna i interesantna razmišljanja Theodora Geigera, koja su sabrana i objavljena u njegovu djelu »Ideologie und Wahrheit«⁴ prvo izdanje Humboldt Verlag, Beč 1952. drugo izdanje Luchterhand Verlag, Neuwied i Berlin 1968.).

Zagovarajući »dinamičnu progresivnu kulturu, te političku ravnopravnost i građansku slobodu masa«, Geiger ovako obrazlaže problem duhovnog stvaranja i nužnost njegova društvenog funkcionaliziranja: »Mi znamo da je čovjeku s ulice mnogo manje stalo do slobode mišljenja koja je nama intelektualcima po pozivu tako nezamjenjiva. Ako mi ipak tu slobodu ne želimo samo za nas, nego je u ime čitavog demokratskog kulturnog društva proglašavamo nužnom, premda samo mi imamo priliku da je potpuno koristimo, onda se pozivamo na dvoje:

1) Bez pune slobode duhovnog stvaranja i saopćavanja kulturni će život stagnirati, čim su iscrpljene mogućnosti koje su danas u njemu sadržane. Politička vezanost duhovne proizvodnje sprečava »dinamični« preobražaj strukture postojećeg sistema kulture

2) Promatrana na dugu stazu politička ravnopravnost i građanska sloboda i širokih masa indirektno ovisi o postojanju slobodno-stvaralačke inteligencije, koja ni na koji način nije potčinjena pritisku vlasti«⁵ (o. c., drugo izdanje str. 86.).

Sloboda i ravnopravnost svih građana predstavljaju centralnu misao filozofije politike i posljednju svrhu političkog djelovanja. Kasnije ćemo se još vratiti tim problemima.

Međutim, već se pri razmatranju problema slobode duhovnog stvaranja pokazuje, da duhovna sloboda ne smije biti ničiji privilegij. U tom smislu Geiger nastavlja: sloboda se duhovnog stvaranja »ne zahtijeva kao individualni uvjet sreće građana, nego kao pretpostavka za to da inteligencija može opravdati svoj kulturno društveni poziv. Ta profesionalna funkcija označena je kao nužna u općem interesu. Iz toga se naravno ne smije izvući zaključak, do kojega dolazi K. Mannheim: budući da mase nikako ne mogu »pravo« koristiti duhovnu autonomiju, to je treba ograničiti na »viši duhovni život« intelektualaca. Ako društvo potrebuje duhovno slobodne intelektualce, ono mora osigurati duhovnu slobodu uopće, (1) jer se ni prema kojem formalnom mjerilu« ističe Geiger, »ne može odlučiti, što je, viši, duhovni život i tko kao njegov reprezentant treba uživati duhovnu slobodu, i (2) ograničenje takve slobode na određeni profesionalni sloj (inteligenciju) bilo bi politički privilegij, te bi bilo nespojivo s demokratskim načelima«⁶ (ibidem, 87).

Na razini suvremene demokratske političke misli Habermas određuje slobodu uopće kao zrelost koja čovjeku omogućuje da **svoj život sam određuje i upravlja**. Čovjek to može, u koliko su »u snazi samorefleksije spoznaja i interes jedno«. Ovi su pak »jedno« samo u svijesti koja je postala samosvijest ili »samorefleksija svijesti koja spoznaje«.

Naravno, to ne znači, da je »samorefleksija svijesti koja spoznaje« dovoljna za **čovjekovo samoodređenje i samoupravljanje**, nego, kako smo i ranije vidjeli, ukazuje samo na to da bez nje nema ni slobode ni samoupravljanja. Da ozbiljenje čovjekove slobode i njen razvitak do samoupravljanja ovisi o mnogim drugim uvjetima, koji također omogućuju pravi ljudski život, a koje obično označavamo zajedničkim izrazom konkretne povijesne prilike, pokazao je dovoljno uvjerljivo već Marx svojim historijskim materijalizmom. Međutim, kako upozorava Habermas, ni Marxova »znanost povijesti« ne pruža razvijenu ideju znanosti o čovjeku, jer njenim ograničavanjem na »kategorijalni okvir proizvodnja« kao rada i njenim »identificiranjem s prirodnom znanošću« gubi se specifična ideja znanosti o čovjeku. U svojoj terminologiji Habermas to ovako opisuje: »Da Marx nije interakciju zajedno s radom podveo pod termin društvena praksa, da je on umjesto toga materijalistički pojam sinteze u jednakoj mjeri respektirao na rezultate instrumentalnog i na veze komunikativnog djelovanja, tada ideja znanosti o čovjeku ne bi bila pomućena identifikacijom

s prirodnom znanošću. Ta ideja bi štoviše preuzela i materijalistički sustigla Hegelovu kritiku subjektivizma Kantove spoznaje teorije. S tom bi idejom bilo izrečeno, da se radikaliziranu kritiku spoznaje na kraju može provesti samo u obliku rekonstrukcije povijesti roda; i da je obrnuto teorija društva, s gledišta samokonstruiranja roda u mediumu društvenog rada i klasne borbe, moguća samo kao samorefleksija svijesti koja spoznaje⁷. J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, S. 85—86).

Ovdje nije mjesto raspravi o jednom od najtežih znanstvenih problema — raspravi o problemu odnosa prirodnih i društvenih znanosti — za koji problem je spomenuta Habermasova knjiga također veoma instruktivna. Na Habermasovo razlikovanje instrumentalnog rada i komunikativne interakcije ukazali smo u namjeri da proširimo i produbimo problematiku inteligencije i njeno lučenje na tehničku i humanističku u ranije izloženom smislu. Jer, inteligencija, i to kako ona koje je interes spoznaja društva i čovjekovih interakcija tako i ona koje je interes spoznaja prirode i rada, može ispuniti svoju zadaću, samo u dimenziji samorefleksije kao sferi promišljanja, osmišljavanja i osvjetljavanja uma s obzirom na njegov najviši interes. »U aktu samorefleksije um shvaća sebe kao zainteresiranog«, zaključuje Habermas⁸ (ibidem, 261). U »samorefleksiji svijesti koja spoznaje« pokazuje se naime fundamentalna povezanost spoznaje i interesa, tj. pokazuje se um ili intelekt koji ujedinjuje spoznaju s interesom. Zadaća je inteligencije, da u iskustvu samorefleksije otkriva intrese — kao empirijske sklonosti i potrebe nego kao temeljne orijentacije ljudskog opstanka koje su usmjerene na rad i interakciju kao, kako kaže Habermas, »određene fundamentalne uvjete moguća reprodukcije i samokonstituiranja ljudskog roda«⁹ (ibidem, 242).

Na koji način pak inteligencija otkriva takve temeljne orijentacije i unapređuje kako rad tako i ljudsku interakciju i opći ljudski interes? S tim pitanjem usko je povezano i jedno od glavnih pitanja, koje u sebi sadrži i tema »intelektualci i politika« a koje glasi: na koji način intelektualci pripremaju promjene u društvu pa i same revolucije?

Jer, što bi bila francuska revolucija iz 1789. bez enciklopedista i prosvjetitelja koji su je duhovno pripremili?

Što bi bila naša revolucija bez kritike postojećeg i razvijanja ideje novog društva koje su izvršili intelektualci — marksisti između dva rata? (drugo je pitanje, kako su se pojedini intelektualci ponijeli u revoluciji ili pak kasnije na vlasti). Kakvi bi bili naši izgledi na konačnu pobjedu nad dogmatskim marksizmom i staljinizmom bez široke i plodne djelatnosti inteligencije u razvijanju novog načina življenja i mišljenja od najjednostavnijih oblika rada i proizvodnje do vrhunskih ostvarenja u filozofiji, znanosti i umjetnosti? Tu nije važno tko je prvi inicirao određeni pravac životnog držanja, da li najprogresivniji pojedinci, političke

grupe i partije ili cjelokupna zajednica. Važnije od toga je pitanje, kako osigurati da određeni pravac demokratskog razvitka i orijentacija, za koju smo se prema svojem najboljem znanju i prema najčistijoj savjesti odlučili, postanu zbiljnost u svakidašnjem narodnom životu. Da to nije nimalo lak posao pokazuju bezbrojni primjeri i pokušaji provođenja novog u život na našem unutrašnjem planu tako na internacionalnom i svjetskom planu. Zar je moguće dobiti bitku protiv etatizma bez osvješćujućeg djelovanja inteligencije, a bitku protiv tehnokracije bez razvijene samoupravljačke svijesti? Jer nije dovoljno samo deklarirati određenu politiku i nagovijestiti novu orijentaciju, nego valja najširem broju građana objasniti stvari tako, da određena orijentacija postane njihovo najdublje uvjerenje. Promjeni društva prethodi promjena svijesti i mišljenja ljudi.

A »reforma svijesti«, kako je Marx pisao Rugeu, »sastoji se samo u tome, da ljudi postanu svjesni svoje svijesti, da ih se probudi iz sna o sebi samima, da im se objasne njihove vlastite akcije«. U tim Marxovim riječima najbolje dolazi do izražaja uloga inteligencije u mijenjanju svijesti ljudi i time u mijenjanju svijeta. Pri tome, kaže Marx, »mi ne nastupamo doktrinarno s novim principima«, nego postojeća pitanja dovodimo u »samosvjesnu ljudsku formu«. »Nove principe svijetu mi razvijamo iz principa svijeta«. »Mi svijetu samo pokazujemo zašto se zapravo bori, a svijest je stvar koju on mora prisvojiti, makar ni ne želio. (10) [K. Marx: Pismo Rugeu od rujna 1843. Die Frühschriften, Stuttgart 1953, 5, 170; Rani radovi, Zagreb 1953. str. 39.]

Promjena svijesti je dakako dugotrajan i težak posao; ona se ne postiže dogmama ni doktrinarnim deklariranjem novog principa u smislu one: »Ovdje je istina, pred njom padaj ničice!«, nego, kako kaže Marx dalje, analizom »svijesti koja je sama sebi nejasna«. Mi se sjećamo neplodnih doktrinarnih pokušaja mijenjanja svijesti pomoću dogmi i parola, pomoću kratkih postupaka i crno-bijelih tehnika itd. itd. No isto bi tako bilo pogrešno očekivati da će prilike same promijeniti ljude bez dovođenja tih prilika i pitanja koja iz njih nastaju u »samosvjesnu ljudsku formu«. Zadaća je inteligencije upravo u tome, da brižljivom analizom i radikalnom kritičnošću objasni ljudima »njihove vlastite akcije«, tj. da razumijevanjem i jasnim lučenjem alternativa i tendencija društvenog kretanja, koje proizlaze iz njihovih akcija, dovede ljudsko djelovanje do »samosvijesti«. Samosvijest kao promijenjena svijest, tj. kao svijest koja zna da zna, omogućit će pobjedu bolje alternative. Stvar je političke mudrosti da se konkretna politika usmjeri u pravcu te alternative kao prave tendencije razvoja.

U pripremanju, mijenjanju i obrazovanju političke svijesti naroda vidno mjesto savakako pripada inteligenciji. Dakako svijest ne čeka na intelektualce i filozofe da bi počeo živjeti i djelovati. Kako smo ranije vidjeli, intelektualci ni ne pretendiraju da budu

političke vođe svijeta i naroda, jer je dovođenje stvari akcije ljudi do svijesti ono najviše što oni kao intelektualci mogu učiniti.

»Jednako je taku istinito«, kaže suvremeni francuski filozof politike, Eric Weil, »da svijet nije postao svijetom svijesnih ljudi zahvaljujući utjecaju filozofa. Naprotiv, filozofija može egzistirati samo u svjesnom svijetu. A svijest ovog svijeta je svijest stvari ovoga svijeta. To nije svijest svijeta u njegovoj cjelini. Razum i rad doveli su čovjeka do ideje univerzalnosti. Ta univerzalnost je međutim samo prva univerzalnost, univerzalnost forme, koja ne određuje svoj sadržaj i koja je sposobna da prihvati bezbrojne sadržaje. . . Ona može biti univerzalnost . . . besmisla, jednako tako može biti univerzalnost uma. Pitanje smisla ne postavlja se na polju razumskog nego njega postavlja filozof« (11) E. Weil, Philosophie der Politik, Lucheterhand, Neuwied und Berlin 1964. S-147-48) odnosno intelektualac dovođenjem stvari u »samosvjesnu ljudsku formu« kao »samorazumijevanje vremena o svojim borbama i željama«, kako je pisao Marx Rugeu. Prema Marxu to je smisao »kritičke filozofije«. Da bi dospjeli u tu dimenziju »samorazumijevanja vremena o svojim borbama i željama« i da bi mogli vršiti »bespoštednu kritiku svega postojećeg« filozofi odnosno intelektualci trebaju slobodu za svoje djelovanje. Dakako kritika tu ne znači niti jednostavno negiranje postojećeg niti puko osvrtnje na njegove nedostatke, nego ona znači analizu, istraživanje i razlikovanje, lučenje i rasuđivanje (što znači i izvorna grčka riječ kritein) postojećeg u svrhu pronalazjenja izlaza iz krize tj. sa svrhom otkrivanja alternativa i donošenja odluke da se kritično stanje prevlada. Upravo to je imao u vidu stari Kant, kada je, kako smo ranije vidjeli, tvrdio da nebi bilo poželjno da filozofi postanu vladari, ali da je posao koji vrše filozofi odnosno intelektualci »neophodan za osvjetljavanje njihova posla«.

Pa ipak političari od Sokratovih do naših dana ne vole kritiku koju vrše intelektualci, tako da se postavlja pitanje: dokle će intelektualci svoje sudjelovanje u politici plaćati iskustvom Sokrata, Solženjicina itd.?

INTELLEKTUALLEN UND POLITIK

Zusammenfassung

Durch eine Kontrastierung der Platonischen Forderung, dass die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, und der Meinung Kants, dass es nicht zu erwarten und vielleicht nicht einmal wünschenswert wäre »da der Besitz der Gewalt den freien Gebrauch der Vernunft unvermeid-

lich verdirbt«, wird in diesem Artikel das Verhältnis der Intellektuellen zur Politik, besonders zur Welt der modernen technischen und politischen Produktion, thematisiert. Die Intelligenz zeigt sich als das Gewissen eines Volkes und der Menschheit. Das Gewissen wird dabei im Sinne Hegels als die »Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was es an und für sich ist«, d. h. als die Einheit von Ethik und Politik verstanden. Darin kommt die kritische Funktion der Intelligenz, die ihre politische Rolle ermöglicht, zum Ausdruck. Die politische Rolle der Intelligenz selbst besteht zunächst in der Reform des Bewusstseins der Menschen und in der Entlarvung der Ideologien durch Enthüllung und Erkenntnis der wirklichen Interessen des menschlichen Daseins und der Tendenzen der geschichtlichen Entwicklung. Die vernünftigen Einsichten, Selbstbewusstsein und Selbstreflexion, stellen dabei die Vorbedingungen für die Selbstbestimmung und Selbstleitung des Menschen dar. In diesem Zusammenhang wird die Rolle der Intelligenz, besonders in bezug auf die Entwicklung der »Selbstverwaltung« als einer neuen Art und Weise des mitmenschlichen Lebens, d. h. im Sinne seiner Steigerung auf die eigene fundamental-menschliche Höhe, erörtert und betont. Der Aufsatz schliesst mit der Frage: wie lange werden die Intellektuellen ihre Teilnahme in der Politik mit der Erfahrung des Sokrates als des ersten und des Solženjicin wahrscheinlich nicht als des letzten Opfers des Streites zwischen Intelligenz und Politik bezahlen?