

Oslobađanje od slobode*

Prilog nadvladavanju arhitektonike građansko društvo — politička država
novim poimanjem emancipacije

BLAŽENKA DESPOT

Institut za društvena istraživanja
Sveučilišta u Zagrebu

Izvorni znanstveni rad

UDK: 36.577.4

primljeno: 15. 6. 1989.

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

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

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

Novi socijalni pokreti, i ova paradigma politike, dovode pojam emancipacije u odnos sa oslobađanjem od stare paradigme. Njihovo shvaćanje slobode kao oslobađanje od pojma slobode u čijem se temelju nalazi volja za moć već u pojmu govori o tome da oni nisu politički u tradicionalnom razumijevanju politike. Oni također nemaju niti homogenu klasnu osnovu, budući da njihovo članstvo sačinjavaju pripadnici različitih grupa i slojeva. Nekoherentna klasna osnova novih socijalnih pokreta izraz je promijenjenog temelja i smisla emancipacije koja se više ne poima na području sukobljavanja interesa rada i kapitala.

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

U novim socijalnim pokretima kao pokretima oslobođenja od stare paradigme sadržana je panarama osporavanja te paradigme. Različitost artikulacije potrebe za slobodom, a pogotovo potrebe za životom, uvjetovala je i potrebu za snalaženjem u prividnom bespuću obilježenoj topografijom »lijevo«—»desno«, »naprijed«—»natrag«. Ispravnu busolu moguće je naći samo uvidom u dubinu utemeljenja kritike stare paradigme: odnosa emancipacije i prava, odnosa emancipacije i

* Ovaj je rad dio veće neobjavljene studije: »Pojam emancipacije u novim socijalnim pokretima.«

volje za moć, odnosa emancipacije i pokoravanja prirode. Dubinu, pak, utemeljenja moguće je izmjeriti pronicanjem u to koliko u tim zaljevima ima staroga, koliko je staro nadvladano, što znači ukinuto i dovedeno do nove sinteze, a koliko utopijskoga.

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

Za stvar emancipacije, za samu stvar oslobođanja važno je naglasiti da su ta država, taj odnos građanskog društva i političke države, sama »stara paradigma« nastali na temelju ideje emancipacije, na temelju filozofije slobode, na temelju samospoznaje ideje slobode, koja sama sebe zna i hoće. Na polju dnevne politike to je značilo oporbu između građanske demokracije i socijalističke demokracije, između **nedostatnosti stare paradigme** i diktature proletarijata, koja je ideološki ukinula partikularitete. Socijalistička demokracija je sebe pojmila kao ljudsku emancipaciju i time zabranila »novu paradigmu« smatrajući je »starom« — starom u smislu borbe partikularnih interesa građanskog društva. »Nova paradigma« politike nije samo izazov staroj paradigmi, građanskoj parlamentarnoj demokraciji i velikim političkim partijama, nego je ona naprosto osporavanje da se emancipacija može ozbiljiti njezinim opojmljenjem u pravu, u državi, u institucijama.

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

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

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

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

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

»Države, narodi i individue u tom poslu svjetskoga duha podižu u **svom posebnom određenom principu** koji u njihovom **uređenju i cijeloj širini** njihova **stanja** ima svoje izlaganje i zbiljnost koje su svjesni, a zadubljeni u njen interes, oni su ujedno nesvjesno oruđe i članovi onoga unutrašnjega posla, u kojem nastaju ti likovi, ako duh po sebi i za sebe privređuje i izrađuje sebi prijelaz u svoj idući viši stupanj.«¹

Novu paradigmu šezdesetih godina kao emancipacijsku nije moguće pojmiti nego kao stavljanje u pitanje slobode utemeljene na volji za moć ili osporavanju volje za moć položene u suvremeno shvaćanje odnosa političke države i građanskoga društva, slobodnog društva.

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

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

Metodološki ćemo tu volju za moć istražiti na Hegelovoj filozofiji, prava, ne samo stoga što ju je Karl Marx podvrgao kritici, već prvenstveno jer je u ovom Hegelovom spisu samospoznaja individue u pravnom sistemu i državi bitno utemeljena u privatnom vlasništvu i slobodi čovjeka od prirode.

Volja za moć koja sama sebe hoće položena je u pravni sistem građanskoga društva, koji u svojem filozofijskom temelju određuje i odnos prema prirodi. U svojem pravnom aspektu ona je odredila slobodu kao odnos gra-

¹ Hegel, G. W. F.: **Osnovne crte filozofije prava**, Sarajevo, 1964, str. 280.

đanskoga društva i političke države, partikulariteta i općenitosti. Ovaj demokratski odnos stare paradigme određuje i društveno-duhovni odnos spram prirode kao volju za moć koja je slobodna. Stoga »novu paradigmu«, politike novo shvaćanje slobode nije moguće razumjeti bez poimanja jednog određenog društveno-duhovnog sklopa — građanskog društva. Nova paradigma šezdesetih godina usmjerila je svoje shvaćanje emancipacije i slobode prvenstveno protiv volje za moć i poimanja slobode u državi, pravu i institucijama građanskoga društva, nova paradigma osamdesetih godina prvenstveno protiv volje za moć i poimanja slobode odnosa čovjeka i prirode u staroj paradigmi. U Hegelovoj **Filozofiji prava** valja pokazati da se radi o jednom jedinstvenom shvaćanju slobode stare paradigme, pa da i problemi utopičnosti nove paradigme ovise kako o poimanju toga jedinstva, tako i o mogućnostima ukidanja stare paradigme, koje se nalaze i u odnosu građanskoga društva i političke države, ali i u mogućnostima transcendiranja društveno-duhovnog sklopa poimanja slobode građanskog društva.

Bez obzira na Marxov neosporni prilog kritici Hegelove teorije privatnog vlasništva i na njemu zasnovanog poimanja slobode, Joachim Ritter² je, s pravom, još 1960 godine upozorio kako je upadljivo malo hegelijanske literature koja primjećuje Hegelovu teoriju vlasništva kao bitni dio Hegelove filozofije i kako se, shodno tome, njegova teorija vlasništva tretira samo kao elemenat i stastavni dio Hegelove filozofije prava.

Hegelova teorija vlasništva utemeljena je u »Apstraktnom pravu«. »Ličnost (Persönlichkeit) sadržava uopće pravnu sposobnost pa predstavlja pojam i sam apstraktni temelj apstraktnoga i stoga **formalnoga** prava. Stoga je pravna zapovijed: **budi osoba i poštuj druge kao osobe.**»³

Biti osoba i poštovati drugoga kao osobu na temelju apstraktnog prava znači da ličnost ima pravo na stvari i da je stoga lično pravo u biti **pravo stvari** — stvar u općem smislu, kao ono što je uopće spoljašnje slobodi u što pripada i moje tijelo i moj život. Biti osoba, pravna osoba, znači ozbiljiti lično pravo na stvari. »Lice ima pravo da svoju volju stavi u svaku stvar, koja je time **moja**, dobiva moju volju kao svoju supstancijalnu svrhu budući da ona takve nema u sebi samoj kao svoje određenje i dušu — apsolutno **pravo ljudi na prisvajanje** svih stvari.«⁴

Iz apsolutnog prava na prisvajanja svih stvari slijedi: 1. da je neka stvar nešto bezlično i bespravno ono što je različito od slobodnog duha i 2. da je osoba ona individua koja je svoju volju stavila u stvar i koja se odnosi spram druge osobe kao druge stvari — individue koja je stavila svoju volju u stvar. Ad 1. Stvar kao nešto bezlično, neslobodno i bespravno je ono spoljašnje slobodnom duhu, a to je pojmovno određenje **prirode**. Prema tome, priroda ima svojstvo, po svojem najvišem određenju, da postane stvar, predmet ličnosti da stavi svoju volju u nju i kaže: to je **moje**. Ovim Hegelovim poimanjem dovršava se novovjekovna emancipatorska misao oslobođanja od prirode tako da su čovjek, sloboda i društvo nešto apsolutno drugo od prirode, čija materijalnost i nema drugog smisla nego da volji za moć pruža otpor, tj. time ona svoj apstraktni bitak za sebe pokazuje volju kao ap-

² Vidi: *Marxismus Studien*, 1971 br. 6.

³ *Osnovne crte filozofije prava*, § 36, str. 54.

⁴ *Ibid* § 44, str. 59.

straktnom osjetilnom duhu. Volja koja je u vlasništvu iz materije učinila stvar, učinila je da stvar ne zadržava više ništa svoje, čak ako joj i preostane neka spoljašnost. »Misao mora ovladati praznom **apstraktnošću materije** bez svojstava, koja treba da ostane vlastita u vlasništvu izvan mene i stvar.«⁵

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

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

Stoga će Marx u »K židovskom pitanju« reći: »Shvatanje prirode koje se dobiva pod vlašću privatnog vlasništva i novca je stvarno preziranje, praktično ponižavanje prirode, koja u židovskoj religiji postoji, ali samo u mašti. — U tom smislu Thomas Münzer proglašava nenasnim 'da su sva stvorenja

⁵ Ibid., § 52, str. 65.

pretvorena u vlasništvo, ribe u vodi, ptice u zraku, biljke u zemlji, — a i stvorenja bi morala postati slobodna'.⁶

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

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

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

Postvarenje svih odnosa između osoba i osobe preduvjet je slobode vidljiv u ugovoru. »Lice, razlikujući se od sebe, odnosi se prema jednom drugom licu, tj. oba samo kao učesnici opstojе jedno za drugo. Njihov identitet, koji po sebi bitkuje, dobiva egzistenciju prelaženjem vlasništva jednoga u vlasništvo drugoga zajedničkom voljom i održavanjem njihova prava — u ugovoru.«⁷

U postvarenju kao pretpostavci slobode Hegel će čak smatrati da »se — iako uvjetno, ukoliko su ospoljene — duhovne vještine, znanosti i umjetnosti, čak ono religiozno (propovijedi, molitve, blagoslovi u posvećenim stvarima), pronalasci, mogu smatrati stvarima ukoliko su predmet ugovora.«⁸

Pojedinačna osoba u svojoj posebnosti i proizvoljnosti kao jedan princip građanskog društva u posredovanju sa drugom takvom osobom omogućava društvo i njegov princip općenitosti. Posredovanje sebičnosti i općenitosti omogućava sistem za koji Hegel smatra da se može promatrati kao »spoljašnja država — država iz nužde i razumska država«.

Postvarenje ili ograničenje odnosa među osobama na odnos među stvarima pretpostavka je, s jedne strane, oslobođanju od prirode, a s druge strane, pozitivna sloboda individue čija je osobna volja time kao volja individue

⁶ Marx: »K židovskom pitanju«, Rani radovi Kultura, Zagreb, 1953, str. 70.

⁷ Ibid., str. 55 § 40.

⁸ § 43, str. 58.

objektivna. Da bi volja individue bila objektivna vlasništvo mora biti **privatno**. Stoga je Hegel izričito protiv Platonove koncepcije države, jer isključuje principe privatnog vlasništva pa se lako može pružiti uvjerenje koje ne poznaje prirodu slobode duha i prava ne shvaćajući je u njenim određenim momentima (§ 46).

Novi socijalni pokreti šezdesetih godina u novoj paradigmi politike, koji su negirali staru paradigmu, nužno su to radili zbog drugačijeg shvaćanja slobode nego što je to sklop građanskog društva. Pozivajući se na Marxa pozivali su se na njegovu kritiku Hegelove filozofije prava, Hegelove dijalektike i filozofije uopće. Pozivali su se na ljudsku emancipaciju za razliku od političke emancipacije. Oni su još bili, tradicionalno govoreći, »lijevi«, revolucionari. Ali oni su bili i »ultraljevi« kritizirajući redukcionistički pojam ljudske emancipacije ozbiljan u socijalističkim zemljama. Zahtjev za slobodu bio je zahtjev za prevrednovanjem pojma slobode položenim u građansko društvo i u socijalističko društvo. Oni su stavili u pitanje odnos demokracije i kapitalizma unutar jake države. Oni su postavili zahtjev za ukidanje autoritarnih institucija: države, političkog sistema, vlasništva, porodice. Feministički pokreti bili su najradikalniji. Opći zahtjev za bazičnu demokraciju i decentralizaciju svjedoči o zahtjevu za **preraspodjelu, distribuciju moći**. Obuzetost preraspodjelom moći i usmjerenost na ne-postvarene odnose nije radikalno stavila u pitanje novovjekovnu volju za moć i nihilizam novovjekovnog **ratia**, ne samo položenoga u prirodu, koja treba postati stvar da bi u odnosu sa slobodnom voljom omogućila slobodu (to će tek zahtijevati pokreti osamdesetih godina) nego niti volju za moć kao takvu, koja je omogućila građanski sklop. Njihovi su se zahtijevi stoga odvijali u odnosu građanskog društva političke države iako domišljenost tih zahtjeva zna da se radi o nečemu što nadilazi taj odnos. Osim u anarhističkim stremljenjima, koja su ujedno najrjeđa, radilo se samo o distribuciji moći. Tako su to i razumjele socijalističke zemlje, a kako sebe poimaju kao »republiku rada«, kao instrumenat ljudske emancipacije, odlučile su i svoj odnos spram nove paradigme: nova paradigma su zahtjevi partikulariteta građansko-buržoaskoga društva nošeni neradničkim slojevima i time su, ako već ne kontra-revolucionarni, a ono konzervativni. Poprište bitke partikulariteta i općenitosti tražilo je drugačije posredovanje osobe i osobe da bi se ozbiljila sloboda, nego što se ono nalazi u staroj paradigmi. Interes za Marxa značio je interes za drugačije interese nego što ih je pretpostavljala građanska demokracija.

Nova paradigma osamdesetih godina u isticanju potrebe za životom nužno preispituje odnos čovjeka i prirode. Emancipacija ovdje znači oslobođanje od takvog poimanja da je sloboda moguća tek u slobodi **od** prirode i pretvaranju prirode u stvar. Politička emancipacija koja, s jedne strane, uključuje odnos građanskog društva i političke države, a s druge strane, odnos slobodne volje spram prirode pripremljene u stvar, ukazuje se nedostatnom u društvu u kojem sloboda čovjeka utemeljena na volji za moć dobiva svoje ograničenje u mogućim »lijevim« i »desnim« ekološkim kataklizmama. Novi socijalni pokreti u isticanju potrebe za životom, prvenstveno ekološki, ne priznaju više niti pojam ljudske emancipacije ozbiljen u praksi real-socijalizma, a

nití Marxa samog, zbog odnosa marksizma i prirode. Stoga će Zeleni i ekološki pokretí reći: »Mi nismo nití desno nití lijevo, mi smo 'naprijed'«.

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

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

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

U analizi Marxovog udjela shvaćanja slobode kao volje za moć, a u traženju nove paradigme promijenjenog odnosa čovjeka i prirode, nalazimo da je Marxov odnos spram prirode ontološki drugačije utemeljen od Hegelova već stoga što je za Marxa objektivizacija ideje slobode naturalizam = humanizam, a humanizam = naturalizam, a ne država. Za Hegela je pretpostavka slobode sloboda od prirode, za Marxa je povijesna sloboda ili slobodna povijest društveno-prirodno posredovanje čovjeka i prirode. Za Hegela se povijest može zbivati samo u državi, a priroda nema povijesti, za Marxa se povijest zbiva kao materijalna proizvodnja, kao odnos čovjeka i prirode po kojemu i čovjek i priroda imaju povijest kao prirodnu povijest ili povijesnu prirodu. Za Hegela je sloboda individua moguća tek građanskim društvom, jer ono omogućava, kako da se priroda pripremi za stvar, tako i da se odnosi među ljudima ozbilje kao odnosi među stvarima. Kod Marxa time »što za čovjeka socijalista **cjelokupna svjetska historija** nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću ljudskog rada, ništa drugo do li nastajanje prirode za čovjeka, on ima očigledno neoboriv dokaz o svom **rođenju** pomoću samoga sebe, o svom procesu nastajanja. Time što su **bitnost** čovjeka i prirode, time što su čovjek za čovjeka kao postojanje prirode, a priroda za čovjeka kao postojanje čovjeka, postali praktični, čulni, očigledni, postalo je praktički nemoguće pitanje o **tuđem** biću, o biću nad prirodom i čovjekom — pitanje koje uključuje priznanje nebitnosti prirode i čovjeka.«⁹

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

Građansko društvo je za Hegela ono društvo koje jedino osigurava slobodu od prirode, slobodu individue i slobodno društvo, za Marxa građansko društvo stvara pretpostavke za besklasno društvo, time što razvija takvo povijesno odnošenje čovjeka i prirode u kojima nauka i tehnologija postaju osnovna proizvodna snaga društva. Sukladno Marxovom shvaćanju odnosa

⁹ Marx: »Privatno vlasništvo i humanizam«, »Rani radovi«, str. 237.

»povijesti« i »prirode« i njegovoj kritici Feuerbachovog kontemplativnog materijalizma u načinu materijalne proizvodnje života otkriva se povijest sama. Povijesni stupanj ljudske emancipacije u empirijskim socijalizmima kao novi stupanj odnosa čovjeka i prirode morao bi otkriti »socijalističku prirodu«.¹⁰

Povijesnost povijesti u jednom novom načinu proizvodnje materijalističkog shvaćanja povijesti, zahtjeva ne samo da se može misliti, već da se u praktično-proizvodnoj djelatnosti može odnositi spram »socijalističke prirode«. Ukoliko se ne može djelovati kroz »socijalističku prirodu« za to mogu postojati dva razloga: 1. socijalistička proizvodnja materijalnoga života nije povijesno novi način proizvodnje života, jer se njezina nepovijesnost otkriva u istom, građanskom odnosu spram prirode, onda to prosuđujemo kao materijalisti, ali ne kao historičari, ili 2. ako se socijalistički način proizvodnje života razumije kao novi povijesni način proizvodnje materijalnog života u podržavljenju ili podruštvoavljenju sredstava za proizvodnju, u tom slučaju nismo materijalisti, jer podržavljenje sredstava za proizvodnju spada u pravnu sferu, u »nadgradnju«.

»Socijalistička priroda« je nevidljiva iz povijesnog načina materijalne proizvodnje života jer taj birokratski i etatistički socijalizam nastavlja građanskim odnošenjem spram prirode. Građansko odnošenje spram prirode znači promatrati prirodu kao objekt u prirodnim naukama i prisvajati je kroz tehnologiju u volji za moć. Ovo društvo koje time nije istinski novo već socijalističko-građansko društvo, ne samo da ne mijenja odnos prema volji za moć izražen i u odnosu spram prirode već je i pojačava samorazumijevajuću svoju povijesnu novost u socijalističkim proizvodnim odnosima kao suprotnost starom građansko-građanskom društvu u potrebi za blokovskom politikom i naoružanjem. Ovakva socijalistička novotarija mora razvijati volju za moć, kako prema starom, tako i prema prirodi. Pokoravanje prirode i gospodarenje njome dokaz je, osim svega, samonastajanja čovjeka. Socio-empirijski socijalizam stavlja u pitanje i ograničava samo slobodu individualne volje u odnosu na stvar — privatno vlasništvo, a nikako ne brine o mogućnostima da se od prirode ne čini stvar. Priroda postaje stvar, objekt kolektivne volje za moć. Kako je diktatura proletarijata instrumentat slobode i ljudske emancipacije, »opći stalež« odlučuje o odnosu slobodne volje i stvari, od sječe šuma do nuklearke. Volja za moć u odnosu spram prirode čak je nesputanija od one u građansko-građanskom društvu. U socijalističko-građanskom društvu slobodna je volja nezaustavljiva jer nema stroge logike ekonomskih zakona kao ni ograničenja odnosa građansko društvo—politička država u staroj paradigmi. Svaki zahtjev za život, za promijenjeni odnos čovjeka i prirode smatra se sa stanovišta »općeg staleža« partikularitetima. Nevidljivost »socijalističke prirode« može ujedno biti stanovište kritike da ljudska emancipacija nije ozbiljena u real-socijalizmima, jer su zadržali u sebi volju za moć.

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

¹⁰ Despot, Bl.: »Povijest i socijalistička priroda« u »Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje«, Zagreb, 1987.

Ekološki pokreti u isticanju potreba za životom i emancipacijom u odnosu na čovjek—priroda, priroda—povijest stare paradigme, jesu i pokreti protiv industrijalizma.

Industrijalizam i tehnologija za Marxa su nepobitne pretpostavke univerzalne individue. Cijela kritika političke ekonomije usmjerena je na fetišizam robe, u ukazivanju da se u robnom prometu odnosi među ljudima, pojavljuju kao odnosi među stvarima, na ukidanje postvarenja. Analiza i kritika fetišskog karaktera robe ujedno je kritika poimanja slobodne volje koja bi to bila u odnosu svoje slobodne volje i stvari. Povjesni razvoj odnosa slobodne volje i stvari, čovjeka i prirode u razvoju proizvodnih snaga pretpostavka je shvaćanje socijalizma kao zbiljskog razvoja individue. Marx je nedvojben kada kaže: »Osnova kao mogućnost univerzalnog razvitka individuuma i zbiljski razvoj individua s te osnove kao stalno ukidanje njihovog **ograničenja**, koje je poznato kao ograničenje, a ne važi kao neka **sveta granica**. Univerzalnost individuuma ne kao zamišljena ili uobražena, nego kao univerzalnost njegovih realnih i idealnih odnosa. Otud i shvaćanje svoje vlastite povijesti kao **procesa** i spoznaja prirode (koja postoji i kao praktična moć nad prirodom) kao svog realnog tijela. Sam proces razvoja postavljen je i osviješten kao pretpostavka individuuma, ali radi toga je prije svega potrebno da pun razvoj proizvodnih snaga postane **uvjet proizvodnje**, da određeni **uvjeti proizvodnje** ne budu postavljeni kao granica za razvoj proizvodnih snaga.«¹¹

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

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

Traženje da pun razvoj proizvodnih snaga postane uvjet proizvodnje, a ne da određeni uvjeti proizvodnje budu postavljeni kao granica razvoja proizvodnih snaga na svom povijesnom putu skidanja čari s prirode, nužno je uvjetovano industrijalizmom i tehnologijom.

Pod pretpostavkom privatnog vlasništva kapital fix — stroj je za radnika paradigmatički oblik kapitala. Ukidanjem privatnog vlasništva strojevi gube to svoje značenje, ali to pretpostavlja novu osnovu proizvodnje koja

¹¹ Marx: »**Temelji slobode**«, Naprijed, Zagreb, 1974, 269.

¹² Marx: »**Temelji slobode**«, Zagreb 1977, str. 249.

tek nastaje povijesnim procesom. Nova osnova proizvodnje, koja tek nastaje, sugerira »socijalističku prirodu«. Socijalističke prirode nema, jer strojevi, industrijalizam, odnosno tehnologija, nastavljaju odnos volje za moć kolektivnog individuumu spram prirode. Tehnologija je — iz Marxa izvedeno — odnos općeg rada i kooperacije individue, odnos znanosti i kooperacije individua. Znanost je paradigmatički oblik proizvodne snage rada — opći rad. Znanost je proizvodna snaga društva, društvena moć nad prirodom, društveno posredovanje povijesti i prirode. Marx naglašava odnos kapitalizma i tehnologije; zbog toga u »Manifestu komunističke partije« kaže da je buržoazija u sto godina svoje vladavine više razvila proizvodne snage nego sva stoljeća prije nje. Ali u Marxa nije prisutna spoznaja da je znanost po sebi, a ne samo u njezinom direktnom odnosu sa kapitalizmom, građanska. Tehnologija, odnosno znanstveno prisvajanje prirode pretpostavlja prirodu kao objekt i izručuje ju isto tako volji za moć kao što to čini i privatno vlasništvo u individualnoj slobodnoj volji u odnosu sa stvarju.

Marx je suviše čvrsto utemeljen u evropskoj filozofiji, a posebno njemačkom klasičnom idealizmu, Fichteu i Hegelu, a da čovjeka, »ja«, subjekt ne bi pojmiio kao onga koji određuje značenje prirode. Neproblematiziranje odnosa znanosti i tehnologije sa prirodom volje za moć prema prirodi, pitanje slobode i njenih konotacija premješta se isključivo na područje politike i tako dolazi upravo tamo, kamo Marx nije želio prispjeti — u zapostavljanje promišljanja odnosa s prirodom kao pretpostavkom materijalističkog shvaćanja povijesnosti.

Iako demokracija kao još uvijek politički oblik stare paradigme ne može staviti u pitanje moć samu, ona može posredovati u odlučivanju odnosa čovjeka i prirode, može posredovati u odlukama što je »naprijed«. Samoupravljanje je stoga ono tlo za koje se bori nova paradigma u traženju bazične demokracije plus ograničenja individualne volje za moć u raspolaganju sa stvarima — u privatnom vlasništvu. Stoga je socijalističko samoupravljanje po svojem najvišem određenju u stanju da stavi u pitanje volju za moć izraženu u suvremenoj prirodnoj znanosti i tehnologiji. Ono je nužno vezano za alternativne, decentralizirane tehnologije, koje omogućavaju decentralizirane, odluke i time dovodi u vezu potrebe i zadovoljavanje potreba bez posredovanja ili uvjetovanja u privatnom vlasništvu kao što je to bilo kod Hegela. Ono time ima mogućnost da bude novo u materijalističkom shvaćanju povijesti, da se presudno i povijesno odnosi spram socijalističke prirode.

Ako socijalističko samoupravljanje ukazuje nerazumijevanje za alternativnu tehnologiju, onda to može značiti samo da opći stalež volje za moć ozbiljene u diktaturi proletarijata i dalje smatra znanost i tehnologiju neutralnom, i dalje smatra ukinuto privatno vlasništvo općim privatnim vlasništvom u smislu Marxovog poimanja »Privatnog vlasništva i komunizma«. Ukoliko smatra ukinuto privatno vlasništvo općim privatnim vlasništvom, onda je kolektivna volja za moć u poimanju slobode kao prisvajanja stvari legitimna — s jedne strane. S druge strane, općem privatnom vlasništvu je najbliži opći stalež pa poopćenje donosi i dalje postvarenje.

Socijalističko samoupravljanje, zatvaranjem uvida u volju za moć, kako sa strane općeg staleža, tako i sa strane klase kojoj je zbog podjele rada ne-

moćuće sagledati volju za moć i opći rad, postaje novotarija. Novotarija treba uvijek moć da se dokazuje kao novo za razliku od staroga. Za ovu moć potrebna je proizvodna snaga ideologije — ideosfere.¹³ Ali, ideologija je svakako »idealističko blebetanje« ukoliko ne postane stvarni odnos materijalne proizvodnje odnosa čovjeka i prirode, povijesti i prirode u naziranju socijalističke prirode.

Naziranje socijalističke prirode nije moguće bez alternativnih i decentraliziranih tehnologija što znači stavljanja u pitanje općeg rada znanosti kao osnovne proizvodne snage društva i industrijalizma kao takvog. Samo na ovom putu moguće je povijesni susret sa socijalističkom prirodom čiji je pojam u blizini ekološke prirode. Pri određivanju ekološkog pojma prirode mislimo na njegovu pretpostavku — na stavljanje u pitanje slobode subjekta razumljene u slobodi raspolaganja prirodom kao sa stvarima. Samoupravljanje i alternativne tehnologije povijesni su temelj emancipacije od stare paradigme shvaćanja slobode. Suprotno tome, prljave, centralističke tehnologije koje ne mijenjaju odnos volje za moć spram prirode gledane kao stvar, koje omogućavaju ogoljenu volju za moć, lišenu već davno svake etike, primjerice nuklearna energija, pokazuju zatvaranje spram nove paradigme i svojih vlastitih pretpostavki.

Vlastite pretpostavke socijalističkog samoupravljanja su bazična demokracija omogućena alternativnim tehnologijama u poimanju emancipacije kao oslobođanja od dosadašnje paradigme slobode. Neautoritarne odluke, neautoritarni odnosi koje omogućava bazična demokracija nezamislivi su bez feminističkih pokreta. Neofeminizam, odnosno feminizam od sedamdesetih godina naovamo odavno se već ne zadovoljava shvaćanjem emancipacije žene samo u smislu njezinog pravnog izjednačavanja s muškarcem. Feminizam je, u pojmu rečeno, borba za emancipaciju od patrijarhata, kojim kao institucijom nasilja i agresije istodobno nastaje i klasno društvo. Osiguravanje reprodukcije ljudi kroz porodicu, kroz prirodni temelj slobode osigurava odnose podjele rada od spolno specifičnih do društvenih, i napokon do podanika i onih koji upravljaju. Bazična demokracija, nove tehnologije s ekologijom, i feminizam, optimistički su trokut socijalističkog samoupravljanja ukoliko ono nije puka novotarija. Tek u poimanju odnosa socijalističko samoupravljanje kao bazična demokracija — nove tehnologije s ekološkim zahtjevima — feminizam, moguće je novo proizvodno odnošenje prirode i povijesti, viđenje socijalističke prirode. Socijalističko samoupravljanje alternativa je real-socijalizmu i stoga mora imati prostora za alternative. To je ujedno jedina moguća veza socijalizma i novih socijalnih pokreta, nove paradigme i ljudske emancipacije.

¹³ Vidi Paić, I.: **Proizvodnja ideologije**, Beograd, 1986.

LITERATURA:

- Beck, H.: **Kulturphilosophie der Technik**, Trier, 1979.
 Cantzen, R.: **Weniger Staat mehr Gesellschaft** — Freiheit-Ökologie-Anarchismus, Frankfurt, 1987.
 Brochim, M.: **Umwelt und Gesellschaft**, Hamburg, 1975.
 Capra, F.: **Wendezeit**, München, 1983.
 Firestone, Sh.: **Frauenbefreiung und sexuelle Revolution**, Fischer, Frankfurt, 1975.
 Gruhl, H.: **Ein Planet wird geplündert**, Frankfurt, 1978.
 Harricht, W.: **Kommunismus ohne Wachstum**, Reinbeck, 1975.
 Hegel, G. W. F.: **Filozofija prava**, Logos, Sarajevo, 1984.
 Hubel, I.: **Die verlorene Unschuld der Ökologie**, Frankfurt, 1986.
 Kuhn, T.: **The Structure of Scientific Revolutions**, Chicago, 1962.
 Landmann, R.: **Revolution**, Berlin, 1975.
 Marx, K.: **Rani radovi**, Kultura, Zagreb, 1953.
 Marx, K.: **Temejli slobode**, Naprijed, Zagreb, 1974.
 Schult, R.: **Aspekteiner naturphilosophischen Ethik** (magistarski rad), Bamberg, 1986.

BLAŽENKA DESPOT**Institute for Social Research
of the University of Zagreb**

In this article the liberation from freedom by overpowering the architectonics of the civil society — political state is achieved by reconsidering the dominant paradigm of the will for power through the example of new social movements, first of all the Greens, but also the feminist and peace movements.

The true position of advanced contemporary societies regarding the necessary restriction of the will for power in ecological catastrophies has caused the appearance of the empirical human universality to fight for life.

Societies in which the relation between particularity (civil society) and universality (political state) exist at the same time represent stage on which the fight between the old and the new paradigm is taking place. Ecological problems as a contradiction between capital and environment, capital and nature, are reflected both in ecological movements and in the old paradigm of the Greens, in parliamentary democracy.

The new paradigm is in its understanding of emancipation inevitably directed against the understanding of freedom whose presupposition is unlimited power over nature and its exploitation. In search of a new philosophy of nature, a possible new relationship between man and nature, it comes upon the old scientific paradigm.

New social movements, the new political paradigm, are bringing the concept of emancipation into relation with the liberation from the old paradigm. Their understanding of freedom as liberation from the notion of freedom, in whose groundwork lies the will for power, already in the notion indicates that they are not political in view of the traditional understanding of politics. These movements havenot the homogenous class base

either, since their membership consists of people belonging to different groups and strata. The incoherent class base of the new social movements is an expression of the changed fundamentals and meaning of emancipation which is no longer apprehended in the field of conflicts between labour and capital interests.

The universalism of demands for new paradigmes as anthropological needs for freedom and needs to live, is based upon the demands which can partly be found in the contradictions of the civil society and political state, but mostly out of the domain of this relation. The demands against freedom whose civilizational foundation is the will for power surpass civilization itself. Since the whole basis of civilization is solid and therefore appears as the only possible, the irreplaceable, these movements are often utopian in character. The new social movements as movements of liberation from the old paradigme contain a panorama of factors disputing that paradigme.

Diversity in the articulation of the need for freedom, especially the need to live, brought about the need for orientation in an apparent wasteland marked by the topography »left«—»right«, »forward«—»backward«. An accurate compass can be found only through insight into the depth out of which the critique of the old paradigme emerged: into the relationship between emancipation and rights, the relationship between emancipation and the will for power, the relationship between emancipation and the submission of nature. This depth, on the other hand, can be measured by fathoming how much of the old the demands contain, how much of the old has been surpassed, meaning also revoked and brought to a new synthesis, and also how much of the utopian the demands contain.