
BORIS ILJENKO

TOTALITET I KULTURNE TVOREVINE*

UNIVERZALNO I PROMENLJIVO, JEDINSTVENO I OPŠTE U GOLDMANOVOM KONCEPTU TOTALITETA I METODOLOGIJI SAZNANJA

Za Goldmana je kategorija totaliteta osnova dijalektičkog mišljenja. Delovi se ne mogu razumeti bez celine kao što se ni celina ne može razumeti van svojih delova i njihove relacije, što „objašnjava permanentno osciliranje između gledišta celine i analize detalja, koja karakteriše dela Hegela i Marksa”.¹⁾ Mada je totalitet i metodološki princip, on nije samo to. On je pre svega izraz težnje da se svaki istorijski fenomen objasni u odnosu na konkretnu društveno-istorijsku stvarnost.

Delo Goldmana izražava onu orijentaciju marksističke misli koja Marksa vezuje za Hegela, bliže, polazi od ranog Lukača, stvaralački gradeći svoju fizionomiju i tražeći svoju potvrdu na savremenim problemima, neistraženim oblastima — posebno u analizama umetničkih, filozofskih i društvenih fenomena. Za Goldmana je marksizam i filozofija. Da ne bi bilo nesporazuma treba reći da one, bar osnovne, sam Goldman otklanja u definisanju pojma filozofije. Nasuprot mogućem viđenju „filozofskog” u strogo koherentnoj pojmovnoj raspravi (koje bi obuhvatalo nekoliko grčkih sistema i one moderne između Dekarta i Hegela, a ostavljalo „van” filozofije ne samo pojedine važne periode u istoriji ljudske misli, nego i samu dijalektičko materijalističku misao), koje bi dijalektička materijalistička misao imala samo da prevaziđe, Goldman filozofiju posmatra kao pojmovni izraz raznih vizija sveta koje su se menjale tokom istorije. I u tom smislu je za njega marksizam

*1) Članak je deo iz šire studije o Lisjenu Goldmanu.

¹⁾ Lisjen Goldman, *Dijalektička istraživanja*, „Veselin Masleša”, Sarajevo. 1962, str. 23.

jedna materijalistička dijalektička filozofija istorije i akcije. Samo tako, videći i sam pojam filozofskog u istorijskom razvoju, nadređujući realno i istorijsko shematičnom i apriornom, mogao je Goldman marksizam shvatiti i kao jednu filozofiju, iako on sadrži zahteve za ukidanje filozofije i njenu kritiku kao „lažne svesti”. Tako je i moguće razumeti njegovu koncepciju totaliteta kao, pre svega, filozofskog principa.

Njegovo pojmovno određivanje totaliteta počinje pitanjem: postoje li ontološki sudovi koji bi se mogli smatrati univerzalnim, kakav je odnos totaliteta prema istorijski promenljivom a kakav prema univerzalnom?

Za nas ovo pitanje sadrži sledeći problem: misao koja pretenduje da definiše čoveka njegovom stvaralačkom delatnošću (kojom menja društveni i fizički svet i kojom se sam pri tome menja), i njegovim istorijskim karakterom — koja dakle afirmiše slobodu nasuprot univerzalnim vrednostima, mora biti nepoverljiva prema svakoj tvrdnji koja ima aspiracije da važi uvek i svuda. Goldman nije zaobišao ovaj problem. On se realno odnosi prema njemu — svodeći univerzalne istine na minimum, a večnost na granice ljudske istorije. Univerzalne ontološke sudove, kao „večne istine” Goldman vidi i među činjeničnim i među vrednosnim sudovima. Od prvih on ističe: istorijski i društveni karakter ljudskog života, dijalektičku prirodu svake individualne i kolektivne realnosti, jedinstvo subjekta i objekta na planu spoznaje uopšte, ali i mogućnost njihovog delimičnog identiteta u spoznaji ljudskih činjenica. Od vrednosnih sudova Goldman ističe dve značajne vrednosti koje su afirmisali još prosvetiteljstvo i građanski liberalizam: slobodu i sreću. Samo, bitna je razlika u tome što Goldman radikalno postavlja pitanje ostvarenja slobode i sreće u jednoj „novoj” vrednosti — u zajednici. „Materijalistički i dijalektički humanizam — kaže on — potvrđuje tako kao najvišu vrednost istorijsko ostvarenje jedne ljudske autentične zajednice koja može nastajati jedino među potpuno slobodnim ljudima, zajednice koja predstavlja ukidanje svih društvenih, pravnih i ekonomskih osnova individualne slobode, ukidanje svih društvenih klasa i eksploatacije”.²⁾ Racionalističkoj perspektivi razuma, Goldman tako dodaje dijalektičko materijalističku dimenziju istorijske akcije, i pojam: objektivne mogućnosti. Istorijski napredak nije dakle za njega nešto što je objektivno dato i kauzalno nužno, već pre faktička mogućnost čovekove akcije koja je istorijski potvrđena i koja zato može biti rukovodeći princip njegove akcije. „Objektivna mogućnost” je u stvari taj princip

²⁾ Ibid., str. 12.

konkretizovan na planu akcije i teorijske misli na kojoj se akcija zasniva. On usmerava akciju u realne tokove čuvajući je i od romantizma i od pasivne adaptacije. Istorijska evolucija će uvek postojati, kaže on, ali ona će se odvijati u suprotnostima i naglim kvantitativnim i kvalitativnim transformacijama, ali uvek u vezi sa društvenom, prirodnom i kosmičkom sredinom. Ljudi će uvek živeti u društvu, a njihova će „velika većina sve više i više svesno težiti povećanju blagostanja i sreće”; uvek će „biti istinito da je kapitalističko društvo značilo napredak u odnosu na feudalno društvo i da će socijalističko društvo jednog dana značiti napredak u odnosu na kapitalističko društvo itd”.³⁾

To je uglavnom fond univerzalnog na kojem se zasniva Goldmanova filozofska koncepcija totaliteta. Marks je govorio da je čovečanstvo uvek sebi postavljalo samo one probleme koje je moglo i da rešava, jer, kako je to on rekao, sam problem pojavljivao se tamo gde su već postojali ili bili u nastajanju materijalni uslovi za njegovo rešavanje. U ovoj misli koja je, kako kaže Goldman, češće bila citirana nego primenljivana, video je on sintezu „objektivnih tendencija prema istorijskom napretku i subjektivnih zauzimanja stavova u njegov prilog koji se zasnivaju jedni na drugim”.⁴⁾

Posmatrajući ljudske mogućnosti, aktivnost i stvaralaštvo u toj perspektivi dijalektičkog odnosa univerzalnog i istorijski promenljivog, Goldman je došao i do problema odnosa opšteg i posebnog, odnosno, jedinstvenog i specifičnog — prvo u pojmovnom, a onda i u metodološkom određivanju kategorije totaliteta. Njegovo je izrazito nastojanje da u različitim i specifičnim ljudskim aktivnostima i vidovima stvaralaštva traži ono što je jedinstveno i što ih povezuje. Pitanje koje iz toga proizlazi nije — da li se tako osporava specifičnost ili se povezuju različite stvari, niti da li se može osporavati da u svim ljudskim aktivnostima i različitim vidovima stvaralaštva postoji nešto što je ipak zajedničko. Problem se postavlja u tome koliko je to — jedinstveno i zajedničko — ono što određuje konkretnu ljudsku aktivnost, stvaralački rezultat i koliko se jedna metodologija saznanja može zasnivati na tome?

Što se tiče samih Goldmanovih stavova mora se precizirati da on ne postavlja pitanje jedinstvenosti u formama, pa ni sadržajima, jeziku, stilu, imaginarnim i pojmovnim ili drugim elementima. On posmatra problem u jednoj poseb-

³⁾ *Ibid.*, str. 13.

⁴⁾ *Ibid.*, str. 372.

noj perspektivi — značenja jednog stvaralačkog rezultata. I sa tog stanovišta govori o eventualnoj homologiji njihovih struktura. Dakle radi se u principu o jednom posebnom slučaju jedinstvenosti a ne o negiranju specifičnosti i različitosti, različitih vidova ljudske aktivnosti i stvaralaštva.

Pod uticajem epistemologije Žana Pijažea (koji vidi čoveka u „provizornoj ravnoteži” — rezultatu procesa asimilacije i akomodacije) Goldman tako ljudsku aktivnost posmatra kao pokušaj davanja odgovora sa nekim značenjem na neku posebnu situaciju. Svako ljudsko ponašanje, kaže on, teži da uspostavi ravnotežu između subjekta i objekta, čoveka i sveta u kojem živi. Ali, on vidi, — tu ravnotežu nemoguće je fiksirati, jer aktivnost ljudi permanentno preobražava svet, čini raniju ravnotežu nedovoljnom i stvara potrebu za uspostavljanjem nove ravnoteže između subjektivnih mentalnih struktura i spoljnog sveta.

Nešto slično ali sa manje uspeha, mnogo pre Goldmana, Buharin je pokušao da staru mehanicističku teoriju ravnoteže, koju su koristili i neki empiriokritičari (Bogdanov na primer), aktuelizuje i oživi dijalektikom: „...ona ravnoteža, koju vidimo u prirodi i društvu, nije apsolutna, nepokretna ravnoteža, nego pokretna ravnoteža. Šta to znači? To znači da ravnoteža nastaje i odmah biva razorena, ponovo nastaje na novoj osnovi i opet biva razorena i tako stalno dalje”.⁵⁾ U tom procesu razaranja jednih i uspostavljanja drugih ravnoteža, Buharin je video borbu protivrečnosti i uslov istorijskog kretanja. Međutim, za njega je osnovna protivrečnost između prirode i društva. Društvene „unutrašnje” protivrečnosti, izvedene su iz ove osnovne.⁶⁾ „Prema tome — kaže Buharin — stvar se svodi na karakter ravnoteže između društva i prirode”.⁷⁾ I na drugom mestu: „...strogo uzevši, u istorijskom razvitku društva ne postoje nikakve slučajne pojave”.⁸⁾

Za razliku od Buharina, Goldman govori o tim ravnotežama koje se razaraju i uspostavljaju, ne kao o spolja uslovljenim preduktima jednog objektivnog istorijskog mehanizma, nego kao o momentima jednog dijalektičkog istorijskog kre-

⁵⁾ N. I. Bucharin, *Theorie des historischen Materialismus*, Hamburg, 1922, str. 74.

⁶⁾ „...unutrašnja strukturalna ravnoteža je veličina, koja je zavisna od spoljašnje ravnoteže (ona je „funkcija” te spoljašnje ravnoteže)” — (N. I. Bucharin, *Ibid.*, str. 81).

⁷⁾ *Ibid.*, str. 131.

⁸⁾ *Ibid.*, str. 41.

tanja. Ljudska realnost se po njemu iskazuje dijalektički kao istovremeni proces dekomponovanja starih struktura i strukturisanja novih totaliteta, pri čemu se „spoljašnje“ i „unutrašnje“ protivrečnosti, kako bi ih nazvao Buharin, međusobno uslovljavaju. A to je onaj kvalitet koji razlikuje dijalektiku od mehanicizma i ona perspektiva iz koje je Lenjin na primer govorio da je Buharinova dijalektika opterećena skolastičkom.

Otkrivanjem tih ravnoteža kao i dijalektičkih procesa i puteva njihovog pomeranja, njihovog uspostavljanja i nestajanja, Goldman želi da pokaže još nešto: da odgovori koje čovek daje na planu osnovnih ljudskih problema sa kojima se sukobljava, nisu nezavisni jedni od drugih. Ti odgovori imaju smisao rešenja određenog problema ili zadovoljenja određene potrebe na emotivnom, konceptualnom ili praktičnom planu (tako treba shvatiti Goldmanovu ideju „uspostavljanja ravnoteže“): „... postoji veza između načina posmatranja najrazličitijih stvari — kaže on — između odgovora koje mislilac daje na međusobno najudaljenija pitanja, veza koja stvara od skupa tih odgovora i tih načina gledanja totalitet”.⁹⁾ Ti odgovori (u slučaju kada nisu „eklektički spoj razbacanih komada“ — kako kaže) mogu biti praktični — to je ljudska akcija; čulni i konkretni — to je umetnost; i pojmovni, apstraktni — to je filozofija.

Goldman zato ukazuje na jedinstveno i na različito u tim odgovorima. Govori o srodnosti dela velikih umetnika i velikih mislilaca (na primer, Dekart — Kornej, Paskal — Rasin, Kant — Šiler, Šeling — nemački romantičari, Hegel — Gete), ali, kaže, „pored srodnosti koja veže u svakom razdoblju misli velikih mislilaca i umetničkih dela, postoji isto tako ono što ih razdvaja: pojmovni i apstraktni karakter jednih, osjetni i konkretni karakter drugih”.¹⁰⁾ Umetnik stvara imaginarni svet bića, stvari i odnosa, a filozof pojmovni sistem — kaže on na drugom mestu.

Međutim, ti konkretni rezultati stvaralačkih procesa, „odgovori sa određenim značenjem”, ne pojavljuju se iznenada, intuicijom usamljenog genija. Da bi došlo do njih potrebne su „spore i postepene promene unutar starog mentaliteta... jer afektivne, logičke i materijalne teškoće koje bi on morao prevladati daleko prevazilaze snage pojedinca”.¹¹⁾ To nikako ne znači, da se uloga pojedinca svodi na sredstvo određenih

⁹⁾ Lisjen Goldman, *Dijalektička istraživanja*, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1962, str. 29.

¹⁰⁾ *Ibid.*, str. 29.

¹¹⁾ *Ibid.*, str. 29.

sila, on nije žrtva ni „lukavstva uma” niti puka pasivna igračka vulgarno shvaćenog determinizma i materijalnih objektivnih sila. Prosto, on kumulira iskustvo prethodnog razvoja i prethodnog saznanja, a njegova delatnost pomera taj razvoj i u društveno istorijskom smislu. To je na jednom planu ono što bi se moglo nazvati: iskustvom, tradicijom ili nivoom razvoja, a na drugoj strani — društvenim karakterom čovekove delatnosti i čovekovog sveta. U tom smislu Goldman govori o potrebi velikih i „velikog broja napora usmerenih u istom pravcu koji se često protežu na nekoliko generacija”, on govori o „društvenoj struji”, a stvaralac (na planu misli, umetnosti, akcije) je prvi koji daje na dosledan i koherentan način odgovor na neki od osnovnih problema konkretnog društva, ili još određenije — on pretvara taj odgovor u totalitet na planu pojmovne misli, imaginarnog sveta ili društvenih odnosa — koji se javlja kao filozofski sistem, umetničko delo ili društvena promena. Naravno, nije suvišno naglasiti, ne radi se o minornim delima, perifernim problemima, već o onima, kako kaže Goldman, „u kojima su izvesni osnovni stavovi izraženi uglavnom na dosledan način”.¹²⁾ Ona su društveno značajna upravo zbog toga što govore o ljudskim (i individualnom kao ljudskom) problemima što komuniciraju sa čitaocima na primer — otkrivajući im sopstveni interes i dovodeći ih do svesti o implikacijama njihovih vlastitih mogućih odgovora. Dakle, u takvoj Goldmanovoj konceptualizaciji totaliteta ne radi se o odnosima aktivnog i pasivnog, pojedinca i društva, imanencije i spontanosti, individualnog i opšteg, univerzalnog i istorijskog, kulturnih tvorevina i društva kao nezavisnih i odvojenih kategorija. Ne radi se tu ni o tipu odnosa „uzrok — posledica”. Totalitet je u tom smislu „skup savršeno strukturiranih odnosa, čije zakone i specifičnu strukturu treba svaki put naučno ustanoviti i rasvetliti”.¹³⁾

Ovakvi Goldmanovi stavovi o univerzalnom i promenljivom, jedinstvenom i specifičnom u koncepciji totaliteta, postavljaju više značajnih metodoloških problema, od kojih ćemo ovde naznačiti dva. To su: objektivno značenje jedne istorijske činjenice i odnos naučnog proučavanja istorijskih činjenica i vrednosnih sudova.

Prvi problem može se formulirati pitanjem: ako objektivno značenje neke činjenice zavisi od njenog uključivanja u neki relativni totalitet, kako to tvrdi Goldman, i ako se zna da postoji neograničen broj takvih totaliteta različite vred-

¹²⁾ *Ibid.*, str. 30.

¹³⁾ *Ibid.*, str. 43.

nosti (na primer, biografija, delo, ukupni opus, idejna struja, umetnički pravac, društveno-ekonomski život, društvena klasa i dr.), postoji li jedno jedinstveno objektivno značenje ili ono varira zavisno od toga u koji ga totalitet uključimo?

Kritikujući Goldmana, Serž Dubrovski je u svojoj knjizi *Zašto nova kritika* tvrdio da se smisao Rasina, na primer, ne može tražiti ni u duhovnim strujanjima, ni u društveno-istorijskoj stvarnosti, ni u klasnoj strukturi njegovog doba, nego samo u „pojedincu” Rasinu. A Žan Pulio je govorio¹⁴⁾ da takvo uključivanje jedne činjenice u različite totalitete može pokazati različita, pa i suprotna značenja.

Sam Goldman nije izbegao da zauzme stav u odnosu na ove protivrečnosti. Za njega, tu se radi o protivrečnostima samo istorijske stvarnosti koje se moraju imati u vidu ukoliko se želi spoznati ta stvarnost. „... misao koja polazi od ideje da se društvena i istorijska stvarnost ne može nikada gledati izvana i da se zbog toga društvene nauke ne mogu orijentisati prema objektivnosti istog tipa kao što je objektivnost koja predstavlja ideal prirodnih i fizičkih nauka, implicitno tvrdi da nijedna pojava nema nikad jednoznačno i definitivno stečeno značenje. Istorija stalno dodaje nove mogućnosti već postojećim relativnim totalitetima, a samim tim obogaćuje objektivno značenje događaja i dela prošlosti”.¹⁵⁾ Tako na primer, Paskalova dela, jansenizam, pokretj sudačkog plemstva u XVII veku u Francuskoj — unutar te same društveno-istorijske stvarnosti, u otporu i apsolutizmu i kartezijanskom racionalizmu mogu imati reakcionarno stanovište. Međutim, iz današnje perspektive može se videti i jedno progresivno značenje u kojem Paskalovo stanovište čini sponu i prelaz između racionalističke, empirističke filozofije i Hegelove dijalektičke misli. Ta je „... neprekidna otvorenost istorije, pored nemogućnosti da je gledamo izvana — kaže Goldman — glavni razlog zbog kojeg jedna dijalektička misao ne može nikada prihvatiti postojanje skupa definitivno stečenih spoznaja i mora, ako želi ostati verna samoj sebi, da uvek ponovo ispituje i razmišlja o već dobivenim rezultatima... da uklopi rezultate tog rada, čak i kada je savršeno ispravan, u nova značenja, koja tok i napredak istorije stalno pridaju činjenicama koje su se već odavno zbile”.¹⁶⁾ Istina, za Goldmana nije svejedno u koje će se totalitete uključiti jedna činjenica da bi se razumela i objas-

¹⁴⁾ *Temps modernes*, br. 141, XI/1957.

¹⁵⁾ Lisjen Goldman, *Dijalektička istraživanja*, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1962, str. 373.

¹⁶⁾ *Ibid.*, str. 374.

nila. O tome ćemo kasnije nešto reći. Ovde mislimo da je potrebno naglasiti da se radi o principijelnom stanovištu koje ima onaj smisao i one pozicije koji dijalektičku misao odvajaju od dogmatizma.

Što se tiče drugog pitanja — odnosa naučnog proučavanja istorijskih činjenica i vrednosnih sudova, morali bismo da ukažemo na izvesnu protivrečnost u Goldmanovim stavovima. Na jednom mestu Goldman govori o zaslugama Dir-kema, Levi Brila i drugih njihovih sledbenika za naučnu sociologiju koji su istakli dva principa, „koji danas znače definitivnu tekovinu za svako ozbiljno proučavanje: a) naučno proučavanje ljudskih činjenica ne može samo po sebi logički zasnovati nikakav sud vrednosti..., b) istraživač se mora truditi da postigne jednu adekvatnu sliku činjenica, izbegavajući svako izobličavanje koje nastaje usled njegovih ličnih simpatija ili antipatija”.¹⁷ Ne radi se ovde o tome da sa Goldmanom treba polemisati o socijalnoj uslovljenosti ideologije i ideološke svesti, niti o tome da li istraživanje društvenih nauka u praksi može implicirati i određene stavove i da li ti ili zaključni stavovi mogu zavisiti od određenog položaja istraživača. Takva polemika bila bi bespredmetna, jer je u tim pitanjima Goldman opredeljen kao marksist i jasan. Ali, Predrag Vranicki s pravom ukazuje da je njegovo ističanje stava da naučno proučavanje istorijskih činjenica ne može samo po sebi logički zasnovati nikakav vrednosni sud — neodrživo. Takav stav bi u stvari vodio istorijskom idealizmu koji istorijskom angažmanu čoveka osporava osnovu u objektivnim istorijskim okolnostima, istorijskim zakonitostima i progresivnom istorijskom kretanju. Naravno, tu se ne može govoriti o onim minornim činjenicama iz kojih realno ne mogu slediti nikakvi vrednosni sudovi nego o onim važnijim, istorijskim činjenicama. Reč je o tome, kako kaže Vranicki, da „osnovna težnja suvremenog čoveka, a naročito marksista, jest da svoju historijsku akciju, prema tome i sudove vrijednosti, vrednovanje određenih historijskih konstelacija i tendencija, zasnuje na što objektivnijem izučavanju i analizi historijskih struktura odnosno kretanja i zakonitosti, tj. da i sam vrijednosni sud dobije što objektivniju naučnu zasnovanost, da vrijednosni sudovi ne budu primarni, nego da proizlaze iz objektivno znanstvene analize i objašnjenja historije i čovjeka, njegovih konflikata, puteva oslobađanja i smisla”¹⁸)

¹⁷) Lisjen Goldman, *Humanističke nauke i filozofija*, „Kultura”, Beograd, 1959, str. 18—19.

¹⁸) Predrag Vranicki, „Osvrt na teoretske koncepcije Lisjena Goldmana” (u: L. G., *Dijalektička istraživanja*, Pogovor, str. 393).

To je upravo ono što i sam Goldman u eseju „Postoji li marksistička sociologija”¹⁹⁾ govori polemizujući sa M. Rubelom, kada kaže da osnova valorizacije može da bude stvarno naučno istraživanje, i da su razumevanje, eksplikacija i valorizacija neodvojivi.

Ovo navodimo da bismo izbegli jednostrane ocene Goldmanovih stavova. Reč je ovde o izvesnoj njegovoj nedoslednosti, a ne slučajnoj omašci. Ta nedoslednost imaće svojih tragova i u njegovim konkretnim istraživanjima kulturnih tvorevina u slučaju kada preneglašava mogućnosti metodoloških šema, ali ona ne sme dobiti veće mesto nego što stvarno zauzima. A mesto joj je ipak na „sporednom koloseku”, ona bitnije ne narušava integritet Goldmanove teorije.

Za potpuniji zaključak o Goldmanovom pojmovnom, odnosno filozofskom određenju totaliteta, neophodno je imati u vidu još dva momenta: Prvo, samo značenje filozofskog izvodi on iz pojmovnog određivanja i otvara ga prema praksi, vidi ga u njenom totalitetu, povezanosti i uslovljenosti, grubo rečeno — iz duhovnih i materijalnih momenata. U tom smislu dijalektički materijalizam on vidi i kao „praktički stav prema životu i kao ideologiju” jedne klase koja želi da izmeni svet, kako bi ostvarila maksimum ljudske zajednice i slobode. I drugo, na pojmovnom planu upravo takva zajednica predstavlja za njega i osnovni kriterij, kojem su svi ostali sudovi podređeni. Pri tome skreće pažnju na dva moguća vida vulgarizacije ovog principa: jedno je apstraktni moralizam koji ističe vrednosti, kao na primer „slobodu” i „pravdu”, nezavisno od njihove društvene funkcije, i drugo — materijalizam koji svako sredstvo opravdava ciljem. On vidi tu dijalektičku povezanost „sredstva” i „cilja” kao totalitet u kojem i sama sredstva deluju na cilj kao što cilj utiče na sredstvo.

To je koherentan stav — jasno, za svaki pojedini slučaj on traži i konkretne analize. Ali ni Goldman ne misli od njega da pravi ono što nije. On je i tu dosledan jednoj svojoj osobini koja se provlači kroz njegove stavove, a to je — uzdržanost od apriornih stavova, insistiranje na konkretizaciji i proveru svih svojih pozicija i zaključaka. To daje, mislimo, i njegovom konceptu totaliteta jednu otvorenost, ako se tako može reći, prema kritici, razvoju i novim činjenicama. Ali pri tome ne sme se ispuštati iz vida da Goldman, kao i Lukač, vidi značenje činjenica samo u kontekstima, vidi različitu njihovu vrednost u raznim totalitetima ili raznim misa-

¹⁹⁾ Lisjen Goldman, *Ibid.*, str. 289—312.

onim i društvenoistorijskim sistemima. On insistira i na naučnoj verifikaciji, ali vidi i realne granice pojedinih stanja u razvoju ljudske misli. Ako insistira na naučnom, to čini na način koji ga ne može odvesti u scijentizam. Kada tumači marksizam na primer, kao filozofiju akcije i zajednice (dakle i kao filozofiju), on ga vidi kao filozofiju „jedne klase koja hoće da izmeni svet i koja u težnji da ukine svaku eksploataciju nema konačno nikakvog interesa da spreči bilo kome jasnu svijest o društvenoj stvarnosti”.

Izvevši svoj filozofski pogled u odnosu na samu stvarnost, sam pojam filozofskog na plan sociološkog, a totalitet kao dijalektičku kategoriju u „okvire” istorijskih promena, Goldman je, mislimo, dao samom svojom polaznom filozofskom orijentacijom osnova za jedno integralno dijalektičko i dinamičko postavljanje i metodološko tretiranje društvenih fenomena.

GOLDMANOV KONCEPT O TOTALITETU U TUMAČENJU KULTURNIH TVOREVINA

U kritici i odbrani Marksa i marksizma, jedna od najspornijih tačaka bila je: shvatanje kulturnih tvorevina. Ako je za idealizam dovoljno bilo ne priznavati odlučujući ili značajniji uticaj ekonomskog života na stvaranje filozofskih, umetničkih dela, toliko bi bilo pojednostavljeno, i Marksu strano, samo priznati taj uticaj bez uviđanja složenosti, polivalentnosti i višesmernosti njegovog postojanja. A u stvari sama tako često postavljana dilema o prevlasti ekonomskog ili duhovnog faktora vodila je i u spekulacije i u vulgarizacije, i davala na dva načina argumente protivnicima marksizma: nije teško bilo dokazivati da se samo ekonomskim faktorima²⁹⁾ ne mogu objasniti sve specifičnosti i priroda produkata ljudskog duha; osim toga, tako postavljena dilema upućivala je neke autore marksističke orijentacije da osporavajući idealizam često precenjuju, pojednostavljuju i šematizuju taj uticaj.

Zahvaljujući Lukaču, Goldman je izbegao ovakvo pojednostavljenje problema. Za njega marksizam ne bi mnogo značio kada idealizmu ne bi imao ništa drugo da suprotstavi osim svojih ekonomskih objašnjenja. Goldman polazi od onog Lukačevog stava u *Istoriji i klasnoj svesti* koji govori o totalitetu kao osnovi revolucionarnog principa u nauci. Ne prevlast ekonomskih motiva, govorio je tu Lukač, već gledište o totalitetu je ono što bitno razlikuje marksizam od

²⁹⁾ Zato je u marksističkoj misli često bila i kritikovana „teorija faktora” kao strana marksizmu (Labriola, Plehanov i dr. na primer).

građanske nauke u objašnjavanju istorije i društvenih fenomena. „Kategorija totaliteta, univerzalna i odlučujuća prevlast celine nad delovima predstavlja samu suštinu metode koju je Marks preuzeo od Hegela i izmenio na takav način, da je od nje stvorio originalnu osnovu jedne sasvim nove nauke.”²¹⁾

Ova mišao, koliko značajna za odvajanje marksizma i od vulgarno ekonomskog determinizma i od neokantovske revizije, ipak više vredi kao polazište, nego kao definitivni zaključak. Najčešće Goldman je tako i koristi, i to je ipak glavni tok njegovih analiza (mada ponekad ne uspeva da se oslobodi njenog implicitnog šematizma, što ne ostaje bez izvesnih posledica, posebno npr. kada rezultate konkretnih istraživanja želi da podigne na nivo opštih principa). Polazeći dakle od ovog Lukačevog stava o totalitetu, Goldman govori da je zavisnost velikih filozofskih sistema i velikih umetničkih dela od ekonomske baze stvarnost, „ali s jedne strane, ta stvarnost je daleko od toga da bude jednostrana (Marks i Engels isto su tako često naglašavali obratan uticaj ideoloških i duhovnih faktora na ekonomiju), a s druge strane, ona je krajnje složena, indirektna i maskirana, i prije svega ona ne oduzima ništa od vlastite stvarnosti filozofskog ili umjetničkog dela koje se studira.” Mislimo da su prednosti Goldmanove, iskazane već u ovom principu, kojim otvara nove perspektive i postavlja složene zadatke i sebi i onima koji će se složiti sa njime. Mi ovde naglašavamo to njegovo insistiranje na specifičnoj stvarnosti duhovnog stvaralaštva koja nije zatvorena za uticaj ekonomskog faktora ali ni svodljiva na njega — kao na principu koji će ga uvek držati s onu stranu sociologizma.

Odnos između društva i kulturnih tvorevina nije dakle za Goldmana odnos nezavisnih i zasebnih struktura. On ga posmatra u totalitetu međusobnih veza i ukupnog društvenoistorijskog toka. I to je takode momenat koji mu omogućava da prevaziđe raspravu ne samo o tome da li ima prednost društveno-ekonomski ili duhovni momenat, nego i o tome da li društvo utiče presudnije na stvaralaštvo ili stvaralaštvo na društvo. Raspravu on pomera na jedan drugi, viši plan. On traži tokove, veze i smislove učestvovanja specifične strukture kulturnih tvorevina u ukupnom životu kao i vidove izražavanja opštih momenata društvenoistorijskog totaliteta kroz kulturne tvorevine kao manifestovanje celovitog, ukupnog postojanja i značenja, i u isto vreme dijalektički jedinstvenog i specifičnog razvoja. Radi se tu o jednoj višoj sintezi,

²¹⁾ Georg Lukacz, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, str. 39.

koja po našem mišljenju i na nov način ukazuje na integralnost čovekove delatnosti u društveno-istorijskoj stvarnosti. A to je pozicija koja otvara nove perspektive za istraživanje kulturnih fenomena.

U jednom od svojih poslednjih dela Goldman govori: „Sociologija kulture... mora ne samo razumeti literaturu polazeći od društva nego takođe i društvo, polazeći od literature.”²²⁾ Ne radi se ovde o tome da se tvrdi ono što niko ne osporava: društvo utiče na stvaralaštvo i stvaralaštvo na društvo. Reč je ovde, po našem mišljenju, o celovitosti sagledavanja veza društva i kulturnih tvorevina, pri čemu, iako imaju izvesnu autonomiju — to nisu nezavisni segmenti ni zatvoreni krugovi ljudskog života i aktivnosti. Pri tome, položaj kulturnih tvorevina u celovitosti društvenog života takav je — ne samo da nije svodljiv na odraz — da se vidi kao jedan od realnih tokova društvenoistorijskog dinamičkog totaliteta. To je u svakom slučaju novi nivo na koji se u analizi postavljaju produkti ljudskog duha, ali i takva perspektiva naučnog metoda koji otvara nove prostore.

Goldman polazi od stava, da svaka sociologija duha prihvata uticaj društvenog života na kulturnometničko stvaranje. To je po njemu i jedan od važnih postulata marksizma, koji, kako kaže, naročito insistira na uticaju ekonomskih faktora. Insistirajući na stavu da prave duhovne vrednosti govore o društvenoj i ekonomskoj stvarnosti, nastojeći da unesu „maksimum ljudske solidarnosti i bratstva” (istina, ovo je malo neodređena formulacija, ali ona ovde ima smisao da podvuče humanističku ulogu stvaralaštva u društvu koje nije samo puki odraz proizvodnje i ekonomskih odnosa i faktora). Goldman se ograđuje od „nesporazuma” koji izjednačavaju mogući marksistički pristup sa teorijama Hipolita Tena i drugih, koji pokušavaju da objasne delo autorovom biografijom i društvenom sredinom u kojoj je ovaj živio. U stvari, kako on kaže, radi se o „krajnje složenoj pojavi koju je nemoguće svesti na jednu mehaničku šemu”.²³⁾ Iako nikada ne vidi kulturne tvorevine kao nešto odvojeno od ekonomskog života, on ne previda slobodu stvaraoaca, isprepletanost i složenost njegovih veza sa društvenim životom, a kako kaže, „unutrašnja logika njegovog dela znatno je autonomnija nego što je apstraktni mehanički sociologizam ikad želeo dopustiti”.²⁴⁾

²²⁾ L. Goldman, *Structures mentales et creation culturelle*, Anthropos Paris, 1971, str. 337.

²³⁾ Lisjen Goldman, *Dijalektička istraživanja*, „Veselin Masleša”, Sarajevo, 1962, str. 46.

²⁴⁾ *Ibid.*, str. 45.

Vidi se, dakle, da Goldman gradi svoj koncept u kritičkom odnosu i prema vulgarnom sociologizmu i prema apstaktno hermetičkoj estetici, i prema teoriji odraza i prema teorijama koje pokušavaju da objasne kulturne fenomene nezavisnom funkcijom svesti. Odgovor o karakteru kulturnog stvaralaštva traži u totalitetu istorijskog društva, u načinu i vidu kojim se „istorijska i socijalna stvarnost izrazila preko individualne senzibilnosti stvaraoca u literarnom ili umetničkom delu”. Tako, kada polazi od pojmova, kao što su: klase i klasna svest ili reifikacija, kao što je to činio u konkretnim istraživanjima kulturnih promena, on ima u vidu stvaralački čin, koji je u izvesnoj relaciji sa ovim totalitetima i koji stvara pojmovni ili imaginarni svet homologan intencijama jednog istorijskog totaliteta (a ne jednosmislenu realnu svest jedne klase ili intencije ekonomskog procesa).

