
HERBERT MARKUZE

O AFIRMATIVNOM KARAKTERU KULTURE*

Učenje da se svako saznanje po svom smislu odnosi na praksu predstavljalo je jezgro antičke filozofije. Aristotel je bio mišljenja da bi saznanje istine trebalo da upravljaju praksom kako u svakodnevnom iskustvu, tako i u umjetnostima i naukama. Ljudima je u njihovoj borbi za opstanak potrebno da naprežu saznanje, da traže istinu, jer im nije neposredno jasno šta im je korisno, dobro i valjano. Zanatlija i trgovac, kapetan i ljekar, vojskovođa i državnik — svi oni u svom domenu moraju da raspoložu pravim znanjem, da bi mogli djelovati kako to u datom trenutku iziskuje situacija.

Dok Aristotel stoji čvrsto na gledištu da svako saznanje ima prikičan karakter, on među saznanjima pravi značajnu razliku. On ih, tako reći, raspoređuje u niz vrijednosti u kojemu najdonje mjesto zauzima svrsishodno poznavanje potrebnih stvari svakodnevnog života i u kojemu na najgornjem stepenu stoji filozofsko saznanje, koje se ne zbiva ni u kakvu svrhu van samog sebe, nego samo radi samog sebe, i koje ima ljudima da pruža najvišu sreću. U tom nizu postoji jedan načelan jaz: između nužnog i korisnog, s jedne, i „lijepog”, s druge strane. „A i čitav život podijeljen je u dokolicu i rad, pa u rat i mir, i djelatnosti su podijeljene u nužne i korisne, kao i u lijepe.”¹⁾ Dok se sama ta podjela ne stavlja pod znak pitanja, dok se „čista” teorija, s drugim područjima „lijepog”, učvršćuje u samostalnu djelatnost, pored i iznad drugih djelatnosti, potpuno se gubi prvobitna pretenzija filozofije da oblikuje praksu prema saznajnim istinama. Odvajanje svrhovnog i nužnog od lijepog i od uživanja početak je razvitka koji otvara polje za materijalizam građanske prakse, s je-

* Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* 2, Edit. Suhrkamp.

¹⁾ Aristoteles, *Pol.* 1333a, 30 i d.

dne, i za pacifikaciju sreće i duha u jednom rezervatu kulture, s druge strane.

U obrazloženju koje se daje kada se najviše saznanje i najviše uživanje pripisuju čistoj besciljnoj teoriji stalno se vraća jedan motiv: svijet nužnog, svijet svakodnevnog zbrinjavanja života nestalan je, nesiguran je, ne samo faktički nego i u svojoj suštini. Raspolaganje materijalnim dobrima nije nikada u potpunosti djelo ljudske valjanosti i znanja; njime vlada slučaj. Individuum koji svoj najviši cilj, svoju sreću stavlja u ta dobra čini sebe robom ljudi i stvari koje su van njegove moći; on gubi svoju slobodu. Bogatstvo i blagostanje ne dolaze i ne ostaju njegova autonomna odluka, nego promjenjiva naklonost neprovidnih odnosa. Čovjek, dakle, svoju egzistenciju podvrgava jednoj svrsi koja se nalazi van samog njega. Činjenica da već samo takva jedna spoljna svrha čovjeka srozava i porobljava, pretpostavlja rdav poredak materijalnih životnih odnosa, čiju reprodukciju reguliše anarhija međusobno suprotnih društvenih interesa, poredak u kojem održanje općeg života ne ide zajedno sa srećom i slobodom individuuma. Ukoliko se filozofija brine za sreću ljudi — a klasična antička teorija smatra eudemoniju najvišim dobrom, ona je ne može naći u postojećem materijalnom obliku života; ona mora njegov fakticitet da transcendira.

Transcendiranje se, s metafizikom, spoznajnom teorijom i etikom, odnosi i na psihologiju. Kao i vanduševni svijet, ljudska duša se dijeli u jedno niže i u jedno više područje; između polova čulnosti i uma odigrava se povijest duše. Do obezvređivanja čulnosti dolazi iz istih motiva iz kojih i do obezvređivanja materijalnog svijeta; jer je ona polje anarhije, nestalnosti, neslobode. Samo po sebi čulno uživanje nije rdavo; ono je rdavo zato što se — kao niže čovjekove djelatnosti — ostvaruje u jednom rdavom poretku. „Niži dijelovi duše” čine čovjeka gramzivim za sticanjem i posjedom, kupnjom i prodajom; sve ga navodi na to „da se ne trudi ni za što drugo nego za novac i ono što je s tim u vezi”²⁾ Prema tome, „pohlepni” dio duše, koji je ustremljen na čulno uživanje, Platon naziva „srebrljubivim” zato što se „pohlepe te vrste zadovoljavaju poglavito novcem”.³⁾

U svim ontološkim podjelama antičkog idealizma dolazi do izražaja rdavost društvene stvarnosti, koja više ne prihvaća u praksu saznanje istine o ljudskom životu. Svijet istinitog, dobrog i lijepog u stvari je „idealni” svijet ukoliko leži s onu stranu postojećih životnih odnosa, s onu stranu vida života u kojemu najveći dio ljudi ili

²⁾ Plato, *Republ.* 525 i 533 (prevod Schleiermacherov).

³⁾ Plato, *ibid.* 581.

radi kao rob ili svoj život provodi u robnoj trgovini, i u kojemu samo jedan mali dio ljudi ima mogućnost da se brine za ono što prevazilazi nabavljanje i dobijanje životnih potrepština. Ako se materijalni život reprodukuje pod vladavinom robnog oblika i ako ona stalno stvara bijedu klasnog društva, — onda je dobro, lijepo i istinito tom životu transcendentno. Iako se pod tim oblikom stvara sve ono što je za održanje i osiguranje materijalnog života nužno, — onda je ono što je van toga, svakako, suvišno. Ono što je, zapravo, za čovjeka važno: najviše istine, najviša dobra i najviša uživanja odvojena su jednim ponorom smisla od onog što je potrebno, ona su „luksuz“. Aristotel nije kriv za to stanje stvari. „Prva nauka“, pri kojoj su sačuvani i najviše dobro i najviše uživanje, djelo je dokolice njih nekolicine, koji su, s obzirom na sve životne potrebe, već drugdje dovoljno zbrinuti. „Čista teorija“ je, kao poziv jedne elite, appropriate i gvozdanim društvenim pregradama odvojena od najvećeg dijela čovječanstva. Aristotel nije tvrdio da su dobro, lijepo i istinito općevažne i općeobavezujuće vrijednosti koje bi „odozgo“ imale da prožmu i preobrazu područje potrebnog, područje materijalnog zbrinjavanja života. Tek kad je to bilo traženo, stvoren je pojam kulture, koji predstavlja jezgro građanske prakse i pogleda na svijet. Antička teorija s višom vrednošću istina koje se nalaze van onog što je potrebno misli i na one socijalno „gore“; to su istine koje bi imale da budu zavičajne vladajućim društvenim slojevima. A s druge strane, društveno vladajući položaj tih društvenih slojeva ta teorija zasniva još i na tome što njihov „poziv“ ima da bude briga za najviše istine.

Antička teorija s aristotelском filozofijom stoji upravo na onoj tački gdje se idealizam pred društvenim protivrječnostima predaje i te protivrječnosti iskazuje kao ontološke činjenice. Već se platonska filozofija borila protiv životnog poretka robovima trgujućeg društva Atene. Platonov idealizam je prožet društveno-kritičkim motivima. Ono što se sa stanovišta ideja javlja kao fakticitet, to je materijalni svijet u kojemu ljudi i stvari jedni prema drugima nastupaju kao roba. Pravi poredak duše razara se „pohlepom za bogatstvom koja čovjeka obuzima tako da on nema vremena ni zašto drugo nego za brigu oko svog imetka. Građanin je tome odan cijelom svojom dušom, i zato upravo dolazi do toga da on ne misli ni na što drugo nego na svoju dnevnu dobit...“⁴⁾ A pravi idealistički osnovni zahtjev sastoji se u tome da se ovaj materijalni svijet promijeni i saobrazno s istinama stečenim u

⁴⁾ Plato, *Leges* 831.—Upor. J. Brake, *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*, Frankfurt a.M. 1935, pag. 124. i d.

saznanju ideja popravi. Platonov odgovor na taj idealistički zahtjev jeste njegov program preuređenja društva. Iz njega se jasno vidi gdje je on vidio korijen zla; on traži da se mjerodavnim slojevima ukine privatna svojina (i u ženama i u djeci) i da im se zabrani robna trgovina. Ali isti taj program hoće da u dubini ljudskog bića zasnuje i perpetuiru suprotnosti klasnog društva; dok je najveći dio državljana usmjeren na neveselu brigu oko životnih potreba, dotle je uživanje u istinitom, dobrom i lijepom rezervirano za malobrojnu elitu. Po Aristotelu se, doduše, još etika završava u politici, ali preuređenje društva ne stoji više kod njega u centru filozofije. Kako je on od Platona „realističniji”, i njegov idealizam je pred povijesnim zadacima čovječanstva već rezignovaniji. Pravi filozof nije više za njega bivstveno pravi državnik. Udaljenost između fakticiteta i ideje povećala se upravo zato što se oni zamišljaju kao sve uže povezani. Zaoka idealizma da ostvari ideju otupljuje. Povijest idealizma je i povijest njegova mirenja s postojećim stanjem stvari.

Iza ontološke i spoznajno-teoretske odvojenosti čulnog i idejnog svijeta, čulnosti i uma, nužnog i lijepog — krije se ne samo odbacivanje nego već istovremeno i oslobođenje od rdavog povijesnog oblika života. Materijalni svijet (čime ovdje imaju da budu obuhvaćeni raznovrsni vidovi uvijek u određenom trenutku „donjeg” člana one relacije), on je sam po sebi puka stvar, puka mogućnost, srodan više s nebivstvom (Nicht-Sein) nego s bivstvom (Sein), i on postaje stvarnost samo utoliko ukoliko učestvuje u „gornjem” svijetu. U svim svojim vidovima materijalni svijet ostaje upravo materija, upravo tvar za nešto drugo što joj tek daje vrijednost. Sva istina, dobrota i ljepota može joj doći samo „odozgo”, po milosti ideje. I sva djelatnost materijalnog zbrinjavanja života ostaje po svojoj biti neistinita, rdava, ružna. Ali je ona s ovim osobinama nužna, tako kao što je tvar nužna za ideju. Bijeda ropskog rada, srozavanje ljudi i stvari do stepena robe, neveselost i niskost u kojima se cjelina materijalnih životnih odnosa stalno reprodukuje — stoje s ovu stranu interesa idealističke filozofije, jer oni nisu još nikako stvarnost koja je predmet ove filozofije. Materijalna praksa je na osnovu svoje bitno nužne tvarnosti oslobođena odgovornosti za istinito, dobro i lijepo, što, naprotiv, u bavljenju teorijom treba da bude sačuvano. Ontološko odvajanje idejnih vrijednosti od materijalnih uspokojava idealizam u svemu što se odnosi na materijalne životne procese. Iz određenog povijesnog oblika društvene podjele rada i klasne stratifikacije biva njemu jedan vječiti, metafizički oblik odnosa između nužnosti i ljepote, materije i ideje.

U građanskoj epohi je teorija odnosa između nužnosti i ljepote, rada i uživanja doživjela presudne promjene. Najprije iščezava mišljenje da su određeni društveni slojevi prisvojili kao svoj „poziv“ bavljenje najvišim vrijednostima. Umjesto njega javlja se teza o univerzalnosti i univerzalnoj valjanosti „kulture“. Antička teorija je s čistom savješću govorila da većina ljudi mora da provodi svoj život u brizi za životne potrebe, dok se jedan malobrojni dio posvećuje uživanju i istini. Ma koliko se stanje stvari malo promijenilo, čista savjest je propala. Slobodna konkurencija postavlja individue jedne prema drugima kao kupce i prodavce radne snage. Čista apstraktnost na koju su ljudi u svojim društvenim odnosima svedeni proteže se i na veze s idejnim dobrima. Ne treba više da bude istina da su jedni rođeni i valjani za rad, a drugi za dokolicu, jedni za potrebno, a drugi za lijepo. Kao što je svaki individuum neposredan prema tržištu (a da njegova svojstva i potrebe ne postaju relevantni drukčije nego kao roba), tako je on neposredan i prema bogu, neposredan prema ljepoti, prema dobroti, prema istini. Kao apstraktna bića, svi ljudi treba da na jednak način učestvuju u tim vrijednostima. Kao što se u materijalnoj praksi proizvod odvaja od proizvođača i osamostaljuje se u uopćem stvarnom obliku „dobra“, tako se i u kulturnoj praksi djelo, njegov sadržaj pojačava do jedne općevažeće vrijednosti. Istitost jednog filozofskog suda, dobrota jednog moralnog čina, ljepota jednog umjetničkog djela treba po svojoj biti svakom da se sviđaju, svakog da se tiču, svakog da obavezuju. Bez razlike spola i roda, bez uštrba za svoj položaj u samom procesu proizvodnje, individui treba da se potčinjavaju kulturnim vrijednostima. Oni imaju da ih životno usvajaju, da njima prožmu i preobrazu svoje biće. „Civilizacija“ se produševljava „kulturom“.

Ovdje ne ulazimo u razne pokušaje da se defini-
ra pojam kulture. Postoji jedan pojam kulture koji za socijalno ispitivanje može da predstavlja važan instrumenat, jer se u njemu izražava involviranost duha u povijesni proces društva. Ovaj pojam podrazumijeva postojeću cjelinu društvenog života ukoliko u njoj područja idejne reprodukcije (kultura u užem smislu riječi, „duhovni svijet“) kao i materijalne reprodukcije („civilizacije“) sačinjavaju jedno historijski odvojivo i shvatljivo jedinstvo.⁵⁾ Ali postoji još jedna vrlo rasprostranjena upotreba pojma kulture pri kojoj se duhovni svijet iz jedne društvene cjeline izdiže i time se kultura uzdiže do jednog (krivog) kolektivuma i do jedne (krive) univerzalnosti. Ovaj drugi pojam kulture (naročito izražen u obrti-

⁵⁾ Upor. *Studien über die Autorität und Familie*. Schriften des Instituts für Sozialforschung, sv. V, Pariz, 1936, pag. 7. i d.

ma kao što su „nacionalna kultura”, „germanska kultura” ili „romanska kultura”) izigrava duhovni svijet materijalnim svijetom, protivstavljajući društvenom svijetu koristi i materijalnih sredstava carstvo pravih vrijednosti i samosvrha. Njime se kultura razlikuje od civilizacije i sociološki i vrijednosno se udaljava od društvenog procesa. Pod afirmativnom kulturom valja razumijevati onu građanskoj epohi pripadnu kulturu koja je u toku svog vlastitog razvitka dovela dotle da duhovno-duševni svijet odvoji od civilizacije kao samostalno carstvo vrijednosti i da ga nad njim uzdigne. Njena odlučujuća osobina je održavanje općeobavezujućeg, bezuslovno potvrdnog, vječno boljeg, vrijednijeg svijeta koji se bitno razlikuje od stvarnog svijeta svakodnevnice borbe za opstanak, a koji svaki individuum „iznutra”, a da ne izmijenjuje onu činjeničnost, može za se da ostvari. Tek u toj kulturi kulturne djelatnosti i predmeti dobijaju svoje visoko, iznad svakodnevnice uzdignuto dostojanstvo; njihova recepcija biva akt prazničkog časa i duhovnog okrepljenja.

Makar da je razlikovanje civilizacije i kulture tek u najnovije doba postalo terminološko oružje duhovnih nauka, — njime izražavano stanje stvari odavno je karakteristično za životnu praksu i pogled na svijet građanske ere. „Civilizacija i kultura” nije jednostavno prevod antičkog odnosa između svrhovnosti i besvrhovnosti, nužnosti i ljepote. Dok se besvrhovnost i ljepota produševljuju s kvalitetima obavezujućeg važnija i uzvišene ljepote postaju kulturne vrijednosti građanstva, u kulturi se izgrađuje jedno carstvo prividnog jedinstva i prividne slobode u koje treba da budu stavljeni i zadovoljavani antagonistički životni odnosi. Kultura potvrđuje i skriva nove društvene životne uslove.

Svijet lijepog s onu stranu nužnog bio je za antiku, poglavito, jedan svijet sreće, uživanja. Antička teorija još nije bila posumnjala da je ljudima na ovom svijetu, najzad, stalo do njihova zemaljskog zadovoljstva, do njihove sreće. Najzad, a ne najprije! Najprije je borba za održanje i osiguranje golog života. Pred oskudnim razvitkom proizvodnih snaga u antičkoj privredi filozofiji nije padalo na pamet da materijalna praksa može biti uređena tako da u samoj njoj bude stvoren prostor i vrijeme za sreću. Strah stoji na početku svih idealističkih učenja, strah da se najviša sreća traži u idealnoj praksi; strah od nesigurnosti svih životnih odnosa, od „slučajnosti” gubitka, od zavisnosti, bijede, ali i strah od zasićenosti, dosade, zavisti ljudi i bogova. Ali strah za sreću, koji je natjerao filozofiju na odvajanje lijepog od nužnog, još i u odvojenoj sferi održava zahtjev za srećom. Sreća postaje rezervatno područje da bi još uopće mogla da postoji. Najviše uživanje ima čovjek da nalazi u

spoznavanju istinitog, dobrog i lijepog. Ono u sebi nosi crte suprotne materijalnom fakticitetu; ono daje trajno u mijenjanju, čisto u nečistom, slobodno u neslobodnom.

Apstraktni individuum, koji s početkom građanske epohe nastupa kao subjekat prakse, biva već stvaranjem novih društvenih frontova takode nosilac jednog novog zahtjeva za srećom. Ne više kao predstavnik ili delegat viših cjelina, nego uvijek kao pojedini individuum, on sada treba da sam uzme u svoje ruke zbrinjavanje svog života, ispunjavanje svojih potreba, da neposredno sâm stoji prema svom „određenju”, svojim svrhama i ciljevima, bez socijalnih, crkvenih i političkih posredovanja feudalizma. Ukoliko je u takvom zahtjevu pojedincu bio doznačen veći prostor individualnih pretenzija i zadovoljenja — jedan prostor koji je kapitalistička proizvodnja u razvoju počela da puni sve većim brojem predmeta mogućeg zadovoljenja kao robom — građansko oslobođenje individuumu znači omogućenje nove sreće. Njeno opće važenje se odmah poništava, jer se apstraktna jednakost individuumu u kapitalističkoj proizvodnji realizuje kao konkretna nejednakost; samo jedan mali dio ljudi raspolaže potrebnom kupovnom moći da bi za osiguranje svoje sreće mogao nabaviti potrebnu količinu robe. Jednakost se više ne proteže na uslove za dobijanje sredstava. Kod slojeva seoskog i gradskog proletarijata, na koje je građanstvo u svojoj borbi protiv feudalnih snaga bilo upućeno, apstraktna jednakost mogla je da ima nekog smisla samo kao stvarna jednakost. Za građanstvo koje je došlo na vlast apstraktna jednakost je bila dovoljna da pokaže stvarnu individualnu slobodu i stvarnu individualnu sreću; ono je već raspolagalo materijalnim uslovima koji su takvo zadovoljenje mogli da pribave. Štaviše, ostajanje na apstraktnoj jednakosti pripadalo je uslovima njegove vladavine, koja je daljim tjeranjem apstraktnog na konkretno opće morala biti ugrožena. S druge strane, građanstvo nije moglo da dignu ruke od općeg karaktera zahtjeva da se ta jednakost protegne na sve ljude a da samo sebe ne denuncira i da zavladanim slojevima otvoreno ne kaže da za najveći dio ljudi s obzirom na poboljšanje životnih odnosa sve ostaje po starom; to nije moglo pogotovo zato što je usljed narastajućeg društvenog bogatstva, koje je, međutim, jako odudaralo od relativno sve veće bijede siromašnih slojeva u gradu i na selu, stvarno ispunjenje općeg traženja postajalo realna mogućnost. Tako iz traženja nastaje postulat, iz njegova predmeta ideja. Određenje čovjeka, kojemu je opće ispunjenje u materijalnom svijetu uskraćeno, biva kao ideal hipostazirano.

Nastajuće građanske grupe su svoje traženje nove društvene slobode zasnivale općim ljud-

skim razumom. Vjerovanju u bogom danu vječnost jednog represivnog poretka one su suprotstavljale svoje vjerovanje u progres, u bolju budućnost. Ali razum i sloboda nisu sezali dalje od interesa upravo ovih grupa koji je sve više i više bio u suprotnosti s najvećim dijelom ljudi. Na optužna pitanja građanstvo je davalo određen odgovor: afirmativnu kulturu. Ona je u svojim osnovnim crtama idealistička. Na nevolju izolovanog individuuma ona odgovara općom čovječnošću, na tjelesnu bijedu ljepotom duše, na vanjsko robovanje unutarnjom slobodom, na brutalni egoizam kreposnim carstvom dužnosti. Ako su za vrijeme borbenog uspona novog društva sve ove ideje imale jedan napredan karakter, koji je ukazivao na mogućnosti van postignute organizacije života, to one sa stabilizantnom vlašću građanstva u sve većoj mjeri stupaju u službu gušenja nezadovoljnih masa i otvoreno opravdavajućeg samouzdizanja; one prikriju tjelesno i duševno zakržljavanje individuuma.

Ali građanski idealizam nije samo ideologija; on izražava i pravo stanje stvari. U njemu nije prisutno samo opravdavanje postojećeg oblika života, nego i bol zbog njegova opstanka; ne samo smirenje kod onog što jeste nego i sjećanje na ono što bi moglo biti. Dok je velika građanska umjetnost oblikovala patnju i tugu kao vječne svjetske snage, ona je površnu rezignaciju svakodnevnice u srcu ljudi stalno razbijala; dok je ljepotu ljudi i stvari i nadzemaljsku sreću u jarkim bojama ovog svijeta slikala, ona je, pored rdave utjehe i lažnog zanosa, i stvarnu čežnju spustila u osnov građanskog života. Kada ona bol i tugu, nevolju i usamljenost uzdiže do metafizičkih sila, kada ona individue iznad društvenih posredstava stavlja u goloj duševnoj neporednosti jedne protiv drugih i protiv bogova, onda se u tom pretjerivanju krije jedna viša istina: da se ovaj svijet ne može izmijeniti ovim ili onim, nego samo njegovom propašću. Klasična građanska umjetnost je svoje idealne likove udaljila od svakodnevnog zbivanja tako da u ovoj svagdašnjici ljudi koji pate i nadaju se mogu doći sebi samo skokom u jedan totalno drugi svijet. Tako je umjetnost pothranjivala vjerovanje da je čitava dosadašnja povijest prema budućem životu samo mračna i tragična pretpovijest. A filozofija je tu ideju uzimala dovoljno ozbiljno da bi još vodila brigu i o njenom ostvarenju. Hegelov sistem je posljednji protest protiv degradacije te ideje; protiv poslovne igre s duhom kao predmetom koji s poviješću ljudi zapravo nema ništa. Idealizam je ipak insistirao na tome da materijalizam građanske prakse nije posljednja riječ i da čovječanstvo treba odvesti dalje. On pripada naprednijem stepenu razvitka negoli kasni pozitivizam, koji

u svojoj borbi protiv metafizičkih ideja briše ne samo njihov metafizički karakter nego i njihove sadržaje i neizbježno se veže s postojećim poretkom.

Kultura treba da preuzima brigu za individue koje traže sreću. Ali usljed društvenih antagonizama, koji joj se nalaze u osnovi, to traženje može da uđe u kulturu samo kao produhovljeno i racionalizirano traženje. U jednom društvu koje se reproducira kroz privrednu konkurenciju, već samo traženje jednog sretnijeg života za cjelinu predstavlja rebeliju; upućivati čovjeka na uživanje zemaljske sreće, to svakako znači ne upućivati ga na zaradu, ne upućivati ga na profit, ne upućivati ga na autoritet onih ekonomskih snaga koje tu cjelinu održavaju u životu. Polaganje prava na sreću ima opasan zvuk u poretku koji za većinu nosi nevolju, oskudicu i muku. Protivrječnosti tog poretka tjeraju na to da se taj zahtjev idealizira. Ali stvarno zadovoljenje individua ne da se staviti u idealističku dinamiku koja to zadovoljenje stalno odgađa ili ga uopće samo pomjera u stravljenje za nečim nedostiživim. Ono se može postići samo protiv idealističke kulture; samo protiv te kulture ono biva glasno kao opći zahtjev. Ono nastupa kao zahtjev za stvarnom promjenom materijalnih životnih odnosa, za novim životom, za novim vidom rada i uživanja. Tako ono ostaje djelotvorno u revolucionarnim grupama koje se od kraja srednjeg vijeka bore protiv sve veće nove nepravde. I dok idealizam Zemlju prepušta građanskom društvu i svoje ideje sam čini nestvarnim, zadovoljavajući se nebom i dušom, materijalistička filozofija brigu o sreći uzima ozbiljno i bori se za njenu realizaciju u povijesti. U filozofiji prosvijećenosti ova veza biva jasna. „Lažna filozofija može, kao teologija, da nam obećava vječnu sreću i, ljuljajući nas u lijepim himerama, da nas tamo odvođi na račun naših dana ili našeg uživanja. Prava filozofija, od nje nesumnjivo drukčija i pametnija od nje, priznaje samo vremensku sreću; ona po našoj stazi sije ruže i cvijeće i uči nas da ih beremo”.⁷⁾ Da je u pitanju sreća ljudi, to priznaje i idealistička filozofija. Ali u objašnjavanju sa stoicizmom prosvijećenost preuzima upravo onaj vid zahtjeva za srećom koji ne ulazi u idealizam i s kojim se afirmativna kultura ne slaže: „A kako ćemo mi biti antistoici! Ovi filozofi su strogi, tužni, neumoljivi; mi ćemo biti nježni, radosni i ljubazni. Potpuno duša, oni apstrahiraju od tijela; sasvim tijelo, mi ćemo

⁶⁾ O. Spengler ne shvata odnos između civilizacije i kulture kao istovremenost, nego kao „nužnu organsku uzastopnost”: civilizacija je neizbježna sudbina i kraj svake kulture (*Der Untergang des Abendlandes*, I. sv., 23–32, izd. München, 1920, pag. 43. i dalje). Takvom preformulacijom ništa se ne mijenja u gore pokazanoj tradicionalnoj procjeni kulture i civilizacije.

⁷⁾ La Mettrie, *Discours sur le Bonheur. Oeuvres Philosophiques*, Berlin, 1775, sv. II, pag. 102.

apstrahirati od naše duše. Oni se pokazuju nepristupačnim uživanju i boli; mi ćemo biti ponosni što osjećamo jedno kao i drugo. Ustremljeni na uzvišenost, oni se izdižu iznad svih zbivanja i vjeruju da su pravi ljudi samo utoliko ukoliko prestanu to da budu. Mi, mi nećemo raspolagati onim što nama vlada; oni neće zapovijedati našim osjećanjima; priznajući njihovu vlast a naše ropstvo, mi ćemo pokušati da ga učinimo ugodnim, u uvjerenju da upravo tu leži sreća života; i konačno mi ćemo se smatrati srećnijim utoliko ukoliko više budemo ljudi ili utoliko dostojniji života ukoliko više budemo osjećali prirodu, čovječnost i sve društvene kreposti; mi nećemo priznavati nikakve druge niti ikakav drugi život nego ovaj ovdje".⁹⁾

2.

Afirmativna kultura je s idejom čiste čovječnosti primila povijesni zahtjev za općim oslobođenjem individuuma. „Posmatramo li čovječanstvo, kako ga poznajemo, po zakonima koji u njemu leže, onda ne poznajemo ništa više nego humanitet u čovjeku”.⁹⁾ U ovom pojmu ima da bude sadržano sve ono što je usmjereno na „čovjekovo plemenito odgajanje za um i slobodu, za finije sklonosti i težnje, za najnježnije i najsnažnije zdravlje, za ispunjenje i ovladavanje zemljom”.¹⁰⁾ Svi ljudski zakoni i oblici vladavine trebalo bi da imaju jednu svrhu: „da svako, nenapadan od drugih, mogne razvijati svoje snage i sebi pribavljati ljepši, finiji užitak života”.¹¹⁾ Najviše što se od čovjeka može da učini ukazuje u svom ostvarenju na zajednicu slobodnih i razumnih ličnosti u kojoj svako ima istu mogućnost razvijanja i ispunjenja svih svojih snaga. Pojam ličnosti, u kojemu je do danas ostala živa borba protiv ugnjetačkih kolektiviteta, odnosi se iznad socijalnih opreka i konvencija na sve individue. Niko s pojedinca ne skida teret njegova života, ali mu niko i ne propisuje šta smije i šta će raditi, niko osim „zakona u njegovim grudima”. „Priroda je htjela da čovjek sve što je iznad mehaničkog određenja njegova životinjskog bića, potpuno sam iz samog sebe stvara i da ne dobija nikakvu sreću niti savršenstvo nego ono koje je on sam, slobodan od instinkta, vlastitim umom pribavio”.¹²⁾ Sve bogatstvo i sve siromaštvo dolaze iz samog njega i vraćaju se samom

⁹⁾ Ibid., pag. 86. i d.

⁹⁾ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 15. knj., 1. gl. (Werke, izd. Bernh. Suphan, Berlin, 1877—1913, sv. XIV, pag. 208).

¹⁰⁾ Ibid., 4. knj., 6. gl. (Werke, ibid., sv. XIII, pag. 154).

¹¹⁾ Ibid., 15. knj., 1. gl. (Werke, ibid., sv. XIV, pag. 209).

¹²⁾ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 3. Satz (Werke, izd. E. Cassirer, Berlin, 1912. i d., sv. IV, pag. 153).

njemu. Svaki individuum je neposredan prema samom sebi: bez nebeskih i zemaljskih posredstava. I tako je on neposredan i prema svima drugim. Ova ideja ličnosti našla je najjasniji prikaz u klasičnoj poeziji od Šekspira naovamo. U njenim dramama su lica međusobno bliska tako da između njih nema ništa principijelno neizrecivog, neiskazanog. Stih čini mogućim ono što je u prozi stvarnosti postalo već nemoguće. U stihovima lica govore o prvim i posljednjim stvarima, daleko od svih društvenih izolacija i distancija. Ona svladavaju faktičnu usamljenost u žaru velikih i lijepih riječi ili se kod njih usamljenost javlja čak u metafizičkoj ljepoti. Zlikovac i svetac, knez i sluga, mudrac i budala, bogat i siromašan ujedinjuju se u jednoj diskusiji iz čijeg slobodnog toka ima da zrači istina. Jedinstvo koje umjetnost prikazuje, čista čovječnost njenih likova nestvarna je; ona je suprotna onome što se u društvenoj stvarnosti dešava. Kritično-revolucionarna snaga ideala, koji upravo u svoj nestvarnosti posred jednog rđavog realiteta, održava budnim najbolje čežnje ljudi, biva opet jasna u onim vremenima kada satirirani slojevi jasno vrše izdaju na svojim vlastitim idealima. Ideal je, dabogme, bio koncipiran tako da manje dominiraju njegovi napredni nego li njegovi nazadni, manje njegovi kritički nego li njegovi opravdavajući karakteri. Njegova realizacija ima da započne kulturnim odgojem individua. Kultura ne misli toliko na jedan bolji koliko jedan plemenitiji svijet; jedan svijet koji ima da bude ostvaren ne prevratom materijalnog životnog poretka, nego dešavanjem u duši individuumu. Humanitet postaje jedno unutarnje stanje; sloboda, dobrota, ljepota postaju duševni kvaliteti: razumijevanje za sve ljudsko, poznavanje velikog svih vremena, cijenjenje svega značajnog i uzvišenog, respekt pred poviješću u kojoj je sve to nastalo. Iz takvog stanja ima da se odvija djelovanje koje ne nasrće na ustaljeni poredak. Kulturu nema onaj ko istine humaniteta razumije kao borbenu parolu, nego kao držanje. Ovo držanje vodi do toga da se čovjek zna ponašati, da on sve do svakodnevnih svojih poslova pokazuje harmoniju i odmjerenu. Kultura ima da stvarnost oplemenjujući prožme, a ne da na njeno mjesto stavlja nešto novo. Tako ona uzdiže individuum, ne oslobađajući ga iz njegove stvarne poniženosti. Ona govori o dostojanstvu čovjeka, ne brinući se za kakvo stvarno dostojnije stanje ljudi. Ljepota kulture je, prije svega, unutarnja ljepota, i samo iznutra ona može da dođe do spoljašnosti. Njeno carstvo je poglavito carstvo duše.

Da se u kulturi radi o duševnim vrijednostima, to je u najmanju ruku od Herdera naovamo konstitutivno za pojam afirmativne kulture. Duševne vrijednosti pripadaju definiciji kulture nasuprot čistoj civilizaciji. Alfred Weber samo

izvlači zaključak iz jednog dugo već djelotvornog pojma kada definira: „Kultura je ... samo ono što je duševni izraz, duševno htijenje, i time izraz i htijenje jednog „bića“ koje leži daleko iza svakog intelektualnog savlađivanja života, jedne „duše“ koja pri svojem izražajnom stremljenju i svom htijenju nikako ne pita za svrhovnost i korisnost...” „Iz toga slijedi pojam kulture kao oblika svagdašnjeg izražaja i izbavljenja duševnog u materijalno i duhovno datoj supstanciji života”.¹³⁾ Duša kakva se nalazi u osnovi takvog shvatanja nešto je drugo i više negoli skupnost psihičkih snaga i mehanizama (onakvih kakve valjda u empirijskoj psihologiji postaju predmetom); po njemu je ovo netjelesno biće čovjeka prava supstancija individuuma.

Supstancijalni karakter duše je od Dekarta naovamo zasnivan na jedinstvenosti egoa kao res cogitansa. Dok čitav svijet van ja postaje principijelno mjerljiva i u svom kretanju izračunljiva materija, ego kao jedina dimenzija stvarnosti izmiče materijalističkom racionalizmu građanstva na usponu. Dok ego prema materijalnom svijetu istupa kao u biti različita supstancija, dolazi do jedne značajne podjele egoa na dva područja. Ego kao subjekt mišljenja (mens, duh) ostaje u samosvjesnoj samosvojnosti s ove strane biti materije, tako reći njen apriori, dok Dekart pokušava da ego objasni materijalistički kao dušu (anima), kao subjekat „strasti” (ljubavi i mržnje, radosti i žalosti, ljubomore, stida, kajanja, zahvalnosti itd.). Strasti duše svode se na krvotok i njegovu promjenu u mozgu. To svodenje ne uspijeva potpuno. Svi mišićni pokreti i čulni osjeti zamišljaju se, doduše, kao zavisni od nerava, koji „kao fine niti ili cijevčice dolaze iz mozga”, a sami nervi navodno „sadržavaju jedan fini zrak, jedan dah koji se naziva životnim duhovima”.¹⁴⁾ I pored ovog imaterijalnog ostatka tendencija tog tumačenja je jednoznačna: ego je ili duh (mišljenje, cogito me cogitare) ili ukoliko on nije samo mišljenje, cogitatio, onda on više nije pravi ego, nego tjelesni; onda pripisivane mu osobine i djelatnosti pripadaju res extensi”.¹⁵⁾ Pa ipak se one ne daju potpuno u materiju pretvoriti. Duša ostaje nesavladano carstvo između nepokolebljive samopouzdanosti čistog mišljenja i matematsko-fizikalne sigurnosti materijalnog

¹³⁾ Alfred Weber, *Prinzipielles zur Kulturosoziologie*. U: *Archiv für Sozialwissenschaft*, 47. sv., 1920/21, pag. 29. i dalje. — Upor. G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, gdje se „put duše k samoj sebi” opisuje kao činjenica koja leži u osnovi kulture (*Philosophische Kultur*, Leipzig, 1919, pag. 22). — O. Spengler označava kulturu kao „ostvarenje duševno mogućeg” (*Untergang des Abendlandes*, 1. sv., ibid., pag. 418).

¹⁴⁾ Descartes, *Über die Leidenschaften der Seele*, čl. VII.
¹⁵⁾ Upor. Descartes' Antwort auf die Einwände Gassendis zur zweiten Meditation (*Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, prev. A. Buchenau, Leipzig, 1915, pag. 327. i d.).

života. Ono što kasnije zapravo sačinjava dušu: osjećanja, požude, težnje i čežnje individuuma već u početku filozofije razuma ispadaju iz sistema. Položaj empirijske psihologije, dakle discipline koja se stvarno bavi ljudskom dušom, karakteristična je unutar filozofije uma; ona se javlja a da samim umom ne može da bude opravdana. Kant je vodio polemiku protiv obrađivanja empirijske psihologije unutar racionalne metafizike (kod Baumgartena): ona mora „da bude iz metafizike potpuno izbačena, a već je i idejom iste iz nje potpuno isključena”. Ali on nastavlja: „Ipak će joj se s obzirom na školsku upotrebu morati još uvijek u njoj dati jedno (iako samo epizodno) mjestance, i to iz ekonomskih razloga, jer ona još nije tako bogata da bi sama sačinjavala jedan studij, ali je ipak i suviše važna da bi je trebalo potpuno izbaciti ili je negdje drugo pridjenuti... To je dakle dotle samo jedan primljeni stranac kojemu se na neko vrijeme odobrava boravak dok se ne mogne u kojoj iscrpnoj antropologiji (...) da useli u svoj vlastiti stan”.¹⁶⁾ I u predavanju o metafizici 1792/93. izražava se Kant još skeptičnije o ovom „strancu”: „Da li je jedna empirijska psihologija kao nauka moguća? Ne, nije — naše znanje o duši je i suviše ograničeno”.¹⁷⁾

Stranost filozofije uma prema duši ukazuje na jednu odlučujuću činjenicu. U proces društvenog rada duša, stvarno, ne ulazi. Konkretni rad sveden je na apstraktni, koji omogućava razmjenu radnih proizvoda kao robe. Ideja duše izgleda da ukazuje na područja života s kojima apstraktni um građanske prakse ne izlazi nakraj. Obradu materije vrši tako reći samo jednim dijelom res cogitans: tehničkim umom. Počinjući s manu-fakturnom podjelom rada i završavajući u mašinskoj industriji, „duhovne potencije procesa materijalne proizvodnje” istupaju prema neposrednim proizvođačima „kao sila koja vlada tuđim vlasništvom i njima”.¹⁸⁾ Ukoliko mišljenje nije neposredno tehnički um, ono se od Dekarta naovamo sve više i više odvaja od svjesne veze s društvenom praksom i ostavlja postvarenje koje njemu samom ide na ruku. Ako u toj praksi ljudski odnosi izgledaju kao pravi odnosi, kao zakoni samih stvari, onda filozofija prepušta individuum tom prividu povlačeći se na transcendentalnu konstituciju svijeta u čistom subjektivitetu. Transcendentalna filozofija ne prilazi postvarenju; ona samo ispituje proces saznanja već postvarenog svijeta.

¹⁶⁾ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Werke, ibid., sv. III, pag. 567.

¹⁷⁾ *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, izd. A. Kowalewski. München u. Leipzig, 1924, pag. 602.

¹⁸⁾ Marx, *Das Kapital*. Izd. Meissner, Hamburg, sv. I, pag. 326.

Dihotomija *res cogitans* i *res extensa* ne tiče se duše; ona se ne može razumjeti ni samo kao *res cogitans* ni samo kao *res extensa*. Kant je razorio racionalnu psihologiju, a nije došao do empirijske psihologije. Kod Hegela svako pojedino određenje duše sadrži duh u koji ona kao u svoju istinu prelazi. Duša je za Hegela karakterizirana suštinski time da ona „nije još duh”.¹⁹⁾ Gdje se u njegovu učenju o subjektivnom duhu govori o psihologiji, dakle o duši, nije više duša nego je duh osnovni pojam. Hegel raspravlja o duši poglavito u „antropologiji”, gdje je ona potpuno „vezana za prirodna određenja”.²⁰⁾ Ovdje Hegel govori o općem planetarnom životu, o prirodnim rasnim razlikama, o dobima života, o magičnom, o somnambulizmu, o raznim oblicima psihopatoškog samoosjećanja i — samo na nekoliko strana — o „stvarnoj duši”, koja njemu nije ništa drugo nego prelaz na ego svijesti, čime je učenje o duši kao antropologija već napušteno i došlo se do fenomenologije duha. Duša, dakle, pripada dijelom fiziološkoj antropologiji, a dijelom filozofiji duha; ni u najvećem sistemu građanske filozofije razuma nema za samosvojnost duše nikakva mjesta. Pravi predmeti psihologije: osjećanja, težnje i volja dolaze do riječi samo kao oblici egzistencije duha.

Afirmativna kultura s dušom ipak misli upravo ono što nije duh; štaviše, pojam duše stupa u sve oštriju suprotnost prema pojmu duha. Ono što se s dušom misli „ostaje bjelodanom duhu, razumu, empirijskom ispitivanju činjenica zauvijek nedostupno... Prije bi se jedna Betovenova tema dala rastaviti anatomskim nožem ili kiselinom negoli duša sredstvima apstraktnog mišljenja”.²¹⁾ Po ideji duše netjelesne sposobnosti, djelatnosti i osobine čovjeka (po tradicionalnoj podjeli njegove predstave, osjećanja i želje) sačinjavanju nedjeljivo jedinstvo, jedinstvo koje se u svakom ponašanju individuum manifestno održava i tek sačinjava njegov individualitet.

Za afirmativnu kulturu tipičan pojam duše nije stvorila filozofija; potvrde iz Dekarta, Kanta i Hegela imale bi samo da ukažu na zbunjenost filozofije pred dušom.²²⁾ Svoj prvi pozitivan izraz našla je ideja duše u literaturi renesanse. Tu je duša na prvom mjestu jedan neispitani dio svi-

¹⁹⁾ Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*, sv. II, § 388.

²⁰⁾ *Ibid.*, § 387, Zusatz.

²¹⁾ O. Spengler, *ibid.*, pag. 406.

²²⁾ Karakteristično je predstavljanje pojma duše u Herbartovoj psihologiji: duša „nije ni negdje ni negda”, ona „nema uložena novca ni imetka, nema ništa da prima ni da proizvodi”. „Jednostavna bit duše je sasvim nepoznata i ostaće zauvijek takva; ona nije predmet spekulativne kao ni empirijske psihologije” (Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, § 150. do 153; *Sämtliche Werke*, izd. Hartenstein, sv. V. Leipzig, 1850, pag. 108. i d.).

jeta koji treba otkriti i uživati, dio na koji se protežu oni zahtjevi čijim je objavljivanjem novo društvo popratilo racionalno ovladavanje svijetom po oslobođenom čovjeku: sloboda i samovrijednost individuuma. Bogatstvo duše, „unutarnjeg života” jeste tako korelat novoistraženih bogatstva spoljnog svijeta. Interes za dosada zapuštena „individualna, nesravnjiva, živa stanja” duše spadao je u program: „svoj život potpuno proživjeti”.²³⁾ Bavljenje dušom „djeluje na sve veću diferencijaciju individualiteta i ono pojačava životnoradosnu svijest ljudi o jednom u ljudskom biću zasnovanom prirodnom razvoju”.²⁴⁾ Gledano od posljednjeg stadija afirmativne kulture, dakle od 18. i 19. vijeka naovamo, takav duševni zahtjev javlja se kao jedno neispunjeno obećanje. Ideja „prirodnog razvoja” je ostala; ali ona, prije svega, misli na unutarnji razvoj. U spoljnjem svijetu duša ne može da se slobodno izivi. Organizacija ovog svijeta je, zahvaljujući kapitalističkom radnom procesu, od razvitka individuuma napravila ekonomsku konkurenciju i zadovoljenje njegovih potreba ostavila tržištu robe. Afirmativna kultura s dušom protestira protiv postvarenja, da bi mu zatim ipak dopala. Duša se čuva kao jedino još u društveni radni proces neuvučeno životno područje. „Riječ duša daje višem čovjeku jedno osjećanje njegova unutarnjeg života, odvojenog od svega zbiljnog i nastalog, jedno sasvim određeno osjećanje o najskrivenijim i najsvojskijim mogućnostima njegova života, njegove sudbine, njegove povijesti. To je u jezicima svih kultura odavno jedan znak u kojemu je obuhvaćeno ono što nije svijet”.²⁵⁾ I u ovom negativnom — kvalitetu biva ona sada jedini još neuprljani garant građanskih ideala. Dušu ozarava rezignacija. Da je najzad, iznad svih prirodnih i socijalnih razlika, u pitanju čovjek, pojedini i nadomjestivi čovjek, da između ljudi treba da postoji istina, dobrotu i pravda, da se sve ljudske slabosti iskupljuju čistom čovječnošću — takav ideal može u jednom društvu određenom ekonomskim zakonom vrijednosti da bude predstavljen samo dušom i kao duševno zbivanje. Samo iz čiste duše može da dođe spas. Sve drugo je nehumano, diskreditirano. Samo duša, očevidno, nema prometne vrijednosti. Vrijednost duše ne ulazi u njeno tijelo, tako da se ona u njemu skrutne u predmet i postane roba. Postoji lijepa duša u grdnom tijelu, zdrava duša u bolesnom tijelu, plemenita duša u prostom tijelu — i obrnuto. Jedno zrno istine leži u rečenici da ono što se dešava s tijelom ne može napasti dušu. Ali je

²³⁾ W. Dilthey o Petrarki. U: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Gesammelte Schriften, sv. II, Leipzig, 1914, pag. 20. — Upor. Diltheyevu analizu prelaza sa metafizičke na „opisnu i analitičku” psihologiju kod L. Vives, *ibid.*, pag. 423. i d.

²⁴⁾ *Ibid.*, pag. 18.

²⁵⁾ O. Spengler, *ibid.*, pag. 407.

ta istina u postojećem poretku poprimila jedan strašan vid. Slobodom duše služili su se zato da bi opravdali bijedu, martirij i ropstvo tijela. Ona je služila ideološkom predavanju života ekonomiji kapitalizma. Ali pravo shvaćeno, sloboda duše ne ukazuje na učestvovanje čovjeka u vječnom zagrobnom životu, gdje konačno sve biva dobro kad individuum od toga nema više ništa. Ona, naprotiv, anticipira onu višu istinu da je na ovom svijetu moguć jedan vid društvenog života u kojemu već ekonomija ne odlučuje o čitavom životu individua. Čovjek ne živi samo od kruha; ta istina nije nipošto otklonjena lažnim izlaganjem da je duševna hrana dovoljna zamjena za suviše malo kruha.

Kao zakonu vrijednosti, tako izgleda da duša izmiče i postvarenju. Ona se otprilike može definirati time da se njom svi postvareni odnosi razrješavaju u ljudske i ukidaju se. Duša stvara jednu sveobuhvatnu unutarnju zajednicu ljudi iznad stoljeća. „Prva misao u prvoj ljudskoj duši u vezi je s posljednjom u posljednjoj ljudskoj duši”.²⁶⁾ Duševni odgoj i duševna veličina ujedinjuju nejednakost i neslobodu svakodnevne konkurencije u carstvu kulture, u koje ljudi ulaze kao slobodna i jednaka bića. Ko gleda na dušu, taj kroz ekonomske odnose vidi same ljude. Gdje govori duša, tu slučajni položaj i vrednovanje ljudi u društvenom procesu bivaju transcendirani. Ljubav probija granice između bogatog i siromašnog, visokog i niskog. Prijateljstvo ostaje vjerno čak izagnanom i prezrenom, a istina diže svoj glas i pred samim tronom tiranina. Duša se, uprkos svim socijalnim preprekama i smetnjama, razvija u unutrašnjosti individuuma; najmanji životni prostor je dovoljno velik da bi se mogao proširiti u beskrajn prostor duše.

Duša individuuma, prije svega, odudara od njegova tijela. Ako se traži da ona bude odlučujuće područje života, onda to ima dvojak cilj: oslobođenje čulnosti (kao irelevantnog područja života) ili, pak, podvrgavanje čulnosti pod vlast duše. Afirmativna kultura je nedvosmisleno pošla drugim pravcem. Oslobođanje čulnosti bilo bi oslobođenje uživanja. Ono pretpostavlja nepostojanje nečiste savjesti i jednu realnu mogućnost zadovoljenja. Suprotno njemu u građanskom društvu djeluje u sve većoj mjeri nužnost discipliniranja nezadovoljenih masa. Da se uživanje nadahne dušom, to je jedan od presudnih zadataka kulturnog odgoja. Čulnost unošena u duševno zbivanje treba da bude obuzdavana i preobražavana. Iz spajanja čulnosti i duše izrasta građanska ideja ljubavi.

Produševljenje čulnosti spaja materiju s nebom, smrt s vječnošću. Što vjera u nebeski zagrobni

²⁶⁾ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 2. dio, 4. prirodni zakon (*Werke*, *ibid.*, sv. V, pag. 135).

život biva slabija, tim biva jače obožavanje duševnog zagrobnog života. U ideju ljubavi bila je primljena čežnja za stalnošću zemaljske sreće, za blagoslovom bezuslovnosti, za pobjedom nad smrću. Ljubavnici građanske poezije ljube se nasuprot svagdašnjem nepostojanstvu, nasuprot pravdi realiteta, nasuprot porobljavanju individuuma, nasuprot smrti. Ona ne dolazi spolja; ona dolazi iz same ljubavi. Oslobođenje individuuma izvršilo se u društvu koje nije bilo izgrađeno na solidarnosti, nego na suprotnosti interesa individua. Individuum važi kao samosvojna, samodovoljna monada. Njegov odnos prema (ljudskom i vanljudskom) svijetu je ili apstraktno neposredan, to jest individuum već u sebi samom konstituira svijet (kao spoznajući, osjećajući, htijući ego) ili, pak, apstraktno posredovan, što znači da je on određen slijepim zakonima robne proizvodnje i tržišta. Ni u jednom ni u drugom slučaju se monadska izolacija individuuma ne ukida. Njeno savlađivanje značilo bi uspostavljanje stvarne solidarnosti; ono pretpostavlja ukidanje individualističkog društva u jednom višem obliku društvenog života.

Ali ideja ljubavi zahtijeva individualno prevlađivanje monadske izolacije. Ona traži punu predanost individualiteta u bezuslovnoj solidarnosti od osobe do osobe. U društvu u kojemu je suprotnost interesa principium individuationis, ova potpuna predanost izgleda čista samo u smrti. Jer samo smrt otklanja sve one spoljnje, prema trajnoj solidarnosti razorne uslovljenosti s kojima se u borbi individue satiru. Ona se ne javlja kao prestajanje života u ničemu, nego, naprotiv, kao završetak ljubavi, i tako upravo kao njen najdublji smisao.

Dok se ljubav u umjetnosti uzdiže do tragedije, ona u građanskom svagdašnjem životu prijeteći da postane puka dužnost i navika. Ljubav sadrži u sebi individualistički princip novog društva; ona zahtijeva isključivost. Takva isključivost se javlja u traženju bezuslovne vjernosti koja dušom ima da obavezuje i čulnost. Ali produševljavanje čulnosti očekuje od nje nešto što ona ne može dati, ona bi imala da bude oslobođena mijenjanja i promjene i uključena u jedinstvo i nedjeljivost ličnosti. Tu upravo treba da postoji prestabilirana harmonija između unutrašnjosti i spoljašnjosti, harmonija mogućnosti i stvarnosti, koja je upravo anarhističkim principom društva svuda razorena. Ova protivrječnost čini isključivu vjernost neistinitom i razjeda čulnost, koja u potajnoj prostoti filistra nalazi jedan izlaz.

Čisto privatni odnosi kao što su ljubav i prijateljstvo jedini su odnosi u kojima ima da se vlast duše neposredno u stvarnosti potvrdi. Inače duša ima, prije svega, funkciju da uzdiže do ide-

ala, ne urgirajući njihovo ostvarenje. Duša ima umirujuće djelovanje. Jer je izuzeta od postvarenja, ona i najmanje od njega pati i suprotstavlja mu najslabiji otpor. Kako se smisao i vrijednost duše u povijesnom realitetu ne gube, ona bez ikakve štete može da se održava i u jednom rđavom realitetu. Duševne radosti su jeftinije od tjelesnih; one su bezopasnije i rado se pričinjavaju. Između duše i duha bitna je razlika u tome što ona nije usmjerena na kritičko spoznavanje istine. Gdje duh već mora da osudi, duša još može da razumije. Shvatajuće saznanje nastoji da jedno od drugog odvoji i suprotnosti uklanja samo na osnovu „hladno napredujuće nužnosti stvari”; u duši se sve „spoljnje” suprotnosti pomiruju brzo u bilo kojem „unutarnjem” jedinstvu. Ako postoji kakva zapadna, germanska, faustovska duša, onda njoj pripada i zapadnjačka, germanska, faustovska kultura, i onda su feudalno, kapitalističko i socijalističko društvo samo manifestacije takvih duša, i njihove teške suprotnosti razrješavaju se u lijepom i dubokom jedinstvu kulture. Pomirujuća priroda duše pokazuje se jasno ondje gdje se psihologija pravi organom duhovnih nauka, a da nije fundirana u teoriji društva koja zahvata kulturu. Duša ima jak afinitet prema historizmu. Već kod Herdera treba od racionalizma oslobođena duša svuda da se „uživi”: „čitava priroda duše koja kroz sve vlada, koja sve ostale sklonosti i duševne snage po sebi uobličava i još boji i najravnodušnije radnje — da bi s ovom saosjećala, ne odgovaraj s nogu, nego idi u doba, u nebeski kraj, u čitavu povijest, uživljaj se u sve...”²⁷⁾ U svojoj osobini univerzalnog uživljavanja duša obezvređuje razlikovanje pravog od krivog, dobrog od rđavog, razumnog od nerazumnog, koje može da bude dato analizom društvene stvarnosti s obzirom na postizive mogućnosti materijalnog uobličavanja života. Svaka povijesna epoha onda, po Rankeu, manifestuje drukčiju tendenciju istog ljudskog duha; svaka ima u sebi svoj smisao „i njena vrijednost uopće ne počiva na onom što iz nje proizlazi, nego u samoj njenoj egzistenciji, u njenom vlastitom biću”²⁸⁾ — Duša ne kaže još ništa za tačnost stvari koju ona zastupa. Ona može jednu rđavu stvar da napravi velikom (slučaj Dostojevskog).²⁹⁾ Duboke i fine duše mogu u borbi za bolju budućnost da stoje po strani ili na krivoj strani. Pred strogom istinom teorije koja pokazuje nužnost izmjene jednog bijednog oblika života, duša se užasava;

²⁷⁾ Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Werke, *ibid.*, sv. V, pag. 503.

²⁸⁾ Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, I. predavanje (*Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, izd. Erich Rothacker, Halle, 1925, pag. 61. i d.).

²⁹⁾ O kvijetističkom karakteru duševnih traženja kod Dostojevskog upor. L. Löwenthal, *Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland*, god. III (1934) časopisa *Zeitschrift für Sozialforschung*, pag. 363.

kako vanjsko preuređenje života može da odluči o pravoj, unutarnjoj supstanciji čovjeka. Po duši čovjek može da postane mekan i prilagodljiv i da se povinjava činjenicama koje, najzad, ipak nisu u pitanju. Tako je duša mogla da, kao koristan faktor, uče u tehniku vladanja masama onda kada su, u epohi autoritarnih država, morale biti mobilisane sve raspoložive snage protiv jedne stvarne izmjene društvenog života. Pomoću duše je kasno građanstvo pokopalo svoje nekadašnje ideale. Da je u pitanju duša, to dobro služi kao krilatica kad je samo još u pitanju vlast.

Ali je stvarno u pitanju duša; u pitanju je neiskazani, neispunjeni život individuuma. U kulturu duše ušle su — u krivom obliku — one snage i potrebe koje u svakodnevnom životu nisu mogle da nađu mjesta. Kulturni ideal je primio čežnju za sretnijim životom; za čovječnošću, dobrotom, radošću, istinom i solidarnošću. Ali su sve one snabdjevene afirmativnim predznakom: da pripadaju jednom višem, čistijem, nesvakidašnjem životu. One bivaju pounutarnjene kao dužnost pojedine duše (tako duša ima da ostvaruje ono što u spoljnjem životu cjeline biva stalno iznevjeravano) ili se prikazuju kao predmeti umjetnosti (tako se njihov realitet pripisuje jednom carstvu koje, uglavnom, nije carstvo faktičnog života). Ako se kulturni ideal ovdje objašnjava, prije svega, na umjetnosti, to ima svoj razlog; građansko društvo je samo u umjetnosti trpjelo ostvarenje svojih ideala i njih je kao opći zahtjev ozbiljno uzimalo. Što u činjeničnom stanju važi kao utopija, fantasterija, prevrat, tu je to dopušteno. U umjetnosti je afirmativna kultura pokazivala zaboravljene istine nad kojima svagdašnjica realitetne pravde trijumfuje. Medij ljepote lišava istinu otrova i udaljuje je od današnjice. Ono što se u umjetnosti dešava ne obavezuje ni na što. Ukoliko se takav lijepi svijet ne prikazuje kao uopće davno prošli svijet (klasično umjetničko djelo pobjednog humaniteta Geteova „Ifigenija” „historijska” je drama), onda se on, upravo magijom ljepote, deaktivira.

U mediju ljepote ljudi su mogli da učestvuju u sreći. Ali je samo u idealu umjetnosti ljepota bivala s čistom savješću potvrđivana, jer ona po sebi ima jednu opasnu snagu koja ugrožava dati oblik života. Neposredna čulnost ljepote upućuje neposredno na čulnu sreću. Po Hjumu, u presudni karakter ljepote spada to da ona izaziva radost; radost nije samo popratna pojava ljepote, nego ona sačinjava samo njeno biće.³⁰⁾

³⁰⁾ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part I, Section VIII (Edition L. A. Selby-Rigge, Oxford, 1928, pag. 301).

A za Ničea ljepota budi „afroditsku sreću”; on polemizuje protiv Kantove definicije ljepote kao nezainteresovanog uživanja (*Wohlgefallen*) i suprotstavlja joj Stendalovu izreku da je ljepota „une promesse de bonheur”³¹). U tom leži njena opasnost u jednom društvu koje sreću mora da racionira i reguliše. Ljepota je zapravo bestidna; ona pokazuje ono što ne smije da se otvoreno obećava i što je većini uskraćeno. Odvojena od svoje veze s idealom, u područje čiste čulnosti, ljepota zato pada u obezvređenje te sfere. Odvojena od svih duševnih i duhovnih zahtjeva, ljepota smije da se čiste savjesti uživa u vrlo strogo ograničenim područjima: u svijesti, da se čovjek pri tome na kratko vrijeme opušta i gubi. Građansko društvo je oslobodilo individue, ali kao osobe koje same sebe imaju da drže u stezi. Sloboda je od početka zavisila od toga da uživanje ostane uskraćeno. Da čovjeka učini sredstvom za uživanje, u klase podijeljeno društvo poznaje ionako kao ropstvo i iskorišćavanje. Dok zagospodareni slojevi u novom poretku nisu više neposredno, svojim osobama, stajali na usluzi, nego su posredno, proizvodnjom viška vrijednosti, bili za tržište upotrebljavani, nije bilo ljudski iskorištavati tijelo zagospodarenog kao izvor uživanja i tako ljude direktno upotrebljavati kao sredstvo (Kant); a uprezanje njihovih tijela i inteligencije važno je, naprotiv, kao prirodno potvrđivanje slobode.

Prema tome je za siromaha stupanje u najamni odnos u tvornici bila moralna dužnost, a davanje u najam tijela kao sredstva za uživanje pokvarenost, „prostitucija”. Bijeda je i u ovom društvu uslov dobiti i moći. Zavisnost se ipak ostvaruje u mediju apstraktne slobode. Do prodaje radne snage treba da dolazi vlastitom odlukom siromaha. Rad on vrši u službi svog gazde; a svoju osobu po sebi, odvojenu od njenih punovrijednih društvenih funkcija, taj abstractum on može da zadrži za sebe i da ga kao svetinju izgrađuje. On ima da ga čisto čuva. Zabrana da se tijelo, umjesto samo kao instrumenat rada, donosi na trg i kao instrumenat uživanja, socijalni je i psihički glavni korijen građansko-patrijarhalne ideologije. Tu upravo postavljaju se granice najmljivaju, čije održavanje je za sistem od životne važnosti. Ukoliko, uprkos tome, i tijelo kao pojava ili kao nosilac spolne funkcije unekoliko postaje roba, to se dešava pod općim prezirom. Tabu je povrijeđen. To važi ne samo za prostituciju nego i za svako stvaranje uživanja, ukoliko ono iz „socijalno-higijenskih” razloga ne pripada reprodukciji. Zadržani u polusrednjovjekovnim ob-

³¹) Nietzsche, *Werke*, Grossoktavausgabe 1917, sv. XVI, pag. 233, i sv. VII, pag. 408.

³²) Goethe, *Faust II*, Phorkias: „Stara je riječ, ali neka ostane visok i istinit smisao da stid i ljepota ne idu zajedno, ruku pod ruku, zemaljskom zelenom stazom”, (*Werke*, Cottasche Jubiläumsausgabe, sv. XIII, pag. 159).

licima, gurnuti na najdonju ivicu, dalekosežno demoralizovani slojevi pod takvim okolnostima stvaraju ipak jedan daleki nagovještaj. Gdje je tijelo potpuno postalo stvar, lijepa stvar, ono može da izazove slutnju jedne nove sreće. U krajnjoj patnji od postvarenja trijumfuje čovjek nad postvarenjem. Artistika lijepog tijela, kakva se danas još jedino u cirkusu, varijeteu i reviji može da pokaže, ta igračka lakoća i opuštenost najavljuje radost oslobođenja od ideala, do koje će čovjek moći da dođe kada jednom čovječanstvo istinski postalo subjektom, zavlada materijom. Kada veza s afirmativnim idealom bude ukinuta, kada se u vezi s kojom inteligentnom egzistencijom, bez ikakva racionaliziranja i bez i najmanjeg puritanskog osjećanja stida stvarno bude uživalo, kada, dakle, čulnost bude potpuno oslobođena od duše, onda će nastati prvi sjaj druge jedne kulture.

Ali u afirmativnoj kulturi upravo „bezdušne“ oblasti ne pripadaju više kulturi. One bivaju — kao svako drugo dobro civilizacione sfere — otvoreno prepuštene ekonomskom zakonu vrijednosti. Samo dušom nadahnuta ljepota i njeno dušom nadahnuto uživanje bilo je pušteno u kulturu. Pošto su životinje nesposobne da ljepotu spoznaju i u njoj uživaju, to za Shaftesberija iz toga slijedi da ni čovjek ne može pomoću čula ili „životinjskog dijela svog bića shvatiti ljepotu niti u njoj može uživati, nego da se njegovo uživanje u lijepom i dobrom odvija apsolutno na plemenitiji način, pomoću onog najplemenitijeg što postoji, pomoću njegova duha i njegova uma... Ako se uživanje ne premjesti u duši nego negdje drugo“, onda „samo uživanje neće biti ništa lijepo i njegova pojava će biti bez draži i milja“.³³⁾ Samo u mediju idealne ljepote, u umjetnosti, mogla je sreća kao kulturna vrijednost s cjelinom društvenog života da se reproducira. A ne u drugim dvjema oblastima kulture, koje, inače, s umjetnošću učestvuju u prikazivanju idealne istine, u filozofiji i religiji. Filozofija je u svom idealističkom pravcu uvijek bila prema sreći nepovjerljivija; a religija joj tek u zagrobnom životu daje mjesto. Idealna ljepota bila je lik u kojemu se čežnja mogla iskazati i sreća se mogla uživati; tako je umjetnost postala preteča moguće istine. Klasična njemačka estetika je odnos između ljepote i istine shvatala u ideji estetskog odgoja ljudskog roda. Šiler kaže da „politički problem“ bolje organizacije društva mora da krene kroz estetsko, jer se kroz ljepotu „putuje k slobodi“.³⁴⁾ I u svojoj pjesmi „Die Künstler“ on izražava odnos između postojeće i buduće kulture u stihovima: „Was wird als Schönheit hier empfunden“.

³³⁾ Shaftesbury, *Die Moralisten*, 3. dio, 2. glava (njemački prevod: Karl Wolff, Jena 1910, pag. 151. i d.).

³⁴⁾ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, kraj drugog pisma.

den /Wird einst als Wahrheit uns entgegengehen".³⁵⁾ Po mjeri društveno dopuštene istine i liku nastale sreće umjetnost je u okviru afirmativne kulture najviše i za kulturu najreprezentativnije područje. „Kultura, to je vladavina umjetnosti nad životom“, tako je jednom glasila Ničeova definicija³⁶⁾. Šta to kvalifikuje umjetnost za takvu jedinstvenu ulogu?

Ljepota umjetnosti — za razliku od istine teorije — pomirljiva je s rdavom sadašnjošću; u njoj ona može da pruža sreću. Prava teorija spoznaje bijedu i besrećnost postojećeg poretka. I ondje gdje pokazuje put za promjenu, ona ne daje nikakvu sa sadašnjošću pomirljivu utjehu. Ali u jednom besrećnom svijetu sreća mora uvijek da bude utjeha; utjeha lijepog trenutka u lancu nesreće kojemu nikad nema kraja. Uživanje sreće zbijeno je u trenutak jedne epizode. Ali trenutak nosi u sebi gorčinu svog nestajanja. I pri izolovanosti usamljenih individua ne postoji niko kod koga bi poslije iščezavanja trenutka bila sačuvana sreća, niko ko ne bi pao u istu izolovanost. Prolaznosti koja ne ostavlja za sobom solidarnost preživjelih potrebno je ovjekovječenje da bi uopće bila podnošljiva, jer se ona u svakom trenutku života ponavlja i tako reći u svakom trenutku anticipira smrt. Pošto svaki trenutak nosi u sebi smrt, lijepi trenutak kao takav mora da bude ovjekovječen, da bi uopće tako nešto kao što je sreća učinio mogućim. U sreći koju pruža afirmativna kultura ovjekovječava lijepi trenutak; ona ovjekovečava prolaznost

Jedan od odlučujućih društvenih zadataka afirmativne kulture zasniva se na toj protivrječnosti između besrećne prolaznosti jednog rdavog života i nužnosti sreće koja takav život čini podnošljivim. Unutar samog onog života rješenje može da bude samo prividno. Upravo na prividnom karakteru ljepote umjetnosti počiva mogućnost rješenja. S jedne strane, uživanje sreće može da bude dopušteno u dušom nadahnutom, idealizovanom vidu. S druge strane, idealizacija ukida smisao sreće; ideal se ne može uživati; svako uživanje njemu je strano, ono bi uništilo njegovu strogost i čistoću, koje mu u stvarnosti ovog društva bez ideala moraju da pripadaju, ako on inače treba da uzmogne vršiti svoju poutravajuću, disciplinirajuću funkciju. Ideal kojemu teži samozaboravna osoba, koja samu sebe stavlja pod kategorički imperativ dužnosti (u ovom kantovskom idealu samo su sažete sve afirmativne težnje kulture) — neosjetljiv je prema sreći; on ne može izazvati ni sreću ni utjehu, jer nikada nema stvarnog zadovoljenja. Ako se individuum zaista mogao da preda idealu tako

³⁵⁾ Što smo ovdje osjećali kao ljepotu / jednom će se pojaviti pred nama kao istina".

³⁶⁾ Nietzsche, *Werke*, ibid., sv. X, pag. 245.

da misli da u njemu može da nađe svoje fакtične čežnje i potrebe, i to da ih nađe kao ispunjene, zadovoljene, onda ideal mora da ima privid sadašnjeg zadovoljenja. To je ona privid-stvarnost koju ni filozofija ni religija ne mogu da postignu; samo ih umjetnost postiže, upravo u mediju ljepote. Gete je odao varljivu i utješujuću ulogu ljepote: „Ljudski duh se nalazi u divnom položaju kada slavi, kada obožava, kada izvjestan predmet uzdiže i njime se uzdiže; samo što on u tom stanju ne može dugo da ostane; rodni pojam ga je ostavio hladnim, idealno ga je uzdiglo iznad samog njega; a sad bi on htio da se opet vrati u samog sebe; on bi htio da opet uživa u onoj ranijoj sklonosti koju je gajio prema individuumu, a da se ne vrati u onu ograničenost, a neće ni da napusti ono što je značajno, što uzdiže duh. Šta bi u tom stanju od njega bilo da se nije javila ljepota i tu zagonetku srećno riješila! Ona tek naučnom daje život i toplinu, i dok ono što je važno i visoko ublažava i nad tim izliva nebesku draž, ona nam to opet približava. Jedno lijepo umjetničko djelo prošlo je kroz čitav krug, sada je ono opet jedna vrsta individuuma kojeg mi možemo s naklonošću da prigrlimo, kojeg možemo da posvojimo”.³⁷⁾

U ovom kontekstu nije odlučno to da umjetnost prikazuje idealnu stvarnost, nego to da je ona prikazuje kao lijepu stvarnost. Ljepota daje idealu karakter dostojnog ljubavi, očaravajućeg, zadovoljavajućeg, karakter sreće. Ona tek privid umjetnosti čini savršenim, pošto tek njom prividni svijet izaziva vid prisnosti, prisutnosti, dakle stvarnosti. Privid stvarno nešto pokazuje; u ljepoti umjetničkog djela dolazi čežnja jedan trenutak do ispunjenja; primalac osjeća sreću. I jednom u djelu postao lik, lijepi trenutak može stalno da se ponavlja; on je u umjetničkom djelu uvijekovječen. Primalac može takvu sreću u uživanju umjetnosti stalno da reproducira.

Afirmativna kultura je bila povijesna forma u kojoj su ostale sačuvane potrebe ljudi iznad materijalne reprodukcije života, i utoliko se s pravom može o njoj da govori kao o formi društvene stvarnosti kojoj ona pripada. A i pravo je na njenoj strani. Ona je, doduše, „spoljnje odnose” oslobodila odgovornosti za „određenje čovjeka” — tako ona stabilizuje njihovu nepravdu, — ali ona drži ispred njih sliku boljeg poretka koji je sadašnjem postavljen kao zadatak. Slika je iskrivljena, i ta iskrivljenost je napravila lažnim sve kulturne vrijednosti građanstva. Uprkos tome, to je slika sreće; postoji jedan komad ljudske sreće u djelima velike građanske umjetnosti i onda kada ona slikaju nebo. Individuum uživa u ljepoti, dobroti, sjaju i miru, u pobjednič-

³⁷⁾ Goethe, *Der Sammler und die Seinigen* (pred kraj šestog pisma).

koj radosti; štaviše, on uživa u bolu i patnji, u strahoti i zločinu. On doživljava jedno oslobođenje. I on razumije i nalazi razumijevanje, nalazi odgovor na svoje težnje i svoja traženja. Dešava se jedno privatno probijanje postvarenja. U umjetnosti ne treba čovjek da vodi računa o realitetu; ovdje je u pitanju čovjek, a ne njegov poziv, njegov položaj. Patnja je patnja, a radost je radost. Svijet se opet javlja kao ono što je iza robne forme; jedan krajolik je zaista jedan krajolik, jedan čovjek je zaista jedan čovjek i jedna stvar zaista jedna stvar.

U onom obliku života kojemu pripada afirmativna kultura „sreća u životu... moguća je samo kao sreća u prividu”.³⁸⁾ Ali privid ima jedan stvarni učin; dešava se jedno zadovoljenje. Pa ipak se njegov smisao odlučno mijenja; ono stupa u službu postojećeg poretka. Rebelska ideja pretvara se u polugu opravdanja. To da postoji jedan viši svijet, jedno više dobro nego što je materijalni život — prikriva istinu da se može stvoriti bolji materijalni život u kojemu je takva sreća postala stvarna. U afirmativnoj kulturi, štaviše, sreća postaje sredstvom svrstavanja i skromnosti. Pokazujući lijepo kao prisutno, umjetnost smiruje revoltantnu čežnju. Zajedno s drugim područjima kulture, ona je doprinosila velikom odgojnom djelu kulture da oslobođeni individuum, za kojega je nova sloboda donijela novi jedan oblik ropstva, tako disciplinuje da on podnosi neslobodu društvenog života. Očevidna suprotnost između baš pomoću modernog mišljenja otvorenih mogućnosti jednog bogatog života i faktično siromašnog oblika života stalno je ovo mišljenje tjeralo na to da svoje vlastite aspiracije produševljuje, da svoje vlastite konsekvencije mijenja. Bio je potreban stoljetni odgoj za to da se onaj veliki i svakodnevno reproducirani šok učini podnošljivijim: na jednoj strani stalno propovijedanje o obaveznoj slobodi, veličini i dostojanstvu ličnosti, o veličanstvenosti i autonomiji uma, o dobroti humaniteta, o čovjekoljublju bez razlike i o pravednosti, a na drugoj opće ponižavanje najvećeg dijela čovječanstva, nerazumnost procesa društvenog života, pobjeda tržišta rada nad humanitetom, profita nad čovjekoljubljem. „Na tlu osiromašenog života... izrasla je čitava kovačnica lažnog novca od transcendencije i zagrobnog života”,³⁹⁾ ali uplitanje kulturne sreće u nesreću, produševljavanje čulnosti ublažava bijedu i bolesno stanje takvog života do stepena „zdrave” radne sposobnosti. To je pravo čudo afirmativne kulture. Ljudi mogu da se osjećaju srećni i ako to oni uopće nisu. Djelovanje privida je takvo da ono čak i tvrdnju čovjeka da je srećan čini netačnom. Individuum, odbačen tako da je ostao sam

³⁸⁾ Nietzsche, *Werke*, ibid., sv. XIV, pag. 366.

³⁹⁾ Nietzsche, *Werke*, ibid., sv. VIII, pag. 41.

sa sobom uči se da svoju izolovanost podnosi i da je na stanovit način voli. Faktična usamljenost uzdiže se do metafizičke usamljenosti, i ona kao takva, pri spoljnjem siromaštvu, dobija čitavo nadahnuće i blaženstvo unutaršnjeg izobilja. Afirmativna kultura u svojoj ideji ličnosti reproducira i ozarava društvenu izolovanost i osiromašenost individua.

Ličnost je nosilac kulturnog ideala. Ona ima da predstavlja sreću kakvu ova kultura proklamira kao najviše dobro: privatnu harmoniju posred opće anarhije, radostan aktivitet posred tegobnog rada. Ona je sve dobro primila u se i sve rdavo odbacila ili oplemenila. Nije stvar u tome da čovjek živi svoj život; stvar je u tome da ga on živi što je moguće bolje. To je jedan od glavnih stavova afirmativne kulture. Pod „bolje” misli se pri tome poglavito na samu kulturu: učestvovanje u duševnim i duhovnim vrijednostima, preoblikovanje individualnog života čovječnošću duše i širinom duha. Sreća neracionaliziranog uživanja ispala je iz ideala srećnosti. Takva srećnost ne smije, a i ne treba da povređuje zakone postojećeg poretka; ona ima da se ostvaruje u svojoj imanenciji. Ličnost kakva sa posljednjim stadijem afirmativne kulture ima da bude „najviša sreća” ljudi treba da respektuje osnove postojećeg poretka; poštovanje prema datim odnosima vlasti spada u njene kreposti. Ona smije da uzme dem na zube samo dok je toga još svjesna i ukoliko se opet smiri.

To nije uvijek bilo tako. Nekada, u počecima novije epohe, ličnost je pokazivala drukčije lice. Ona je na prvom mjestu — kao duša čije je savršeno ljudsko utjelovljenje imala da bude — pripadala ideologiji građanskog oslobođenja individuuma. Ličnost je bila vrelo svih snaga i osobina koje individuum osposobljavaju da bude gospodar svoje sudbine, da svoju okolinu oblikuje po svojim potrebama. Jakob Burkhart je ovu ideju ličnosti prikazao kao „uomo universale” renesanse.⁴⁰⁾ Kada je individuum bio proglašavan ličnošću, onda je time trebalo naglasiti da on za sve ono što je od sebe napravio zahvaljuje samo sebi, a ne svojim precima, svom staležu, svom bogu. Obilježje ličnosti nije nipošto bilo samo duševno („lijepa duša”), nego, naprotiv, moć, uticaj, slava, što širi i puniji životni prostor njenih djela. U pojmu ličnosti, kakav je od Kanta naovamo za afirmativnu kulturu reprezentativan, nema više ni traga od takvog ekspanzivnog aktivizma. Gospodar svog života je ličnost samo još kao duševni i moralni subjekat. „Sloboda i nezavisnost od mehanizma čitave prirode”, koja sada ima da obilježava njeno

⁴⁰⁾ *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 11. izd., u redakciji L. Geigera, Leipzig, 1913; osobito sv. I, pag. 150, i d.

biće,⁴¹⁾ to je samo još jedna „intelligible” sloboda koja date životne okolnosti uzima kao materijal dužnosti. Prostor spoljnog ispunjenja postao je vrlo malen, a prostor unutarnjeg ispunjenja vrlo velik. Individuum je naučio da sve zah-tjeve postavlja na prvom mjestu samo sebi. Vlast duše je pretencioznija prema unutra i skromnija prema vani. Ličnost sada nije više odskočna daska za napad na svijet, nego zaštićena linija povlačenja iza fronta. U svojoj unutraš-ni, kao moralna ličnost, ona je jedini sigurni po-sjed koji individuum ne može izgubiti.⁴²⁾ Ona nije više izvor osvajanja, nego odricanja. Lič-nost je, prije svega, odricatelj, čovjek koji se za svoje ispunjenje unutar otprije datih okolnosti, makar one bile ne znam kako bijedne, probija borbom. On svoju sreću nalazi u postojećem po-retku. Ali još i u takvom osiromašenom obliku ideja ličnosti sadrži unapredno podstrekujući momenat, tako da je najzad u pitanju indivi-duum. Kulturno usamljivanje prema u sebe za-tvorenim ličnostima, koje svoju ispunjenost nose u sebi, još ipak odgovara jednoj liberalnoj me-todi discipliniranja koja nad određenim podru-čjem privatnog života ne traži nikakvu vlast. Ona pušta individuum da postoji kao ličnost sve dok on ne ometa radni proces i pušta imanentne zakone tog radnog procesa, ekonomske sile da se brinu za uklapanje ljudi u društvo.

3.

To se mijenja čim za održanje postojećeg vida radnog procesa ne bude više dovoljna jedna sa-mo djelimična mobilizacija (pri kojoj privatni život individuuma ostaje u rezervi), čim, napro-tiv, bude potrebna „totalna mobilizacija”, kojom individuum mora u svim sferama svog života da bude podvrgnut disciplini autoritarne države. Sada građanstvo dolazi u sukob sa svojom vlastitom kulturom. Totalna mobilizacija monopol-nokapitalističke epohe ne može više da se složi s onim oko ideje ličnosti centriranim, naprednim momentima kulture. Počinje samoukidanje afir-mativne kulture.

Glasna borba autoritarne države protiv „libera-lističkih ideala” humaniteta, individualiteta, racio-naliteta, protiv idealističke umjetnosti i filo-zofije ne može nas obmanuti da se ne radi o procesu samoukidanja. Kao što je društvena re-

⁴¹⁾ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, I. dio, 1. knj., 3. gl. Werke, ibid., sv. V, pag. 95.

⁴²⁾ Ono „samo” što leži u ideji ličnosti Gete je jednom izrekao ovako: „Zamjera se ličnosti /Razumno, bez za-zora; /A šta imate čemu se radujete/ Nego svoju dra-gu ličnost?/ Pa neka je i onakva kakva je!” (*Zahme Xenien*, Werke, ibid., sv. IV, pag. 54).

organizacija od parlamentarne demokratije ka autoritarnoj državi vođe (Führerstaat) samo reorganizacija unutar postojećeg poretka, tako se vrši i kulturna reorganizacija od liberalističkog idealizma ka „herojskom realizmu“ još unutar same afirmativne kulture; tu se radi o novom osiguranju starih oblika života. Osnovna funkcija kulture ostaje ista; samo se mijenjaju putevi na kojima se ta funkcija vrši.

Identitet sadržaja pri potpunoj promjeni oblika pokazuje se naročito jasno na ideji pounutranja. Pounutranje, vraćanje razornih težnja i snaga individuuma u duševna područja bilo je jedno od najjačih poluga discipliniranja.⁴³⁾ Afirmativna kultura je ukinula društvene antagonizme u apstraktnoj unutarnjoj univerzalnosti: kao ličnosti, u svojoj duševnoj slobodi i dostojanstvu, svi ljudi imaju jednaku vrijednost; visoko iznad faktičnih suprotnosti leži carstvo kulturne solidarnosti. Ova apstraktna unutarnja zajednica (apstraktna zato što dopušta da postoje stvarne suprotnosti) pretvara se u posljednjem periodu afirmativne kulture u isto tako apstraktnu vanjsku zajednicu. Individuum biva postavljen u jedan lažni kolektivitet (rasu, narod, krv i tlo). Ali takvo pospoljavanje ima istu funkciju kao i pounutranje: odricanje i uklanjanje u postojeći poredak, napravljen podnošljivim zahvaljujući realnom prividu zadovoljenja. Da individui oslobođeni ima tome više od četiri stotine godina sada tako valjano marširaju u zajedničkim kolonama autoritarne države — toj činjenici je dobrim dijelom doprinijela afirmativna kultura.

Novo metode discipliniranja nisu moguće a da se ne odbace napredni momenti koji su postojali u ranijim stadijima kulture. Gledano iz aspekta posljednjeg razvitka, kultura onih stadija izgleda kao kakva sretna prošlost. Ali koliko god da autoritarna reorganizacija života faktično dobro dolazi samo interesima vrlo malih društvenih grupa, ona opet predstavlja put na kojemu se društvena cjelina u izmijenjenoj situaciji održava; utoliko ona zastupa — u rdavom obliku i pod sve većom besrečnošću većine — interese svih individua čija je egzistencija vezana za održanje ovog poretka. To je upravo onaj poredak u koji je bila upetljana i idealistička kultura. U ovoj dvoguboj razdvojenosti zasniva se dijelom slabost s kojom kultura danas protestuje protiv svog novog lika.

Koliko je idealistična unutra srodna s herojskom vanjštinom pokazuje njihov zajednički borbeni stav prema duhu. Pored visokog poštovanja duha, koje je u nekim područjima afirma-

⁴³⁾ Upor. *Zeitschrift für Sozialforschung*, god. V (1936), pag. 219, i d.

tivne kulture bilo karakteristično, već se stalno u građanskoj praksi javljalo duboko potcjenjivanje duha, koje je svoje opravdanje moglo naći u ravnodušnosti filozofije prema stvarnim problemima ljudi. Ali je i iz drugih razloga afirmativna kultura bila poglavito jedna kultura duše, a ne duha. I gdje još nije bio propao, duh je već uvijek bio ponešto sumnjiv; on je opipljiviji, više zahtijeva, bliži je stvarnosti nego duša; njegova kritička jasnoća i racionalnost, njegova opozicija prema jednom bezumnom fakticitetu teško se može prikriti i učutati. Hegel slabo pristaje u autoritarnu državu. On je bio za duh; noviji su za dušu i osjećanje. Duh ne može izbjegavati stvarnost a da sam sebe ne napusti; duša može i to i treba. I upravo zato što ona živi s onu stranu ekonomije, ekonomija može s njom tako lako da izlazi nakraj. Upravo u svojoj osobini da ne trpi pod zakonom vrijednosti duša dobija svoju vrijednost. Duševan individuuum lakše se povinjava, smjernije se potčinjava sudbini, bolje sluša autoritet. On ipak čitavo bogatstvo svoje duše zadržava za sebe i može da se preobraziti tragički i herojski. Što je od Luterovih vremena bilo pokrenuto: intenzivan odgoj za unutarnju slobodu, to sada nosi najljepše plodove, gdje unutarnja sloboda samu sebe diže do spoljne neslobode. Dok se na duh obara mržnja i prezir, duša ostaje dragocjena. Čak se liberalizmu prebacuje da mu „duša i etički sadržaj“ ne važe više ništa; kao „najdublje duhovno obilježje klasične umjetnosti“ slavi se „veličina duše i karakterna ličnost“, „širenje duše u beskraj”.⁴⁴⁾ Svečanosti i proslave autoritarne države, njene povorke i njena fiziognomika, govori njenih vođa kazuju duši kudikamo više. Oni idu k srcu i kad u vidu imaju vlast.

Slika herojskog lika afirmativne kulture najoštrije je nacrtana za vrijeme ideološkog pripremanja autoritarne države. Napada se „muzealni rad“ i „groteskni oblici pobožnosti“ koje je on poprimio.⁴⁵⁾ Taj kulturni rad se sa stanovišta zahtjeva totalne mobilizacije osuđuje i odbacuje. On „ne predstavlja ništa drugo nego jednu od zadnjih oaza građanske sigurnosti. On pruža na izgled najplauzibilniji izgovor kojim se može izbjeci političko opredjeljenje“. Kulturna propaganda je „jedna vrsta opijuma kojim se prikriva opasnost i izaziva se varljiva svijest da je sve u redu. Ali je to nepodnošljiv luksuz u jednom stanju u kojem ne treba o tradiciji govoriti, nego treba tradiciju stvarati. Mi živimo u povijesnom periodu u kojem sve zavisi od ogromne mobilizacije i koncentracije snaga koje stoje na raspolaganju”.⁴⁶⁾ Ono što još Ernst Jünger tvrdi da je

⁴⁴⁾ Walter Stang, *Grundlagen nationalsozialistischer Kulturpflege*. Berlin, 1935, pag. 13. i 43.

⁴⁵⁾ Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 2. izd. Hamburg, 1932, pag. 198.

⁴⁶⁾ *Ibid.*, pag. 199.

spas „totaliteta našeg života”, da je „stvaranje jednog herojskog svijeta rada” i slično, u daljem toku se sve jasnije otkriva kao preoblikovanje čitavog života u službi najjačih ekonomskih interesa. Njima su određeni i zahtjevi za novom kulturom. Zahvaljujući intenziviranju i ekspanziji radne discipline, bavljenje „idealima objektivne nauke i umjetnosti koja postoji same sebe radi” izgleda kao traćenje vremena; zahvaljujući tome, na ovom području biva poželjno olakšanje prtljaga. „Čitava ta naša takozvana kultura” ne može „da spriječi ni najmanju pograničnu državu u povredi našeg teritorija”; a upravo to je u pitanju. Svijet mora znati da vlada ne bi ni jednog jedinog trenutka oklijevala da „sva umjetnička blaga muzeja proda najpovoljnijem ponuđaču, samo ako bi to odbrana iziskivala”.⁴⁷⁾ Saobrazno s time mora da izgleda i nova kultura, koja ima da stupi na mjesto stare. Nju će predstavljati mlado i bezobzirno vođstvo. „Što manje obrazovanosti u običnom smislu riječi taj sloj bude posjedovao, tim bolje će to biti”.⁴⁸⁾ Cinički nagovještaji koje Jünger daje magloviti su i ograničavaju se, prije svega, na umjetnost. „Kao što pobjednik piše povijest, kao što, naime, sebi stvara svoj mit, on isto tako određuje šta ima da važi kao umjetnost”.⁴⁹⁾ I umjetnost ima da stupi u službu odbrane zemlje, u službu radnotehničke i vojničke discipline (Jünger spominje urbanizam: ukidanje velikih stambenih blokova radi rasturanja masa u slučaju rata ili revolucije; vojničko oblikovanje pejzaža itd.). Ukoliko takva kultura ima da smjera na obogaćivanje, uljepšavanje i osiguranje autoritarne države, ona nosi i znake svoje društvene funkcije da u interesu nekoliko, ekonomski najmoćnijih grupa i njihove klike organizuje društvenu cjelinu u poniznosti, spremnosti na žrtve, u siromaštvu i vršenju dužnosti s jedne i u najvišoj volji za moć, težnji za ekspanzijom, tehničkoj i vojničkoj savršenosti s druge strane. „Zadatak totalne mobilizacije jeste pretvaranje života u energiju kakva se ispoljava u privredi, tehnici i saobraćaju u zvrjanju točkova ili na bojnopolju kao oganj i pokret”.⁵⁰⁾ Kao što idealistički kult duševnosti, tako herojski kult države služi jednom u svojim osnovama identičnom poretku društvenog života. Individuum se sada njemu potpuno žrtvuje. Ako je ranije kulturno uzdizanje imalo da zadovolji ličnu želju za srećom, to sada sreća pojedinca ima da iščezne u veličini naroda. Ako je ranije kultura zahtjev za srećom podmirivala realnim prividom, ona sada ima da nauči pojedinca da zahtjev za svojom ličnom srećom uopće ne postavlja: „Dato mjerilo leži u načinu života radnika. Nije stvar u tome da se

⁴⁷⁾ Ibid., pag. 200.

⁴⁸⁾ Ibid., pag. 203.

⁴⁹⁾ Ibid., pag. 204.

⁵⁰⁾ Ibid., pag. 210.

taj način života poboljša, nego u tome da mu se da najviši, odlučujući smisao".⁵¹⁾ I ovdje „uzdizanje” ima da zamijeni promjenu. Tako je ovo izmetanje kulture izraz najvišeg zaoštavanja tendencija koje su već odavno ležale u osnovi afirmativne kulture.

Njihova stvarna pobjeda neće dovesti do ukidanja kulture uopće, nego samo do ukidanja njenog afirmativnog karaktera. Afirmativna kultura je bila suprotnost jednog poretka u kojemu materijalna reprodukcija života nije davala ni prostora ni vremena za ona životna područja koja su stari nazivali „ljepotom”. Čovjek se svi-kao na to da na čitavu sferu materijalne reprodukcije gleda kao na nešto što je po samoj svojoj biti neodvojivo od ljage bijede, nečovječnosti i nepravde, da se svake pretenzije da protiv toga protestuje odrekne ili da je zatomi. Već sam začetak čitave tradicionalne filozofije kultura: odvajanje kulture od civilizacije i od materijalnog životnog procesa počiva na ovjekovječujućem priznavanju onog povijesnog odnosa. On se metafizički pravda onom teorijom kulture da čovjek mora život „do izvjesnog stepena ubiti” da bi došao do „dobara sa specifičnim vrijednostima”.⁵²⁾

Vraćanje kulture u materijalni životni proces važi kao grijeh protiv duha i protiv duše. Time se, naime, dešava izričito samo ono što se neopaženo već odavno ustalilo, pošto ne samo produkcija nego i recepcija kulturnih dobara stoji pod vladavinom zakona vrijednosti. Pa ipak je taj prigovor oslabljen opravdanjem da je do takvog vraćanja došlo samo u vidu utilitarizma. Utilitarizam je samo naličje afirmativne kulture. Kako se pod tim razumije „korist”, to je svakako samo korist poslovnog čovjeka koji sreću stavlja u račun kao neizbježive troškove: kao nužnu dijetu i oporavak. Sreća se unaprijed procjenjuje po koristi koju ona pruža, isto onako kao šansa poslovne dobiti u odnosu prema riziku i prema troškovima, pa se na taj način potpuno povezuje s ekonomskim principom tog društva. Interes individuuma ostaje u utilitarizmu povezan s osnovnim interesom postojećeg poretka. Njegova sreća je bezazlena. I ta bezazlenost drži se sve do oblikovanja slobodnog vremena u autoritarnoj državi. Sada se organizuje dozvoljeno uživanje. Idilični krajolik, mjesto nedjeljne sreće u teren za vježbe, sitnogradanski izlet u prirodu u terenski sport. Bezazlenost stvara svoju vlastitu negaciju.

Gledano iz aspekta interesa postojećeg društva mora stvarno ukidanje afirmativne kulture da izgleda utopijski. Ono leži s onu stranu društvene cjeline s kojom je kultura dosada bila po-

⁵¹⁾ Ibid., pag. 201.

⁵²⁾ H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte* (Logos, sv. II, 1911) 12, pag. 154

vezana. Ukoliko je kultura samo kao afirmativna kultura ušla u zapadnjačko mišljenje, ukidanje njenog afirmativnog karaktera djelovaće kao ukidanje kulture kao takve. Ukoliko je kultura stvorila ispunjive, ali stvarno neispunjene čežnje i težnje, ona će izgubiti svoj predmet. Tvrđnja da je kultura danas postala nepotrebna sadrži jedan napredno podstrekački elemenat. Samo što bespredmetnost kulture u autoritarnoj državi ne proizlazi iz ispunjenja, nego iz svijesti da je već sama budnost čežnje za ispunjenjem u sadašnjoj situaciji opasna. Ako kultura bude jednom imala da drži u budnom stanju samo ispunjenje, a ne više samo čežnju, ona to neće više moći da čini u onim sadržajima koji već kao takvi nose afirmativni karakter. „Zahvalnost” će onda možda zaista biti njena bit, kao što je to Niče tvrdio o svakoj lijepoj i velikoj umjetnosti.⁵³⁾ Ljepota će naći drugo jedno otjelovljenje ako ona ne bude više prikazivana kao realni privid, nego ako bude izražavala realitet i uživanje u njemu. Samo s nepretenciozne izložbe nekih grčkih statua, iz Mocartove muzike i muzike starog Betovena da se steći jedna slutnja takvih mogućnosti. Ali možda ni ljepota ni uopće njeno uživanje neće više pripadati umjetnosti. Možda će umjetnost kao takva postati bespredmetna. Od unazad najmanje jednog vijeka njena egzistencija je za građanina postojala samo još u muzejskom obliku. Muzej je bio najpodesnije mjesto da u individuumu reproducira udaljenost od fakticiteta, utješljivu uzdignutost u jedan dostojniji svijet u isti mah s vremenskim ograničenjem na praznik. Muzealno je bilo i svečano tretiranje klasika; ovdje je već samo dostojanstvo donosilo sa sobom smirivanje svih eksplozivnih motiva. Šta je jedan klasik rekao ili činio, nije čovjek nikada trebalo da uzima sasvim ozbiljno; to je upravo pripadalo drugom jednom svijetu, tako da sa sadašnjim nije moglo da dođe u sukob. Polemika autoritarne države protiv muzejske djelatnosti sadrži jedno tačno saznanje; ali kada se ona bori protiv „groteksnih oblika pobožnosti”, ona hoće samo da na mjesto zastarjelih metoda afirmacije stavi savremenije.

Svaki pokušaj da se nacrti slika suprotna afirmativnoj kulturi nailazi na neiskorjenljiv kliše „zemlje Dembelije”. Ali je još uvijek bolje akceptirati taj kliše negoli onaj o pretvaranju zemlje u ogroman zavod narodnog obrazovanja, kakav kao da ponekim teorijama kulture leži u osnovi. Govori se o „širenju kulturnih vrijednosti”, o „pravu svih sunarodnika na kulturna dobra”, o „unapređivanju tjelesnog, duhovnog i moralnog obrazovanja naroda”.⁵⁴⁾ Ali bi to značilo da se ideologija jednog poraženog društva uzdiže do

⁵³⁾ *Werke*, ibid., sv. VIII, pag. 50.

⁵⁴⁾ Program Socijaldemokratske partije njemačke od 1921. i Saske narodne partije od 1866.

svjesnog životnog oblika jednog drugog društva, da se iz njene nevolje pravi nova jedna krepost. Kada Kaucki govori o „budućoj sreći“, on na prvom mjestu misli na „učrećujuća djelovanja naučnog rada“, na „razumno uživanje na područjima nauke i umjetnosti, u prirodi, u sportu i igri“⁵⁵⁾ „Masama“ treba da „bude sve što je dosada u kulturi stvoreno... stavljeno na raspolaganje. Čitavu tu kulturu za se osvojiti“, to je njihov zadatak.⁵⁶⁾ Ali to ne može ništa drugo da znači nego to da se mase opet jednom osvoje za onaj društveni poredak koji „čitava ta kultura“ potvrđuje. Takva shvatanja promašuju ono što je odlučujuće: ukidanje te kulture. Nije loš primitivno-materijalistički elemenat u ideji o zemlji Dembeliji, nego je loše njegovo ovjekovječenje. Sve dok bude prolaznosti, biće dovoljno borbe, tuge i patnje da se ta idilična slika razori; sve dok bude carstva nužnosti, biće dovoljno nevolje. I neafirmativna kultura biće opterećena prolaznošću i nužnošću; biće ples na vulkanu, smijeh pod tugom, igra sa smrću. Dotle će i reprodukcija života biti još reprodukcija kulture: obrazovanje neispunjenih čežnja, čišćenje neispunjenih težnja. U afirmativnoj kulturi je odricanje povezano sa spoljnim propadanjem individuuma s njegovim discipliniranjem da se povinuje jednom rdavom poretku. Borba protiv prolaznosti tu ne oslobađa čulnost, nego je obezvređuje: ta borba je moguća samo na osnovu njenog obezvređivanja. Ova besrečnost nije metafizička; ona je djelo bezrazumne društvene organizacije. Njeno ukidanje neće s odstranjenjem afirmativne kulture odstraniti individualitet, nego će ga ostvariti. I „ako jednom ikako budemo imali sreće, nećemo moći a da ne unapređujemo kulturu“⁵⁷⁾

(S njemačkog originala NIKA MILIĆEVIĆ)

⁵⁵⁾ K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*. Berlin, 1927, II sv. pag. 819.i 837.

⁵⁶⁾ Ibid, pag. 824.

⁵⁷⁾ Nietzsche, *Werke*, ibid. sv. XI, pag. 241.