

Arhe, IV, 7/2007.

UDK!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

Originalni naučni rad

ALPAR LOŠONC

Fakultet tehničkih nauka, Univerzitet u Novom Sadu

TOTALITET I TOTALITARIZAM

O Lukaču i Merlo-Pontiju

Apstrakt: Autor ovog članka istražuje paralele i razlike između Lukačeve *Povesti i klasne svesti* i Merlo-Pontijevih spisa o marksizmu. Naglasak je stavljen na filozofsku artikulaciju odnosa između totaliteta i totalitarizma s obzirom na filozofiju istorije. Oba filozofa bila su sučeljena sa smislom povezanosti dinamike istorije i dijalektičkog uma. Zajednički aspekt tih filozofa tiče se analize mogućnosti „slobodne nužnosti“ na osnovu istorijskog čina. U isto vreme, postoji stroga divergencija među njima u pogledu logike i kontingencije istorije. To nesaglasje vodi ih ka različitim filozofskim putevima, potvrđujući Merlo-Pontija kao post-fenomenološkog mislioca a Lukača kao rezigniranog marksistu.

Ključne reči: Totalitet, totalitarizam, Lukač, Merlo-Ponti, revolucija

Ukoliko mislimo da je totalitarizam još uvek intrigantan, tada ga ne možemo tretirati kao incidentnu pojavu. Ova tvrdnja zahteva razjašnjenje. Jer, čini se očiglednim da više ne postoje politički uslovi koji su predstavljali stubove totalitarizma, to jest, nezauzdana moć, partija koja bezobzirno praktikuje nasilje i kumulira ogromni rezervoar sile, ideologija koja ulazi u svaku poru društva, tajna policija sa neprestanim terorom, totalna moć nad komunikacijskim sredstvima. Povrh toga, skloni smo da pomislimo da je usled pojave totalitarizma na površini nastala ogromna provalija u kontinuitetu istorije, jer se totalitarizam mora brižno odvojiti od različitih režima „viška moći“, kao što je npr. despotija. Mogli bismo, štaviše, predložiti da je posle potonuća eksperimenata sa apsolutnim kolektivnim ciljevima dovoljno da zašijemo rascepljene niti. Ili, mogli bismo da zaključimo da posle kapitulacije totalitarnih sistema, ili posle objave njihove smrti, ostaje samo antikvarna zainteresovanost prema jednoj nesrećnoj epizodi čiji koreni se nalaze na terenima u određenom delu Evrope.

Nadalje, pojam totalitarizma je dugo bio tematizovan kao borbeni pojam jedne nestale konstelacije, jer, na teorijama o totalitarizmu je bio utisnut pečat hladnog rata.¹ Zatim, različite argumentacije su „totalitarizam“ pretvorile u deo jednog *neutralizovanog* načina govora i oslobodile su nas od nelagodnih aspekata. U mnogim slučajevima je bilo dovoljno deklarativno suprotstaviti liberalizam ili demokratiju sa totalitarizmom, ili

¹ A. Siegel, (ed.), *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus*, Köln, 1998. J. Plamper, 'Foucault's Gulag', *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2002, 3 (2), 255–80.

moglo se lamentirati o nesrećnoj totalitarnoj sudbini XX veka. Totalitarizam je tako postao apstraktna Drugost liberalne-demokratije u kojem se otelovljava figura Protivnika, a teorija totalitarizma se pokazala kao nosilac praznog normativizma² koji nudi epistemološki maniheizam i to u cilju ideoloških intervencija. Intervencijska praksa anti-totalitarizma je štimovala diskurs žrtve („mi smo žrtve!, žrtve totalitarizma”), a viktimizovani način govora uvek projektuje subjekat govora kao nekog nekorumpiranog društvenog aktera. Ista teorija je izbrisala spojnice između „dželata” i „žrtve”, a strukturalne društvene tendencije i motivacioni registar aktera je nipodoštavala.

Na šta se može pomisliti, ako se anticipira da totalitarizam još uvek predstavlja značajan predmet razmišljanja? Ne može se ignorisati da je pojam totalitarizma sve manje evidentan u filozofiji društva, štaviše, možemo svedočiti o mnogim kritičkim pokušajima tumačenjima, recimo, danas se govori o „totalitarizmu koji se zasniva na participaciji”,³ što razara naše uobičajene predstave. Dekonstruišu se strategije tumačenja koje se zadovoljavaju sa skicom odozgo nametnutog totalitarizma, jer se u strujno kolo analize uvlače odozdo afirmisani aspekti mikro-prakse, bez kojih organizacijske forme totalitarne vlasti nikada ne bi dobile odgovarajuće forme. Fantazmagorija svemoguća partija/država *versus* nemoćni narod ne donosi nikakav spoznajni dobitak.⁴ U teorijama o totalitarizmu marksizam je leglo pragreha, a Marksov opus je koren iz kojeg izrastaju totalitarni naraštaji. Posle ovakvih poteza, zapravo nikakva analiza nije potrebna.

Formule moći koje proizilaze iz totalitarizma projektuju nedeljivu celinu koja cveta u svakom delu iste celine.⁵ No valja primetiti da je „totalitarizam” jedna vrste nezgotovljenog, dinamičkog poretka, on je više projekat nego sistem koji se ne može nikad potpuno zasititi. Ukoliko se može tvrditi za pojmove da nisu samo otisci iskustva, tada se to odnosi i na totalitarizam. Dakle, „totalitarizam” sadrži u sebi i dijahronična i sinhronična značenja, što ukazuje na postojanje kompleksnih značenja. A mi moramo znati da se pod plaštom totalitarizma mnogo puta kriju klišeji istorijskog konformizma.

Hana Arendt, koja je od ključnog značaja u nekonvencionalnom tumačenju totalitarizma,⁶ jasno je ukazala na iskonske teškoće razumevanja. Neutralni govor o totalitarizmu nam nije dat. Na jednom mestu ona na način koji podseća na Dekarta⁷ (*malin genie*), upozorava da postoji veliko iskušenje da se pomoću „liberalno-racionalnih argumenata” približavamo razumevanju totalitarizma, jer se nekakav „liberalni mali demon” krije u

2 M. Fulbrook, *The Limits of Totalitarianism*, Transactions of the Royal Historical Society, 6-th, 1997. A. Weiner, 'The Making of a Dominant Myth: The Second World War and the Construction of Political Identities within the Soviet Polity', *Russian Review*, 1996, 55 (4), 638–60.

3 O pojmu „participativnog totalitarizma”, S. Kotkin, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*. Berkeley CA, 1995, 151. A. Hedin, *Stalinism as a Civilization, New Perspectives on Communist Regimes*, *Political Studies Review*, 2004, VOL. 2, 166–184. S. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism: Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s*, New York, 1999.

4 S. Schattenberg, *Die Frage nach dem Tätern. Zur Neukonzeptionalisierung der Sowjetunionforschung am Beispiel von Ingenieuren der 20er und 30er Jahre*, *Osteuropa*, 50. Jahrgang, H. 6.

5 Jedan teoretičar je ironično prebacio teorijama o totalitarizmu, da su „totalitarne vođe i predstavnici mislili na isti način, verovali su u efikasnost službi bezbednosti”, K. von Beyme, *Totalitarismus – zur Renaissance eines Begriffes nach dem Ende der kommunistischen Regime*, in: A. Siegel, *ibidem*.

6 Cl. Lefort, *Thinking with and against Hannah Arendt*, *Social Research*, 2002, No. 2, Summer, 447-459.

7 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1973, 531.

svima nama. A to sprečava razumevanje totalitarizma. Štaviše, H. Arent kaže da će prave opasnosti nastati tek u situaciji kada ćemo stupiti u *post*-totalitarnu epohu. Nadalje, kada ona govori o borbi između buržuja i *citoyena* u XIX veku, ili kada piše o savezu između elite i rulje (*vulgus*), tada ona na iznenađujući način uvodi u igru odnose između „totaliteta” i totalitarizma. Jer, ona tvrdi da je buržoaska politička filozofija *oduvek* imala totalitarne karakteristike,⁸ jer je potirala razlike između politike, društva i ekonomije. Suton politike u Evropi se mora razumeti na taj način da je buržoazija sagledavala političke institucije kao produžetak privatnih interesa, a raspolućenost između privatnog i javnog života je prihvaćena kao koncesija, a ne kao ispoljavanje principijelnog stava. Prema H. Arent, rulja se samo oslanjala na učinke političke filozofije buržoazije kada se pozivala na društveni *totalitet*, ona je samo izvrnula spomenutu političku filozofiju. Tako govori osoba koja je napisala jednu od najmarkantnijih knjiga o totalitarizmu.

* * *

Mene ovde zanima situacija kultne knjige zapadnog marksizma, to jest, kontekst Lukačevog dela (*Istorija i klasna svest*), kao i konstelacija dela Merlo-Pontija. U periodu pre Termidora (to jest, pre staljinističkog perioda) Lukač, inače provereni dijalektičar, koji je uvek imao nimbus izvanrednog teoretičara (raniji miljenik Maksa Vebera⁹) i izvan kruga sovjetske vlasti, je *nolens-volens* pratio genezu jednog projekta totalitarizma. Ispoljavanja Merlo-Pontija možemo prepoznati u situaciji kada se u Sovjetskom Savezu sprovode čistke, a zatim totalitarna praksa dospeva u perspektivu demistifikacije. Valja ovde barem dodirnuti probleme „objektivne odgovornosti”, „objektivnih istorijskih značenja” sa kojima je ovaj fenomenolog eksperimentisao i koji je, mada na drugačiji način nego Lukač, isto morao da trpi optužbe zbog apologije staljinizma. Lukač je babičio u renesansi marksizma („*The Golden Twenties*”), Merlo-Ponti je uobličavao egzistencijalističku fenomenologiju, no njihov misaoni luk je određivan sličnim aspektima. *Istorija i klasna svest*, delo teoretičara koji je bio iznad svake sumnje i koji je inovativno primenio kategoriju postvarenja, predstavljala je repenu tačku za mnoge političke i ne-političke aktore. Ona je, kako se to može pročitati u izuzetno kongenijalnom tumačenju Lukačevog duhovnog prijatelja, E. Bloha, predstavljala „jedino legitimnu Hegel-renesansu”, što je zapravo najveća moguća pohvala od filozofa utopije i doživljenog tamnog trenutka koji je i sam bio napadan zbog toga što je previše približio Marksa Hegelu.¹⁰ Kasnije, *Istorija i klasna svest* (delo koje je po komunističkom običaju bilo po-

8 Ibidem, 408.

9 Mada je Lukač bio uvek više od učenika Zimela ili Vebera. Interesantno, to je Merlo-Ponti, koji je vodio polemiku sa Veberom, veoma dobro razumeo. Pišući o *Istoriji i klasnoj svesti*, on je primetio: „Odnos između subjekta i objekta postaje nov, prestaje da važi relativizam koji se sada postavlja na istorijsko tlo...Nastaje prolaz između subjekta i objekta koji smanjuje provaliju između znanja i istorije. Ovde je Veber stao...No ne omogućava li jedna radikalnija kritika, priznavanje istorije kao miljea naših grešaka i verifikacija da ponovo pronademo ono apsolutno u relativnome? To je pitanje koje Lukač postavlja Veberu.”, U nedostatku originala citiram nemačko izdanje, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M, 1968, 30-40.

10 Kako je Bloh rekao: Lukač je preveo Hegela preko njega samog, E. Bloch, Aktualität und Utopie. Zu Lukács’ „Geschichte und Klassenbewusstsein”; citiram iz izdanja Lukač-arhive u kojem se mogu naći sve re-

reknuto od strane samog autora) je predmet narasle sumnje, tvrdilo se da je sinteza spekulativnog hegelijanizma i političke angažovanosti u znaku komunizma nije ništa drugo do legitimacija staljinizma, to jest, jednog totalitarnog projekta. Na Lukačeve misli o aplikaciji Hegelovog pojma konkretnog se gledalo kao na trojanskog konja iz kojeg će kad-tad izaći totalitarni učesnici.¹¹ Primera radi, i ostajajući na filozofskoj ravni, Altiser je ne samo optužio Lukača zbog priklanjanja staljinističkoj doktrini, nego je smatrao da uprkos sofisticiranosti pisca pomenute knjige, opravdanje komunističke partije kao kvazi-hegelijanskog subjekta otvara vrata prema prilivu staljinizma.¹² Da pojednostavim, Lukaču je zamereno da je totalitarizmu pribavio čistu filozofsku savest, da je sa plasiranjem „plemenite laži“ pružio filozofsko uporište projektu totalitarizma.

A ukoliko tretiramo političku angažovanost, tu je negativna ocena frankfurtovac koji su zdušno prihvatili lukačevski opis fetišizma robe, smatrajući da je to Lukač koji još nije na silu pokušavao da uklanja protivrečnosti između Marksove misli i overenog marksizma. Oni su, zapravo, filozofski gest Lukača pretočili u element kritike instrumentalnog uma i proširenja postvarenja u kapitalizmu. Istovremeno, sa najvećom mogućom skepsom su gledali na objektivističku filozofiju koja artikuliše proletarijat kao unifikaciju subjekta i objekta u istoriji. Frankfurtovcima su rekli „da“ u pogledu Lukačeve kritike kulture, ali su političke aspekte filozofije Lukača, sa kojima je on upućivao na liminalne dimenzije građanskog sveta kao vrhunca „predistorije“, odbacili. Mada se to desilo sa teoretičarima koji su na skoro nerazjašnjiv način ostali nemi u pogledu tumačenja staljinizma. Primitimo, makar na jedan trenutak, da se ovo pitanje ne može odveć lako odgurnuti: da li je ovo razdvajanje kritike kulture i politike od strane frankfurtovac otvorilo pravac recepcije koji je bio najudaljeniji od Lukačevih osnovnih zamisli? Jer, kritika kulture koja je postala neorganska u građanskom svetu bila je najunutrašnjija dimenzija mladog Lukača (koji se proslavio u nemačkom filozofskom miljeu sa delima kao što su *Duša i oblici, Teorija romana*), on je filozofskoj artikulaciji kulture uvek pridavao veliku pažnju. No marksistički Lukač je u tradiciji velike filozofije ostvario sintezu analitičke spremnosti i filozofije istorije, i filozofija kulture je mogla imati mesto tek u sklopu ove sinteze. Izvesno je, da je depolitizovanu kritiku građanske kulture marksistički Lukač odbijao.

Znak Lukačeve posebne pozicije je u tome da je on izbacio na površinu pukotine socijalizma kao jednog modernog projekta. Filozofija prakse Lukača se pozicionirala na granici filozofije, ona je sebe razumevala kao prelazak koji transcendiraju strategiju teorije koja namerava zahvatiti pozitivno datu predmetnost. Ona nije sugerisala raspola-

cenzijske *Istorije i klasne svesti*, sveukupno to iznosi 4 knjige na različitim jezicima (*A Történelem és osztálytudat a 20-as évek vitáiban*, Budapest, 1981, 2-27.). Drugi velikan koji se ovde može zabeležiti je Korš (ibidem, 47-60.). O odnosu Lukača i Bloha još, E. Bloh, *Duh utopije*, Beograd, 1982, 266.

11 Nema potrebe da citiram izjave koje denunciraju Lukača o smislu toga da je on žrtvovao intelekt partijskim ciljevima, Kolakovski se ne može premašiti, L. Kolakovski, *Glavni tokovi marksizma*, III, Beograd, 1985, 287-349. No kada Kolakovski prezentuje razvoj Marksove misli, tada u stopu prati Lukača. Nije li to pohvala?

12 Poznato je da su sledbenici Lukača optuživali Altisera kao staljinistu, o tome, M. Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Berkeley, University of California Press, 1984. A Altiser je kod Lukača kritikovao orijentaciju na ekspresivni totalitet, po kojoj se elementi totaliteta posreduju od strane jednog centra (“Duh”).

ganje sa pozitivnim znanjem. Jer, revolucija, ukoliko sebe razumeva na način prakse¹³, se prinuđuje na prilagođavanje u odnosu na teorijski diskurs moderniteta. To, naravno, nije nikakav novi problem, filozofija prakse ne može sebe realizovati u pragmatiskim diskurzivnim formacijama, jer tretira sebe kao tranzitornu praksu. Lukačeva filozofija nikada nije želela da ima teorijski rang, jer je teorijski zahvat sveta određen činjenicom da se on kreće u okvirima postojećeg sveta.

Na osnovu filozofije Lukača možemo pronaći argumente u odnosu na teorijsku argumentaciju koja negira pitanje subjektivnosti i koja je nesposobna da praktikuje kritičku samorefleksiju, a istovremeno društvo je za njega tek objekat. Lukačeve intencije su *van*-teorijske, jer je za njega upravo teorijski diskurs kritički predmet koji prihvata horizonte postojećeg. To objašnjava činjenicu da je Lukačeva namera, ma kako se to činilo čudnim, nije aktualizacija Marksa, odnosno, stvari Marksovog mišljenja, nego, kako je on neumorno ponavljao, *promena same stvari*, ili transformacija onoga što se računa kao „stvarnost”. Lukač je formulisao filozofiju istorije sa mesijanističkim¹⁴ predznakom u kontekstu gde je pomenuta „aktuelizacija” bila istoznačna sa spoznajom da je izostala korenita transformacija stanja sveta. Drugim rečima, glavni pravac istorijske dinamike se nije promenio, izostala je svetska proleterska revolucija koju je Marks anticipirao kao istovremeni akt „civilizovanih evropskih nacija” i to na osnovu kondenzacije protivrečnosti kapitalističke reprodukcije. Jer, Marks je, barem od *Komunističkog manifesta*, derivirao proletersku revoluciju iz građanskog sveta. Iz revolucionarne-ortodokсне pozicije Lukača se može zaključiti da je aktuelnost Marksove kriza marksizma, štaviše, istorijsko postojanje marksizma je kriza koja je postala permanentna.

Lukač je, dakle, pokazao da je aktuelizacija Marksa nije ništa drugo do parazitizam marksizma zbog izostanka epohalne revolucije, da je marksizam zapravo parazitizam. Lukač se ponašao kao hrišćani koji su se sučeljivali sa prolaskom vremena usled neispunjenog obećanja, a forma tog sučeljavanja je filozofija prakse. Iz perspektive filozofije prakse i filozofski ispletenog totaliteta su marksistička nauka prava, političke ekonomije, istorije, sociologije itd. odnosno, marksistički, disciplinarno-pozitivistički repertorijum (a to je, kao što znamo, predstavljalo scijentističke resurse ideološke moći), puki parazitizam povodom nečega što se nije ostvarilo. Štaviše, istorijski materijalizam kao ideologija za Lukača nije samo medijum borbe za svest, nego samorefleksija neuspelog marksizma na tlu kapitalizma, dakle, na istorijskom terenu s *ove* strane transcendencije. Ono što *Istorija i klasna svest* opisuje kao „svest” to je uvek-već neko delanje, neka transformacija postojećeg: svest je iskonski-delatna kao praksa. Svest se ovde ne pojavljuje

13 Bio bi grubo nesporazum, ukoliko bi ovde neko pomislio na naivni optimizam, za mislioce „*The Golden Twenties*“ vredi ono što je napisao V. Benjamin: „Marks tvrdi da su revolucije lokomotive svetske istorije. Ne, ljudski rod sa revolucijama seže za kočnicom za slučaj opasnosti.“, W. Benjamin, *Allegorien kultureller Erfahrung*, Leipzig, 1984, 167. Revolucija – iz očaja, to jest, ovo nije revolucionarnost koja sledi neko nadistorijsko *Sollen*, ovo je orijentacija ka revoluciji *zato što se ne može drugačije*.

14 O mesijanizmu koji je nemilosrdan i nestrpljiv u ubrzanju istorije mnogo puta je pisano, sada ću citirati jednog frankfurtoveca koji nije bio insajder, ali se ni outsajderom ne može nazvati, „Ako je mesijanski Miškin zaboravio svoj sat jer za njega nije vrijedilo nikakvo zemaljsko vrijeme, onda je za njegove antipode vrijeme izgubljeno jer bi ono još imalo nade.“, Th. W. Adorno, Pokušaj da se razume *Svršetak igre*, in: *Filozofski-sociološki eseji o književnosti*, Zagreb, 1985, 187. Što bi značilo da mesijanizam ponekad zaboravlja „ovozemaljsko vreme“, ali njegovi oponenti zaboravljaju da je „cena života: nada“ (V. Benjamin).

kao mogućnost, nego kao iskonski akt, svest je uvek delanje, drugačije rečeno, delanje je stvarnost svesti. Tek ovde razumemo zašto je Lukač bio toliko kritičan u odnosu na teorije sloma koje su predviđale slepi automatizam koji vodi do završetka kapitalizma.

Uprkos primedbi u odnosu na frankfurtovce, valja znati da je marksistički Lukač za- blistao u dvadesetim godinama prošlog veka kao filozof lenjinizma, on je gestovima jed- ne mesijanističke filozofije lenjinizovao Marksa, odnosno, kako je kasnije tvrdio „bolje je razumeo Lenjina, nego što je on sebe razumeo”. Jer, Lukač je u svetlu „organizacij- skog pitanja” kritikovao teorija spontaneiteta Rose Luksemburg u kojoj su se mogli čuti profetski glasovi upozorenja u pogledu ugnjetavanja političke slobode za vreme sovjetske vlasti. Nije li Lukač bio mislilac koji je uprkos kongenijalnom tumačenju oponirao Rozi Luksemburg i podredio kritici „fetišizaciju” formalne demokratije? Nije li Lukač bio žestoki kritičar parlamenta? Nije li Lukač bio filozof koji je u ime proleterske dik- tature pripisao političkoj organizaciji pravo na nasilje?

Ne ponavlja li pisac *Istorije i klasne svesti* više puta da sloboda služi vladavini pro- letarijata, a ne obrnuto, jer je sloboda kontekstualno određena, te zavisi od stanja kla- sne borbe i ugroženosti proleterske revolucije? Ne nipodoštava li isti autor slobodu kao inherentnu vrednost moderniteta, podređujući je logici vlasti koja se legitimiše objek- tivističkom filozofijom istorije? Ne možemo li upravo za Lukača vezati misao da teror praktikovan u ime diktature može da stvara pravo? Nije li Lukač filozof koji je integri- savao pravo u istorijsko-filozofske okvire? Nije li Lukač mislilac koji promovise refleksiju koja je opterećena sa praktikovanjem nasilja?¹⁵ Nismo li prinuđeni da konstatujemo da je mesijanistički diskurs Lukača upleten u jednu totalizacijsku sintezu, naime, u prak- su stvaranja stavnosti od strane marksizma-lenjinizma na vlasti, koji je kao što dobro znamo, završio u kontroli svega postojećeg itd.?

Ovde se opet sučeljavano sa kategorijom totaliteta koja je igrala krucijalnu ulogu u *Istoriji i klasnoj svesti*. Naime, totalitet je bio projektovan da demonstrira idiosinkratič- ne aspekte marksizma sa simultanim karakteristikama epistemologije i filozofije dela- nja. Osim toga, totalitet je bio artikulisan u cilju sagledavanja stecišnih tačaka između dijalektike i istorije. Kategorija totaliteta je postala artikulisana celina, ali na taj način da je postulirana klasa koja delovanjem i transformacije istorije nastaje kao subjekat isto- rijske spoznaje. Totalitet je, dakle, *perspektiva* koja probija istorijski kontinuitet i sve- tli na horizontu promenjenog kolektiviteta koji se samotransformiše u čistilištu delanja. I upravo u kontekstu ove perspektive ćemo naići na formulacije tipa „istorijski proces koji se obistinjuje u našem delanju”, „mač delanja” „trenutak delanja kao momenat to- taliteta”, „razrešenje krize kao slobodni čin proletarijata”. Bitno je da ne postoji nika- kva potreba da Lukač razvija koncepciju klase, razlog je činjenica da je celokupna Lu- kačeva knjiga napisana iz pozicije klase.

Ali, kakve su perspektive filozofa koji polaže računa o metamorfozama koje nastaju u toku delanja i koji stvara filozofiju usred heraklitovskog procesa? Lukač opisuje

15 Ovaj momenat dobija na značaju ako uzmemo u obzir da je Lukač, kako je to oštro oko Bloha primetilo, previše malo omogućavao emancipaciju pojedinca. To je cena mesijanističke filozofije koja upućuje na isto- rijske potencijale kolektivne svesti, A. Arato-P. Breines, *The Origins of Western Marxism*, New York, 1979, 123. A o nasilju u istoriji marksizma, E. Balibar, Gewalt, in: *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (Hrsg. W. F. Haug, Band 5), Hamburg, 2001.

dilemu na sledeći način. Ukoliko klasna svest nastaje spontano iz date stvarnosti istorije, tada se ne govori o „slobodnom činu” proletarijata, ili o „trenutku delanja”, jer je reč o dimenziji jednog objektivnog procesa, odnosno, o prostoj promeni faze. Ukoliko razmišljamo na taj način da postoji politička avangarda koja dobija uvid u objektivni sled istorije i koja se pokazuje kao sposobna za posredovanje znanja, tada opet izostaje slobodno delanje proletarijata koje je prepoznato kao snaga pokretanja istorije.¹⁶ U oba slučaja vidimo da se projektuju objektivističke okolnosti koje se mogu prisvojiti *neutralnim* znanjem, a koje se može transferisati kao ideološki input za proletarijat.

Nulta tačka neutralnog znanja: to sigurno ne reflektuje poziciju Lukača. I Merlo-Ponti će naići na ovaj problem u *Fenomenologiji percepcije*, i to u segmentu gde se on konfrontira sa idealizmom i objektivizmom. Proletarijat se ne može stvoriti dekretom, a ne može se ni opisati iz objektivističke pozicije.

Nije dovoljno ako se kaže povodom Lukača da on radi na koordinaciji između subjektivnosti i objektivne realnosti. Jer, tačku kontrole iz koje se može vrednovati naznačena argumentacija ne možemo pronaći u „objektivitetu”. Ukoliko se tako razmišlja, suština se gubi iz vida; upravo je društveni totalitet ona referencijalna tačka koja posreduje između subjektivnosti i objektivnosti. Shodno tome, filozofija Lukača prevazilazi iskustvene-objektivne determinacije kao što su slabosti konkretnih komunističkih partija u datim zemljama, ili ideološka kriza proletarijata. Niko nije o tome ubedljivije pisao od Merlo-Pontija „...to je filozofija istorije koja ne daje toliko ključ za istoriju, koliko pretvara istoriju u permanentno pitanje, ne nudi istinu iza empirijske istorije, nego nju pokazuje kao genealogiju istine”.¹⁷

Čitalac *Istorije i klasne svesti* može korak po korak da istraži procese oposebljenja društvenih sfera. Kada Lukač izlaže Bernsteina, Tugana-Baranovskog i Oto Bauera kritici tada on iznalazi kritičke reči zbog namere da se socijalistička etika refundira, jer se ambicija stvaranja posebne etike separira od totaliteta. (Pri tom, povodom Lukača, za koga je već pomenuti Bloh tvrdio da je „genije morala”, valja navesti da se na neki način oduvek bavio sa etikom, napokon, marksistički Lukač je pokušavao izvršiti sintezu etike i filozofije istorije, dakle, njegova pozicija nije etička indiferencija, naprotiv!) Nije li autor *Istorije i klasne svesti* stavio u prednji plan partiju koja sa orijentacijom ka „jedinstvenom delovanju” ukida „postvarene raspodele” između „nacija, profesija”? Ne pronalazimo li ovde i realizaciju brisanja distinkcije između politike i ekonomije, što je preduslov za „autentično jedinstvo” proletarijata i organizacije koja traži „prisustvo cele ličnosti”? I da nastavim nabranje pitanja: nije li Lukač filozof koji je u ime totaliteta i

16 Kao da vidimo problem Rose Luksemburg: „ne biti slobodan, nego delovati kao slobodan”, nešto o tome, I. Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectics*, London, 1972, 19.

17 *Die Abenteuer*...ibidem, 70. Merlo-Ponti je i morao da ulazi u neke polemike zbog Lukača, npr. sa Lefevrom koji je doduše priznao Lukača kao „iznimno velikog marksističkog filozofa”, ali je smatrao da je pozicija Lukača iz 1923 zapravo perspektiva jednog građanskog filozofa, jer, „svest” ne može biti pravi kriterijum istine. U međuvremenu Lefevr, isto tako jedno veliko ime marksizma, je kritikovao Merlo-Pontija zbog neučesća u partiji. H. Lefebvre, *Conférence sur Georg Lukács, le 8 juin 1955*, à l'Institut Hongrois de Paris. (Conférence faisant suite au grand prix Kossuth décerné à Lukács en 1955). 111. No to je period kada je Merlo-Ponti već *persona non grata* za komunističku partiju Francuske, R. Garaudy et al. (ed.) *Mésaventures de l'antimarxisme: Les Malheurs de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, 1956.

u susedstvu sa njegovom kritikom Rose Luksemburg nazvao cepidlačenjem razlikovanja između terora i nasilja ili distinkciju između diktature klase i diktature partije?¹⁸

Marks ne artikuliše nikakvu političku formu spram građanske demokratije. Ne zaboravimo ovu Marksovu poziciju koja oponira Lenjina; Marks metodološki, njegovom kritikom političke ekonomije negira mogućnosti samotransformacije oposebljene političke sfere. Iz perspektive postizanja cilja analiza političke forme gubi na značaju. A Lukač anticipira realizaciju *slobodne nužnosti* na osnovu društvenog čina koji probija istorijski kontinuitet na taj način da se čin nikad ne može pojednostaviti na neko pređašnje stanje. Jedan čin, i ovde ću pozvati u pomoć Patočku,¹⁹ uvek rastvara beskonačne niti odnosa, interesa i nemilosrdno prevrće ravnotežu. Njegovom indeksu rizika pripada da izvršilac čina deluje bez toga da vidi dalekosežne posledice njegovih poteza. Vredi se ovde zadržati još malo kod Patočke: čin nikad nikad nije puki kontrast u odnosu na datost, nego edipovska situacija, povodom njega se uvek uzima u obzir misija koja povlači greh za sobom. Ne vidi li Lukač istu misiju u toku celog života i vuče za sobom greh kao i beskonačnu odgovornost povodom toga?

Kada je reč o slobodnoj nužnosti na osnovu akcije, uvek se nailazi na pitanje kontingencije, što nas zabrinjava kod Lukača. Na samom činu (koji je nosilac negativnosti) uvek je utisnut pečat kontingencije, jer, videli smo, slobodni čin, ili, tačnije slobodni čin proletarijata se ne može izvesti iz objektivistički stilizovane situacije sagledane neutralnim znanjem. Filozof prejudicira trenutak kada proletarijat preuzima kontingenciju istorije. Istovremeno, filozof koji pokazuje pokretni totalitet, to jest, Lukač radi na disciplinovanju „neutešnih kontingencija”, donosi presudu o postojećem stanju sveta, nad kapitalizmom gde je upravo kontingencija gospodar stvari. A mi dodajemo da smo itekako iskusili opasnosti koje nas saleću na osnovu političkih projekata koji nameravaju da nadziru kontingencije. Jer, kontingencija nikad ne nestaje sa lica zemlje, ona se kao ponornica probija na površinu, te je za njeno nadziranje uvek potreban višak moći.

Sa ovom naznakom smo prešli na teren „totalitarizma”, odnosno, staljinizma kao istorijski postojećeg lika „totalitarizma”, jer njegova formula je ekstenzivna i intenzivna beskonačnost moći. (Ovde nije reč o nemilosrdnom čuvanju *status quo*, pre je reč o proširenoj reprodukciji moći koja skriva iskonsko nasilje). Odluka (građanskog) filozofa, Lukača, da bude revolucionar, ne pojavljuje se *ex nihilo*, nego je plod duge samoće u građanskom svetu. Njegova intelektualna putanja to ubedljivo pokazuje.²⁰ Posudiću reč Merlo-Pontija: povodom Lukača se može govoriti o egzistencijalnom projektu. Naravno, Lukač komunističkog Termidora daje koncesije staljinističkoj doktrini koja uništava svaku subjektivnost. Iznalazi istorijsko-filozofske razloge da podržava doktrinu koja namerava da nas oslobodi od muke subjektivnosti, brani sve-moć koja će se okomiti na svaku akcidenaciju i kontingenciju...

18 Lukač je s tim pridobio pohvalu K. Šmita, C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker-Humboldt, Berlin, 1963 (1932), 53.

19 J. Patočka, *L'écrivain, son, "objet"*, Paris, P.O.L., 1990, 232-82. Ovde namerno ne uzimam u obzir standardni interpretacijski okvir za Korša, Bloha i Lukača, naime, Ivana Karamazova.

20 O intelektualnim fazama Lukača i kontinuitetu njegovog dela uprkos promenama, Gy. Márkus, *Aesthetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács*, in: A. Heller, F. Fehér u. a., *Die Seele und das Leben*, Frankfurt/M., 1977, 228-232.

Ovde treba tačno govoriti da se izbegnu nesporazumi. U okvirima totalitarizma je potpuno besmisleno govoriti o filozofskoj ideji Lukača o slobodnom činu proletarijata. Jer, za ideološku praksu organizacije koja se poziva na istorijske interese proletarijata, sama konkretna egzistencija proletarijata uopšte nije nužna. Organizacija stvara proletarijat, klasu koja igra ulogu reperne tačke, ali *in corpore* ne postoji. Najzad, stvarni subjekat koji se adresira i poziva u tridesetim godinama, kako to i Lukačeva dela pokazuju, nije proletarijat, nego narod.²¹ Lukačeva interpretacija kolektivnog delanja postaje grotksna, jer organizacija/partijska mašina neprestano izostrava klasnu borbu, uništava likove neprijatelja, čak i u slučaju ako iskustveno postojanje ili nepostojanje takvih „neprijatelja” ne daje nikakve razloge za represivne poduhvate. Organizacija stvara „fantazmagoričnu koherenciju” i pomoću scijentističko-objektivističkog tumačenja gospodari nad kontingencijama. A podjarmljivanje kontingencije stvara egzistencijalnu nesigurnost, pravni nihilizam za svakog, bez obzira da li se radi o administratoru, inženjeru ili članu partije na selu. Ovde klasični demokratski diskurs jednostavno ne pogađa stvar... A gubi smisao i argumentacija povodom edipovskog čina koji izbacuju na površinu greh i nasilje; potpuno je uzaludno totalitarizam optuživati za greh ubijanja nedužnih.

Organizacija promovisana od strane Lukača je trebala da skraćuje istoriju, u cilju toga boljševici su ispraznili mesto moći, zatim su ga ispunjavali i praktikovali diktaturu. Lukačeva *Istorija i klasna svest* zapravo predstavlja filozofsku refleksiju jednopartijske diktature u ime krajnjeg cilja, u ime *ultima ratio* nezgotovljene istorije. To je filozofski lenjinizam koji se hermeneutički odnosi prema Marksu. To je filozofska refleksija koja se pokazala kao izvor „totalitarnog” poretka, a boljševistička praksa je, dobro znamo to, bila input totalitarizma. Istovremeno, ne treba zaboraviti, mada je totalitarizam uvek i diktatura, nije svaka diktatura totalitarizam.²² (Upravo se prenapete teorije o totalitarizmu oslabile naš senzibilitet prema ne-totalitarnim diktaturama.) Ova činjenica nas upozorava valja pokazati senzitivnost i u odnosu na kontinuitet i u odnosu na diskontinuitet između diktature i totalitarizma. Teškoća je upravo u tome da se sve to mora zajedno tematizovati.

Ideološka produktivnost totalitarizma se ne pogađa uobičajenim metodama ideološke kritike, jer se produktivna snaga, performativizam ideologije integriše u praksu organizacije, naime, u pokret same totalitarne mašinerije. Zapravo, praksa totalitarizma se ne može zahvatati (samo) pomoću kritičkog rada na ideologiji. Valja primetiti *fenomenološku* dimenziju „totalitarizma”, i po svoj prilici, ovde najviše možemo zahvaliti učenu Merlo-Pontija, Klodu Leforu, što je osvetlio ovu dimenziju.²³ Jer, iza ideokratskih ispoljavanja se uvek primećuje činjenica da telo dobija određeno značenje u totalitariz-

21 Lukač je ponekad toliko ekstatično govorio o narodu da bismo u nepoznavanju konteksta pomislili na kult zemlje-matice: „...vera u odnosu na narod, vera u odnosu na velike narodne pokrete, sposobnost da učimo od narodnih masa ... Kasni razvoj kapitalizma je oslabio književnost, jer ju je odsekao od matične zemlje”, Lukács Gy., *Liberalizmus és demokrácia harca a német antifasiszták történelmi regényeinek tükrében, Ész-tétikai írások*, Budapest, 1982, 464.

22 I sama H. Arendt se bavila sa temom, A. Arato, Good-bye to Dictatorships, *Social Research*, 2000, 67, 4, Winter. Totalitarne tendencije u okviru boljševizma su važile kao osnov za kasniji totalitarizam, ali se ovde nikakav automatizam ne može projektovati.

23 Pominjem jednu knjigu Lefora u kojoj on kritikuje različita razumevanja totalitarizma (Malia itd.) koji pridavaju preveliku pažnju ideološkom stvaranju stvarnosti, *La complication*, Fayard, Paris, 1999.

mu, partija, organizacija daje telo, otelovljuje društvo, unifikuje članove društva, što im omogućava da predavajući vlastitu subjektivnost prevaziđu i „mučnu” kontingentnost.

Totalizacija koja se plasira odozgo nije ispoljavanje prethodno latentnih totalitarnih mogućnosti, ona nije pojavljivanje na površini uvek-već totalitarnih oblika utopističkih ideala. Nema pravolinijske logike između kategorije totaliteta i totalitarizma. Jer, dijalektička tradicija, a to je nasleđe i Lukača i Merlo-Pontija, može da projektuje totalitet na taj način da uzima u obzir varijabilnost protusnaga, kontrapokrete, rezidualna kretanja, i nastajajuće tendencije. A ovi aspekti se teško mogu integrisati u praksu „totalnog sistema” koja onemogućava da se neko nađe izvan totaliteta. Zatim, tumač koji vidi snažni kontinuitet između „totaliteta” i „totalitarizma” (i možda dodaje da se povodom staljinizma mora govoriti o „zaostalosti Rusije”, o „azijskom načinu proizvodnje” itd.) rizikuje da gubi iz vida političko-ekonomsku dinamiku staljinizma, specifični poredak koji se ne može tek derivirati iz opštih objašnjenja.

Prema tome, „totalitarizam” nije ispoljavanje svemogućе ideje, nego praksa organizacije u cilju otelovljavanja društva. Bez obzira koliko je brisanje razlike između politike i ekonomije opterećeno sa totalitarnim aspektima (*à la* Arent), ili u kojoj meri postoji *metapravo* organizacije za realizaciju nasilja, totalitarizam se ne može zamisliti bez prakse otelovljenja. Lefor opet kaže nešto značajno, totalitarizam spaja dve dinamičke, protivrečne konstelacije. Sa *jedne strane* vidimo modernu želju za moći koja klizi u beskonačnost, to jest, hiperboličnu volju za stvaranjem veštačkog sveta, sa *druge strane*, tu je ambicija stvaranja jednog organicističkog sveta. Sa *jedne strane* tu je *hipermašina*, sa *druge strane* *hipertelo*. Mašina-telo, to jeste paradoks totalitarizma.

Ambicije koje se orijentišu ka fantazmagoričnom društvenom jedinstvu menjaju funkciju tela, stvaraju posebnu materijalnost. Kada je sovjetska marksistička estetika govorila o lepoti totalitarnih vođa²⁴ i kada je ona obznanila da se povodom ovih muškaraca može govoriti o koincidenciji lepote i istine, tada je reč o jednoj fenomenološkoj dimenziji: unutrašnja dimenzija moći je da sebe učini vidljivom, obezbeđivanje vidljivosti je neizostavna dimenzija moći. U ovom slučaju za pomenutu koincedenciju, kao i za koherenciju društva garantuje telo vođe, telo koje se uzvisuje i stavlja na scenu pomoću totalitarne prakse.

* * *

Zašto nije Merlo-Ponti, filozof tela izveo ove konkluzije? Stanimo na jedan trenutak i odmerimo jednu paralelu između Lukača i Merlo-Pontija. Pisac *Fenomenologije percepcije* baca svetlo na egzistencijalne dimenzije koje su u *Istoriji i klasnoj svesti* ostale u tami. Lukačeve putanje prepoznamo na stecištu *kulturne kritike, egzistencijalnih dimenzija i filozofije istorije*. Povodom Merlo-Pontija od značaja je da se njegov opus uobličava na putanjima fenomenologije, a ona pomoću istraživanja fenomena protesta protiv svake konstruktivističke filozofske orijentacije zasnovane na odozgo postuliranim principima. Onaj ko dobija uvid u citiranu knjigu Merlo-Pontija, primetiće upozorenje koje neprestano izlazi na svetlo dana, naime, da je greška idealizma u tome da

24 O tome, S. Žižek, *Manje ljubavi-više mržnje,...*, Beogradski krug, Beograd, 2001, 47.

u revolucionarnom poduhvatu prepoznaje samo ispoljavanje intelektualnih projekata. Nadalje, kod Merlo-Pontija nema attitude okrenute ka kritici kulture, u njegovim filozofskim mislima će se prepoznati *napetost* između egzistencijalne fenomenologije i filozofije istorije koja sažima u sebi objektivističke momente. Merlo-Ponti je veoma dobro poznao problem koji je mučio Lukača, to jest, *sapripadnost* istorije i dijalektike: filozof istorije se *ne* može zadovoljiti s tim da pomno prati i da odobrava „kabinetske naredbe svetskog duha” (Bloch) iz kojih proizilazi neka istorija spasenja, on mora da odmerava šanse čoveka koji je smrtan. Prema tome, projektovanje krajnjeg cilja nije anticipirani trijumf teleologije, nego *obećanje*, što znači da se filozof koji misli o istoriji ne može prepustiti logici *List der Vernunft*, kao ni čarobnoj palici dijalektike. Nema, kako je Lukač ponegde govorio, „romantike uma” koja se može pouzdati u *metaistorijske* garancije i koja će nas jednom obradovati sa poklonom izbavljenja...

No zabluda je ako se povodom Merlo-Pontija orijentišemo samo na osnovu mnogo puta citiranih knjiga.²⁵ Finale *Fenomenologije...* nas podaruje sa značajnim primerima. Jer, već će ovde da zasvetli pojam koji dočarava osnovne niti, naime, to je „ambivalencija” koja se mnogo puta pojavljuje kod Merlo-Pontija. Za nas je od značaja da ambivalencija ovde pokazuje jezgro istorijskog iskustva. Nešto preciznije, u dubini jednog revolucionarnog akta se uvek nalazi jedno *egzistencijalno konkretno* „Trebaj” koje će pokriti i „fatum” i slobodno delanje sa značenjima dvoznačnosti.²⁶ Primetno je da Merlo-Ponti relativizuje *ex ante* postulirane ciljne predstave, više puta uverava čitaoca da za strujanje revolucije nije potrebna zamisao-imaginacija revolucije, jer revolucionarno nađeno ne nastaje iz teleoloških projekcija. Dakle, predstava cilja se konstituiše tek naknadno, kada osećamo da smo nešto postigli. Čista akcija je mit, i upravo filozofija istorija nas opominje na iskonsku užlebljenost političkog aktivizma. Stoga, nije prigodno opterećivati revolucionarnu praksu sa intelektualnim projektima, jer, kako se navodi, ova praksa se ispoljava kao usijanje živog iskustva. Prema tome, istorijske tendencije treba sagledavati u sklopu značenja čija dinamika pre liči na logiku igre. Jer, valja filozofski razmišljati o aktivnosti koja je lišena garancija, ali, zbog istorijske određenosti, *nikada nije arbitrarna*.

Ovde treba realizovati jedno upoređenje. Kada Lukač govori o relacijama revolucionarnog delovanja i istorijskih mogućnosti, tada se on obraća jednoj Marksovoj rečenici: čovečanstvo stavlja ispred sebe samo takve zadatke koji se i mogu rešiti. I nije slučajno što Merlo-Ponti *ne* citira ovu rečenicu: obuhvatna značenja dvoznačnosti i tumačenje postuliranja cilja od njegove strane bi protivrečile filozofiji mogućnosti koja se krije u Marksovoj tvrdnji. Povrh toga, relevantno je da je koncepcija sveta Merlo-Pontija ka-

25 *Humanisme et Terreur*, Paris, 1947. *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955. Ovde se ne obazirem na razlike između ovih knjiga, o tome, F. Feher, Why Liberty is devoured by Reason in History: Re-reading Merleau-Ponty during the days of the Soviet revolution, *Thesis Eleven*, 1992, J. Roman, Thinking Politics without a Philosophy of History: Arendt and Merleau-Ponty, *Thesis Eleven*, 1989. Vidi još, D. Coole, Philosophy as Political Engagement: Revisiting Merleau-Ponty and Reopening the Communist Question, *Contemporary Political Theory*, 2003, 2, 327–350.

26 „Filozof treba *istovremeno* da ima osećaj za evidenciju i za dvoznačnost. Ukoliko se usredsređuje samo na to da otrpi dvoznačnost, to zovemo ekvivokacijom... Ali, treba razlikovati dobru i lošu dvoznačnost”, *Éloge de la philosophie*, Paris, 1953, 11.

rakteristična po veoma snažnom konceptu intersubjektivnosti.²⁷ Jer, tek sa ovom činjenicom možemo objašnjavati da je postuliranje cilja uvek intersubjektivna delatnost, da se uobličjenje cilja odvija u praksi koegzistencije.

Bez toga da se ovde udubim u filozofiju Merlo-Pontija, naznačujem da je senzitivnost egzistencijalističke fenomenologije prema kontingencijama uvek u paru sa tumačenjem proletarijata koje je obojeno marksističko-hegelijanskim bojama, dakle, sa tumačenjem koje itekako podseća na Lukača. Dok se na jednom putu mogućnost racionalne organizacije istorije negira, na drugom putu svetli politika proletarijata koja upućuje na krajnji cilj istorije. Sa jedne strane vidimo upozorenja koja nas čuvaju od filozofije koja je ukotvljena u jednolinijskim projektima, sa druge strane vidimo prikazivanje posebne pozicije proletarijata koja je u vezi sa postuliranim krajnjim ciljem.

Pomoću ove napetosti možemo otvoriti vrata prema pitanjima odgovornosti istorijskih aktera, a u kontekstu ovih pitanja je neminovno da se susrećemo sa odnosom Merlo-Pontija i stalinizma. Pre svega, primetimo momenat koji smo prepoznali i kod Lukača, Merlo-Ponti, naime, *expressis verbis*, govori o fenomenologiji političkog čina koji je bačen u edipovsku situaciju. Greh i odgovornost koji će isplivati na površinu pokrivaju istoriju mračnim bojama. A Merlo-Ponti decidno odbija liberalno tumačenje istorijske odgovornosti²⁸ koje se formiralo povodom odnosa namere i akta, volje i okolnosti. Nepredviđene posledice našeg delovanja stvaraju takav „fantom” koji je potpuno stran za nas, ali smo prinuđeni da se prepoznamo u takvim konfiguracijama. Čovek je nosilac tragične svesti u borbi protiv fantoma, stranih formi, a to liberalni humanizam nikad ne može shvatiti. Čovek koji je pomoću delovanja bačen u istoriju iskušava osnovne paradokse istorije, fantazmagorična značenja istorijske odgovornosti. I obratimo pažnju da staljinističke čistke upravo i otelovljuju nerazrešive protivrečnosti istorije. Neće nas liberalni model odgovornosti dovesti do odgovarajućeg tumačenja, nego pojam odgovornosti koji je ukorenjen u dinamičkom „istorijskom totalitetu”. Istorijski akter je istovremeno i nevin i kriv; ukoliko ga vrednujemo iz perspektive namere on može biti nevin, ukoliko ga evaluiramo iz perspektive posledica on se može proglasiti krivim. Time se dramatičnije dinamika istorije, Merlo-Ponti se iznova trudi oko reflektiranja povodom pojma mogućnosti koja nikad nije arbitrarna; istorijski akteri, čak i ako formulišu tvrdnje o toku istorije, oni su uvek deo „projekta istorije”. Eto, i „marksistički čovek” je, kako će to Merlo-Ponti reći, produkt istorije koji iznutra menja istoriju, to je „čovek opterećen smrću” koji pokušava da razvija „beskrajnu produktivnost”.

Ukoliko je reč o sintagmi „istorijsko značenje”, tada se može očekivati neka vrsta konzekvencijalizma, jer se smisao delovanja otkriva u kontekstu posledica. Pošto se procesi istorije projektuju kao dinamički totalitet, možemo reći da za nas nikad ne postoji mogućnost zaključivanja procesa uzimanja posledica u obzir. Ali, Merlo-Ponti čuva mogućnost da istorija funkcioniše kao sud, inače ne bi ni mogao da formira tako diskutabilne ocene o moskovskim procesima. Po stavu Merlo-Pontija *istorijsko značenje* apostrofiranog trockizma, desničarstva itd. je u tome da su oni zaista oslabili So-

27 Sa objašnjenjem pojma intersubjektivnosti kod Merlo-Pontija sam pokušavao u članku „Divlja regija” ili šta ćemo sa međukulturalnim značenjima, in: *Suverenitet, moć i kriza*, Novi Sad, 2006, 165-216.

28 Humanisme..., ibidem, 46.

vjetski Savez. A ovu argumentaciju treba dovesti u vezu sa preporukom iz *Humanisme et Terreur*: staljinistički procesi se mogu *naknadno* opravdati, ukoliko (eventualno!) je krajnji rezultat sijanje prave slobode. Zato je Merlo-Ponti mogao da tvrdi da su Buharin i Trocki loše odvagali vreme oponiranja sovjetskoj revoluciji: stvar još nije gotova, neizvesno je još da li je Staljin zaista pervertirao revoluciju. Kao što je Merlo-Ponti u vidu „dijalektičke” optužbe zamerio Kestleru da nije razumeo značenje istorije. Opozicionarima koji su ukotvljeni u najbližoj blizini i najimanentnoj imanentnosti ostala je skrivena tajna projekta istorije. A niko ne zna unapred da li zaista stoji u toposu budućnosti i da li je predestiniran u smislu kalvinizma. Budućnost će izbiti na površinu tek na osnovu *kontingentnih* ishoda političkog aktivizma...

Da ne bude nesporazuma, ovde je neophodno da se potezi Merlo-Pontija odmeravaju filozofski. Pogrešno je Merlo-Pontiju zameriti ignorisanje empirijskih tendencija staljinizma, o njima je on zaista govorio.²⁹ Mene ovde zanima nosivost „istorijskog značenja”, momenat koji označava khrkost sintagme u odnosu na staljinistički ideološki diskurs. Isto tako bi se grešilo ukoliko bi se zameralo Merlo-Pontiju da on daje pismo oslobađanja Staljinu (ili bilo kom akteru) zbog presuda u moskovskim montiranim procesima. Ili da on daje alibi za osudu Buharina i ostalih u perspektivi Staljingrada ili odbrambenog rata. Najzad, Merlo-Ponti nalazi za shodno da kritikuje različite marksizme za „diktaturu istine”, te za „scijentizam društva”: marksizam je grešio u tome što nije prepoznao istoriju kao projekat, nego ju je artikulisao kao svežanj objektivnih fakata i iz njega je pokušao da postulira zakone istorije. Boljševici su imali loše premise koje su perpetuirale nasilje. U *Humanisme et Terreur* Merlo-Ponti se žali na „ultraboljševizam” Sartra, filozofa i pisca sa kojim je ranije zajedno uređivao legendarni *Les Temps modernes*.³⁰

„Istorija kao projekat” (a ona se naziva i na drugačiji način, npr. „marksizam kao filozofija” itd.), to je od krucijalnog značaja za Merlo-Pontija. To je „istorija” koja ne može da bude eksterna u odnosu na ljudsku egzistenciju. Merlo-Ponti, isto tako kao i Lukač, transcendira svaku „romantiku uma”, ali Merlo-Ponti tematizuje istoriju kao postepenu eliminaciju ne-uma, ne-smisla, a istoriju povezuje, opet slično Lukaču, sa potencijalima jednog kolektivnog istorijskog subjekta koji do kraja doživljava svoje sopstveno postvarenje. I upravo ova doživljenost otvara vrata prema mogućnosti da se nasilnim aktima ostvari jedna slobodna subjektivnost. I ako se „sada” živi u epohi „poslednje velike avanture dijalektike”, *mi*, zajedno sa Merlo-Pontijem smo svedoci osvetljenja tajne ovog projekta „istorije”. Zato će se naći i jedna distinkcija koja nije slučajna: dinamika moderniteta, odnosno, dinamika „istorije” podaruje ključ za bravu celokupne istorije, to je istorija koja transcendira sve što nije istorijsko, ono ne-istorijsko samo. Merlo-Pontijev široki pojam revolucije evocira upravo trijumf onog istorijskog nad neistorijskim.

Ukoliko se ponovo pominje već citirani pojam intersubjektivnosti Merlo-Pontija, tada se može reći da on sadrži snažne kritičke potencijale protiv staljinizma. Kao i u slučaju

29 Mislim na članak (Les Jours de notre vie, *Les Temps Modernes*, 1950, 51.), koji su Merlo-Ponti i Sartre zajedno potpisali. Posle se ispostavilo da je Merlo-Ponti autor, o tome, Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, 330-343.

30 O njihovom komplikovanom odnosu referišu nedavno objavljena pisma, Sartre, Merleau-Ponty: les lettres d'une rupture, *Magazine littéraire*, 1994, april, no. 320, 67-85, zatim: J. Stewart (eds.), *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Evanston, Illinois, 1998.

konceptije delovanja u *Istoriji i klasnoj svesti* i ovde se pomoću pojma intersubjektivnosti može objektivističko-scijentističko zahvatanje istorije izložiti kritici. Nema privilegovanog istorijskog subjekta koji sebi može pripisati pravo da prisvoji neutralno znanje o istorijskim zakonitostima. Štaviše, Merlo-Ponti bi mogao da kaže da su i staljinistički akteri bačeni u strujanje istorije, prema tome ne raspolažu sa oblicima znanja koji bi ih uzvisili do objektivnog znanja. I staljinistički aparat ostaje podređen istorijskoj dinamici čiji je element postojanje nepredviđenih „troškova” istorije.

No kod Merlo-Pontija provejavaju i elementi njegove političke antropologije koja je spremna da nasilju pripisuje značajnu, štaviše, primordijalnu ulogu. Singularne svesti su ubačene u nasilnu međusobnu i primordijalnu komunikaciju, intersubjektivnost se javlja tek kao mogući izlaz iz ove situacije. I uvek treba imati na umu da je nasilje, čak i u sublimnoj liberalnoj civilizaciji, prisutno u svakoj ljudskoj komunikaciji. Već je prepoznato da se u ovoj antropologiji susreću Marks, Niče, Sorel i Veber, Huserl je ovde više u pozadini. Etičke refleksije Merlo-Ponti decidno isključuje iz političkih razmatranja, „istorija kao projekat” otvoreno priznaje iskonsku upućenost na nasilje. Naravno, Merlo-Ponti ne greši kada tvrdi da logika „totalitarizma” realizuje pljačku aktera istorije, jer ih prinuđuje da se odreknu subjektivnosti, minimuma individualne autonomije koja ih vezuje za buržoaski pogled na svet. Staljinistički rituali cepaju nivo objektivnih značenja i subjektivnu egzistenciju na dva dela, zato *lojalnost* prema partiji, poštenje itd. nemaju značenje, jer oni su momenat *subjektivne ekonomije*. Kao što ni krivica nema smisla, jer je deo subjektivne infrastrukture, to jest, ostatka buržoaskog sveta.

Istovremeno, problematično je kada Merlo-Ponti govori o tome da se „krivica mora integrisati u istorijski totalitet”, jer se teško možemo osloboditi od strepnje da se ovakva istorijska „lokalizacija” krivice završava u kidnapovanju subjektivnosti. Staljinizam, primetimo to, kao da poznaje povezanost između greha i slobode, kao da zna da bez iskustva slobode nema ni greha. Zato uništava *objektivnu* mogućnost *subjektivne* krivice. Ali, nije li onda krivica žrtva „dijalektičkog projekta istorije” koji je promovisan i od strane Merlo-Pontija? Nije li jedan, barem verovatan/moguć, ishod „projekta istorije” koji nalazi svoje rešenje *uvek* u medijumu politike, kao što to Merlo-Ponti tvrdi, upravo potiranje krivice i greha u ime (makar eventualnog) krajnjeg cilja?

Štaviše, Merlo-Ponti daje problematično značenje i pojmu intersubjektivnosti.³¹ Jer, on tvrdi da se značenje istorijskih aktera ispoljava uvek pred drugim ljudima, a to bi značilo, primera radi, da se u kontekstu „ugroženosti proleTERSKE dikature” (Lukač) Buharin zaista „mogao da bude izdajica” (Merlo-Ponti) za „revolucionarno pravosuđe”. Istina, Merlo-Ponti zaista prekoračuje poznatu praksu tumačenja koja istražuje „samo” subjektivno ubeđenje Staljina povodom krivice osuđenih članova partije, i prepoznaje ili neku vrstu bezdušnog, nemilosrdnog cinizma, pragmatizma ili projektuje zavereničko ponašanje staljinističkog aparata. No Merlo-Ponti zaista daje koncesije nosiocima „revolucionarne pravednosti” koje zapravo postavlja u specifičnu istorijsku poziciju. Osim toga, Merlo-Ponti prenebregava da staljinistički birokratski aparat reprezentuje *celinu* društva, jer, kako smo ranije videli, otelovljuje unifikovanost društva i moći. Ovaj aparat postavlja na scenu ono pomenuto fantazmagorično jedinstvo...Stoga se svaki znak

31 Ibidem, 33.

pitanja kojim se adresira ova mašinerija razumeva ili kao atak na celokupno društveno uređenje, ili kao sabotaža koja remeti nesmetani tok društvene reprodukcije.³²

Nadalje, Merlo-Ponti pokazuje senzitivnost prema paradoksima koji nemaju prisustvo u različitim filozofijama; inherentna tragičnost čina u istoriji je dobar primer. Ali, za mene je upitno da li se staljinistički diskurs može zahvatiti sa naznačivanjem tragične dimenzije istorijskog čina? Da li je ovde reč o tome da junak umire na kraju svoje borbe i svoga naprezanja i nalazi sublimisanu smrt? Je li to njihova sudbina koja će izrasti iz njihovog čina? Da li se smrt objekata „revolucionarne pravednosti” može izjednačiti sa formama tragične veličine? Nije li ovde reč o nečem što je mnogo više nepodnošljivo, o nekoj neizdrživoj apsurdnosti?

* * *

Ovde nisam postavljao pitanja da li se Lukač ili Merlo-Ponti mogu dovesti u vezu sa totalitarizmom, a personalne biografije me nisu interesovale. Kakve su mogućnosti filozofskog zahvata totaliteta? Jer, filozofija („filozofija istorije”) kada tematizuje lanac bivstvujućih u neprekidnosti, može da padne u greh dediferencijacije. Tada ona ne vodi računa o traženju elemenata pluralnosti koja određuje zajednički život. *In potentia* ona osnažuje pravo totaliteta nad delovima, odnosno, afirmiše totalitet na taj način da daje snagu celini kao modalitetu raspolaganja. Ili sama doprinosi linije razdvajanja između fenomena, ili doprinosi tome da se granice između sfera („politika”, „ekonomija”) nestanu.

No to su samo mogućnosti, bitna je perspektiva u kojem se celina otvara, suštinsko je pitanje da li neiscrpna celina baca delove u stanje ropstva. Nadalje, samo je mogućnost da filozofija govori o totalitetu u smislu nadređenosti, anticipirajući perspektivu moći koja je spoljašnja u odnosu na pomenutu pluralnost. Ako postoje inherentne veze između filozofije i totalitarizma, tada filozofija mora da podredi sebi totalitet u cilju vladanja nad totalitetom. Ovde možemo uputiti natrag na Patočku koji je smatrao da je već u nastanku politike postojala klica filozofije, jer politika izlaže čoveka pred mogućnost celine života. Po tome, pre bi se reklo da upućenost na celinu povezuje filozofiju i politički život. I ako sam se osvrnuo na Patočku (koji je, dobro znamo, itekako iskusio represivne mehanizme staljinizma), tada se može navesti njegova izreka koja dodatno komplikuje razumevanje totalitarizma, i kritikuje svako previše lagodno tumačenje, jer registruje zatečenost u neprilici: „Moderni individualizam sve više se pretvara u kolektivizam, a kolektivizam znači lažni individualizam. Pravo pitanje pojedinca nije liberalizam ili socijalizam, odluka između demokratije ili totalitarizma. Oni na isti način gledaju na ono što je objektivno i ono što je uloga. Poništenje njihove napetosti ne donosi rešenje u odnosu na pitanja koja se odnose na mesto čoveka, i kako se može razrešiti njegovo lutanje izvan sebe”.³³

32 O sabotaži, Lefort, *Thinking...*, ibidem i R. Močnik, *Staljinizam danas*, *Delo*, 1982, 109.

33 Patočka, ibidem.

Alpar Lošonc
Faculty of Technical Sciences
TOTALITY AND TOTALITARISM
On Lukacz and Merleau-Ponty

Summary: The author of this article explores the parallels and the differences between Lukács's *History and Class Consciousness* and Merleau-Ponty's writing about the Marxism. The emphasis is put on the philosophical articulation of the relationship between the totality and totalitarianism concerning the philosophy of history. In fact, both philosophers were confronted with the meanings of interconnection between the dynamics of history and the dialectical reason. Thus, the common aspect between these philosophers refers to the analysis of the opportunity of the „free necessity” on the basis of historical act. At the same time, there is strong divergence between them in relation to the logic and contingency of history. This disagreement leads them to diverse philosophical paths and confirms Merleau-Ponty as a post-phenomenological thinker and Lukács as a resigned Marxist at the end of his life.

Key Words: Totality, Totalitarianism, Lukacz, Merleau-Ponty, Revolution