

Ж 111 213  
Ив.др. 15892

УНИВЕРЗИТЕТ "СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ"  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
ИНСТИТУТ ЗА ФИЛОЗОФИЈА

ХРЕИОЛОГИЈАТА НА АГНЕС ХЕЛЕР

- Магистерски труд -

Ментор:

Проф. д-р Коле Јовановски

Кандидат:

Сузана С. Станковиќ

СКОПЈЕ

Април, 2007

## СОДРЖИНА

<b>1</b>	<b>ВОВЕД</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>БУДИМПЕШТАНСКА ШКОЛА</b>	<b>13</b>
2.1	<i>Појава на Будимпештанската школа на филозофската сцена</i>	13
2.2	<i>Идејно-теориски специфичности на Будимпештанската школа</i>	14
2.3	<i>Што значи општествена онтологија?</i>	17
2.4	<i>Крайок осврт на односот на членовите на Будимпештанската школа кон личности и дело на Герѓ Лукач</i>	19
2.5	<i>Значење на Будимпештанската школа</i>	21
<b>3</b>	<b>РАДИКАЛНА АНТРОПОЛОГИЈА</b>	<b>26</b>
3.1	<i>Поимно определување на радикалната антропологија и нејзините основни принципи</i>	26
3.2	<i>Радикална филозофија</i>	31
<b>4</b>	<b>ХЕЛЕРОВАТА КОНЦЕПЦИЈА ЗА ПОТРЕБИТЕ</b>	<b>39</b>
4.1	<i>Потреба - дефиниција, специфики</i>	39
4.2	<i>Теорија на објективацијата</i>	43
4.3	<i>Проблемот на употребувањето на потребите</i>	54
4.4	<i>Односот на потребите и вредностите</i>	62
4.5	<i>Хелеровата поделба на потребите</i>	66
4.6	<i>Проблемот на поделбата на потребите на "вистински" и "лажни" потреби</i>	71

<b>5 РАДИКАЛНИ ПОТРЕБИ</b> .....	<b>78</b>
5.1 Дефиниција и специфики на радикалниите потреби .....	80
5.2 Корениите и смислите на радикалниите потреби .....	84
5.3 Радикалниите потреби и незадоволното општество .....	91
5.4 Радикалниите потреби и нивната револуционерност .....	98
<b>6 ЗАКЛУЧНИ СОГЛЕДУВАЊА: Радикалниите потреби -</b> <i>антрополошки благослов на човекој</i> .....	<b>107</b>
<b>БЕЛЕШКИ</b> .....	<b>116</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЈА</b> .....	<b>147</b>

## 1. ВОВЕД

*На ситие животиџи подрачја ние денес мораме да размислуваме за своитие потреби, за своитие оценки и вредности и за своитие задачи.*

Димитрије Сергејев

Во втората половина на XX век на светската научна сцена се појавува една нова тенденција - хеиологијата да се оформи како посебна, издиференцирана наука, чиј што предмет ќе бидат човечките потреби. Именувана од Французите врз основа на старогрчките зборови за потреба и наука<sup>1</sup>, таа е одговор на долготрајната општествена интердисциплинарна тенденција, која општествените потреби ги изучувала парцијализирано, во состав на разни природни и општествени науки, без притоа да воспостави целина од тие научни сознанија. Оттука, целта на хеиологијата е комплексно изучување на системот на општествените потреби, со што би се надминала недоволноста и несоодветноста на општествениот ангажман во однос на истражувањето, формулирањето, но и задоволувањето на општествените потреби, притоа не земајќи го предвид класифицирањето на потребите според нивниот вид т.е. интензитет. Или, со други зборови кажано, предмет на нејзиното истражување се човечките потреби од аспект на нивната истовремена и биолошка и општествено-историска детерминираност, бидејќи потребите не се само индивидуални, туку се и социјално-вкоренети категории, кои токму преку таа еминентно општествена димензија ни го илустрираат односот на човекот кон општествената ситуација, т.е. кон другиот човек.

Оттука, од аспект на современието како епоха во која новите човечки потреби и вредности молневито продираат во животот на луѓето, епоха во која "современиот човек во развиените земји ја надминал

нужноста од борбата за егзистенцијален минимум, која го одредувала животот на поединецот и народите во голем дел од историјата или предисторијата на човештвото. На овој степен човекот секој ден е сè поодговорен за своите потреби и вредности, особено за оние коишто ги задржал како навики на минатите епохи, во кои тие имале смисла и биле потребни." (D. Sergejev. 1976, 31-32), појавата и развојот на хреологијата како општа наука за потребите, е оправдана.

Значи, тргнувајќи од фактот дека современото е епоха која ја одбележуваат тенденциите на енормниот пораст на производството на материјалните добра и истовремено, растечкото барање на сè поголем број на артикли за задоволување на потребите, можеме да кажеме дека во него постои профилирање и практикување на различни начини на живот, одбележани со проширување и продлабочување на отуѓувањето на човекот, во сите свои облици, и тоа во мондијални граници. Ова е едниот аспект од којшто човечките потреби и општествените вредности ја манифестираат својата исклучителна важност, т.е. тие иманентно ја интерпретираат човечката ситуација. Меѓутоа, преку нив истовремено може и да се антиципира човечката ситуација, во смисла да се истражува соодносот на социјалната реалност на човекот и историските граници на можностите за негов развој во економски, општествено-политички и научни рамки. Оттука, потребите и вредностите треба да бидат соодветно тематизирани, што истовремено ја фундира и потребата од две супрадисциплинарни истражувања, т.е. оправданоста на појавата и развојот на хреологијата (како општа наука за човечките потреби), но истовремено и на аксиологијата (како општа наука за вредностите и вредносните ориентации), бидејќи само резултатите од нивните истражувања можат да бидат вистински индикатор за тоа што ќе му треба и што ќе посакува човекот во иднина. Само сериозното (научно и сеопфатно) третирање на идниот човечки социјабилитет може да придонесе визиите за идните алтернативни модели на човечко општествување (суштествување на човекот во општествени констелации) да престават да се исцрпуваат само како "апели за утопистички хуманизам" или како "песимистички прогнози".

Но, и покрај ова, сепак останува отворено прашањето зошто досега на светската научна сцена отсутствувала хреиологијата. И овде постојат сфаќања, кои дури се противречни и следствено, инкомпатибилни.

Така, постојат теоретичари според кои потребите можат и треба да бидат научно тематизирани, но во рамките на една рационална и хумана наука, бидејќи објективната вистинитост која е резултат на логичко-методолошката апаратура на науката, не може само автоматски да се примени на субјективната вистинитост на потребите, кои, несомнено, содржат и идеолошка и политичка определеност.<sup>2</sup>

Вториот тип на сфаќања се оние според кои науката не била способна да ѝ се спротивстави на идеологијата на самата епоха, т.е. општествено-политичките услови не дозволувале научно тематизирање на потребите, бидејќи таквите истражувања би ја ослабеле нивната фактичност и авторитетност. Така, една од причините зошто во целокупното научно истражување на општеството, особено во периодот на социјалистичката општествено-политичка уреденост, недостасува едно вакво истражување на сферата на потребите, е токму заради тоа што истражувањето на сферата на потребите нужно бара да се расправа и за манипулативниот карактер на власта, бидејќи "секоја власт, доколку не е израз на повисок општествен облик на којшто темелен принцип му е целосното и слободно развивање на секој индивидуум, нужно користи издвоено земени поединечни човечки стремежи и потреби, за со нив да ги парализира и задушува другите... Манипулаторот презема улога на подведувач помеѓу човекот и неговите потреби, а кога создава нови потреби, тој тие ги става во функција на полесно и поефикасно владеење." (I. Kuvačić. 1976, 7-8)

Третиот тип на автори се оние кои придонесуваат за сфаќањата кои се апсолутно против наука која како свој посебен предмет, со своја сопствена методологија и цели, би ги тематизирала потребите научно. Имено, нивниот став е дека науката не само што не е компетентна со својата методологија насочена кон објективните критериуми на вистината да ги тематизира потребите, туку таа е и немоќна, и тоа токму заради специфичноста на човечките потреби. Нивниот аргумент кон ова би

изгледал вака: "Како објективно да се проговори за она што е изворно човечко, дејствувачко, отворено за развој и нефатливо за фиксација? Може ли во апстракцијата, во тенденцијата, законот да се стопира на она што е човечко отворено? А таков е светот на човечките потреби. Може ли делувањето, човечката пракса, која е клуч за разбирање на човечките потреби, да се 'фати' во еден критериум кој би бил повисок отколку самото делување, праксата?" (P.Ralić. 1977, 792-793) Од горенаведеното следи дека теоријата на потребите треба и може да постои само ако ги надмине границите на научната методологија и логика, во смисла да стане "свест на самата пракса на потребите, внатрешно помирување на свеста и битието на потребите", т.е. да биде марксистичка теорија на потребите, која не би можела да биде заснована од аспект на класичната научна методологија, туку би морала "свеста за потребите да ја направи потреба на животот, теоријата на потребите да ја воведо во структурата на 'потребитоста' на човекот, целите на теоријата на потребите да ги изведува од целисходноста на човечките потреби, да стане внатрешна динамичка сила на револуционизирање, развој на потребите". (Ibid., 793) Вака сфатена, марксистичката теорија на потребите би требала да биде интегрирана во марксизмот, сфатен како "најчист составен дел на класната свест на пролетеријатот" (Ibid.), со цел да прерасне во револуционерна теорија. Всушност, марксистичката теорија на потребите би требала да биде интегрален дел на една нова марксистичка антропологија, која нема да стреми кон богатство на сознанија за човекот, туку "ќе влезе во духовните претпоставки на човековата борба за богатство и сестраност на човечката личност" (Ibid., 799), тематизирајќи ги притоа сите типови потреби кои извираат од човечката пракса, значи, не само оние кои би можеле емпириски да се констатираат, туку и оние кои се потиснати, "закочени", латентни, потребите на иднината, па дури и потребите за потреби.

Хелеровата хреиологија е една од оние хреиолошки хуманистичко-рационални концепции, кои "решавањето на историскиот конфликт меѓу човечката социјабилност и општествената организација, т.е. реализирањето на интегралната човечка личност ('човечка природа')"<sup>3</sup>

историски го бараат во рамките на марксистичката антропологија, надоврзувајќи се на Марксовата теорија на потребите, но, сепак, на свој сопствен начин, притоа давајќи ѝ личен печат на својата хеиолошка мисла, која ќе стане препознатлива како радикално-антрополошка концепција на потребите.

Овој труд треба да биде скроман придонес за хеиологијата, од аспект на тоа дека тој ја обработува Хелеровата хеиолошка мисла, притоа, без претензии кон систематска анализа на Хелеровиот целокупен теориски опус, кој пред сè, е исклучително обемен и кохерентен. Имено, анализата во овој труд е првенствено проблемска: започнувам со назначувањето на теориските специфичности на Хелеровото толкување на потребите од аспект на филозофијата на праксата (потребите неодвоиви од вредностите и објективациите), потоа преку нејзиното критичко преиспитување на Марксовото творештво ( кое е составен дел од нејзината сопствена, но истовремено и групна, филозофска атитуда, бидејќи Хелер е филозоф кој сопственото профилирање го започнува во рамките на Будимпештанската школа, како една од четирите мислители кои го прават јадрото на истата) продолжувам со тематизирањето на нејзиниот централен теориски пункт т.е. радикалните потреби како специфичен тип на квалитативни потреби, чиешто задоволување бара, пред сè, трансцендирање на општеството во кое владеат односи на доминација, експлоатација и хиерархија; за на крај да завршам со теоријата на револуцијата која Хелер ја нуди како соодветно решение за можно воспоставување алтернатива на отуѓеното општество, значи радикална револуција во сите области, со цел превреднување на вредностите, т.е. соодветно реструктурирање на потребите како симболички системи на еден човек и едно време.

Мојата цел беше конзистентно и правилно да го разберам Хелеровото аспектуализирање на потребите (и вредностите), како и ограничувањата на истото, од што произлезе и мојот заклучок дека, и покрај репродуктивниот карактер во однос на основните Марксови позиции, сепак Хелеровите теориски обмислувања на потребите имаат самостојна вредност, особено во постулирањето и толкувањето на

радикалните потреби, пред сè, во однос на нивниот субјект, со што се врши проширување на полето на важењето на радикалните потреби, особено како фактор на општествена критика.

\* \* \*

"Агнеш Хелер, ... според вокација филозоф, според професија теориски социолог, а според применетите аспекти претставник на 'научната филозофија', пред сè логичар, своите согледувања ги гради врз основите на теоријата на науката, на студирањето на секојдневното мислење и на филозофските и теориските сфаќања на историјата, додека идеологијата само ја зема предвид." (A. Mitrović. 1984, 15)

Всушност, таа е една од жените кои со својата значајност има оставено не само печат на светската филозофска мисла, туку со тоа го има одбележно и придонесот на жената во развојниот ток на XX век.

Родена е пред 78 години (поточно, на 12 Мај 1929 г.) во еврејско семејство, во Будимпешта, Унгарија. Еврејското потекло дополнително придонесува траумите од Втората светска војна да бидат не само длабоко врежани во нејзината психа, туку силно ѝ ја детерминираат и нејзината професионалната ориентираност и ангажираност. Иако нејзиниот татко, познат будимпештански адвокат, имал амбициозна инвестиција за професијата на својата ќерка, имено сакал неговата ќерка да не биде домаќинка, туку нешто "најапсурдно" како интелектуалка (филозоф или композитор, тоа биле, според неговото мислење, најапсурдни професии за една жена), сепак, Агнеш Хелер прво сакала да студира хемија, а потоа физика, за на крај, откако го слушнала предавањето на Ѓерѓ Лукач, (унгарскиот филозоф, кој на почеток воопшто не го разбрала, но подоцна му станала дури и асистент, со што ќе започне нејзината универзитетска кариера), сепак, решила да биде филозоф. Таа почнала да ги посетува неговите предавања, со желба да научи истите да ги разбира, предавања кои на некој начин биле поттикнати од желбата да се објасни "неопходноста" од холокаустот над еврејскиот народ во Втората светска војна, за полесно да излезе на крај со сопствената траума од истото.

Амбициозна во потрагата по сознание и успешен начин за разбирање дури и на неразбирливото, особено на холокаустот и Сталинизмот, таа матурирала во 1947 г., а две години подоцна почнала да му дава нова содржина на својот живот, мажејќи се и добивајќи ќерка. Но, оваа нејзина брачна констелација била неуспешна, завршила со развод, после кој по кратко време го сретнала Ференц Фехер, име подоцна познато во литературните рецензии и филозофските кругови. Тој станал нејзин сопруг, од којшто не само што добивала емотивна поддршка, туку и професионална, имено, нивните два најголеми заеднички проекти биле нивниот син и нивните публикации (кои најчесто ги објавувале заедно, бидејќи и двајцата биле членови на Будимпештанската школа, интелектуален собир на мислителите околу личноста и делото на нејзиниот професор Ѓерѓ Лукач).

Судбината на Хелеровото постоење како да било во нејзиното прогонување, наспроти тоа дека, сепак, е човек со должности и привилегии, човек кој треба уникатно да го реализира своето себство. Еврејското потекло, заради кое животот дополнително ѝ бил несигурна категорија во војната, а таа специјално прогонувано суштество, ѝ ја детерминирало и политичката ориентираност - се воодушевила од ционизмот, марксизмот и комунизмот, светогледи заради коишто прогонувањето никогаш не престанувало. Страстните секојдневни дискусии поврзани со литературата и филозофијата, а реализирани со нејзините пријатели, истомисленици и еврејски пасионери - тоа било смислата на нејзиниот живот, заради што набрзо дошла во конфликт дури и со Комунистичката партија во која членувала. Партиските ограничени сфаќања, интриги, набедувања и поткажувања, со коишто бил креиран унгарскиот духовен живот, не биле акцептирани од силниот Хелеров идентитет, видно изразен во многубројните нејзини публикации. Комунистичката партија го камуфлирала својот став од Хелеровиот став со нејзино прогласување за на себе нелојална, после што Хелер била исклучена од партиските редови, а со тоа ѝ било одземено и работното место како универзитетски професор, па Хелер била приморана својата професорска кариера во следните пет години да ја реализира во една

женска гимназија. Исто така, таа добила и забрана за публикување на своите дела, па дури била и екскомуницирана не само професионално, туку и приватно, од своите пријатели кои негувале "лојалност" кон Партијата. Но, нејзината љубов кон матичната земја не ѝ дозволувала ова да го разреши логично и практично, имено, да ја напушти Унгарија и да започне кариера во некоја друга земја. Нејзината борбеност уште повеќе придонесувала кон револтот на Партијата и соперниците, така што тоа одело до таму што во периодот 1973-74 г. се одржал филозофски конгрес со скриено мото - "лов на членовите на Будимпештанската школа": биле повикани гости-професионалци чија задача била да извршат ревизија на Хелеровото дело (и останатите членови на Будимпештанската школа), со цел да пронајдат контрареволуционерни и несоодветни правно-политички содржини. Хелеровата судбина повторно се потврдила како прогонување, но сега во посовремен облик: набљудувања и претреси на домот, миниреди за прислушкување, повторно губење на работното места. Единствената егзистенцијална борба била можна само преку преводите што ги праваеле таа и нејзиниот сопруг Фехер, но тоа траело само пет години, кога 1978 г. дефинитивно ја напуштиле својата сакана Унгарија и емигрирале во Австралија (Мелбурн), каде за обврската дека ќе треба да почне да го учи начинот како својата мисла да ја формулира на еден нов, странски јазик, Хелер била наградена со тоа дека ја уживала слободата како австралиски државјанин, но истовремено почнала да ја гради и својата интернационална кариера преку визитинг-професури и интернационални конгреси, кои во секој случај биле забележани и одбележани преку доделување на награди и признанија од интернационална важност. Ваквото нејзино потврдување ѝ помогнало да почне да се сомнева во сè што има наставка "-изам", дури до степен на дистанцирање, па и откажување, од марксизмот и комунизмот. Исто така, тоа ја внело и во други води: нејзините размислувања биле насочени кон потребите, конфликтите и проблемите на секојдневниот живот, како и кон судбината на Модерната, а од друга страна, пак, нејзините интереси биле насочени и кон литературата, музикатата, уметноста, науката, па

дури и кон спортот (совесно ги исполнувала и своите обврски како "фудбалски фан").

Нејзиниот живот сега веќе не е прогонување, туку мирување - половина година во Њујорк, а половина во родната Будимпешта, каде "на брегот на вечниот Дунав" оваа "филиграна, темпераментна, црнокоса жена" го живее "минливиот живот на секојдневието и ни испраќа порака за претворањето на овој живот во несекојдневно секојдневие. Нејзината критичка филозофија не вели дека ја знае конечната вистина. Оваа филозофија нè придвижува на размислување и не инсистира на нашата согласност. Таа ви се нуди: вие треба да ѝ пресудите." (F.Bodrogyvari. 1978, 182)

## 2. БУДИМПЕШТАНСКА ШКОЛА

*Цврсто сум убеден: во таквише дела денес се подготвува  
филозофската литература на иднината.*

Герг Лукач

Една од позначајните филозофските придобивки на XX век е и појавата и делувањето на *Будимпештанската школа*, теориски конципирана врз делата и ставовите на унгарскиот филозоф Герг Лукач, заради што понекогаш синонимно е позната и како *Лукачева школа*.

### 2.1. ПОЈАВА НА БУДИМПЕШТАНСКАТА ШКОЛА НА ФИЛОЗОФСКАТА СЦЕНА

Имено, долго време синоним за унгарската марксистичка тенденција на толкување на основните филозофски и политички содржини и нивните екстраполации во општеството бил ликот и делото на најеминентниот унгарски марксистички филозоф Герг Лукач. Меѓутоа, неговото влијание не останува само на тоа. Тој своите филозофски погледи и ставови ги споделува со една група свои ученици, а подоцна и соработници, притоа интелектуално оформувајќи генерација, која со искрена меѓусебна соработка и бескруполозни дискусии "...во шеесеттите години (на XX век - С.С.С.) ќе достигне целосна зрелост и во плоден дијалог со Лукачевите тези, но и против некои негови основни тези, ќе гради сопствено гледиште". (Z. Kučina. 1981, 364).

Токму ваквото интелектуално профилирање на неколкуте негови соработници, го поттикнува и самиот Лукач (кој долго време, заради сопствено отсуство од Унгарија проследено со интернационална кариера, го негира постоењето и делувањето на негова Школа, веќе препознатлива

како Лукачева школа), на 5. Февруари 1971г. да испрати писмо до Литературниот додаток на "Тајмс" (Ѓ.Лукач. 1981), во кое дефинитивно ќе го признае постоењето на Будимпештанска школа<sup>4</sup>. Во ова свое писмо тој истовремено ќе ги именува и нејзините членови, веќе оформени самостојни интелектуални дејци, а претходно негови ученици-соработници - *Аѓнеш Хелер, Ѓерѓ Маркуш, Михаљ Вајда и Ференц Фехер* - и ќе нагласи дека во рамките на оваа Будимпештанска школа се пишува филозофската литература на иднината. (Ѓ.Лукач. 1981, 369-372)

Покрај овие интелектуални дејци, посочени од Лукач, во рамките на оваа Школа делуваат и други унгарски интелектуалци, кои, всушност, гравитираат околу веќе познатото четиричлено јадро: *Андраш Хеѓедиши, Марија Маркуш, Ѓерѓ Бенце, Јанош Киш, Шандор Радноши, Ѓерѓ Конрад, Миклош Алмаши и Ишћиван Месарош*.

## 2.2. ИДЕЈНО-ТЕОРИСКИ СПЕЦИФИЧНОСТИ НА БУДИМПЕШТАНСКАТА ШКОЛА

Значи, кон крајот на втората половина на XX век се случува обновување на марксистичкото мислење преку враќање кон иманентниот Маркс. Повторно се отвораат дискусии околу веќе претходно постулирани проблеми: материјалистичката дијалектика и историскиот детерминизам; проблемот на алиенацијата и можноста од диференцирање на марксистичка антропологија; општествената функција на уметноста и сл. На интелектуалната сцена се појавуваат разни тенденции-струи, кои од свој аспект ги толкуваат горенаведените проблеми, а една од нив е и издиференцираната општествено-политичка и филозофско-антрополошка тенденција на група унгарски автори кои имаат свој јасен и аргументиран приод кон животните екстраполации.

Така, во својот текст *Diskusije i tendencije u marksističkoj filozofiji* Ѓерѓ Маркуш, тргнувајќи пред сè од тоа дека под *тенденција-струја на марксистичката филозофија* ќе подразбере збир од "...различни сфаќања за задачата и 'предметот' на марксистичката филозофија, сфаќања кои се збиени во облик на 'истражувачка програма', со која се утврдува изборот

на филозофските проблеми и методската постапка (за тенденција се зборува само кога таа програма е израз на ставовите на една група филозофи или на еден значаен филозоф чии што прокламирани намери се барем делумно остварени)" (1981a, 373), прави еден аналитичен приод кон појавата на овие тенденции-струи, класифицирајќи ги притоа според нивните особености во четири групи (*екстивна, сицистичка, и.н. идеолошкокристичка* и *оштивена онтологија*), сè со цел да ги назначи и објасни специфичностите на Будимпештанската школа како една од нив.

Имено, тој истакнува дека уште во дваесеттите години од претходниот век Лукач, Грамши и Корш самостојно и независно еден од друг, се навратиле на изворната Марксова литература и ја потврдиле нејзината филозофичност за општеството и историјата (марксистичката филозофија е во принцип филозофија на праксата), чии принципи во суштина се различни од принципите на природните науки, и тоа од два аспекта: "...во прв ред човекот овде се сфаќа како човек кој себеси се произведува во својата сопствена дејност и со помош на таа дејност, а историјата како практично-револуционерна дејност на постоечките класи; апстрактните, општи закони, така, не можеле да го опишат движењето на историјата. Второ, филозофијата како филозофија на пракса станала свесен израз на можностите на општествените борби и така претставувала активен фактор во револуционерната борба на пролетеријатот". (D.Markuš. 1981a, 375.)

Меѓутоа, неможноста еднозначно и јасно да одговорат на некои прашања, како на пример да го определат односот меѓу објективниот феномен и човечкото дејствување, ги наведува претставителите на Школата повторно да му се навратат на Маркс и, преку неговата интерпретација на заемниот однос на човекот и неговата реалност, да ги оформат своите сопствени ставови со кои ќе се обидат да дадат одговори на традиционалните филозофски противречности: релацијата субјект-објект, антиномиите каузалитет-телеологија, нужност-слобода и т.н. Така, ако, според Маркс, првиот контакт што човекот го има со реалноста е преку неговото делување т.е. преку трудот, со кој што тој своите потреби,

цели и способности ги претвора во производи, корисни и достапни и нему, и на другите членови од општеството, тогаш постои едно движење на природата, при што процесот на опредметување иманентно го вклучува во себе и сознавањето на тоа реално движење: "...Трудот е постојано обновувано дијалектичко единство на опредметувањето и присвојувањето: свесно присвојување на реалното движење на природата и опредметување во производ на работата." (Ibid., 380.)

Меѓутоа, трудот е историски детерминиран, зависи од условите на епохата во која живее човекот (постоечките производни сили, односите на производството, присутната идеолошка концепција...), но притоа ги задржува и корените со минатото, користејќи го позитивно наследството од него. Значи, човекот како општествено суштество, треба да одговори на веќе постоечките фактори кои го детерминираат неговото делување. Но, исто така, тој е и суштество кое може да ги трансцендира овие општествени детерминанти, а за таа цел воспоставувањето на комунистичкото општество (кое ќе му понуди услови за процесите на самоостварување и самообликување) е вистинска алтернатива за него.

Филозофијата, во овој контекст, ќе биде една од духовните форми во чии рамки е можно разрешување на конфликтите на човештвото. Таа веќе не е изделена од емпириските истражувања, со што престанува да биде збир од празни шеми (изразена како *īoḡreishna sveṣī*), а и на посебните дисциплини им е овозможено да се развиваат во рамките на еден сеопфатен филозофски дострел, при што во своите испитувања ќе можат (и треба) да ги вклучат и вредносните судови и филозофските размислувања за испитуваната општествената реалност: "...На ова ниво улогата на филозофијата не се состои во ретуширање на факти, туку во тоа да се направи избор и тие прашања да се постават од свесно прифатена социјалистичка перспектива." (Ibid., 381.)

Што се однесува до односот на филозофијата и природните науки, тој е различен од односот на филозофијата со општествените емпириски науки. Општествената онтологија го прифаќа и почитува предметот на природните науки како објективна и независна од човекот реалност, која може и треба да се сознае онаква каква што е, но не мора и да се промени

или одново создаде за таа цел. Имено, ако кај општествените емпириски науки е присутна антропоморфизацијата на реалноста, овде таа е исклучена. Значи, не само што меѓу нив (филозофијата и природните науки) постои разлика според предметот на истражување, туку постои и според начинот на негово истражување и обмислување. Но, постои и врска меѓу нив, пред сè во тоа што филозофијата на природните науки им овозможува користење на нејзините логичко-методолошки инструменти неопходни за нивното обмислување, но исто така ги уважува нивните резултати и рамноправно ги користи во постулирањето на својата теза за човекот како творец на културата и на себе самиот. Оттука, заклучува Маркуш: "Филозофијата го набљудува човекот како материјално-практично суштество, чија што задача е 'да ја надмине природната граница'; во оваа смисла таа ја потенцира когнитивната врска на човекот со природата. Освен тоа, филозофот се интересира за научната дејност како за општествена дејност и филозофијата го покажува историскиот карактер на знаењето." (Ibid., 381.)

### 2.3. ШТО ЗНАЧИ ОПШТЕСТВЕНА ОНТОЛОГИЈА?

Идеите од Лукачевото дело *Ontologija društvenog bitka* реципирани, како што нагласуваат и самите, на ниво на меѓусебна саморазбирливост, е она што им ги дава мисловните импулси на членовите на Будимпештанската школа за нивната сопствена самостојна работа која тие ја насловуваат како *о̀ишѝесѝвена онѝоло̀ија*: "Во она време изразот 'онтологија' во нашата говорна употреба не значел ништо повеќе од ... барање за синтеза на ... праксис-центризмот и филозофската универзалност..., надминување на чисто историската тенденција, без повторно да не заплеткува во мрежата на 'општите закони'". (Heller et al. 1976c, 126-127)

Нивното гледиште е карактеризирано како *о̀ишѝесѝвена онѝоло̀ија*, "една можна марксистичка филозофска 'структура' на дадено ниво на светската ситуација на човечко мислење, ... (каде) ... задачата на филозофијата се состои во тоа што алтернативите на *сѐаишѝносѝа* ги

обликува во реални свесни прашања (и одговори), со тоа што го истражува местото на темелните конфликти на ова денес во целокупниот развој на човештвото, со тоа што го разоткрива односот на алтернативите на дејствувањето и развојот наспроти вредностите што човештвото историски ги создало, објаснувајќи го со тоа нивното значење, нивната 'смисла', од аспект на целокупниот човечки развој. Во таа смисла, филозофијата навистина не е ништо друго освен 'збиеност од општи резултати (...) кои можат да се апстрахираат од набљудувањата на историскиот развој на луѓето' (Маркс), збиеност која постојано се обновува и секогаш израснува од сегашноста, *реална онтологија на општиесивеноио биение која самата е историја набљудувана од аспекти на развивањето на човечкоио сушесиво* (потенцирала С.С.С.). (Ibid., 135.)

Значи, изразот "онтологија" во нивен контекст би значел барање на синтеза на човечкото дејствување и објективните феномени, при што би се избегнала улогата на историскиот материјализам како испитувач на најопштите закони за развојот на општеството. Оваа синтеза би значела опозиција на екстензивното сфаќање според кое природата и општеството се хомогенизирани во една хипостазирана синтеза која ја ликвидира секоја реална човечка активност, а суштински е позитивистичка концепција од "општи закони". *Оитука, изразот "онтологија" кон крајот на педесеттите години на XX век не означувал методолошки темелни принципи, туку пред сè отфрлање на доминацијата на неозитивистичко епистемичко сфаќање на природата, опшесивоио и човекои.*

Имено, во средината на педесеттите години на XX век секој од овие интелектуалци веќе е профилиран во самостоен филозофски мислител во кој сè повеќе се кристализира аверзијата кон "традиционалните" марксистички филозофски систематизации, кои тие ги нарекуваат "екстензивна тенденција" (тенденција која ги хомогенизира природата и општеството со што го исклучува реалното постоење на човечката историска активност, еден вид позитивистичка концепција на 'општите закони, бидејќи марксистичката филозофија ги набљудувала

законитостите коишто ги истражува како најопшти закони на природата, општеството и мислењето, наспроти посебниот карактер на појавите коишто ги истражуваат посебните науки). Тие се уверени дека надминувањето на оваа тенденција е можно само од аспект на Марксовата теорија. Овој повик за "ренесанса на марксизмот" е, всушност, апликација на уверението дека теориското и практично решение на современите проблеми е можно преку реоткривањето на изворната смисла на Марксовата теорија изобличена од "традиционалните" решенија. Значи, филозофија која ја застапува Будимпештанската школа е марксистичка општествено-практички ориентирана - таа е филозофија на праксата, во која централна улога имаат категориите "труд" и "отуѓување", а идеологиите не се рефлексивна свест т.е. надградба на (економската) база(та), туку се сфаќаат како вистински општествено-конститутивни и дејствувачки сили.

Оттука, општествената онтологија е марксистичка филозофија која има хуманистичка, критичка и револуционерна димензија. Бидејќи нејзини примарни, онтолошки категории се потребите, вредностите и објективациите, таа е специфична синтеза од антрополошкиот, аксиолошкиот, онтолошкиот и историскиот аспект на истражување на тенденциите и потенцијалите на современиот општествен живот.

#### 2.4. КРАТОК ОСВРТ НА ОДНОСОТ НА ЧЛЕНОВИТЕ НА БУДИМПЕШТАНСКАТА ШКОЛА КОН ЛИЧНОСТА И ДЕЛОТО НА ЃЕРЃ ЛУКАЧ

Една од специфичностите на Будимпештанската школа (филозофска тенденција позната како општествена онтологија), покрај интерпретацијата на Марксовата литература и критичко преиспитување на социјализмот од аспект на критиката на секојдневниот живот и теоријата на потребите и вредностите, е и специфичниот однос на нејзините членови кон нивниот учител и подоцнежен соработник - Лукач.

Така, во проблемски кохерентните трудови на Хелер, Маркуш, Вајда, Фехер (но и во трудовите на другите членови), трудови кои имаат и големо интернационално значење, присутно е филозофско, општествено-научно и критичко преиспитување на плодната марксистичка продукција, особено на онаа која е во сопственост на нивниот "духовен татко" - Лукач. Дистингвирањето, пред сè од Лукач, и профилирањето во самосвесен истражувач на општеството е еден од поважните проекти на овие еминентни унгарски марксистички мислителци. За ова доказ е и текстот *Zapisci za druga Lukača o "Ontologiji" (1968/69)*<sup>5</sup> на четиричленото јадро на оваа школа (Фехер, Хелер, Маркуш и Вајда), коишто се, всушност, коментари напишани за нивниот учител и пријател Ѓерѓ Лукач по повод читањето на неговата последна верзија на делото *Ontologija društvenog bitka*.

Имено, во текот на 1968г. Лукач комплетно го завршува манускриптот на своето горенаведено дело и им го предава на своите ученици, соработници и пријатели со желба за истото со нив да поведе сериозни критички дискусии, а со цел нивните заклучоци и мислења да ги искористи за коректура, па дури и за евентуална преработка на своето дело. Така, до доцните ноќни часови во зимата 1968-1969 овие интелектуалци одржуваат пет остри дебати, "духовни конфронтации водени потполно слободно и во духот на човечката рамноправност, (со нивна) апсолутна доверба во неговото апсолутно искрено однесување лишено од секаква дипломатичност" (Heller et al. 1976c, 129), дебати на кои со обострана теориска непоколебливост, но и со пријателство, љубов и почитување кон Лукачевата личност, во целост се изнесени анализите на петте поглавја на горенаведеното Лукачево дело (претходно во главни црти забележани во нивните *Zapisci za druga Lukača o "Ontologiji" (1968/69)*).

Тргувајќи од ставот дека еден дел од тие приговори Лукач ги акцептирал, додека за друг дел се решил да реплицира во конечниот текст преработувајќи го изворниот текст, може да се каже дека овие *Zapisci...* се дел од историјата на создавањето на ова Лукачево дело, но и придонес кон негово подобро разбирање. Тоа пак решително зборува за фактот дека односот на "јадрот" на Будимпештанската школа и нивниот "духовен татко" Лукач не може да се опише со синтагмата *Magister dixit*, бидејќи

"оние кои му укажувале на внатрешните противречности на трудот, замислен да биде круна и тестамент на неговата филозофија, самиот тој ги вовел во мајчиниот јазик на филозофијата: тие во неговата духовна аура научиле да мислат." (Ibid., 138.)

Значи, формално, моментот на создавањето, а потоа и самостојното делување на Будимпештанската школа се дефинира во непосредна врска со процесот на настанување на последното, но недовршено, Лукачево дело, од аспект на тоа дека првенствената цел на овој собир на интелектуалци соединети во есента 1968 година била препознаена во дискусиите во кои тие од заеднички аспект истапувале наспроти проблемските комплекси застапени во горенаведеното дело, незадоволни од решенијата кои ги нудел Лукач.

Всушност, критичкото преиспитување на неговото дело било резултат на нивната тенденција за надградба на Лукачевата онтологија во насока на создавање на марксистичка онтологија<sup>6</sup> (онтологизација на вредносната определба за социјализам, т.е. вредносна определба за одреден тип историски развој и за определување на генеричката суштина како зададеност на субјектот на историскиот процес). Но, сепак, нивниот обид за субјективизирање<sup>7</sup> на Лукачевата онтолошка концепција завршува неуспешно, т.е. сознанието дека не е можна марксистичка онтологија, всушност, било и почеток на крајот на постоењето<sup>8</sup> на Будимпештанската школа, како што истакнува и Вајда.

## 2.5. ЗНАЧЕЊЕ НА БУДИМПЕШТАНСКАТА ШКОЛА

Несомнено, обемиот теориски опус на Лукачевите следбеници, карактеристичен според кохерентноста на издиференцираните и пред сè автономни ставови, има свое значење.

Веќе рековме дека оформувањето на Будимпештанската школа е поттикнато од Лукач, но оформено и протежирано од претставителите на Будимпештанската школа.

Имено, разбирливо е Лукачевото влијание врз нивниот теориски опус, меѓутоа, ставот *Magister dixit* нема репресивна моќ во нивниот сооднос, а е полнозначен само за она што е во согласност со нивниот теориски поглед, додека сето останато е подложено на сериозни критички анализи, за на крај да го добие нивниот и само нивниот печат.

Будимпештанската школа, значи, е собир на интелектуалци кои живеат со уверението дека "може и смее да има суштински мисловни разлики меѓу филозофи кои живеат во темелно единство на конечни филозофски интенции, дека внатре во иста 'школа', или ист теориски круг, е потполно нормална егзистенцијата на нагласени спротивности во знак на теориско барање на патот и обидот за решавање, а тие спротивности мора само да бидат објаснети, па затоа не смеат да се премолчуваат, ниту да му се жртвуваат на темелното идеолошко единство и солидарност." (Heller et al. 1976c, 137.) Филозофската порака на оваа школа, која наедно ја третираат како поука за мислење добиена од нивниот учител и пријател Лукач, тие ја резимираат на следниов начин: "Заедничкиот духовен темелен став којшто го оформуваме збиен во името 'револуционерна толеранција' ... значи бескомпромисно отфрлање на секоја гледна точка која не е насочена кон ослободениот човечки род, која таа 'регулативна идеја' ја смета за излитена илузија на ова столетие, не прифаќајќи ја како обврска, но став кој бара теориска соработка, втемелена на критичко разбирање, со сите настојувања кои - според сведоштвото на своите зборови и дела - се насочени кон истото тоа; тоа како интенција долго живееше во нас, но во конкретен принцип се реализира токму во низата од овие разговори." (Ibid., 139.)

Теорискиот *novum* на оваа школа, како што нагласуваат и самите нејзини членови, е теоријата на објективациите, според која со објективацијата како предметување на човечките потреби (детерминирано од определениот, актуелен вредносен систем), се објаснува целокупниот социјален реалитет - објективацијата е парадигма за објаснување на односот на човекот со природата, со општеството и со другиот човек.

Будимпештанската школа е основоположник на радикалната антропологија, теоријата на радикалните потреби и критичката теорија на модерното општество. Синтетизирајќи го онтолошкото, историското, антрополошкото и аксиолошкото, нејзините членови самостојно ќе ги развиваат своите концепции, но под светлината на нивната определба за марксизмот како хуманистичка, револуционерна и критичка мисла, постулирајќи ги категориите на објективацијата, вредноста и потребата, со кои ќе се објаснува целокупниот општествен живот и ќе се надминуваат вечните дилеми: човек-природа-општество; историчност-универзалност; партикуларитет-индивидуалитет; индивидуализација-социјализација и тн.

Во своето дело *Teorija radikalnih potreba: "Budimpeštanska škola"*, д-р Драгица Вујадиновиќ ги наведува следниве карактеристики на оваа тенденција (Будимпештанската школа), дадени од Франкел и Мартин: *радикален хуманизам* - афирмирање на хуманистичката марксистичка мисла и наедно спротивставување на сталинистичкиот дехуманизам; *филозофија на ѝраксаѝа* - марксизмот не е екзактна наука, туку теорија која ја претпоставува општествената менливост, каде трудот е основниот мост меѓу човекот и реалитетот во секој поглед; *солидарносѝ со новаѝа заѝадна левица* - критикување на потрошувачкото општество ("диктатура над потребите" во земјите со "реален" социјализам), барајќи алтернативен начин на живот со систем на дезалиенирани потреби; *размислување за можносѝи од радикална демократиѝија* - преферирање на политичкиот и културен плурализам, економско рехабилитирање на пазарот и воведување на самоуправување и слободно поопштествување на производствените односи; *радикален рационализам* - просветителските и демократски универзални човечки вредности треба да се прифатат преку рационалната комуникација по пат на консензус; *ѝеорија на радикалниѝе ѝоѝреби* - сфаќање на човекот како суштество чија генеричка суштина упатува на фактот дека тоа суштество не е дадено во светот, туку е историски зададено, т.е. историски потенцијал кој *ѝреба-да-се-реализира*, т.е. неговите универзални вредности можат да се реализираат преку задоволување на неговите радикални потреби, па оттука се имплицира и афирмира плурализмот на животни стилови и системи на потреби; и

последната карактеристика - *редефинирање на социјализмот* - социјализмот сфатен не како историска нужност, туку како една вредносна определба, проект кој имплицира можен избор на демократијата и нејзините перспективи. (1988: 12-13)

\* \* \*

Значи, да резимираме: прво, теријата на "Будимпештанската школа" во филозофската литература уште е позната и како "општествена онтологија". Како таква, таа има свои идејно-теориски особености. Пред сè, таа е филозофија на праксата, т.е. централно место му е дадено на трудот, со кој не само што се воспоставува фундаменталниот однос на човекот со реалитетот, туку и се надминуваат традиционалните филозофски дуалитети. Второ, давајќи им на категориите на објективацијата, вредноста и потребата примарно, онтолошко значење, при што под објективација се подразбира предметување на потребите на човекот детерминирани од системот на вредности, тие на марксизмот му даваат нова димензија на критичко-револуционерна и хуманистичка мисла. Марксизмот сега станува онтолошка, историска, антрополошка и аксиолошка анализа на современиот општествен живот онаков каков што е и каков што еманципаторски се стреми да биде.

Оттука, Будимпештанската школа е ренесансен изблик на Марковата филозофија во Унгарија, наспроти дотогаш познатата унгарска марксистичка филозофија, која го носела препознатливиот печат на Сталиновиот догматизам. Будимпештанската школа, онолку колку што го критикувала тогашниот и таков социјализам, истовремено толку и современо го обмислувала модерното општество преку ново, иманентно читање на Марковата литература, заради што набрзо после смртта на Лукач (поточно во 1973г.) нејзините прокламатори биле прогласени за ревизионисти, новолевичари, апологети на граѓанската и немарксистичка теорија и, следствено, протерани од Унгарија. Истовремено и наспроти оневозможувањето на научна дејност на овие унгарски марксисти како дел од интелектуалната јавност во сопствената земја, во меѓународни рамки се случува нивна целосна афирмација. Посветени им се зборници; во значајни марксистички и прогресивни списанија акцентирани се нивните текстови;

делата на четиричленото јадро на Будимпештанската школа се издадени во САД, Германија, Италија, Франција, Англија, (тогашна) СФР Југославија, па дури и во Јапонија и Бразил.

### 3. РАДИКАЛНА АНТРОПОЛОГИЈА

*Да се биде радикален значи да се зафатиш нешто во корен. А корен на човекот е самиот човек.*

Карл Маркс

Значи, рековме дека членовите на Будимпештанската школа себеси се именуваат како претставници на *онтолошката антропологија* и истата ја сфаќаат како *нефилософска антропологија* која постоечката општествена законитост ја третира принципиелно перспективно, сметајќи дека тоа е овозможено од онтолошките особености на општествената сфера. Значи, тие "тргнуваат од праксата како 'нова сфера на суштеството'. За нив праксата е подрачје-процес на принципиелното, можно единство на субјектот и објектот и реално, историски егзистентно подрачје-процес на нивната спротивставеност ... Во сферата на праксата битието ... и свеста ... се наоѓаат во единство на спротивности, во процес на заемно условување." (F. Bodrogyari. 1978, 163.)

#### 3.1. ПОИМНО ОПРЕДЕЛУВАЊЕ НА РАДИКАЛНАТА АНТРОПОЛОГИЈА И НЕЈЗИНИТЕ ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ

Ваквото нивно сфаќање на праксата овозможува и постулирање на една сосема нова антропологија, антропологија претворена во онтологија, според која човекот веќе нема да биде третиран како епифеномен на општеството кое ќе биде третирано вредносно, од аспект на перспектива, од аспект на "треба да" (ова "треба да" ќе стане инхерентен момент на општеството: перспективно новото општество и нему соодветниот човек *треба да се* во сооднос со врвната вредност, со генеричката суштина на човекот како нешто што треба да бидне.)

Значи, оваа вредносна перспектива на новото општество, на новиот човек, тие ја изведуваат од врвната вредносна категорија, од *генеричката*

суштината на човекој како суштество на праксата, која во себе ги вклучува човечките генерички можности: трудот, свеста, општественоста, слободата и универзалноста. Всушност, човечката суштина ќе се согледа "во историски условената и променлива човечка природа", но зад овој феномен таа се сфаќа како процес на нераскинливо единство на сите човечки можности и начини на општествено суштество, како средство-резултат на историскиот развој, а не како самодостаточна, статична, квалитативно идентична супстанција која се развива во квалитативни облици." (Ibid., 165).

Оваа антрополошка теорија на претставниците на Будимпештанската школа е позната како *радикална антропологија*.

Всушност, радикалната антропологија е специфична социјална антропологија, која во себе ги инкорпорира сознанијата на теориските дисциплини: филозофијата на историјата, етиката, аксиологијата, хемиологијата, психологијата. Но, таа, со своите критички и утописки тенденции, истовремено и се дистанцира од истите. Оваа дистинкција особено е акцентирана во однос на филозофската антропологија, бидејќи радикалната антропологија не го тематизира човекот од аспект на неговото онтогенетско и филогенетско потекло, или пак, идеалот на човечкиот род, туку нејзината основна мотивација е да го објасни човечкото во човекот, да ја тематизира човечката суштина, општествено-историското иманентно единство на човекот и неговите инхерентни можности.

Основите на радикалната антропологија (прифатени и инкорпорирани како сознанија во теориите на членовите на Будимпештанската школа) ги постулира Ѓерѓ Маркуш, еден од членовите на Будимпештанската школа и близок соработник на Агнеш Хелер, додека пак, понатамошниот развој на оваа теориска дисциплина го прави Агнеш Хелер во своите дела посветени на личноста која го живее својот секојдневен живот преку своите потреби, објективации и вредности, преку своите инстинкти и емоции, интелект и разум, преку својата моралност.

Својата антропологија Маркуш ја профилира како различна од традиционалната филозофска антропологија - според него, сознанијата за

"човечкаѝа сушѝина" се неодделиви од целокупноста на добиените сознанија за човекот, кои се резултат на истовременото филозофско-антрополошко, општествено-историско, социјално-психолошко, етичко-аксиолошко, политичко-социолошко... проучување на истиот. Како знак на таа и таква различност, тој својата антропологија ја става во знак на наводници, ја означува како "антропологија". Вака означена, таа упатува на фактот дека неминовно има социјална димензија, следствено, марксистичката "антропологија" е можна само како социјална "антропологија".

Маркушевата "антропологија" го бара одговорот на прашањето за (смислата и содржината на поимот на) *човечкаѝа сушѝина* преку елаборацијата на иманентното толкување на Марксовото сфаќање за истата. Неговата анализа<sup>10</sup> ќе резултира со акцентирање не само на онтолошкиот, туку и на антрополошкиот аспект на Маркова мисла, при што за конститутивни елементи на *човечкаѝа сушѝина* (генеричка суштина, генеричко суштество), т.е. развојни ентитети на човечките суштински сили, покрај трудот, ќе ги апострофира и свеста, општественоста и слободата, додека пак, универзалноста тој нема да ја издвои како посебен развоен ентитет слично на претходно споменатите, туку ќе ја претстави како својство кое има тенденција на развој преку истите, својство кое се изразува преку нивниот универзален карактер.

Значи, според Маркуш, *човечкаѝа сушѝина* е "филозофска апстракција на карактеристики и законитости кои ја определуваат општата тенденција на целокупниот историски процес." (1981b, 405). Следствено, до *човечкаѝа сушѝина* се доаѓа ако од неа се апстрахира историјата (актуалната животна ситуација и активностите на индивидуата). Сето она што е конкретно-историско (што упатува на емпириското во постоењето и карактерот на поединецот, но и во човечките односи) Маркуш го класифицира во човечка природа. Оттука, *човечкаѝа сушѝина* не може да биде емпириска категорија, туку напротив, како филозофско-"антрополошка" категорија ќе може да се атрибутира само на една историска тенденција (која не е нужно ниту

единствена, ниту остварлива), тенденција за прогрес на човештвото, прогрес на општеството како целина.

Хелер во изградбата на својата радикално-антрополошка теорија (која потоа ќе ѝ послужи како теориска основа за конципирање на теоријата на радикалните потреби, а оваа теорија ќе биде јадро на критичката теорија на модерното општество) тргнува од Маркушевите елаборации на Марксовата *човечка суштина*, но со извесни дистинкции од неговите толкувања на истата.

Според Хелер, *човечката суштина* како категорија ѝ дава делумна емпириска<sup>11</sup> поткрепа на Марксовата категорија "човек богат со потреби", која е свесна филозофска конструкција, бидејќи "Никогаш не постоело општество за чии што членови од *која било* класа или слој би било типично тоа што се 'богати со потреби". (1981e: 110)

Уважувајќи ги заклучоците од анализата на нејзиниот соработник Ѓерѓ Маркуш посветена на Марксовото сфаќање на *човечката суштина*, Хелер за *суштински сили на родој* ги наведува следниве: општественоста, трудот, (производството, објективирањето воопшто), слободата, свесноста и универзалноста. Во оној момент кога човекот се очовечил, т.е. се воздигнал во општествено суштество, тие развојни човечки ентитети добиле карактер на сила, т.е. го разликувале човекот од животинскиот свет, бидејќи во својот развоен процес "човештвото не може да оствари ништо друго, освен сопствените можности кои му се дадени генерички". (Ibid., 112)

Овие поимни континуитети (*суштински сили на родој*, *моментни на суштинскивој* на *родој*, т.е. *суштински сили на човекој* како *генеричко суштинскиво*) автентично се остваруваат по пат на потиснување на природните граници, и тоа во однос на:

- производството (трудот) - човекот свесно го развива своето производство, свесно ги екстраполира своите производствени способности т.е. неговиот труд станува свесна, целесобразна дејност, со цел зголемување на богатството на употребните вредности;

- општеството - се надминува "природноста" на општеството, така што се создаваат "чисти" општествени односи (општеството се "хуманизира") и
- индивидуата - се потиснуваат природните граници во човекот, така што неговите потреби сè повеќе се очовечуваат (стануваат општествени, слободни, свесни, универзални) .

Со други зборови кажано, Хелеровата антрополошка концепција, во својата суштина, е посветена на многустраната индивидуа (личност) која демократски коегзистира со останатите индивидуи во слободно избрана заедница, во која самостојно го вообличува својот начин на живот во атмосфера на плуралитет на облици на животот.

Значи, за основни принципи, а истовремено и главни вредности на радикалната антропологија Хелер (1978b) ги воспоставува следниве критички (но и утописки) тенденции:

- Многустрана индивидуа (личност), која има потенцијал и моќ самостојно да го оформува својот начин на живот;
- Заедници кон кои индивидуата ја прокламира својата припадност по пат на слободен избор;
- Плуралитетноста на облиците на животот и
- Демократската коегзистенција во услови на укинати хиерархиски односи на подреденост и надреденост.

Овој човек, значи, како општествено карактеристичен тип, мора да настане во иднината, и само таму тој ќе може да се верифицира. Всушност, за неговата реализација нему му е потребно едно разотуѓено, бескласно општество, во кое границите на потребите ќе бидат воспоставени само од другите потреби: "Во класните општества 'генеричноста' се развива преку спротивности. На сеопштествено ниво луѓето ги исполуваат своите генерички дадености (барем до некој степен), но поединечните индивидуи не учествуваат во сеопштественото богатство. Индивидуата, подредена на поделбата на трудот, останува сиромашна (во поширока смисла на зборот сиромаштво), а паралелно со тоа се збогатува родот; на досега достигнатиот врв на збогатување на родот, во капитализмот, индивидуалното сиромаштво истотака достигнува врв. Паралелно со

укинување на отуѓувањето (укинување на приватната сопственост, односно подведување под поделба на трудот), секоја индивидуа ќе може да има дел во сеопштественото богатство (како во поглед на уживање, така и во поглед на делување), кое исто така добива нов, повисок облик. Дури тогаш човекот ќе стане генеричко суштество за себе, дури тогаш 'внатрешната' и 'надворешната' природа ќе бидат адекватни на човечкото суштество." (1981e, 112) Всушност, овде станува збор за едно "поопштествено човештво" во кое отуѓувањето е надминато - човекот како поединец има воспоставено свесна врска со човечкиот род, која резултира со идентификација<sup>12</sup> на индивидуата и човечкиот род, што практично би значело дека секој човек може да го присвои тоталитетот на човечкото богатство, така што од него може да одбере она што тој смета дека му е потребно за неговиот сестран и богат развој во однос на неговата личност.

### 3.2. РАДИКАЛНА ФИЛОЗОФИЈА

Основниот тематски проблем, научно-истражувачкиот пункт на радикалната антропологија е општествената природа на човекот и неговите инхерентни можности, конкретно, проблемот на можноста за генерализацијата на радикалните потреби, т.е. "дали емпирискиот човек, емпириското човештво, идеалите на радикалната утопија, можат да бидат остварени", ако се земе предвид дека "радикалните потреби - а кон нив радикалната филозофија покажува афинитет - се всушност потреби на сосема мал број луѓе во емпириското човештво." (1985c, 209) "Можат ли луѓето на денешницата, онака како што денес постојат, да формираат едно, не за денешниот човек соодветно општество? И може ли општеството, онака како што денес постои, да формира едно, не за денешното општество, соодветно човештво?", е Хелеровото отворено антрополошко прашање. (F.Bodrovari. 1978, 162).

Радикалната антропологија, која "треба наспроти Хобсовата<sup>13</sup> антропологија да заснова една нова антропологија" (1985c, 209), е една од

тематските целини кои треба да бидат тематизирани во рамките на радикалната филозофија.

Радикалната филозофија е конституирана врз спротивностите помеѓу битието и требањето, појавата и суштината, па оттука, своето битие го разбира тргнувајќи од своето требање, но истовремено, сака и своето требање да го изведе од битието кое го конструирала тргнувајќи од своето сопствено требање<sup>14</sup>: "Радикалната филозофија во себе ја вклучува примената на сопствената филозофија за изградба на социјална теорија." (1985с, 203). Значи, нејзината задача е "да ги супсумира емпириските факти под законот на утопијата" (1985с, 206), т.е. филозофски да ги систематизира социјалните факти на дадената историска епоха и, врз основа на тоа, да определи стратегии за социјално делување, кои во суштина, ќе бидат соодветни само за таа историска епоха, т.е. само за тие историски рамки. Оттука, за една филозофија да биде радикална, таа нужно мора да ги применува своите норми во социјалната теорија. Само така таа ќе може да ги слушне "жалбите на човештвото" упатени до неа, на кои таа треба да одговори, давајќи ја притоа својата помош во форма на препораки: "размислувај за тоа како треба да мислиш, размислувај за тоа како треба да живееш, размислувај за тоа како треба да делуваш." (1985с: 206)

Вака определена, радикалната филозофија треба да биде предизвик на радикалниот филозоф, кој треба да изгради една нова теорија, чија суштина ќе биде препознаена во сврзувачката алка меѓу фактичкото и перспективното, меѓу каузално детерминираното и телеолошки проектираното, меѓу научно верифицирливото и утописки вреднуваното, едноставно, меѓу она што е и она што треба да биде. Со други зборови кажано, Хелеровата теориска концепција е, пред сè, препознатлива според она "треба да" (кое семантички е различно од морално-постулираното "треба") и кое Хелер, инспирирана од Маркушевите теориски антрополошки согледувања, го разделува на "треба-да-биде" (барање за иднина достојна за човекот) и "треба-да-се-направи" (барање насочено кон измена на сето она што го оневозможува реализирањето на таа и таква иднина). Додека првото "треба" упатува на утописката димензија на

Хелеровата радикално-антополошка концепција, второто "треба" упатува на критичката димензија на истата.

Значи, радикалната филозофија треба да посредува помеѓу радикалната утопија (теориски проектираното треба-да-биде), на една страна, и радикалното делување (практично можното треба-да-се-направи), на друга страна.

Радикалната утопија за свој авторитет ја има иднината на човекот во која тој го живее својот живот на начин дијаметрално спротивен на капиталистичкиот начин на живот. Лоцирана во ваквата човечка иднина, таа е насочена кон сегашноста на човештвото, бидејќи со своите идеали вистинито-добро-убаво укажува на целите кон кои треба да напредуваме. Бидејќи овие идеали се вредносни цели, т.е. регулативни идеи, и нашето делување ќе биде вредносно рационално. Со други зборови, радикалната утопија бара бескласна општествена структура, суштински различна од досегашните класни општествени структури, на што укажуваат и нејзините суштински вредности (избрани и хомогенизирани од Маркс во единствен вредносен поредок, а прифатени од Хелер): "бескраен раст на материјалното и духовното богатство на општеството, можност за присвојување на ова богатство од страна на секоја индивидуа, укинување на општествената поделба на трудот (и со тоа укинување на поделбата на физички и духовен труд, понатаму, укинување на секој однос на подреденост и надреденост), владеење на човештвото над сопствениот општествен животен процес, универзален развој на креативните способности на поединецот, со еден збор: едно динамично општество ослободено од отуѓување." (A.Heller. 1981a, 64).

Но, како таква, радикалната утопија не е општествен модел, и тоа од две причини: прво, таа ништо не кажува за конкретната структура на идното општество и неговото функционирање, т.е. не претендира економски, социолошки, политички... да го категоризира истото; и второ, таа не е прототип на тоа идно општество. Радикалната утопија е радикална, бидејќи инхерентно го содржи моментот на требање - таа порачува дека тоа идно општество треба да биде идно општество од аспект на највисокиот социјален ентитет (човештвото) т.е. од аспект на

генеричката суштина на човекот. Радикалната утопија е утопија, бидејќи ова требање (за идната општествена структура) "не е можно да се екстраполира од сегашната општествена ситуација" (Ibid., 65): факт е дека вредностите на радикалната утопија се филозофски вредности кои извираат од животот, избрани и хомогенизирани со цел да го отелотворат трансцендирањето на општеството во кое се реалност односите на експлоатација, доминација и хиерархија, бидејќи овие односи го деградираат човекот, сведувајќи ги меѓучовечките односи на отуѓени, чисто интересни односи.

Изворот на легитимација на радикалната утопија е човештвото<sup>15</sup>, т.е. единственото човештво кое рационално се конституира, со оглед на тоа дека не постои реално. Имено, "поимните составни елементи на генеричката суштина само во комунизмот (во општеството на "човештвото за себе") се развиваат и можат да се развиваат така што да можат да се присвојат од страна на секој поединец". (Ibid., 66). Всушност, Хелер го застапува ставот дека во легитимацијата на радикалната утопија принципиелно не постои конфликт меѓу целта и "носителот", бидејќи генеричката суштина на човештвото може да ја реализира само човештвото, т.е. интересот на радикалната утопија е истовремено и интерес на човештвото, бидејќи единственото човештво треба да биде, и е можно да се реализира како такво, само преку реализирање на радикалната утопија (според неа постои нераздвојност и истовременост на свесниот избор, требањето и легитимацијата).

Радикалната утопија е остварлива само на еден начин - преку конкретизирање на требањето (треба-да-биде). Во спротивно, ако ова треба-да-биде е неконкретизирано, "чисто", стерилно, тоа ќе поттикне на пасивност, а филозофијата ќе го изгуби својот радикален атрибут, и покрај радикалноста на нејзината утопија. Остварливоста, значи, ќе се постигне така што ќе се земат предвид сите прашања за начините и носителите на тоа конкретно остварување, т.е. ќе биде земена предвид посредувачката пракса, радикалното делување, треба-да-се-направи, кое е насочено на сегашноста и како такво, тоа е критичка теорија на општеството. Всушност, оваа социјална теорија на радикалната филозофија

"емпириските, што значи случајните, услови ги систематизира од перспектива на законот на радикалната утопија, бидејќи таа ги бара можностите и условите за негово остварување. Таа не дозволува радикалната утопија да стане зависна од тие емпириски факти. Радикална филозофија може да се нарече само онаа која тоа не го формулира само како норма, туку тоа и го прави. Радикалната филозофија која своите норми не би ги применувала во социјалната теорија, која не би ја прифаќала задачата да ги тематизира емпириските услови за остварување на рационалната утопија, не би била радикална филозофија. И радикалната филозофија има своја дилема<sup>16</sup> чие разрешување претставува нејзина должност: таа не може да биде радикална филозофија, ако остане само филозофија, таа истовремено мора да биде и социјална теорија." (1985c, 205)

Значи, радикалното делување е втората страна на радикалната филозофија. Неговата интенција е сегашноста, на која делува преку треба-да-се-направи, испирирано од општествено-критичка димензија на радикалната филозофија.

Радикалното делување може да биде:

- потполно индивидуално - во овој случај тоа е *еџичко активно однесување* на изолирани поединци кои живеат и делуваат соодветно со вредностите различни од оние кои владеат во граѓанското општество; како такво (индивидуално) тоа не е орган за надминување на постоечкото општество, но тоа може да биде тоа под услов да добие колективна димензија, со што би станало составен елемент на радикалното движење;
- колективно - во овој случај тоа е составен елемент на *радикалниите движења*, кои се единствени фактори за надминување на граѓанското општество, бидејќи тие изразуваат радикални потреби и интереси на еден колективен субјект (слој, класа...) чие што задоволување не е можно во дадената општествено-историска структура, туку само преку тоталната општествена револуција. Радикалните движења се фундаментирани врз конкретни потреби и интереси на еден

реален општествен субјект, со што не може да се каже дека единствено и целосно го застапуваат интересот на човештвото како социјален ентитет, туку делумно, бидејќи тие потреби и интереси сепак се дел од општите цели и интереси на човештвото. Од ова следи дека нивната легитимација е нужно идеолошка, т.е. нужно содржи идеолошки елементи.

Значи, радикалната филофија е можна сè додека има меѓу што да посредува. Но, она што посредува не е идејата за тотална општествена револуција (филозофскиот поим на тоталната општествена револуција) туку самата општествена револуција. Идејата за оваа револуција нè вплеткува во затворен круг на заклучување: светот треба да се измени, за да можат и луѓето да се изменат, но луѓето веќе треба да се изменети, за да можат да го изменат светот. "Раскружувањето" на овој магичен круг е можно само со конкретно делување - само со револуционерна пракса.

Оттука, како е можна радикалната филозофија? Радикалната филозофија е можна само така што ќе понуди норми кои соодветсвуваат на потребите на луѓето и ќе побара од луѓето да ги "вдомат" тие норми во еден, ним соодветен, свет. Ова "вдомување" е можно само по пат на тотална општествена револуција: "Филозофијата, радикалната филозофија, треба да стане пракса, за праксата да би можела да стане теориска; филозофот не врши филозофско посредување меѓу битието и требањето, туку тој тоа го прави како човек: како еден човек меѓу милиони луѓе, како еден меѓу многуте кои сакаат да ја (со)знаат вистината, како еден од многуте кои сакаат светот да стане засолниште на човештвото." (1985c, 259)

\* \* \*

Значи, да резимираме: според Будимпештанската школа, ако сакаме сериозно да ги тематизираме потребите, тогаш тоа треба да го сториме така што неминовно ќе ја тематизираме и суштинската поврзаност меѓу човекот, природата и општеството, но и сите оние историски-настанати промени во таа меѓусебна поврзаност. Со други зборови кажано, ако

човекот со сите негови суштински атрибути го сфатиме како производ на општествено-историскиот развој, тогаш и неговите потреби мораме да ги толкуваме како историски-развојни и динамички категории: потребите секогаш се во процес на создавање - процес на оформување на човечката содржина и начини на негово живеење во одредени конкретно-историски услови. Развојот на општеството од аспект на потребите би значел истовремено постојано создавање на сосема нови потреби, но и проширување на основата врз која се врши задоволување на веќе постоечките потреби.

Факт е дека во класните општества, процесот на човечкото објективирање бил придружен со процесот на отуѓување на потребите: создавањето на богати потреби не создавало и човек богат со потреби, бидејќи постоело ограничување во (квантитативното и квалитативното) задоволувањето на потребите. Ова, пак, довело не само до класна поделба на општеството, туку и до антрополошко раздвојување на човекот на две суштества - сетилно и мисловно суштество, кои биле меѓусебно спротивставени, бидејќи не биле еднакво потврдени. Радикалната антропологија на Будимпештанската школа е обид да се надмине ваквата ситуација. Како е тоа можно? Според нивниот радикално-хуманистички концепт, воспоставувањето рамнотежа меѓу потребите е резултат на воспоставувањето на радикално различен однос на човекот кон светот, радикализацијата на сите односи во која било сфера на човечкото делување, каде човекот претходно бил потиснат како субјект кој би ги користел и развивал своите способности и бил сведен на објект на општествените процеси. Радикализацијата би ги содржела следниве компоненти: човекот да може слободно да си ја развива својата животна (и физичка и мисловна) енергија; во животот да делува во хармонија со својата природа (во согласност со своите потреби, способности, афинитети); емоционалната, интелектуалната и конативната страна на неговата свест да бидат повторно во рамнотежа. Значи, нивното решение е да се смени начинот на учествување во сите области на човечко афирмирање: трудот и слободното време, јавната и приватната сфера, општествениот и личен живот, бидејќи, како што би рекол и М. Неманиќ:

"Да се учествува - значи да се учествува и во практичниот живот, да се биде присутен во сè што се однесува на човечкиот живот и неговото манифестирање, да се биде близок со сè што е производ на човечкиот труд, почнувајќи од обичните предмети со кои се служи до уметничките предмети. Да се учествува, меѓутоа може да значи уште и да може себеси да се набљудува во тој свет, да се доживува себеси како составен дел на тој свет, како најзначајна негова компонента. Тоа значи да се биде субјект наспроти објектот кој се губи во еден туѓ и непријателски свет. Станувајќи самосвесно суштество, станувајќи човек, станувајќи субјект кој е свесен за своите моќи и за своите способности во сите области на човечката дејност, човекот нужно станува свесен за целото богатство на човечки потреби и настојува да ги задоволи." (M.Nemanjić. 1970, 1556-1557)

## 4. ХЕЛЕРОВАТА КОНЦЕПЦИЈА ЗА ПОТРЕБИТЕ

*Поимот "потреба" станал клучен кога марксистичката теорија требала да се соочи со кризата на социјалниот легионизам - тоа е поим кој ги држи заедно теоријата и праксата, фактот и вредноста, општествена објективација и индивидуалната димензија.*

Лаура Бела

Фактот дека поимот "потреба", и покрај тоа што е толку често користен, сепак е конкретно неопределен, недоволно јасен, па секогаш упатува само на емпириското, Хелер го користи како поттик за сопствена сериозна анализа на проблемот на потребите во рамките на Марксовите согледувања. Нејзината анализа, како што смета и Џин Коен (Jean Cohen), е со еден голем (само)критички потенцијал во нејзинот став, не само со цел она што е добро и вредно во Марксовите размислувања да го потенцира и зачува во неговата изворна форма, а она што е потиснато во новите интерпретации на Маркс повторно да го постави на сцена, туку наедно, да им се спротивстави на сите негативни официјални марксистички тенденции и етатистички идеологии кои го изедначуваат Марксовиот проект со марксистичката догма. (J.Cohen. 1985)

### 4.1. ПОТРЕБА - ДЕФИНИЦИЈА, СПЕЦИФИКИ

Но, Хелер не останува само на анализа и класификација на потребите во Марксовото дело, туку напротив, тоа ќе го искористи како појдовна точка во изградбата на својата хеуролошка концепција (теорија на потребите). Пред сè, таа не го остава често користениот поим "потреба" конкретно неопределен и недоволно јасен, со други зборови, не го осудува истиот како таков да упатува само на емпириското, туку таа поимот "потреба" го дефинира како "свесна желба, аспирација или намера

насочена кон еден објект, а како таква претставува мотив на акција". (1976b, 82)

Значи, слободно можеме да кажеме дека Хелеровата "потреба" не е емпириска даденост, нешто што постои само по себе. За да постои потреба, значи, треба да се воспостави активен, практичен однос помеѓу една човечка диспозиција и еден предмет, т.е. да постои еден вид на кореспонденција меѓу конкретниот човек и сè она во што може да се опредмети духот и енергијата на човекот. Дури откако ќе се воспостави овој однос, дури тогаш се појавува потребата како наша внатрешна нужност - потребата нужно ќе бара да биде задоволена.

Оттука, ако ја анализираме Хелеровата дефиниција на потребата, во неа можеме да ги изделиме следниве три моменти:

1. Субјектот секогаш од свесна дистанца истапува со свое барање, желба, намера, мотив (ова се интенционални облици на неговата свест, преку кои ја покажува својата потреба за нешто). Имено, потребата, според дефиниција, е вкоренета во човечката субјективност. За една потреба да биде означена како потреба, нејзе човекот треба, пред сè, да ја чувствува како таква. Тоа чувствување е, всушност, израз на оние можности на човекот кои го дефинираат како човек, или, со други зборови кажано, потребите се "онтолошки потврди на човечкото суштество" (Маркс), негова *differentia specifica* во однос на природата и останатите суштества, бидејќи човекот преку потребата го изразува својот свесен однос кон себе и светот, претворајќи го доживувањето на недостасување во интенционално делување (делување со цел создавање објекти за отстранување на тоа недостасување). Значи, потребата поседува активна димензија - таа ги насочува човечкиот инстинкт, желба, страст, копнеж... кон објектот на тој инстинкт, желба, страст, копнеж, што упатува на фактот дека Хелер прави разлика меѓу потреба како вредносен однос (тенденција кон квалитативно различни видови предмети, претензија кон избор од содржинската

различност) и индивидуална желба за конкретен предмет (при што желбата е резултат на дејствување на потребата, без нужно да постои вредносен однос). Со ова разделување на потребата и желбата (кои во суштина прават еден комплексен феномен) Хелер ја потенцира историско-антрополошката димензија на човечките потреби.

2. објектот на свесното стремење на субјектот е точно одреден, конкретизиран предмет и тој секогаш е некој општествен производ кој се појавува во вид на: општествено добро (предмет со употребна вредност за човекот), општествен однос (општествениот однос е човечка објективација, начин на живот на поединецот со другиот поединец) или "другиот човек" (ова е принцип за степенување на хуманоста на човечката потреба - другиот човек е највисок предмет на човечката потреба; принцип за највисоко вреднување на хуманоста на човекот - колку другиот човек ни е цел, а не средство, толку сме похумани);
3. корелативноста меѓу субјектот и објектот следи токму од фактот дека "потребата" претставува мотивационен импулс на акцијата на човекот, мотив на неговото интенционално дејствување со цел задоволување преку некој конкретен предмет. Статистички гледано, човечката потреба и предметот на таа потреба се во корелација, тие се два конституента на еден комплекс, негови "моменти", бидејќи потребата упатува на некој конкретен предмет или предметно делување кои ја задоволуваат истата, и обратно, потребите ги создаваат предметите за нивно задоволување. Од динамички аспект, пак, ако се претпостави дека општеството е развоен, а не вечен ентитет, кој има свој прогресивно-регресивен процес, исто така може да се воспостави корелативен однос - производството создава нови потреби, но секогаш во корелација со претходно постоечките потреби: "Имено, доколку создаваме орудија за да ги

задоволиме своите потреби, тогаш таа потреба за орудија е една нова потреба различна од животинската." (1981:107)

Хелер инсистира на тоа дека потребата може да биде само индивидуална, т.е. само индивидуата може да има свесна интенција кон нешто, значи, само индивидуалниот субјект може да биде носител на потребата. Сепак, ставот дека секоја потреба е индивидуална, не е во спротивност со тоа дека секоја потреба, всушност, е општествена, но, само во еден од следниве случаи (кои во основа нема да резултираат со фетишизирање на поимот "општествена потреба", при што под "општествена потреба" би се подразбрало "потреба на општеството" со значење на еден општ систем на општо-важечки потреби кој би ламентирал над индивидуите, систем кој би бил надреден на личните потреби на индивидуите - членови на општеството):

1. "општествената потреба" е потреба на индивидуата која се јавува во содржината на нејзината генеричност - тоа е потреба на човек кој живее во една општествена заедница која има своја кодифицираност (различна е од природата), потреба која е лична творба на човекот кој е општествено суштество, па аналогно на тоа, и оваа потреба е општествена (овде атрибутот "општествена" е дескриптивен, не конотира вредносно);
2. "општествената потреба" е потреба на "општествено развиен човек", т.е. потреба на човек кој живее во комунистичко општество (комунистичкото општество се смета за највисоко развиено општество, заради високата развиеност на свеста на човекот за себе самиот, природата и другиот човек) и кој во суштина е "поопштествен" (во овој случај потребата упатува на позитивен вредносен однос);
3. "општествената потреба" може да значи статистички поим, добиен како просек од сите индивидуални потреби на едно конкретно општество, историски развиени и обичајно-морално пренесени на општествените конституенти. Имено, секој конкретен човек со своето раѓање и живеење припаѓа

на конкретна класа, при што за да опстане, тој на свој индивидуален начин мора да интериоризира соодветен систем и хиерархија на потреби (индивидуалната интериоризација ќе биде на онаа потреба што поединецот ќе ја осознае и почувствува), генерациски вообличени како такви, значи, со историски менлива содржина. Со ова значење, впрочем, општествената потреба е објективна категорија. Како општествени потреби Хелер ги вбројува: *материјалните потреби, уметничките потреби, потребите за заедница, потребите за љубов.*

4. "општествената потреба" може да упатува на фактот дека постои општествено т.е. заедничко задоволување на потребите, т.е. индивидуата има потреби кои не само што ги осознава и чувствува во општеството, туку општеството како заедница ѝ е неопходно да ги оствари истите. Тоа се таков тип на потреби кои индивидуата може да ги оствари само со помош на соодветни институции: *потреба за стекнување на образование, потреба за зачувување на здравје, потреба за заедница, голем број културни потреби.*

#### 4.2. ТЕОРИЈА НА ОБЈЕКТИВАЦИЈАТА

Хелер за потреба ќе ја признае "...само онаа човечка потреба која се однесува на објективацијата и е раководена од неа." (1981e, 107). Значи, потребата и општествените објективации таа ги става во однос на меѓусебна поврзаност, т.е. во нужен, замен однос, во кој општествените објективации ги вградуваат потребите на луѓето кои живеат во конкретно општество и припаѓаат на конкретен општествен слој, заради што потребата нужно има врз себе општествен печат. Или, со други зборови кажано, една од функциите на општествените објективации е тие да го одредат објектот на човечката потреба: "Значи, човечката потреба се остварува во текот на предметувањето; човекот, кој со раѓање влегува во човечкото општество, го 'водат' и во обликувањето на неговите потреби

го 'насочуваат' предметите на овие потреби. Потребите во објективациите и во опредметениот свет се, воопшто, напуштени, па дејностите кои се опредметуваат создаваат нови потреби. Ориентираноста на потребите кон предметите означува наедно и *активен карактер* на потребите. Тие се истовремено страсти и *способности* - страсти и способности за присвојување на предмети - како што *се и самите способности појавуваат. Способноста за предметна дејност е, така, една од најголемите човекови појави.* (потенцирала А.Х.)" (1981e, 107)

Според теоријата на објективациите, развојот на "човечката суштина" се илустрира преку активно присвојување и опредметување на општествениот живот од страна на историски богатата индивидуа, т.е. моментот на самореализација е корелативен со моментот на објективација, или, со други зборови кажано, конституирањето и развивање на човечките способности од преку објективирање на истите.

Поимот "објективација" кај Хелер не означува едноставна употреба на предметите (вештачките објекти) од страна на човекот со цел задоволување на неговите потреби, туку напротив, давање употребна вредност на истите за и од човекот, при што општествените правила на предметната употребливост стануваат инхерентна диспозиција на предметите. Втиснувањето на општествениот печат врз предметите укажува на фактот дека тие се објективирани човечки способности и потреби. Всушност, ова е и значењето на објективацијата, која е неодминлива, доколку станува збор за создавањето на човекот и неговото општество, бидејќи човекот објективирајќи се себеси во физичката, психичката или духовната сфера, всушност, ги екстраполира своите потенцијали во квалитети и притоа се потврдува себеси како достоинствено предметно, општествено и индивидуално суштество: "Категоријата објективација на најопшт начин ја опфаќа суштината на создавањето на човекот и човечкото општество, во смисла дека човекот, како предметно суштество, во секое свое манифестирање (физичко, психичко, духовно) се опредметува, објективира, врз основа на што станува истовремено и општествено и индивидуално суштество, и врз основа на што се

воспоставува и историски континуитет и дисконтинуитет во општеството." (D.Vujadinović. 1988, 37)

Хелер "објективацијата" ја сфаќа како "систем на односи и средства кој го создала човечката дејност, но кој управува со човечката дејност. Како таква, таа им дава на поединците кои влегуваат во дадено општество готови шеми, а тие понатаму ги оформуваат и средуваат своите искуства, раководејќи се со тие готови парадигми". (1978b, 231)

Но, и покрај тоа што човечкото делување секогаш е објективирање, не секое објективирање може да биде, или е, објективација. Имено, постојат специфичности кои објективирањето на човечкото делување го искачуваат на ниво на објективација, па оттука: "Објективациите се пред сè секогаш генерички и претставуваат *разни типови на генеричности*. Понатаму, тие не се просто последица на екстраполираните, објективирани дејства, туку *односни системи* кои се *надворешни* во споредба со оние делувања на човекот кои се насочени кон нив и нив ги обликуваат. Истовремено, *секој* на релативно еднакво ниво може да ги усвојува објективациите, но не може секој на еднакво ниво да ја *формира, обликува* секоја објективација." (Ibid., 220).

Според Хелер, постојат три нивоа, три сфери на објективации, и тоа: "*по-себе-биднувачка*", "*за-себе-биднувачка*" и "*по-себе-и-за-себе-биднувачка*" сфера на објективации.

Објективациите "по-себе" се емпириски човечки универзалии, онтолошки примарни во однос на општеството, бидејќи без нив не може да постои конкретната општествена структура, т.е. општеството воопшто. Меѓутоа, во однос на општеството не се релативно самостојно развојни, туку се меѓусебно условени со него. Тие опстојуваат и се модифицираат како резултат на телеолошкото делување (свесната интенција) на општествената индивидуа, но се развиваат според свои сопствени законитости. И на крај, но не и најмалку важно, објективациите "по-себе" се нужни општествени ентитети т.е. ако човекот сака да стане општествено ефективен човек, тогаш тој мора овој систем на објективации нужно да го усвои во својот секојдневен живот. Нивното усвојување оди преку репетитивната и инвентивната пракса т.е.

репетитивно и инвентивно мислење, додека пак интуицијата е само постојан корективен метод, неопходен фактор за нивно соодветно функционирање, бидејќи интуицијата како "спонтано-мислечка димензија" ја насетува чудноста, неочекуваноста, проблематичноста на она што веќе е добро познато.

Оваа сфера е хомогено единство на три хетерогени егзистентни моменти, и тоа: светот на предметите (создадени од човекот) - *орудијата и производите*, светот на *обичаите* и светот на *јазикот*. Реалноста во која делуваат генеричките објективации "по-себе" е секојдневниот живот, кој според Хелер е и "катексохена сфера за усвојување на генеричките објективации по-себе", но и "фундамент на генеричките објективации за-себе". (Ibid., 219). Значи, сите три моменти во суштина управуваат со целината на човековото реализирање, т.е. со материјално-предметното делување, однесувањето и мислењето (при тоа, под делување Хелер ја подведува секоја активност во која се различни нејзиниот мотив и нејзиниот предмет, а доколку се воспостави недиференцирано единство на мотивот и предметот, тогаш станува збор за просто задоволување на потребите на човекот).

Светот на предметите и орудите, светот на обичаите и светот на јазикот имаат свои заеднички особини (истите овие особини во суштина се она што ја сочинува основната нужна структура на секојдневниот живот и мислењето, но не и нејзината целокупност). Специфичноста на објективациите "по-себе" Хелер ја пронаоѓа во следниве нивни карактеристики: тие се *повторливи* - секој поединец мора да биде способен ефектно да ги повтори токму онакви какви што се и на тој начин да ги внесе во целокупното живеење; имаат *нормативен карактер* - како структури во форми на правила (утврдени репетитивно) тие треба да се почитуваат, задолжително да важат, бидејќи на тој начин ќе се оствари функцијата на овие објективации; тие, како носители на повторени значења, се *систем на интенционирани знаци* (интенцијата се однесува на фактот дека во човечката пракса објективираната човечка особина добива значење зависно од човекот); својствена им е *економичноста*, која се однесува на нивната цел/функција - се инсистира на тоа својата цел да ја

постигнат за најкратко можно време со вложување на минимум напор и инвентивност (ова, пред сè, е овозможено од репетитивноста при нивното усвојување); тие *соодветисивуваат со ситуацијата* - поврзаноста со ситуацијата е најрадикална кај јазикот (јазичната употреба е контекстуална), а во светот на предметите има значење само доколку со нив се реализираат обичаите, додека пак, тие (обичаите) секогаш се поврзани со ситуацијата (да се прифати или да се отфрли почитувањето на еден обичај пред сè зависи од тоа кога, како, каде, од кого, зошто... треба истиот да се уважи).

Но, сепак, колку и да имаат заеднички карактеристики, овие објективации се јасно издвоени, па според своите посебни структурални обележја тие се разликуваат меѓусебно. Можеби нивната најзначајна меѓусебна различитост е во начинот на објективирањето, при што примарната улога му е дадена на јазикот: "Јазикот како медиум на мислење кое го врши концептуализирањето има една особина според која радикално се разликува од другите два моменти на генеричката објективација 'по-себе'. Имено, ракувањето со стварите и почитувањето на обичаите претставуваат делувања кои секогаш непосредно се објективираат. Операцијата спроведена во мислите може да биде нивна подготовка, но не и самите тие делувања; обичајот кој се почитува во мислите може да покажува намера тој да се употребува, но сè уште не значи и самиот обичај. Објективните делувања, т.е. употребата на обичаите стануваат тоа дури кога *de facto* се спроведени, кога *de facto* ќе се објективираат. Меѓутоа, кога станува збор за јазикот, не може да се прејде преку тоа дека постои внатрешен јазик, *monologue interieur*... Внатрешниот монолог не е подготовка за говор, туку и самиот претставува јазик кој - иако во облик на кратенки - ги почитува нормите на гласовниот јазик." (Ibid., 273-274)

Овие три егзистентни моменти, три условно кажано света, не се меѓусебно изолирани, што особено се потврдува при извршувањето на трудот, бидејќи манипулацијата со орудијата и производите (трудот) веќе претходно претпоставува некоја обичајна структура (не само обичајни системи на општествени односи кои ги регулираат времето, местото,

содржината, обликот и останатите специфичности на трудот, туку и најуспешни начини и методи за реализирање на истиот, кои, како обичаи, се наследуваат генерациски), а наедно го претпоставува и јазикот, бидејќи тој е неопходен за ефектот на извршениот труд, заради информациите, барањата, заповедите, воопшто комуникацијата.

Оттука, овие три типа на објективации "по-себе" имаат објективно значење за секој член на конкретно-историското општество, значење кое е идентично со нивната функција, со нивната употреба.

Во втората сфера - објективации "за-себе" - Хелер ги наведува *религијата, науката, уметноста и филозофијата*. Тие се онтолошки секундарни општествени ентитети, бидејќи за функционирањето на општествените структури тие не се нужни, имено, и покрај тоа што некогаш се присутни, тие не ја остваруваат својата улога во општеството. Својата функција овие објективации "за-себе" ја остваруваат само доколку постои свесна човечка интенција кон нив, т.е. ако постои свесен однос кон генеричноста, кон другиот човек, бидејќи како цел на свесна интенција, тие ја репрезентираат свеста, т.е. самосвеста на човештвото. Оттука, како заеднички својства на овие општествени ентитети Хелер ги наведува следниве: пред сè, тие му даваат значење и смисла на секојдневниот живот, но истовремено ги исполнуваат и сите витални социјални функции во општеството, т.е. критички или легитимирачки се насочени кон утврдената даденост на нормите и правилата на општествената структура, па така погледот на свет кој не е доминантен во општеството, има критичка функција во однос на доминантниот и во однос на социјалната структура која својот легитимитет го добива од доминантниот поглед на свет. Значи, ако објективациите "по-себе" му даваат смисла и значење на делувањето, однесувањето и мислењето, тогаш смислата и значењето на нивното единство доаѓа од некоја од овие објективации "за-себе", од нејзиниот идеолошки-парадигматизиран поглед на свет (религиозен, филозофски, уметнички или научен). Ова, пак, реперкуира кон сознанието дека усвојувањето на онтолошки примарните општествени ентитети е истовремено со делувањето на онтолошки секундарните општествени ентитети, погледот на свет кој ја хомогенизира

хетерогеноста на објективациите "по-себе". Секоја објективација "за-себе" има хомогена структура која се развива според сопствени законитости, меѓутоа, овој развој е само секундарен и релативен, бидејќи во суштина таа ги следи прашањата кои ги наметнува општествениот развој (или, пак, таа ги освестува истите), бидејќи помеѓу нив нема драстична сепарираност: "Имено, помеѓу секојдневниот живот и несекојдневните делувања и облици на мислења не стои кинески ѕид. Генеричките објективации 'за-себе' тргнуваат секогаш од секојдневието и секогаш се слеваат во секојдневието". (Ibid., 118)

При преминувањето на партикуларитетот (субјектот на сферата на објективациите "по-себе") во индивидуалитет (субјектот на сферата на објективациите "за-себе") се случува процес на суспендирање на партикуларитетот. Сите мануелни, ментални и духовни способности развиени и практикувани партикуларно во сферата на објективациите "по-себе" сега се обединуваат под влијание на хомогенизирачката сила на сферата на објективациите "за-себе" која соодветно ги канализира и хиерархизира, па субјектот од "човечко суштество како целина" (труд - однесување - мислење) сега преминува во нов квалитет "човечка целосност", која пак, повратно делува врз субјектот и го преобликува: "Човечката целосност е индивидуалност која сите свои сили и способности ги концентрира на решавање на една единствена задача, оживеана во хомогената сфера. Човечката дејност реализирана во процесот на хомогенизирање е секогаш активитет (не само технички, туку и епистемичко и морално): создавање и ново создавање." (Ibid., 116)

Со други зборови кажано, при истапувањето од сферата на секојдневниот живот се случува воздигнување на индивидуата над партикуларитетот (партикуларитетот за своја основна тенденција го има самоодржувањето на кое тој сè му подредува), т.е. индивидуата го формулира својот свесен однос кон генеричноста, при што својот секојдневен живот го уредува соодветно на овој свесен однос, синтетизирајќи ги во себе случајноста и поединечноста на партикуларитетот и нужноста и општоста на генеричноста: "Секој поединец располага со свеста за своето Јас, исто онака како што знае и за

генеричноста. Но, *самосвесѝ* има само индивидуата: имено, *самосвесѝа е свесѝ за своѝо Јас посредувана од свесѝа за генеричносѝа*. Оној кој е самосвесен *не се иденѝификува себе си сѝонѝано*, тој држи *дисѝанца* кон себе. Тој се познава себе си и своите дадености. Знае, или барем би сакал да знае кои негови способности во својот развој стојат во најхармоничен однос кон генеричноста, со генеричкиот развој, кои се повредни". (Ibid., 59)

Значи, сферата на објективациите "за-себе" го апсорбира и субјективниот (културниот) вишок од субјективното искуство. Овој субјективен (културен) вишок се формира во секојдневниот живот, но го надминува истиот, бидејќи не соодветствува со дадената утврденост на нормите и правилата на објективациите "по-себе". Но, не само што го апсорбира, туку сферата на објективациите "за-себе" може во иднина и да го зголеми нивото на новиот субјективен (културен) вишок, бидејќи меѓу нив има реактивно дејство. Индивидуата ќе почне да расте во оној момент кога ќе почне да прави селекција "што" од дадената утврденост на нормите и правилата на секојдневниот живот ќе акцептира како соодветно за обликувањето на нејзиниот сопствен свет и, со тоа, соодветно на себеобликувањето. Оттука, овие објективации се индикатор на степенот на човечката слобода во даденото општество, бидејќи со нив се илустрира односот на човекот кон самиот себе, а со тоа и кон другите, но и кон природата.

Исто така, треба да се нагласи дека моралот, според Хелер, не е составен член на сферата на објективациите "за-себе", бидејќи неговата улога е универзална - моралот ѝ е иманентен на секоја сфера на објективации. Моралот, исто како што не е епистемичка објективација (како филозофијата, науката и уметноста), така тој не е ниту идеологија (како религијата), туку е практичен однос изразен во постапувањето и одлуките соодветни на тоа постапување, т.е. се изразува како однос меѓу поединечно однесување и одлука наспроти општествено-генеричко поставените барања. Оттука, најморален поединец е оној кој во личниот избор на своето однесување ќе ги доживее усвоените моралните вредности (кои упатуваат на моралното развивање на човекот и човештвото) како

сопствено-поставени општествени правила на однесување. Па, затоа, "...ако некој сака да донесе суд за моралот на еден поединец, не смее да го испитува само тоа во која мера тој го интернализира некој општествен систем на норми, во која мера тој успеал со негова помош да ги канализира своите партикуларни мотивации, туку треба да обрне внимание и на вредносната содржина на оној општествен систем на норми за кој тој се решил - се разбира, во граници во кои изборот бил возможен. Ова последно дистанцирање е многу важно: бидејќи тој избор секогаш се врши во рамките на ... полето на решавање." (Ibid., 135)

Објективациите "по-себе-и-за-себе" се третата сфера на општествени ентитети. Како емпириски партикуларна, таа не е неопходна за социјалниот живот. Во нестратифицираните општества идентитетот на општествената структура се воспоставувал само преку утврдената даденост на нормите и правилата на сферите на објективациите "по-себе" и идеолошки парадигматизираниот поглед на свет интројектиран од објективациите "за-себе", додека пак, во стратифицираните општества морале да постојат овие објективации "по-себе-и-за-себе", бидејќи во нив постои поделба на трудот па, следствено на тоа, морале да се почитуваат одредени норми и правила на објективациите "по-себе" зависно од заземеното место во општествената поделба на трудот, со што ниту една од сферите на објективациите "за-себе" не можела да биде носител на општествениот идентитет. Имено, овие институции меѓусебно поврзани во субсистеми, а тие во конгломерати, го создавале идентитетот на партикуларните општествено-економски структури, идентитетот на конкретно-историското општество во кое постоеле структури на доминација кои требале да се заштитат, да се институционализираат.

Во сферата на овие објективации "по-себе-и-за-себе" Хелер ги вбројува: *интеграциите, политичките структури, юридиската надградба*. Всушност, овие облици се индикатор на "свеста за нас", која во суштина е искачување во интеграција, идентификување со неа.

Институциите чуваат најразлични општествени слоеви и правци, но доминантна институција во конкретното општество е онаа која ја штити владеачката класа т.е. државата и нејзиниот кодифициран правен систем

(правото формално ги регулира (не)дозволените човечки контакти и ја гарантира моќта на владеачката класа - слој - сталеж, т.е. на државата). Но, покрај државните институции (полис, држава, нација, класа, слој), во секојдневниот живот постојат и други институции кои не ѝ припаѓаат на државата: верски, културни и спортски институции, потоа синдикати, партии, здруженија, сојузи за заштита.

Субјект на објективациите "по-себе-и-за-себе" е специјализираниот човек, кој треба да биде посебно обучуван и образуван, човек кај кого се суспендирани некои секојдневно-хетерогени активности, општења и мислења. Кај овој човек кој ги претставува објективациите "по-себе-и-за-себе" треба да бидат исклучени одредени способности, емоции и чувства, убедувања, партикуларни афекти. Едноставно, со образувањето и обучувањето се врши дистинкција од "човечката целосност".

Како и објективациите "по-себе", така и објективации "по-себе-и-за-себе" својата смисла и значење, како и својот кредибилитет и легитимитет, ги земаат од објективациите "за-себе". Хелер смета дека најсоодветни за таа улога се религијата и науката, бидејќи тие можат да делуваат мирно и континуирано само доколку репродукцијата на нивните субјекти не создава субјективен (културен) вишок, кој е основа за појава на радикалните потреби. Религијата и науката се најсоодветни за институционализација т.е. легитимизација на институциите и социјалната структура бидејќи нивните погледи на свет обезбедуваат: континуирано кумулирање на знаењата, специјализација на субјектот преку усвојување на специјализираното знаење и континуирано оправдување на општествената структура и односите на доминација. Уметноста ова не може да го овозможи, бидејќи не кумулира специјализирано знаење (кое се однесува на придржување на нормите и правилата на институциите), а наедно не овозможува специјализираност, како и оформување на специјализиран човек, додека пак, филозофијата исто така не е погодна за институционализирање, бидејќи таа, во суштина, е делегитимизарачка: таа за сè го поставува прашањето "зошто". (Хелер со ова остава можност филозофијата да биде водечки поглед на свет во новото хумано бескласно општество.) Ако меѓусебно се споредат религијата и науката, Хелер смета

дека религијата е посоодветна како институционализиран поглед на свет, бидејќи таа им нуди светост и неприкосновеност на нормите и правилата на секојдневниот живот и со тоа им обезбедува цврста даденост на истите, додека пак, науката ги лишува истите од нормативна содржина, сведувајќи ги на инструкции за употреба, со што, за разлика од религијата, не му дава непосредно смисла на животот, туку добриот живот го интендира кон постигнување успех во истиот, преку реализирање на личните интереси и зголемувањето на богатството и моќта. Секојдневните односи стануваат меѓучовечки контакти во кои се произведува постојана тензија, проследена со чувство на алиенација, тензија која, според Хелер, е постојан извор на субјективен (културен) вишок, кој ги загрозува веќе нестабилните основи на секојдневниот живот, така што не само што може да се толкува како извор на ирационални (колективни или индивидуални) тенденции, туку истовремено е и еманципаторска тенденција т.е. може да ги оформи радикалните потреби, чија суштина е трансцендирање на отуѓениот социјален живот во општеството.

Всушност, дали во содржината на објективации "по-себе-и-за-себе" ќе биде посилен моментот на "по-себе" или "за-себе" постоење, зависи од степенот, обемот и типот на отуѓеноста присутна во едно конкретно историско општество. Имено, тие се обратнопропорционално поставени во однос на отуѓеноста присутна во сферите на општеството. Доколку човекот на конкретната општествена структура има слобода во изборот на алтернативи, поголемо свесно-интенционирано учество во слободното креирање на својата судбина, тогаш кај овие објективации "по-себе-и-за-себе" е поголем факторот "за-себе" (за-себноста) и обратно, доколку отуѓеноста е поголема, тогаш е поголем факторот "по-себе" (по-себноста). Значи, разотуѓувањето на општеството е правопрпорционално со свесноста во општествените делувања, насоченоста кон интегративноста, способноста за решавање на конфликтот. Или, како што истакнува Хелер: "...даденото општество, неговото место во генеричкиот развој е изразено и репрезентирано преку целината на објективациите и нивните заемни односи. Достигнатиот степен, и вид и начин на производство и дистрибуција, нивото на уметноста и науката, структурата

на институциите и типовите на човечко делување во нив: тоа е она по што, *во њрв ред*, може да се познае какво е општеството пред нас, што тоа општество му 'дава' на човештвото и што поништува од досегашниот развој на човештвото". (Ibid., 111)

#### 4.3. ПРОБЛЕМОТ НА ОТУЃУВАЊЕ НА ПОТРЕБИТЕ

Ако човекот го третираме како суштество на праксата, тогаш можеме слободно да кажеме дека наспроти објективирањето (како позитивна дејност со која човекот ја афирмира својата генеричка суштина), стои отуѓувањето (како негова негативна дејност со која тој ја негира и губи својата човечка суштина), бидејќи отуѓувањето е дејност на човекот која е противрчна со неговата лична и општествена суштина.

Тргувајќи од ставот дека потребите (како и сетилата и страстите) не се само антрополошки спецификации на човекот, туку дека со нив човекот се потврдува вистински како онтолошко суштество, тогаш отуѓувањето на потребите во суштина е отуѓување на човекот.

Отуѓувањето на човекот може да се третира од различни аспекти: теолошки, метафизички, антрополошки и марксистички. Додека првите два аспекти не ја вкоренуваат идејата на отуѓувањето во човекот како нејзин субјект, туку ја третираат истата како трансцендентален феномен, антрополошкиот аспект оваа идеја од трансценденталното ја спушта во реалното, во човекот како нејзин субјект, вкоренувајќи ја во неговата свест. Марксистичкиот аспект<sup>17</sup>, пак, оди чекор понатаму, па апстрактноста<sup>18</sup> на антрополошкиот аспект ја конкретизира<sup>19</sup>, пренесувајќи го феноменот на отуѓувањето од човечката природа во конкретните историски услови во кои постои човекот, со што ја поставува можноста за разотуѓување на човекот, бидејќи така сфатен, феноменот на отуѓувањето не е нешто вечно, туку одреден облик на постоење на човекот, кој може да се надмине со разотуѓувањето на општествената стварност.

Отуѓувањето на потребите, всушност, е индикатор дека човекот живее во услови на ограничување на неговата егзистенција, егзистенција

која резултира со незадоволување на човековата генеричка потреба. Отуѓувањето на потребите е во директна врска со отуѓувањето на човекот од производите на неговиот труд (тие производи, коишто се производство на неговата трудова дејност и се наменети за задоволување на неговите потреби за конкретен предмет, не ја остваруваат својата цел, бидејќи човекот е лишен од истите), со што, всушност, отуѓувањето на потребите води кон отуѓување на човекот од другиот човек (човекот повлечен во себе, се лишува од најчовечката потреба, генеричката потреба за другиот човек).

Оттука, отуѓувањето на потребите не значи дека човекот нема потреби, т.е. престанува да има потреби. Напротив. Отуѓувањето на потребите значи дека човекот се лишува од генеричките потреби, сведувајќи ги многубројните и различни потреби на една единствена потреба. Но, отуѓувањето на потребите, исто така, значи и дека човекот е лишен од тоталитетот на неговите потреби, истиот заменувајќи го со една единствена потреба.

Всушност, отуѓувањето на потребите значи дехуманизиран однос, од една страна, на човекот кон себе самиот (човекот адекватно го третира своето отуѓено, а не своето вистинско, генеричко суштество), а од друга страна, на човекот кон другите луѓе (човекот, со цел да ги задоволи своите потреби, спекулира со потребите на другите луѓе, независно дали се тие груби, работнички потреби или рафинирани, богаташки потреби), и тоа на два начина: *создавајќи им* потреби и уживања и *наметнувајќи им ги* истите како нивни сопствени потреби и уживања.

Зависно од видот на потребите (физички, психолошки, физиолошки, културолошки, материјални, интелектуални...) отуѓувањето може да се манифестира во различни аспекти, при што степенот на отуѓувањето секогаш варира - од едноставен облик на генеричка неадекватност во задоволување на потребите до комплетно, потполно лишување на човекот од соодветни потреби.

Отуѓувањето на потребите го опфаќа и начинот на задоволување<sup>20</sup> на истите (начинот на потрошувачката на производите), во смисла дека пред сè, користењето на производите не зависи од самиот човек и неговите

суштински сили, туку зависи од конкретните услови во кои тој живее на одредено општествено ниво. (Овој проблем е особено присутен во земјите на реалниот социјализам, каде постои преместување на потребите од луѓето кон потреби диктирани од државата и партијата, т.е. диктирани од идеологијата на владеачката гарнитура. Овој проблем целосно го истражува и Хелер со својот сопруг Фехер, а нивните заеднички истражувања и согледувања ги објавуваат во нивното дело *Diktatura nad potrebama*.)

Хелер, одејќи по Марксовите траги, проблемот на отуѓувањето (на потребите) во капитализмот, како вистинско отуѓено општество, го разделува на четири дела:

1. однос на средствата и целта - во капитализмот постои пресврт во овој однос, и тоа во сите моменти на човековото суштествување: во трудот, во производствените односи, во општествено-заедничките односи, во богатството на потребите; имено, "кај 'нормалните' односно 'човечките' односи највисока човечка цел е другиот човек. Отуѓувањето ја претвора и таа највисока цел во средство, па човекот за другиот човек станува само средство: средство за остварување на неговите приватни цели, на неговата лакомост" (1981e, 115)
2. квалитет и квантитет - во капитализмот потребата за поседување, имање на предметот, се одвојува од употребна вредност на предметот, како и од директното уживање во него (уживањето се чувствува индиректно, како резултат на самото имање тој предмет); потребите да се имаат предметите се квантитативно неограничени, т.е. не постојат потреби кои можат да бидат граница во задоволувањето на овие потреби: "Не можам да поседувам толку да не посакам да поседувам *уиџе повеќе*; сакам да 'имам' уште повеќе, дури и ако конкретниот квалитет на предмети, во мојата сопственост не задоволува директно никаква потреба - кон тие конкретни квалитети станувам рамнодушен. Тоа што

поседувам, не развива во мене некои типови на хетерогени потреби, туку дури и ги осакатува." (Ibid., 120) Квантитативен репрезент на богатството се парите (паричниот однос). Тие во капитализмот го ограничуваат квалитетот, ги квантификуваат квалитативните човечките потреби, го осакатуваат сето она што не може да се квантификува т.е. нема куповно-продажна вредност, но и го квантификуваат она што не може да се квантификува, т.е. квалитативното човечко богатство отстапува пред паричниот однос: парите и нивната моќ стануваат суштински човечки моќи на човекот кој ги поседува.

3. осиромашување (редукција) - во хомогенизацијата на потребите на капитализмот е целата суштина на отуѓувањето на потребите, карактеристично и за оние кои владеат, и за оние кои се потчинети: "Потребата за имање е она на што се редуцира секоја потреба и што ја хомогенизира секоја потреба". (Ibid., 125) Кај оние кои ја имаат власта, оваа потреба е нивната приватна сопственост - сè е насочено кон нејзиниот постојан раст, т.е. кон зголемување на нејзиното количество, додека кај оние кои се потчинети потребата за имање е насочена кон одржувањето на нивниот живот, поконкретно, на нивната работна сила, бидејќи, во оваа смисла, нивниот живот е единствениот нивен капитал.
4. интерес - Маркс не го сфаќал интересот како општа категорија со која филозофијата би толкувала сегменти од општеството, туку истиот го третираше како мотив на индивидуално дејствување кој, во суштина, го изразува редуцирањето на потребите на алчност, па оттука, укинувањето на отуѓувањето ќе биде анулирањето на интересот како мотив за дејствување. Но, кај Маркс интересот не е идентичен со користа, бидејќи користа е својство на предметите, т.е. поимот "корист" има позитивен вредносен акцент. Всушност, Марксовиот "интерес" е

централна категорија во граѓанската филозофија - "интерес, тоа е она што ги држи заедно членовите на граѓанското општество, граѓанскиот, а не политичкиот живот е нивната реална врска." (1981: 130). Со други зборови кажано, човекот на граѓанското општество, кој се расцепил на сопственичко суштество (bourgeois) и на граѓанско суштество (citoyen), за свој мотив на дејствување го имал индивидуалниот, т.е. општиот интерес (општиот интерес е израз на двојно отуѓување, бидејќи во него индивидуалниот интерес се отуѓил од индивидуата). Притоа, "отфрлајќи ја општоонтолошката употреба на поимот интерес, Маркс не се ограничува на поимот т.н. 'индивидуален' интерес; со тоа тој ги опфаќа и категоријата *ојшиџ* или *сеојшиџесџивен* интерес и категориите кои се употребени во сродна смисла" (Ibid., 128). Всушност, Марксовите размислувања за интересот Хелер ги класифицира во три точки и тоа: "а. 'Општиот', 'класен интерес' постои не само во претставата на луѓето како идеален спротивен пол на нивните лични интереси. Тоа се категории на такви општествени структури во кои владеат *ојшиџесџивени сили* независни од човекот и си обезбедуваат себеси важење наспроти волјата на поединецот. Значи, во постоењето на 'општите интереси се одразува фетишизирањето на општествените односи (тој процес постигнува кулминација во општеството на чисто стоково производство т.е. во капитализмот). б. Личниот и општиот, т.е. класниот интерес, се во *корелација*. в. За кој интерес и да се одлучиме - било теориски или практично - остануваме *во рамки* на општеството на стоково производство (капиталистичкото општество) т.е. го прифаќаме неговиот фетишистички карактер." (Ibid., 131)

Значи, тргнувајќи од тоа дека човекот е практично суштество, изворот и основата на целокупното отуѓување на човекот се наоѓаат во отуѓувањето на неговиот труд. Оттука, и разликувањето на потребите по видови е резултат на постоењето на трудот како посебен, историски специфичен облик на човечка пракса.

Трудот, според Хелер, е своевидна симбиоза помеѓу секојдневнието и генеричноста, помеѓу секојдневниот живот на поединецот и свесното генеричко делување на индивидуата кое го трансцендира секојдневнието.

Симбиотичкиот карактер на трудот извира од онтолошката своевидност на трудот, која се состои во фактот дека вршењето на трудот е составен дел на секојдневниот живот - без неа животот е неодржлив, бидејќи трудот е она што останатите секојдневни делувања ги прави основни за човекот. Или, со зборовите на Хелер, тоа би изгледало вака: "...трудот практично секогаш доминирал во секојдневниот живот, токму заради вршењето на трудот се организирани останатите делувања на секојдневниот живот. 'Во потта на своето лице' луѓето за себе 'заработувале леб'... да се порасне значи пред сè да се порасне за труд; мнозинството обичаи стојат во врска со вршењето на трудот; голем број меѓучовечки односи се остваруваат во текот на трудот; заради трудот се склопени бракови, децата се одгледувани за труд; поголем број на морални поими биле концентрирани на трудот, дури и мнозинство празници потсетувале, на овој или на оној начин на трудот." (Ibid., 122)

Трудот, како конкретна практична дејност, во себе содржи два меѓусебно поврзани аспекта: таа е *вршење на труд*, но таа е и *појавување на човекој со трудот*. Горенаведеново значи дека Хелер, по примерот на Маркс, разликува два типа на труд спроведени како конкретно работна дејност: ако се јавува како вршење на труд, тогаш е органски составен дел на секојдневниот живот и како таков е облик на секојдневно делување т.н. *labour*, а ако се јавува како облик со кој човекот

се реализира, самопотврдува себеси, тогаш тој е директно-генеричко делување, т.е. како *work* тој е директно-генеричка објективација.

Оттука, за еден труд да биде сфатен како *work*, според Хелер, тој треба да го исполнува економскиот, социолошкиот, но и секојдневниот критериум<sup>21</sup>, т.е. трудот треба да е пред сè, непосредно генеричка објективација која е фундаментирана во однос на производствениот процес (човечката размена на материјата меѓу природата и општеството), а нејзиниот резултат треба да е материјалната и тоталната репродукција на општеството. Значи, *work* има општествена димензија (трудот се реализира како работен процес значаен за целото општество), а со тоа нејзините производи не ни нудат поединечни информации за поединецот како создавач на истите во производствениот процес (на пр. како човекот се чувствува во работниот процес, или пак, дали тој процес упатува на прогрес т.е. регрес во однос на неговите способности), туку тие производи ни зборуваат општо само за нив самите, т.е. за нивната употребна вредност (при задоволувањето на потребите на поединците во општеството).

Наспроти *work*, која има општествена димензија, стои *labour*, со својата интенција за зачувување и репродукција на поединецот (субјектот на секојдневниот живот) со што ја исполнува функцијата на секојдневниот живот. Во услови на отуѓеност (кога трудот станува социјална категорија, т.е. истата се издигнува на ниво на животна потреба под претпоставка дека постојат луѓе за кои трудот е нужен за нивниот опстанок) според Хелер, која се надврзува на Маркс, *labour* е и синоним за отуѓеност: "Значи, процесот на трудот останува без промена основно генеричко делување на човекот; меѓутоа, бидејќи трудот како генеричка дејност која го трансцендира она што е секојдневно станува безусловно отуѓена, *вршењето на трудот* го губи својот облик на самоостварување и служи *единствено и исклучиво* за зачувување на поединечната егзистенција - да се изразиме со свои зборови: зачувување на партикуларитетот. Бидејќи, што инаку би била потребата за храна, пијалок, раѓање, на која ѝ е одземена нејзината генеричка содржина, освен најкарактеристична витална потреба на партикуларитетот? Значи, вршењето на трудот го произведува и репродуцира секогаш поединецот, поединечниот живот; а

отуѓеното вршење на труд само партикуларитетот. *Labour* како вршење на отуѓен труд е вршење на труд на партикуларитетот, составен дел на неговиот прасвојствен секојдневен живот." (Ibid., 124). Или, поинаку кажано, додека во услови на неотуѓеност *labour* е органски составен дел на секојдневието, во услови на отуѓеност *labour* е неоргански составен дел на секојдневието, тој е негово "проклетство" - станува средство со кое се задоволуваат потреби кои се сведени на "поседување", а потребата за тоа "поседување" загосподарува со партикуларитетот, па сега трудот има една единствена цел, а тоа е да се зачува егзистенција на партикуларитетот.

Излезот од оваа состојба Хелер го гледа во разотуѓувањето<sup>22</sup>, кое не се случува ако престане да се практикува тој отуѓен работен процес, туку ако се изврши реструктурирање на целокупната општествена структура при што општественоста на трудот ќе се реализира непосредно, а не по пат на стокова размена.

Значи, според Хелер, трудот како специфична човечка карактеристика истовремено е и секојдневно делување (одржување на секојдневниот живот на поединецот) и непосредно генеричко делување (поединецот го трансцендира своето секојдневие и преку овој свесен однос се претвора во индивидуа), т.е. како нивна симбиоза тој го обликува истовремено и наедно и светот на човекот и самиот човек.

Значи, поделбата на интелектуален и физички труд доведува до поделба на човечката целосност, при што човечката егзистенција како потенцијална универзалност се заменува со фактичка парцијалност. Имено, во едно стихијно организирано општество, поединецот во поделбата на трудот не учествува според своите способности и можности, афинитети и желби, туку тој просто е "фрлен" од страна на случајностите кои функционираат како детерминанти, со што уживањето и трудот припаѓаат на различни поединци, а не на еден, што резултира со фактот дека поединецот не го доживува светот во неговата целосност. Лоциран наспроти креативното доживување и присвојување на светот, неговиот стеснет хоризонт на светот не само што оневозможува способност за стекнување на критериуми за неговите потреби, туку ја анулира можноста

човекот да стане свесен за богатството на своите потреби и за различните начини на нивно задоволување.

#### 4.4. ОДНОСОТ НА ПОТРЕБИТЕ И ВРЕДНОСТИТЕ

Рековме дека разликувањето на потребите според видови е резултат на постоењето на трудот како посебен, историски специфичен облик на човечка пракса. Меѓутоа, како критериум за разликување на сите видови потреби, сепак, се вредностите, кои, во суштина, го ориентираат нашиот избор. Најголем доказ за тоа дека потребите и вредности се неодделиви една од друга е хиерархијата на потребите, чие воспоставување е невозможно без одреден систем на вредности. Всушност, кога ги хиерархизираме потребите, или со други зборови кажано, кога имаме посилна потреба за некој предмет, состојба, однос или личност, во однос на некој друг, ние стремиме кон нешто. Ова наше стремење, кое е резултат на конкретните општествено-историски услови во кои се потврдуваме, не е својство на тој предмет, состојба, однос или личност, туку е ориентирано од вредноста како својство на тој предмет, состојба, однос или личност, т.е. вредноста на тој предмет<sup>23</sup>, состојба, однос или личност ги одредуваат нашите желби и стремежи кон нив. Значи, односот меѓу вредностите и потребите е меѓусебна зависност: вредностите извираат од нашите потреби, но вредностите и ги детерминираат нашите потреби во конкретните општествен-историски услови.

Хелер и вредноста (како и потребата) ја определува како примарна онтолошка категорија: "Вредноста претставува примарен општествен факт. Секое општество е еден систем на институции и навики кој препоставува систем на свесно преферирање т.е. избегнување на одредени вредности, и тоа со помош на категориите на вредносна ориентација." (1985с, 176) Значи, вредноста не може да се изведе од потребата, меѓутоа (како и потребата) може да се објасни (посебно или во меѓусебен однос со потребата) со помош на објективацијата.

Во Хелеровата определба вредноста не е ниту априорна, ниту апостериорна даденост. Значи, таа не се изведува ниту трансцендентално

(од божјата егзистенција или од човечката природа), ниту емпириски (од потребите и интересите), туку она што ја дефинирана вредноста е нејзиното поврзување со "суштината на општествената егзистенција" т.е. "истовремената универзална даденост и конкретно-историска одреденост на вредноста се доведува во врска со историското формирање (на универзалниот карактер) на генеричкото суштество." (D.Vujadinović. 1988, 38) Оттука, за вредност Хелер го означува сето она во однос на коешто можат да се применат категориите на вредносна ориентација: "Сè што постои (предмет, однос, постапка, институција, процес) може да има некоја вредносна содржина. Ова функционира како вредност доколку кон него се ориентира некој избор кој може да се воопшти и кој е или општествено регулиран, нормативен, или изразува некој однос кон такво општествено регулирање, норма." (1981e, 44)

Вредностите во основа можат да бидат<sup>24</sup>:

- чисти вредности - носат иманентна вредносна содржина во себе, а не ја добиваат истата од конкретниот контекст; како такви, тие се идеални објективации; овие чисти вредности се морални вредности чија што содржина, без оглед на конкретните констелации, ќе биде преферирана, избрана, вреднувана заради самата неа. Овие вредности истовремено се и вредности на личноста ( и покрај тоа што личноста сама по себе е вредност), бидејќи тие го регулираат однесувањето на индивидуата, па како такви се и фундаментални вредности;
- добра-вредности - предмет, однос, постапка, институција, процес... кои влегуваат во вредносен однос (на нив се применети категориите на вредносна ориентација), значи овие вредносни ствари не ја содржат вредноста како иманентно својство, туку ја добиваат преку воспоставување на вредносниот однос, независно дали тој однос е позитивен, негативен, или пак, е однос на индиферентност.

Врската на вредностите со општествениот живот, т.е. со објективациите воопшто, се воспоставува преку категориите на вредносна ориентација - тие се "емпириски човечки универзалии"<sup>25</sup> - тие на

универзален и непроменлив начин се поврзани со целокупното човечко искуство; тие се историски, но само во смисла дека се плод на човечкото настанување, на неговата историчност, додека, сами по себе тие се неменливи, а менливоста е атрибут на системите на вредностите кои тие ги оформуваат.

Тие се неопходни за човекот да може комплетно да го реализира својот општествен живот, бидејќи "тие ни даваат ориентација во поглед на општествено регулираните и воопштените, оптативни и императивни преференции. Вредност е сè она (и исклучително сè она) на што воопштено можат да се применат нашите категории на ориентација во поглед на општествено регулирање, во поглед на норма. Значи, тие укажуваат на тоа што треба да се избере а што да се избегнува во најразлични сфери на реалност." (1981e, 34)

Категориите на вредносната ориентација не можат да се дефинираат, но можат да се опишат, така што ќе се наведе на што тие посочуваат.

Тие секогаш се јавуваат како парови, што е последица на изборот, кој е нивна функција. Тие можат да бидат:

- примарни - постои само еден пар "добро - лошо" кој го ориентира нашиот избор во сите сфери на нашата реалност, па, оттука, тој може да се примени на сите секундарни категории, но обратна релација не е можна;
- секундарни - се однесуваат на различни сфери на нашата реалност, а во рамките на своето делување применливи се на сите други категории на ориентација; оттука, постојат повеќе парови: добро - зло, убаво - грдо, свето - световно, корисно - штетно, пријатно - непријатно, точно - неточно, успешно - неуспешно, вистинито - лажно;
- терцијални - се јавуваат како категории на ориентација во рамките на подрачјата воведени од секундарните категории, на пр. пристојно - непристојно е во рамките на точно - неточно (во рамките на разграничувањето на адекватноста на квалитетот на постапките и судовите).

Категориите на вредносна ориентација не ни се вродени, туку ние ги усвојуваме истите во вид на норми, препораки или судови во процесот на нашето очовечување.

Секоја вредносна категорија која во основа го ориентира нашето вредносно однесување, се применува на три начини (1985c), па нејзината адекватност може да биде објективна (соодветно на предметот), субјективна (соодветно на личноста) и ситуационо (соодветно на ситуацијата).

Остварените односи на кои се применуваат категориите на вредносната ориентација се општоважечки, а со остварувањето на тие односи и самите категории добиваат општо важење. Општото важење на категориите на вредносната ориентација не зависи од општествено-историската менливост на конкретната содржина кон која тие се однесуваат: "променливоста (историчноста) на вредностите не имплицира никаква измена на категориите на ориентација (тие се историски само дотолку што настанале во текот на историјата), туку менувањето на субјектите на кои тие се однесуваат." (1981e, 37). Со други зборови кажано, применувањето на вредносните категории во различно време на различен начин значи само различно нивно толкување.

Значи, важењето на овие категории останува исто, но се менуваат нивните хиерархии, т.е. секоја општествено-политичка структура на односи има своја владеечка хиерархија: "Важењето на категориите на вредносна ориентација е општоосведочено, но хиерархијата на овие категории не е во сите случаи иста. Една епоха, општествена структура, класа ја карактеризира токму тоа кои категории на ориентација доминираат, кои категории не треба да се забораваат како вредности во случај на вредносен конфликт." (Ibid., 39)

Своја сопствена вредносна хиерархија може да има и секоја генеричка објективација<sup>26</sup>, но и индивидуата (таа се појавила во времето на етаблирање на граѓанското општество). "бидејќи човекот стои во врска со тоталитетот на својот живот, во нормален случај (а нормално е она што и одговара на нормата) тој или ќе ја прифати вредносната хиерархија којашто владее во општеството, или себеси ќе си изгради индивидуална

хиерархија, секако, секогаш со примат на категоријата на моралната вредносна ориентација." (Ibid., 41)

#### 4.5. ХЕЛЕРОВАТА ПОДЕЛБА НА ПОТРЕБИТЕ

Оттука, како резултат на горенаведеното, истакнуваме дека во основа, Хелер разликува два вида човечки потреби: егзистенцијални (животни) и есенцијални (вистински човечки) потреби.

Егзистенцијалните потреби поседуваат онтолошка примарност за секој човек; тие се животни потреби, бидејќи и пред сè, во нивната основа е вкоренет нагонот за самоодржување на човекот. Но, и покрај нивната нагонска базираност (нагонот е сврзувачката алка меѓу желбите и интенциите на субјектот и нивниот објект), сепак Хелер не ги идентификува егзистенцијалните потреби со природните потреби (на Маркс). Поимот "природни потреби" за Хелер е апсурден, бидејќи сето она што општо може да се подведе под овој поим (храна, огрев, облека, стан...) функционира како нужен услов за човечки опстанок. Но, затоа пак, на конкретизациите на овие општи конституенти на човечката егзистенција (чист воздух, здрава храна...) Хелер им придава атрибутност на потреба: тие се релативни, конкретни потреби само во конкретна општествена констелираност. Всушност, природните потреби дејствуваат само како природни граници, а не како посебен вид на потреби; тие се егзистенцијална граница на задоволување на потребите, граница која е флексибилна, зависно од општеството, и укажува на неопходните услови за одржување на човечкиот живот, укажува на неговата едноставна егзистенција: "Дури ниту потребата за храна не може во квантитативна смисла да се окарактеризира со 'биолошка егзактност'. На пример, за некои афрички и азијски општества се знае дека количеството на калории, внесени со храната, останало значително под она ниво кое во модерното европско општество се смета за животен минимум, а сепак во нив немало недохранети во таа смисла дека би било загрозено зачувувањето на

постоечката социјална рамнотежа. Дури нарушеноста на општествената рамнотежа има за последица таква недохранетост. Воопшто можеме да констатираме дека задоволувањето на егзистенцијалните потреби - на постоечко ниво - е осигурано со структурата на примитивното општество. Границата на задоволување на потребите ја повлекува природата; масовната смрт од глад е последица на природни катастрофи." (1981/50: 386 )

Во групата на егзистенцијални потреби спаѓаат: потребата за храна, сексуалната потреба, потребата за социјално потврдување (социјален контакт и соработка) и потврдување со труд (потребата за активност). За нивен најголем непријател Хелер го прогласува капиталистичкото општество, чијашто социјална структура ги сведува дури на анимално ниво, ги осудува широките народни маси на секојдневна борба за преживување преку задоволување на овие елементарни услови за гол, физички опстанок.

Наспроти егзистенцијалните потреби, Хелер ги апострофира есенцијалните потреби кои се вистински човечки потреби, бидејќи кај овие потреби природните нагони немаат непосредно влијание, туку со нивно задоволување човекот се самореализира во слободна личност. Во оваа група на потреби таа ги вбројува: потребата за одмор кој го надминува претпоставениот квантум неопходен за обновување (репродукција) на работната сила, потребата за културна активност, потребата за игри (забава) кај возрасните, потребата за поврзување, потребата за пријателство, потребата за љубов, потребата за самоостварување во објективирањето (потребата за реализирање на способностите и талентите), потребата за морална активност. Овие потреби се автентични човечки потреби, ако се тргне од ставот дека потребата за самореализација на човекот е услов за негов опстанок како човек. Тие се радикални потреби (во кои конкретно спаѓаат неотуѓените есенцијални потреби кои во себе можат да имаат вклучено и еден дел од егзистенцијалните потреби), бидејќи нивна цел е самореализацијата на слободниот човек, илустрирана преку потребата за слобода на човекот

како поединец и потребата за човечка заедница заснована врз слободата на поединецот .

Според својот карактер есенцијалните човечки потреби можат да бидат алиенирани и дезалиенирани (принципот на ваквата поделба е онтолошкиот поим на човечката природа). Кај алиенираните потреби отуѓувањето е присутно преку тенденцијата на зголемување на квантумот на пари, моќ и сопственост од страна на субјектот, т.е. нивна неограничена акумулација, па овие потреби се јавуваат во форма на себични интереси (интересот е, всушност, потреба за поседување). Бидејќи овие потреби немаат степен на заситеност (нивниот развој е верифициран преку практично неограничено акумулирање на предметите на потребите), синоним за нив се квантитативните потреби. Наспроти нив се дезалиенираните потреби - нивната тенденција на развој е квалитативна разновидност, мултипликација и проширување (богатство на потреби).

Според Хелер, дисконтинуитетот на неограничена акумулација на пари, моќ и сопственост, карактеристична за отуѓените потреби, се постигнува само преку процесот на развој на квалитативни потреби и нивно континуирано наметнување над квантитативните потреби, а единствена почва каде може да се процесуира тоа е комунистичкото општество (општество на богатство на потребите кај човекот).

Од друга страна, пак, Хелер точно забележува дека егзистенцијалните и есенцијалните потреби не се апсолутно строго разделени, имено, дел од егзистенцијалните потреби се вклучени во есенцијалните потреби на човекот. Како пример за тоа таа го наведува чувствувањето на двонасочната потреба на мажот и жената за воспоставување на целосен замен однос: кај нив истовремено покрај потребите за поврзување, пријателство и љубов, постои и потребата за задоволување на сексуалниот нагон, но и потреба од социјален контакт и соработка.

Хелеровата класификација на Марксовите потреби исто така може да послужи и како нејзин став за некои видови потреби чие постоење таа го верифицира во реалноста. Така, нејзината класификација на потребите во рамките на Марксовото теориско богатство, е следнава:

- според филозофско-антрополошкиот принцип, таа кај Маркс разликува: природни потреби, за кои се синоним физичките т.е. нужните потреби, и општествено-произведените потреби, за кои се синоним општествените потреби;
- според објективациите кои ги создаваат или стојат во корелација со потребите ги набројува: материјалните добра, духовните добра, политичката потреба, потребата за живот во заедница, потребата од докажување преку труд;
- според економскиот принцип ги поместува паровите: нужни-луксузни, стварни-луксузни и стварни-замислени, а подоцна синонимно за луксузните се јавуваат и рафинираните, т.е. манипулираните потреби, кои, исто така, ги одбележува како еден од најзначајните Марксови придонеси за теоријата на потребите и
- според принципот на свесна и вреднувачка примена на вредносната категорија "човечко богатство", Хелер ги наведува квантитативни т.е. отугени и квалитативни т.е. неотугени потреби. Овде таа ќе го најде и изворот за својата анализа на радикалните потреби.

Природните потреби (храна, облека...) веќе рековме дека според неа не се посебна група на потреби која ќе стои наспроти групата на "општествени потреби", туку природна граница, значи зависат од климатските, географските, традиционалните, културните... особини на конкретната земја во која живее конкретниот човек, додека пак, нужните потреби се важен социолошки дескриптивен поим, бидејќи нивното задоволување е морално и историски детерминирано - зависи од степенот на културниот развој на земјата на која ѝ припаѓа субјектот, поточно од сфаќањата за животот што тој ги има (навики, амбиции, претензии...), зависи од времето во кое живее, како и од класата на која ѝ припаѓа субјектот. Природните потреби всушност, упатуваат на самоодржувањето на човекот, тие се негови неопходни аспирации за тој да опстане како природно суштество. Токму тие, или поточно, начинот на нивното

задоволување, го одделува човекот (како природно суштество) од животните (оттука, тие не можат да се изедначат со животинските потреби, кои се чисти нагони за самоодржување и одржување на видот), бидејќи тој човечки начин на задоволување на овие "потреби" (но и на сите други потреби) им дава општествен печат.

Хелер не ја прифаќа ниту Марксовата поделба на нужни и луксузни (стварни и луксузни, стварни и замислени потреби) потреби. Ваквото типологизирање на потребите (предметите кон кои тие интендираат) филозофски не е можно, туку само економски, бидејќи само платежната моќ може формално да определи која потреба е луксузна, а која нужна. Значи, само економски потребите можат да се интерпретираат вака, бидејќи доколку производството расте, а со тоа и платежната моќ на работникот, т.е. неговата побарувачка (со што наедно се менува и општествената структура - малцинството што можело порано да си ја задоволи таа потреба сега прераснува во мнозинство), дотолку поранешните луксузни потреби сега веќе не се статусно луксузни, но притоа нивната содржина воопшто не е променета, таа останува иста. Нужните потреби, економски интерпретирани, би биле долна граница, целокупност на средства за живот неопходни за самоодржување на работникот (при што неминовно е вклучен и процесот на одржување на неговите деца) и репродукција на неговата работна сила.

Горенаведената Хелерова критичка мисла уште еднаш го оправдува нејзиниот став дека потребите се исторични (менливи) категории - зависат не само од разни традиционални, културни... фактори, туку пред сè (структурите на) потребите зависат и се ограничени од местото на субјектот во рамките на поделбата на трудот, бидејќи порастот на поделбата на трудот и продуктивноста, како и предметното богатство, се основни фактори кои го определуваат богатството на потребите на индивидуата, а ова богатство пак, е фактор за оценување на хуманоста на општеството.

#### 4.6. ПРОБЛЕМОТ НА ПОДЕЛБАТА НА ПОТРЕБИТЕ НА "ВИСТИНСКИ" И "ЛАЖНИ" ПОТРЕБИ

И отуѓените и неотуѓените потреби, со самото тоа што постојат како свесни човечки интенции, според Хелер се "вистински" потреби, т.е. не постојат "лажни" потреби. Првата квалификација на потребите укажува на нивната вредносна дистинкција, а втората - на нивната фактичка состојба.

Всушност, проблемот на поделбата на потребите на "вистински" и "лажни", според Хелер, синтетизира во себе три различни аспекти на сфаќање и проценка на потребите. Оттука, според неа, трите можни интерпретативни облици на поделбата на потребите на "вистински/лажни" се:

1. "реални - имагинарни" потреби;
2. "добри - лоши (во конкретна смисла)" потреби, и
3. "преферирани - непреферирани" потреби.

Разликувајќи ги, значи, овие три интерпретации, нејзината анализа ќе резултира со неприфаќање на првата дихотомија, но со прифаќање на втората и третата дихотомија.

Значи, во онтолошка смисла, Хелер им го признава правото на постоење на сите потреби: "...Мораме да ги сметаме за реални сите оние потреби коишто луѓето така ги чувствуваат, оние за коишто се свесни, коишто од нив се формулирани, коишто тие сакаат да ги задоволат..." (1980b, 93.)

Ставот дека, оние потреби кои се продукт на фетишизација на свеста и на манипулацијата со потребите треба да се прогласат за "имагинарни", таа го отфрла како неоправдан и теориски и практично: теориски, бидејќи не постои гарант дека и свеста на теоретичарот (кој е поставен над општеството со цел да процени дали свеста на делот или мнозинството членови на општеството кои ги имаат овие потреби не е фетишизирана свест) на потребите не е фетишизирана свест; практично, бидејќи ова би продуцирало диктатура над потребите, доколку еден систем на

општествени институции има ексклузивно право на проценка и прогласување на одредени потреби за "реални", и следствено, само нивно протежирање кон задоволување.

Хелеровата конзистентност е видлива токму во принципот на признавањето и задоволувањето на сите потреби, кој е логички следствен на принципот на признавањето на онтолошкиот реалитет на сите потреби. Ако сите потреби се реални, тогаш секоја потреба го има својството да биде препознаена од субјектот (субјектот мора да биде свесен за постоењето на потребата, бидејќи истата ја чувствува како недостасување и да тендира кон нејзино задоволување). Хелер не ја негира релевантноста на задоволувањето на сите потреби, бидејќи истите веќе претходно ги признала како реални, меѓутоа, таа го нагласува фактот дека тоа препознавање и задоволување на сите потреби влегува во релација со проблемот на моралниот суд, значи, таа сепак поставува едно ограничување во етичка смисла: вредносниот критериум е оној кој е примарен во признавањето и задоволувањето на потребите. Моралната рестрикција е неопходна; дихотомијата "добри/лоши потреби" за неа е нужно прифатлива и неконтрадикторна со претходната дихотомија, во смисла дека без разликувањето на потребите на "добри" и "лоши" во конкретна смисла, препознавањето и задоволувањето на сите потреби е практички неостварливо, бидејќи се надвиснува опасноста од *circulum vitae*: "...Кога би инсистирале на препознавање и задоволување на сите потреби, без никаков вид морална рестрикција, туку едноставно врз база на нивната реалност, би морале да ја препознаеме и задоволиме потребата за искористување и потчинување на другите, бидејќи и таа е реална. Препознавањето и задоволувањето на ова последното, сепак, би влегло во контрадикција со спротивната теза, според која сите потреби би требале да бидат препознаени и задоволени, бидејќи нивното препознавање и задоволување содржи препознавање и задоволување на сите останати потреби, а пред сè на реалните потреби за ослободување од искористување и потчинување." (Ibid., 95.)

Всушност, моралната рестрикција е условот и критериумот за Хелеровиот втор интерпретативен облик на дихотомијата "вистински -

лажни" потреби како "добри" и "лоши" потреби. Но, за да ја надмине (и во оваа интерпретација!) трансценденталната оценувачка позиција на општествениот нормативен систем кој би постулирал цврста вредносна хиерархија (морален декалог), која како лоши ќе ги прогласува непризнаените потреби (оние чие задоволување упатува или на грев или на осудување), а како добри ќе ги признае сите оние што ќе бидат во сооднос со тој морален декалог, при што повторно би била реално можна диктатурата над потребите, Хелер го "повикува" на помош Кант. Тој со својата етичка норма (категоричкиот императив) ќе ѝ помогне не само во постулирањето на критериум за разликувањето на добрите и лошите потреби, туку, пред сè, ќе ѝ овозможи конципирање солуција за неконтрадикторност во ставот за задоволувањето на сите реални (препознаени) потреби, преку релевантна дистинкција на квантитативните потреби кои не можат да бидат препознаени, доколку при нивно задоволување човекот не е постулиран како цел, туку е одреден како средство.

Имено, тргнувајќи од трите Кантови страсти на човекот - копнежи за богатство, моќ и слава кои, за да се задоволат, го употребуваат човекот како средство, но истовремено, раководејќи се со Кантовиот категорички императив кој во принцип не го дозволува таквиот утилитаризам, Хелер го формулира својот императив, кој преку аксиолошко потврдување на потребите ќе спречи своевидна морална диктатура над потребите: "...Да ја формулираме значи нашата теза одбивајќи поделба на потребите на реални и нереални, служејќи се порадо со моралната норма. Во тој случај таа би гласела вака: *сиге йоїреби би йїребале да бидайї йрейїознаени и задоволени, исклучувајќи зїи оние чие задоволување йрейїосїшавува човекоїї да се найїрави само средсїиво за другиоїї*. Категоричкиот императив има, значи, рестриктивна функција во вреднувањето на потребите. (пот. С.С.С)" (Ibid., 98)

Хелеровиот хреиолошки императив е рестриктивен не само во однос на квантитативните (отугени) потреби, туку и во однос на некои квалитативни потреби (пр. еротичната потреба, садизмот и сл.), во кои човекот функционира и како средство и како цел за другиот човек.

Но, современите динамични општества се немоќни со своите потенцијали да ги задоволат истовремено сите потреби кои се јавуваат во нивната структурираност, така што многу од тие потреби чекаат на своето задоволување во ваквото незадоволно општество.

Факторот на чекање на задоволување на потребите е Хелеровото кредибилитетно решение за овој проблем на незадоволени реални потреби. Имено, ако сите потреби се реални, а со тоа и еднакво препознаени и оправдани во нивното задоволување, тогаш треба да се создаде еден *систем на приоритетности* кој ќе преферира некои потреби (од постоечките) да бидат задоволени во тој одреден момент, значи пред другите потреби. Приоритетноста Хелер ја демократизира, така што ја доделува како функција на еден институционален општествен систем, една структура на општествени сили кои демократски дебатираат околу тоа тоа кои потреби ќе бидат приоритетно задоволени. Значи, фактот дека овој институционален систем ги препознава сите потреби како реални и јавно демократски дебатира околу тоа кои потреби ќе се задоволат во одреден момент, а кои ќе го чекаат својот ред на задоволување заради објективни услови на неможност од истовремено задоволување во општеството, е она што овој систем го разликува од оној кој ја спроведува диктатурата над потребите (кој ги прогласуваше потребите за реални и задоволувачки, наспроти имагинарните чие задоволување го забрануваше).

Но, дискусијата за приоритетноста во задоволувањето на потребите воопшто не значи и дискусија за степенот на доброста на потребите, бидејќи во спротивно таа би била деградирана во псевдодискусија. Имено, ставот дека постојат "подобри" и "помалку добри" потреби е став кој директно ја поткопува нивната реалност, бидејќи оние потреби кои се признаени како реални се едноставно реални, а не помалку или повеќе реални, па оттука имаат исто право на задоволување, а не едните поголемо, а другите помало.

Со други зборови кажано, приоритетноста, значи, како раководен принцип ќе го има моралниот суд - "моралната рестрикција" е таа која ќе ги посочи потребите кои во тие дадени околности треба да се задоволат,

бидејќи не сите реални потреби се и добри потреби (Кантовиот категорички императив е моралниот рестрикт кој ги исклучува потребите оценети како лоши од системот на оние кои треба да се препознаат и задоволат). Но, во дебатата за решавање на приоритетноста на потребите воопшто не станува збор за степенување на конкретните добри потреби во смисла на тоа дека првенствено ќе се задоволат подобрите потреби, а потоа помалку добрите, бидејќи ваквиот пристап нужно води кон една нова диктатура над потребите, а самата дебата би преминала во псевдодебата.

Со ова Хелер е чекор поблизу до следниот значаен проблем, а тоа е проблемот на преферирани и непреферирани потреби. Всушност, овој трет интерпретативен модел на потребите (дихотомијата "преферирани / непреферирани потреби") го поставува прашањето на *рационалноста и функцијата на изборот*, кој секако дека постои во задоволувањето на потребата, при што тој не се однесува на сукцесивното распоредување на конкретните потреби, туку изборот е насочен кон системот на потребите. Бидејќи конкретната содржина на потребите произлегува од нивното манифестирање во различни аспекти на човечкиот живот и човечките активности, би била бесмислена поделбата на потребите на поважни или поневажни потреби во приоритетноста на нивното задоволување (бесмислена е расправата дали е поважна потребата за јадење од потребата за креативност, или потребата за пријателство од потребата за хигиена). Основен услов за преференција на потребите е постоење систем на потреби кој е карактеристичен за еден (или повеќе) начин(и) на живот. Оттука, *преференцијата на системот на потреби, всушност, е преференција на начинот на живот*, т.е. начинот на живот поединецот ќе го прогласи за рационален и функционален врз основа на некоја претходно прифатена вредност. Значи, преференцијата на определен систем на потреби т.е. начин на живот во поширока смисла значи постулирање на соодветен образовен систем и нему соодветни образовни институции, со вклучено право за критикување на постоечките видови образованија и нивни институции, но само на ниво на позитивна критика (намерата е противниците да се убедат дека овие алтернативни образовни

системи и ним соодветни институции се подобри од постоечките и како такви треба да придонесат кон нивно исчезнување) т.е. се исклучува правото на укинување на критикуваните образовни системи и ним соодветни образовни институции. Со други зборови кажано, насочувањето во преферирањето на системот на потреби, според неа, не смее да содржи елементи ниту од диктатурата над потребите, ниту од рафинираната манипулација со потребите, туку тоа да биде демократски и консензуално, создавајќи притоа поопштествувања и институции како алтернатива на постоечките, кои ќе бидат гарант дека постоечките потреби од ниво на недостасување ќе преминат на ниво на свесен проект, при што не би дошло до елиминација на отуѓените системи на потреби и нивните институции, туку, напротив, ваквиот став би требал да создаде желба за постепено укинување на манипулацијата со потребите и диктатурата над истите: "На пример, оправдано е (дури и во присуство на најхетерогениот едукативен систем, кој ги зема предвид сите потреби, можеби и ги задоволува) да се преферира еден или некои облици на воспитание, да се дискутира за оној или оние облици, јавно или приватно да се критикуваат други (облици) заради убедување на секогаш поголем број луѓе од наш аспект. Но, никој не е овластен да бара укинување на некоја институција која задоволува некоја постоечка потреба. Личноста, за која станува збор, може да биде водена во својата критика и аргументација единствено од убедувањето дека може да ја модифицира самата потреба со сопственото убедување, во надеж дека на крај потребата, заради системот на објективизација кој го критикувала, ќе исчезне." (Ibid., 108)

Ова, пак, во основа, сепак значи постулирање критички однос кон отуѓените системи на потреби и нивните институции (како и кон самите конкретни отуѓени потреби), однос кој пред сè треба да има личен карактер, а не да содржи принудни мерки. Само во форма на лични и директни човечки односи критиката на потребите не може да первертира во диктатура над потребите (Ibid., 107-109). Како таква, критиката на потребите според Хелер, е *предлог*, бидејќи предлогот не ги става под прашање другите потреби, туку безусловно ги признава и почитува и нив. Всушност, "критиката на потребите која секогаш започнува со

признавањето на потребата на другите луѓе, и која секогаш е заедничка", Хелер ја означува како *совет*: "... нејзината суштина се состои во тоа што таа треба да претставува помош. Критиката на потребите претставува совет затоа што нејзин решавачки фактор не е умниот аргумент, туку дејствувачката љубов. Дејствувачката љубов на критиката на потребите претставува воспитно средство. Без меѓусебно воспитување на луѓето не е можно општество соодветно на човечките потреби" (1985; 242) бидејќи "...односот на умната аргументација не е однос на љубов." (Ibid.,226)

Ваквиот Хелеров став за критиката на потребите е логички следствен на оној според кој таа потребите ги втемелува со помош на другите потреби. Значи, најчесто потребите се втемелуваат по пат на рекурс на другите потреби, т.е. тие не можат да се втемелат по пат на умни аргументи (освен во исклучителни ситуации, но и тогаш аргументацијата оди по пат на набројување на потреби): "Не треба да аргументира оној човек кој ми се обраќа со барање да ја задоволам неговата потреба; јас треба да аргументирам доколку таа потреба не можам да ја задоволам... (Ibid., 224) ...Признавањето на потребите на другите луѓе не смее значи да зависи од тоа дали тие потреби ќе ги прогласиме за умни или не. Потребите на другите луѓе безусловно мора да се признаат. Ако не се наоѓаме во ситуација да ги задоволиме тие потреби, ние мораме да дадеме објаснување зошто не можеме да ги задоволиме, но притоа не смееме тие потреби да ги доведуваме во прашање." (Ibid., 225) Ова важи и ако станува збор за конкретни потреби на поединецот, при што доколку сметаме дека треба да заземеме критички став кон таквите негови конкретни потреби, тој наш критички став не треба да биде насочен кон нивно непризнавање и оневозможување за нивно задоволување, туку треба да го поттикнеме поединецот со предлог-совет да развие и задоволи друг тип на потреби кои ќе бидат општествено преферирани.

## 5. РАДИКАЛНИ ПОТРЕБИ

*Мора да се смени самиот контекст на промената, треба да се случи она што никогаш не се случило, бидејќи само непредвидливо се прифаќа како вистинска иднина. Новото, нечуеното, промената на контекстите на сите промени ја зафаќа фантасијата и предизвикува воодушевување.*

Агнеш Хелер

Несомнен е фактот дека Хелер во изградбата и развивањето на својата теоријата на радикалните потреби е инспирирана од Марксовото творештво, на коешто автономно и оригинално се надоврзува, со тенденција ограниченостите и противречностите на Марковата концепција да ги надмине преку една консеквентна елаборирачка надградба на истата. Всушност, според Џин Коен (Jean Cohen) токму "затоа што сака да го задржи поимот на радикалните потреби, но и да избегне било каква ad hoc произволна категоризација за нивната задоволност внатре во капитализмот" (1985, 91), Хелер "се враќа на Марковата теорија на потребите за повторно да го постави проблемот на односот меѓу теоријата и вистински радикалната пракса, кој е потиснат во поновите интерпретации на Маркс". (Ibid., 92)

Бидејќи според Хелер секоја класификација на потребите е направена врз основа на филозофски развиениот вредносен поим на потребата<sup>27</sup>, т.е. "база и мерило на секое групирање и класифицирање е потребата како вредносна категорија"(1981e, 102), така и радикалните потреби таа ги постулира врз филозофски основи, при што клучна улога има вредноста "човечко богатство", дефинирана како "база за слободен развој на сите човечки способности и сетила, за да може да се оствари слободна и многустрана активност на секоја индивидуа. Потребата како вредносна категорија е потреба за ова богатство." (Ibid., 102).<sup>28</sup>

Радикалните потреби се главните движечки сили кои можат да доведат до тоа ова "царство на слобода" да стане реалност. Тие се единствен модус за надминување на отуѓената и доминиращка капиталистичка структура на потреби, квалитетот на живот и карактерот на општеството во целина.

Всушност, токму на проблемот на радикалните потреби Хелер ја гради својата теориска самосвојност во однос на Маркс, и покрај тоа што историските корени на нејзината хеиолошка мисла се во Марковата теорија на потребите.

Имено, додека кај Маркс следниот стадиум на општествениот развнток на човекот е разотуѓениот комунизам, чија нужност се обидува да ја осигура од дури два различни аспекти (онтолошки и аксиолошки концепт), кај Хелер она што "е" е толкувано историски, па следствено, и нејзиното "треба" не е поставено како универзална вистина, туку таа го раслојува на она што "треба-да-биде" и она што "треба-да-се-направи". Ова консеквентно следи од фактот дека човекот е третиран како историско суштество, суштество кое има свест за своето историско траење, кое се прашува за својата историчност: "Прашањето никогаш не се менува, но се менува одговорот. Одговорот на прашањето 'Од каде сме дошле, кои сме, каде одиме?' ќе го наречеме *историска свест*, а одговорите различни по содржина и структура ќе бидат *свештени на историската свест*. (потенцирала А.Х.)" (1984g, 29)

Ова можеме да го елаборираме по примерот на слободата, која според Хелер е врвна универзална вредност (вклучувајќи ги тука и мирот и човечкото богатство), највисока регулативна идеја на која треба да ѝ се потчинети другите вредности. Значи, и покрај поставеноста на слободата на владеачкиот пиедестал во вредносната хиерархија, сепак, кај Хелер не постои онтологизирање на истата, т.е. таа не ја хипостазира иманенцијата во трансценденција (1985c, 137-140): општеството на здружени производители е можна иднина на човештвото, но не и нужна, бидејќи тоа ќе стане реалност, само доколку се јават радикалните потреби кои ќе доведат до оваа и ваква иднина: "Иднината е вредност која управува со акциите на оние кои имаат радикални потреби, додека сликата за иднината

зависи од интерпретацијата на вредноста на слободата." (A.Heller. 1984g, 368) Но, Хелер не е убедена дека капиталистичкото општество навистина нужно ги создава овие потреби, па затоа можноста ова "самосвесно и слободно ангажирање на луѓето за реални и конкретни хумани цели и вредности" (И.Колариќ. 1996: 112) да стане реалност, го остава како отворен историски проблем.

## 5.1. ДЕФИНИЦИЈА И СПЕЦИФИКИ НА РАДИКАЛНИТЕ ПОТРЕБИ

Пред да ја изложиме Хелеровата концепција за радикалните потреби ќе ја наведеме нејзината одредба на радикализмот воопшто: "Под радикализам подразбирам пред сè тотална критика на општеството кое се заснова врз односи на подреденост и надреденост и на 'природно дадената поделба на трудот'. Радикални се оние луѓе кои се решаваат за нов облик на живот и кои го негираат граѓанскиот облик на живот, луѓе кои овој пресврт и новото одредување мисловно го втемелуваат и изразуваат и кои делуваат во сооднос со новата интерпретација на вредностите, настаната од оваа принципиелна одлука." (1985c : 192)

Иако Хелер во принцип разликува два структурално различни и меѓусебно суштински спротивставени вида радикализми<sup>29</sup> - десен и лев, притоа условно не земајќи ги предвид конкретните идеологии на кои се повикуваат радикалните групи, сепак, кога зборува за радикалност, таа имплицитно го аспектуализира левиот радикализам и неговата филозофија (што се гледа и од нејзината претходно наведена дефиниција за радикализам), бидејќи, според неа, само левиот радикализам е филозофски<sup>30</sup> поткрепен - само левиот<sup>31</sup> (демократскиот) радикализам може да финансира со заедница на слободни индивидуи (со човештво како највисока општествена вредност, бидејќи како такво, тоа е составено од развиени човечки личности богати со вредности и потреби), што, всушност, е и крајната цел на Хелеровата социјална филозофија.

Значи, тргнувајќи од Хелеровата дефиниција за радикализам, независно дали радикализмот е десен или лев, тој, во суштина, покажува

афинитет не само кон формирањето и интерпретацијата на вредностите (кои сега го добиваат епитетот универзални), туку и кон потребите формулирани или интерпретирани од разните социјални движења, слоеви, групи, класи, при што сега тие потреби се радикални.

Оттука, радикалноста на потребите според Хелер е поткрепена од два аспекта (основните специфики на радикалните потреби): прво, тоа се потреби на социјални групации кои живеат во општества каде постојат меѓучовечки односи на експлоатација, доминација и хиерархија (општества на спротивставени интереси, чија што динамика е одредена токму од оваа спротивставеност на интересите); и второ, овие потреби не можат да бидат задоволени во ваков тип на општественост, туку нивното задоволување е можно само преку трансцендирање на ваквите општества, при што се елиминираат спротивставените интереси. Или, со Хелерови зборови кажано: "Како радикални ги означуваме оние потреби кои се создале во општество засновано врз односи на подреденост и надреденост, но кои што во такво општество не можат да се задоволат. Тоа се потреби чие што задоволување е можно само со надминување на таквиот облик на општествен живот". (1985c : 196)

За разлика од некои автори за кои вистинските човечки потреби се радикални сами по себе, со самото тоа што упатуваат на она коренито човечко во нивната содржина (етимолошки *radix* - корен), бидејќи "под нивен притисок му успевало на човештвото во вкупната досегашна човечка историја да го создаде она што е создадено и да ги надмине сите стапици кои му ги поставувале разни, од него отуѓени сили" (A.Sam, 1978, 42), според Хелер тоа се посебен тип на неотуѓени квалитативни и егзистенцијални потреби, чие задоволување не е можно во општество со доминантна влемејачка структура, како што е капиталистичкото општество во кое доминацијата, експлоатацијата и хиерархијата се секојдневие. Бидејќи целта на овие потреби е самореализацијата на човекот, нивното задоволување е можно само по пат на трансцендирање на таквото општество, т.е. по пат на радикална промена на општочовечките односи во него, која ќе резултира со реализација на потребата за слобода на човекот како поединец и потребата за човечка

заедница заснована на слободата на поединецот. Во новосоздадената општествена стварност ќе биде реализиран "тоталитетот на манифестирање на животот" во смисла дека ќе постои целосна реализација на човечката личност, која ќе доведе и до развој на целината на општеството.

Несомнено е дека во капиталистичката структура на потреби постојат потреби чие задоволување од страна на капитализмот во одреден момент не е можно, но тоа не ги одредува како радикални потреби. Имено, како што постојат незадоволени квантитативни потреби во капитализмот (бидејќи тие принципиелно се неограничени, и како такви можно е капитализмот да не може да ги задоволи сите), исто така постојат и квалитативни потреби кои во рамките на капиталистичкото општество се задоволени. Значи, постојат квалитативни потреби коишто се многу слични на радикалните, на пример кога поединец или организирана група луѓе ќе се спротивстават на постоечките отуѓени услови за живот, со цел повисок животен стандард (подобрување на востановените услови за задолжителната работа т.е. посоодветно и поцелосно користење на слободното време). Но тие потреби, сепак, не се радикални, бидејќи протестот и бунтот за остварување на овие потреби се случуваат внатре во постоечкиот општествен поредок, за разлика од дејствувањето на радикалните потреби, чие реализирање бара коренито менување на општествениот поредок со вклучено превреднување на неговиот вредносен систем, т.е. поставување на сосема нова вредносна хиерархија, со/во која човекот ќе биде третитан човечно, т.е. човекот нема да биде свртен кон себе, изолиран од другиот човек, туку заедно со него ќе гради вистинска слободна човечка заедница.

Значи, радикалните потреби се радикални доколку истовремено:

- етимолошки, тие се барање за неотуѓена реализација на универзалните човечки вредности, т.е. за неотуѓено остварување на "општествено богатство" и "богатство на личноста", за остварување на услови за живеење соодветни на "генеричката суштина на човекот". Имено, со укинувањето на отуѓувањето, секоја индивидуа ќе

партиципира во општественото богатство (и во неговото создавање и во неговото користење), со што ќе дојде до асимилирање на разликата помеѓу човекот како род и човекот како индивидуа во однос на нивниот развој. Со други зборови кажано, тие (условно кажано два развоја) ќе се сплотат во еден, создавајќи го "поопштествениот" човек, во кој "човечкиот род и индивидуата ... претставуваат реализирано единство. Секоја индивидуа го репрезентира родот и родот е репрезентиран во секоја индивидуа." (1981e: 204)

- според начинот на своето задоволување, тие се оние (егзистенцијални и есенцијални) потреби чие задоволување принципиелно го подразбира укинувањето на отуѓеното општество (капиталистичката структура на потреби и капиталистичкиот начин на живот) по пат на негово трансцендирање. Во капитализмот постојат и такви потреби кои ја трансцендираат капиталистичката сегашност, но тоа не се радикални потреби "затоа што потребата не ја трансцендира целокупноста на системот на потребите, туку само 'поделбата' на системот на потребите. Потребата на робот да биде слободен човек не е нова потреба, бидејќи општеството кое го поробува е општество на слободни луѓе. Потребата на буржоазијата да дојде до политичка власт не е нова потреба, туку е само претензија на буржоазијата за себе да задоволи потреба која веќе постоела за други, и услов да се надминат пречките на патот кон задоволување на оваа потреба. Радикалните потреби на работничката класа, кои ги создал капитализмот, по дефиниција се различни. Според својата природа се такви што во дадено општество никогаш порано не биле задоволувани, а ниту буржоазијата не можела да ги задоволи исто како ни пролетеријатот. Затоа исклучиво радикалните потреби доведуваат до потполна измена на структурата на системот на потреби." (1981e, 171)

## 5.2. КОРЕНИТЕ И СМИСЛАТА НА РАДИКАЛНИТЕ ПОТРЕБИ

Од горенаведеното, можеме да заклучиме дека корените на радикалните потреби се во капиталистичкото општество. Но, за да можеме да продолжиме со нашата елаборација на радикалните потреби, поточно нивните корени, смисла и значење, треба, пред сè, да нагласиме дека Хелер, со самото тоа што од Маркс ги прифаќа радикалните потреби (со одредени видоизменувања во нивното третирање како свој теориски пункт), таа исто така ја прифаќа и неговата концепција на општествениот тоталитет<sup>32</sup>.

Оваа концепција на општествен тоталитет е важна, бидејќи истата овозможува втемелување на радикалните потреби во суштината на капитализмот. Ако структурата на потребите е инхерентна органска структура на еден општествен тоталитет, тогаш, по дефиниција, капиталистичката структура на потребите е структура на потребите карактеристична само и исклучително за капитализмот. Оваа структура, предиспонирајќи го Марксовото одредување, таа ја опишува на следниот начин: "Структурата на потребите (во капитализмот - С.С.С.) се сведува на потребата за имање, тоа во себе го подредува целиот систем на потреби. Сето ова кај членовите на владејачката класа се јавува како потреба потребите во рамките на ист квалитет на потреби и предмети за нивно задоволување квантитативно да се зголемат, додека кај работничката класа тоа се јавува како сведување само на животни потреби, 'природни' потреби, и нивно задоволување. Квалитативните потреби се квантифициуваат, потребите-цели стануваат потреби-средства и обратно. Бидејќи типовите потреби од хетероген квалитет не можат да се развиваат, уживањата кај луѓето стануваат груби и брутални, некои од нивните потреби стануваат фиксирани. Во меѓучовечките односи преовладуваат интересните односи." (1981e, 169-170)

Капитализмот во рамките на својата структура на потреби иницирал потреби за самореализација на човекот, чие задоволување упатувало исклучително на трансценденцијата на капиталистичката

формација, а тоа се радикалните потреби. Значи, капитализмот сам ги произведува радикалните потреби (а со тоа и својот 'гробар') - тие како негов органски дел не можат да се задоволат во негови рамки, па токму заради тоа тие се мотиви на таа трансцендирачка пракса.

Хелер го прифаќа Марксовиот став дека радикалните потреби се инхерентни моменти на капитализмот, без кои тој не би можел да функционира, а за тоа наведува три причини: заради постоењето на антиномиите во капиталистичката економска сфера, заради постоењето на универзалната отуѓеност во капиталистичкото општество за кое е карактеристично стоковото производство и заради фактот дека во едно вакво општество не само што е реално, туку е и нужно да се стекне свест за ова универзално отуѓување. Како таков, капитализмот континуирано ги создавал радикалните потреби, тие се негови производи нужни за неговото функционирање (но, и за неговото уништување), тие се втемелени во неговата суштина, заради што не можат ниту по една основа да се елиминираат од него, бидејќи во спротивно, капитализмот веќе не би бил она што е - капитализам. Значи, "тие не се 'никулци на некоја идна формација во сегашноста, туку се додатоци на капиталистичката формација; не нивната суштина, туку нивното задоволување го трансцендира капитализмот." (Ibid., 147.)

Значи, смислата на постоењето на радикалните потреби е во следново: бидејќи тие се само оние потреби кои се создаваат како резултат на отуѓеноста внатре во капиталистичкото општество, но во рамките на истото тие не можат да бидат задоволени, тие се фактори за надминување на истото, при што, според Хелер, нивното задоволување е можно само во комунистичкото општество. Тие се, значи, субјективната претпоставка за комунизмот (тие се колективно требање за измена на постоечкото - субјективен принцип на радикалните потреби се лево-радикалните движења во модерното општество), т.е тие се објективна претпоставка на комунизмот (имено, на секое требање му е инхерентна насоченоста кон објективирање - потребата е материјална сила за која треба да бидеме свесни при обидот да ја задоволиме).

"Но, ако еден систем на потреби спаѓа во некоја дадена општествена творба на која што тој и е специјален систем на потреби, како тогаш се создаваат такви субјективни сили кои го уриваат, соборуваат тоа дадено општество?" (Ibid., 170), е круцијалното прашање кое го поставува Хелер. Анализирајќи го Марксовото творештво, таа истакнува дека кај Маркс постојат две<sup>33</sup> спротивставени сфаќања за причините зошто комунизмот треба да се оствари, при што и едното и другото, според неа, тргнува од фактот дека капитализмот е општество на антиномии (т.е. овие сфаќања наоѓаат свој израз во теоријата за антиномиите на капитализмот, во која прашањата за тоа кои антиномии треба да се укинат и како тоа треба да се стори се органски меѓусебно поврзани):

1. "Капитализмот е антиномично општество, неговата суштина е отуѓувањето. Богатството на родот и сиромаштвото на индивидуата заемно се воспоставуваат и заемно се репродуцираат. Тоа е антиномија на универзализирање на стоковото производство.
2. Капиталистичкото општество како тоталитет, како "општествено тело" произведува не само отуѓување туку и *свест* за отуѓување, со други зборови, радикални потреби.
3. Таа свест (тие радикални потреби) капитализмот нужно ги произведува.
4. Таа свест (комплекс на радикалните потреби) е она што капитализмот веќе во неговото постоење го трансцендира, нејзиниот развој *невозможува* капитализмот и понатаму да остане база на производство. Затоа, потребата за укинување на таа антиномија, дејствувањето насочено кон тоа, се конституира во колективното требање, во 'енормната свест'. (A.Heller. 1981e, 167-168)

Всушност, во основата и на двете сфаќања е укинувањето на субјективниот карактер на требањето, т.е. трансформирање на требањето од субјективно на објективно ниво: "Еден (од начините на укинувањето на субјективноста на требањето - С.С.С.) е претварање на *субјективно* во *колективно*. Само тоа требање е колективно, бидејќи тоа во случај на максимално капиталистичко отуѓување во масите (пред сè во

пролетеријатот) предизвикува такви потреби - таканаречени радикални потреби - кои го отелотворуваат тоа требање и, според својата природа, тежнеат кон трансцендирање на капитализмот, и тоа во правец на комунизам. Вториот начин е претворање на требањето во *каузална нужност*. Принципот 'Комунизмот треба да се оствари во оваа интерпретација е синоним за сфаќање дека е нужно тој да биде остварен, следствено законитостите на самата економија'." (1981e, 144)

Од аспект на антиномичниот карактер својствен на капитализмот, Хелер апострофира дека за првото сфаќање адекватен начин на истражување е Хегеловата<sup>34</sup> формула, а за второто Фихтеовата.

Првото сфаќање, значи, е економистичко (објективистичка концепција), кое требањето го претвора во каузална нужност, природно-законска нужност, па комунизмот нужно треба да се оствари, што произлегува од дејствувањето на економските законитости во капиталистичкото општество. Во објективистичката концепција радикалните потреби според Хелер се непотребни (па дури нивното воведување е некохерентно до степен на парадоксалност), бидејќи постои природно-законската нужност за надминување на капитализмот во насока на комунизам: кога противречноста меѓу производствените сили и производствените односи ќе ја достигне својата кулминација, значи, ќе се реализира економската дисфункција на капитализмот, тогаш неминовен следен чекор е уривање на капитализмот, не не сам по себе, туку него го урива пролетеријатот: "Значи, стоиме можеби пред најпарадоксалната артикулација на споменатиот парадокс. - Но, ако негацијата на негацијата е природен закон, тогаш за уривање на капитализмот не се нужни веќе никакви радикални потреби", вели Хелер. (Ibid., 150) Според Хелер, Маркс во обидот да го објективира требањето во општествена (т.е. економска) нужност, всушност, на истото му го одзел, му го елиминирал карактерот на требањето: радикалните потреби се непотребни во уривањето на капитализмот, бидејќи тоа уривање е историско нужно следствие на противречноста на производствените сили и производствените односи во самото општество, бидејќи капитализмот историски нужно ќе биде урнат од работничката класа.

Според второто сфаќање субјективниот карактер на требањето се укинува така што тоа се објективира како колективно требање на масите со тенденција за трансценденција на капитализмот во насока на комунизам, тенденција која е резултат на радикалните потреби кои, пак, се резултат на максималното отуѓување што се јавува во капиталистичкото општество. Значи, нужното надминување на капитализмот, според ова сфаќање не е гарантирано со природен закон, туку со радикалните потреби. Оваа, т.н. Фихтеова антиномична концепција е логички инкомпатибилна со т.н. Хегелова. Капиталистичкото општество е општество на антиномии (слобода - нужност, нужност - случајност, телеологија - каузалитет и специјалната антиномија на богатство и сиромаштво), кои се, всушност, негова суштина<sup>35</sup>, бидејќи тоа се изразува во и преку нив. Тие се резултат на стоковото производство (кое е никулец на антиномиите, бидејќи веќе во самото себе ги содржи истите), во кое човечките односи се фетишизирани во нешто предметно, наметнувајќи им се на поединечни луѓе како економски (квазиприродни) закони. Оттука, укинувањето на капитализмот оди преку револуционерното укинување на тој фетишизам, тотална општествена револуција со која ќе се ликвидира општественоста како квазиприроден закон. Како капиталистички структури, тие заемно се воспоставуваат (значи, не е можно нешто да се процени за лошо па, како такво, да се отфрли, а друго да се процени за добро, па како такво да се задржи). Оттука, разрешувањето на овие антиномии, нивното укинување (т.е. укинувањето на капитализмот) е можно само по пат на трансцендирање и тоа во вид на тотална општествена револуција, што значи дека нужното надминување на капитализмот според ова сфаќање не е гарантирано со природен закон, туку со радикалните потреби.

Значи, за Хелер, принципиелно не е ниту доволно, ниту соодветно, да се прифати економистичкото објаснување на корените на радикалните потреби, според кое радикалните потреби настануваат како резултат на појавата на свеста кај работникот за неговото отуѓување кое произлегува од наемните односи во капиталистичкото производство (во смисла дека порастот на бедата на пролетеријатот, кој е резултат на развојот на

капитализмот и продлабочувањето на неговите антиномични бездни, задолжително создава радикални потреби кај пролетеријатот) и, консеквентно на тоа, прогласувањето на пролетеријатот за главен и единствен носител на радикалните потреби. За неа дури е и парадоксален ставот дека економската беда мора нужно да создава радикални потреби. Затоа, наспроти тоа, таа изворот на радикалните потреби го лоцира во свеста за отуѓувањето, претставена како индивидуално и групно незадоволство во сите сфери на објективации. Така, радикалните потреби ја изразуваат свеста за отуѓување во рамките на капитализмот, свест која Хелер, по примерот на Маркс, ја нарекува *енормна свесќ* како синоним за "комплекс на радикални потреби", па вели дека "енормната свест" не е свест за бедата, па ниту свест за *sensu stricto* сиромаштво; значи, потребите кои оттаму следуваат (т.е. кои ја прават нејзината основа) не се насочени кон 'да се поседува повеќе', па ни кон поголема наемнина или кон 'подобар живот'. Тоа е свест за отуѓувањето воопшто, сознанието дека општествените односи се отуѓени, а оттука следи и потребата (т.е. базата на тоа) да се укине отуѓувањето, да се револуционизираат отуѓените односи на производството и општествените односи и секаде да се создадат неотуѓени односи на производство и општествени односи." (1981e, 168)

Како радикални потреби Хелер експлицитно ги наведува следниве, без тенденција истите да ги систематизира:

- *единствено човештво како реалност, а не само како идеја* - како заедница од различни облици на живот кои меѓусебно се признаваат, разбираат и поддржуваат, при што од старт се елиминира спротивставеноста на нивните интереси;
- *развиена човечка личност која ѝ реализира своите способности* - ова е личност која во себе носи богатство од квалитативни потреби;
- *потреба за секој човек да се создаде можност да сѝ даде една таква личност;*
- *потреба луѓето во процесот на рационална дискусија самите да одлучуваат за развојот на општеството, за неговите содржини, правци на развој и вредности;*
- *универнализирање на слободно избрани заедници;*

- *потреба за еднаквост на сите луѓе во личните односи и исклучување на социјалното владеење;*
- *укинување на дискрецијата помеѓу принудата на општествено нужниот труд од една страна и празнината на слободното време од друга страна;*
- *потреба од разоружувањето и укинувањето на војната;*
- *надминување на состојбата на глад и сиромаштија во светот;*
- *стремнина за еколошки квалитети;*
- *желба за надминување на дискрецијата меѓу масовна и елитистичка култура;*
- *потреба за слободно време;*
- *потреба за универзалност, сепан труд и укинување на капиталистичката организација на труд која ја оневозможува универзалноста;*
- *потреба за генерализирано самоуправање,*
- *потреба за укинување на поделбата на физички и интелектуален труд*
- *потреба за општествена контрола на технолошкиот развој.*

Ова се само некои нејзини експлицитно наведени радикални потреби, притоа нагласувајќи дека тие се оформени (почувствувани од некоја социјална единка) во согласност со човештвото како највисок социјален ентитет, со што не е загрозувано постоењето и признавањето и на други радикални потреби, па оттука, и на универзални вредности кои кои нив имаат афинитет. Во тој поглед, и овие универзални вредности кои имаат афинитет кон другите радикални потреби, како и теориите кои нив ги изразуваат, според Хелер, се вистинити, па следствено, можна е филозофска дискусија<sup>36</sup> (дискусија со рационална аргументација) меѓу контрагентите (преговарачите, страните кои се договараат) во однос на тоа кои вредности се должни да ги почитуваат во своето однесување, доколку дојде до контрадикторност во конкретните односи при реализирање на вредностите кои покажуваат афинитет кон различни радикални потреби.

### 5.3. РАДИКАЛНИТЕ ПОТРЕБИ И НЕЗАДОВОЛНОТО ОПШТЕСТВО

Како плодна почва за радикалните потреби Хелер го прогласува модерното општество. Тоа, според неа, е прво општество во кое можат да се јават, и се јавуваат, радикалните потреби.

Во своето истражување<sup>37</sup> на модерното (западно) општество, Хелер пред сè го апострофира Марксовиот гениј - нејзиниот заклучок е дека Маркс иако живеел во општество временски дистанцирано од нејзиното (модерно) општество, сепак ги открил темелните карактеристики на истото, како и категоријалната парадигма за разрешување на неговите тековни проблеми.

Елаборирајќи ја својата теорија за модерноста, таа во неа го прифаќа Марксовиот став дека модерното општество, сепак, е резултат на индустрискиот капитализам од XIX век, т.е. дека е производ, нус-појава на западно-европската цивилизација која датира од XIX век, т.е. од времето на француската револуција, американската војна за независност и индустриската револуција. Значи, граѓанското општество, капитализмот<sup>38</sup> и мануфактурното производство, или со други зборови, логиката на демократијата<sup>39</sup>, логиката на капитализмот и логиката на индустријализацијата се трите основни компоненти<sup>40</sup> на модерното општество. Односот на меѓусебната поврзаност и релативната независност на овие три тенденции (кои се почесто во колизија, а поретко во хармонија) му даваат на модерното општество амбивалентен карактер, го прават динамично и нестабилно<sup>41</sup> - нивната коегзистенција е размерно различно застапена во различни општества, но секогаш е присутна во сите три аспекти, бидејќи сите три се неопходни едно општество да се третира како модерно<sup>42</sup>. Како основни карактеристики на модерното општество таа му ги припишува следниве: "Модерното општество е динамично и насочено кон иднината; економскиот раст и индустријализацијата се негови главни важности; тоа е рационално и функционално според значењето; наместо религијата, науката станува основа за акумулација на

знаењето; традиционалните обичаи и традиционалните доблести се губат; некои вредности и норми од ден на ден стануваат сè поуниверзални; нема канони кои го одредуваат творештвото и интерпретацијата; поимите добро и вистина се плурализираат..." (1984f, 188)

Покрај истовременото постоење и делување на трите логики во едно општество, за едно општество да биде модерно, тоа треба да поседува и инхерентен универзализирачки проект, кој за своја врвна вредност ја има слободата на сите луѓе, а за свој врвен авторитет го има човештвото. Значи, оваа тенденцијата кон универзалност, бидејќи ќе поаѓа од слободата на сите, а ќе биде упатена кон целото човештво, а не кон одредени референци (раса, регија и сл.), лесно ќе може да го обезбеди своето значење на целиот човечки род: "За 'општочовечкото' почнало да се мисли како за универзалното. Првата е статична, а втората е динамичка концепција на ист поим. Да се биде универзален значи да се биде универзализиран. Универзално е општо, но во исто време не е општо, бидејќи треба да стане општо во процесот на саморазвојот. Универзалното е општо кое тврди дека го сочинува човештвото. Тоа е капетан Напред... А токму тој процес на универзализација, тоа сукцесивно самонадминување, тоа самоочувување низ самонадминување е универзален прогрес или регрес (зависно од нашето мислење)." (1984g, 386-387). Всушност, Историјата (со големо *И*)<sup>43</sup> станува проект<sup>44</sup> на Модерната, идеја за иднината на човештвото.

Оттука, процесот на универзализација, во најширока смисла на зборот, би подразбирал станување на човекот универзално суштество во текот на целокупната негова историја, но во рамките на модерното општество овој процес (врзан за поимот на демократијата) Хелер го конкретизира преку универзализација на одредени вредности и норми. За неа универзалноста не е посебен развоен човечки ентитет, туку својство кое се развива преку човечките суштински моќи (трудот т.е. објективацијата, општественоста, свеста, слободата), во смисла дека преку универзализацијата овие конституенти на човечката суштина се стекнуваат со универзален карактер.

Значи, истовремено со разважувањето на традиционалните норми на однесување (процес во кој партикуларистичките интеграции го губат своето значење како неоспорни референци за почитување на достоиното, вредното и доблесното однесување), неколку норми и вредности постепено станале универзални (генерички): слобода, еднаквост, братство, научно знаење, ублажување на страдањето. Тие немаат конкретно и ограничено значење, т.е. се однесуваат или на човештвото, или на единствената човечка личност, или и на едниот и на другиот референт, имплицирајќи притоа дека секој човек еднакво е човечко суштество (со што универзалните потреби ќе им припаѓаат на сите). Во спротивно, ако се конкретизирани и ограничени, тогаш и нивното значење е дефинирано со конкретни општествено-историски норми на однесување (во овој случај и потребите, структурирани соодветно на нив, ќе бидат конкретизирани и ограничени).

И покрај тоа што појавата на конституентите на човечката суштина (човечките суштински моќи) во модерното општество е одбележана со нивната отуѓеност, сепак универзализацијата на одредените вредности за Хелер значи етички прогрес во човечката историја, но со едно значајно ограничување - само доколку е поврзана со просветителското<sup>45</sup> наследство: "'Јас сум човечко суштество' - имплицира уште нешто: заменување на човештвото со која било локална и ограничена интеграција. Постигнување нешто во рамки на локалната заедница, безвредно е ако го споредиме со постигнувањата во светски размери. Никој не може туку-така, без последици, да одрече дека нам ни е драго тоа гордо тврдење: 'Јас сум човечко суштество', со своето својство на укажување на нашта универзална, но и единствена егзистенција. Ќе се изразам уште полично: тоа тврдење ми е драго на мене и на секој оној кој не сака да го побие Просветителството. И недвосмислено би сакала да укажам на фактот дека универзализацијата на некои вредности ја подразбирам за единствен етички прогрес кој е постигнат во историјата на човештвото, наспроти сите нејзини малигни нуспродукти и последици... Исто така, ги отфрлам, како олицетворение на регресијата, сите

нефундаменталистички движења кои ги застапуваат целите спротивни на просветителските." (1985a, 200)

Значи, модерноста според Хелер инхерентно ја содржи и тенденцијата кон универзалност која е поврзана со воспоставување на логиката на демократијата во модерното општество, во смисла универзализација на демократијата како проект, т.е. комплетирање на системот на формални права за сите. Но, доколку во името на демократијата овој проект ја первертира својата суштина, не само што не би бил универзално остварен, туку и би ги родил радикалните потреби, кои биле "протест на деструктивните и самодеструктивните консеквенци од ставањето на универзалните вредности во функција на капиталот", т.е. "нивно ставање (се мисли на универзалните вредности - С.С.С.) во функција на квантификација, хомогенизација и редукција на богатството на човечките потреби", пришто би се воспоставила "специфична сила на принципиелна неограниченост на потребите обликувани со универзалните вредности токму со трите наведени индивидуални потреби (трите Кантовски копнежи - С.С.С.), што е во директна функција на продукција и репродукција на логиката на капиталот и резултира со тенденција кон квантифициран прогрес, кој не е по мерка на човекот и вистинскиот развој на 'општественото богатство'." (D.Vujadinović. 1985, 124) Меѓутоа, воспоставениот систем на универзални вредности не ги обликува само радикалните потреби, туку целокупната структура на потреби на модерното општество, значи, и оние потреби кои ја афирмираат логиката на демократијата (квалитативните потреби), но и оние кои ги афирмираат логиките на капитализмот и на индустријализацијата (квантитативните потреби). Со други зборови кажано, модерната структура на потреби има две карактеристични својства: енормен пораст на производството на материјални добра и растечки барања за се поголем број на артикли, кои го создаваат нејзиниот *circulus vitiosus*: индустрискиот развој, произведувајќи нови предмети за задоволување на материјалните потреби, создава и нови потреби, кои пак сè повеќе ги зголемуваат барањата - потрошувачката, којашто од своја страна го забрзува индустриското производство. Човекот на модерното општество, кој се заглавил во овој

магичен круг на понудата и побарувачката, е всушност човекот-потрошувач, консументот.

Значи, модерната структура на потреби има тенденција кон неограничен раст на потребите, независно дали тоа се потребите на општеството во целина, или пак, само потребите на човекот-потрошувач. Затоа, од аспект на структурата на потребите, модерното општество е незадоволно општество, а неговиот човек е незадоволен поединец, бидејќи и општеството и поединецот се исполнети со незадоволство<sup>46</sup> кое проникнува во сите сфери: "Ништо не останува онака како што било. Постигнувањето на што и да е, веќе не е исполнување: веднаш се стреми кон нешто друго." (A.Heller. 1985a, 197)

Потребите се незадоволливи, бидејќи универзалните вредности (оние генеричките, поврзани со логиката на демократијата, во контекст дека тие се нејзини регулативни идеи) ги дефинираат како такви: "Ние сме секогаш незадоволни со својата судбина, бидејќи ја споредуваме со неограничените можности, вон нашиот дофат во реалноста, но не и во фантазијата. Гладта за сè понови предмети за задоволување на потребите доминира со луѓето, не само како со потрошувачи. Создавањето и ширењето на новите потреби не се ограничени само на потрошувачката. Потребата за независност, за образование, за пријатна работа - само се некои од можните примери. Сè што е промислено, направено, сето она кон што се стремее со модерното општество, на сличен начин е поврзано со истата симболичка<sup>47</sup> структура на потреби." (Ibid.) Значи, бидејќи генеричките вредности во модерното општество немаат конкретно и ограничено значење, т.е. имплицираат дека секој човек еднакво е човечко суштество, тогаш и потребите оформени според нив, ќе им припаѓаат на сите, значи, ќе бидат неограничени и незадоволени.

Основни мотивациони сили за дејствување во модерното општество се квантитативните потреби. Во овие потреби Хелер ги сместува т.н. "три Кантовски копнежи" кои во основа се незадоволливи: копнеж за поседување, копнеж за слава и копнеж за моќ. Копнежот за копнеж таа го исклучува, сметајќи дека тој е задоволлив според два принципи на ограничување: од самиот организам на индивидуата (чувство на

рамнодушност, па дури и чувство на гадење како облик на органско презаситување) и од времето (смртта како конечна граница). Но, копнежите за поседување, за слава и за моќ се квалитативно неодредени и просторно и временски неограничени, па оттука тие бесконечно се зголемуваат и множуваат и се генерализираат на секого и сешто - може секој и сешто да бара, со самото тоа што е човек, човечко суштество; поединецот станал единствен господар на она што го создал, оформил, изградил, а тоа пак, било израз на неговото лично достоинство. Всушност, успехот бил она што му требало на модерната индивидуа: она што таа го барала било повеќе од истото: повеќе моќ, повеќе слава, повеќе богатство.

Значи, "Вредиш онолку колку што имаш" била паролата на личното достоинство во модерното општество, а таа можела да се потврди преку два демократски начини на канализирање на незадоволството: или преку конзумеризмот, сфера која делумно им е достапна скоро на сите (Хелер потрошувачката-конзумеризам ја дефинира како "имитирачки редуктор на незадоволството во модерното општество" (Ibid., 201)), или преку идентификување на партикуларистичката колективна претстава со "ние-свеста" (колективните форми на трите копнежи ни овозможуваат незадоволството од индивидуалната сфера да го предиспонираме на колективната сфера, па наместо да бидеме незадоволни од себе и нашата лична судбина, ние сме незадоволни од судбината на нацијата, класата, културната елита и сл.).

Незадоволството, како и самото модерно општество, има амбивалентен карактер: ниту дава гаранција за еманципаторскиот процес на логиката на демократијата, ниту е гарант за зачувување на логиката на капитализмот и логиката на индустријализацијата. (Најсублиматен пример за ова Хелер наоѓа во амбивалентниот карактер на прогресот.<sup>48</sup>)

Незадоволството на незадоволното општество станува сеопшто незадоволство, со самото тоа што иманентно му припаѓа на тоа општество: "Незадоволното општество ги прави поединците незадоволни со општеството... губењето на смислата на животот веќе се чувствува генерално, стануваме сè понезадоволни со живеењето во чистилиштето на културата, насреде смртните опасности со коишто сме неспособни да се

соочиме, во атмосфера на инфантилна неодговорност, кога, сакајќи сè повеќе, не постигнуваме ништо, и со недефинирано чувство дека така веќе не се може." (1985a, 209)

Од друга страна, пак, бидејќи модерниот вредносен систем бил составен од универзални вредности, тој не можел да конституира конкретизиран начин на живот, а уште помалку "добар живот", бидејќи за да се воспостави разлика меѓу "живот" и "добар живот" треба да постои усогласување на конкретен тип на начин на живот со еден збир од вредности, а потоа и непрекинато практикување на истото усогласување. Единствено што можел да даде е начин како незадоволниот поединец да се однесува во животот, што наедно е и улога на радикалните потреби: "Радикалните потреби, потребите за радикална демократија, исто како и нерадикалните, обликувани се со ист универзален вредносен систем, и покрај тоа што начините на нивното задоволување се бараат во спротивни насоки. Но, радикалните потреби не можат само со своето постоење да конституираат поинаков начин на живот, а уште помалку 'добар живот'. Тие настануваат како одраз (рефлектирање) на универзалните вредности, додека пак другите потреби се само обликувани со овие вредности, а не се нивен одраз. Одрозот на универзалните вредности може на луѓето да им даде ако не начин на живот, тогаш барем *однесување во живојојој*. Под ова другото подразбирам *кохерентна, идиосинкразиска но имитирачка живојина стипрајтегија заснована врз воочување на должностии градени преку интентивнација на универзалниите вредности*. Во ова време такво 'однесување во животот' претставува аристократски потфат во таа смисла што не може да се генерализира. Сепак, тој повеќе или помалку е својствен на движењата организирани околу радикалните потреби. Денес единствено 'однесувањето во животот' може да се нарече 'добар живот', ако сериозно ја сфатиме идејата на 'добар живот'." (Ibid, 205)

Ниту задоволното општество, доколку би постоело како такво бидејќи би ги задоволувало истовремено сите човечки потреби, не е во можност да конструира "добар живот". Незадоволното општество, всушност, никогаш не може да стане задоволно, бидејќи целосното изобилство и неограничената експанзија на потребите се контрадикторни,

па следствено, и инкопатибилни во еден ист систем. Од друга страна, пак, не е ниту пожелно да постои задоволно општество, бидејќи би ја укинало напнатоста<sup>49</sup> во човечкиот живот, напнатост заради која постојат демократските институции за разрешување на социјалните конфликти, а живот без демократски елементи повторно не е "добар живот".

#### 5.4. РАДИКАЛНИТЕ ПОТРЕБИ И НИВНАТА РЕВОЛУЦИОНЕРНОСТ

Според Хелер, носители на радикалните потреби<sup>50</sup> се, всушност, субјектите на тоталната општествена револуција: новите општествени движења, традиционалните сили на левицата и радикалните економски и политички движења (совети). Значи, оние индивидуи (студенти, млади луѓе, луѓе во комуните...) кои свесно се организирале во заедници се носители на колективното требање за надминување на постоечката и создавање на нова структура на потребите.

За разлика од Маркс, според кој работничката класа е единствен носител на радикалните потреби, Хелер му го одзема овој ексклузивитет на пролетеријатот, поставувајќи за носители на радикалните потреби и други субјекти. Според неа, тој може да биде револуционерен субјект, но тој тоа не е нужно, туку само под услов ако стане свесен за себе и својата историска мисија (своето место, улога и значење во капиталистичкото општество) и за своите потреби. Значи, со самото тоа дека работничката класа може да се ослободи себеси и така да го ослободи и човештвото, сè уште не следува дека работничката класа навистина сака да се ослободи.

Основниот проблем во Марксовото сфаќање на радикалните потреби, според Хелер, е одредувањето на пролетеријатот како главен и единствен носител на радикалните потреби. Дури и во недостаток на овие потреби кај оваа класа, тој истите, всушност, ѝ ги припишал<sup>51</sup>, со цел да ја надмине категоријата на "несознаени потреби", бидејќи овие потреби се класичен пример за "просветување" на потребите: ако постојат "несознаени" потреби, тогаш постојат и воспитувачи кои соодветни свои

потреби им "внесуваат во свеста" на другите луѓе како нивни сопствени потреби.<sup>52</sup>

Но, сепак, Хелер го признава како исклучително важен фактот што Маркс револуционерноста на пролетеријатот (неговата класна борба) секогаш ја поврзувал со радикалните потреби, а не со неговиот класен интерес. И покрај тоа што според Маркс постои класен интерес<sup>53</sup>, сепак, според неговото сфаќање, класниот интерес е "мотив кој може да се интерпретира само во рамките на класните општества и посебно во фетишистичката реалност на капиталистичкото општество, а и самиот тој е со фетишистички карактер. Затоа ниту мотивот на класната борба која го трансцендира капиталистичкото општество не може да биде 'класниот интерес' - вистински, нефетишистички мотив претставуваат радикалните потреби." (1981e, 129)

Оттука, значи, едно од важните прашања што Хелер ги поставува во своите истражувања на радикалните потреби е односот на теоријата и праксата: "Како радикалната теоријата може да стане пракса? Како може да ги зафати масите? Како вредностите на радикалната критика стануваат вредности на масите, т.е. како требањето може да стане колективно требање? - А одговорот е : 'Теоријата кај еден народ се остварува само доколку таа е остварување на неговите потреби... Радикалната револуција може да биде само револуција на радикални потреби...' Значи, 'носителите на радикалните потреби' се само оние кои сакаат да ја остварат радикалната теорија." (Ibid., 161)

Имено, според Хелер постои соодветен однос меѓу потребите, теориите кои ги изразуваат тие потреби и праксата (движењата) со која се задоволуваат тие потреби.

Пред сè, реалната диференцијација меѓу разните видови пракса (и на неа соодветната теорија) може да се постави врз основа на три критериуми, па разликувањето ќе биде: според целта на (секојдневната) пракса, според тоа дали праксата се реализира со активности со масовен карактер (движења<sup>54</sup>) и, според видовите на тие масовни активности, доколку се реализира со масовно делување.

Притоа, средствата не можат да бидат општ критериум на диференцирање и класифицирање меѓу разните видови пракса т.е. теорија, бидејќи во конкретна ситуација тие секогаш се соодветни на одреден вид теорија т.е. пракса.

Така, во однос на целта на праксата и карактерот на движењето, Хелер разликува четири парадигматични типа на односи меѓу теоријата, праксата и потребите: парцијални реформи, општи реформи, политичко-револуционерни движења и тотална општествена револуција.

Парцијалните реформи обично ги иницираат специјалистите во одредени области, кои се незадоволни од дисфункционалноста во општеството, конкретно од институциите (пред сè во системот на образованието или судството), или пак, општо, од констелираноста во општеството. Како потреби кои ги мотивираат овие движења (и наедно се канализираат преку нив), се јавуваат веќе оформени, манифестирани егзистенцијални и есенцијално-квантитативни потреби присутни кај припадниците на еден општествен слој т.е. одредена класа. Доколку стручната база наиде на посилен отпор, тогаш овие специјалисти ги инволвираат и масите (кои треба да извршат притисок на одредената инстанца со цел да ја прифати реформата или со цел тие маси да ја спроведат реформата). Но, оваа масовна акција сепак е краткотрајна - до моментот на спроведување на реформата. Понекогаш парцијално-реформаторските акции имаат и манипулативен карактер - канализирајќи го својот критички (незадоволен) став кон постоечките општествени констелации преку реформацијата на конкретни институции, стручната база ѝ создава на масата само привид дека општествениот систем може едноставно да се смени.

Општата реформа за свој субјект го има водачот на општественото движење организирано од широките народни маси, водач со јасно изразена критичност кон владеачкиот општествено-политичкиот систем во целина, па затоа и истиот (има тенденција да) го менува тој систем по пат на парцијални реформи. И овде мотив за дејствување се веќе постоечките потреби, првенствено егзистенцијални, а второстепено есенцијално-квантитативни и дел од есенцијално-квалитативните потреби, но не

онакви какви што, всушност, се, туку индоктринирани, со цел да се потенцира дискрепанцата меѓу потребите и опстанокот на општествената класа/слој, при што за постоечки потреби се прогласуваат дури и оние кои реално не постојат во нивниот живот, т.е. веќе се создаваат и нови потреби<sup>55</sup>, се со цел да се спроведе општата реформа, да се изврши постепено менување на целокупното општество. Движењата за овој тип на реформи продолжуваат да постојат и да дејствуваат дури и по спроведувањето на соодветните парцијални реформи.

Кон досегашните два типа на реформи кои сепак, остануваат во рамките на постоечкото општество, се придружува и третиот вид на пракса, т.е. политичко-револуционерните движења. И тие не ги надминуваат општествено-историските рамки, поточно ги преобразуваат само постоечките општествено-политички констелации во граѓанското општество, со цел да ја освојат политичката власт. Притоа, водач е револуционерната елита, храбра да ризикува, но доволно умна да има активна поддршка од широките маси, кои се активни сè додека не се освои политичката моќ, после што тие регресираат<sup>56</sup> во пасивност. Што се однесува до системот на потребите, тој останува надворешно-структурално непроменет, но се менува хиерархијата на потребите, т.е. промената е внатрешно-структурална. Значи, импулс на дејствување се потребите веќе манифестирани во капиталистичкото општество - бидејќи теоријата нема способност да создаде нова, различна од постоечката, структура на потреби, таа мора да се приспособи на постоечката. Затоа, капиталистичката структура на потреби го мотивира делувањето преку мобилизирање на страстите на масата. Притоа, теоријата е немоќна да ја убеди масата да се издигне над своите потреби, т.е. да ѝ помогне на елитата да се откаже од задоволувањето на еден дел на нејзините егзистенцијални и есенцијално-квантитативни потреби, за да ја добие поддршката на масата што претставува нејзина ударна сила. Ваквата промена на секојдневниот живот не е можно да се постигне со политичка револуција, бидејќи сепак полето на дејствување на политичката револуција останува во рамките на капиталистичкото општество, не го трансцендира истото.

Четвртиот вид на пракса е тотална општествена револуција, т.е. револуција на целокупниот начин на живот. Субјектот кој го изведува овој тип на пракса е масата, "база" кај која конкретните неподносливи општествени услови сè повеќе го зголемуваат незадоволството до бунт, како негова артикулација. Револуционерната активност на масата, која е логичен следствен чекор на бунтот, е барање за коренито воведување квалитативно нови парадигми во својот живот (во економијата, политиката, културата...), форми на живот во кои нема да преовладуваат квантитативните потреби, но не нужно истовремено на сите полиња. Тоталната општествена револуција во своето остварување ги користи активностите од претходно споменатите практики (парцијалната и општата реформа и политичката револуција) како средства за давање превласт на квалитативните потреби над квантитативните, значи тие типови практики се нејзини етапи, а не нејзина цел.

Притоа, постојат услови кои треба да бидат исполнети за еден субјект да може да биде субјект на тоталната општествена револуција: "Потенцијалните субјекти на еманципација мораат да ја засноваат својата дејност на радикалните потреби, потоа, да стекнуваат критичка свест за сопственото партикуларно - а не апсолутно - место и улога во радикалниот проект и процес на радикализација на демократијата, да развиваат во себе самите, како и во односите со другите движења и опозициони субјекти, способност за рационално комуницирање, да ги инкорпорираат социјалистичките доблести револуционерна толеранција, солидарност и граѓанска храброст и, на крај, во политичкото делување да се раководат со моралните максими на демократската политика." (D.Vujadinović. 1988, 271)

Значи, субјектот на револуцијата менувајќи го општеството, радикално се менува и себеси - својата структура на свеста, својата психичка структура, ја менува својата структура на потреби и вредности, перманентно објективирајќи ја својата нова реалност. Оттука, тоталната општествената револуција е нужно револуција на животот на народот, но радикалните пресврти во неговиот начин на живот не (мора да) се нужно и свесна и свесно организирана општествена револуција. Ова е една од разликите меѓу Хелер и Маркс, бидејќи неговото сфаќање за

општествената револуција е дека таа преку менување на целокупната конкретна општествено-политичка структурираност на граѓанското општество доведува до настанување на комунистичкото општество: "Маркс, меѓутоа, комунистичкото движење го замислувал во облик на една таква тотална револуционерна пракса. Тој, при тоа, секако, не се потпираше на историските аналогии. Со оглед на фактот дека работничкото движење се развива во рамките на буржоаското општество, тоа неминовно содржи и етапа на политичка револуција - бидејќи е нужно да има политичка власт. Но, кај Маркс, политичката револуција самата претставува етапа, бидејќи човечкото ослободување го спротивставува на едноставното политичко ослободување... (значи) предуслов за тотална социјална револуција, каква што ја замислува Маркс, е надминување на буржоаската структура и пракса во самата почетна фаза. Наспроти тоа, сите три практики кои овде ги анализиравме - делумни реформи, општи реформи или политички револуции - претставуваат револуционерни практики и теории прилагодени на буржоаската производна структура." (1976b, 81-82).

Но, проблемот кој Хелер го детектира во основа е покомплексен: треба да се оствари револуција, и тоа во рамките на едно општество фундирано на стоково производство и поделба на трудот, револуција која внатре во ова тотално отуѓено општество ќе изврши реструктурирање на потребите и вредностите. Притоа, политичката револуција е неопходна, но само како етапа<sup>57</sup>, бидејќи таа нема инхерентна моќ иманентно да го радикализира општеството во однос на неговата структурираност на потребите. Всушност, според Хелер, политичката револуција може само да *суѓерира* реструктурирање на потребите, но ова реструктурирање останува во рамките на истата општествена организираност, имено, не создава коренити промени во секојдневниот живот т.е. во структурата на потребитоста на луѓето: револуционерната маса и понатаму е врзана за структурата на потребите развиена во буржоаското општество, т.е. преземањето на политичката власт е она кон кое таа тежнее, или со други зборови кажано, потребата за власт била онаа потреба чиешто задоволување било проектирано од сегашноста во иднината. Оттука,

заклучува таа, револуцијата на Маркс не е тотална општествена револуција, туку општествено-политичка револуција која се одвива внатре во целокупното општество, при што луѓето во својот континуиран развој (евидентен преку развојот на нивните објективации) самостојно ги менуваат структурите на потребите и вредностите.

Она што може да доведе до надминување на буржоаската структура на потребитост се радикалните потреби, сфатени различно од Маркс: радикалните потреби не се веќе постоечки потреби на работничката класа за подобрување на нивната социјална положба, ниту пак се продолжение на оние кои ја одбележуваат свеста на работничката класа за нејзината историска мисија. Тие не ѝ припаѓаат на буржоаската структура на потреби (бидејќи оваа структура е составена од егзистенцијални и есенцијално-квантитативни потреби), па следствено, тие не можат да се јават сè додека не се надмине буржоаскиот начин на живот, бидејќи само тоа надминување ќе создаде услови за појава на свест кај масата за нејзината отуѓеност. Оттука, заклучува Хелер, потребен е нов пат кон подобра иднина, пат различен од Марксовиот: "Овој нов пат е револуција на целокупниот начин на живот, која ќе пробие во сите области на човечката активност, почнувајќи од секојдневниот живот до најсложените активности. Создавањето на новите структури на потреби може да биде само дело на луѓе организирани во заедница... Кога во општествата на најразвиените индустријализирани капиталистички земји еден слој на младината (честопати најдобриот) го отфрла системот на вредностите на своите родители (фрижидер - автомобил - општествен престиж), кога младите - честопати оние најдобрите - масовно ќе ги напуштаат универзитетите, кога секаде сè повеќе ќе земе замав еден нов облик на семејство - заедница, тогаш сето ова укажува на потребата за пререструктурирање на потребите и на тоа дека таа (потреба) се раѓа." (A.Heller. 1976b, 89-90)

Од досега наведеното за радикалните потреби можеме да го резимираме следново:

- радикалните потреби се централен пункт на Хелеровото истражување на потребите кај Маркс;
- тие се посебен тип на потреби, кои своите корени ги имаат во капиталистичкото отуѓено општество, но притоа, не ѝ припаѓаат на капиталистичката структура на потреби (која е интегрален дел на капиталистичкото општество) ниту според својата суштина, ниту според своето задоволување, бидејќи само потребите кои не му припаѓаат на капитализмот можат да се реализираат само преку негова трансценденција; оттука, тие не можат да се идентификуваат со потребите на работничката класа за материјалните и духовните претпоставки за нејзин подобар живот, бидејќи овие потреби и според своето битие и според својата реализација се во рамките на капитализмот, а не во неговата трансценденција, т.е. тие го одржуваат капитализмот како таков (борбата на работникот да ги оствари своите материјални претпоставки за живот, всушност, го афирмира капиталот);
- почвата на која виреат радикалните потреби е модерното (незадоволно) општество;
- значи, радикалните потреби се квалитативни потреби кои не припаѓаат на капитализмот, туку и според својата суштина и според своето задоволување се дел од една нова структура на потреби која е интегрален дел на разотуѓеното општество на "здружени производители" (во кое квантитативната потреба за имање, на која се редуцирани сите други потреби во капитализмот, сега исчезнува);
- бидејќи овие радикални потреби се интегрален дел на едно идно општество, тогаш оние потреби кои се појавуваат во претходното капиталистичко општество и во кои се наоѓаат корените на радикалните потреби се, всушност, потребите кои ја сочинуваат "енормната свест", свеста на работникот за неговото отуѓување од

производствените и општествените односи кои се нужно постоечки во капитализмот, свест која нужно ги поттикнува радикалните потреби по пат на колективно требање за ослободување на поединецот, а со тоа и на човекот како род;

- бидејќи ова ослободување упатува на трансцендирање на капитализмот, тоа е можно само по пат на тотална општествена револуција;
- носителите на оваа тотална општествена револуција Хелер, за разлика од Маркс, не ги наоѓа само во работничката класа, туку според неа, капитализмот го уриваат сите оние кои се свесно организирани во заедници кои ги отфрлаат материјалните потреби како централен пункт на новиот животен квалитет и со тоа засновуваат нов квалитет на нивниот живот;
- и на крај, но не и најмалку важно, Хелер, всушност го остава отворено прашањето дали капитализмот навистина ги создава радикалните потреби: "Но, на прашањето дали капиталистичкото општество навистина ја произведува таа 'енормна свест' (која во Марксовото време ја немало и чиешто постоење Маркс, без сомнение, морал да ја 'конструира') историјата до денес не дала никаков одговор." (1981e, 168)

## 6. ЗАКЛУЧНИ СОГЛЕДУВАЊА

### РАДИКАЛНИТЕ ПОТРЕБИ - АНТРОПОЛОШКИ БЛАГОСЛОВ НА ЧОВЕКОТ

*Личноста не "вреди", личноста "е".*

Абрахам Х. Маслоу

Според некои автори<sup>58</sup>, Хелер има големо значење за интензивирањето на дискусиите за Марксовото одредување на потребите во средината на седумдесеттите години, дискусии кои пред сè биле иницирани со појавата на нејзината студија *Теоријата на потребите кај Маркс (Teorija potreba kod Marksa)*<sup>59</sup>.

Во ова свое дело Хелер експлицитно и исцрпно го анализира Марксовото сфаќање на потребите, укажувајќи на тоа дека тие имаат значајно место и во неговите подоцнежни теориски остварувања<sup>60</sup>, но не само како економски категории<sup>61</sup>: "Марксовите категории на потребите... во мнозинство не се чисто економски категории. Ако ја набљудуваме главната тенденција на неговото животно дело, неговите поими на потребата се вонеконотски категории, категории во филозофијата на историјата, т.е. антрополошки вредносни категории, па веќе затоа не можат да се дефинираат во економска смисла. За да може да се изврши анализа на економските категории на капитализмот како категории на отуѓени потреби (зарем потребата на капиталот за оплодување, системот на потребите наметнат со поделбата на работата, дополнителната појава на потребите на пазарот, ограничувањето на потребите од страна на работодавецот на 'артикли неопходни за живот' или манипулирање со/на потребите не се појави на отуѓување) нужно ја создала позитивната вредносна категорија 'систем на неотуѓени потреби чијшто целосен развој и реализација ќе го пренесеме во иднината, во која и економијата ќе му

биде подредена на тој 'човечки систем на потреби". (1981e, 90). Таа своето разбирање и толкување на Маркс го втемелува врз етичко-аксиолошки принципи<sup>62</sup>. Имено, тргнувајќи од Марксовиот поим на богатство како вредносен поим и потребата како вредносна категорија (но, со акцент на тоа дека вредноста е примарна онтолошка категорија т.е. неизводлива од потребата, значи, аспектуализирајќи ги потребите и богатството на потребите општествено-онтолошки), таа ќе заклучи: "Да се биде радикален, значи да се зафати нештото во корен. А коренот на човекот е самиот човек. - Овде Маркс ја мери радикалноста на теоријата со вредносната поставка која го претставува човекот (човечкото богатство) (вредносна премиса): радикална е онаа теорија за која човекот (човечкото богатство) претставува највисока вредност." (Ibid., 160)

Во досегашниот текст зборував за Хелеровата хеиологија како надоврзување на Марксовата теорија на потребите, преку нејзино тенденциозно критичко преиспитување на Марксовиот теориски опус по пат на еден херменевтички интерпретативен метод<sup>63</sup>, како што и самата истакнува. Но, исто така зборував и за нејзиното сопствено истражување на потребите, во корист на постулирање на една своевидна радикална филозофија, специфичен вид на историски материјализам кој нема афинитет да биде наука, туку една вредносна определба за хумано општество - радикална филозофија која испитувајќи и создавајќи го современието (дефинирајќи ги антиномиите на модерното општество, во обид истите да ги разреши на еден својствен начин) ќе ја постулира платформата за идното хумано општество, без притоа да се зафаќа со формулирање на општите историски закони на општествениот развој. |

Лево-ориентираната теоретичарка Џин Коен (Jean Cohen)<sup>64</sup> смета дека сериозноста на Хелер во студирањето на Марксовото творештво, (самостојно но и како член на Будимпештанската школа, со што, всушност, можеме да кажеме дека нејзините теориски интенции се, наедно, и тенденција на членовите на оваа школа) потекнува од нејзината цел да ја анулира квалификацијата на марксистичката теорија како "легитимирачка идеологија за авторитарни режими" од страна на антиавторитарната левица. Кон ставот на Џин Коен се придружува и

Мајкл Лебовиц (Majkl Lebovic)<sup>65</sup>, но притоа и двајцата сметајќи дека основниот мотив заради којшто Хелер се зафаќа со тематизирањето на Марксовата теорија на потребите е нејзината цел повторно на теориска сцена да го постави тематизирањето на радикалните потреби, "проблемот на односот меѓу теоријата и вистински радикалната пракса, кој е потиснат во поновите интерпретации на Маркс". (X.Koen, 1985, 91)

Тргувајќи од горенаведеното, дека радикалните потреби се централниот теориски пункт во Хелеровите истражувања, во моите заклучни согледувања ќе се задржам токму на овие потреби, но од еден поразличен аспект, имплицитно присутен кај Хелер преку експлицитното наведување на смислата и значењето на радикалните потреби.

Имено, со проблемот на радикалните потреби Хелер всушност, имплицитно го поставува и проблемот на антрополошко-аксиолошката дистинкција на иманентно човечните потреби од човечките потреби (потреби на луѓето кои се јавуваат како објективации на нивните желби, способности, намери), бидејќи во структурата на овие вторите недвосмислено се присутни и бесчувствителните, сурови човечки потреби. Оттука, можам слободно да кажам дека, Хелеровите радикални потреби се човечни потреби, кои тргнувајќи од проектираната човечност ("човечката суштина", конотирана нормативно, како позитивно-вредносна филозофска категорија), се "обид за надминување на позитивниот фактицитет во пожелен вредносен нормативитет и проектиран аксиолошки реалитет" (К.Јовановски. 1985, 67) бидејќи: "Од квалитетот, аксиолошката содржина и смисловниот ентитет на човечните потреби - субстанцијално зависи вредноста, смислата и целите на човековата егзистенција. Каква е структурата на човечните потреби - таква е вредноста на човекот! Структурата на човечните потреби и нивото на нивното задоволување суштествено ги одредуваат - распонот и квалитативните особености на човечното човекување." (Ibid., 73)

Мојата теза ќе ја поткрепам, пред сè, со ставот дека во Хелеровите согледувања човекот е суштество на вечна напнатост, тој не е само она што е, туку истовремено е и она што не е, а може, но и треба, да биде.<sup>66</sup> Значи, човекот е детерминиран од општествено-историските услови во

кои живее, но истовремено, тој не е само последица на истите, туку тој е суштество кое свесно се поставува кон тие општествено-историски дадености, па реагира така што ги прифаќа или, пак, не ги прифаќа истите. Ова зборува за фактот дека кај човекот се јавуваат истовремено различни видови потреби. Потребите кои ќе се издиференцираат како суштински одлики на човечкото постоење, не се резултат на избор од страна на човекот, туку се резултат на дијалектичкото единство на општествената реалност и индивидуалната себственост на човекот. Зависно од констелациите на овие два фактора, ќе се профилираат тип на потреби кои истовремено ќе потиснуваат потреби ним несоодветни, а ќе афирмираат други потреби, соодветни на човечкото суштествување.

Од потребите кои ќе бидат потиснати, т.е. стимулирани, зависи и квалитетот на иднината на човекот (човечкиот род). Ова особено е важно ако човекот живее во услови на отуѓеност, и ако е свесен за таа отуѓеност, бидејќи тогаш кај него ќе се појават и радикалните потреби, чија интенција е спротивставување на отуѓеноста како животна рамка на човекувањето на човекот, со цел воспоставување на нова, вистински човечна смисла на живеење, остварена во човечна заедница со другите луѓе, во која пред сè, ќе се почитува слободата на индивидуата, во смисла дека таа ќе може самостојно и слободно да го избере начинот на кој ќе се реализира себеси и своето богатство од потреби, со што ќе придонесе и кон збогатување на човечкиот род.

Од друга страна, оваа Хелерова имплицитна дистинкција меѓу човечкото и човечното можам да ја аргументирам и со основната интенција на нејзината радикална антропологија, која во ниту еден случај не е сведена на просто резимирање на суштествувањето на човекот низ историјата и денес, туку пред сè го третира истиот како "човечка суштина", на која ѝ го придодава афинитетот за вредносна определба и перспектива (моментот на избор), и тоа токму преку воведувањето на "треба да" (чија конотација во основа е различна од онаа на моралното требање), кое понатаму во своите толкувања го раслојува на "треба-да-биде" и "треба-да-се-направи". Потенцирам, основното *credo* на радикалната антропологија е дека човекот се раѓа слободен и е обдарен со

ум. Слободата му овозможува да се менува себе си и светот, а умот - да го создава и зголемува своето знаење кое ќе го примени во создавањето рационално општество. И човечката природа не е вечна, туку е човечка, временска, динамична, менлива, со еден збор, историска. И таа, како и човекот, за свои особини ги има слободата и умот, бидејќи само тие можат да ја објаснат нејзината менливост, динамичност, историчност. Оттука, бидејќи човечкото суштество се раѓа слободно и умно, тоа треба да стане она што е - слободно и рационално човечно суштество.

Значи, Хелеровата радикална антропологија ги поврзува и човекот и општеството, но и луѓето од минатото, сегашноста и иднината<sup>67</sup>, така што "настојува да ги втемели и покаже реалните - објективни (објективирани) и субјективни можности и 'необходноста' од неотуѓената реализација на историските тенденции на прогресот на општеството како целина и на секој поединец во него." (D.Vujadinović. 1988, 32)

Всушност, од горенаведеното го изведувам и мојот заклучок дека радикалните потреби (чие што генерализирање е претпоставена задача на радикалната антропологија) се *антрополошки благослов на човекој*, *благослов којшто дијалектички ја зема својата сила од човековото егзистенцијално проклетство*, бидејќи "Никој не може без гнев и отпор да ја поднесе потчинетата положба". (A.Adler. 1989, 459)

Тие се антрополошки благослов, бидејќи во нивната иманентност е вкоренета вербата дека човекот е проактивно суштество, суштество кое е способно да се самоосвари, прифаќајќи вредности, цели и намери.

Тие се антрополошки благослов, бидејќи не се поврзани со малограѓанското, баналното приспособување на човекот во светот онаков каков што е, туку го трансцендираат истиот, тендирајќи притоа кон радикално нов, чија содржина ќе ги храни (и ќе биде хранета од) почовечните човечки својства (љубов, сочувство, спонтаност, слобода, автономија, творештво...).

Тие се антрополошки благослов, бидејќи се насочени кон дезалиенација на човекот, враќање на неговото себство кон и во него самиот.

Оттука, покрај Агнеш Хелер, за радикалните потреби зборуваат и други мислителите, сите од свој аспект и во рамките на своите истражувања, но со заеднички придонес кон тематизирањето на човечноста во човекот.

За ова зборува и Ерих Фром<sup>68</sup>, кога човечката вистинска, разотугена егзистенција (човекот за себе) ја отсликува како реализација на неколкуте хумани потреби, чие реализирање го опфаќа биднувањето на човекот како суштество кое слободно и целосно ќе може да ги реализира своите самосвест, разум и имагинација во едно здраво општество, општество приспособено на човечката природа, т.е. на човечките потреби, во смисла дека тоа го овозможува, но и стимулира таквото сестрано развивање на човекот и неговиот продуктивен живот: потребата за здружување (припаѓање), потребата за надминување (творештво)<sup>69</sup>, потребата за вкоренетост (братство), потребата за чувство на идентитет (индивидуалност) и потребата за рамка на ориентација и верување (разум).

За ова зборува и Маслов, кога ги тематизира потребите за самореализација. Тие се на највисоко ниво, па затоа имаат најмала релативна сила, т.е. можат да се остварат доколку се остварени другите потреби кои се на пониското ниво од нив. Но доколку еднаш се остварат, тоа им нуди апсолутна автономија на вредностите и вкусите поврзани со нив, па никогаш понатаму нема да зависат од (не)остварената потреба на пониското ниво. (Ова е т.н. функционална автономија на повисоките<sup>70</sup> потреби). Оваа потреба произлегува од Масловевiot став дека "човекот мора да биде она што може да биде. Тој мора да биде верен на својата природа", при што под самореализација тој подразбира "човекови желби за самопотполнување, имено негови намери да го оствари она што во него постои како можност. Оваа намера може да се искаже како човечка желба да бидне сè повеќе и повеќе она што е неговата идиосинкразија, да бидне сето она што е способен да бидне." (A.Maslov. 1982, 102)

За радикалната потреба, за потребата на човекот од човечност, зборува и Адлер, нарекувајќи ја *чувството за заедништво* (но и меѓучовечка соработка, кооперација, хуманитет, идеал-јас), чувство кое го поседуваат само оние луѓе кои се самооствариле во однос на човештвото. Ова чувство е тесно поврзано со чувството на пониска вредност<sup>71</sup> ("да се

биде човек значи: да се чувствуваш помалку вреден" (A.Adler. 1982, 70)) т.е. со чувството на недоволност како "позитивно страдање" (чие траење е сè додека една задача, потреба, напнатост не е апсолвирана, задоволена, разрешена), кое доминира со душевниот живот заради несовршеноста, недовршеноста, неподготвеноста на човекот за сите животни проблеми, а се јавува како постојано, непрекинато стремење на човекот и човештвото "напред", особено во тешки животни пресврти и кризи. Самоостварениот човек се поистоветува со човештвото; луѓето ги симпатизира и емпатизира; неговата помош е насочена генерално секому (став на "поголем брат"). Ваквата негова (когнитивна, бихејвиорална, емотивна, конативна) констелираност го прави многу поразличен од другите, сличен на туѓинец во својата земја, па оттука, можеби не секогаш сакан, но најчесто неразбран од сожителите. Кон нивната просечност самореализираната индивидуа има повремени негативни емоции кои резултираат со нејзино дистанцирање, но тоа е краткотрајно и ретко, па повторно "се враќа" на својата заштитничка животна филозофија, бидејќи е свесна за фактот на својата реализираност, во смисла дека може да согледа и направи нешто подобро од нив, бидејќи вистината за неа го симнала својот превез.

За ова зборува и Дејвид Купер во своето дело *Jezik ludila*, кое му го посветува на "првиот Револуционер, оној во секој од нас" (1986, 5), притоа говорејќи на јазикот на Лудилото<sup>72</sup> (јазик на кој говори марксизмот, антипсихијатријата и шизофренијата) дека улогата на радикални потреби<sup>73</sup> е во нивното, пред сè, политичкото делување, во промената на владеачкиот систем на потреби. Радикалните потреби пред сè треба прво радикално, револуционерно да ја сменат владеачката политика и општествените односи, бидејќи тие се фактори кои суштински ги детерминираат потребите, поставувајќи ги притоа на владеачкиот пиедестал ним соодветните. Купер е против поделба на потребите на нужни (главни) и многу посакувани (споредни). И едните и другите нужно го творат нашиот живот, како воздухот кој го вдишуваме. Тој разликува други два вида потреби<sup>74</sup>: *по потреби да се има*<sup>75</sup> и *по потреби да се делува да бидеме поинакви*<sup>76</sup> (на онтолошко ниво првите би подразбирале

пасивност, "да се постане статичен" - во смисла дека објектот се има, а вторите активност, во смисла на "непрекината перманентна револуција"). Значи, токму вторите се радикални потреби, а тоа се: *радикални потреби - автономија - квалитативна* (себеизразување во создавање вредности наспроти наметнатите вредности, како и во преобразување на творечката игра и соединување на играта и трудот во неотуѓениот труд, како и дружење (комуникација која не е нужна)); *логика на надминување* (почитување на правото на другиот да каже "Не!"); *деструктурирање/реструктурирање Негација на негација* (формирање молчење - автосугестија - водење на сопствениот живот и труд со другите; лудило<sup>77</sup>; оргазмичка сексуалност; повторно присвојување на Смртта, како единствена конечна приватна сопственост, и ослободување од теророт на смртта<sup>78</sup>.) (Ibid, 48) Овие радикални потреби тендираат кон менување на светот по пат на наше менување, кон свет поинаков од овој во кој, согласувајќи се со постоечкото, се поткожурува нашето постоење, свет во кој ќе си дозволиме да бидеме ранливи и со тоа ќе им ја одземеме моќта на сите оние кои паразитираат токму на нашите скриени потенцијали. (Ibid., 56) Всушност, радикалните потреби според Купер ќе доведат до вистинско менување, до потполна, перманентна комунистичка револуција, само доколку притоа се соединат политичката и социјалната револуција во една заедничка целина: "Кога ќе станеме свесни за искористуваниот Трет свет на кој *припаѓаме* во центрите на моќта на Првиот свет, ќе знаеме што ни треба. Кога ќе сознаеме што ни треба, ќе ја соединиме нашата револуционерна моќ. Кога тоа ќе го направиме, кучињата чувари на капитализмот ќе станат кутренца - на пат најпосле да почнат да постануваат барем нешто малку човечки." (Ibid., 58)

Наведените авторите не се единствените имиња коишто во рамките на социјалните истражувања ни тематизирале радикалните потреби. Но, и покрај нивната различност, сепак, кај сите нив постои една основна заедничка црта, порака дека човекот треба да стане свесен за она што навистина е<sup>79</sup> иманентно (и биолошки и културолошки, конституционално како член на посебен вид, како што би рекол и Маслов), за да може тоа да бидне транспарентно. Но, овој процес на преобразба<sup>80</sup> на човекот е

исклучително тежок и комплексен, придружен со болка и трагичност на човечки искуства, бидејќи тешко е да се преобрази човечкоста во човечност. Поставувањето на прашањето "кој сум и што сум навистина јас?" претпоставува поднесување на специфична одговорност<sup>81</sup> на човекот кој сестрано би се ангажирал, со други зборови, бара херојско поднесување на "'болниот немир', чувството на тегобност, чувството на препуштеноост на самиот себе си, апатијата, како и на обидот за бегство од најразлични видови." (D. Sergejev. 1986, 181)

Сите оние кои размислуваат за овој и ваков човек, мислат поинаку, мислат само онака како што може и треба да се размислува. Или, како што би рекол и Бодрогвари, да се мисли може само ако се размислува поинаку, т.е. да се размислува историски, бидејќи само со вакво размислување, од и во контекст на целокупната историја, можат да се "покажат алтернативите на ослободувањето (на човекот - С.С.С.) (F. Bogrovvari. 1980, 86) Токму оваа негова теза е одговор на прашањето: "Чуму радикална филозофија?" Сите оние кои размислуваат за овој и ваков човек даваат придонес кон идниот човек, кон идното човештвото, бидејќи, да ја парафразираме Хелер, што друго би била радикалната филозофија<sup>82</sup> ако не обид да се вдоми човештвото во земјата, под услов самото тоа да посака земјата да биде негов дом?!

Ние треба да се потрудиме да бидеме избрани од човештвото за негов дом, бидејќи ние, како човечки суштества, тоа го можеме. Сè што треба да сториме во врска со тоа прашање е - да бидеме радикални во однос на нашата човечност.

## БЕЛЕШКИ

<sup>1</sup> Етимолошки, поимот хреологија значи наука за потребите, а потекнува од два старогрчки поими: *hrcios* - потреба и *logos* - наука.

<sup>2</sup> Спореди: "Ако науката не развива сензитивност за човечките потреби, ако е над нивните глави, ако не е повикана да бара решенија кои истовремено се и рационални и човечки, тогаш таа може да стане една од водечките алки во синцирот на антихумани пракси." (М.Реџиќ. 1974, 75-76)

<sup>3</sup> Види: Antun Petak. (1976, 3)

<sup>4</sup> Името на оваа школа потекнува од Лукач, а терминот школа не е употребен со схоластичко значење, туку со значење на еден филозофски пристап со свои специфични обележја, едно заокружено обмислување на светот и неговите случувања.

<sup>5</sup> Овој текст е посветен на последното Лукачево големо незавршено дело *Ontologija društvenog bitka*, напишано во периодот 1964-68г., кое требало да биде дел од големиот Лукачев проект составен од *Estetika*, *Ontologija društvenog bitka* и *Etika* (која Лукач немал можност да ја напише). Незавршеноста на *Ontologija društvenog bitka* се темели на измените на ова дело во текот на годините на негово пишување, измени кои се резултат на прашањата и сомневањата поставени и доставени до Лукач од страна на неговите студенти и пријатели - членовите на Будимпештанската школа. Имено, по претходно барање на Лукач за прочитување на неговото дело од нивна страна пред јавно да го публикува истото, во овој текст тие критички ги изложуваат своите ставови и дилеми кон најтемелните категории во ова Лукачево дело и наедно "...ни нудат троен увид во една многу ретка ситуација: во процесот на раѓање на едно исклучително филозофско дело, во процесот на формирање на филозофско решение... и трето, во напорите на со духот младиот старец, кој во натпревар со смртта се обидел историскиот прахис да го промисли како онтолошка тематизација

---

на Марксовиот 'довршен материјализам = довршен хуманизам'". (F.Bodrovari. 1976, 114).

Со овој текст Хелер, Маркуш, Вајда и Фехер му се спротивставуваат на Лукач, не прифаќајќи ги за релевантни неговите ставови-решенија кои го протежираат натурализмот, теоријата на одразот, строгиот детерминизам, а особено неговата недоследност во двозначното толкување на вредностите - еднаш како економска, а другпат како морална категорија. Но, сепак, постојат многу поттици што тие ги прифаќаат од Лукач и доследно ги развиваат до нивните крајни консеквенци. Овде спаѓа сето Лукачево размислување кое го отсликува марксизмот како една длабоко хуманистичка, револуционерна и издржано критичка мисла, од која пред сè е елиминиран сталиновиот догматизам и историски материјализам.

Како аргументи за нивната бескруполозна и зрела самостојна интелектуална дејност остануваат многуте нивни дела, а некои од нив се присутни и во нашата библиографија.

<sup>6</sup> Во своите *Zapisci...* за ова тие велат: "...ги читавме и интерпретиравме првите напишани поглавја на *Ontologija društvenog bitka* кои дојдоа до нас. Мисловните изводи содржани во нив значеа за нас помалку од некое филозофско 'насочување', уште помалку акцептирана доктрина, туку повеќе значеа поттик и ние да се обидеме поединечни централни комплекси на проблеми до сега, така да кажеме, оставени на страна, да ги сработиме во еден делумно историско-критички, делумно позитивно-системски контекст, се разбира без амбиции за универзалност и систематичност." (Heller et al. 1976c: 128)

<sup>7</sup> Така, тие детектираат два типа на проблеми во ова манускриптно дело, од методолошки аспект и од содржински аспект. Методолошки, тие сметаат дека: прво, Лукач, и покрај тоа што бил против творење на филозофски системи, сепак поставил свој теориски систем, чии што темелни методолошки принципи не ги конципирал во една заокружена, конечна форма, и второ, историчноста е инкомпатибилна категорија со систематската универзалност изразена во неговата онтологија, т.е. општествената онтологија не е можна како марксистичка онтологија.

---

Содржински, постојат пет кардинални разлики: прво, негација на дијалектиката на природата - во смисла дека филозофијата нема за задача да создава сеопфатна слика за природата која во суштина е објективна, но сепак како таква, таа е решавачки општествен проблем; второ, ја отфрлаат теоријата на одразот, т.е. категоријата на одразот не е употреблива ниту во гносеологијата, ниту во естетиката; трето, ја акцептираат идејата за историски напредок, отфрлајќи ја решително концепцијата на прогресот обоена со натуралистички, строго детерминистички или економистички бои; четврто, го прифаќаат историскиот детерминизам, во смисла дека човечката дејност зависи од општествено-историските закони, т.е. дека луѓето постојат и ги развиваат своите можности, способности, алтернативи во претходно воспоставени, затекнати услови, чија рамка е целокупноста од човечки дејности свесно или несвесно интегрирани; и петто, вредноста е централна категорија, таа е општа, во смисла дека припаѓа на создавањето и суштината на општественоста, а не е само економска или морална категорија.

<sup>8</sup> Според Вајда (1985 : 55-57) оваа Школа е и резултат на незадоволството на Лукачевите следбеници од последното Лукачево дело *Ontologija...*, т.е. од нивниот обид во истото да ги втемелат концепциски онтолошко-инкомпатибилните категории на филозофијата на праксата - пракса, субјективитет, вредност, историски избор. Но, после нивниот безуспешен обид да се *субјективизира* Лукачевата "онтолошка концепција", така што преку критичко преиспитување ќе се надгради истата, Вајда заклучува дека оваа Школа престанува да постои во оној момент кога нејзините следбеници сфатиле дека не е можна марксистичка онтологија, дека не е можно онтолошко втемелување на филозофијата на праксата, дека внатре во овој систем нивните субјективни елементи не само што не се потребни, туку и воопшто не е можно да си најдат свое место.

<sup>9</sup> За Хелер човечката природа нужно е историски условена и променлива, бидејќи "Менувајќи го општеството, луѓето радикално се менуваат и самите себеси - тоа е 'природен' ... процес во чиј што резултат не треба да се сомневаме (...) Паралелно со изјаснувањето за комунизам секако оди и

---

застапувањето на можностите човечката психа навистина радикално да се измени во тек на укинувањето на отуѓувањето". (1981e, 110)

<sup>10</sup> Во овој контекст посочуваме на текстот на Ѓерѓ Маркуш (D.Markuš. 1981), наведен во нашата библиографија.

<sup>11</sup> Спореди: "Кога тврдам дека оваа концепција од соодветен аспект е втемелена и емпириски, тоа го правам затоа што суштинската разлика меѓу животното и човекот може да се означи со нивните категории, а притоа да не се дојде во спротивност со сознанијата на биологијата, психологијата, етнологијата, или духовните науки. Истовремено, таа не е емпириски втемелена, затоа што оваа разлика во полна смисла може да се означи и со помош на други фактори." (1981e: 30)

<sup>12</sup> За Хелер оваа идентификација не е во потполна смисла на зборот. Ако, според неа, богатството на човечкиот род значи "развој на сите материјални, психички и духовни способности на човечкиот род", а богатството на личноста значи "усвојување и конкретно реализирање на сите овие материјални, психички и духовни способности од страна на секој член на општеството", тогаш при усвојувањето и конкретното реализирање на способностите на човечкиот род поединецот истапува од свесен аспект, имено, свесно ги усвојува само оние кои се примерени на неговата личност, кои ќе бидат во хармонија со неговите потреби. Оттука, заклучува таа, "развивање на сите материјални, психички и духовни способности кај човекот значи: развивање способности да се делува и потреби за делување; развивање способности и потреби за чувствување и уживање; развивање способности и потреби за вкус; развивање способности и потреби за заземање теориски став; развивање способности и потреби за човечко комуницирање и слично." (1985c: 238)

<sup>13</sup> Хобсовата антропологија според Хелер е инкомпатибилна со дилемата на моралот, што би значело дека емпирискиот човек на граѓанската епоха е неспособен да ја рефлектира и практикува истата. Дилемата на моралот би значела дека човекот во своето дејствување, тргнувајќи од фактот дека не може истовремено да ги афирмира сите вредности кои се универзално признаени, прави избор меѓу трите идеали вистинито-убаво-добро и, наедно, презема лична одговорност за тој направен избор.

---

<sup>14</sup> Спореди: "Требањето, значи, претставува конфронтација на она најстварното со она постоечкото. Меѓу требањето и битието владее *найнайјосиј*... битието е конституирано тргнувајќи од требањето; битието е несуштинско само во светлината на суштината, на требањето... На една страна, значи, битието е конституирано тргнувајќи од требањето, но, од друга страна требањето мора да биде изведено од битието, бидејќи поинаку не би било можно секој мисловен човек да се доведе од светот на битието во светот на требањето." (A.Heller. 1985c, 27-28)

<sup>15</sup> За Хелер човештвото е социјален ентитет. Притоа, таа не мисли на "некоја реална заедница туку тоа претставува вредносна идеја, највисока вредносна идеја на општественото единство. Бидејќи тоа не е никаква реална идеја, секое нејзино конкретно толкување - значи, начини на кои и придаваме содржина - ќе изразува афинитет со некој социјален ентитет кој е партикуларен од аспект на човештвото, на пр. со социјални групи, класи, заедници." (1985c, 179)

<sup>16</sup> Задачата на радикалната филозофија Хелер ја наоѓа во нејзиното посредување помеѓу радикалната утопија и радикалните движења. (Види: A.Heller. 1981a, 68-69; 1985c, 200-216) Имено, таа треба да биде сврзувачка алка меѓу радикалната утопија, лоцирана во иднината, и радикалното делување, насочено кон измена на сегашноста. Сè додека таа посредува помеѓу треба-да-биде и треба-да-се-направи, сè дотогаш таа е можна како радикална филозофија.

<sup>17</sup> Всушност, можеме да кажеме дека теоријата на отуѓувањето е филозофскиот аспект на марксизмот, во смисла дека оваа теорија на отуѓување е само еден аспект (сфаќање за создавањето и реализирањето на човекот во светот кој тој самиот го создал) на еден сеопфатен теориски систем кој ги третира истовремено и човекот, и општеството, и историјата, т.е. само еден аспект на еден општ поглед на свет.

<sup>18</sup> Отуѓувањето е сфатено само на еден начин, како отуѓување на човечката свест. Сите други видови отуѓувања се исклучени, бидејќи човекот е сфатен општо, без да се земат предвид општествено-историски услови во кои тој постоел. Оттука, велиме дека феноменот на отуѓувањето е третиран апстрактно, без неговата внатрешна порзаност.

---

<sup>19</sup> Човекот е субјект на отуѓувањето, кој живее во конкретни општествено-историски услови. Значи, како таков, како субјект на отуѓувањето, тој е практично суштество, кое својата дејност ја реализира во заедница со другите луѓе, т.е. тој е општествено суштество, а бидејќи со таа дејност ја создава историјата, но истовремено и се реализира во неа, тој е и историско суштество.

<sup>20</sup> Во тенденцијата да се има, од која извира моќта во светот и над човекот, човекот не комуницира со своите суштински моќи. Оваа капиталистичка тенденција се пројавува и во социјалистичките земји, бидејќи и овде човечкото живеење и делување е одбележано со квантитативна оствареност, а не со квалитативна разновидност: социјалистичката пракса го форсира квантитативниот раст, а не создавањето на нови квалитети, па човекот во задоволувањето на потребите форсирани од "доминантната вредност во општеството" ги затскрива своите вистинските потреби. Всушност, на овој проблем на комплементарноста на личните и општествените потреби (и во социјализмот) се однесуваат и текстовите на Ivan Kuvačić (1980) и Bela Fogaraši (1984).

<sup>21</sup> Економската дефиниција на трудот упатува на тоа дека трудот е производна дејност (во случајов - човечка размена на материјата меѓу природата и општеството) која е фундамент на секој друг тип труд. Социолошката димензија на трудот упатува на нејзиното поврзување со структурата на поделбата на трудот, при што труд би била секоја објективација (директно-општествено делување) потребна за репродукција на даденото општество. Секојдневниот поим на трудот е производ на секојдневната свест која емпириски ни го опишува значењето на трудот во човечкиот живот, како она што треба да се извршува заради одржување на животот (репродуцирање на поединецот), и тоа секојдневно, при што во трудот се троши човечката сила, т.е. неговите способности.

<sup>22</sup> Зборувајќи за разотуѓувањето на трудот, Хелер нагласува дека за разлика од вистинското укинување на отуѓувањето, постојат т.н. манипулативни науки, чиј предмет се хуманите (човечките) релации, кои на свеста на работникот ѝ импутираат укинување на претставата на отуѓеност, т.е. преку конструирање на пријатен labour, при што работникот

---

се чувствува добро додека работи, на истиот работник му се укинува доживувањето на чувството дека тој е обезвреднет како човек, а сето ова е со цел да се постигне разотуѓување на трудот. Меѓутоа, укинувањето на чувството на отуѓеност при вршење на трудот не е и укинување на отуѓеноста на трудот.

<sup>23</sup> Според Милош Неманиќ, "потребите мораат да имаат одреден интензитет, соодветна зачестеност, значајна распространетост и голема должина на траење за да станат вредности кои понатаму ќе предизвикуваат ... потреби и намери тие да бидат задоволени. Накратко, една потреба или цел вид потреби стануваат вредности кога ќе стекнат одредено значење, одредена смисла за одржување и развој или на поединецот или на целите општествени групи". (1970, 1543)

<sup>24</sup> Истражувајќи го проблемот на вреднувањето во историската наука, Хелер (1984g) ја прави следнава класификација на вредности, во која вредностите се: 1. свесни или несвесни; 2. недискриминативни или дискриминативни; 3. рефлектирани или нерелективни и 4. лажни или вистинити вредности.

<sup>25</sup> Овој проблем е разработен во *Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect* (манускрипт на Агнеш Хелер, добиен од проф. д-р Драгица Вујадиновиќ). Овој манускрипт содржи есеи посветени пред сè на категоријата "рационалност" и нејзиниот статус во модерното општество. Подоцна (1983) овие есеи се објавени во Мелбурн под насловот *The Power of Shame. Essays on Rationality*.

<sup>26</sup> Спореди: "Така на пр. при усвојување и увежбување на генеричките објективации (употреба на предметите, обичаите, јазикот) парот категории точно-неточно е примарен... Приматот во науката (и филозофијата) му припаѓа на парот категории вистинито-лажно, во уметноста на парот убаво-грдо, во трудот на парот успешно-неуспешно". (1981e, 41)

<sup>27</sup> Спореди: "Сепак, не мораме да прибегнеме кон примери на чисти вредносни категории за да докажеме дека секој суд кој се однесува на потребата се донесува врз база на позитивната вредност "богати човечки потреби". Што инаку на Маркс би му служело како основа за отфрлање ...

---

такво општество кое на една страна создава богатство, а на друга сиромаштво? Според кое друго мерило би можела да се осуди таква стопанска структура, ако не затоа што мотивите на нејзината динамика ги создаваат потребите за оплодување на вредноста, а не потребите на работникот за развој?... Како инаку, секогаш одново, во еден позитивен модел на иднина би му дал така високо место на слободното време кое служи за сестрана дејност и пораст на трудот за задоволување на животните потреби - мерејќи го постоењето со тоа слободно време ... вистинското богатство на општеството?... Без вредносните премиси Маркс би бил само иманентен критичар на капитализмот, а без иманентно испитување на капитализмот - антикапиталистички романтичар", заклучува Хелер. (1981e, 103-104)

<sup>28</sup> Категоријата "човечко богатство" ("човек богат со потреби") не постои како општествено-карактеристичен тип на поединец: во историјата не е забележано постоење на општество чии членови независно од својата класна (слојна) припадност биле луѓе "богати со потреби"; значи, таа е свесна филозофска конструкција, која не може емпириски да се постулира, но може да се верифицира во иднина, бидејќи таму треба и да се создаде, т.е. може да се реализира само во едно идно еманципирано општество, во кое е укинато отуѓувањето на потребите. Општеството на "здружени производители" е токму такво општество, спротивно не само на капиталистичкото, туку и на секое досегашно цивилизирано општество - тоа е прво неотуѓено општество, тоа е "царство на слободата".

<sup>29</sup> Како критериуми според кои еден радикализам би бил лев т.е. десен Хелер ги наведува следниве: 1. човештвото е т.е. не е највисока општествена вредност; 2. афирмација т.е. негација на универзалните вредности; 3. постоење и почитување на филозофска т.е. секојдневна дискусија за вредностите, 4. за таа дискусија масите се мобилизираат демократски т.е. елитистички.

<sup>30</sup> Според Хелер, единствено левиот радикализам има филозофска димензија, т.е. тој е просветителска тенденција, бидејќи луѓето ги третира како рамноправни умни суштества кои имаат волја колективно рационално да дискутираат за вредностите и да ги определуваат истите,

---

посебно апострофирајќи ги вистинските вредности. Во својата книга *Filozofija levog radikalizma* таа вели: "Рековме дека секоја филозофија е просветителска и дека според својата структура секоја филозофија е демократска... дека барањето на филозофијата 'дојдете заеднички да размислуваме и заеднички да ја бараме вистината' е упатено до сите луѓе. Бидејќи, филозофијата претпоставува дека сите луѓе на ист начин се умни суштества. Рековме дека филозофијата му се обраќа на увидот а не на верата на умните луѓе... таа не признава никаков авторитет освен човечкиот ум. Заради сето тоа само левиот радикализам може да има филозофија, додека за десниот радикализам тоа не е возможно... (1985с, 194-195) За разлика од левиот радикализам, десниот радикализам може да учествува во секојдневните дискусии за вредностите во некоја историска епоха. Заради неговата структура тој никогаш не успева да се воздигне на ниво на филозофска дискусија за вредностите. Заради тоа во стандардот на неговата аргументација нужно спаѓаат нерационалните аргументи на секојдневната дискусија за вредностите: рекурс на авторитет, редуцирање на аргументите кои ги изнесува партнерот во дискусијата врз партикуларните интереси, клеветење на договарачот, преферирање на верата наспроти убедувањето (Ibid., 193)."

<sup>31</sup> Имено, Хелер не го негира фактот дека и десниот радикализам има критичка општествена функција, но неговата тоталната критика на постоечките хегемониски односи во општеството го нема (и ниту може да го има) за крајна цел целосното укинување на овие односи и ним конститутивни животни форми, туку само нивна квалитативна пермутација, бидејќи хегемонизациската структура на општествените односи е суштински инкорпорирана во идеологијата на десниот радикализам, а радикалноста неминовно бара коренита промена на сите односи, особено на меѓучовечките.

<sup>32</sup> Според оваа концепција, секоја конкретна општествено-историска формација е една тотална целина ("творба"), во којашто во единство се четири меѓусебно кохерентно поврзани целини: производство, производствени односи, општествени односи и структурата на потребите. Тие заемно се претпоставуваат, значи можат да функционираат само во

---

својата заемна зависност, но оваа зависност не е каузална, значи, не постои никаква каузална врска меѓу нив - ниедна не е "причина" или "последица" на другата.

<sup>33</sup> Според Хелер, двете противречни теории за еден ист проблем, на Маркс не му ја одземаат вредноста како сериозен научник, туку напротив, го поставуваат на piedestal на гениј, кој може да инспирира многумина на различен начин: "Фактот дека Маркс има две различни теории на противречности не претставува недостаток на негово мислење, туку напротив, *сјаен доказ за неговото гениј*. Како и секој друг значаен мислител, ниту тој барањето на вистината по различни патишта, во различни правци, не го жртвувал на олтарот на кохерентноста на системот. Спроведувал разни обиди за решавање и во сите нив размислувал консеквентно, како што е тоа карактеристично за еден гениј. Да се прикаже Маркс како кохерентен мислител на еден систем - би значело да му се одземе токму она што го создава првокласниот извор на неговата големина: трескавично, многустрано барање на вистината. За овој голем мислител е карактеристично не само тоа што дава важни импулси, туку и тоа што тие импулси укажуваат на повеќе правци. Марксовата бесмртност, фактот дека останал жив и после својата историска епоха, е основана токму на таа генијална некохерентност. Токму затоа е можно постојано одново да се открива, затоа многу различни движења - кои, меѓутоа, секогаш имаат *свејскоисториско значење* - можат да го сметаат Маркс за претходник, можат да го откриваат својот 'сопствен' Маркс. Затоа неговото дело е неисцрпен, бистар извор." (1981e, 159-160)

<sup>34</sup> Хегеловата тријадичност имплементирана во објаснувањето на општествениот тоталитет би упатувала на фактот дека општествената формација во својот развој минува низ три сукцесивни фази, кои Хелер ги наведува како: *соодвејсивување - сировивнос* - *ипроивречнос*. Имено, во почетокот на постоењето на општествената формација, производствените односи соодветствуваат на развојниот степен на производните сили, па дури и ги унапредуваат истите, сè до оној момент кога меѓу нив ќе се јави спротивставеност, која сè повеќе станува

---

суштинска и со тоа тендира кон нивна противречност, која пак, од своја страна сè повеќе се заострува, така што нејзиното разрешување е можно само преку нејзино укинување. Значи, капиталистичката формација е такво антиномично општество кое во себе ја создава и реализира својата сопствена негација - економската дисфункција на капитализмот е причина да биде укинато неговото постоење, при што егзекутивната функција е во рацете на работничката класа. Значи, капитализмот не се укинува сам себеси, туку историска нужност е тој да биде укинат од пролетеријатот - неговата негација (т.е. остварувањето на општеството на здружени производители) според оваа концепција е природен (т.е. економски) закон. Хелер не се согласува со Маркс дека во оваа концепција (која во својата срцевина ја има теоријата на апсолутното осиромашување - сиромаштијата на пролетеријатот расте со богатството кое тој го создава како резултат на својот труд) радикалните потреби имаат улога на историски нужен фактор за распаѓање на капитализмот.

<sup>35</sup> Спореди: "Структурите на 'творбите' се поставуваат заемно, па не е можно едни да се осудат, а други да се задржат. Имено, слободата која стои во антиномискиот однос со нужноста не е онаа иста слобода која не е во антиномиски однос со нужноста; нужноста која стои во антиномискиот однос со случајноста не е онаа иста нужност која не е во антиномиски однос со случајноста; и телеологијата која стои во антиномискиот однос со каузалитетот не е онаа иста телеологија која не е во антиномија со каузалитетот. А на крај, ниту оној субјект кој се развива во антиномија со својот објект не е оној ист субјект кој својот објект го 'враќа' во себе, па остварува идентитет субјект-објект. (Знаеме: штом родот 'човек' ќе го совлада капиталистичкото отуѓување, антагонизмот на развитокот на родот почнува да се совпаѓа 'со развитокот на поединечната индивидуа')." (1981e, 156-157)

<sup>36</sup> Хелер признава два типа на дискусии за вредностите: секојдневна (пониско ниво на) дискусија и филозофска (повисоко ниво на) дискусија, додека, пак, моралистичките, идеолошко-политичките и дискусиите кои се однесуваат на различните облици на живот ги признава како меѓутипови, премини помеѓу двете наведени дискусии за вредностите. Разликите се

---

суштински: додека во секојдневната дискусија не е нужен (ре)избор на вредности, во филозофската тој е нужен; додека во секојдневната дискусија не е нужно вредностите да бидат вистинити т.е. тие можат да бидат израз на партикуларно-лични мотиви (вредноста може да биде реализација на партикуларна желба или стремеж), во филозофската дискусија нужно е вредностите да бидат вистинити; додека во секојдневната дискусија системот и хиерархијата на вредностите се латентни, во филозофската тие се експлицитни. Основни услови за можност од филозофска дискусија се следниве: 1. вредноста однапред е признаена како вистинита; 2. вредностите на контрахентите (договарачите) се однесуваат на исти вредносни идеи; 3. нивното заедничко реализирање може барем да се замисли. Оттука, издигнувањето на дискусијата од секојдневно кон филозофско ниво е резултат на рационалната аргументација (внимателно сослушување и проценување на аргументите изнесени против вредностите декларирани како вистинити, при што како аргументи се признаваат и чинот, и искуството, и доживувањето), без дозволено повикување на авторитет (директно или индиректно поставување на принципот на моќ), бидејќи целта на филозофската дискусија не е вистинитоста на вредноста, туку хиерархизирањето на вредностите, т.е. која вредност ќе стои на врвот на вредносната пирамида и како таква ќе биде ѕвезда-водилка во нашето дејствување и формирање на животни стратегии и теории врз основа на овие стратегии. Оттука, од практичен аспект, филозофската дискусија за вредностите е создавање или повторување на моралната дилема, а од теориски аспект таа води кон плурализација на животните облици, оригиналност на личноста и индефинитивност во прогресивното разбирање меѓу индивидуите.

Тргувајќи од фактот дека секој вредносен систем (на еден социјален ентитет) е составен од темелни и изведени вредности, поставени во хиерархизирана пирамида, што предизвикува првенствено да не постојат ниту двајца луѓе кај кои би биле идентични сите вредности, интерпретациите на нивната содржина и нивната хиерархија, следи дека е неопходна дискусија за вредностите. Во спротивно, ако постои

---

идентичност меѓу вредностите, нивните содржини или хиерархии, или, ако нема ниту една допирна точка меѓу овие три аспекти, т.е. тие се контрадикторни, тогаш нема потреба од дискусија за вредностите, бидејќи истата воопшто не е ни можна. Но, доколку и се спроведе филозофската дискусија, вредноста која ќе ја изгуби битката се исклучува од низата на вредносни идеали, но тоа не повлекува по автоматизам нејзино исклучување и од низата на вредности. Вредноста која дотогаш функционираше како вредносен идеал т.е. регулативна идеја и понатаму останува вредност, но сега не е обопштена и како таква центар на ротација на вредносниот систем на таа епоха или на некој културен круг, туку тоа место го зазема некоја друга вредност која сега станала нова вредносна идеја. Хелер како вредносни идеали на нејзината епоха ги наведува (и почитува) следниве: слободата, личноста, хуманоста, еднаквоста, среќата, човечкиот живот.

<sup>37</sup> Проблемот на модерното општество Хелер конкретно го обработува во неколку свои дела: *Marks i modernost: Marks nakon sto godina, Teorija istorije, Istočna ljevica - Zapadna ljevica*, како и во некои свои објавени статии.

<sup>38</sup> За Хелер не може да се воспостави идентичност меѓу капитализмот и граѓанското општество, бидејќи во првиот случај станува збор за буржоаски, а во вториот случај за граѓански права. Според неа, капитализмот е втемелен врз граѓанското општество, но затоа пак, само на ограничен и противречен начин ги остварува граѓанските конститутивни принципи, кои се гарант за суверенитетот на луѓето и тендираат за остварување на приоритетот на општеството над државата. Во содржината на овие неотуѓиви човекови права Хелер ги поместува следниве: право на слобода, еднаквост, право на сопственост на сите граѓани, живот, тенденција кон среќа и добар живот. Оттука, бидејќи односот на идентификација е исклучен, тогаш елиминацијата на капиталистичкиот поредок (општество) не имплицира елиминација на граѓанското општество, т.е. според Хелер треба да постои релативна автономија на граѓанското општество од државата- семојната држава не смее да ја проголта приватната сопственост, што во спротивно би резултирало со политички деспотизам.

---

<sup>39</sup> Според Хелер, единствено логиката на демократијата (која што ја поврзува со американската Декларација за независност и француската Декларација за човекови права) го гарантира настанувањето на модерното општество, бидејќи "единствено формално слободните индивидуи (кои како група ја сочинуваат општествено-економската класа) се во состојба самосвесно да го утврдат својот систем на потреби како конечен и неисцрпен, и да воспостават свесна хиерархија на животни активности под хегемонија на економските активности." (1989, 237)

<sup>40</sup> Овие три тенденции, "динамики", "конституенти", Хелер ги нарекува "логики", бидејќи сите три имаат карактеристични институционални ординираниности кои можат и треба да се научат преку формализирани парадигми на однесување. Логиката на капитализмот значи "универзализација на пазарот, исклучително постоење на приватната сопственост, пораст на нееднаквоста и доминацијата"; логиката на индустријализацијата значи "развој и раст на индустријата во сè поголема мерка - ограничување на пазарот преку централизирано доделување на средства од страна на државата" и логиката на демократијата значи "развивање и спроведување на човечките права и слободи во процесот на демократизација, изедначување, децентрализација на моќта". (1984g, 381)

<sup>41</sup> Спореди: "Заради противречноста и напнатоста помеѓу неговите различни инхерентни логики рамнотежата на модерното општество е *нестабилна*. Нестабилноста не е нефункционирање на ова општество, туку еден од неговите животни елементи." (1984g, 385)

<sup>42</sup> "Модерното општество" во Хелеровите текстови е резервирана синтагма која, и формално и содржински, упатува на карактеристиките и значењето на "западното општество", не исклучувајќи го притоа фактот дека поимот "модерност" може да ги опфати и "советските општества", но бидејќи овие општества исклучуваат од своите иманентни констелации две од трите логики (и логика на капитализмот и логика на демократијата), т.е. тие имаат "моно-организациона структура" и "тоталитарен карактер", тогаш тие можат да бидат (и се според неа) само деривати на западното општество, па затоа само западните општества се вистинска парадигма за модерност, бидејќи во нив се присутни сите три логики. (Хелеровото

---

истражување на "советските општества" и "реалниот социјализам" е публикувано пред се во нејзините дела *Istočna ljevica - Zapadna ljevica. i Diktatura nad potrebama.*)

<sup>43</sup> Спореди: "Историјата (со големо И) е проект на модерната цивилизација или модерното време... Таа не е историја на нашето минато, туку историја на 'минатото на нашата сегашност', но и на иднината на нашата сегашност." (И.Коларић. 1996, 113) Но, Хелер истовремено е и свесна за недостатоците на својата теорија на историјата (која во суштина е теорија на модерното општество). Таа вели: "Таа (Историјата со големо И - заб. С.С.С.) е вистинска свест според тоа што изразува тоа што е Историјата, но во исто време тоа е лажна свест според тоа што ја заменува историската минатост со минатото на сегашноста и историската иднина со иднината на сегашноста." (1984g, 337)

<sup>44</sup> Во контекст на ова, овој проект ги дава следниве консеквенци: "Нашата сегашност не е сегашност на една култура, туку на сосема различни култури. Таа *настајнала* во стварноста, а не само во нашата фантазија, во сегашноста на човештвото. 'Заедништвото' е сега 'Заедништво' на *сите* луѓе кои живеат на Земјата. Тоа опфаќа разни култури и разни општествени структури кои имаат *разни минајќа и разни минајќи историји*... Иднината на сегашноста зависи од сите општества и култури на сегашноста, независно дали сме свесни за таа иднина или не." (1984g, 391)

<sup>45</sup> Хелер нагласува: "Силно се втемелува идејата да се биде 'човек' наспроти идејата да се биде 'добар граѓанин' или 'добар христијанин' или 'добар слуга'. Воспоставувањето на личниот идентитет со емфатичкото тврдење 'јас сум човек', 'јас сум човечко суштество', и со одрекувањето на верноста кон секоја органска, традиционална врска и институција - е репрезентативен гест на Просветителството, кој досега не бил радикално доведен во прашање и кој се заснова на два поврзани вредносни чина. Едниот е верност на човештвото како единствена интегративна алка, а другиот е верност на единственоста на човечката личност." (1985a, 196)

<sup>46</sup> Ова незадоволство кај Хелер е позитивно конотирано од аспект на неговата крајна цел: "Дури откако капитализмот ги разурнал сите партикуларистички системи на однесување, системот на потребите на

---

поединецот можел непречено да расте. Доколку модерниот поединец е супериорен во однос на предмодерниот, тоа е затоа што неговиот... саморазвој е неограничен. Општото незадоволство предизвикано со отстранување на сите ограничувања на индивидуалниот развој е основен предуслов за комунистичкото општество." (1985a, 194)

<sup>47</sup> Хелер го застапува ставот дека секоја структура на потреби е симболичка структура на едно општество, бидејќи секоја структура на потреби е обликувана од вредносниот систем на тоа општество, од што произлегува заклучокот дека симболичноста на структурата на потребите на модерното општество не е нејзина епохална *differentia specifica*. Значи, конкретизирањето на содржината на потребите е дефинирано со нормите и правилата на општествената заедница кон која припаѓа човекот кој ја има таа потреба, а системите на потребите се вреднувани (позитивно или негативно) со системот на вредностите. Притоа, нема совпаѓање меѓу системот на потребите и системот на вредностите во едно општество, доколку истото дозволува разновидност на индивидуалните системи на потреби обликувани според општествените вредности.

<sup>48</sup> Идејата на прогресот се појавила во модерното општество како универзализирана регулативна идеја на акцијата, однесувањето, имагинацијата (истовремено со идејата за универзалниот прогрес, се појавила и идејата за универзален регрес, но само како нејзин филозофско-теориски антипод, а не како популарно прифатено сфаќање). Бидејќи конкретно не била одредена, оваа идеја на прогресот опфаќала истовремено и перфекција, и неограничен и сè побрз развој кон повредното, подоброто, помногубројното. Оттука, прогресот создава две парадигми, две структури на потреби, кои целосно се испреплетуваат: едната структура на потреби стреми кон универзалните вредности на логиката на капитализмот и индустријализацијата - сè поголем развој на производството и зголемување на потрошувачката, ја зголемува моќта и ја стимулира доминацијата, додека, пак, другата парадигма ги зголемува и стимулира универзалните вредности на логиката на демократијата - слободата, еднаквоста, ублажувањето на страдањето.

---

<sup>49</sup> Спореди: "Ако веќе е остварено она што треба да биде, тогаш секое 'требање'... станува бесмислено, а напредокот ќе може да се протолкува само и единствено на Лајбницовски начин: 'Овој свет е најдобар од сите можни светови, бидејќи постојано се подобрува, усовршува, квантифицива во својата даденост, значи, во единствено можниот квалитет'. Со ова, всушност, е зачуван поимот 'прогрес', но единствено во смисла на усовршување на метафизичкиот квалитет, значи, во контекст на сфаќањето на револуцијата како 'вечно враќање на истото во променливи облици." (F. Bodrogyari. 1980, 86)

<sup>50</sup> За овој проблем поопширно во *The West and The Left* (манускрипт на Хелер и Фехер, добиен од проф. д-р Драгица Вујадиновиќ), збирка есеи кои подоцна ќе бидат објавени во книгата *Istočna ljevica - Zapadna ljevica*, цитирано издание во нашата библиографија.

<sup>51</sup> Според Хелер, фактот дека Маркс морал да ги конструира радикалните потреби кај работничката класа заради нивното непостоење кај неа (барем не во масовна смисла), не ја намалува Марксовата значајност, напротив, тоа докажува дека Марксовата генијална аналитичност точно ја претпоставила можноста за појава и развој на радикалните потреби. Но, ова не значи дека Хелер ќе го оправда и неговото сфаќање дека радикалните потреби само со своето постоење ќе ја гарантираат револуционерноста на работничката класа, т.е. нужноста од револуционерен чин спроведен од истата, како обид за реализирање на содржината на овие потреби.

<sup>52</sup> Хелер му придава посебна вредност на Маркс како теоретичар заради неговото откривање на проблемот на манипулацијата со потребите, т.е. манипулираните потреби, кои се јавуваат во капитализмот по пат на шпекулација со потребите на другите луѓе: богатиот човек ја задоволува својата егоистична потреба индиректно, така што истата му ја наметнува на сиромашниот човек како да е тоа негова потреба: "Капитализмот е макро кое со создавање на сè понови и понови предмети, со произведување на сè понови и понови потреби, луѓето ги претвора во проститутки на потребите. Бројниот пораст на потребите никогаш не може да стане вистинско богатство, бидејќи тој е само средство на, една на индивидуите

---

туѓа, од нив отуѓена суштинска сила, порастот на капиталистичкото производство." (1981e, 117). Всушност, според Хелер нема измислени потреби, но затоа пак Марксовата поделбата на потребите на "нормални" и "рафинирани" (со негативна конотација) не ја отфрла, туку ја поврзува со соодветни ограничувања. Тргувајќи од релативизираниот поим на "нормалност", така што неговата содржина ќе зависи од проценката на луѓето за тоа што е нормално во рамките на нивните конкретни општествено-историски услови, таа под "нормални" потреби ги прифаќа оние потреби кои луѓето во своето време на постоење и делување би ги сметале за нормални. Што се однесува, пак, до "рафинираните" потреби, таа истакнува дека кај Маркс тие имале двојно значење: според едното значење, тие делумно би ги опфаќале "луксузните" потреби, а според другото, тие би означувале "акумулации на одреден тип на потреби, кои се карактеризираат со тоа што стремењето за нивно задоволување не го осигурува, туку го спречува развитокот на светот на вистинските, богати потреби, светот на квалитативно многувидните потреби." (Ibid. 118) Првото значење на рафинираните потреби, т.е. "луксузни" потреби таа го отфрла на филозофско ниво, истакнувајќи дека тие можат само економски да се интерпретираат така, па како посебна група на потреби, тие се неприфатливи. Но, затоа пак, таа го прифаќа второто определување на "рафинираните" потреби како "пресметани" потреби, и тргнувајќи од него, конкретизира како, кога и зошто една потреба станува манипулирана потреба, нагласувајќи притоа дека подрачјето на манипулираните потреби сега, за разлика од Марксовото време, е проширено, па тие не се карактеристични само за владеачката класа, туку за поголем дел од населението: "Дадената потреба станува манипулирана потреба не заради конкретен квалитет, туку заради еден од следниве фактори: а. Бидејќи постојано нови предмети на потреби и, со тоа и, постојано нови потреби се создаваат таму каде што производството на одредена стока (и потребите коишто се однесуваат на нив) е најрентабилно од аспект на оплодување на капиталот; б. Заради тоа, вистинска цел е, всушност, задоволување на потребата на една 'туѓа суштинска сила'; создавањето и задоволувањето на индивидуалните

---

потреби е навистина само средство во рацете на тие 'суштински сили, дури и кога на индивидуите им се причинува дека тие се цел; в. Заради механизмот на капиталистичкото производство, порастот на потребите во рамките на една група потреби, *која сѐаѓа во одреден џиш*, ориентираноста на поединците кон задоволување на тие потреби навистина е типична, додека други типови потреби, кои не служат за оплодување на вредноста на капиталот, или дури пречат во тоа, но сепак се пресудни за човечката личност, исчезнуваат, т.е. не се развиваат или не се развиваат адекватно...; г. Значи, индивидуалната слобода е привидна: не врз основа на својата личност, туку пред сè врз основа на своето место во поделбата на трудот, индивидуата прави избор во поглед на предметите на своите потреби, и адекватно на тоа, ги оформува и своите лични потреби; д. Всушност, во еден определен поглед, индивидуата станува дури и побогата (ќе има повеќе потреби и предмети на потреби), но на тоа еднострано збогатување никакви други потреби не ги определуваат границите, а бидејќи целта не е многустран развој на индивидуата, индивидуата станува роб на група потреби која еднострано се развива..." (Ibid. 119)

<sup>53</sup> Според Маркс, интересот не е општа категорија на филозофијата на општеството, туку мотив на индивидуално дејствување кој, во суштина, го изразува редуцирањето на потребите на алчност, па оттука, укинувањето на отуѓувањето ќе биде анулирањето на интересот како мотив за дејствување.

<sup>54</sup> Според Хелер, општественото делување, активноста што се случува во едно општество, не секогаш е и општествено движење. Имено, не може да се постави идентичност меѓу општествено движење и судир меѓу различни субјекти, или пак, меѓу општествено движење и колективни активни општествени ентитети (оттука, ниту класата според неа не може да биде собир на колективни актери), бидејќи едно општествено делување за да биде модерно општествено движење треба да има соодветни карактеристики, специфични структурални елементи. Таа дескриптивно (преку наведување на овие структурални елементи) го одредува модерното општествено движење. Негови одлики се:

- 
1. трансфункционалност - следбениците на овие движења се регрутираат независно од нивната општествена функција, со што движењето е многу динамично, бидејќи не дејствува само во една област, туку му е инхерентно на целото општество;
  2. јавен карактер - овие движења не се конспиративни и манипулативни групи, туку јавноста на целокупната нивна структура е норма, т.е. нивните цели, стратегии и тактики се јавно, медиумски пласирани;
  3. суверенитет и интегритет на следбениците - непотчинување на нивната личност на целите на движењата т.е. не постои статутарно формализирање на колективните форми на однесување, туку доволен услов за приклучување на овие движења е само активно да се прифатат неговите цели, што пред сè би значело солидарност меѓу активистите и несебично инвестирање на нивното време и нивните способности за остварување на заедничката цел;
  4. организираност околу една (неколку) теми - модерните општествени движења немаат за своја цел да го разберат општеството во неговиот тоталитет, бидејќи тоа е контрапродуктивно за нив и е во спротивност со трансфункционалноста;
  5. општествен карактер - примарно тендираат кон мобилизирање на граѓанското општество, а не кон освојување на власта, со што би имале политички карактер;
  6. дисконтинуираност - заради ниското организационо ниво, доколку во блиска иднина постои алтернативно, максимално остварување на нивната цел, овие движења или се смируваат или целосно се губат од општествената цел;
  7. модерните општествени движења се суштествен фактор за самодетерминација на граѓанското општество - заради претходно наведените карактеристики (слаба организираност, недостаток на дисциплина и индоктринирана свест), прво, како резултат на овие движења не може да биде воспоставена некоја постојана институција, и второ, тие не можат да прераснат во функционална

---

партија, ниту пак во терористичка група или паравоена организација.

Модерните општествени движења, според Хелер, се демократски во однос на својата околина (државата, политичките партии, остатокот од општеството), но демократичноста отсуствува во процедуралноста, доколку во движењето учествува (или со него раководи) активист кој е истовремено политички активен во друг поглед, што е дозволено заради тоа што не е нужна лојалност на целата личност. Модерните општествени движења имаат демократски дух, т.е. одредено движење од перспектива на одредена тема врши хомогенизирање (симболичко-иконографско, пантомимско - со гестови, химна, икони, или критичко-комуникативно, психодрамско - преку текст и дискусии, при што е дозволен и можен пресврт на улогите на активистите, бидејќи секој има право на збор и мислење) на хетерогените мислења и ставови, интереси, функции... што ги поседуваат нивните активисти.

Водечки вредности на западните (модерни) општествени движења се универзалните вредности на слободата и животот, но како вредности се признаваат и братството и еднаквоста. Синтезата на универзалните вредности *слобода* и *живој* Хелер ја именува како нова вредност, т.е. *добар живој*.

Симболично, модерните општествени движења можат да бидат "црвени" и "зелени", што е релативно во однос на двете врвни универзални вредности, имено, она што е "црвено"/"зелено" во однос на слободата, спротивно е во однос на животот, додека феминистичкото движење Хелер го погласува за единствено во однос на симболичката присутност на "црвените" односно "зелените" тенденции присутни во него, само тоа е движење кое ја преферира вредноста на добар живот.

<sup>55</sup> Класата/слојот не се свесни дека токму тоа што е потенцирано како потреба ним им недостасува, а потребата не може да биде потреба без својот свесен елемент.

<sup>56</sup> Регресивноста на масите во пасивност Хелер ја објаснува преку Марксовата поделба на капиталистичкиот човек на *bourgeois* и *citoyen*. Имено, во капиталистичкото општество човекот егзистира отуѓено како

---

буржуј, како изолирана личност со приватна сопственост, кој нема за цел активно менување на општеството, бидејќи тоа е во духот на неговата борба за стекнување и зачувување на сопствените интереси. Наспроти буржујот е граѓанинот (бидејќи капиталистичкото општество всушност е граѓанско уредувачко општество), кој исто така живее отуѓено, бидејќи постои длабока непремостлива бездна помеѓу, од една страна, неговиот политички и неговиот секојдневен живот, а од друга страна, помеѓу неговиот политички живот и секојдневниот живот на неговите современици. Значи, регресивноста се однесува на фактот дека после освојувањето на политичката моќ, мнозинството од масата повторно се враќа кон својот основен буржујски (приватно-сопственички) профил, а само мал дел останува да егзистира како граѓанин кој плови во политичките води на капиталистичкото граѓанско општество.

<sup>57</sup> Спореди: "Секое цивилизирано општество е *класно ојшћесїѵо*, тоа се темели врз поделба на трудот и во него е, значи, 'поделен' и системот на потребите. Експлоатираните класи во повеќето случаи полагаат право само на подобро задоволување на потребите кои им се доделени. Сепак, тие исти експлоатирани класи (во извесни различни историски услови) стануваат свесни за спротивностите меѓу системот на потреби на владеачката класа и својот сопствен систем. Во тој случај тие сакаат, пред сè, да ги одстранат пречките на патот кон задоволување на сопствените потреби, да го направат општ сопствениот систем на потреби, т.е. да создадат можност за нив да се реализираат одредени моменти од системот на потреби на владеачките класи. Тоа доведува или до уривање на општествениот поредок или до општо уништување на производните сили. Во првиот случај (за кој е класичен пример создавање на буржоаска држава) се организира *една нова владеачка класа*, а во вториот случај општеството *не може* да функционира." (1981e, 170-171)

<sup>58</sup> Спореди: G.Škorić. (1982, 138)

<sup>59</sup> Ова Хелерово истражување и толкување на Марксовиот концепт на потребите е составен дел на книгата *Vrednosti i potrebe* издадена 1981г., која во себе го вклучува и нејзиното истражување на Марксовата теорија на вредностите - *Hipoteza o marksističkoj teorijivrednosti*.

---

<sup>60</sup> Проблемот на потребите кај Маркс Хелер го анализира во *Економско-филозофскиите ракописи, Германска идеологија, Основи на критичката на политичката економија и Капиталот*, увидувајќи притоа дека одредените противречности на неговата мисла (тој има две противречни теории на настанувањето на комунизмот) не се интелектуален хендикеп на Маркс, туку индикатор на една генијална мисла, која не се плаши да биде храбра и некомпромисна во процесот на поставување на вистината над кохерентноста на системот.

<sup>61</sup> Пример за ова има значењето на тематизирањето на потребите во категориите на употребна и разменска вредност. Види: A.Heller. (1981e, 85-104.)

<sup>62</sup> Спореди: "Тврдиме дека кај Маркс постојат универзални аксиоми на вредности од кои аксиолошки може да се изведе секоја вредност која тој ја прифаќал и секој од неговите вредносни судови. Онтолошки примарна категорија (која емпириски не може да се изведе од други) е категоријата на општествено богатство. 'Богатството' е целосно исполување на суштинските сили на родот. Првата аксиома на вредноста гласи: Вредност е сè она што спаѓа во збогатување на суштинските сили на родот, што ги потпомага. Втората аксиома на вредноста гласи: Највисоката вредност се состои во тоа што индивидуата може да го присвојува богатството на родот." (198e, 29) На овој проблем поопширно е посветена нејзината студија *Hipoteza o marksističkoj teoriji vrednosti*.

<sup>63</sup> Спореди: "Текстот во целина се прочитува и истовремено свесно се поврзува со проблемите на нашиот денешен свет. Резултатот нема да биде ниту целосно прифаќање ниту целосно отфрлање, туку прифаќање на некои поставени проблеми и решенија за кои се утврдило дека се релевантни. Резултатот исто така може да биде и отфрлање на одговорите, можеби дури и на прашањата, како ирелевантни, ако веќе не можат рационално да се доведат во врска со нашата сегашност, не затоа што прашањата и одговорите биле 'погрешни' во свое време (или барем не нужно заради тоа), туку затоа што повеќе не се релевантни за нашето време". (Heller, 1984f, 187)

---

<sup>64</sup> Спореди: "Најпрво заради тоа што ... (Агнеш Хелер - С.С.С.) критички се однесува кон сите официелни марксизми и етатистички општества; потоа и затоа што таа сериозно го студира Маркс во настојување да го артикулира она што сè уште е добро и вредно за зачувување во неговата теорија. Нејзината работа произлегува од свеста дека негативните аспекти на марксистичката традиција не можат апстрактно да се надминат со идентификација на Марксовиот проект со марксистичката догма и отфрлање и на едното и на другото. Она за што се зафаќа таа е (пред сè) самокритика на марксизмот ..., со намера одново да се усвои нормативно исправната 'вистинска содржина' на теоријата, марксизам кој сè уште е во состојба да ги обликува еманципаторски усвоените теориски и практични напори. Така, наместо да го препушти марксистичкото наследство на етатистичките идеолози и со тоа да ѝ ја одземе на левицата критичката острица, нејзината работа ги делегитимизира марксистичките идеолози ставајќи акцент на она што во Марксовиот проект останува плодна утопија." (J. Cohen. 1985, 90)

<sup>65</sup> Спореди: "Книгата на Хелер за марксистичката теорија на потребите, која се состои од серија есеи кон соодветни теми ... треба да се набљудува во својот специфичен контекст - како проширување на аргументацијата дека препознавањето на 'нормативниот модел' (комунизмот) кај Маркс е неопходен и за разбирање на Маркс и за егзистирање на живиот марксизам. Таа е многу повеќе од собирање и систематизирање на расфрланите Марксови коментари за потребите; тоа е пред сè 'повторно откривање на изворното значење на неговата теорија'. (M. Lebovic. 1980, 54)

<sup>66</sup> На ова е втемелено нејзиното верување во можноста за реализација на комунизмот, како "царство на слободата", во кое не постои никакво отуѓување, па следствено, човекот ќе егзистира како слободна создавачка личност, која ќе се социјализира така што сите свои потреби ќе ги реализира во заедница со другите луѓе, луѓе кои на човекот ќе му бидат потреби-цели, а не употребливи потреби-средства.

<sup>67</sup> Спореди: "Човекот се создавал со историјата на човечкиот род како творец но и како творба и тоа не само како творба на времето во кое

---

живее, туку врз основа на вкупната историска пракса на човечкиот род. Со тоа тој во историјата се јавува и како наследник и како творец кој ги твори сегашното и идното, но не без она минато што го создавале генерациите низ времињата. Во таа вкупност на времиња, човекот сепак е она суштество кое најмногу е одредено со идното (суштество кое го одредува идното), но не како сите други (еднолично), не без своите специфичности." (R. R. Božović. 1991, 187)

<sup>68</sup> Проблемот на алиенацијата (и следствено, дезалиенацијата) кај Фром е присутен во сите негови дела, а особено во следниве: *Zdravo društvo*, *Begstvo od slobode*, *Imati ili biti?* и *Čovek za sebe*, кои во решавањето на основните проблеми всушност се надоврзуваат и потполнуваат меѓусебно. Алиенацијата за Фром е поим кој укажува на тоа дека односот на современиот поединец кон светот и животот е неслободен, некреативен, неприспособен, со еден збор, нечовечки. Ова е резултат на отуѓувањето кое постои во работниот процес, во потрошувачката, во слободното време, во општествените сили, но и на отуѓувањето од другиот човек, како и од самиот себе. Потребите кои го водат низ животот се синтетички, квантитативни потреби, поврзани со имањето, кои се резултат на тенденциите на капитализмот и индустријализацијата: нарцизам, деструктивност, родосквернавење, конформизам, ирационалност. Во ваквиот отуѓен живот човекот отстапува од слободата, живее осамено, поделен со непремостлива бездна од светот, заради што никогаш не може да се соедини со него, што како факт може да се реперкуира и после неговиот живот. Но, човекот може да живее и разотуѓен живот, во кој ќе ја усвои позитивната слобода, поврзувајќи се со луѓето преку своите хумани, квалитативни потреби и на тој начин себереализирајќи се како човечно суштество, како етичен човек за себе.

<sup>69</sup> Значењето на оваа потреба Фром посебно го акцентира, што е и логично, ако се земе предвид "човечката ситуација" која тој ја тематизира во своите дела: човекот направил квалитативен скок со тоа што излегол од животинскиот свет, воздигнувајќи се над нагонската борба за опстанок, но тој сепак со тоа само релативно се издвоил од природата, т.е. и понатаму останал нејзин специфичен дел, бидејќи не создал нов свет

---

соодветен нему и неговите можности и потреби, не создал нова целина во која го реализира своето човечко суштество. Оттука потекнува несреќата на човекот, но и неговата непопустливо-постојана творечка дејност, со цел да се изгради тоа што му недостасува (да се создадат нови облици на живот и заедници во кои ќе постојат услови за негова реализација како иманентно човечко суштество), бидејќи сè додека не го оствари ова, тој нужно ќе остане најнесреќно суштество што воопшто постои.

<sup>70</sup> Значи, рангирани според релативна сила (нужност за одржување на човекот и неговиот вид како биолошки и социјален ентитет), хиерархијата на Маслов содржи пет основни потреби: физиолошки потреби (вода, храна, секс...), потреби за сигурност (безбедност; стабилност; зависност; заштита; слобода од страв, трепет и хаос; структура, ред, закони, гарници, моќен заштитник...), потреби за припаѓање и љубов (копнеж за топли односи со другите луѓе, особено со најблиските, што е резултат на неговата генеричка припадност), потреби за ценење (како облик на самопочит и самовреднување; овие потреби ги дели на две подгрупи: желби за сила, постигнувања, доволност, владеење со ситуацијата и компетенција, самодоверба во спротивставувањето на светот, независност и слобода и желби за репутација или престиж, статус, слава и сјај, власт, признание, внимание, важност, достоинство и ценење; и потребите за самореализација, кои се врв на хиерархијата на потребите. (1982, 92-102)

<sup>71</sup> Ова чувство на пониска вредност Адлер го разликува од комплексот на пониска вредност, кој го определува како "трајна појава како последица на чувството на пониска вредност, задржување на тоа чувство (како резултат на - С.С.С.) сè поголем недостаток на чувството за заедница." (1982, 84)

<sup>72</sup> Купер тргнувајќи од тоа дека "Лудилото е очајнички израз на радикалната потреба за автономизирачка промена" (1986, 48), ги поставува марксистите, антипсихијатрите и шизофреничарите како антипод на капиталистите, психолозите и психијатрите, притоа истакнувајќи дека "постои еден очигледен облик на делување, марксистичка анализа на општеството која е неопходна ако сакаме да го разбереме начинот на нашето вклучување во општеството. Оваа анализа е, едноставно, методолошко орудие што се темели врз првичното

---

конкретно разбирање на човековото отуѓување кое се спротивставува на напорите на 'марксистите микрокефала да го пресвртат во догматичка религија која би била само уште еден граѓански фетиш". (Ibid., 44)

<sup>73</sup> За да ги објасни радикалните потреби тој пред сè методолошки тргнува од дефинирање на тоа што значи да се говори за антидефиниција и антикласификација: "Антидефиниција не е начин на фиксирање на подвижен ентитет, туку откривање на дефиниендумот, кој е и кој мора да биде дефиниран, кон стварноста која никогаш не го затвора или утврдува. Антикласификација значи барање и наведување на постоечките разлики како оние наспроти оградувачките ентитети во прегради и хиерархиите на преградите. Антикласификацијата согледува некои човечки феномени како да се во илузорни прегради па важно е да се погледне низ таа илузорност, бидејќи преградите навистина се отворени на еден крај. Целта на антикласификациите е луцидно мобилизирачка акција наспроти надгледувањето, надгледување кое постои во составите кои најмногу класифицираат. Антикласификација значи согледување, а не наметнување разлики на доживеаните феномени. Таа исто така значи до крај да се присуствува во излегувањето на движењето вон оградата - и тоа е она 'анти' на антикласификацијата." (1986, 44)

<sup>74</sup> Кога зборува за потреби, Купер имплицитно ја прифаќа разликата меѓу имањето, правењето и суштествувањето, која експлицитно ја објаснува на следниот начин: "Всушност, човек 'нема' потреба, туку нему тоа му 'треба' и тоа го 'прави'. Токму тоа е 'тоа' посредување меѓу имањето и суштествувањето кое ја урива класификацијата во 'анти!'" (Ibid., 56)

<sup>75</sup> Потребите-да-се-има "зависат од природата и формирањето на нашето општество, (тие се) квантитативни потреби, потреби кои се процес и пасивност, потреби изразени во негација на прикажаното како скудност (го немаме она што го нема); потреби изразени како едноставна негација која погрешно се согледува како процес кој себе си се објективира. Под ова име се содржани квантитети на објектите доживеани онакви какви што сме ние самите - ние како скудност - во оскудување, потребата за храна, засолниште и топлина, потреби за задоволство исецкани на делчиња изразени на некој начин со помош на храната на телесната

---

енергија. Како пример можеме да ги земеме физиолошките растоварувања: за прокреациска половост, правење на уште повеќе деца ('имање на деца') за системот, со патеката на мастурбацијата на кој било единечен пенис во некоја вагина. Па потребите за чистење ("добро да се дефецира"), микцирање, повраќање, потење, конечно да се дезинтоксираме ... 'Пасивните' физиолошки потреби можат да се доживеат активно. Јадењето за да би се преживеало и телесното здравје квалитативно се преобразува не само во haute cuisine, туку и кога во целосност стануваме свесни за вистината на старата германска поговорка Man ist was man isst (Човекот е она што тој го јаде - С.С.С.) - не само што стануваме она што јадеме во нашето тело и дух, туку денес повеќе ѝ соодветствува на вистината ако кажеме дека *нас нè јаде она шиио го јадеме*. И сè што земаме во себе, не само фабрички однегуваниот вештачки животински производ, туку и низ кожата, та сите наши отвори, на пример Гомбровичевите изразни слики на 'силување низ уши и низ нашите метафорички ануси: вкожурување. Овде е и нашето заглупување, со 'нашето' образование, масмедии, популарна и стручна психологија и тн." (Ibid., 45-46)

<sup>76</sup> Потребите-да-се-делува-да-бидеме-поинакви се "негација на негацијата како надминување кон друг начин на живот. Битна е онтолошката разлика: постоењето на 'имањето' е 'станување статичен' (кога објектот се има); делување да се биде различен подразбира непрекината перманентна револуција. Нивото на овие потреби да се делува е квалитативно. Темелот им е материјален, а мотивацијата е дофаќањето на свеста на поединецот во однос на целото општество. Овие потреби исто така би можеле да се наречат потреби за преземање иницијатива, потреба да се започне нешто ново, потреба истовремено нешто да се измени во надворешниот општествен свет во смисла на лична преобразба, потреба да се најде природен израз кој не би имал ништо со наоѓање на човековите изрази на сигурност. На ова ниво на нужните потреби за сето време наоѓаме отповик, поништување на сите отуѓени облици на постоење кои ни се наметнати." (Ibid., 46)

---

<sup>77</sup>Спореди: "Со ова не велем дека постои радикална потреба да се полуди туку дека лудилото е очајнички израз на радикалната потреба за автономизирачка промена." (1986, 48) т.е. "Лудилото е друг начин, не лудило како некој вид на трагична лична криза, туку обновување на себе си така што се кршат сите правила на опседнатост со она што мораме да бидеме, а истовремено тоа никогаш да не навредува; лудило како разградување на себе си (во смисла дека 'на радикалните потреби не може да им се спротивстави со ампули или таблети туку конечно единствено со политичко делување') со подразбирачко ветување за враќање на целосно остварениот свет." (Ibid., 46-47)

<sup>78</sup> Спореди: "Постои исто така и радикална потреба за претпоставување на свеста за сопствената смрт... Прилично вистинито но основен историски факт е дека човечките суштества се единствените животни способни да размислуваат за смртта. И независно од потеклото на приватната сопственост во поделбата на трудот и појавата на употребната вредност, постои искуствено потекло на приватната сопственост во смисла на теророт на смртта и потребата себе си да се сториме бесмртни во некој облик, кој неминовно е залуден и бескорисен. Со помош на оваа последна лажна потреба, можеме да ја видиме активната и револуционерна потреба за ослободување од теророт на смртта затоа што смртта нам никогаш не ни се врежала во главата, вистински не ја поседуваме како наша посебна смрт, туку е негирана преку механизмите на приватната сопственост, наследството и насилството, убивствата и повеќето од видовите на самоубивствата. Мислам дека конечно нашиот страв пред смртта е наш страв од неспособноста да умреме, бидејќи ... во светот останува нешто од нашите трупови, постои запис на нашата историја не само во сеќавањето на луѓето кои ги сакаме, туку и во ползата којашто сме ја сториле од нашите тела." (Ibid., 47.)

<sup>79</sup> Ова, во илустрација на Роло Меј, кој како главно обележје на човекот ја смета неговата способност да биде свесен за сабе самиот, но и за својот свет, оној со кој е во директна врска, би значело дека "себството го подразбира светот, и обратно, секој поим или доживување нужно го бара оној другиот... тие заедно варираат на скалата на вредностите: општо

---

говорејќи, колку што е поголема свесноста за самиот себе, толку е поголема и свесноста за светот и обратно... Оваа нераскинлива врска меѓу себството и светот, исто така, подразбира одговорност. Изразот означува 'одговорање', 'одговор на нешто'. Со други зборови, јас не можам да станам свесен за себството, освен ако постојано не одговарам на светот чиј дел сум." (Rollo May. 1980, 197)

<sup>80</sup> Ратко Р. Божовиќ ова прашање го илустрира на следниов начин: "Во денешната цивилизација човекот е исфрлен од својата 'нормална природа', па човечките можности постојано му се губат така како да нема повеќе можности истите да ги пронајде. Затоа, во хаосот на постоечкото, човекот најчесто се снаоѓа на два начини: или пасивно се вклопува (најчесто) во постоечките односи и станува копија на сегашноста, или со разни ненадејни и брзи движења настојува да искокне од постоечкото, но со тоа најчесто останува самотник или припадник на помали групи кои на крај остануваат само 'регистрација' на поединечни случувања во состав на непроменетото општо течение на суштински истата општествена состојба. Затоа човекот сам не може да побегне од отуѓеното општество и да создаде за себе и за другите повисока смисла на живеење и самоделување, а и понатаму да остануваат исти општествени услови кои го опкружуваат тој човек и му наметнуваат истовидни егзистенции. Дури кога искрата на новиот оган ќе го зафати мнозинството со целта на радикалната потреба од темел да се смени сето постоечко, може да се оствари револуционерната надеж во општество во кое слободата на секој поединец ќе биде услов за општа слобода. Таа промена мора да го избегне водството на малцинството кое 'сè знае' и 'сè ветува' за некоја далечна иднина, а да се прифати водството ('авангардата') кое исто како и оние кои го избрале добро знае дека улогата на предводење е само средство за постигнување на хуманата цел." (1991, 190)

<sup>81</sup> Спореди: "Пренесувањето на одговорноста на самиот човек го поставува во прв план прашањето за програмата на акцијата, системот на ориентација на поединецот. Што е поединецот во својата сопствена длабочина? Што е поединецот сам пред себе? Дали е тој егоистичен човек на минатото... кое ги создало економските вредности на современата

---

цивилизација или е тој општествен човек кој одговара на современото, развиено општество". (D.Sergejev. 1986, 180)

<sup>82</sup> "Радикалната филозофија треба вредностите на својата рационална утопија да ги примени во подрачјата на критичката теорија на општеството, филозофијата на животот и политичката теорија, и тоа затоа, за да би можела на своја страна да го мобилизира секој делувачки и мисловен човек и така да ги исклучи негативните алтернативи кои се закануваат на уништување на човештвото." (A.Heller. 1985c: 216)

## БИБЛИОГРАФИЈА

### ПРИМАРНА ЛИТЕРАТУРА (Агнеш Хелер - книги и статии)

- 1967. "Mesto etike u marksizmu". *Praxis* 4.
- 1969. "Marksova teorija revolucije i revolucija svakidašnjeg života". *Praxis* 1-2.
- 1975a. "'Sistem potreba' i društvo 'udruženih proizvođača'". *Marksizam u svetu* 11.
- 1975b. *Individuum und Praxis Positionen der "Budapester Schule"*. Suhrkamp Verlag.
- 1976a. "Ka marksistikoj teoriji vrednosti I". *Theoria* 1-2.
- 1976b. "Teorija i praksa u funkciji ljudskih potreba". *Marksizam u svetu* 5.
- 1976c. "Zapisci za druga Lukacsa o "Ontologiji" (1968/69)". (заедно со F.Feher, Gy.Markuš, M.Vajda). *Kulturni radnik* 6.
- 1977a. "Forme jednakosti". *Marksizam u svetu* 9.
- 1977b. "Ka marksistikoj teoriji vrednosti II". *Theoria* 1-2.
- 1978a. "O siromaštvu duha (Dijalog mladog Lukača)". *Kulturni radnik* 5.
- 1978b. *Svakodnevni život*. Beograd : Nolit.
- 1979a. "Intervju". *Telos*, 38.
- 1979b. "Kantove etike I". *Theoria* 1-4.
- 1980a. "Kantove etike II". *Theoria* 1-4.
- 1980b. "O "stvarnim" i "lažnim" potrebama". *Kulturni radnik* 2.
- 1981a. "Dali je moguća radikalna filozofija?". *Gledišta* 3-4.
- 1981b. "Moral Maxims of Democratic Politics". *Praxis International* 1.
- 1981c. "Teorija i praksa: njihov odnos prema ljudskim potrebama". *Treći Program Radio Beograd* 50.
- 1981d. "Vrednost i istorija". *Treći Program Radio Beograd* 50.
- 1981e. *Vrednosti i potrebe*. Beograd : Nolit.
- 1982a. "The Antinomies of Peace". *Telos* 52.
- 1982b. "The Legacy of Marxian Ethics Today". 1982. *Praxis Internacional* 1.
- 1983a. "Class, Democracy, Modernity" (with F.Feher). *Theory and Society* 12.
- 1983b. "On Being Anti-Nuclear in Soviet Societies". *Telos* 57.
- 1984a. "Etički pogledi Lukača". *Savremenost* 2.
- 1984b. "Legitimacija". *Gledišta* 7-10.
- 1984c. "Oblik porodice i komunizam". (заедно со M.Vajda). *Gledišta* 5-6.
- 1984d. "Pokreti". *Naše teme* 10.
- 1984e. *A Radical Philosophy*. Boston : Basil Blackwell.
- 1984f. *Marks i Modernost. Marks nakon sto godina*. Zagreb : Globus.
- 1984g. *Teorija istorije*. Beograd : Rad.
- 1985a. "Nezadovoljno društvo". *Marksistička misao* 1.
- 1985b. "Od 'crvenog' ka 'zelenom'". (заедно со F.Feher) *Kulturni radnik* 6.
- 1985c. *Filozofija levog radikalizma*. Beograd : Mala edicija "Ideja".
- 1986a. *Dijalog o ljubavi. Novogodišnji simpozion*. Novi Sad : Književna zajednica Novog Sada.
- 1986b. *Diktatura nad potrebama*. (заедно со F.Feher i D.Markuš). Beograd : Pečat.
- 1988. "Kulturni pokreti". *Polja* 353-354.
- 1989. *Istočna ljevica - Zapadna ljevica*. (заедно со F.Feher). Sarajevo : Svjetlost.
- 1999. "1968. Прелудиј кон Постмодерната". *Lettre Internationale* 13-14.

- 2000. "Крајот на милениумот. Преземено интервју со Агнеш Хелер". *Lettre Internationale* 18.
- *Everyday Life, Ratiolality of Reason, Rationality of Intellect*. (Манускрипт добиен од проф. д-р Драгица Вујадиновиќ) (Збирка есеи подоцна публикувани како *The Power of Shame. Essays on Rationality*. 1985. London: Routledge and Kegan Paul.)
- *The West and The Left*. (with F.Feher). (Манускрипт добиен од проф. д-р Драгица Вујадиновиќ).

### СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА ( цитирани или консултирани наслови)

- Adler, Alfred. 1989. *Smisao života*. Novi Sad : Matica srpska.
- Agh, Attila. 1982. "Ljudska potreba i koncepcija osnovnih potreba". *Marksizam u svetu* 11-12 .
- Almaši, Mikloš. 1981. "Neposrednost i uslovi nastanka privida". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Barbarić, Damir. 1978. "O lažnom životu". *Dijalog* 6 .
- Berković, d-r Eva. 1969. "Odnos materijalnih i nematerijalnih potreba u životnom standardu". *Hreiologija*. Zbornik radova Jugoslovenskog društva za hreiologiju. Ured. I sveske: Dr. Radmila Stojanović. Beograd : Jugoslovensko društvo za hreiologiju.
- Bloch, Ernst. 1969. "Marks kao mislilac revolucije". *Praxis* 1-2 .
- Boella, Laura. 1978. "Radicalism and Needs by Heller". *Telos* 37.
- Bodrovari, Ferenc. 1976. "Lukacsevi učenici o "Ontologiji društvenog bitka". *Kulturni radnik* 6 .
- ---. 1980. "Misliti se može samo onda ako se misli drugačije". *Kulturni radnik* 2.
- ---. 1978. "Svakodnevni život u kritičkoj filozofiji". *Kulturni radnik* 4 .
- Bojanić, Rade. 1977. "Shvatanja o značenju života i ljudski odnosi". *Gledišta* 9.
- Božović, Ratko R. 1991. *Kultura potreba*. Beograd : Naučna knjiga.
- Božović, Ratko. 1972. "Dirigovanost u stvaranju ljudskih potreba". *Socijalizam* 1 .
- Cohen, Jean. 1985. "Agnes Heller. Teorija potreba". *Kulturni radnik* 5 .
- Cooper, David. 1986. *Jezik ludila*. Zagreb : Naprijed.
- Etzioni, Amitai. 1968. "Osnovne ljudske potrebe, otuđenje i neautentičnost". *Sociološki pregled* 3 .
- Федоренко, Н.П. 1979. *Потребности, доходи, потребление*. Москва : Наука.
- Filipović, Vladimir. 1984. *Filozofski rječnik*. Zagreb : Nakladni zavod Matice Hrvatske.
- Fogaraši, Bela. 1984. "O zadovoljenju potreba". *Savremenost* 10-11 .

- Фром, Ерих. 1999. "Вредности, психологија и човечко постоење". *Анџропологија*. Зборник текстови. Уред. Слободанка Марковска и Сузана Симоновска. Скопје : Догер.
- --- (Fromm, Erich). 1963. *Zdravo društvo*. Beograd : Rad.
- ---. 1980. *Čovek za sebe. Istraživanje o psihologiji etike*. Zagreb : Naprijed.
- ---. 1989. *Begstvo od slobode*. Zagreb : Naprijed.
- ---. 1979. *Imati ili biti?*. Zagreb : Naprijed.
- ---. 1969. "Marksov doprinos poznavanju čoveka". *Praxis* 1-2 .
- Golubović, Zagorka. 1973. *Čovek i njegov svet u antropološkoj perspektivi*. Beograd : Prosveta.
- ---. 1984. "Zašto 'diktatura nad potrebama' nije socijalizam?". *Sociologija* 1-2.
- Grlić, Danko. 1969. "Osam teza o djelovanju danas". *Praxis* 1-2 .
- Hegediš, Andraš. 1981. "O ispitivanju alternativa društvenog razvitka". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Jilek, Miroslav. 1976. "Dali je moguće planiranje potreba?". *Kulturni radnik* 3 .
- Јовановски, Коле. 1985. "Марксовиот концепт за човечките потреби". Маг. дис. Универзитет "Св. Кирил и Методиј", Филозофски факултет, Скопје.
- Јовановски, Коле. 1996. "Пролегомена за една онтичка хеиологија". *Филозофска ѱрибина* 12 .
- Јовановски, проф. д-р Коле. 2000. *Филозофска анџропологија*. Куманово : Марида.
- Коларић, Иван. 1996. *Крисџали осмишљавања (Филозофски есеји)*. Ужице : Учитељски Факултет.
- Кућинар, Здравко. 1981. "'Budimpeštanska' ili Lukačeva 'škola' marksizma". *Treći program Radio Beograd* 50.
- Kuvačić, Ivan. 1976. "Ljudske potrebe i društvene vrednosti". *Revija za sociologiju* 1 .
- ---. 1980. "Marksizam i ljudske potrebe". *Kulturni radnik* 4 .
- ---. 1977. "Socijalizam traži bogaćenje ljudskih potreba". *Kulturni radnik* 1 .
- Landmann, Michael. 1969. "Pledoaje za otuđenje". *Praxis* 1-2 .
- Lebovic, Majkl. 1980. "O delu Agneš Heler 'Teorija potreba u Marksa'", *Treći Program Radio Beograd* 46 .
- Leković, d-r Dragutin. 1968. *Marksistička teorija otuđenja*. Beograd : Institut za izučavanje radničkog pokreta.
- Lukač, Ёрд. 1981. "Pismo 'Literarnom dodatku Tajmsa'", *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Магун, В.С. 1983 *Потребности и психология социјалној деятельности личности*. Ленинград : Наука.
- Marcuse, Herbert. 1989. *Čovek jedne dimenzije*. Sarajevo : Veselin Masleša.
- - - -. 1982. "Манипулирањето со свеста и со потребите". *Марксизмоѱ и современоѱо оѱишѱесѱиво*. Зборник на трудови. Уред. Мирослав Печујлиќ. Скопје : Македонска книга.
- Маркс, Карл - Фридрих Енгелс. 1989. *Германскаѱа идеологија*. Скопје : Комунист.
- Marks, Karl. 1967. *Rani radovi*. Zagreb : Naprijed.

- Markuš, Đerd. 1980. "Četiri oblika kritičke teorije (nekoliko teza o Marksovom razvoju). *Marksistička misao* 4 .
- - - -. 1981a. "Diskusije i tendencije u marksističkoj filozofiji". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- - - -. 1981b. "Pojam 'ljudskog bića' u filozofiji Mladog Marksa". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Markuš, Marija - Andraš Hegediš. 1981. "Zajednica i individua". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Maslov, Abraham H. 1982. *Motivacija i ličnost*. Beograd : Nolit.
- - - - (Маслов, Абрахам.). 1999. "Теорија на човековата мотивација". *Антропологија*. Зборник текстови. Уред. Слободанка Марковска и Сузана Симоновска. Скопје : Догер.
- May, Rollo. 1980. *Psihologija i ljudska dvojba*. Zagreb : Naprijed.
- Mesaroš, Istvan. 1981. "Totalitet i posredovanje". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Mitrović, Andrej. 1984. "Misliti o istoriji" (Предговор кон Heller, Agnes: *Teorija istorije*)
- Muhović, d-r Muslija. 1987. *Marksizam i antropologija : Marksova antropologija i savremena filozofska antropologija*. Sarajevo : ZUNS.
- Nakarada, Radmila. 1974. "Ljudske potrebe, nova društva, nova tehnologija". *Gledišta* 5-6 .
- Nemanjić, Miloš. 1970. "Kulturne potrebe i njihova društvena uslovljenost". *Gledišta* 1 .
- Pavićević, d-r Vuko. 1972a. "Ogled o potrebama I". *Komunist* [Beograd], 30 Mart .
- - - -. 1972b. "Ogled o potrebama II". *Komunist* [Beograd], 6 April .
- - - -. 1972c. "U produžetku svakodnevnih doživljaja". *Komunist* [Beograd], 24 Februar .
- - - -. 1966. "Prilog zasnivanju humanizma". *Praxis* 4-6 .
- Pešić-Golubović, d-r Zagorka. 1969. "Značaj teorije o potrebama za sociološku analizu". *Hreiologija*. Zbornik radova Jugoslovenskog društva za hreiologiju. Ured. I sveske: Dr. Radmila Stojanović. Beograd : Jugoslovensko društvo za hreiologiju.
- Pečujlić, Miroslav. 1974. "Sociologija i marksizam (Nauka: opijum intelektualaca ili snaga revolucije)." *Treći program Radio-Beograd* 4 .
- Petak, Antun. 1976a. "Aksiologija i kreiologija kako predmet simpozija Sociološkog društva Hrvatske i tematskog broja". *Revija za sociologiju* 1 .
- - - -. 1976b. "Sistem vrednosti u konkretnoj socio-psihološkoj svijesti". *Revija za sociologiju* 1 .
- Pjanić, d-r Ljubinka. 1969. "O socijalnim potrebama". *Hreiologija*. Zbornik radova Jugoslovenskog društva za hreiologiju. Gl. I odg. urednik I sveske: Dr. Radmila Stojanović. Beograd : Jugoslovensko društvo za hreiologiju.
- Плетников, Ю.К. 1985 *Социјалне потребности как детерминанти человеческой деятельности*. Москва : Академия Наук.
- Pribičević, d-r Branko. 1980. "Nova levica (pojava, društvene osnove i idejno-političke koncepcije)". *Marksistička misao* 4 .
- Ralić, Prvoslav. 1977. "Moć i nemoć nauke pred ljudskim potrebama". *Gledišta* 9 .
- Repovac, d-r Hidajet. 1989. "Pogovor" (кон Heller, Agnes - Ferenc Feher: *Istočna Ljevica - Zapadna Ljevica*.)
- Sam, Atila. "Prilog raspravi o potrebama". 1978. *Dijalog* 7-8 .

- Sergejev, Dimitije. 1976. "Naše potrebe i naši zadaci." Revija za sociologiju 1 .
- - - -. 1986. *Otudení čovek. Teorija alienacije u tradiciji i savremenoj misli*. Zagreb : Školska knjiga.
- Скворцов, Л.В. 1990 *Человек : образ и сущност*. Москва : Институт философии.
- *Sociološki leksikon*. 1982. Beograd : Savremena administracija.
- Sokolović, Džemal. 1977. "Ljudske potrebe između rasta i razvoja". *Sociologija* 2-3.
- Stojanović, d-r Radmila. 1969. "Društvene potrebe i društveni ciljevi". *Hreiologija* : Zbornik radova Jugoslovenskog društva za hreiologiju. Ured. I sveske: Dr. Radmila Stojanović. Beograd : Jugoslovensko društvo za hreiologiju.
- Sutlić, Vanja. 1977. "Zadaća, horizont i vreme društvene kritike". *Kulturni radnik* 1.
- Tanović, Arif. 1975. "Ljudske potrebe". *Marksizam u svetu* 11.
- - - -. 1978. *Vrijednost i vrednovanje. Prilog proučavanju aksiologije*. Sarajevo : Svjetlost.
- Vajda, Mihály. 1985. "Georg Lukacs und die Budapestter Schule". *Tüte* 1.
- Vajda, Mihaj. 1981. "Mit i stvarnost posredovanja". *Treći Program Radio Beograd* 50 .
- Veličković, Dušan. 1985. "Marksizam i libertetska nostalgija". (Предговор кон Agnes Heller: *Filozofija levog radikalizma*). Beograd: Mala edicija "Ideja".
- Власова, В.Б. 1984. *Человек. ценности, потребности, интересы*. Москва. Институт философии.
- Vujadinović, Dragica. 1985. "Radikalne potrebe, proleterijat i subjekt socijalizma u teoriji Agnes Heller". *Kulturni radnik* 5 .
- Vujadinović, Dragica. 1988. *Teorija radikalnih potreba : "Budimpeštanska škola"*. Nikšić : Univerzitetska reč.
- Zvonarević, d-r Mladen. 1971. *Psihologija (za III razred gimnazije)*. Zagreb : Školska knjiga.
- Životić, Miladin. 1986. *Aksiologija*. Zagreb : Naprijed.
- - - -. 1980. "Ljudske potrebe, društvene vrednosti i stanovanje". *Gledišta* 1-2 .