

Alen Sućeska

**Prema
post-revolucionarnom
čovjeku:
koncept 'persone'
Antonija Gramscija**

SAŽETAK

Gramscijev koncept 'persone', kao pokušaj udaljavanja od dominantnih filozofskih koncepata subjekta i individue, problematizira kapitalističku (pred-revolucionarnu) i socijalističku (post-revolucionarnu) 'masovnu ličnost'. Slijedeći i filozofski proširujući Marxovu šestu tezu o Feuerbachu, Gramsci tvrdi da je odgovor na pitanje "Što je čovjek?" zapravo odgovor na pitanje "Koji je dominantan tip masovne ličnosti u društvu?" U kapitalizmu je to, prema *Zatvorskim bilježnicama*, pasivna, kontradiktorna te intelektualno inferiorna 'masovna ličnost', što nije rezultat bilo kakve ontološke inferiornosti 'masa', nego specifičnih društvenih odnosa i struktura koje proizvode takvu ličnost. To je ujedno jedan od 'humanističkih' argumenata za revoluciju, prisutnih u Gramscija: post-revolucionarna 'masovna ličnost' jest aktivna, kritički nastrojena spram svijeta i same sebe te utoliko usmjerena prema stvaranju egalitarnih društvenih odnosa. Naime, ako želimo mijenjati sebe, svoju 'personu', moramo mijenjati ansambl društvenih odnosa koji nas određuje,

ABSTRACT

Towards the Post-Revolutionary Man: the Concept of 'the Person' in Antonio Gramsci

In attempting to distance himself from the dominant philosophical concepts of the subject or the individual, Gramsci's concept of 'the person' addresses both the capitalist (pre-revolutionary) and socialist (post-revolutionary) 'mass personality'. Building upon, and further developing, Marx's sixth thesis from *The Theses on Feuerbach*, Gramsci claims that to answer the question 'what is man?' in fact means answering 'what is the dominant type of mass personality?' *The Prison Notebooks* try to show that, in capitalism, this is a passive, contradictory and intellectually subordinate 'mass personality', which is not a result of some kind of ontological inferiority of the masses, but of specific social relations and social structures which produce such a personality. This is also one of the many 'humanist' arguments for revolution in Gramsci: the post-revolutionary 'mass personality' is active and critical towards the

pa je samim time post-revolucionarna dominantna ličnost ostvarenje Gramscijeve teze da je svaki čovjek filozof. Ne samo zato što svatko misli i posjeduje određenu koncepciju svijeta, nego zato što, za razliku od kapitalizma, u socijalizmu ljudi uče posjedovati koherentnu i kritičku filozofiju koju onda i žive u praksi. Štoviše, to je preduvjet ostvarenja socijalističkog društva. ➡➡

world and itself and is therefore directed to creating egalitarian social relations. Namely, if we wish to change our selves—our ‘persona’—we have to change the ensemble of social relations through which we are that determines us determined. It is in this regard that the dominant post-revolutionary personality is thus a realisation of Gramsci’s thesis that everyone is a philosopher; not only because everyone thinks and possesses a certain world-view, but also because, contrary to capitalism, socialism teaches people to develop a coherent and critical philosophy which they then live out in their practice. Moreover, in Gramsci’s understanding, this is a precondition for the realisation of a socialist society. ➡➡

Uvod

Filozofija Antonija Gramscija, sadržana prvenstveno u njegovim *Zatvorskim bilježnicama*, može se opisati kao pokušaj filozofijsko-političkog obračunavanja s događajima u Europi nakon Prvog svjetskog rata, posebice u Italiji. Nakon Oktobarske revolucije, europski komunisti doživjeli su niz neuspjeha — od revolucija Bavarske i Njemačke, preko Mađarske pa do Italije — što je za posljedicu imalo, između ostalog, uspostavu fašizma u Italiji te nacizma u Njemačkoj. Kao člana Kominterne i jednog od osnivača te glavnih organizatora Komunističke partije Italije, kako u intelektualnom tako i u političkom smislu, Gramscijev cilj bio je locirati momente tog neuspjeha ljevice, odnosno, uspjeha desnice.

Važnost ove opservacije metodološke je naravi. Gramscijeve filozofijske koncepte i rasprave nemoguće je čitati izvan tako postavljenog političkog okvira. Naime, ne radi se samo o tome da Gramsci, budući da je marksist, filozofske probleme nastoji uvijek historizirati; radi se o tome da on, štoviše, čak i na naizgled apstraktna filozofijska pitanja, poput pitanja “što je čovjek?”, odgovara koristeći teorijske alate koji su nastali kao rezultat analize društvenih odnosa europske međuratne konjunktura. Prema tome, oni dijelovi *Zatvorskih bilježnica* koji se bave pitanjem “što je čovjek?” samo se uvjetno mogu svrstati pod filozofsku antropologiju utoliko što je za razumijevanje Gramscijevog odgovora potrebno razumijevanje njegove teorije države.⁰¹

Dakako, takav metodološki pristup sam po sebi nije ništa posebno novo, na njemu je inzistirao već i Marx. Međutim, Gramsci u određenim aspektima ipak nadilazi uvide Marxovih antropoloških tekstova, jer ono što je kod Marxa prisutno implicite, Gramsci izvodi do kraja te pritom pokušava naglasiti političku važnost takvih uvida — ispunjavajući time zahtjev Marxove jedanaeste teze za promjenom svijeta kao primarnom svrhom filozofije.

01 Eksplicitne i opširnije poveznice između Gramscijevih antropoloških bilješki te njegovog razumijevanja države i političkih spisa za sada se može naći jedino na talijanskom, primjerice: Baratta (2003), *Le rose e i quaderni* (peto poglavlje: “Che cosa è l’uomo: Appunti su una ‘filosofia occasionale’”); Ragazzini (2002), *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*. O Gramscijevoj vječnoj političkoj motivaciji i orijentaciji njegove filozofije iz perspektive njegovog osobnog života, vidi biografiju u: Santucci (2005), *Antonio Gramsci*, kao i odabir Gramscijevih pisama u: Gramsci (2014), *A Great and Terrible World: The Pre-Prison Letters, 1908–1926*.

Ako cilj revolucije nije samo stvaranje novog društva nego i stvaranje novog čovjeka, što je bilo Gramscijevo duboko uvjerenje, onda je način na koji koncipiramo čovjeka također bitan. Naime, ne radi se o tome da marksistička filozofska antropologija treba ili uopće može “propisati” kakav bi taj novi tip čovjeka trebao biti, kao što niti kod Marxa ne postoji “recept” za revoluciju i za ono što nakon revolucije slijedi. Naprotiv, slijedeći Marxa, Gramsci želi čovjeka izmaknuti iz filozofsko-ontoloških okvira koji mu nameću određenu bit, kakva god ona bila, i time pokazati kako je čovjek proces postajanja, a čovjekova budućnost uvijek otvorena. U tom momentu onda ključan postaje kritički impetus marksizma: ako, s jedne strane, historijskom analizom društvenih odnosa uviđamo što čovjek trenutno jest, a s druge strane, istovremeno imamo u vidu ono što čovjek može postati, onda ta diskrepancija između zbilje i potencije postaje humanistički argument za nužnošću revolucije.

Postavljanje problema

U *Zatvorskim bilježnicama*, u bilješci naslovljenoj “Što je čovjek?”, Gramsci piše:

“Ovo je prvo i principijelno pitanje koje si filozofija postavlja. Kako treba odgovoriti? Definicija bi se mogla pronaći u samom čovjeku, tj. u svakom pojedinačnom čovjeku. No je li to ispravno? U svakoj individui može se otkriti što je svaki ‘pojedinačni čovjek’. Međutim, nas ne zanima što je svaki pojedinačni čovjek (...). Ako razmislimo o njemu, možemo vidjeti da pod pitanjem ‘što je čovjek?’ zapravo mislimo na pitanje: što čovjek može postati? Tj. može li čovjek odlučivati o svojoj vlastitoj sudbini, može li on ‘stvarati samoga sebe’, može li on kreirati svoj vlastiti život? Mi stoga tvrdimo da je čovjek proces, odnosno, preciznije, da je on proces svog djelovanja. Ako razmislimo o njemu, samo pitanje ‘što je čovjek?’ nije apstraktno ili ‘objektivno’ pitanje. Ono nastaje iz našeg promišljanja o nama samima i o drugima te mi želimo znati, s obzirom na ono što smo mislili i vidjeli, što jesmo i što možemo postati; jesmo li zaista, i ako da, u kojoj mjeri, ‘stvaraoci našeg ja’, našeg života i naše sudbine. I to želimo znati ‘danas’, u danim uvjetima današnjice, u uvjetima našeg svakodnevnog života, ne u uvjetima bilo kojeg života ili bilo kojeg čovjeka.”⁰²

⁰² Prevedeno prema Gramsci (2012b), *Selections from the Prison Notebooks*, str. 351 (preveo A.S.).

Drugim riječima, pitanje “što je čovjek” može biti samo historijsko pitanje jer je njegov odgovor uvjetovan društvenim kontekstom onoga koji to pitanje postavlja. Također, odgovor na to pitanje nije *zatvoren*, on ne može biti univerzalna apstrakcija koja bi u sebi sadržavala sve ono što čovjek jest, jer pitanje ne cilja na esenciju — uostalom, kao što Gramsci implicira, tako postavljeno pitanje bilo bi besmisleno — već na potenciju, na ono što čovjek može postati.

Očita je sličnost s Marxovom šestom tezom iz *Teza o Feuerbachu*, gdje Marx piše: “ljudska bit nije nikakva apstrakcija koja se nalazi u pojedinačnoj individui. U svojoj stvarnosti ona je ansambl društvenih odnosa”.⁰³ U istoj, već spomenutoj bilješci, Gramsci piše isprva polemički, u sličnom stilu kao u prethodnom citatu, o pojmu “ljudske prirode” (koju uvijek stavlja u navodnike) te o tome što bi ona mogla biti. No tad zaključuje tvrdnjom koja je, uzevši u obzir uvjete zatvorske cenzure, praktički eksplicitna referenca na šestu tezu:

“tvrdnja da je ‘ljudska priroda’ ‘kompleks društvenih odnosa’ odgovor je koji najviše zadovoljava jer on u sebi uključuje ideju postajanja (čovjek ‘postaje’, on se kontinuirano mijenja kako se mijenjaju društveni odnosi) te zato što ona poriče postojanje ‘čovjeka općenito’. Zaista, društveni su odnosi izraženi različitim grupama ljudi, pri čemu svaka pretpostavlja drugu te čije jedinstvo je dijalektičko, ne formalno. Čovjek je aristokrat utoliko ukoliko je kmet, itd.”⁰⁴

Ovdje nalazimo, u nešto novijem obliku, teorijski sadržaj Marxove šeste teze: ne postoji takvo nešto kao što je “čovjek općenito”, bilo da se radi o, uvjetno rečeno, religijskom čovjeku, kao kod Feuerbacha, bilo da se radi o čovjeku kao racionalnoj životinji. Čovjek je proces postajanja, u bitnome određen društvenim odnosima u kojima živi i kojih je dio.

Takvo razumijevanje čovjeka odražava se i na Gramscijevu terminologiju: u *Zatvorskim bilježnicama*, Gramsci uopće ne koristi pojam “subjekta” jer on implicira jedinstvenu svijest, danog i fiksiranog aktera. To naglašava Peter Thomas, autor jednog od opsežnijih pregleda filozofije Antonija Gramscija, navodeći nalaze preciznog filološkog čitanja *Zatvorskih bilježnica*:

“Pojam ‘subjekta’, koji se u klasičnim terminima izvodi kao introspekcija/samosvijest/intencionalnost/autorstvo, značajan je u

03 Marx (1845), *Teze o Feuerbachu*, str. 6 (prilagođen prijevod).

04 Gramsci (2012b), str. 355.

bilježnicama po svome gotovo potpunom odsustvu. Pojam se pojavljuje samo petnaest puta u preko 2000 stranica; u većini slučajeva, Gramsci ga prepisuje kao dio citata nekog drugog autora ili ga koristi kao dio vokabulara autora o kojem raspravlja”.⁰⁵

Umjesto toga, Gramsci koristi termin ‘persona’, čiji korijen je u latinskoj identičnoj riječi koja je isprva jednostavno označavala masku ili lik u dramskoj predstavi, ali je pojam kasnije razvijen u stoicizmu “kako bi se opisale razne uloge koje svaki pojedinac ‘igra’ u toku svog društvenog života”,⁰⁶ što je uporaba koju je kasnije revitalizirao Hobbes.

“Za tu je intelektualnu tradiciju persona analitička kategorija koja se ne fokusira toliko na unutrašnjost svijesti kao konstitutivnu za identitet, koliko na nametanje (te pasivno ili aktivno prihvaćanje) ‘eksterne’ mreže društvenih odnosa koji stvaraju polje društvenog djelovanja te utoliko i društvenog identiteta”.⁰⁷

Upravo iz te tradicije Gramsci preuzima koncept *persone*. Individua onda uopće nije nedjeljiva, kao što to etimologija tog pojma implicira; naprotiv, ona je prožeta raznim društvenim ulogama (maskama i likovima) koje pokušava dovesti u stanje ekvilibrija, ali nikada u tome ne uspijeva, nerijetko jer su same te uloge međusobno kontradiktorne.⁰⁸ Prema tome,

“Gramsci postavlja ne-identitet individue u niz temporalnih dislokacija koji ona samo ponekad uspijeva ujediniti u nelagodan *modus vivendi*”.⁰⁹

Integralna država

Sljedeći je onda problem razvidjeti karakteristike ansambla društvenih odnosa svojstvenog suvremenom historijskom kontekstu, što Gramsci čini analizom države te političkih odnosa Italije i ostalih

⁰⁵ Thomas (2010), *The Gramscian Moment*, str. 396.

⁰⁶ Ibid.

⁰⁷ Thomas (2010), str. 398.

⁰⁸ Wolfgang Fritz Haug uvjerljivo opisuje sličnosti između Gramscijeva koncepta *persone* te Brechtova shvaćanja individue kao “kompleksa, punog proturječja, u konstantnom razvoju, poput kakve mase”. Haug iznosi i mnoge druge sličnosti filozofije Gramscija i Bertolta Brechta. Vidi: Haug (2006), *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, p. 19.

⁰⁹ Thomas (2010), str. 398.

zemalja Europe u međuratnom periodu. Jedan od središnjih koncepata *Zatvorskih bilježnica* — ujedno i najbolja polazišna točka za njihovo tumačenje — jest koncept *integralne države*, koji nije svojevrsna teorijska apstrakcija kojoj bi se stvarnost trebala prilagoditi, već je “teorijska intervencija u određenu političku konjunkturu”.¹⁰ Konkretno, razmatrajući promjene do kojih je došlo u Europi u 19. stoljeću, Gramsci zaključuje da je, osim značajnih socijalnih promjena (nove vladajuće klase, široke promjene na socijalnom polju, itd.), došlo i do bitne promjene u političkoj sferi, odnosno, u formi države adekvatnoj novom načinu proizvodnje. Specifičnost “buržajske revolucije političkog”¹¹ sastojala se u tome što je buržoazija, svrgavanjem aristokracije s pijedestala vladajuće klase, bila prisiljena osmisliti nov način vladavine koji se, za razliku od onih prethodnih vladajućih klasa, nije temeljio gotovo isključivo na primjeni sile (gdje je jedina legitimacija bila “svetost” “božanskog” društvenog poretka). Preuzevši ulogu vladajuće klase na krilima demokratskih principa, proklamiranih tijekom Francuske revolucije, buržoazija je te principe morala primijeniti i na formu društvenih institucija koje su transformirane u skladu s njima, u čemu upravo integralna država ima ključnu ulogu. Naime, sloboda i njena konzumacija u državi *u principu* su otvoreni za sve pripadnike društva, za razliku od prethodnih društvenih uređenja u kojima je rođenje određivalo ostatak pojedinčeva života.

Ukratko, buržoazija je legitimaciju svoje vladavine odlučila postaviti na načelo ravnopravnosti i jednakih šansi prema kojemu svatko ima šanse ostvariti i postati što želi, a da bi stvari zaista djelovale tako, bila je nužna transformacija države: država se dijeli na “građansko društvo” (ili “civilno društvo”) koje sačinjava sferu svih građanskih udruga, pokreta, inicijativa, ne-državnih organizacija, medija, političkih stranaka, klubova itd., te na “političko društvo” koje se sastoji od institucija koje se konvencionalno vežu uz pojam države, poput policije, vojske, sudstva i zatvora. Funkcija građanskog društva je da putem institucija, koje se većinom percipiraju kao “apolitičke”, proizvodi u masama pristanak na postojeće društvene odnose, dok je funkcija političkog društva da u trenucima krize i socijalne nestabilnosti osigurava neometano funkcioniranje građanskog društva. Takva nova država je “integralna” utoliko što ta njena dva “momenta”, građansko i političko društvo, čine dijalektičko jedinstvo: dok građansko društvo stvara legi-

10 Thomas (2010), str. 140.

11 Thomas (2010), str. 143.

timitet potreban političkom društvu da prema potrebi koristi silu (bilo u obliku sudskih kazni i pritvora, bilo u obliku oružane sile) protiv onih društvenih snaga koje nisu pristale uz postojeće društvene odnose i klasne podjele, političko društvo u momentima krize osigurava da sfera civilnog društva većinom ostane u skladu s temeljnim ideološkim i političkim pretpostavkama postojećeg načina proizvodnje (odnosno, u skladu s načelima slobodnog tržišta, pa makar to značilo i koaliranje s fašizmom, ukoliko je to jedina opcija koja osigurava opstanak kapitalističkih odnosa proizvodnje). Ta transformacija države historijski je rezultat društvenih, ekonomskih i političkih promjena u Europi 19. stoljeća. Gramsci do samog koncepta integralne države dolazi analizom tih promjena, poput, primjerice, *risorgimenta* u Italiji. Drugim riječima, ni u kojem se trenutku ne može raditi o tome da “država kao takva” sadrži ova ili ona svojstva, što je slučaj, primjerice, kod Maxa Webera, nego o tome da ta svojstva proizlaze iz društvenih odnosa i njihove promjene, kako historijski tako i teorijski.¹²

Prema tome, integralna je država historijski proizvod revolucija u Europi od Francuske revolucije do kraja 19. stoljeća, kada se završava proces formiranja nacionalnih država (s Italijom i Njemačkom).¹³ Država nije više samo instrument prisile odozgo, nego, “u svojem integralnom obliku, ona postaje mreža društvenih odnosa za proizvodnju pristanka, za uključivanje podređenih klasa u ekspanzirajući projekt historijskog razvoja vodeće društvene skupine”.¹⁴

“Revolucija koju je buržujaska klasa unijela u koncepciju prava, a stoga i u funkciju države, sastoji se naročito u njenoj spremnosti da se prilagodi [...]. Prethodne su vladajuće klase u suštini bile konzerva-

12 U čemu leži pravi korijen Weberovog “monopola na legitimnu upotrebu sile” koji država navodno posjeduje. Weber utoliko, kao što je općenito i običaj s buržujaskim teorijama države, vidi samo jedan njen moment, i to tako da se on pojavljuje hipostaziran, iz sama sebe, kao kakav fantom. U tom smislu je čak i Hegel ispred Webera. Kao što je fetišizam robe tipičan za buržujasku ekonomsku teoriju, tako možemo reći i da je fetišizam države tipičan za buržujasku političku teoriju. Vidi: Weber (1919), *Politika kao poziv*. Za kritiku Weberova pristupa državi i klasi usp. Poulantzas (1975), *Classes in Contemporary Capitalism*, str. 25–26, 31, 170.

13 Dakako, nisu sve revolucije u tom periodu bile buržujaske, naročito od 1848. do Pariške komune 1871. Europa je svjedočila mnogim pokušajima proleterске revolucije, no u svim slučajevima buržoazija uspjela obraniti i očuvati status quo.

14 Thomas (2010), str. 143.

tivne, u tom smislu što nisu bile spremne stvoriti organski prijelaz iz drugih klasa u njihovu vlastitu, odnosno, nisu bile spremne povećati vlastitu klasu 'tehnički' i ideološki: one su se koncipirale poput zatvorenih kasti. Buržujaska se klasa pojavljuje kao organizam u konstantnom pokretu, koji je u stanju upiti čitavo društvo, asimilirajući ga na vlastiti kulturni i ekonomski nivo. Čitava funkcija države je transformirana, država je postala "edukator", itd."¹⁵

Gramsci koristi termin "edukator" u političkom smislu, točnije, kako bi ukazao na odnos onih društvenih grupa koje, s jedne strane, vode te, s druge strane, onih društvenih grupa koje su njima vođene. Buržujaska klasa i njeni klasni saveznici vode ostale podređene klase utoliko što, putem integralne države, odnosno, sferom građanskog društva proizvode njihov pristanak na takav odnos, a sferom političkog društva neposlušne društvene elemente na taj odnos prisiljavaju. Gramsci naziva takav politički odnos *hegemonijom*.¹⁶ No, kao i momenti integralne države kojima pripadaju, funkcije hegemonije (koju vrši građansko društvo) i prisile (koju vrši političko društvo) nisu moguće jedna bez druge. I prisila i pristanak (ili hegemonija) "stvaraju 'protutežu' jedna drugoj u jedinstvu koje ovisi o očuvanju preciznog, 'neuravnoteženog' ekvilibrija: ne smije se činiti da prisila odveć dominira nad pristankom, ali 'pravi odnos' među njima zapravo podrazumijeva više težišta na strani prisile".¹⁷

Takav institucionalni okvir Gramsci naziva *hegemonijskim aparatom*. No pristanak se ne proizvodi jednostavno samom činjenicom da hegemonijski aparat postoji; za njegovo funkcioniranje potrebna je vojska službenika, tehničara, inspektora, uslužnih djelatnika, ukratko, svih tipova činovnika uopće, koje Gramsci naziva *tradicionalnim intelektualcima*. Intelektualci, prema tome, nisu za Gramscija kolokvijalno shvaćene "javne ličnosti" koje su visoko obrazovane ili stručne u svom polju. Intelektualci nastaju organski iz svake klase te je "čine homogenom i osvješćuju joj njenu funkciju ne samo na ekonomskom, nego i na socijalnom i političkom polju".¹⁸ Razlog zašto su intelek-

¹⁵ Gramsci (2012b), str. 260.

¹⁶ Što je termin koji posuđuje iz ruskih debata početkom 20. stoljeća, naročito od Lenjina, ali ga dodatno razvija na svoj, originalan način. [Vidi ovdje priloge Bogdanić i Bandov, nap. ur.]

¹⁷ Thomas (2010), str. 165.

¹⁸ Gramsci (2012b), str. 5.

tualci buržoazije tradicionalni jest taj što se oni uslijed historijske dugotrajnosti svoje funkcije počinju percipirati kao odvojeni od bilo kakvih političkih pitanja (utoliko i mogu nastupati u javnosti kao “neutralni” politički komentatori), te nastupaju naizgled bez ikakve klasne pripadnosti ili funkcije u reprodukciji klasnih odnosa, u što su i sami najčešće uvjereni.

Senso comune i buon senso

Taj hegemonijski aparat, konačno, ima za posljedicu stvaranje specifičnog općeg načina mišljenja (*senso comune*) koji sudjeluje u reprodukciji takvih društvenih odnosa i same integralne države. *Senso comune* je bitan dio reprodukcije hegemonije jer, prvo, Gramsci često hegemoniju definira kao “intelektualno i moralno vodstvo”¹⁹ ili čak upravljanje, te, drugo, *senso comune* je kontradiktoran i fragmentiran pristup svijetu, sastavljen od raznih uvjerenja i stavova iz prošlosti i sadašnjosti. Gramscijevim riječima

“*senso comune* nije jedna jedinstvena koncepcija, identična u vremenu i prostoru. On je ‘folklor’ filozofije te, kao i folklor, ima nebrojene različite oblike. Njegova najfundamentalnija karakteristika jest da je to koncepcija koja je fragmentirana, nekoherentna te nekonzekventna, konformirana sa socijalnom i kulturnom pozicijom onih masa čija je ona filozofija”²⁰

Jan Rehmann opisuje *senso comune* prikladnom metaforom, tvrdeći da se

“Gramscijev *senso comune* može usporediti s kamenolomom koji se sastoji od nekoliko slojeva različitih geoloških perioda naslaganih jedan na drugi. Ti su ‘slojevi’ sirovina koju onda obrađuju i transformiraju ideološki aparati i ideolozi”²¹

Time dolazimo do poveznice između koncepta persone i koncepta *senso comune*, a onda i čitave veze između pitanja “što je čovjek?” te Gramscijeve analitički motivirane artikulacije koncepta hegemonije. Ako čovjeka shvaćamo kao ansambl društvenih odnosa i kao proces postajanja, a analizom društvenih odnosa dolazimo do općeg načina mišljenja koji je nekoherentan, kontradiktoran te intelektualno i

¹⁹ Gramsci (2012b), str. 57.

²⁰ Gramsci (2012b), str. 419.

²¹ Rehmann (2013), *Theories of Ideology*, str. 128.

moralno podređen vodećim društvenim grupama, onda odgovor na pitanje “što je čovjek?” u danom historijskom trenutku ne može biti optimističan. No Gramsci ipak ostavlja prostora za nadu u Blochovskom smislu.

“U prisvajanju vlastite koncepcije svijeta, mi uvijek pripadamo određenoj grupaciji, i to grupaciji svih onih društvenih elemenata koji dijele isti način mišljenja i djelovanja. Svi smo mi konformisti ovog ili onog tipa, uvijek smo čovjek-u-masi ili kolektivni čovjek. No pitanje je sljedeće: kojeg je historijskog tipa taj konformizam, to masovno čovječanstvo kojem pripadamo? Kada naša koncepcija svijeta nije kritička i koherentna, nego razlomljena i epizodična, mi istovremeno pripadamo mnoštvu grupâ masovnog čovječanstva. Naša je personalnost tada čudesno složena: ona istovremeno sadrži elemente kamenog doba i principe jedne napredne znanosti; predrasude svih prethodnih faza povijesti na lokalnom nivou te istovremeno intuiciju jedne buduće filozofije koja će biti filozofija čitave ljudske rase ujedinjene preko čitavog svijeta.”²²

Odgovor na pitanje “što je čovjek?” po Gramsciju onda glasi: historijski tip konformizma kojem pripadamo ili tip kolektivnog čovjeka, odnosno tip persone koji je dominantan, jest nekoherentna, nekritička i fragmentirana persona općeg načina mišljenja. No upravo jer je čovjek shvaćen kao proces postajanja, pitanje nije zatvoreno. Naprotiv, Gramsci na kraju citiranog paragrafa navodi da takav tip persone ujedno u sebi sadrži i progresivne elemente (“principe jedne napredne znanosti”; “intuiciju jedne buduće filozofije”). Implikacijom bismo mogli iščitati da su ti progresivni elementi našeg historijskog tipa konformizma zapravo sveprisutni, samo što su potisnuti dominacijom regresivnih elemenata.²³

I doista, dokaza za takvo čitanje ovog paragrafa nalazimo u drugim dijelovima *Zatvorskih bilježnica*. U istoj bilježnici, Gramsci piše da sen-

²² Gramsci (2012b), str. 324.

²³ Takvo shvaćanje persone usko je povezano s Gramscijevim shvaćanjem jezika, jer, kako sâm piše, “način na koji netko govori ukazuje na to (...) kako netko misli i kako osjeća”, v. Gramsci (2012a), str. 129. Gramscijeva filozofija jezika doživjela je svojevrstan procvat u zadnja dva desetljeća, s obzirom na pregršt literature objavljene na tu temu; vidi npr: Ives (2004), *Gramsci's Politics of Language*; Carlucci (2013), *Gramsci and Languages*; Green i Ives (2010), “Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense”.

so *comune* također sadrži i “zdravu jezgru” koju on onda jednostavno naziva *buon senso* (što bismo sada mogli prevesti koristeći hrvatsku sintagmu “zdrav razum”). *Buon senso* sastoji se u tome da “on u čitavom nizu sudova identificira točan uzrok stvari, jednostavan i očit, te si ne dopušta da mu se odvrati pažnja profinjenim sofizmima te pseudo-sofisticiranim, pseudo-znanstvenim metafizičkim gluparijama”.²⁴

To ima nekoliko posljedica. Prvo, to znači da “transformacija uvjeta subalternosti ne zahtijeva eliminaciju *sensa comune* nego njegovu kritiku i transformaciju”,²⁵ odnosno, određenu aktivnost lociranja i stimuliranja elemenata *buon senso* prisutnih u *sensa comune*. To je zadaća, s jedne strane, organskih intelektualaca, revolucionara koji rade na intelektualnoj, političkoj i kulturnoj organizaciji subalternih klasa, a s druge, filozofije prakse (odnosno, marksizma). Za razliku od tradicionalnih, organski intelektualci ne gube svoju vezu s podređenim klasama, nego je, naprotiv, održavaju svojim političkim radom. Njihova je zadaća da organiziraju mase, ne samo praktično nego i intelektualno, na taj način što moraju prepoznati tu “zdravu jezgru” *sensa comune* koju on nedvojbeno posjeduje, ali koju potiskuju tradicionalni intelektualci i buržoaski hegemonijski aparat. Marksizam, odnosno filozofija prakse kao alat organskih intelektualaca, stoga počinje kao “kritika *sensa comune*, pri čemu se prvotno temelji na samom *sensu comune* kako bi demonstrirala da je svatko filozof te da se ne radi o tome da se *ab ovo* uvede znanstvena forma mišljenja u svačije individualne živote, nego o tome da se već postojeća aktivnost renovira i učini kritičkom”.²⁶

Revolucionarna persona

Konačno, time također možemo precizirati što bi to bilo bitno za dominantan tip persone nakon revolucije. Odgovor na pitanje “može li čovjek sam kreirati svoj život?” nije negativan. Točnije, on je negativan sve dok je čovjekova praksa određena fetišima koji se pojavljuju izvan

²⁴ Gramsci (2012b), str. 348.

²⁵ Green and Ives (2010), p. 292.

²⁶ Gramsci (2012b), str. 330–331. To također znači da se time u potpunosti distanciramo od čestih liberalnih interpretacija političkih događaja inherentnom glupošću masa, što ne samo da je izrazito cinično nego i analitički paralizirajuće, jer uklanja potrebu za postavljanjem ikakvih dodatnih pitanja — objašnjenje je tu: ljudi su glupi, dakle, ne moramo se baviti njihovim razlozima.

i iznad njega, poput tržišta. Parafrazirajući Marxa iz *Osamnaestog brumaira*,²⁷ okolnosti u kojima djelujemo zasigurno nisu stvar našeg odabira; unatoč tome, ljudi stvaraju svoju povijest, makar i nesvjesno. Bit revolucije bila bi upravo u tome da taj proces učini svjesnim, a to je ono što je srž transformacije *sensa comune* u *buon senso*. Tranzicija prema *buon senso* implicira “nadilaženje bestijalnih i primitivnih strasti koncepcijom nužnosti koja našoj aktivnosti daje svjesno usmjerenje. To je zdrava jezgra koja postoji u *sensa comune*, a koja se može zvati zdrav razum i koja zaslužuje da se učini jedinstvenom i koherentnijom”.²⁸ Prema tome, tip konformizma ili persone koji ne samo postaje dominantan nakon revolucije, nego je i preduvjet za revoluciju, jest onaj koji je svjestan činjenice da “se svatko od nas mijenja i modificira samoga sebe u onoj mjeri u kojoj mijenja i modificira kompleksne odnose kojih je dio”.²⁹ “U tom smislu”, zaključuje Gramsci, “pravi filozof ne može biti nitko drugi do političar, aktivni čovjek koji modificira okolinu, ako pod okolinom razumijemo ansambl odnosa u koji svatko od nas ulazi i u kojemu sudjeluje. Ako je naša vlastita individualnost ansambl tih odnosa, stvarati vlastitu personalnost znači steći svijest o tome, a modificirati vlastitu personalnost znači modificirati ansambl tih odnosa”.³⁰

Post-revolucionarni čovjek jest, dakle, čovjek koji se istovremeno rađa u revoluciji te u toj revoluciji sam sudjeluje jer je svjestan da je njegova podređenost rezultat društvenih odnosa u kojima se nalazi, pa svojom praksom odlučuje mijenjati te odnose kako bi promijenio samoga sebe i druge poput njega. Djelujući tako, on postaje kritičan, aktivan i koherentan, vođen jednostavnom ali odlučnom lucidnošću novostečenog zdravog razuma, a takav onda postaje i dominantan historijski tip konformizma, masovno čovječanstvo kojem on pripada.

Dvije ključne propozicije proizlaze iz Gramscijevog koncepta persone. Prva, donekle očita, jest da ovakvo shvaćanje čovjeka — ne samo što on trenutno jest, nego, možda još i više, što bi on mogao biti — čini rijedak, ali vrlo snažan humanistički argument kod Gramscija za revoluciju, odnosno, za njenu potrebu i opravdanost.

²⁷ Marx (1852).

²⁸ Gramsci (2012b), str. 328.

²⁹ Gramsci (2012b), str. 352.

³⁰ Ibid.

Naime, ako se pokazuje da je dominantni oblik konformizma daleko ispod čovjekovih pravih potencijala, moralno pitanje koje se iz takvog uvida nameće jest: “zašto čovjek nije ono što bi mogao biti?” Otud, važnost tog uvida leži u tome što nas on iz sfere morala navodi na sferu politike te nam pokazuje da ne možemo ono prvo odvojiti od drugog. Prema tome, pod uvjetom da ga adekvatno historiziramo na način na koji je to opisano gore, temeljno filozofsko i antropološko pitanje “što je čovjek?” tako istovremeno postaje i moralno i političko pitanje.

Druga propozicija, iako vrlo suptilna, čini mi se ključnom. Vrlo je česta sudbina lijevih društvenih teorija nešto što bismo mogli nazvati sindromom analitičkog defetizma, odnosno, teorijske konkluzije koja odriče mogućnost ikakve istinske revolucije jer je postojeći hegemonijski aparat toliko dominantan te u toj mjeri prožima sve pore društva da iz njega nema izlaza.³¹ Koliko god teorija bila kritična, neortodoksna, metodološki promišljena i pedantna, ako ona završi u zaključku koji društvenu reprodukciju smatra začaranim krugom u toj mjeri da čak i svaki naizgled subverzivan ili revolucionaran čin ima za učinak samo sudjelovanje u toj reprodukciji umjesto njenog prekida, onda nema nikakvog razloga da se bavimo društvenom teorijom, a još manje da se bavimo revolucionarnim djelovanjem. Taj “začarani krug”, pred kojim mnogi autori posustaju, nešto je što Christine Buci-Glucksmann naziva “gnoseologijom politike”, a koja je sadržana u činjenici da “filozofske pozicije imaju svoje učinke u praksama, a (...) sve prakse sadrže učinke znanja — drugim riječima, jedna dvojna dijalektika”.³² Gramscijev konceptualni okvir integralne države, hegemonije, općeg načina mišljenja (*senso comune*) i zdravog razuma (*buon senso*) istovremeno nudi objašnjenje te dijalektike u kapitalizmu, čiji su momenti ideologija → ideološke prakse te ideološke prakse → ideologija, ali i stvara teorijski prostor za revolucionarnu dijalektiku, gdje revolucionarne prakse vode zdravom razumu, a zdrav razum novim revolucionarnim praksama.

Prema tome, Gramscijeva formulacija o pesimizmu intelekta i optimizmu volje svoje puno značenje dobiva upravo u konceptu persone. Koliko god se njena sadašnjost, koju opisujemo teorijskim aparatima provjerenim na historijskoj analizi suvremenih društvenih odnosa i

31 Za što je možda najbolji primjer Foucault. Usp. kritiku Foucaulta u Rehmanna (2013), str. 190–209.

32 Buci-Glucksmann 1980, *Gramsci and the State*, str. 349.

struktura te konceptima proizašlima iz nje (ili iz te historijske analize), pokazuje pesimističnom, njena budućnost uvijek zadržava mogućnost optimističnog razvoja situacije u izlaženju zdravog razuma, te zdrave jezgre *sensa comune*, na površinu.

Cjelina ovih Gramscijevih uvida o čovjeku zapravo je, na meta-teorijskoj razini, ključna kritika ahistorijskih filozofija i društvenih teorija, analogno istom učinku koji Marxov *Kapital* postiže na polju ekonomske teorije. Ako čovjeka ne ontologiziramo u bilo kojem smislu, postaje nemoguća česta cinična kritika društvenih događaja na temelju “naravi” ljudi, poput čestih liberalnih političkih komentara utemeljenih na naizgled samorazumljivom uvidu o “gluposti masa”. Takve kritike, osim što svode čovjeka na povodljivog glupana, istovremeno zatvaraju vrata bilo kakvoj konkretnoj analizi društvenih fenomena i njihovih uzroka. Jer, odgovor je već tu, pa čemu onda postavljati dodatna pitanja? Naprotiv, shvaćanje čovjeka kao procesa postajanja upravo otvara mnoga pitanja i navodi nas na potragu za uzrocima društvenih problema. Naravno, i Gramscijeva filozofija ima svojih slabih strana, poput, primjerice, nerazrađene rasprave o fetišizmu³³ koji bi i za naprijed opisane probleme mogao imati bitne posljedice, kao i činjenice da jedno drugo meta-teorijsko pitanje ostaje dobrim dijelom neobjašnjeno, a to je, kako bi se još ovakva marksistička filozofska antropologija mogla integrirati u širi korpus marksističke teorije. Unatoč tome, Gramscijevi spisi o čovjeku (kao i ostatak njegovih političkih spisa u *Zatvorskim bilježnicama*) pružaju za takve poduhvate dobru polazišnu točku. ❏

33 Za kritiku tog Gramscijevog nedostatka vidi Coutinho (2012) *Gramsci's Political Thought*.

Literatura

- Baratta, Giorgio (2003), *Le rose e i quaderni*. Rim: Carocci.
- Buci-Glucksmann, Christine (1980), *Gramsci and the State*. London: Lawrence and Wishart.
- Carlucci, Alessandro (2013), *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*. Leiden: Brill.
- Coutinho, Carlos Nelson 2012, *Gramsci's Political Thought*. Leiden: Brill.
- Gramsci, Antonio (2012a), *Selections from Cultural Writings*. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, Antonio (2012b), *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Gramsci, Antonio (2014), *A Great and Terrible World: The Pre-Prison Letters, 1908–1926*. London: Lawrence and Wishart.
- Green, Marcus E. i Ives, Peter (2010), "Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense", u: Ives, Peter and Lacorte, Rocco ur. (2010), *Gramsci, Language and Translation*. Plymouth: Lexington Books, str. 289–312.
- Haug, Wolfgang Fritz (2006), *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Berlin: Argument.
- Ives, Peter (2004), *Gramsci's Politics of Language: Engaging the Bakhtin Circle and the Frankfurt School*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ives, Peter i Lacorte, Rocco ur. (2010), *Gramsci, Language and Translation*. Plymouth: Lexington Books.
- Marx, Karl (1845), *Teze o Feurebachu*, u: Engels, Friedrich i Karl Marx 1974, *Dela* [šesti tom]. Beograd: Institut za izučavanje radničkog pokreta.
- Marx, Karl (1852), *Osamnaesti brumaire Louisa Bonaparta*. Zagreb: Kultura, 1950.
- Poulantzas, Nicos (1975), *Classes in Contemporary Capitalism*. London: New Left Books.
- Ragazzini, Dario (2002), *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Rehmann, Jan (2013), *Theories of Ideology*. Leiden-Boston: Brill.
- Santucci, Antonio A. (2010), *Antonio Gramsci*. New York: Monthly Review Press.
- Thomas, Peter (2010), *The Gramscian Moment*. Chicago: Haymarket.
- Weber, Max (1919), *Politika kao poziv*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2001.