

Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst Filozofija *praxis* u političkim, teorijskim i umjetničkim previranjima 60-ih*

Kad danas govorimo o filozofiji *praxis* – a to ime homonimno označava grupaciju, časopis i filozofsko-teorijski sadržaj antidogmatskog marksizma čije vrijeme 'procvata' pada u razdoblje od sredine 60-ih do sredine 70-ih godina u Hrvatskoj i bivšoj Jugoslaviji – opće je mjesto da predstavlja gotovo bez dvojbe primjerak tzv. "kontroverznog" nasljeđa visoke intelektualne kulture. Zato, premda je, ili baš zbog toga što je prema općem slaganju neizbrisivo obilježila noviju kulturnu povijest Hrvatske, u akademskom kontekstu kakav daje okvir ovogodišnjeg skupa Slavističke škole, pitanje o *praxis* filozofiji nužno je postaviti barem djelomice "para-akademski", s obzirom na njezinu *današnju relevanciju*. Budući da dolazim iz filozofije, to nužno uključuje i filozofsko-kritički, a ne samo historiografski način pitanja o filozofiji, jer je i samo pitanje relevancije *kritično*. Time ću ujedno ocrtati i vlastitu poziciju s koje govorim o *praxisu*.

1. *Praxis* i kulturologija: neprevodivi ostatak socijalizma?

Kvalifikacija 'kontroverzno' ima, dakako, različita značenja. Smisao koji ovdje podrazumijevam nije jednak kolokvijalnoj upotrebi izraza u liberalno-korektnom javnom govoru, koji poravnava sve što izlazi iz okvira korektne neutralnosti, a po kojoj je *kontroverzno* tek eufemizam za *ideološki ekstremno*, pa se tako i NDH naziva "kontroverznim" nasljeđem. *Praxis* je najprije bio predmetom vehementnog odbacivanja u hrvatskom javnom diskursu o politici i kulturi u 90-ima koji je nastupio s političkim zaokretom u zemlji prema parlamentarnoj demokraciji i s dolaskom HDZ-a na vlast 1990-1991.¹ No, u naletu otvorenog ideološkog čišćenja "nacionalnog bića" od nepripadnih elemenata *praxis* zapravo samo dijeli sudbinu cijelog lijevog intelektualnog nasljeđa, od političke povijesti do kulture i književnosti iz razdoblja prije, za vrijeme i poslije II. svjetskog rata. U drugoj fazi hrvatske tranzicije, nakon izbora 3. siječnja 2001. i stvaranja koalicijske vlasti stranaka iz tzv. lijevog centra, iz tog se procesa surogatne ideološke lustracije 90-ih konačno iskristalizirao slogan 'hrvatski antifašizam', kao sveobuhvatni označitelj hrvatske društvene "pomirbe" za sve dileme i kontroverzije u političkim i kulturno-povijesnim pitanjima, ime za veliki centar nulte ideologije u koji se trebaju prevesti i razriješiti sve razlike, osim ireducibilnih "kontroverzija" slijeva.²

* Tekst predstavlja višestruko proširenu verziju izlaganja na Zagrebačkoj slavističkoj školi, Dubrovnik, IUC, 1. 9. 2009. http://www.hrvatskiplus.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=55&Itemid=101&limitstart=12). Zahvaljujem Reani Senjković na primjedbama na uvodni dio predavanja (ovdje 1. dio) te Linu Veljaku, Borisu Budenu, Nebojši Jovanoviću, Dejanu Kršiću i Ljiljani Kolečnik na komentarima i daljnjim referencama koje su pridonijele razradi i poboljšanju teksta.

¹ Taj javni diskurs dobro je posvjedočen i u masovnim medijima, poput *Večernjeg lista* i HRT-a, i u glasilima Hrvatskog filozofskog društva (*Glasnik, Filozofska istraživanja*) i proglasima Matice hrvatske.

² Za analizu toga procesa neslužbene lustracije *lijevog*, koji je u visokoj, akademskoj kulturi proveden na spomenicima "nulte" ili "prve kategorije", poput opusa Miroslava Krležu, v. polemičke komentare Borisa Budena

U slučaju *praxis* takva jezična politika neutralizirajućeg prevođenja nije moguća iz očitih razloga. U prvi spada svakako to da geneza, pojava i djelovanje *praxisa* padaju u razdoblje od početka 60-ih i do sredine 70-ih, koje više ne možemo nazivati poratnim, i to ne samo iz kronoloških razloga. Važniji razlog leži u tome da čitavo razdoblje 60-ih godina, a osobito druga polovica desetljeća od 1964. do 1970. predstavlja doba uspona i sâm zenit jugoslavenskog socijalizma za koji je *praxis* po svome simboličkom statusu u općoj svijesti toliko usko vezan i u *kritičkom* i u *pozitivnom* smislu da upravo po toj *ambivalenciji* predstavlja barem njegov emblematski izraz ako ne i samu bit njegove povijesti. Reći "praxis" znači asociirati gotovo automatski ne samo ono što taj izraz imenuje u užem smislu riječi – filozofsku grupaciju tzv. antidogmatskih marksista koja je s pripadnim časopisom pod istim nazivom *Praxis* i redovnom godišnjom konferencijom pod nazivom "Korčulanska ljetna škola" djelovala u razdoblju 1964-1974. – nego konkretni historijski politički i kulturni kontekst njihova djelovanja ili jednom riječju: epohu 60-ih u bivšoj Jugoslaviji.³ Karakteristično je, kao što ćemo vidjeti pobliže, da se sama grupacija *praxis* pozivala na takav dvojni status i-avangarde-i-kritike socijalizma najčešće u slučajevima sukoba s partijskom nomenklaturom, iskazujući pri tome izravno (teorijski) stav filozofske kritike. Neizravno, kao efekt na strani političkog recipijenta svoje teorijske poruke, ona je svakako odašiljala i (praktički) stav političke kompeticije s vladajućim aparatom, iako je cilj teorijske kritike vlasti – bez obzira na moguće osobne ambicije teoretičara – popravljane vladavine, a ne preuzimanje vlasti.

Zato kvalifikacija 'kontroverzna' ima i dodatni smisao pored onog prethodno apostrofirano, koji je lokalnog karaktera. Ona se tiče, s jedne strane, sloma projekta emancipacije pod općim imenom 'humanistički univerzalizam' kojem je *praxis* bio eksplicitno predan. Filozofska grupacija *praxis* ne samo da nije sudjelovala u teorijskoj dezintegraciji humanističkog obzora i ideala emancipacije, koja karakterizira zapadnu filozofiju (osobito francusku) nakon 1968, nego se, naprotiv, konstituirala preko kritike institucionalnog otuđenja humanizma u socijalističkim režimima istočne Evrope i Jugoslavije, pa je čak za svoju teoretizaciju razotuđene ljudske egzistencije pokušala pozitivno reinterpetirati i heideggerijansku kritiku humanizma, dakle, sam temelj teorijske razgradnje "humanističkog univerzalizma" u suvremenim evropskim filozofijama.⁴

S druge strane, 'kontroverzni' status *praxisa* tiče se *nad-nacionalnog* i *a-nacionalnog* tumačenja kulture koje takoreći poslovično obilježava filozofiju *praxis*, premda se stav te filozofske grupacije prema pitanju nacionalnog nipošto ne može označiti kao jednoznačno negativan, barem ne u uredničkoj politici časopisa.⁵ No, to se pitanje u lokalnom kontekstu pokazalo daleko pre-

u zbirci kolumni iz 90-ih *Barikade*, Zagreb: Arkzin, 1996, osob. eseje "Mudri Predsjednikov savjetnik Miroslav Krleža" i "Osvajanje središta". Proces je nastavljen 2001. u skromnijem opsegu javnim prokazivanjem "ljevičarskih" grupa, zaostalih u sektoru "nevladinih udruga". Usp. medijsku aferu oko peticije za ostavku novopostavljenog ministra kulture iz redova SDP-a Antuna Vujića 2001.

³ Za taj emblematski značaj *praxisa* u političko-simboličkom i kulturnom smislu, koji se osobito u inozemstvu održao i dugo nakon prestanka djelovanja *praxisa*, sve do 80-ih godina, svjedoče različiti iskazi. Tako talijanski filozof Umberto Cerroni prikazuje i komentira transakademski karakter časopisa *Praxis*, vezu njegovih sadržaja sa znanstvenim temeljima Marxove misli, doprinos progresu socijalizma, angažman kao temeljni smisao filozofije uopće ("lijep i hrabar jugoslavenski časopis"), u *Rinascita*, od 31. ožujka 1967. (preneseno u *Praxis* 3/1967, str. 434-435). Slično i Lucien Goldman, intervju za časopis *Odjek*, od 1. 11. 1966. (preneseno u *Praxis* 1-2, 1967, str. 254-255).

⁴ Za kritičko-istraživačku otvorenost i kooperativnost dijela grupacije *praxis* prema politički konzervativnom hermeneutičkom nasljeđu Martina Heideggera u evropskoj filozofiji 2. polovice 20. stoljeća v. doprinose jednog od glavnih lidera grupe, Gaje Petrovića, i to već u prvom svesku časopisa ("Praksa i bivstvovanje", *Praxis* 1/1964, 21-34, za diskusiju Marx-Heidegger osob. 29-33).

⁵ Problematika "nacionalnog" i "nacionalne kulture" višekratno se javlja kroz pojedine članke ili tematske blokove (npr. *Praxis* 3/1965, 4/1968).

sudnijim za povijest utjecaja, recepciju i simbolički položaj *praxisa* od bilo kojeg naznačenog filozofskog sadržaja, i to ne tek nakon političkih promjena 1990-1991.

Pri tome polazim od uvjerenja da današnju javnu svijest Hrvatske karakterizira dvostruka politička negacija. S jedne strane, negacija socijalizma u procesu dezintegracije savezne države Jugoslavije i restauracije nacionalne države početkom 90-ih, kroz obnovu autoritarne "jedno-partijske vlasti" u uvjetima višestranačke parlamentarne demokracije pod jakim utjecajem prvog predsjednika države, zbog čega se danas čitavo desetljeće 90-ih neformalno, ali s vrlo raširenom negativnom konotacijom naziva "erom tuđmanizma". S druge strane, negacija neonacionalizma u njegovim "tajkunskim" ili "hercegovačkim" oblicima otuđenja nacionalnog osjećaja u ime očišćenja i očuvanja autentičnog oblika hrvatstva kroz tzv. "europski zaokret" ili "drugu hrvatsku tranziciju" početkom 2000-ih.

U toj perspektivi svaka tvrdnja o *praxisu* kao "emblematskom" izrazu povijesti jugoslavenskog socijalizma čita se u suvremenom hrvatskom kontekstu – ako je uopće predmet interesa – i dalje beziznimno kao identifikacija *jedne skupine teoretičara, znanstvenika i intelektualaca* sa socijalizmom kao političkim sistemom upravljanja ili s aparatom političke vlasti bivše socijalističke Jugoslavije. Taj danas dominantni, premda ne i isključivi, kontrafaktički način čitanja suvremene kulturne i političke povijesti čini se dovoljnim da *praxis* za prosječnu javnu svijest, koju najvećim dijelom kreiraju akteri u kulturnim rubrikama masovnih medija, ne predstavlja nikakvu pozitivnu "nacionalnu vrijednost", poput drugih disidentskih pojava socijalizma, sličnih *praxisu*. U takve pojave spadaju svakako apstraktne tendencije u umjetnosti iz ranih 50-ih i 60-ih, koje su po svojoj općoj konceptualnoj i političkoj motivaciji – otklon od socijalističkog realizma i pozadinske teorije odraza, humanistički univerzalizam – blizak projekt *praxisu*, on uživa pozitivniji *image* kao *nacionalno* nasljeđe suvremene umjetnosti od *praxisa*.⁶

Otud se čini paradoksalnim da jedno politički, ideološki i konceptualno tako dinamično nasljeđe danas postaje *primjetno nevidljivo* u kulturnim percepcijama koje nisu obilježene nacionalnim, nego postnacionalnim samorazumijevanjem aktera ili, drugačije rečeno, nadlokalno, globalistički prosvijetljenom sviješću.

Jedan takav slučaj predstavlja izrazita podzastupljenost "lokalnog nasljeđa" danas legendarne 68. u kulturnoj manifestaciji *Subversive Film Festival*, Zagreb 2008. Naime, premda su i "68." i *praxis* ipak prezentni u konačnim publikacijama ove manifestacije, glavni programski dokumenti konceptorā svjedoče da je "domaća 68." bila predviđena samo u primjercima filmova koji su sankcionirani kao "svjetski" (Makavejev i Žilnik), dok širi umjetnički i teorijski kontekst toga filmskog nasljeđa (književna i filozofska produkcija, sociološka i politička teorija iz vremena 60-ih) najprije uopće nije bio predviđen, nego je, različito od drugih tematskih cjelina manifestacije, naknad-

⁶ Za negativno vrednovanje pokreta *Exat 51* u hrvatskoj neonacionalnoj ideološkoj paradigmi usp. Ivica Župan, *EXAT 51 i drugolovci*, Zagreb: Mala knjižnica Društva hrvatskih književnika, 2005, također, *Pragmatičari, dogmati, sanjari – hrvatska umjetnost i društvo 50-ih godina*, Zagreb: Ina/Meridijani, 2007. Različito, Ljiljana Kolečnik, *Između Istoka i Zapada – hrvatska umjetnost i likovna kritika 50ih godina*, Zagreb: Institut za povijest umjetnosti, 2006. Suprotno negativnom ili pozitivnom upisivanju u nacionalno nasljeđe, Ješa Denegri (usp. "Unutar i izvan 'socijalističkog modernizma'?", u: *Šezdesete*, ur. Irena Lukšić, Zagreb: Hrvatsko filološko društvo, bibl. Književna smotra, 2007) vidi zajednički "jugoslavenski prostor" kao umjetnički i intelektualni svijet koji je više određen značajkama kulturno-historijske policentričnosti i decentriranosti nezavisno od centralističkih momenata u organizaciji države, pri čemu se ono *zajedničko* može tumačiti ne kao nešto dano ili zadano, nego kao *efekt dinamike* osobnih i institucionalnih spona među akterima na tadašnjoj umjetničkoj sceni, dakle kao efekt koji je zapravo izraz samog tipa umjetnosti o kojoj je riječ (kolektivi, grupe, pokreti) i načina njihove *autonomne* uspostave. Usp. također, kolektiv WHW, "Modernism and its Discontents: Croatian Avant-garde of the 50s", predavanje u okviru 5th Biennial for Contemporary Art, Berlin 2008, tiskano u: *Novine Galerije Nova* br. 17, Zagreb, prosinac 2008.

86 no kompenziran *ad hoc* intervencijama.⁷ Ta elipsa konteksta čini se kao simptom nelagode u postnacionalističkoj kulturi koju stvaraju sami akteri najmlađe generacije kulturnih producenata i teoretičara. Naime, dok s jedne strane odbacuju referentni okvir nacionalne kulture kao provincijalizam, prihvaćajući globalistički teorem da suvremeni čovjek nema nigdje supstancijalnu ukorijenjenost, pri tome s nečistom vodom provincijalne kulture bacaju kao njezin indiferentni, beznačajni dio i njezin unutrašnji rascjep, kulturu kritike koja uopće tek stvara diferenciju i nadlokalno značenje.

Kao sljedeći stupanj "objektivne nevidljivosti" ili nestajanja jednog kulturnog fenomena uslijed subjektivnog dezinteresa aktera recentnog javnog diskursa navest ću primjerke za *potpunu* odsutnost referenci na *praxis* u novijoj hrvatskoj stručnoj produkciji u području kulturnih studija i etnografije socijalizma.

Odsutnost filozofije *praxis* iz kulturno-antropološke slike socijalizma obilježava inače kvalitetan zbornik Ines Prica i Lade Čale Feldman (ur.) *Devijacije i promašaji. Etnografija domaćeg socijalizma* (Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006). Iako zbirka pokriva široko zahvaćen spektar oblika diskurzivne reprezentacije i reprodukcije stvarnosti socijalističkog načina života u bivšoj Jugoslaviji i Hrvatskoj, u različitim historijskim fazama, u službenim i neslužbenim oblicima diskurzivnih procedura, urednica zbornika I. Prica eksplicitno prepoznaje ideal "subverzivnosti" i emancipacijskog kapaciteta društvenih znanosti u "kritičkoj etnografiji". U samoj zbirci radova disidentskom nasljeđu *praxisa* tematski je najbliži, iako samo neizravno, prilog Svetlane Slapšak o korupciji beogradske humanističke inteligencije iz 80-ih godina.

Sljedeći primjerak predstavlja monografija Reane Senjković *Izgubljeno u prijenosu. Iskustvo socijalne kulture* (Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2008). Usprkos izvanredno bogato dokumentiranoj bibliografiji čak i lokalnih kulturnih časopisa iz doba 60-ih, u kojima je na bilo koji način tematiziran pojam i fenomen masovne kulture, autorica ne dokumentira i ne komentira nijedan od brojeva *Praxisa* u kojima su tematski blokovi ili pojedinačni prilozi posvećeni teorijskim i empirijskim pitanjima kako visoke tako i masovne kulture.⁸

Treći, kronološki najraniji primjerak novije kulturno-antropološke literature osobito je zanimljiv u kritičkom smislu: Igor Duda, *U potrazi za blagostanjem. O povijesti dokolice i potrošačkog društva u Hrvatskoj 1950-ih i 1960-ih* (Zagreb: Srednja Europa, 2005). S deklarativnom gestom stipendista britanskih kulturnih studija, autor gotovo neokolonijalistički aplicira jednu uhodanu disciplinarnu paradigmu na povijest domaćeg terena, bez ikakve reference ili posredovanja s domaćim teorijskim nasljeđem, bilo kritički bilo pozitivno. Tako autoru čak ni tematika "potrošačke revolucije" (str. 19-24) ne predstavlja dovoljan razlog za dokumentiranje ranog teorijskog otpora mentalitetu i ideologiji potrošačke svijesti na samom "domaćem terenu", već, naprotiv, samo apologije.⁹

⁷ Usp. okrugli stol o "68. u Jugoslaviji i posljedice", Kulturno-informativni centar, 13. 5. 2008, priredio i vodio Srećko Pulig; također *Zarez* br. 231/2008. Taj manjak je primijetio i Slavoj Žižek kao sudionik diskusije. Suprotno tome, za obuhvatan pristup ovoj temi v. kontekstualno-historijski i filmsko-teorijski detaljno razrađen prikaz o različitim, sadržajnim i formalnim, oblicima i razinama odnosa filmskih autora Makavejeva, Žilnika i Pavlovića prema *praxisu* u Pavle Levi, *Raspad Jugoslavije na filmu*, Beograd: Biblioteka XX vek, 2009, I. pogl. "Crni talas i marksistički revizionizam", str. 23-90, osob. "Montaža: Praxis", str. 48-60 (originalno izdanje *Disintegration in Frames. Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema*, Stanford University Press 2007, I. "The Black Wave and Marxist Revisionism", osob. "Montage: Praxis", str. 29-35). Bliskost filmskih autora s najvažnijim idejama praxisovaca (reprezentiranih preko Gaje Petrovića i Mihajla Markovića), koje Levi pogrešno naziva "marksisti-revizionisti" kao da su heretici staljinističkog marksizma, autor pokazuje na različitim razinama filmske produkcije i artefakta (ideološki, estetski, sadržajno, editorski).

⁸ Usp. *Praxis* 2/1964, 3/1965, 4-5/1965, 4/1967, 3/1970, 6/1971, 1-2/1972.

⁹ Usp. "Žudnja za modernim od velikog je značenja, a neomarksistički teoretičari vole istaknuti da je vjeru u modernost kao preduvjet postojanja potrošačkoga društva prepoznao još Marx" (str. 22). Pod "neomarksisti-

Bez obzira na razliku u vrsti među ovim publikacijama, zajedničko im je to da se *praxis* uopće ne pojavljuje niti na teorijskoj razini, npr. u statusu mogućeg teorijskog partnera, konkurenta ili protivnika u zajedničkom polju socijalne teorije kulture, niti, što je daleko začudnije, u dokumentarnom dijelu, tj. u statusu objekta ili dijela objekta etnografskog ili kulturno-antropološkog istraživanja socijalizma gdje *praxis* po definiciji spada. Pri tome, čini se da nije riječ naprosto o spontanom nezanimanju za jedno mrtvo kulturno dobro, čije bi produktivno vrijeme odavno minulo i koje ni "muzealizacija socijalizma" ne može spasiti od potpunog zaborava. Neki elementi spomenutog manjka interesa ukazuju na to da je više riječ o *nevidljivosti* jedne *specifične* teorijske kulture pod imenom *praxis* čak i tamo gdje bi iz imanentnih razloga – kako objektno-znanstvenih tako i metaznanstvenih – bilo legitimno očekivati suprotno.

Naime, ako prvo navedeni vid dezinteresa za *praxis* u smislu teorijskog partnera ne predstavlja nikakvo posebno čudo, s obzirom na istaknutu i općepoznatu zastupljenost i utjecaj ne-marxističkih teorijskih paradigmi i ideoloških orijentacija u društvenim i humanističkim znanostima u Hrvatskoj i Jugoslaviji još od 60-ih godina, drugo navedeni vid dezinteresa za *praxis* u smislu dijela objekta istraživanja začudan je u još većoj mjeri jer faktički znači ignoriranje ili brisanje dijelova objekta koji su imanentno njegovi sastavni dijelovi.¹⁰ Potvrdu opravdanosti ovakvog prigovora pružaju na drugoj strani istraživanja u najbližim znanstvenim kontekstima socijalne i kulturne povijesti te suvremene umjetnosti i njezina šireg intelektualnog, kulturnog, socijalnog i političkog konteksta gdje se *praxis* razumijeva kao nezaobilazni dio i čimbenik kritičkog pogona suvremene znanosti, umjetnosti, socijalne i političke analize i masovno-kulturnih refleksija.¹¹

Umjesto moguće daljnje analize u ovom smjeru, upozorit ću, obrnuto, na neke točke koje se čine relevantnima za karakterizaciju filozofije uopće kao nužnog objekta kulturno-antropoloških pristupa socijalizmu, ali, paradoksalno, barem djelomice opravdavaju ocrtanu "absenciju" filozofije *praxis* iz obzora kulturnih studija. Pri tome ću donekle sâm *simulirati* kulturno-studijski pristup ovoj temi, tj. pokušati nadoknaditi manjak recentnih kulturnih istraživanja navodeći razloge za to da filozofiji – ukoliko je sama kulturni agent i kulturni proizvod – nužno pripada mjesto u kulturnim studijima.

Najprije i općenito, izostanak *praxis* filozofije iz interesnog obzora kulturnih disciplina začudan je otud što filozofija još od pojave historizma u znanostima 19. stoljeća, i naročito od nastanka kulturnih znanosti početkom 20. stoljeća, uvijek predstavlja fenomen s emblematskim statusom "izraza svoga vremena" ili čak najsublimniji, najkarakterističniji izraz neke "specifične kulture".¹² Posljedica takve kulturalizacije filozofije od romantizma do strukturalizma jest to da ni-

stički teoretičari" autor misli, dakako, na angloameričke teoretičare (v. fusnotu *ad loc.*).

¹⁰ Utoliko je zanimljivije da se, za razliku od akademske kulturološke produkcije, jedini spomen *praxisa* pod vidom kulturološkog, ili točnije: "kulturalnog", što ujedno znači i popularnog, može naći u: *Leksikon Yu-mitologije* (web-izdanje: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/kategorija.php?id=17>) pod natuknicom "Praxis, časopis" (v. URL <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/read.php?id=780>).

¹¹ Usp. Nebojša Popov, *Društveni sukobi. Izazov sociologiji. "Beogradski jun" 1968*, Beograd: Službeni glasnik, 2008, koji je i sâm pripadnik kruga oko *praxisa*. S druge strane, usp. Ljiljana Kolečnik, "Delays, Overlaps, Irruptions: Croatian Art of 1950's and 1960's" (izlazi u: *Different Modernisms, Different Avant-Gardes*, ed. Sirje Helme, Tallinn: KUMU, 2009, gdje se autorica višekratno referira na predstavnike užeg i šireg autorskog kruga *praxisa*. Usp. također zbornik radova Boris Kanzleiter, Krunoslav Stojakovic, ed., "1968" in Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente, Bonn: J. H. W. Dietz Nachf., 2008.

¹² Tipičan primjer takve visoke valorizacije filozofije u kulturnoj historiji predstavljaju radovi Jakoba Burkhardta o antičkoj grčkoj i o renesansnoj kulturi. Za noviji prilog diskusiji o kulturno-refleksivnom pristupu filozofiji u historijskoj znanosti i o doprinosu filozofije *kulturi svakodnevice* svoga doba usp. Pierre Hadot, "Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy", u: *Critical Inquiry* 16 (1990), 483-505. U slijedu Nietzscheove jezično-strukturalističke kritike kulture, za fenomen filozofije v. osobito radove Jeana Pierrea Vernanta.

88 kakav prikaz ne samo starijih kultura poput grčke ili indijske ili kineske nego i mlađih evropskih razdoblja poput renesanse i prosvjetiteljstva, a napose romantizma i cijelog 19. i 20. stoljeća više ne možemo zamisliti bez posebnog osvrta na filozofiju, bilo kao dijela visoke kulture, u smislu proizvodnje ideja, bilo kao dijela kulture u širem smislu, kao formi i stilova života.

Upravo taj historicistički pristup, koji je uvijek iznova generirao i diskusije o nacionalnom karakteru ili čak identitetu filozofije, čini iznova uočljivom onu prethodno apostrofiranu čudnovatu nevidljivost *praxisa* u novijim kulturno-antropološkim istraživanjima socijalizma. S obzirom na hipertrofiranu negativnu vidljivost *praxisa* na početku 90-ih u Hrvatskoj, današnja absencija *praxisa* u kulturnoj antropologiji, šutnja o popularno-kulturnom značenju jedne izrazito kritičke i kontroverzne teorijske kulture socijalizma pod imenom *praxis* nije opravdana naprosto i samo po isključenju visoke filozofije iz nasljeđa socijalizma kao svoga predmeta istraživanja. Ta šutnja sama izgleda kao prešutni, *netematizirani* prekid glasne, negativne, nacionalistički motivirane diskusije o *praxisu* u 90-ima, i otud posredno, kao *akt poricanja samog nacionalizma znanosti i visoke kulture* 90-ih umjesto njegove eksplicitne i razrađene kritike. Utoliko, isključenje *praxisa* iz objekta znanosti o socijalizmu 60-ih ponaša se kao *istina* kulturno-antropološke *metaznanosti* postsocijalističke tranzicije, kao zamjenski akt za njezinu vlastitu prešutnu apstinenciju od kritike.

2. Kritika između akademske i pop-kulturne forme

Daljnji razlozi za čudnovatost današnjeg dezinteresa za *praxis* više su imanentni povijesti filozofije, a ne kulturnim studijima. Naime, *praxis* je upravo kao filozofija – a to znači: kao instanca visoke akademske kulture s izrazito apstraktnim teorijskim karakterom – ujedno onaj krajnje rijetki historijski slučaj filozofije koja je u svom vremenu iskazala specifičnu formu života ili egzistenciju u kojoj i pojedinačni akteri i cijele grupe nalaze svoj smisao u različitim formama “ozbiljenja”. To, doduše, za sada, možemo uzeti kao tipično i opće filozofsko nasljeđe, od Sokrata do Wittgensteina, i zato je, kad uopće evociramo takvo što, teško izbjeći prizvuk već otrcanih fraza o “filozofiji kao življenju svoje teorije”, o filozofskoj teoriji kao “životnoj formi”, itsl., koje oduvijek prate govor o filozofiji. No, ipak, specifična *životna forma* filozofske teorije *praxis* može se razumjeti i definirati manje apstraktno i možda manje otrcano ako se sagleda u kontekstu 60-ih godina pod najbližom višom kategorijom *disidencije*.

Premda fenomen i pojam *disidencije* – usprkos različitim ideološkim, kulturnim i političkim konfiguracijama, razmjerima i karakteru disidencije u bivšim socijalističkim državama od lijevo-univerzalističkog preko nacionalno-liberalnog do religiozno-mističnog – i sâm predstavlja doduše jednu tipičnu formu socijalizma, ta opća figura ima u slučaju *praxisa* specifičnije značajke intenzivnog lokalnog fenomena s univerzalno priznatom relevancijom koji se zapravo mora razumijevati kao rana *anticipacija* disidencije, a ne kao samo jedan njezin slučaj. Naime, treba upozoriti na općepoznatu, iako nedovoljno uvaženu činjenicu, da je disidentska kultura u Sovjetskom Savezu, Češkoj i Poljskoj izravni učinak Helsinške konferencije o sigurnosti i suradnji u Evropi iz 1975, na kojoj su se i “komunistički režimi” obavezali na potpisivanje i objavu povelje o ljudskim pravima, uključujući slobodu govora, ali je nisu poštovali. Nasuprot tome, kritička kultura u Jugoslaviji razvijala se *javno* u intelektualnim krugovima još od ranih 50-ih i nastavila s *praxisom* u 60-ima, a tipične disidentske oblike djelovanja poprimila je tek *post festum*, u drugoj polovici 70-ih, nakon obustave časopisa i Korčulanske škole 1974., i osobito nakon otpuštanja praxisovaca s beogradskog univerziteta, što je dovoljno jasan pokazatelj *političke regresivnosti* jugoslavenskog

režima.¹³ Osim te bitne kronološke razlike, specifičnost *praxisa* u odnosu na opću disidentsku kulturu socijalizma osobito se oslanja na značajke *praxisa* kao koherentne i dosljedne publicističke prakse jedne *skupine akademskih* intelektualaca, *javno prezentne* kao dijela otvorene društvene scene. Tragovi te otvorene i organizirane djelatnosti mogu se identificirati u *horizontalnoj* perspektivi kao mreža aktera i djelatnosti na istoj razini (visoke) kulturne proizvodnje (tj. Filozofski fakultet u Zagrebu, Hrvatsko filozofsko društvo, Korčulanska ljetna škola, s vezama prema svim glavnim sveučilišnim, političkim kulturnim centrima Jugoslavije, osobito prema Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu). Također, što je danas svakako zanimljivije sa stajališta kulturnih studija, ta se djelatnost može identificirati i u *vertikalnoj* perspektivi, u rasponu od visoke akademske kulture sveučilišta, simpozija i periodike, preko manje formalnih tribina za užu i širu kulturnu publiku, do "najniže", i kulturno-antropološki najspecifičnije razine svakodnevne druževnosti koja uključuje "najfilozofičniji" moment – *dokolice*.¹⁴

Ovaj potonji moment, koji se najčešće i najviše asocira s godišnjim simpozijima legendarne *Korčulanske ljetne škole* (1964-1974), ali također i s legendarnim zagrebačkim "bircom" Blato u kojem se filozofiralo i "metafizički" i "politički", utoliko je interesantniji što dokolica ili difuzna praksa svakodnevne reprezentacije intelektualnog života nije samo upisana takoreći u sâm rodni list filozofije – *scholé* kao navodno sâm uvjet njezina nastanka – nego i po tome što akademski simpoziji predstavljaju s jedne strane instrument reprodukcije visoke kulture, ali ujedno s time i formu svakodnevnog života, socijalnosti, međusobnog ophođenja u mikrosocijalnim grupama sa svim pozitivnim i negativnim momentima.¹⁵

Ove para-kulturne značajke procesa visoke kulture nisu nipošto irelevantne usprkos banalnostima, jer odražavaju ambivalentan naboj između dobrohotnog i zloćudnog javnog govora o

¹³ Za novije tematizacije disidencije koje su gotovo u pravilu koncipirane više monografski nego što pružaju opći ili tipološki uvid o disidenciji, v. npr. *On Soviet Dissent: Interviews with Piero Ostellino* (Roy Medvedev, Piero Ostellino, George Saunders), ur. G. Saunders, London: Constable; New York: Columbia University Press, 1980. Također, John Torpey, *Intellectuals, Socialism, and Dissident. The East German Opposition and its Legacy*, Minnesota UP, 1995. Zauzvrat, usp. zanemarenu knjigu *Socijalistički fenomen* ruskog matematičara i disidenta Igora Šafareviča, objavljenu najprije u Sovjetskom Savezu (1975), koja je nedugo zatim prevedena na engleski sa Solženjicinovim predgovorom (v. Igor Šafarevich, *The Socialist Phenomenon*, Regnery Publisher, 1982).

¹⁴ Iako je *dokolica* dovoljno tematizirana u "visokoj" literaturi povijesti filozofije, sama doksografija filozofije zapravo je izvorno popularni žanr. Tako već sâm naslov prvog doksografskog djela, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa* D. Laertija (izd. Beograd: Kultura, 3. izdanje BIGZ, 1985), kojeg Hegel naziva "tračerom antike", u riječi "istaknutih" (gr. *endokimésantôn*, tj. "proslavljenih") sugerira upravo masovnu popularnost. Za noviji popularni prilog o tematici popularnosti filozofije kroz stoljeća v. npr. Alain de Botton, *Utjehe filozofije*, Zagreb: SysPrint, 2002. Za daljnje rasvjetljavanje ovog fenomena usp. primjedbu Ljiljane Kolečnik u prethodno citiranom radu "Delays, Overlaps, Interruptions" (citirano prema autorskoj verziji teksta): "The (ideologically) satisfying explanation of the category 'free time' was perceived as a rather complex theoretical problem. Interesting interpretations in 1960's and at the beginning of 70's could be found in the journal *Praxis*, organ of radical, left oriented group of thinkers standing behind the project of famous *Korčula Summer School of Philosophy*. However, the most comprehensive and theoretically convincing analysis concerning the origin of that term, its philosophical elaborations and possible meaning within the socialist society, could be found in a study by Blaženka Despot, *Plädoyer za dokolicu /Plädoyer for leisure/* Beograd: Rad (Mala edicija ideja), 1976."

¹⁵ Premda je taj aspekt filozofije *praxis* solidno dokumentiran u masovnim medijima svoga vremena, poput glavnih službenih dnevnih novina u Hrvatskoj, *Vjesnika*, u citiranoj povijesti dokolice u Hrvatskoj 50-ih i 60-ih godina I. Dude (2006) izostavljen je čitav sektor akademskog turizma (znanstvenih simpozija, stručnih savjetovanja) u tada prestižnim turističkim mjestima, poput Opatije ili Bleda. Prema dostupnim osobnim svjedočanstvima, filozofija nije samo sudjelovala u postojećoj akademsko-turističkoj infrastrukturi visokog ranga (npr. Bled 1960, Dubrovnik 1963), nego je takoreći "udarnički" stvarala nove destinacije i dodatni propagandni učinak za postojeće turističke resurse kao upravo u slučaju općine Korčula. O takvim neformalnim okolnostima i genezi pokretanja "škole" v. naprijed citirana memoarska i komentarska svjedočanstva Milana Kangrge *Šverceri vlastitog života*, Split: Biblioteka Feral Tribune, 2002, osobito "Korčulanska ljetna škola (1964-1974)" i dalje, str. 343-377.

90 društvenoj funkciji filozofije u medijima i napose u krugovima političke nomenklature. Ali još više od toga, upravo u tome momentu *dokolice* u filozofiji vidimo spoj između njezina visokokulturnog porijekla i popularno-kulturnih manifestacija koje čine *praxis* dobro vidljivim akterom proizvodnje kulturnog života pod vidom socijalizma, a ne sudionikom socijalizma kao golog sistema upravljanja nad ljudima.¹⁶ No, usprkos tome, želim ukazati na neke moguće unutrašnje razloge koji se čine da doprinose *predispoziciji* filozofije uopće za nevidljivost u kulturnim studijima kao i na implikacije koje se pojavljuju ako prihvatimo takve razloge.

Prvi razlog sadržan je možda već u tome što filozofski i socijalno-teorijski sadržaji pripadaju ne samo sferi visoke kulture nego čak elitne kulture, ako ne u klasnom, onda svakako u profesionalnom smislu. No, čak kad bi to bio dovoljan razlog za dezinteres kulturno-antropoloških studija socijalizma za teorijsku kulturu *praxisa*, ona bi bila opterećena s više novih teorijskih problema nego što nudi odgovora. Jedan i možda najvažniji teorijski problem bio bi svakako implicitna pretpostavka da visokokulturnim sadržajima filozofije, po njihovoj naravi, pripadaju i visokokulturni mediji reprezentacije – npr. tekst kao napisani govor i čitanje napisanog s katedre – te prateća pretpostavka da je svaki popularni oblik javne prezentacije filozofije upravo samo popularan, ili popularizatorski, i efemeran u odnosu na autentični medij pismeno sročene misli.

Pretpostavka o takvoj “adekvaciji” misli i medija pogađa doduše u znatnoj mjeri najveći, pa možda i cijeli korpus *akademske* ostavštine *praxisa* – knjige, članke, deklaracije, predavanja objavljena u časopisu *Praxis* i izvan njega. Međutim, ona ne pogađa čitav skup realija oko grupacije *praxis* koje su dokumentirane na drugačiji način nego tekstualni korpus i koje spadaju u širu kategoriju filozofskog mišljenja u smislu *performansa*. Jedan od takvih načina je primjerice filozofiranje na krivom mjestu poput suda, gdje se ne očekuje drskost slobodnog mišljenja o samom sudskom aktu.¹⁷ Popisu krivih mjesta možemo dodati svakako i plažu gdje valjda nitko, osim samih teoretičara-u-dokolici, ne očekuje nikakav napor mišljenja koji bi sezao dalje od križaljke u novinama.

Daljnji razlog za nevidljivost filozofije *praxis* iz današnje perspektive kulturne antropologije socijalizma daje, po mome mišljenju, već sâm *kritički* karakter socijalne teorije *praxisa*, uključujući i kritiku znanstvenog pozitivizma i u društvenim znanostima, osobito u sociologiji, i u znanostima općenito. Nadalje, u najužoj vezi s kritičkim karakterom teorije stoji filozofski ideal emancipacije. *Praxis* postavlja taj ideal emancipacije s jedne strane na političku zbilju realnog egzistirajućeg socijalizma u njegovoj jugoslavenskoj verziji, koji su *praxisovci* tretirali zapravo samo kao ograničeno prosvijećeni staljinistički apsolutizam. S druge strane, *praxis* ga postavlja i na znanstvenu refleksiju općenito, od koje filozofija ne samo da nije izuzeta nego se za nju podrazumijeva u zaostrenom obliku – uključujući akt samoukidanja filozofije. No, tu apstraktnu temu ovdje ne možemo dalje slijediti.

Premda su dva navedena momenta – kritička znanstvena refleksija i emancipacijski ideal u samoj znanosti – dio sadržaja ili ukupne doktrine *praxisa*, njih ipak moramo razumjeti kao *višak*

¹⁶ Za razumijevanje ovog stava upućujem na prikaz političko-historijske pozadine u citiranoj knjizi Nebojše Popova (2008), osob. II. Industrijalizacija i socijalizam, pogl. 1-3. Prema mišljenju autora, socijalizam se kao sistem vlasti u Jugoslaviji još polovicom 50-ih godina počeo razvijati ne samo programski tendencijalno nego i legislativno od sistema vladanja ili održanja vlasti partije k sistemu samoupravljanja svih “socijalističkih subjekata”. O tome svjedoče decentralizacija vlasti saveznom zakonom iz 1952. i 1955, živa javna diskusija o “demokratskom centralizmu” u partiji, program SKJ 1958. kao i političko-kulturne posljedice toga procesa.

¹⁷ Od velikog broja svjedočanstava o formalnim i neformalnim procesima samoopravdanja usp. materijal u *Praxis* 4-5, 1965, rubrika “Kronika”, osob. tekst Gaje Petrovića “O nepoštednoj kritici svega postojećeg” (preneseno iz *Studentskog lista* br. 6/1965).

na samoj doktrini. Oni pripadaju njezinoj formi utoliko što se ne odnose samo na predmet kritike, tj. na društvo i politički sistem, nego je *praxis* svojom koncepcijom kao filozofija na tim točkama prekoračio i definirane granice filozofije u smislu jedne teorijske discipline u vrtu akademskih znanosti i postao intelektualnom *scenom* i političkom *pozicijom*. On je time prešao u praksu politike kulturnim sredstvima. To tvori ono što jednom riječju možemo nazvati *politicum* filozofije kao takve.¹⁸

Ali baš u vezi s time postoji *paradoks*. On se sastoji u tome da je filozofija *praxis* prestala biti vidljivom kao filozofija upravo onda kad je postala društveno vidljivom kao *praxis*. Premda ova- kva formulacija zvuči kao spekulativna zavrzlama, riječ je ipak samo o političkom i kulturnom kontekstu 60-ih.

3. *Praxis* u procjepima realno egzistirajuće emancipacije

Riječ je, naime, o sukobu filozofije s političkim aparatom društvene moći koji u povijesti filozofije nije nikakav presedan. Sa stanovišta *praxisa* društveni sistem u Jugoslaviji razvio se politički, usprkos svim programskim tendencijama, samo do stupnja prosvijećenog socijalističkog apsolutizma s Titom kao neupitnim autoritetom u svim pitanjima. Takozvani jugoslavenski treći put, koji je imao tako velik ugled na vanjskopolitičkom planu najprije zbog raskida sa Sovjetskim Savezom 1948. i kasnije preko *Pokreta nesvrstanosti*, ostao je iznutra u svojoj biti centralistički model vladanja društvom preko partije koja je svaki val krize rješavala povlačenjem u konzervativizam i očuvanjem monopola nad moći. Ona je tom ambivalencijom između načelnih deklaracija i stvarnih procedura vladanja najefikasnije derogirala ne samo svoja "načelna opredjeljenja" samoupravljanja nego čak i postignute razine legislative.¹⁹

U kritičko-teorijskom i znanstveno-analitičkom diskursu *praxisa* o politici, ekonomiji, socijalnim i nacionalnim odnosima i o kulturi, uz nepravilan ritam izlaženja časopisa uslijed stalnih financijskih smetnji, povremene obustave i djelomične zabrane časopisa, jasno je uočljiva argumentativna linija koja se može formulirati u sljedeći sumarni pregled:

U prvom "petoljetki" izlaženja *Praxisa*, a to je razdoblje 1964-1970. koje pada u vidokrug ovog skupa – kritika socijalizma odvija se takoreći "romantički", kao filozofski nadahnuta *projekcija* emancipiranog ljudskog života kroz socijalizam kao *sredstvo emancipacije*, ali ujedno već i kao kritika njegova otuđenja (u partijskoj vlasti). U drugoj fazi, od 1970. do konačne obustave časopisa 1974. humanističko-univerzalistički aspekt kritike sve više se zaoštava prema političko- i socijalno-filozofskim analizama čija se bit dade formulirati u argument o tome da nedemokratizirani partijski sistem vlasti u državi i društvu proizvodi svog historijskog grobara u liku nacionalnih partijskih oligarhija i pripadne ekonomske tehnokracije. Time je, kao što se može vrlo lako dokumentirati, *praxis* stupio u konfrontaciju s barem tri međusobno sukobljena aktera politike svoga doba: s ideolozima političkog centralizma, republičkog nacionalizma i liberalizma u ekonomiji.

Prema tome, pozicija *praxisa*, koju sam prethodno označio kao lojalnu kritiku ili kritičku apolo- giju socijalizma, ne temelji se na identifikaciji grupacije filozofa i socijalnih znanstvenika ni s

¹⁸ Za ovu temu koja ima status stajaće figure filozofije *praxis* usp. programski tekst "Čemu *Praxis*?" u prvom broju časopisa; karakterističan je i esej Danka Grlića "Smisao angažiranosti u filozofiji", *Praxis* 4/1967, str. 479-490, i čitav niz drugih metafizofskih priloga.

¹⁹ Prijelom je najuočljiviji u godištima nakon 1968. Tako se tematski blok pod naslovom "Križa socijalizma. Trenutak jugoslavenskog socijalizma" proteže u nastavcima I-III kroz brojeve 3-6 časopisa iz 1971, iako prilozi stvarno pripadaju još prethodnom desetljeću, tj. kasnim 60-im. Usp. osobito priloge R. Supek, "Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma" (*Praxis* 3/4, 1971), M. Marković, "Struktura moći u jugoslavenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije" (*Praxis* 6/1971).

92 pozitivno postojećim stvarnostima socijalizma, pa čak niti s idealnom projekcijom jednog političkog modela vlasti. U tom tehničkom smislu politike, zagrebački praxisovci su izrazito "apolitični" u odnosu na beogradsku grupu.²⁰ Distanca zagrebačke grupacije *praxis* spram političke nomenklature u 60-im godinama relevantna je danas – osobito nakon iskustva s nekritičkim poistovjećenjem najvećeg dijela filozofske hrvatske inteligencije s projektom restauracije nacionalne države iz 90-ih – jer iskazuje tri bitne stvari o poziciji filozofije kao filozofije: *autonomnost* filozofske motivacije u kritici političkog sistema koja ujedno apelira na središnju ideju samog sistema, ideju samoupravljanja; *karakter fundamentalnog i principijelnog sukoba* između dviju elitnih instanci društva – birokratske i akademsko-intelektualne – i, kao treće, *razmjer i sociološku relevanciju toga sukoba kao temeljnog društvenog događaja*.

O stalnoj napetosti, sve do neprijateljstva, u oficijelnim i poluoficijelnim mišljenjima o *praxisu* svjedoči možda najbolje postojanje stalne rubrike "Odjeci" koja od samog početka izlaženja časopisa i pozitivnih recenzija u inozemstvu, takoreći iz broja u broj donosi dokumente o istupima političara i partijskih ideologa protiv *praxisa*.²¹ Sustavno izvještavanje o takvim "odjecima", kontinuirani odgovori redakcije na kritike spadaju, čini se, u promišljenu taktiku obrane transparentijom. Pri tome se ustrajno insistira na pravu na autonomnost i otvorenost filozofske škole, a njezina se misija intelektualnog posredovanja između Istoka i Zapada legitimira pozivanjem na temeljno i opće političko načelo samoupravljanja. O tome osobito svjedoči praksa opsežnog i detaljnog podnošenja izvještaja redakcije o svome radu pred Hrvatskim filozofskim društvom.²²

Ta napetost objašnjava po mome mišljenju, ili barem donekle ocrtava u socijalno-teorijskim terminima, pravu dimenziju sukoba praxisovaca s partijskim aparatom vlasti odmah početkom 60-ih. Ujedno, čini se da on retroaktivno osvjetljava i napetosti koje su obilježavale odnos politike i drugih oblika kulturne proizvodnje još u 50-ima. U tom smislu čini se da 60. godine u filozofiji nisu samo kronološki nastavak prethodnog desetljeća, nego akumulacija, eskalacija i djelomično dovršenje kulturno-političkih procesa otpočetih u umjetničkoj praksi iz ranih 50-ih do vremena pojave *praxisa* sredinom 60-ih, od grupacije *Exat 51*, preko *Gorgone* i *Novih tendencija*. Ti će se procesi, djelomice i neizravno posredstvom *praxisa*, nastaviti u 70-ima, pod imenom *Nova umjetnička praksa*.²³

Prije nego što se obratimo samom pojmu prakse i njegovu "poietičkom" karakteru, koji predstavlja konceptualnu osnovu naprijed spomenute autonomnosti filozofske motivacije za kritiku samoupravnog socijalizma, potrebno je ocrtati glavne značajke spomenutog sukoba između filozofa i partijskog aparata u njegovim institucionalnim aspektima. Riječ je o jednom naizgled banalnom događaju, o redovnom kongresu ili savjetovanju *Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i sociologiju* na Bledu 1960. godine, na kojem je došlo do unutrašnjeg rascjepa među grupacijama marksističkih filozofa oko teorije odraza u filozofiji i oko statusa dijalektičkog materijalizma (tzv. "dijamata") kao ultimativne znanstvene teorije u filozofiji i svim znanostima.

²⁰ Zakašnjeli proces toga konceptualnog, ali i osobnog razlaza unutar *praxisa* dokumentira beogradski filozofski časopis *Theoria* u svojim brojevima iz 1984-1985. godine. Za daljnju diskusiju o procesu dezintegracije kritičkog marksizma nakon 1989. v. npr. zbornik radova *The Road to Disillusion: From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe*, ur. Raymond Taras, M. E. Sharpe Inc., 1992.

²¹ Tako se u broju 1-2, 1968. (str. 220) navode citati iz *Vjesnika* s ocjenama o *praxis* kao "političkoj akciji, a ne naučnoj akciji" (V. Bakarić), s pitanjima o daljnjem financiranju "subverzivne djelatnosti", o praxisovskom "monopolu kritike" i "okosnici političke grupe oko koje se okupljaju opozicioni i nezadovoljni elementi u našem društvu" (M. Tripalo).

²² Usp. karakterističan polemički izvještaj Gaje Petrovića "Još dvije godine *Praxisa*" u jednom od najvažnijih brojeva 1-2, 1969, str. 345-355, ili pak "Informacije o ciljevima i radu Korčulanske ljetne škole", broj 2/1971.

²³ O odnosu *praxisa* i navedenih umjetničkih kultura, osobito *Exata 51*, usp. završni dio rada.

Premda je politički tako važna za konstituciju *praxisa* kao grupe i orijentacije, teorija odraza zapravo je opće nasljeđe filozofije, a ne samo marksizma; ona je prateći teorem adekvacijske teorije istine sve do Wittgensteina; u produkciji praxisovaca zastupljena je samo kritički.²⁴ Drugo, i možda važnije, jugoslavenski filozofi koji će istupiti kao kritičari obaju teorema na spomenutom kongresu obavili su svoje pripremne studentske radove daleko prije toga kongresa, skoro čitavo desetljeće ranije.²⁵ Otud se ono novo na tome sukobu oko teorije odraza iz 1960. ne sastoji samo u konceptualnom zaokretu prema antidogmatskom tumačenju marksističkog nasljeđa na temelju *Manuskripata* Marxa i Engelsa, nego možda još više u *političkoj investiciji* toga konceptualnog zaokreta.

Naime, sukob oko teorije odraza u filozofiji i oko dijamata kao ultimativnog oblika istinitosti marksističke doktrine možemo danas vrednovati kao *politiku teorije* koja *obnavlja* već odigrani politički sukob između Tita i Staljina, Jugoslavije i Sovjetskog Saveza. Taj je sukob prema općem slaganju dobio status fundamentalnog, *utemeljujućeg događaja* za samorazumijevanje jugoslavenskog društva 50-ih godina, sa svim pozitivnim i negativnim učincima. No, smisao takvog vrednovanja blebskog kongresa filozofije nije u tome da ustanovimo istovjetnost između filozofije i politike, jer upravo ako ga uzmemo kao akt *ponavljanja* politike, tek tada izlaze na vidjelo sve napetosti i paradoksi koji obilježavaju poziciju *praxisa* naspram politike, uključujući stalne proteste iz Sovjetskog Saveza protiv praxisovskog rušenja samih "temelja marksizma".

Tu poziciju obilježava paradoks da *kritika dogmatizma u filozofskoj teoriji* izazove masivno neprijateljstvo političkog aparata, koji se i sâm, u slijedu raskida sa Staljinovim Sovjetskim Savezom 1948, deklarirao kao antistaljinistički. Sam paradoks očituje se u tome da jedna teorijska disciplina poput filozofije postaje praktično-politički problematičnom onda kad stupa na *pravi kurs*, tj. kurs antistaljinizma. Ako paradoks izrazimo u terminima kulturalizma, to je upravo proces koji ju je iz njezinih akademskih visina zapravo tek trebao "spustiti" u narod ili *popularizirati*, odnosno uključiti u proces koji je počeo još u poratno doba pod nazivom "omasovljenje kulture", odgojem širokih masa za više oblike dobrog života kroz rad umjesto golog življenja za rad.²⁶

Zašto antidogmatska filozofija *praxis* svojim stupanjem na pravi partijski kurs postaje nepoželjnim političkim saveznikom? Najuvjerljiviji odgovor daje nedvojbeno dokumentirana težnja komunističke partije, s većim ili manjim odstupanjima, da kao jedna i uvijek jedinstvena Partija, osim političke vlasti ima i jedinstven idejni monopol kojim će regulirati sve devijacije, uključujući one politički lojalne.²⁷ No, takav odgovor, koliko god se dao potvrditi u kulturnoj povijesti, ne

²⁴ Ishodište izravne kritike teorije odraza predstavlja publikacija *Neki problemi teorije odraza*, Beograd: Izdanje Jugoslovenskog udruženja za filozofiju, 1960. Teorija odraza i pripadni pozitivizam su "model filozofije za birokraciju", v. Rudi Supek, "Još jednom o alternativni: staljinistički pozitivizam ili stvaralački marksizam", *Praxis* 6/1965, 891-915. Iz kasnijeg razdoblja primjerak obuhvatnog znanstveno-istraživačkog pristupa toj problematici iz perspektive *praxisa* predstavlja studija Lina Veljaka *Marksizam i teorija odraza. Filozofski temelji teorije odraza*, Zagreb: Naprijed, 1979.

²⁵ Inicijator diskusije bio je Gajo Petrović sa svojim radovima o Plehanovu, započetim još za vrijeme studentskog boravka u Sovjetskom Savezu 1947; nastavljač te linije i jedan od glavnih aktera zaokreta k izvornom Marxu bio je Milan Kangrga sa svojom disertacijom "Etički problem u djelu Karla Marxa" iz 1959.

²⁶ Pri tome valja imati na umu da izraz 'masovna kultura' ovdje ima smisao *narodna kultura* u posve određenom značenju, karakterističnom za socijalistička društva u ranoj fazi njihove uspostave: to je omasovljenje ili općenarodni posjed tradicionalne *elitne* kulture poput književnosti, scenskih i likovnih umjetnosti, visokoškolskog i akademskog obrazovanja. Tek kasnije će, krajem 50-ih i u 60-ima, termin masovna kultura poprimiti specifično značenje s primjesom potrošaštva koje je i danas na snazi.

²⁷ Za istovjetan problem u umjetnosti usp. naprijed citirano predavanje WHW-a (*Novine Galerije Nova*, 17): "But why was the project of total design and synthesis of all arts, as propagated by EXAT 51, not acceptable to the system? Perhaps because the artistic anti-dogmatism of the group was an indicator of a far more progressive involvement with the idea of socialism than was the case with the bureaucratic apparatus in power.

94 može izbjeći inherentni reduktivizam kojim sistemske probleme svodimo na kontingentne patološke faktore, poput npr. intelektualnih ograničenja partijskih kadrova u odnosu na filozofe (ili umjetnike i književnike). Teškoća ne leži toliko u nesposobnosti partijskih kadrova da *integriraju* teorijski doprinos praktičnoj borbi partije protiv staljinizma. Mnogi partijski kadrovi su i sami intelektualci, znanstvenici, umjetnici. Stoga prva teškoća leži, obrnuto, u nesposobnosti da se teorijski doprinos vrednuje politički upravo ukoliko jest *apstraktan* i *teorijski*, specifičan i jedino primjeren filozofiji, kao njezin navlastiti *politicum*. Umjesto toga Partija zahtijeva angažman kroz partiju. Za tu nesposobnost osobito je karakterističan stav *priznanja kroz istovremeno odricanje*, koji izriče Stipe Šušvar: "Praxis se pojavio u onom razdoblju kada je u našem društvu vladala osobita teorijska živost poslije donošenja Programa SKJ [...] Praxis je dao određeni teorijski doprinos kritici staljinizma. Taj doprinos Praxisa, dakako, ne bi bio moguć, da naš komunistički pokret nije ušao u praktično-politički i idejno-duhovni sukob sa staljinizmom kao organiziranom snagom u svijetu i u nas".²⁸

Stav, koji je izrečen iz nekoliko pozicija iskazivanja – s pozicije političkog i idejnog historičara, partijsko-političkog dužnosnika, društvenog kroničara, kolege u polju znanstvenih socijalnih teorija – implicira da sâm "političko-praktični sukob" jugoslavenske partije s Informbiroom nosi dovoljno "idejno-duhovnog" sadržaja da je svaka teorijsko-filozofska kritika zapravo samo naknadno cizeliranje koje ne ide dalje od praktičnog postignuća Partije. Budući pak da grupacija *praxis* prema Šušvaru nije razvijala *teorijska istraživanja*, osim u kritici nacionalizma, nego se zapravo bavila politikom (str. 71), nužno se pojavio sudbonosni manjak: "Praxis je birao ekscese, pa je zato bio i prozivan za ekscese. [...] Da su se praksisti u kritiku uključili na liniji Partije, bilo bi dobro. Ali ostali su na apstraktnom nivou". Zato ovaj stav iznova potvrđuje da vlast ne razumije kako bit i svrha *filozofske kritike* vlasti nije preuzimanje vlasti, nego držanje horizonta ideje otvorenim naspram tzv. pozitivne politike. Stoga odgovor na paradoks leži svakako u *ustrajavanju nove filozofije na kritici* – tj. na *insistenciji* tih "apstraktnih" subjekata u razotkrivanju *fundamentalne hipokrizije* ili *cinizma* ugrađenog u sâm sistem vladanja nad ljudima, u razotkrivanju otuđenja "ideje" socijalizma u njegovoj "stvarnosti".

No, politički problem *praxisa* i s *praxisom* nije se sastojao samo u raskrinkavanju opće hipokrizije sistema i insistentnom ukazivanju na to da "diktatura proletarijata" faktički opstoji kao *diktatura nad proletarijatom*, tj. kao sistem(at)ska alijencija produkcije života od zbiljskih subjekata te produkcije. Cinizam je uvijek u stanju iznaći neko opravdanje za diskrepanciju između "principa", s jedne strane, i "života" s druge strane. Pravi grijeh *praxisa* prema političkom aparatu po mome je uvjerenju daleko značajniji. On se sastoji u nečemu prividno obrnutom: naime, u uvidu da je proklamirana, tj. načelna, a djelomice i ona stvarna praksa društvene politike u novom socijalizmu bila nesrazmjerno naprednija od njegove *realno egzistirajuće teorije* u akademskim nišama (fakulteti, instituti itsl.), i da je zapravo sad "teorija" ta koja je prepoznala da *iznutra*, kao filozofija, mora nadoknaditi taj zaostatak kao *svoj inherentni manjak*. On se nije sastojao ni u čemu izvanjskom poput npr. institucionalne udaljenosti filozofije od partije, koji se mogao nadoknaditi priključenjem "na liniju Partije", napuštanjem "apstraktnog nivoa".²⁹ Problem je dakle u istrajavanju filozofije

And this is why the activities of EXAT 51 sparked tensions and risks, not because of the pressure of social realism that had already lost its battle in Yugoslavia."

²⁸ Usp. Stipe Šušvar, "O Praxisu i onome što je (bilo) oko njega", u: *Lijevo i desno ili desno i lijevo. Varijacije o idejnoj borbi, inteligenciji, ljevici, desnici i druge teme*, Vrnjačka Banja: Zamak kulture, separat 16, 1975, 69-73 (cit. str. 69).

²⁹ O tome srazu ne govore samo načelne teorijske rasprave poput članka Gaje Petrovića "Filozofija i politika u socijalizmu" (*Praxis* 2/1964) ili tematskog bloka "Moć i humanost" (*Praxis* 1-2/1970), nego još daleko više do-

u apstrakciji kao mediju negativnog koji omogućuje da filozofija kao takva nastupi kao *autonomni politički subjekt izvan partije* i time uopće kao jedini subjekt u autentičnom smislu (barem u rječniku i samorazumijevanju filozofije).

Odatle se lako može uvidjeti u čemu se sastoji *višak* ili *profit* toga "kašnjenja" filozofije za akcijom "naše Partije" koja je već izvršila praktičnu kritiku staljinizma (Šušvar): taj višak, koji sa sobom donosi filozofija, jest stvarni, zbiljski, realni model *autonomne i autopoietičke subjektivnosti* kao društvene i političke *paradigme* koja se reprezentira upravo u samom *mediju* filozofije (ili umjetnosti) kroz akt filozofiranja kao akt demonstrativno slobodne subjektivnosti.

Na toj pozadini treba promatrati i nomadizam radikalne kritičke misli socijalizma. Kako se koje mjesto filozofije u smislu Supekove "borbe mišljenja" zatvaralo, tako se filozofsko "sustizanje" emancipacije od staljinizma seljalo, poput nomadskih stočara ili tolerirane gerile, iz jedne privremenosti u drugu kroz instance visoke kulture – od sveučilišnog akademskog časopisa *Pogledi* preko *Naših tema do Praxisa*, ali i drugih časopisa koji su čudnovatom dinamikom nastajali i nestajali prije, za i poslije 60-ih u Hrvatskoj i izvan Hrvatske, poput *Gledišta* i *Filozofije* u Beogradu i, kasnije, *Theorie* te *Dijaloga* u Sarajevu itd. Masovno-popularni učinak te idejne produkcije možemo danas slobodno nazvati kritičkom kulturom za narod ili filozofskim odgojem "naroda" za kritiku.³⁰

4. *Praxis* i *Exat 51*: skica još jednog ne-odnosa

Konceptualna osnova na kojoj se temelji spomenuta autonomna pozicija *praxisa* naspram socijalističkog aparata vlasti predstavlja *poietički pojam prakse*. On u terminologiji *praxis* filozofije označava ljudsku djelatnost kao izvorno stvaralačku, ili još preciznije: samostvaralačku narav čovjeka. Pod time se ne podrazumijeva samo ljudski tehnički odnos prema prirodi i ljudski opstanak u svijetu, nego proces obrazovanja čovjeka za egzistenciju kao *specifično ljudsku* odgovornost za svijet – upravo ukoliko je on *ljudski proizvod* ili forma u kojoj su posredovani i priroda i kultura.

Taj udarni filozofski koncept *praxisa*, bez kojeg ta filozofska grupacija ne bi bila prepoznatljiva, *sinkretička* je ideja, nastala kao izraz modernog filozofskog nasljeđa iz različitih, ali srodnih izvora, od Rousseaua, Kanta, romantizma i filozofije njemačkog idealizma (napose Fichtea i njegove figure *Tathandlung* ili 'tvorne radnje'), Marxa, a također i Nietzschea. Može se, doduše, odmah kritički reći da sâm pojam *poietičke prakse* nije doživio suvremenije konceptualne razrade i eksplikacije, kakve su svakako bile moguće, kao na primjer u smjeru teorije *performativa*, i koje bi filozofiju *praxis* vjerojatno učinile atraktivnijom i plodonosnijom u polju filozofskih teorija. No, mimo te kritičke perspektive, ovdje ću se osvrnuti samo na neke bliske aspekte kulture 60-ih koji su u vezi s pojmom umjetnički stvaralačkog u *praxisu*. Karakteristična su po mome mišljenju dva aspekta, koja ponovo imaju karakteristike paradoksa.

Jedan je aspekt okolnost da *praxis* s jedne strane, u svojim programskim dokumentima i najvećem dijelu produkcije filozofskih tekstova insistira na momentu *stvaralaštva* u pojmu *prakse*

slovno uzimanje načela "borbe mišljenja" i "djelovanja idejama" umjesto dekreta, proklamiranog na VI. kongresu CK SKJ 1958. U tom smislu instruktivni su politički istupi *praxisovaca*, poput izlaganja Gaje Petrovića i Mihaila Markovića na VIII. kongresu SKJ (v. *Praxis* 2/1965), ali također, čitavo desetljeće ranije, polemički napisi Rudija Supeka u časopisu *Pogledi* (1952-1954), osobito tekst "Zašto mi nemamo borbu mišljenja?".

³⁰ O zagonetnoj dinamici brzog pokretanja i još bržeg nestajanja časopisa usp. N. Popov (2008), str. 153 i dalje. No, autor vrednuje tu pojavu i pozitivno, kao proces uspostave "donjeg praga tolerancije" u partijskoj nomenklaturi. Tu spada svakako i slijed nastajanja časopisa *Pogledi*, *Naše teme*, *Praxis*, *Kulturni radnik*.

96 nasuprot užem značenju pojma *prakse* u smislu *moralno-praktičnog djelovanja*³¹. Taj konceptualni preobražaj odvija se na *paradigmi spontanog umjetničkog čina*, tako da je opća pozicija *praxisa* neraskidivo iznutra vezana za filozofiju umjetnosti njemačkog klasičnog idealizma, proizašlu iz Kantova pojma spontanosti.³² Utoliko se izraz 'poietički' uz pojam *prakse* u naslovu ovog ogle-da može bez daljnijeg razumijevati kao specifična, upravo idealistička i romantička, umjetničko-filozofska koncepcija, a manje kao estetsko-teorijska.³³ U tome svakako leže i znatna ograničenja *praxisa* kako za razvoj koncepta 'prakse' unutar filozofske teorije tako i s obzirom na razumijevanje, tematizaciju i refleksiju suvremenih, osobito apstraktnih i konceptualističkih umjetničkih tendencija, što predstavlja očit manjak u korpusu *praxisa*.³⁴

Ipak, za ocrtavanje ograničenja koja proizlaze iz inherentne umjetničko-filozofske koncepcije središnjeg pojma *prakse* u *praxis* filozofiji, za kulturno-studijsku svrhu ovoga priloga dovoljno je usmjeriti se na izvanjske aspekte. Oni se vide osobito jasno u tome što u povijesti nastanka *praxis* filozofije, od prijelaza 50-ih u 60-te godine sve do pokretanja časopisa *Praxis* 1964. i dalje, vlada začuđujući generalni nedostatak referenci na umjetničku praksu 50-ih i 60-ih godina, u svim vidovima njezine reprezentacije.³⁵ S obzirom na tako eklatantan manjak izravnije i tematske kooperacije između antidogmatskih pokreta među nosiocima suvremene umjetničke prakse i autora umjetničke auto-teorije same *praxis* filozofije, prisutnost Vjenceslava Richtera, jednog od najistaknutijih nosilaca novih umjetničkih tendencija, u jednom od ranih svezaka *Praxisa*, i prisutnost *praxisovca* Rudija Supeka u publikaciji *Nove tendencije* rijetka su iznimka koja više potvrđuje nesuradnju nego što je dokaz principijelne suradnje.³⁶

³¹ Za orijentaciju usp. programski tematski blok "O praksi" u prvom broju časopisa (*Praxis* 1/1964), osobito pregledni tekst Branka Bošnjaka "Ime i pojam praxis", str. 7-20.

³² Vrlo karakterističan primjerak izvanredno jake uloge takvog poimanja umjetnosti s konstitutivnim reperkusijama za opću filozofsku poziciju predstavlja opus Milana Kangrga, koji je u još većoj mjeri obilježen filozofijom umjetnosti, a manje estetičko-teorijski ili estetičko-historijski nego Danko Grlić. Usp. sada osobito M. Kangrga, *Njemački klasični idealizam* (Predavanja), Zagreb: FF-press, 2008, osobito 5. predavanje posvećeno Kantovoj *Kritici moći sudjenja*.

³³ Usp. za ilustraciju osob. članak Danka Grlića "Čemu umjetnost", *Praxis* 2/1966. (tematski blok "Umjetnost u svijetu tehnike"). Za diskurzivni identitet koncepta osobito je značajno stalno insistiranje na suprotnosti spram pojma i fenomena *postvarenja* (v. tematski blok "Stvaralaštvo i postvarenje", *Praxis* 5-6/1967) Kako se koncept produktivnog, koji je kao fichteovsko nasljeđe njemačkog idealizma najemfatičnije i najustrajnije razradio Milan Kangrga, primjenjuje i na konkretnu analizu krize političkog i socijalnog sustava s razlikovanjem *općine*, kao proizvodnog principa koji uspostavlja čovjeka, nasuprot *teritoriju*, kao instanci države, v. npr. Andrija Krešić, "Proizvodni princip samouprave", *Praxis* 6/1971. (tematski blok "Trenutak jugoslaven-skog socijalizma III"), osob. 831-832. Za važenje teorema 'spontanosti' usp. *Praxis* 1-2/1972, osob. Enzo Paci, "Spontanost kao temelj i modalitet praxisa" (str. 129-138).

³⁴ Iz perspektive recentnih priloga povijesti suvremene umjetnosti, za povezivanje umjetničkih tendencija 50-ih i 60-ih godina s filozofskom kritikom socijalizma kao političkog sustava v. citirani rad Ljiljane Kolečnik, "Delays, Overlaps, Irruptions: Croatian Art of 1950's and 1960's", koja ističe kao osobito relevantnu poziciju Matka Meštrovića, teoretičara umjetnosti i medija, inače člana *Gorgone*, posvjedočenu u njegovoj zbirci radova *Od pojedinačnog općem*, Zagreb: Mladost, 1967. (bilj. 12). Za bliskost ovog autora općoj filozofskoj koncepciji *praxisa* usp. M. Meštrović, "Ukupni radnik i totalni praksis", u: *Interdisciplinarnost: znanosti obrazovanja i inovacija*, ur. Zvonimir Šeparović, 1982, str. 70-79. Usp. također novije radove Mladena Labusa, *Umjetnost i društvo: ontološki i socio-antropološki temelji suvremene umjetnosti*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2001, te *Filozofija moderne umjetnosti: onto-antropološki i socio-kulturni pristupi*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja, 2006. (osobito priloge o umjetničko-filozofskim nazorima *praxisovske* generacije Grlića, Fochta, Sutlića).

³⁵ Dvije iznimke su, prema mome znanju, sociološka analiza suvremene umjetničke scene Rudija Supeka, "Naši likovni stvaraoci i kulturna situacija. Osvrt na jednu anketu", *Praxis* 4/1970, te naprijed već citirani tekst M. Životića "Socijalizam i masovna kultura" (*Praxis* 2/1964, 258-268), u kojem avangardna umjetnost predstavlja argument posebnog ranga.

³⁶ Usp. "Asistencija i angažiranost", *Praxis* 4-5/1965. (tematski blok "Jugoslavenska kultura"), Rudi Supek, "Humanizacija ljudske sredine i ljudskog stvaranja", u: *Nova tendencija* 3, Zagreb, 13. VIII-19. IX 1965, str. 13-14. Za tipičan *praxisovski* pristup umjetničkoj proizvodnji sa stanovišta opozicije *stvaralaštvo-postvarenje*

Na toj pozadini postaje još uočljiviji nedostatak referenci na programske dokumente i manifeste umjetnika iz grupacija *Exat 51*, premda je u njima drugim sredstvima nego u *praxisu*, ali za više od jednog punog desetljeća ranije nego u *praxisu*, obavljen sličan posao *praktičkog-faktičkog negiranja* teorije odraza, ideologije socrealizma u umjetnosti i birokratske prakse koja je favorizirala tu orijentaciju, a time i prethodni izazov socijalističkom projektu u njegovom pozitivnom obliku. U tom smislu djelovanje umjetničke avangarde *Exat 51*³⁷ predstavlja izvanoficijelni, ali ništa manje odredbeni moment samog socijalističkog društvenog projekta koji je, poput *praxisa* kasnije, odgovoran ili zaslužan za njegove intelektualno najproduktivnije domete i tenzije.

Naime, govoreći o emancipacijskoj teoriji socijalizma koja izrasta koliko iz modernog evropskog intelektualnog nasljeđa na različitim područjima, toliko od filozofije, umjetnosti, arhitekture, socijalnih i političkih teorija, za razumijevanje konstelacije o kojoj govorimo nužno je voditi računa o epohalnom lokalnom kontekstu. Tako su već od 1948, dakle u dramatičnom vremenu političkog raskida s Informbiroom, Ivan Picelj, Vjenceslav Richter i Aleksandar Srnec, najistaknutije figure pokreta, realizirali niz državnih narudžbi, prvenstveno paviljona za velike međunarodne izložbe, reprezentativnih projekata nove, mlade države koja je sebe vidjela i željela predstaviti kao suvremenu, modernu, naprednu.³⁸

Zato je za vrednovanje toga avangardističkog umjetničkog pokreta važno imati na umu da njihova programatska orijentacija nije puko transponiranje već postojećeg stranog modela, nego je, slično kao i kasnije u slučaju *praxisa* u filozofiji, riječ o specifičnom projektu za koji su jednako važni i tada suvremeno internacionalno nasljeđe 20. stoljeća i lokalni kontekst. On je u svome začetku dvoznačan: obuhvaća ranije spomenute aspekte masovnog pokreta akulturacije širokih društvenih masa, od opismenjanja i obaveznog obrazovanja do narodne apropijacije *visoke kulture* (osobito književnosti i kazališta), ali isto tako i visoko intelektualne kritičke procese, poput kritike socrealizma i insistiranja na autonomizmu kulturne sfere u avangardi, koje nisu nužno jednoznačne.³⁹

Podrazumijeva se da su upravo time, u *samom projektu* omasovljenja visoke kulture, uključujući i podruštvljenje apstraktnog modernizma kroz državne narudžbe u avangardnoj arhitekturi, *stvorene nove napetosti* koje će vrlo brzo doći do važenja u području kulturne politike.⁴⁰ Gledajući

usp.: "Odgovornost umjetnika, čije djelo teži opredmećenju i trajanju u konkretnom prostoru na domašaj svim ljudima, postaje stoga svakim danom sve veća" (str. 13).

³⁷ Za historijat, autosvjedočanstva, manifeste i radove pripadnika skupina *Exat 51*, *Gorgona* i *Nove umjetničke tendencije* usp. građu dostupnu na *web*-stranicama Muzeja za suvremenu umjetnost (<http://www.mdc.hr/msu/hr/zbirke/fs-2-2-2zbirka.html>). Za *Exat 51* v. Ješa Denegri/Želimir Košćević, "EXAT 51, 1951-56", Galerija Nova, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost socijalističke omladine Zagreba, 1979; Ješa Denegri, "Exat 51 i Nove tendencije, Umjetnost konstruktivnog pristupa", Zagreb: Horetzky, 2000. Također naprijed već citiranu prigodnu publikaciju *Novine Galerije Nova*, 17. prosinca 2009. i druge ovdje citirane publikacije.

³⁸ Usp. Radoslav Putar, "Od oslobođenja do danas", katalog izložbe "Šezdeset godina slikarstva i skulpture u Hrvatskoj", Umjetnički paviljon, Zagreb, 1961; Vera Horvat-Pintarić, "Vjenceslav Richter", Zagreb: Grafički zavod Hrvatske, 1970. Također, Denegri-Košćević, op. cit.; WHW, l.c. Jasna Galjer, *Dizajn pedesetih u Hrvatskoj*, Zagreb: Horetzky, 2004. i katalog *Pedesete godine u hrvatskoj umjetnosti*, Zagreb: HDLU, 2004. Vidi također pregled aktivnosti *Exata 51* u naprijed citiranom predavanju WHW-a, *Novine Galerije Nova* br. 17.

³⁹ Usp. iskaz kipara Vojina Bakića, jednog od najistaknutijih predstavnika *Novih tendencija*: "Poslije godine 1945. pred nas umjetnike postavio se vrlo odgovoran zadatak: da se obilje sadržaja i temata iz naše najbliže povijesti iz Oslobođilačke borbe i suvremenog života, kreira, ali tako [...] da se pronađe jedna viša forma, viši i puniji zahvat, koji bi odgovarao i našem novom čovjeku i vremenu u kom živimo" (citirano prema: *Novine Galerije Nova* br. 12 (Bakić), lipanj, 2007, str. 41 (izvorno *Ilustrirani vjesnik*, 1950, "Glasam za narod, glasam za škole"). Za istu orijentaciju usp. manifeste *Exata*.

⁴⁰ Usp. dramatičan slučaj inkonzistencije najprominentnijih nosilaca kritike socrealizma, poput Miroslava Krležu, povodom narudžbe spomenika Marxu i Engelsu na Trgu Marxa i Engelsa u Beogradu 1953, kad je ocjenjivačka komisija (M. Krleža, Milan Bogdanović, Josip Vidmar) odbila obje verzije projekta Vojina Bakića kao konceptualno, historijski i izvedbeno neadekvatne sa stanovišta reprezentacijskih potreba socijalizma.

98 iz perspektive *praxisa*, na toj pozadini sukoba između principa avangardističke autonomnosti umjetnosti i društvenih zahtjeva interesantan je naprijed citirani *plaidoyé* M. Životića za avangardnu umjetnost u njegovoj kritici masovne kulture gdje autor, konfrontirajući masovnu kulturu i elitnu umjetnost, nalazi teorijsko rješenje u avangardnoj apstraktnoj umjetnosti; *masovno* i *elitno* za autora ne tvore izvorni par suprotnosti u kulturnom polju; istinska suprotnost vrijedi tek za pojmovni par *autentično-elitno*, pri čemu ono 'autentično' leži na strani avangardne umjetnosti. Ona je nositeljica istinskog stvaralaštva, do čije je ideje praxisovcima toliko stalo.⁴¹

No, koliko god bile neznatne izvanjske reference, upravo u toj točki leže latentne podudarnosti *praxisa* s umjetničkim pokretima u prvim desetljećima poslije II. svjetskog rata. Utoliko je paradoksalnija razlika u njihovim političkim sudbinama. Dok je *praxis* odmah, u samom svom začetku, doživljen od partijske nomenklature kao *politicum* vrijedan podozrenja, to nije slučaj s umjetnostima. One su od početka, usprkos latentnim ideološkim tenzijama, reprezentabilne.

Razlog zašto umjetničko-teorijska kritika socrealističkih ideoloških aspekata ranog jugoslavenskog političkog sistema nije doživjela političku sudbinu *praxisa*, usprkos tenzijama s oficijelnim institucijama i birokracijom, o kojima svjedoče dva "manifesta" *Exata* iz 1951. i 1954, čini se očiglednim, premda ne i posve jednostavnim u svojoj očiglednosti. Naime, premda je apstraktna i avangardna umjetnost 50-ih i 60-ih programski, sa svojim zahtjevom za pravom na apstraktnost, sumnjičena za društveni elitizam i građansku dekadentnost, premda je autonomno samokonstituiranje umjetničke prakse fenomen ultravisoke kulture, tako da i sâm njezin inherentni *politicum* – otpor prema kolektivizmu i oficijelnoj političkoj ideologiji socijalističkog realizma u teoriji likovne umjetnosti, tematizacije razlike između socijalizma kao općeljudskog povijesnog pitanja i njegovih realnih, praktičnih ostvarenja – umjetnička devijacija od opće partijske linije razvoja ostaje po svojoj naravi sastavnim dijelom i "unutrašnjim" pitanjem same umjetnosti kao umjetnosti. Ona se po tome ne odnosi uvijek samo posredno na političku stvarnost – i u tom smislu "apstraktno" – nego se u svakom svom aktu, ma kako on bio politički izričit, uvijek samostvara i po tome je nužno umjetnički akt. Tako grupa *Exat 51* u svome manifestu od 7. prosinca 1951. razumijeva "[...] našu stvarnost kao težnju prema napretku u svim oblicima ljudske djelatnosti" i "vjeruje u potrebu za borbom protiv zastarjelih ideja i djelatnosti u umjetnosti". Grupa smatra svojom zadaćom sintezu svih umjetnosti i naglašavanje eksperimentalnog karaktera umjetničke djelatnosti bez kojeg je nezamisliv bilo kakav napredak u kreativnom pristupu umjetnosti; temelj svoje djelatnosti grupa vidi kao "pozitivni ishod razvoja u razlikama mišljenja, koja je nužni preduvjet za unapređenje umjetničkog života u zemlji". Ako se u tome može vidjeti zašto se dva manifesta

V. o tome građu u Novinama Galerije Nove br. 12, lipanj 2007, u povodu retrospektivne izložbe WHW-a posvećene djelu Vojina Bakića, osob. Milan Prelog, "Djelo Vojina Bakića" (izvorno *Pogledi* br. 11, Zagreb: 1953, str. 912-919).

⁴¹ To je, doduše, najizravnija, iako uopćena, točka dodira između *praxisa* i novih umjetničkih tendencija, ali ona je zanimljiva i zato što se u užem krugu *praxisa* može ustanoviti odbojnost prema "tehnicu" uopće, osobito prema "hipertrofiji" tehnike u umjetnosti, premda je ona za avangardne tendencije u umjetnosti nezaobilazni moment eksperimenta. (Usp. *Praxis* 2/1966, tematski blok "Umjetnost u svijetu tehnike"). O prisutnosti medijsko-teorijskog interesa u užem krugu starijih praxisovaca svjedoči prilog Ivana Kuvačića, "M. McLuhan. Teoretičar masovnih komunikacija", *Praxis* 4/1968. Za širi krug *praxisa* i složenije reference u teorijskim odnosima usp. Ljiljana Kolečnik (l.c.), te također raniji rad, "Tipologija izražajnih formi nove umjetničke prakse i novi mediji komunikacije umjetničkog djela u Jugoslaviji od 1969.-1975. godine", Zagreb: Filozofski fakultet, 1987. (diplomski rad).

Exata ujedno smatraju njihovim najreprezentativnijim *artefaktom*⁴², to ujedno objašnjava zašto je "minimalni prag tolerancije" (Popov) mogao biti visok.⁴³

U tome je sadržana temeljna razlika između imanentističke autonomije umjetnosti 50-ih i 60-ih naspram intelektualne autonomije filozofije *praxis* 60-ih, koja, da bi bila imanentno produktivna, mora svoju autonomiju tražiti izvan sebe i u samom društvenom polju nastupiti kao paradigma *političkog* subjekta, nezavisnog od partijske politike.

Utoliko je paradoksalna sudbina *praxisa* da u društvenom polju bude otpisan kao "apstraktna umjetnost" umjesto umjetnosti same, kao da je riječ o umjetničkoj grupi za "larpurlartistički humanizam" koja je napustila polje umjetnosti da bi djelovala "praktično-politički" (Šuvar). Međutim, barem za nas u tome ima koristi. Time se, naime, ono naprijed naznačeno nepodudaranje i mimoilaženje između filozofije *praxis* i umjetničkih tendencija ranog jugoslavenskog socijalizma neopazice preobražava u konvergenciju i prelijevanje intelektualnih pojava u različitim poljima likovne umjetnosti i filozofije, što ću završno prikazati samo kao skicu jedne impresije i sugestiju da taj aspekt možda sadrži i mogući odgovor na zagonetku praxisovskog ignoriranja umjetničkih praksa 50-ih i 60-ih.

On se sastoji u *autonomnosti* misaone prakse filozofije, koja daje prepoznati kako sam *praxis* zapravo djeluje poput umjetničke grupe izvan polja umjetnosti, koja je u polju filozofije vjerna jednom konceptu umjetnosti, striktno definiranom kao subjektivna moć stvaralaštva iz spontanosti. Premda pojam umjetničke grupe možemo uzeti samo u slabom, gotovo samo figurativnom značenju termina, tome u prilog govore neki bitni karakteristični momenti u samorazumijevanju i u načinu samoprikazivanja grupacije *praxis*. *Praxis* ne izlaže svoju filozofsku doktrinu samo deklarativno *sub specie* stvaralačke paradigme umjetnosti, kako je naprijed prikazano, nego se kao filozofsko-konceptualna grupacija pojavljuje u neku ruku i kao umjetnički producent i kao svoj vlastiti artefakt. Njegove su bitne značajke *autoreferencijalnost* i *autopoieza*, tj. neprestano samo-proizvođenje i autoartikulacija teorijsko-političke pozicije kroz permanentne programske *manifeste* i pozivanje na svoje intrinzično načelo *slobode* u proizvodnji ideja. To se može dostatno dokumentirati kako u užem teorijskom tako i u polemičkom diskursu praxisovaca.

To je, čini mi se, pozadina na kojoj se praxisovsko ignoriranje prethodnih i suvremenih praksa u umjetnosti pokazuje kao izraz teorijske autarkičnosti. Sa stanovišta današnjih teorijskih potreba u polju kulture, društva, politike i svakodnevnog života, koje su deklarativno i programski pomicateljske i nediskriminativne, bilo bi svakako poželjnije da je odnos filozofije prema drugim kulturama bio u jačoj mjeri integrativan i dopunjujući.

⁴² Prvi manifest iz 1951. potpisuju Bernardo Bernardi, arhitekt, Zdravko Bregovec, arhitekt, Ivan Picelj, slikar, Božidar Rašica, arhitekt, Vjenceslav Richter, arhitekt, Aleksandar Srnec, slikar, Vladimir Zaharović, arhitekt. Manifest je pročitao B. Bernardi na plenarnoj skupštini Udruženja za primijenjenu umjetnost 7. prosinca 1951. Drugi manifest s izložbe grupe Kristl-Picelj-Rašica-Srnec od 4. ožujka 1953. bitno je polemičniji, usmjeren na različite vrste osporavanja.

⁴³ U tome unutrašnjem rascjepu sklon sam vidjeti konstitutivan pozitivni moment samog socijalizma. Rastko Močnik tumači nastupanje modernizma kao potiskivanje partizanske kulturne politike koja je, različito od građanskog autonomizma kulturne sfere, mijenjala dotadašnju društvenu strukturu, v. "Partizanska simbolička politika", u: *Zarez* br. 161-162 (2005).