

НОВА СРПСКА ПОЛИТИЧКА МИСАО

Нова едиција, vol. XIX (2011), no. 3–4

САДРЖАЈ

Уводник 3

ТЕМА БРОЈА

ЛЕВИЦА ДАНАС

Еијен Балибар

Крај политике или политика без краја? Маркс и
апорија „комунистичке политике” 9

Данијел Бенсаид

Скандал без краја 29

Пејтер Клејец

Капитализам – криза, реформе, реприватизација 51

Пејтар Бојанић

Фигуре „победе” и „победника”: Увод у месижанизам
Валтера Бенјамина 75

Алјар Лошонц

Комунизам као критика левичарске меланхолије 89

Борислав Микулић

Ко је Стаљину скинуо бркове? Лева критика
социјализма и постсоцијалистичка културологија 119

Никола Јановић

Политичко лево – криза, иманентност, реартикулација:
Left, New Left, Post-Left, Anybody Left 137

Јелица Шумич, Радо Риха

Комунизам као друштво „за све” 161

Мирослав Миловић

Онтологија чудовишта: Антонио Негри и питања
о политици и иманенцији 183

Бојдана Кољевић

„Positive Biopolitics” in the 21. Century 197

Досије

Жак Рансијер

Десет теза о политици 215

Еијен Балибар

Филозофија и границе политичког 231

Никола Танасић

Окупација Волстрита између револуције и симулације . . . 269

Огледи

Слободан Миладиновић

Тамна страна социјалног капитала 287

Александар Јазић

Америчка јавна дипломатија у борби против тероризма . . . 317

Андреј Мишић

Космополитско (демократско) право и
космополитска сувереност 341

Сучељавања

Слободан Самарџић

Производња непријатеља на либералан начин 381

Марио Калик

„Хомосексуалност или смрт!“ 397

Осврћи, рецензије, прикази

Срђан Мараш

С оне стране добра и зла
(Жан Бодријар, *Пакти о луцидној или интелигенцији зла*) 425

Дејан Пешировић

Социјализам је мртав, живео социјализам!
(Антонио Негри, *Збојом, јосиодине Социјализам*) 432

Лорна Ширбац

Прескупи биланс неолиберализма
(Ерик Рејнерт, *Сионисти хаос – економија у доба вукова*) . . . 439

Марио Брудар

Народ га није волео
(Венцеслав Глишић, *Сусрети и разговори – прилози
за биографију Пејра Стамболића*) 447

Contents 457

Борислав Микулић

Филозофски факултет

Загреб

КО ЈЕ СТАЉИНУ СКИНУО БРКОВЕ? ЛЕВА КРИТИКА СОЦИЈАЛИЗМА И ПОСТСОЦИЈАЛИСТИЧКА КУЛТУРОЛОГИЈА*

Сажетак: Аутор приказује филозофију *praxis* као теоријски медиј који ошјеловљује аспекте високе и популарне културе 60-их година у Хрватској и бившој Југославији. У првом дијелу шематизира се мањак референци на *praxis* у новијим прилозима етнографије социјализма и културних студија као симбиом знанственој редуктивизма чији је смисао девалвација критичке културе у оштем модернизистичком миљеу социјализма; у другом дијелу излажу се неки аргуменсти за релеванцију филозофије ошенишо, и *praxisa* посебно, као (меша-) културне форме.

Кључне речи: филозофија *praxis*, етнографија социјализма, доколица, академски туризам, дисидентција, аутономни полишички субјекти.

У доба „жељезне завјесе” на Западу је кружило питање је ли комунизам растопив у алкохолу? Под тим се насловом још крајем 70-их година на париским киосцима могла купити антологија аутохтоних вицева из земаља „источног блока”, особито Совјетског Савеза, као да је ријеч о антологији дисидентске поезије. Ако би се саркастично могло рећи да је Горбачовљева перестројка крајем 80-их свој коначни ефект донијела у лику Бориса Јељцина као очито потврдан одговор на то западно-источно питање, чини се да цинични дух ове загонетке до

* Текст представља разрађену и проширену верзију прве трећине предавања одржаног на Загребачкој славистичкој школи, Дубровник, IUS, 1. 9. 2009. под насловом „Поиетички појам праксе и његов културни контекст” (в. http://www.hr-vatskiplus.org/main.php?id_doc=250); интегрални текст, у којем се генеза и дјеловање *praxisa* од средине 60-их приказује у слиједу умјетничке групације *Exat51* из раних 50-их, излази у Зборнику Загребачке славистичке школе (љето, 2009).

данас још није посве испарио. Наиме, данас се можемо питати је ли у процесу музеализације комунизма, као посебног, културног облика „прераде” масовнопсихолошког и политичког терета „комунизма”, дестилиран и посљедњи талог тог опијата — комунистичка критика комунизма?

Овдје ћу покушати предочити то питање на културолошки појединостављеном случају филозофије *праксиса* која за протагонисте транзиције у постјугославенским друштвима, какво је хрватско, по опћем слагању представља само примјерак тзв. „контроверзног” лијевог наслеђа социјализма, али не и оно што мислим да се може показати да заправо јест — непреводиви остатак комунизма за одређене облике културологије.

I

Кад данас говоримо о филозофији *praxis* — а то име хомонимно означава групацију, часопис и филозофско-теоријски садржај антидогматског марксизма чије вријеме ‘процвата’ пада у раздобље од средине 60-их до средине 70-их година у Хрватској и бившој Југославији — опће је мјесто да представља готово без двојбе примјерак тзв. „контроверзног” наслеђа високе интелектуалне културе. Квалификација ‘контроверзно’ има, дакако, различита опћа значења, али нека су специфична за конкретни контекст попут хрватског. Тај смисао се не исцрпљује у колоквијалној употреби израза у коректном јавном говору, који поравнава све што излази из оквира политичке уравниловке тзв. либералног центра, а по којој је *контроверзно* тек еуфемизам за *идеолошки екстремно*.

Praxis је најприје био предмет већег одбацивања у хрватском јавном дискурсу о политици и култури деведесетих који је наступио с политичким заокретом према парламентарној демократији, с доласком ХДЗ-а на власт и референдумом за отцјепљење од Југославије 1990–91.¹ Ипак, *praxis* је у томе заправо само дијелио судбину цијелог лијевог интелектуалног наслеђа, од политичке повијести до

¹ Тај јавни дискурс добро је посвједочен не само у масовним медијима, попут *Вечерње листе* и ХРТ-а, него и у актима институција попут Хрватског филозофског друштва (*Гласник, Филозофска истраживања*) и Матице хрватске (јавни *Позив на духовну обнову хрватског народа* у прољеће 1992., као оглас у новинама и на радију). За критичку дискусију о томе упућујем на своје полемичке прилоге из 1992–93. у *Профил. Маџазин за ирешцивилно доба*, прилог *Недјељне Далмације* (ур. Сандро Погутз), те збирку есеја: *Филозофија у ирешило доба. О фигурама репрезентације филозофије насирам политичке*, у: Трећи програм Хрватског радија, бр. 40/1993, стр. 88–117. (емисија „Кроника деведесетих”, ур. Кирил Миладинов).

културе и књижевности из раздобља прије, за вријеме и после П. свјетског рата. У другој фази хрватске транзиције, након избора З. сијечња 2001. и стварања коалицијске власти странака из тзв. лијевог центра, из тог се процеса сурогатне идеолошке лустрације 90-их коначно искристализирао слоган ‘хрватски антифашизам’, као свеобухватни означитељ хрватске друштвене „помирбе” за све дилеме и контроверзије у политичким и културно-повијесним питањима. То је име за велики центар нулте идеологије у којем избљеђују све разлике, осим иредуцибилних „контроверзија” слијева.²

У случају *praxis* таква политика неутрализирајућег превођења лијеве идеолошке традиције у свеопћи центар није могућа непосредно. Осим што генеза и дјеловање *praxisa* падају у раздобље од почетка 60-их и до средине 70-их, које више не можемо називати поратним, читаво раздобље 60-их година, а особито друга половина десетљећа од 1964–1970., представља доба успона и сâм зенит југославенског социјализма за који је *praxis* по своме симболичком статусу у опћој свијести толико уско везан и у *критичком* и у *позитивном* смислу да управо по тој *амбиваленцији* представља барем његов амблематски израз, ако не и сâму бит његове повијести. Рећи „*praxis*” значи асоцирати готово аутоматски не само оно што тај израз именује у ужем смислу ријечи, него конкретан политички и културни контекст њихова дјеловања — управо епоху 60-их у бившој Југославији.³

С друге стране, ‘контроверзни’ статус *praxisa* тиче се *наднационалној* и *анаационалној* тумачења културе које наводно обиљежава филозофију *praxis*, премда уредничка политика часописа нипошто није

² За анализу тога процеса неслужбене лустрације *лијевој*, који је у високој, академској култури спроведен на споменицима „нулте” или „прве категорије”, попут опуса Мирослава Крлеже, в. полемичке коментаре Бориса Будена у збирци колумни из 90-их *Барикаде*, Загреб: Аркзин, 1996, особ. есеје „Мудри предсједников савјетник Мирослав Крлежа” и „Освајање средишта”. Процес је настављен 2001. у скромнијем опсегу јавним проказивањем „љевичарских” група, заосталих у сектору НГО-а. Усп. медијску аферу око захтјева за оставком тада новопостављеног министра културе из СДП-а Антуна Вујића, 2001, у поводу његове оцјене хрватских емигрантских писаца 90-их, односа државе према њима и апологије Р. Сѐлина.

³ За тај амблематски значај *praxisa* у политичко-симболичком и културном смислу, који се особито у иноземству одржао и дуго након престанка дјеловања *praxisa*, све до 80-их година, свједоче различити искази. Тако талијански филозоф Umberto Cerroni приказује и коментира трансакademски карактер часописа *Praxis*, везу његових садржаја са знанственим темељима Мархове мисли, допринос прогресу социјализма, ангажман као темељни смисао филозофије уопће („лијеп и храбар југославенски часопис”), у *Rinascita*, од 31. ожујка 1967. (пренесено у *Praxis* 3/1967, стр. 434–435). Слично и Луцијен Голдман, интервју за часопис *Objek*, од 1. 11. 1966. (пренесено у *Praxis* 1–2, 1967, стр. 254–255).

била незаинтересирана за питања националног него је, штовише, у њему видјела далеко више од једне актуалне теме — свог главног историјског гробара.⁴

За овај аспект „контроверзије” треба имати на уму да данашњу јавну свијест Хрватске, можда специфично у односу на друге бивше југославенске земље, карактеризира двострука политичка негација. С једне стране, негација социјализма кроз стварни процес дезинтеграције савезне државе Југославије и рестаурације националне државе почетком 90-их, с пратећом обновом ауторитарне „једнопартијске власти” под јаким персоналним утјецајем првог предсједника државе, уз ратно стање и пратећи процес легално припремљене узурпаторске приватизације друштвеног власништва, због чега се данас читаво десетљеће 90-их неформално, али опћенито и с врло јаком негативном конотацијом назива „ером туђманизма”. С друге стране је негација неонационализма 90-их кроз тзв. „европски заокрет” или „другу хрватску транзицију” (неслужбено: „детуђманизација Хрватске”) почетком 2000-их; међутим, тај дифузни процес био је припремљен и као политички програм групације интелектуалаца блиских политичким странкама либералног центра преко часописа *Erasmus* из 90-их, а одвијао се експлицитно у име рестаурације „грађанског хрватства” насупрот „јужњачко-руралном” и изградње „политичке културе”.

На тој позадини свака тврдња о *praxisu* као „амблематском” изразу повијести југославенског социјализма чита се данас, у савременом хрватском контексту — ако је уопће предмет интереса — и даље безизнимно као идентификација *једне скуйине теоретичара, знанственика и интелектуалаца* из доба социјализма са социјализмом као политичким системом управљања или с апаратом политичке власти бивше социјалистичке Југославије. Иако је тај доминантни, премда не и искључиви начин читања филозофије и савремене културне и политичке повијести очигледно контрафактички, и раван гротески особито с обзиром на бескрупулозно слизавање високе академске филозофије с хрватском „државотворном” идеологијом у 90-им годинама, као и с обзиром на претходну корупцију праксисовског наслеђа у служби српског „маспока” крајем 80-их, у облику „антибиروقратске револуције”. Но таква позадина транзиције чини се довољном да *praxis* за просјечну јавну свијест данас не може представљати никакву позитивну „националну вриједност”, попут других дисидентских појава социјализма, сличних *praxisu*. У такве појаве спадају, по моме мишљењу, апстрактне тенденције у умјетности из раних 50-их и 60-их, које

⁴ Проблематика „националног” и „националне културе” виšekратно је и интензивно заступљена већ у првој половци излагања часописа (*Praxis* 3/1965, 4/1968), и особито иза 1968.

су по својој опћој концептуалној и политичкој мотивацији (отклон од социјалистичког реализма и позадинске теорије одраза, хуманистички универзализам) близак пројект *praxisu*, али уживају у хрватској јавној свијести позитивнији *image* као *национално* наслеђе сувремене умјетности од *praxisa*.⁵

Отуд се чини парадоксалним да једно концептуално, политички и идеолошки и тако динамично и поливалентно наслеђе као што је *praxis*, након изразито негативне, али ипак *јавне* дискусије раних 90-их, данас постаје *невидљива ствар* у културним перцепцијама које више нису обиљежене националним, него постнационалним саморазумијевањем актера, глобалистички просвијетљеном свијешћу. Овдје ћу навести и кратко коментирати неколико различитих случајева те сљепоће за предмет загуљен у процјепима видног поља.

Један такав случај представља изразита подзаступљеност „локалног наслеђа” данас легендарне ’68. у културној манифестацији *Subversive Film Festival*, Загреб 2008. Наиме, премда су и „’68.” и *praxis* ипак презентни у коначним публикацијама ове манифестације, главни програмски документи концепторâ свједоче да је „домаћа ’68.” била предвиђена само у примјерцима филмова који су санкционирани као „свјетски” (Макавејев и Жилник), док шири умјетнички и теоријски контекст тога филмског наслеђа (књижевна и филозофска продукција, социолошка и политичка теорија из времена 60-их) најприје уопће нису били предвиђени, него су, различито од других тематских цјелина манифестације, накнадно компензирани *ad hoc* интервенцијама.⁶ Та елипса контекста чини се као симптом nelaгоде у постнаци-

⁵ За негативно вредновање покрета *Exat 51* у хрватској неонационалној идеолошкој парадигми усп. публицистички конципирану ретроспективу Ивица Жупан, *EXAT 51 и дру[ов]и*” Загреб: Мала књижница Друштва хрватских књижевника, 2005., такођер, *Прајмаишчари, дојмаиши, сањари — хрвајска умјетност и друштво 50-их година*, Загреб: Ина/Меридијани, 2007. Супротно томе, за академски приступ и позитивно вредновање усп. Љиљана Колешник, *Између Истиока и Зајада - хрвајска умјетност и ликовна кришка 50-их година*, Загреб: Институт за повијест умјетности, 2006.

⁶ Усп. округли стол о „’68. у Југославији и посљедице”, Културно-информативни центар, 13. 5. 2008, приредио и водио Срећко Пулиг; такођер *Зарез бр. 231/2008*. Тај мањак је примијетио и Славој Жижек као судионик дискусије. Супротно томе, за обухватан приступ овој теми в. контекстуално-историјски и филмско-теоријски детаљно разрађен приказ о различитим, садржајним и формалним облицима и разинама односа филмских аутора Макавејева, Жилника и Павловића према *праксису* у Павле Леви, *Распаг Југославије на филму*, Београд: Библиотека XX век, 2009, I. погл. „Црни талас и марксистички ревизионизам”, стр. 23–90, особ. „Монтажа: *Праксис*”, стр. 48–60 (оригинално издање *Disintegration in Frames. Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema*, Stanford University Press 2007, I. „The Black Wave and Marxist Revisionism”, особ.

оналистичкој култури коју стварају сами актери најмлађе генерација културних продуцената и теоретичара. Наиме, док с једне стране одбацују референтни оквир националне културе као провинцијализам, прихватајући глобалистички теорем да сувремени човек нема нигдје супстанцијалну укоријењеност, при томе с нечистом водом провинцијалне културе бацају као њезин индиферентни, безначајни дио и њезин унутрашњи расцјеп, културу критике која уопће тек ствара диференцију и надлокално значење.

Као следећи ступањ „објективне невидљивости” или нестајања једног културног предмета услед субјективног дезинтереса актера рецентног јавног дискурса навест ћу примјере за *пошћуно* одсуство референци на *praxis* у новијој хрватској стручној продукцији у подручју културних студија и етнографије социјализма.

Одсуство филозофије *praxis* из културно-антрополошке слике социјализма обиљежава иначе квалитетан зборник Инес Прица и Лада Чале-Фелдман (ур.) *Девиијације и промашаји. Етнографија домаће социјализма* (Загреб: Институт за етнологију и фолклористику, 2006.).⁷ Иако збирка покрива широко захваћен спектар облика дискурзивне репрезентације и репродукције стварности социјалистичког начина живота у бившој Југославији и Хрватској, у различитим историјским фазама, у службеним и неслужбеним облицима дискурзивних процедура, уредница зборника И. Прица експлицитно препознаје идеал „субверзивности” и еманципацијског капацитета друштвених знаности у „критичкој етнографији”. У самој збирци радова дисидентском наслеђу *praxisa* тематски је најближи, иако само неизравно, прилог Светлане Слапшак о националистичкој корупцији београдске књижевне и хуманистичке интелигенције из 80-их година, која дјеломице представља наставак дисидентске културе *praxisa* у Београду, од средине 70-их година.

Следећи примјерак представља монографија Реане Сењковић, *Изјубљено у пријеносу. Искуство соц културе* (Загреб: Институт за етнологију и фолклористику, 2008.). Успркос изванредно богато документираној библиографији чак и локалних културних часописа из

„Montage: Praxis”, стр. 29–35). Блискост филмских аутора с најважнијим идејама *praxisovaca* (репрезентираних преко Гаје Петровића и Михајла Марковића), које Леви погрешно назива „марксистичко-ревизионисти” као да су херетици сталјинистичког марксизма, аутор показује на различитим раднама филмске продукције и артефакта (идеолошки, естетски, садржајно, едиторски).

⁷ За критичку дискусију упућујем на свој приказ, Б. Микулић, „Етнологија, етнографија и постполитичко свједочење”, у: Филозофска истраживања 105, год. 27 (2007), св. 1, стр. 171–178 (URL <http://deenes/ffzg.hr/~bmikulic/Номарpage/Етнографија-социјализма.htm>).

доба 60-их, у којима је на било који начин тематизиран појам и феномен масовне културе, ауторица не документира и не коментира ниједан од бројева *Praxis* у којима су тематски блокови или појединачни прилози посвећени теоријским и емпиријским питањима како високе тако и масовне културе.⁸ Часопис *Praxis* као да није постојао.

Трећи, али хронолошки најранији примјерак новије културно-антрополошке литературе особито је занимљив у критичком смислу: Игор Дуда, *У поштрази за блајосјањем. О повијесци доколице и пошрошачкој груштва у Хрвајској 1950-их и 1960-их* (Загреб: Средња Еуропа, 2005). С декларативном гестом стипендиста британских културних студија, аутор готово неоколонијалистички аплицира једну уходану дисциплинарну парадигму на повијест домаћег терена, без икакве референце или посредовања с домаћим теоријским наслеђем, било критички било позитивно. Тако аутору чак ни тематика „потрошачке револуције” (стр. 19–24) не представља довољан разлог за документирање раног теоријског отпора менталитету и идеологији потрошачке свијести на самом „домаћем терену”, већ, напротив, само апологије.⁹

Без обзира на разлику у врсти међу овим публикацијама, заједничко им је то да се у њиховој слици времена *praxis* уопће не појављује нити на теоријској разини, нпр. у статусу могућег теоријског партнера, конкурента или противника на заједничком пољу социјалне теорије културе, нити, што је далеко зачудније, у документарном дијелу, тј. у статусу објекта или дијела објекта етнографског или културно-антрополошког истраживања социјализма, камо *praxis* по дефиницији спада. При томе, чини се да није ријеч напросто о спонтаном незанимању за једно културно добро, које би сада било мртво по томе што је његово продуктивно вријеме одавно минуло и које само „музеализација социјализма” може дјеломице спасити од потпуног заборава. Неки елементи споменутог мањка интереса указују на то да је више ријеч о *невидљивости* једне *специфичне теоријске* културе под именом *praxis* чак и тамо гдје би из иманентних разлога – како објектно-зnanствених тако и метазнанствених – било легитимно очекивати супротно.

Наиме, ако првонаведени вид дезинтереса за *praxis* у смислу теоријског партнера не представља никакво посебно чудо, с обзиром на истакнуту и опћепознату заступљеност и утјецај немарксистичких

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

⁹ Усп. „Жудња за модерним од великог је значења, а неомарксистички теоретичари воле истакнути да је вјеру у модерност као предувјет постојања потрошачкога друштва препознао још Марх” (стр. 22). Под оним „неомарксистички теоретичари” аутор мисли, дакако, на англоамеричке теоретичаре (в. фусноту ad loc.).

теоријских парадигми и идеолошких оријентација у друштвеним и хуманистичким знаностима у Хрватској и Југославији још од 60-их година, другонаведени вид дезинтереса за *praxis* у смислу дијела објекта истраживања зачудан је у још већој мјери јер фактички значи игнорирање или брисање дијелова објекта који су иманентно његови саставни дијелови, као да је ријеч о ретуш-фотографији Стаљина без бркова.¹⁰ Потврду за оправданост очекивања да се *praxis* нађе на обитељској фотографији социјалистичког културног наслеђа пружају, на другој страни, сувремена истраживања у најближим знанственим контекстима социјално-политичке повијести те сувремене умјетности и њезина ширег интелектуалног, културног, социјалног и политичког контекста, гдје се *praxis* разумијева као незаобилазни дио и чимбеник критичког погона сувремене знаности, умјетности, социјалне и политичке анализе и масовнокултурних рефлексија.¹¹

С обзиром на хипертрофирану негативну видљивост *praxisa* на почетку 90-их у Хрватској, данашња абсенција *praxisa* у културној антропологији, игнорирање популарно-културног значења једне изразито критичке и контроверзне теоријске културе социјализма под именом *praxis*, која је посвједочено имала блиске додире и утјецај у сфери високе и популарне културе, није неоправдано напросто и само по искључењу високе филозофије из наслеђа социјализма као предмета истраживања. То игнорирање дијела објекта истраживања доима се објективно, без обзира на субјективне намјере продуцентата културолошког дискурса о социјализму, као прешутни, *нећемаћизиран* прекид гласне, негативне, националистички мотивиране дискусије о *praxisu* у 90-има, и отуд посредно, као *акти њорицања* самог национализма *знаности и високе културе* 90-их умјесто конфронтације с њиме. Утолико се искључење *praxisa* из објекта знаности о

¹⁰ Утолико је карактеристичније да се, за разлику од академске културолошке продукције, једини спомен *praxisa* под видом културолошког, или точније: „културалног”, што уједно значи и популарног, може наћи у: *Лексикон Ју-митологије* (web издање: <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/kategorija.php?id=17>) под натукницом „Praxis, часопис” (в. URL <http://www.leksikon-yu-mitologije.net/read.php?id=780>).

¹¹ Усп. Небојша Попов, *Друштвени сукоби. Изазов социологији. „Београдски јун” 1968.*, Београд: Службени гласник, 2008. који је и сâм припадник круга око *ѡпраксиса*. С друге стране, усп. Љиљана Колешник, „Delays, Overlaps, Interruptions: Croatian Art of 1950's and 1960's” (излази у: *Different Modernisms, Different Avant-Gardes*, ed. Sirje Helme, Tallinn: KUMU, 2009, гдје ауторица вишекратно реферира на представнике ужег и ширег ауторског круга *praxisa*. Усп. такођер зборник радова Boris Kankleiter, Krunoslav Stojakovic (ур.), „1968” in *Jugoslawien. Studentenproteste und kulturelle Avantgarde zwischen 1960 und 1975. Gespräche und Dokumente*, Bonn: J. H. W. Dietz Nachf., 2008.

социјализму 60-их понаша као *исти*на културно-антрополошке *мешанности* постсоцијалистичке транзиције, као замјенски акт за њезину прешутну апстиненцију од критике, преузету заједно с дисциплинарном парадигмом културних студија.

Умјесто могуће даље анализе у смјеру идентификације идеолошког синдрома у идеолошки неутралној културној антропологији, упозорит ћу, обрнуто, на неке тачке које се чине релевантним за карактеризацију филозофије уопће као нужног објекта културно-антрополошких приступа социјализму. Парадоксално, те тачке барем дјеломице оправдавају оцртану „абсенцију” филозофије *praxis* из обзора културних студија. Парадокс ћу покушати разријешити тако да прихватим гријех перформативног протурјечја и, донекле дилетантски, *симулирам* културно-студијски приступ овој теми. Другим ријечима, покушат ћу надокнадити мањак рецентних културних истраживања наводећи разлоге за то да филозофији – уколико је сама културни агент и културни производ – нужно припада мјесто у културним студијама све до тачке у којој она сама представља преврат у културном пољу, уносећи га изнутра, и измиче из дескриптивног поља културологије.

II

Даљи разлози за чудноватост културолошког дезинтереса за *praxis* више су иманентни повијести филозофије, а не културним студијама. Наиме, *praxis* је управо као филозофија – а то значи: као инстанца *високе* академске културе с изразито апстрактним теоријским карактером – уједно онај крајње ријетки историјски случај филозофије која је у свом времену исказала специфичну форму живота или егзистенцију у којој и појединачни актери и цијеле групе налазе свој смисао у различитим формама „животног озбиљења”. То додуше, за сада, можемо узети као типично и опће филозофско наслеђе, од Сократа до Wittgensteina, и зато је, кад уопће евоцирамо такво нешто, тешко избјећи призвук већ отрцаних фраза о „филозофији као живљењу своје теорије”, о филозофској теорији као „животној форми” итсл, које одувијек прате говор о филозофији.¹² Но, ипак, специфична *животна форма* филозофске теорије *praxis* може се разумјети и

¹² За новији прилог традиционалној академској дискусији о доприносу филозофије *култури свакодневице* свога доба усп. Pierre Hadot, „Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy”, у: *Critical Inquiry* 16 (1990), 483–505. За новије *популарни* приказ популарности филозофије кроз стољећа в. нпр. Alain de Botton, *Ушјехе филозофије*, Загреб: SysPrint, 2002. (Приказ и критика, Б. Микулић, „Жеља и утјежа. О дисфункцији филозофије”, у: Коло, 2, лето 2003. URL: <http://www.matica.hr/Kolo/kolo0203.nsf/AllWebDocs/sys>).

дефинирати мање апстрактно и можда мање отрцано ако се сагледа у контексту 60-их година под најближом вишом категоријом *дисиденције*.

Премда феномен и појам *дисиденције* – успркос различитим идеолошким, културним и политичким конфигурацијама, размјерима и карактеру дисиденције у бившим социјалистичким државама од лијево-универзалистичког преко национално-либералног до религиозно-мистичног – и сâм представља додуше једну типичну форму социјализма, та опћа фигура има у случају *praxisa* специфичније значајке интензивног локалног феномена с универзално признатом релеванцијом који се заправо мора разумијевати као рана *антиципиација* дисиденције, а не као само један њезин случај. Наиме, треба упозорити на познату, али недовољно уважену чињеницу да је дисидентска култура у Совјетском Савезу, Чешкој и Пољској изравни учинак, или такоређи производ институционалне политике у стриктном смислу ријечи; она је улиједила из *Хелсиншке конференције о сигурности и сурадњи у Европи* из 1975, на којој су се „комунистички режими” обавезали на потписивање и објаву повеље о људским правима, укључујући слободу говора, али је нису поштовали. Различито од тога, премда се може аргументирати да се критичка култура у Југославији такођер развила у слиједу једног политичког догађаја, наиме, у слиједу сукоба с Информбиroom 1948, сам тај догађај био је другачијег карактера, па је утолико и критичка култура другачија: иако је с једне стране у континуитету с политичком линијом државног апарата (особито у дијелу књижевне критике соцреализма, коју симболизира име Мирослава Крлеже), нужно је истакнути конститутивну разлику да се развила у високим интелектуалним круговима још од раних 50-их *аушономно* и *кришнички* у односу и на сâм апарат власти (особито у дијелу авангардне ликовне умјетности ЕХАТ 51), и, прије свега, она се успоставила и одвијала *колективно* и *јавно*, да би се, с истим карактеристикама али на другом пољу, поново јавила у 60-им годинама с *praxisom*. Дисидентске облике дјеловања, типичне за источноблоковске земље, та је критичка култура попримила тек *post festum*, у другој половини 70-их, након обуставе часописа и Корчуланске школе 1974, и особито након отпуштања београдске праксисоваца с универзитета 1975, што је довољно јасан показатељ *политичке репресивности* југославенског режима.¹³

¹³ За новије тематизације дисиденције које су готово по правилу више конципиране монографски него што пружају опћи или типолошки увид о дисиденцији, в. нпр. *On Soviet Dissent: Interviews with Piero Ostellino* (Roy Medvedev, Piero Ostellino, George Saunders), ур. G. Saunders, London: Constable; New York: Columbia University Press, 1980. Такођер, John Torpey, *Intellectuals, Socialism, and Dissident. The East German Opposition and its Legacy*, Minnesota UP, 1995. Заузврат, усп. занемарену књигу *Социјалистички феномен* руског математичара и дисидента Игорa

Осим те битне хронолошке разлике, специфичност *praxisa* у односу на опћу дисидентску културу социјализма особито се ослања на значајке *praxisa* као кохерентне и досљедне публицистичке праксе једне *скуйи-не академских* интелектуалаца, *јавно ѓрезентине* као дијела отворене друштвене сцене. Трагови те отворене и организоване дјелатности могу се идентифицирати у *хоризонталној* перспективи као мрежа актера и дјелатности на истој разини производње која чини тзв. институционалну и репрезентативну високу културу — Филозофски факултет у Загребу, Хрватско филозофско друштво, Корчуланска љетна школа, с везама према свим главним свеучилишним, политичким културним центрима Југославије, особито према Филозофском факултету Универзитета у Београду. Такођер, што је данас, свакако, занимљивије са стајалишта културних студија, та се дјелатност може идентифицирати и у *вершикалној* перспективи, у распону од високе академске културе свеучилишта, симпозија и периодике, преко мање формалних трибина за ужу и ширу културну публику, до „најниже”, и културно-антрополошки најспецифичније разине свакодневне дружевности која укључује „најфилозофичнији” момент — *доколицу*.¹⁴

Овај потоњи момент, који се најчешће и највише асоцира с годишњим симпозијима Корчуланске љетне школе (од 1964–1974.), али такођер и с локалним „неформалним институцијама” попут загребачког бистроа „Блато”, у којем се филозофирало колико „метафизички” толико и „политички”, утолико је интересантнији што доколица или дифузна пракса свакодневне репрезентације интелектуалног живота није само уписана такоређи у сâм родни лист филозофије — *scholê* као

Шафаревича, објављену најприје у Совјетском Савезу (1975), која је недуго затим преведена на енглески с предговором Солжењичина (в. Igor Shafarevich, *The Socialist Phenomenon*, Regnery Publisher, 1982).

¹⁴ Иако је *доколица* довољно тематизирана у „високој” литератури повијести филозофије, овде није безначајно то да је сâма доксографија филозофије изворно *популарни* жанр. На то указује већ сâм наслов најзначајнијег доксографског дјела *Животи и мишљења истакнутих филозофа* Д. Лаергија (изд. Београд: Култура, 3. издање БИГЗ, 1985), у којем израз „истакнутих” (гр. *endokimêsántôn*) треба читати као „прослављених”. За контекст *praxisa* и 60-их усп. примједбу Љиљане Колешник у претходно цитираном раду „Delays, Overlaps, Interruptions”: „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/* Београд: Рад (Мала едиција идеја), 1976.” (Цитат према ауторској верзији текста.)

наводно сâм увјет њезина настанка – него и по томе што академски симпозији представљају с једне стране инструмент репродукције високе културе, али уједно с тиме и форму свакодневног живота, социјалности, међусобног опхођења у микросоцијалним групама са свим позитивним и негативним моментима.¹⁵

Но, успркос томе, могуће је указати на неке унутрашње разлоге који доприносе *ипредиспозицији* филозофије уопће за невидљивост у културним студијима, као и на импликације које се појављују ако прихватимо такве разлоге.

Један и можда најважнији теоријски проблем био би, свакако, имплицитна претпоставка да висококултурним садржајима филозофије, по њиховој нарави, припадају и висококултурни медији репрезентације – нпр. текст као написани говор и читање написаног с катедре – те пратећа претпоставка да је сваки популарни облик јавне презентације филозофије управо само популаран, или популаризаторски, и ефемеран у односу на аутентични медиј писмено срочене мисли. Претпоставка о таквој „адекватацији” мисли и медија погађа додуше у знатној мјери највећи, па можда и цијели корпус *академске* оставштине *praxisa* – књиге, чланке, саопћења, предавања објављена у часопису *Praxis* и изван њега. Међутим, она не погађа читав скуп реалија око групације *praxis*, које су документоване на другачији начин него текстуални корпус и које спадају у ширу категорију филозофског мишљења у смислу *иперформанса*. Један од таквих начина јесте, примјерице, филозофирање на кривом мјесту попут суда, гдје се не очекује дрскост слободног мишљења о сâмом судском акту.¹⁶ Попису кривих

¹⁵ Премда је тај аспект филозофије *praxis* солидно документован у масовним медијима свога времена, попут главних службених дневних новина у Хрватској *Вјесника*, у цитираој повијести доколице у Хрватској 50-их и 60-их година (Игор Дуда, 2006.) изостављен је читав сектор академског туризма (зnanствених симпозија, стручних савјетовања) у тада престижним туристичким мјестима, попут Опатије или Бледа, на чему се дјеломице такођер темељи *image* „отворености” југославенског друштва. Пропуст је утолико интересантнији што филозофија није само судјеловала у постојећој академско-туристичкој инфраструктури високог ранга (нпр. Блед 1960, Дубровник 1963), него је такоређи „ударнички” стварала нове дестинације тако да филозофска Корчула изгледа попут данашњих „културистичких” дестинација за алтернативце (Мотовун). О таквим неформалним околностима и генези покретања „школе” в. напријед цитирана мемоарска и коментарска свједочанства Милана Кангрге, *Шверцери власитишој живоша*, Сплит: Библиотека Feral Tribune, 2002, особито „Корчуланска љетна школа (1964–1974.)” и даље, стр. 343–377.

¹⁶ Од великог броја свједочанства о формалним и неформалним процесима самооправдавања усп. материјал у *Praxis* 4–5, 1965., рубрика „Кроника”, особ. текст Гаје Петровића „О непоштедној критици свега постојећег” (пренесено из *Студентској листи* бр. 6/1965).

мјеста можемо додати, свакако, и плажу гдје ваљда нитко осим самих теоретичара-у-доколици не очекује никакав напор мишљења који би сезао даље од рјешавања крижаљке у новинама.

Ипак, главни разлог за невидљивост филозофије *praxis* из данашње перспективе културне антропологије социјализма даје, по моме мишљењу, сâм *кришички* карактер социјалне теорије *praxisa*, укључујући и критику знанственог позитивизма и у друштвеним знаностима, особито у социологији, и у знаностима опћенито. У најужој вези с тим критичким карактером теорије стоји филозофски идеал еманципације, репрезентиран спекулативним дијалектичким ставом о слободи сваког појединца као увјету слободе друштва.¹⁷ Но, премда су два наведена момента дио садржаја или укупне доктрине *praxisa* као високе културне форме, овдје ћу их третирати формално, као *вишак* на самој доктрини који трансцендира позитивну културну форму. Они наиме припадају *praxisu* као *форми мишљења* утолико што се не односе само на предмет критике, тј. на друштво и политички систем, него је *praxis* својом концепцијом као филозофија на тим тачкама прекорачила барем декларативно — попут ране франкфуртске метафилозофије с лијеве стране, и каснохајдегеријанског преболијевања филозофије, с десне стране — дефиниране границе филозофије у смислу теоријске дисциплине у врту академских знаности и постала интелектуалном *сценом* и политичком *позицијом*. Она је тиме сâмом својом формом ступила у *полишичку праксу културним средствима*, али осим што се можда може анализирати у терминима ‘културне борбе’, њезина се изворна позиција темељи на ономе што једном ријечју можемо назвати инхерентни *politicum* филозофије као такве, и то неовисно о заокрету према емпиријској (‘позитивној’) политици у београдској верзији *praxisa* након обуставе школе и часописа од 1974. надаље.¹⁸

¹⁷ Успркос спекулативности и захтјевној интелектуалној разини овог „младо-марковског” става, на којем партијски идеолози не инсистирају ништа мање од самих *praxisovaca*, иако не с истим улозима, тај став је особито кроз популарнију културну форму филма постао такорећи покултурним слоганом и одиграо неупоредиво значајну улогу у формирању различитих облика критичке јавне свијести, од лојалистичке критике до цинизма, сарказма и песимизма. За особито карактеристичан случај в. анализу филма *Рани радови* Желимира Жилника (1969) у Павле Леви, *op. cit.*, стр. 56–61: „*Рани радови* прате групу радикалних студената-активиста који, након политичких турбуленција 1968, наступају под паролом ‘повратак Марксу и настоје да своје ревизионистичке идеје пропагирају дилем руралне Србије’” (56).

¹⁸ За ову тему која има статус стајаће фигуре филозофије *praxis* усп. програмски текст „Чему *Praxis*?” у првом броју часописа; карактеристичан је и есеј Данка Грлића „Смисао ангажираности у филозофији”, *Praxis* 4/1967, стр. 479–490, и читав низ других метафилозофских прилога.

Извањски гледано, ту изворну позицију обиљежава ноторни парадокс да је праксисовска *кришика штаљинистичкој догматизма у филозофској теорији* изазвала масовно непријатељство политичког апарата који се и сâм, у слиједу раскида са Совјетским Савезом 1948., декларирао као „антиштаљинистички”. Сâм парадокс је могуће приказати заострено и на тај начин да једна теоријска дисциплина попут филозофије постаје практично-политички проблематичном онда кад, речено уобичајеним политичким жаргоном, ступа на *праву* курс, тј. курс антиштаљинизма који је зацртала сâма Партија. Ако парадокс изразимо у терминима културализма, то је управо процес који је филозофију из њезиних академских и апстрактних висина заправо тек требало да „спусти” у народ или да је „популаризује”, односно укључи у процес који је почео још у поратно доба под називом „омасовљење културе”, одгојем широких маса за више облике доброг живота кроз рад умјесто голог живљења за рад.¹⁹

Зашто онда антидогматска филозофија *praxis* сâмим својим *стиу-пањем на прави партијски курс* постаје не само непожељним политичким савезником него и непријатељем? Најувјерљивији одговор даје недвојбено документирана тежња Комунистичке партије, с већим или мањим одступањима, да као једна и увијек јединствена *Партија*, осим политичке власти има и јединствен идејни монопол којим ће регулирати све девијације, укључујући и оне политички лојалне.²⁰ Но, такав одговор, колико год се дао потврдити у културној повијести, не може избјећи инхерентни редуktivизам којим системске проблеме сводимо на контингентне патолошке факторе, попут нпр. интелектуалних ограничења партијских кадрова у односу на филозофе

¹⁹ При томе ваља имати на уму да израз ‘масовна култура’ овдје има смисао *народна култура* у посве одређеном значењу, карактеристичном за социјалистичка друштва у раној фази своје успоставе: то је масовљење или опћенародно усвајање традиционалне *елићне* културе попут књижевности, сценских и ликовних умјетности, високошколског и академског образовања, *sub specie* модернизације или надокнаде модернизма, од најнижих до највиших облика, од описмењавања до индустријализације. Тек касније ће, крајем 50-их и у 60-има, термин масовна култура попримити специфично значење с примјесом потрошаштва које је и данас на снази.

²⁰ За истовјетан проблем у умјетности усп. WHW, „Modernism and its Discontents: Croatian Avant-garde of the 50s”, предавање у оквиру 5th Biennial for Contemporary Art, Berlin 2008, тискано у: *Новине Галерије Нова* бр. 17, Загреб, просинац 2008.: „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. And this is why the activities of EXAT 51 sparked tensions and risks, not because of the pressure of soc-realism that had already lost its battle in Yugoslavia.”

(или умјетнике и књижевнике). Тешкоћа не лежи толико у политичкој параноји, идеолошкој сумњичавости или неспособности партијских кадрова да *иницијирају* теоријски допринос практичној борби партије против стаљинизма. Многи партијски кадрови су и сâми интелектуалци, знанственици, умјетници.

Стога прва тешкоћа лежи, обрнуто, у неспособности да се теоријски допринос вреднује политички управо уколико јест *ајсџпракџан* и *џеоријски*, специфичан и једино примјерен филозофији, као њезин навластити *politicum*. Умјесто тога, Партија захтијева ангажман кроз партију. За ту неспособност особито је карактеристичан став *џризнања кроз исџовремено огрицање*, који изриче Стипе Шувар: „*Praxis* се појавио у оном раздобљу када је у нашем друштву владала особита теоријска живост послије доношења Програма СКЈ [...] *Praxis* је дао одређени теоријски допринос критици стаљинизма. Тај допринос, дакако, не би био могућ, да наш комунистички покрет није ушао у практично-политички и идејно-духовни сукоб са стаљинизмом као организационом снагом у свијету и у нас”.²¹

Став, који је изречен из неколико позиција исказивања — с позиције политичког и идејног хисторичара, партијско-политичког дужносника, друштвеног кроничара, колеге у пољу знанствених социјалних теорија — имплицира да сâм „политичко-практични сукоб” Комунистичке партије Југославије с Информбироом носи довољно „идејно-духовног” садржаја да свака теоријско-филозофска критика, ако није посве опсолетна, заправо постаје само накнадно, „доколичарско” цизелирање које у својим крајњим донетима не иде даље од практичног постигнућа Партије. Будући пак да групација *praxis* према Шувару није развијала *џеоријска исџраживања*, осим у критици национализма, него се заправо „бавила политиком” (стр. 71), нужно се појавио судбоносни мањак: „*Praxis* је бирао ексцесе, па је зато био и прозиван за ексцесе. [...] Да су се праксисти у критику укључили на линији Партије, било би добро. Али остали су на апстрактном нивоу”. Зато овај став изнова потврђује да носилац власти, чак ако долази из редова друштвено-знанствене интелигенције попут сâмог Шувара, не разумије како бит и сврха *филозофске криџике* власти није преузимање власти него држање хоризонта идеје отвореним наспрам тзв. позитивне политике. Стога један одговор на парадокс лежи, свакако, у *исџражавању нове филозофије на криџици* — тј. на *инсисџенцији* тих „апстрактних” субјеката у разоткривању *фундаментџалне хийокриџије*

²¹ Усп. Стипе Шувар, „О *Praxis* и ономе што је (било) око њега”, у: *Лијево и десно или десно и лијево. Варијације о идејној борби, инџелиџенцији, леџици, десници и груџе џеме*, Врњачка Бања: Замак културе, сепарат 16, 1975, 69–73 (цитат, стр. 69).

или цинизма уграђеног у сâм систем владања над људима, у разоткривању отуђења „идеје” социјализма у његовој „стварности”.

Но, политички проблем *praxisa* и с *praxisom* не можемо објаснити само као раскринкавање опће хипокризије система и инсистентном указивању на то да „диктатура пролетаријата” фактички опстоји као *диктатура над пролетаријатом*, тј. као систем(ат)ска алијенација продукције живота од збиљских субјеката те продукције. Цинизам је увијек у стању изнаћи неко оправдање за дискрепанцију између „принципа” с једне стране, и „живота” с друге стране. Прави гријех *praxisa* према политичком апарату по моме је увјерењу далеко значајнији. Он се састоји у нечему привидно обрнутом: наиме, у увиду да је прокламирана, тј. начелна, а дјеломице и она стварна пракса друштвене политике у југославенском социјализму, након његова антистаљинистичког заокрета 1948. који је разрађен у опћем друштвеном „курсу” у раним 50-им годинама, била несразмјерно напреднија од његове *реално еџистирајуће теорије* у академским нишама (факултети, институти итсл.), и да је заправо сад „теорија” та која је препознала да *изнушра*, као филозофија, мора надокнадити тај заостатак теорије у стварности као *свој инхерентни мањак*. Он се није састојао ни у чему извањском попут нпр. институционалне удаљености филозофије од партије, који се могао надокнадити прикључењем „на линију Партије”, напуштањем „апстрактног нивоа”.²² Проблем је дакле у истрајавању филозофије у *аџистракцији* као *медију неџивној* који омогућује да филозофија као таква наступи као *ауџономни политички субјект* изван Партије и тиме уопће као једини субјект у аутентичном смислу (барем у рјечнику и саморазумијевању филозофије).

Одатле се лако може увидјети у чему се састоји *вишак* или *профит* тога „кашњења” филозофије за акцијом „наше Партије” која је претходно већ извршила практичну критику стаљинизма (Шувар) и учинила његову теоријску критику сувишном: тај вишак, који собом доноси филозофија, јест стварни, збиљски, реални модел *ауџономне* и *ауџоџојетичке субјектџивности* као друштвене и политичке *парадигме* која се репрезентира управо у самом *медију* филозофије (или умјетности)

²² О томе сразу не говоре само начелне теоријске расправе попут чланка Гаје Петровића „Филозофија и политика у социјализму” (*Praxis* 2/1964.) или тематског блока „Моћ и хуманост” (*Praxis* 1–2/1970.) него још далеко више, дословно узимање начела „борбе мишљења” и „дјеловања идејама” умјесто декрета, прокламираног на VI. конгресу ЦК СКЈ 1958. У том смислу инструктивни су политички иступи праксисоваца, попут излагања Гаје Петровића и Михаила Марковића на VIII. конгресу СКЈ (в. *Praxis* 2/1965) али такођер, читаво десетљеће раније, полемички написи Рудија Супека у часопису *Пољеди* (1952–54), особито текст „Зашто ми немамо борбу мишљења?”

кроз акт филозофирања и даје сâмом филозофирању смисао акта демонстративно слободне субјективности. У томе је очигледно била садржана „стварносна” озбиљност тзв. „апстрактног хуманизма” *praxisa* и његове политичке неупотребљивости.

Borislav Mikulić

WHO REMOVED STALIN'S MOUSTACHE? A LEFTIST CRITIQUE OF SOCIALISM AND POST-SOCIALIST CULTURAL STUDIES

Summary

The author describes the Praxis philosophy as a theoretical medium which embodies aspects of high and popular culture of the 1960s in Croatia and former Yugoslavia. In the first part of the paper he describes lack of references to praxis in newer contributions to the ethnography of socialism and cultural studies as a symptom of scientific reductivism, which is based on devaluation of critical culture in the general modernist milieu of socialism. In the second part the author presents certain arguments for relevance of philosophy in general, and particularly of praxis as a (meta-)cultural form.

Key words: philosophy, Praxis, ethnography of socialism, leisure, academic tourism, dissidence, autonomous political subject.