

Mislav Žitko

Praxis nakon '68.
Marxistička
filozofija i proturječja
jugoslavenskog
socijalizma

Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.

Ur. B. Mikulić / M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet 2019.

SAŽETAK

Polazeći od prethodne analize filozofije Gaje Petrovića objavljene u zborniku *Aspekti praxisa iz 2015.*, u ovom radu razmatram složeni odnos *praxis* filozofije i jugoslavenskog samoupravljanja. Uzmajući u obzir da je samoupravljanje istovremeno ideja izvedbe socijalističkog društva i ime društvenog poretka koji se razvijao nakon teorijskog i političkog raskida sa Staljinom i sovjetskim modelom, ovaj je rad usredotočen na određenje ključnih točaka, odnosno društvenih antagonizama koji su, osobito nakon 1968., bili u fokusu *praxis* filozofije. Provedena analiza pokazuje kako *praxis* filozofija nije bila ni inačica zapadnog marksizma ni filozofija lojalna političkom režimu. Upravo suprotno, njezina se političnost ogleda u rezolutnom suočavanju s antagonizmima jugoslavenskog društva i ustrajavanju na otvorenosti promišljanja samoupravljanja. Rekonstrukcija historijske putanje *praxis* filozofije otkriva interval u kojem ona prestaje biti samo kritika staljinizma i postaje kritika političkog poretka usredotočena na ekonomske i političke antagonizme jugoslavenskog društva. ★

**Praxis after '68:
Marxist Philosophy and the Contradictions
of Yugoslav Socialism**

ABSTRACT

Originating from the inquiry into the philosophy of Gajo Petrović published in the 2015 volume *Aspects of Praxis*, the object of my analysis in this paper is the intricate relationship between *praxis* philosophy and Yugoslav self-management. Given that self-management was both a blueprint for socialist society and the name of the social order which unfolded after the theoretical and political break with Stalin and the Soviet model, the paper aims to determine and explain the key social antagonisms that were the foci of *praxis* philosophy, especially after 1968. The analysis here shows that *praxis* philosophy was neither a variety of Western Marxism, nor a philosophy loyal to the political regime. On the contrary, the political dimension of *praxis* was apparent in its will to resolutely face the contradictions of Yugoslav society, as well as to persist in the openness of thought concerning the nature of self-management. The reconstruction of the historical trajectory of *praxis* philosophy reveals an interval in which it ceases to be purely a critique of Stalinism and evolves into a critique of the political order focused on the economic and political antagonisms of Yugoslav society. ★

Da bismo izvršili svoju istorijsku ulogu u stvaranju socijalističkog društva u našoj zemlji moramo sve svoje snage posvetiti tome cilju, biti kritični prema sebi i svojemu delu, biti nepomirljivi neprijatelji svakog dogmatizma i verni revolucionarnom stvaralačkom duhu marksizma. (PROGRAM SKJ, 1958.)

Razumjeti prvo znači razumjeti polje unutar kojega i protiv kojega smo formirani. (PIERRE BOURDIEU)

Lojalna kritika socijalizma: ponavljanje

Izbjegavajući opširni uvod, želio bih otvoriti raspravu počevši od preliminarnih istraživačkih pitanja na koja se želim usredotočiti i razloga zbog kojih ih postavljam. Za ishodišnu analogiju kojom ću se poslužiti zaslužan je Slavoj Žižek. U ovoj se posudbi radi o Žižekovoj ranoj fazi u kojoj je još uvijek radio na pokušajima strukturne i domišljene kritike marksističkih teorija druge polovine dvadesetog stoljeća. Naime, u danas pomalo zaboravljenoj studiji *Sublimni objekt ideologije* Žižek donosi na samom početku *Uvoda* jednu lako pamtljivu i provocirajuću formulaciju vezanu uz Althusserovu školu: njezin se poraz, kaže autor, ne može objasniti striktno teorijskim razlozima, više je riječ o tome kao da postoji neka traumatična jezgra otvorena althusserovskom filozofijom koja mora biti na brzinu potisnuta.⁰¹ Isto pitanje, samo u obrnutoj formi, želim ovdje postaviti u pogledu *praxis* filozofije: naime, treba li se teorijski slom praksisovaca objasniti samo izvan-teorijskim razlozima? Ili drugačije postavljeno, ne leži li pravi uzrok poraza *praxis* filozofije u, možda čak nehotičnom, ulasku u traumatičnu jezgru jugoslavenskog socijalističkog projekta, dakle u proturječja projekta na kojem je ta teorija, po uvjerenju njezinih vodećih autora, i sama radila?

Pitanje političnosti *praxis* filozofije već je postavljeno u prvom svesku ove edicije, *Aspekti praxisa* (2015). Tamo već možemo vidjeti razradu i evaluaciju kasnije pozicije koju su praksisovci već puno ranije zauzeli pod egidom “bespoštedne kritike svega postojećeg” i “lojalne kritike socijalizma”. Radovi u zborniku *Aspekti praxisa* pokazali su, analizom praksisovskog diskursa autentičnosti kao i njihove posve-

01 Vidi S. Žižek 1989. *The Sublime Object of Ideology*, xxiii-xxiv: “There is something enigmatic in the sudden eclipse of the Althusserian school: it cannot be explained away in terms of a theoretical defeat. It is more as if there were, in Althusser’s theory, a traumatic kernel which had to be quickly forgotten, ‘repressed’; it is an effective case of theoretical amnesia.”

mašnje usredotočenosti na staljinistički fenomen i birokratizaciju socijalizma, teorijske poteškoće i nedorečenosti kod pojedinih autora⁰² te na višeznačnost, isprekidanost i, u konačnici, nakon raspada Jugoslavije, deformiranost političnosti *praxis* filozofije.⁰³ U pogledu višeznačne političnosti *praxisa* Borislav Mikulić i Raul Raunić su u istom zborniku ukazali na posebne preinake u samom shvaćanju mandata filozofije, počevši od naglašavanja prakse i samoproizvođenja čovjeka preko kritike disciplinarnе podjele rada unutar filozofije do afirmacije postfilozofijske pozicije mišljenja revolucije.

Vratimo se za trenutak na početnu figuru ulaska *praxis* filozofije u teorijsko polje: u toj prvoj točki zatičemo *praxis* filozofiju kao kritiku, štoviše kao “bespoštednu kritiku svega postojećeg” koja već na prvi pogled može zbunjivati utoliko što se takva radikalna kritika, sa svim potrebnim filozofijskim preradama i metafilozofijskim prekoračenjima, pojavljuje u kontekstu socijalizma na vlasti. Naivno pitanje glasi: nismo li onda obvezni unaprijed računati na tenziju, ako ne već na otvorenu kontradikciju, između pozicije kritike i pozicije lojalnosti koje se pojavljuju u isti mah? Nadalje, nismo li ukazivanjem na paradoksalnu kombinaciju kritike, koja je uz to još i lojalna, napravili korak naprijed u pogledu dolaska do objašnjenja poraza *praxis* filozofije?

Odgovor na ta pitanja glasi: prigovor prema kojem „bespoštedna kritika” stoji u kontradikciji s pozicijom lojalnosti ne predstavlja osnovu za adekvantno i sveobuhvatan razlaganje nevolja s *praxisom*, odnosno dolazak do traženog odgovora je moguć, ali pod pretpostavkom da ne računamo na već zgotovljene formulacije preuzete iz općeg imaginarija o filozofiji i njezinim slabostima u svjetlu disciplinarnе podjele rada, te onda na općenitijoj razini u kontekstu odnosa filozofije prema revoluciji i socijalizmu. U svome prilogu zborniku *Aspekti praxisa* već sam bio poduzeo analizu filozofije Gaje Petrovića na tom tragu, usredotočenu na moment refilozofikacije marksizma i iz njega proizašlih diskurzivnih učinaka. Ovdje neću ponavljati tamo

02 Vidjeti posljednji tematski blok pod naslovom *Ogledna čitanja* u kojem se uz studiju Raula Raunića “Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji” nalazi moj tekst “Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića”. Obje kritike nastoje čitati *praxis* filozofiju kroz analizu pojedinačnih opusa.

03 Vidi prilog B. Mikulića “Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”. Za teorijsku predradnju v. B. Mikulić 2009., “Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst 60-ih” gdje autor razvija figuru “lojalne kritike socijalizma”.

iznesene zaključke već ukazati na tri točke koje mi se pokazuju sporne u naknadnoj refleksiji.

Prvo, metodološki pristup u derivaciji pozicije *praxis* filozofije iz opusa Gaje Petrovića donosi mnoge interpretacijske poteškoće, ponajviše zamku prividne ekvivalencije Petrovićeve pozicije s temeljnim odrednicama *praxis* filozofije općenito upravo zbog njegova istaknutog mjesta unutar grupacije. Drugo, kritika staljinizma koju od 50-ih godina poduzimaju praksisovci pokazala se teorijski i politički potentnija nego što se to na prvi pogled može činiti u smislu nadmašivanja prvobitnog postavljenog cilja. Iz navedenog slijedi treća točka: naime, analogija *praxis* filozofije i takozvanog zapadnog marksizma mnogo je slabija nego što se to na prvi pogled može činiti.⁰⁴ Usprkos činjenici da refilozofikacija marksizma i institucionalna smještenost unutar sveučilišnog polja nude prostor za iskušavanje i proširenje Andersonovog modela na *praxis* filozofiju, njezina pozicioniranost unutar socijalističkog poretka čini je, kako će se pokazati, neizglednim kandidatom za socijalističku inačicu ili izdanak zapadnog marksizma. Naime, prema Andersonovom određenju, zapadni marksizam nije samo klasifikacija, nego teorijska optužba koja se jedva može sakriti ispod njegove formalne analize. U pogledu formalnih promjena, 'zapadni marksizam' označava točku nakon koje slijedi postupno okretanje od ekonomske i političke strukture prema, ukratko, akademskoj filozofiji. Anderson će, ne sasvim bez osnova, pokazati da putanja zapadnog marksizma ima obrnuti smjer od Marxove. Dok Marx kreće od filozofije i kritike religije da bi postupno otkrio polje političke ekonomije, kod zapadnog je marksizma obrnuto. Institucionalno je obilježje zapadnog marksizma akademizacija, to jest akademska polemika je njegovo glavno oružje. To Anderson suprotstavlja marksizmu prošlih vremena, primjerice razdoblju oko Druge internacionale kada je čak postojao prijezir prema "profesorskom socijalizmu" bez partijskih obveza. Naravno, sve te promjene u kretanju marksizma nisu mogle završiti drugačije nego transformacijom marksističke teorije u "dugotrajnu i zamršenu raspravu o metodi".⁰⁵ Čak i ako prihvatimo ovo Andersonovo određenje zapadnog marksizma bez ograda, što nije uputno, *praxis* filozofija ne predstavlja njegovu jugoslavensku inačicu.

04 Formulacija zapadni marksizam preuzeta je, dakako, od Perryja Andersona u studiji *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, izvorno objavljenoj 1976.

05 Vidi Anderson 1985: 109–110.

Naprijed spomenute sporne točke, tematizirane u mome navedenom radu u zborniku *Aspekti praxisa*, navode me na ponovno suočavanje s pozicijom “lojalne kritike socijalizma”, odnosno na interpretaciju njezinog sadržaja i dometa s obzirom na minimalni zajednički sadržaj *praxisa* kao formacije. Naime, detaljnijom analizom tekstova u samom časopisu *Praxis* kao i intervencijâ na drugim mjestima, pokazuje se da postoji zajednički tematski interes, odnosno teorijska usredotočenost koja je povratno proizvela mrežu teorijskih koncepata, gdjekad gotovo formulaičnih izraza koji jesu zajednički široj *praxis* grupaciji. Iz toga slijedi da najdugotrajnija podjela na zagrebački i beogradski krug nije pertinentna za analizu *praxis* filozofije, iako je razumljivo njezino korištenje uz prešutnu pretpostavku pogleda unazad. Naime, ako čitamo *praxis* filozofiju iz očišta osamdesetih ili devedesetih godina, onda, dakako, razlikovanje zagrebačkih i beogradskih članova zadobiva potporu na osnovu poznatih činjenica političke angažiranosti pojedinih članova ili barem snalaženja pojedinih članova grupacije u kasno socijalističkim ili prvotnim postsocijalističkim okolnostima. No, ovdje nemam namjeru ponuditi detaljnu analizu postupka historizacije putem “pogleda unatrag”, već samo utvrditi razloge za oprez. Nema sumnje da potpuna rekonstrukcija putanje *praxisa* traži da se uzme u obzir i razdoblje nakon zabrane časopisa, osobito osamdesete i devedesete godine kada dolazi do potpunog i konačnog političko-teorijskog raskola među praksisovcima. Međutim, iako se takvom rekonstrukcijom može osvjetliti cijela historija *praxisa*, ona se također pokazala kao instrument njegovog “pripitomljavanja”, to jest uklapanja u nacionalističku pripovijest o kontinuitetu hrvatske filozofije. Naime, unutar nacionalističkog diskursa, točnije njegove umivenije inačice, *praxis* filozofiju je zadesila sudbina slična onoj Miroslava Krleže gdje se pokušava zadržati i uklopiti u pripovijest o hrvatskoj naciji u formi međunarodno priznate filozofijske baštine.⁰⁶ Riječ je o falsifikatu u striktnom smislu, koji računa na podjelu između zagrebačke i beogradske grupe, izvedenu za potrebe samog ustanovljenja institucionalizirane nacionalne filozofije. Pritom nije samo riječ o naknadnoj teorijskoj pameti, nego o naknadnoj ideologiziranoj svijesti skrivenoj iza postupka potpune rekonstrukcije, dakle onog postupka koji naizgled uvažava sve relevantne činjenice i uzima u obzir cjelokupni vremenski tijek *praxis* filozofije.

06 Vidi primjerice M. Kukoč 1985., *Kritika eshatološkog uma*.

Stoga, ovdje želim izbjeći pogled unatrag, iako ga nipošto ne zanemarujem, kako bih premjestio naglasak na stanje teorijskog i političkog polja unutar kojeg je *praxis* izvorno formiran, na pozadini kojega se razvijao i dostigao svoj zenit. Genealogija *praxisa* ovdje će biti izvedena kao imanentna kritika koja prihvata marksističku teoriju u bitnim crtama, ali ne uzima *praxis* za analitičku os koju zatim jednoobrazno provlači kroz desetljeća socijalističke i postsocijalističke povijesti. Upravo suprotno, potrebno je obratiti pažnju na diskontinuitete, rezove, unutrašnje promjene, teorijska zaoštavanja i kasnija zatupljivanja koja čine povijest *praxis* na pozadini povijesti jugoslavenskog socijalizma.

Prema tome, kada ovdje upotrebljavam pojam grupacija, pod time ne mislim ništa više ili manje od postojanja *istovrsne usmjerenosti* na jedan spektar problema koji se pokazao žarišnim u filozofijskom pogledu s povratnim učinkom na jugoslavensko političko polje. To je, uostalom, u skladu s načinom na koji su neki od prominentnijih praksisovaca, doduše *post festum*, opisivali svoje djelovanje vezano uz sam časopis i ljetnu školu. Tako Rudi Supek, u intervjuu objavljenom sredinom 1987., navodi, imajući na umu jugoslavenski kontekst, kako su časopisi uvijek privremene pojave, dinamičke forme “izražavanja grupnog mišljenja ili težnje nekim zajedničkim ciljevima” te se u tom smislu najviše može reći kako je *Praxis* bio “reakcija na dogmatsko mišljenje” i mjesto polemičke otvorenosti.⁰⁷ Opet, upravo taj moment reakcije na dogmatizam, o kojem ćemo nešto više reći u nastavku, sugerira da pozicija “lojalne kritike socijalizma” sadržava više nego što se na prvi pogled misli.

Do tog na početku nerazvidnog sadržaja, koji je u stvari samo drugo ime za političnost *praxis* filozofije, Mikulić pokušava doći iskušavajući Rortyjevu ideju o “[s]avezništvu filozofije sa svjetovnom vlašću od Hobbesa preko Kanta i različitih varijacija profesorske filozofije do danas” (MIKULIĆ 2015: 83). Sam Rorty na početku poglavlja *Od epistemologije do hermeneutike*⁰⁸ objašnjava kako, prvo, hermeneutika u njegovoj formulaciji ne dolazi kao zamjena za epistemologiju, dakle ne dolazi kao surogat koji treba ispuniti ispražnjeno mjesto epistemologije i, drugo, da se samo iz očista epistemologije pojavljuje filozof kao

07 Vidi intervju Rudija Supeka izašao 2. lipnja 1987. u političkom časopisu *Danas* pod naslovom “Mišljenje kao diverzija”.

08 R. Rorty 1981., *Philosophy and the Mirror of Nature*, str. 315ff.

nadglednik s eksplicitnom referencom na platoničkog filozofa-kralja.⁰⁹ Međutim, to nije sve. Uvođenje Rortyja u raspravu donosi dodatne pozitivne učinke za pokazivanje ne samo nijansiraniye slike *praxis* filozofije, nego i za ukazivanje na posebnu poziciju filozofije u socijalizmu, gotovo neusporedive s kretanjima iste discipline u zapadnim zemljama ili, iz sasvim drugih razloga, u Istočnom bloku.

No, upotreba Rortyja u ovoj će raspravi biti drugačija od primjene na *praxis* na kraju jugoslavenskog socijalima s obzirom da aspekt političnosti *praxisa* na koji ciljamo nije toliko vezan uz možebitnu “nadstojničku” ili “kancelarsku” narav moderne filozofije koliko uz, kako sam napomenuo, poseban status filozofije u zenitu jugoslavenskog socijalizma, odnosno njezinu ulogu u (samo)proizvođenju samoupravljanja. Rortyjeva pokušaj klasifikacije filozofije, izveden na njegovoj osobitoj distinkciji epistemologije i hermeneutike, pokazuje se za naše potrebe kao dobra osnova za negativan nalaz kojim se otvara put za formuliranje pozitivnog sadržaja imanentne kritike.¹⁰

Samo kao podsjetnik, Rorty u poznatoj studiji *Filozofija i ogledalo prirode* predlaže kontrastiranje “sistemske filozofije” i “hermeneutičke”, to jest “graditeljske filozofije”; dok se prva temelji na epistemologiji, ili bolje rečeno, “[e]pistemološki utemeljenom razumijevanju čovjekove sposobnosti da točno reprezentira prirodu” (RORTY 1981: 367), graditeljska filozofija se razvijala sukladno skeptičkom i historicističkom stavu, što za Rortyja znači da se nije dala zavesti vokabularom sistemske filozofije, uglavnom posuđenim ili prerađenim na temelju trenutne paradigme u znanstvenom polju. Graditeljska filozofija, neprijateljski nastrojena prema holističkim projektima, nastavlja s rubnih točaka discipline održavati razgovor i kroz razgovor pomo-

09 To jest, u Rortyjevoj izvornoj formulaciji: “Mislim da očiste prema kojem je epistemologija, ili neka prikladna disciplina-nasljednica, nužna za kulturu brka dvije uloge koje filozof može igrati. Prva je ona informiranog diletanta, polipragmatika, sokratskog posrednika između različitih diskursa (...) Druga uloga je ona kulturalnog nadglednika koji zna zajedničko utemeljenje svih — uloga platoničkog filozofa-kralja koji zna što svi drugi doista rade, bili oni toga svjesni ili ne, jer zna ultimativni kontekst (forme, um, jezik) unutar kojeg oni djeluju” (Rorty, 1981: 317).

10 Za kritiku Rortyjevog poimanja hermeneutike vidi M. Westphal 2004., “Hermeneutika kao epistemologija”; za kritiku samog koncepta “graditeljske filozofije” i temeljito preispitivanje Rortyjeve kritike fundacionalizma vidi S. Haack 1995. *Evidence and Inquiry* (9. poglavlje).

ći stvaranju novih diskursa. Rortyjevi primjeri za takvo postupanje su, između ostalih, Nietzsche, Dewey i kasni Wittgenstein. Usto, Rorty uvodi još jednu distinkciju, naime onu između revolucionarne i normalne filozofije, što znači da u konačnici možemo govoriti o revolucionarnoj filozofiji sistemskog ili hermeneutičkog karaktera (RORTY 1981: 369F).

Praxis filozofija se, usprkos tome što je Rortyjeva klasifikacija bjelodano izvedena s namjerom da bude širokog obuhvata, opire smještanju, odnosno pogledu kroz takvu analitičku rešetku. S jedne strane, ona, kako je već naglašeno, nije škola ili pravac u doktrinarnom smislu, te se najviše može reći da su samo pojedini autori, s više ili manje uspjeha, tendirali ka sistemskoj filozofiji. No, s druge strane, u njoj je teško naći potporu za epistemološki relativizam; dapače, kod nekih autora, primjerice Gaje Petrovića, doima se da spoznaja u strogom smislu ne može biti drugo doli spoznaja biti. No, nažalost, čak i u slučaju Petrovića, koji je bio najbliži epistemološkim temama, imamo samo fragmentarnu teoriju istine, odnosno samo obrise epistemološke pozicije.

Kada govorimo o *praxisu* radi se, sumarno rečeno, o marksističkom diskursu više obilježenom eklekticizmom nego sistemskom prirodom, pri čemu, naizgled paradoksalno, kontinuirani razgovor s različitim neomarksističkim i ne-marksističkim tradicijama nije proizveo približavanje rortyjevskim hermeneutičkim (dakle, relativističko-pragmatičkim) tokovima, prepoznatljivim već u vrijeme uspona *Praxis* grupacije. S obzirom da se eklekticizam često koristi u pejorativnom značenju teorijskog stvaštarenja, ovdje bi bilo uputnije koristiti sintagmu *otvoreni marksizam*. U pogledu spomenutog pojma revolucionarnosti, on kod Rortyja označava stvaranje reza prema prevladavajućem vokabularu i teorijskom okviru pod pretpostavkom da oni proizlaze iz "normalne" filozofije, dakle filozofije kao profesionalne, institucionalno ovjerene discipline. No, i u ovom ćemo slučaju naići na poteškoću s obzirom da je *praxis* filozofija, u pogledu poslovičnih "ramena velikana" na koje se penje, vezana za kanonske autore njemačkog klasičnog idealizma i njihovu kontinentalnu recepciju. Međutim, ona se istovremeno ustanovila kroz epistemološki i politički rez prema dominantnoj inačici marksizma, odnosno teoriji odraza kao njezinoj epistemološkoj formulaciji.

Ukratko, čini se da iza ovoga opiranja smještanju unutar ponuđene klasifikacije stoji posebnost političnosti filozofije u socijalizmu. Dakako, ta političnost je za *praxis* istovremeno sredstvo njezinog ra-

dikalnog ulaska u polje filozofije i ishod na koji se računa pod vidom eksplicitno prisutnog političkog obećanja izlaska iz neautentičnog socijalizma. Držim da još jedan osvrt na poziciju “lojalne kritike socijalizma” može osvijetliti značenje *političnosti* filozofije u *socijalizmu*, te na taj način omogućiti razumijevanje internih i eksternih okolnosti sloma *praxis* filozofije.

Kontekst kritike staljinizma u filozofiji

Prije nastavka rasprave, zastat ćemo na trenutak na samoj godini 1968. koja je nesumnjivo važna za *praxis* filozofiju iz više razloga. Ona je važna ne samo zbog studentskih protestâ, ponajprije u Beogradu, i represije koja je uslijedila, nego jednako tako zbog događaja u Čehoslovačkoj i Poljskoj. Žarko Puhovski drži da “[g]odina 1968. predstavlja prevratnu točku nakon koje socijalizam više ne postoji kao alternativna ideja ustrojenom socijalizmu, nego samo rutinizirana ideologija vladajućeg aparata. Nakon 1968. sva protivljenja takozvanom realnom socijalizmu ili komunizmu ne dolaze od ljevičara, nego od liberala i nacionalista.”¹¹ Međutim, čini se izvjesno da je godina 1968. u stvari točka u kojoj *praxis* grupacija zaoštava i do kraja eksplicira svoju poziciju lojalne kritike socijalizma, nakon čega, tokom sedamdesetih godina slijedi odgovor službenog socijalističkog režima. To je, dakle, točka koja više odgovara onome što Nebojša Popov, doduše veoma slikovito, naziva “prelazak iz bahatosti u brutalnost”. Popovljeva je teza o novom modusu odnosa vlasti prema kritici nakon '68. ovdje bitna utoliko što korespondira s raspravama i intervencijama praksisovaca, počevši, kako ćemo vidjeti, od samog časopisa. U zajedničkom intervjuu s prominentnim praksisovcima Popov navodi sljedeće:

“Oni [predstavници partijske ideološke linije, op. M.Ž.] prestaju da napadaju kritičku misao kao apstraktni humanizam posle '68. godine. Jer to za njih nije bio apstraktni humanizam. Bahati napadi prelaze u brutalne obračune onda kada su shvatili da to više nisu samo ideje slobode iz kojih se izvode ideje o demokratiji, nego je na delu jedan vrlo snažan pokret, u celom svetu pa i kod nas, koji ide ka demokratiji, te su se oni osećali kao da su izbačeni iz sedla. Zbog toga su pravili savez s nacionalističkom desnicom koji, tada,

¹¹ Vidi Žarko Puhovski (2008), “Nekad revolucionari, danas poslušnici”. Za istu tezu vidi kolumne Puhovskog u podlistku “Obzor” *Večernjeg lista* pod naslovima “Ostala samo legenda o '68” i “Hrvatska '68: lokalna globaliziranost”, objavljene 17. i 30. svibnja 2008.

njima nije bio naročito na srcu, ali je bio potreban da se obračunaju s konkretnim socijalizmom.” (POPOV 2003: 51F)

Godina 1968. označava novu konfiguraciju polemičkog terena; na toj točki dolazi do saturacije teorijske debate koju je slobodarski, humanistički marksizam vodio sa strukturama socijalizma na vlasti. U toj godini, ako je želimo uzeti kao odredbenu, pozicija za obje strane u tom sukobu postaje nepodnošljiva. U studentskom pokretu u Jugoslaviji, Praškom proljeću, protestima u Varšavi i obračunom s marksističkim intelektualcima, ogleda se specifična tenzija koja je više od spleta događaja i predstavlja konstitutivni element socijalističke strukture.¹² Povijest *praxisa* uklopljena je u opće tokove unutar socijalističke tenzičnosti tako da se godina 1968. u tom pogledu pokazuje kao točka u kojoj praksisovci pokušavaju dovršiti posao kritike, započet na Bledu 1960. godine.¹³

Godina 1968. kao historijska točka nudi interpretacijski oslonac da se pokaže kako je “lojalna kritika socijalizma”, daleko od toga da predstavlja ograničenje rada kritike, u stvari konkretna i utoliko “opasnija” verzija “bespoštedne kritike svega postojećeg”.¹⁴ Poznate su for-

12 Usp. N. Popov 2008., *Društveni sukobi — izazov sociologiji. Beogradski jun 1968.* Prvo izdanje ove studije i kronike studentskog protesta u Beogradu bilo je zabranjeno. Prvi puta štampano kao samizdat 1990. godine, standardno izdanje u nakladi Službenog glasnika iz Beograda objavljeno je 2008. godine.

13 Osim skupa na Bledu, već prethodnih su godina održani i drugi važni susreti, primjerice stručno savjetovanje JUFSA [Jugoslavensko udruženje za filozofiju i sociologiju] u Beogradu 1958. s temom *Problemi determinizma u prirodnim i društvenim naukama i osnovni problemi marksizma danas*; zatim simpozij HFD-a *Mladi i stari Marx* 1959. u Zagrebu i savjetovanje JUFSA iste godine u Sarajevu. Opširniji pregled susreta, publikacija i rasprava vidi u studiji V. Golubovića *S Marxom protiv Staljina*, u potpoglavlju “Kritika dogmatizma u jugoslavenskoj filozofiji”.

14 Mikulić nudi zasebnu raspravu o statusu *praxisa* kao nepoželjnom političkom savezniku Partije nakon zaoštavanja pozicije s dodatim momentom kojeg se ovdje ne dotičem iako je važan, naime da su vodeći partijski intelektualci poput Stipe Šuvara ili Vladimira Bakarića htjeli po svaku cijenu zadržati monopol nad interpretacijom sukoba jugoslavenske partije s Informbiroom u strahu od slabljenja pozicije moći: “Zato ovaj stav [Šuvarova osuda *praksisovaca* kao kritičara postojećih socijalističkih poredaka, op. M.Ž.] iznova potvrđuje da vlast ne razumije kako bit i svrha filozofske kritike vlasti nije preuzimanje vlasti,

mulacije napada na *praxis* filozofiju od strane socijalističkog režima, najprije desnog krila hrvatskog rukovodstva CK-a, a zatim i vodećih dužnosnika Saveza komunista, prije svih Vladimira Bakarića. Njegov govor iz svibnja 1966. predstavlja pokušaj svojevrsnog sumiranja stava prema *praxis* filozofiji u formi dužeg ekskursa. Na početku Bakarić pokušava dijagnosticirati izvore *praxis* filozofiji, nalazeći ih u protusovjetskoj opoziciji Imre Nagya i kritici staljinizma Milovana Đilasa, te navodi da je bilo

“[d]o izvjesne mjere teško razdvojiti što je ovdje napredno, a što reakcionarno. Grupa ‘*Praxis*’ ni na jednom području nije išla ni izdaleka tako daleko kao Đilas, ali gdje je granica ove pozitivne i negativne kritike, nije uvijek lako reći” (BAKARIĆ 1966: 23).

Kraj Bakarićevog izlaganja donosi tvrdnju kako praksisovci napadaju one koji su napravili “nešto napredno” u Jugoslaviji te da se pravi odgovor Partije tek očekuje, što se pokazalo kao utemeljena prijetnja. Bakarić, naime, zaključuje svoj govor sljedećim riječima:

“Možda ste primjetili i to da mi u neposrednu diskusiju dosta dugo nismo išli, mada je u *Praxisu* izašlo nekoliko dosta grubih napada u stilu tzv. ‘bespoštedne kritike’, ali ‘bespoštedne kritike’ više onih ljudi koji su nešto napredno u ovoj zemlji napravili. Nikakvu ‘bespoštednu kritiku’ ničega drugoga niste do sada još tamo mogli naći. A na drugoj strani u *Praxisu* ima tekstova koji su nešto najreakcionarnije što je do sada u Jugoslaviji napisano i štampano. Oni su to poricali. Inače, to nam tek predstoji, to su bili tekstovi ljudi koji se smatraju marksističkim filozofima. Tu još nismo išli u jaču i otvoreniju kritiku, to nam tek predstoji putem ovakvog otvorenijeg, temeljitijeg i svestranijeg kursa” (ibid. 26).

Iako se možda doima da se refleksija režima u cjelosti odnosi na “apstraktni humanizam” i neodređene granice “bespoštedne kritike”, taj dojam nije točan budući se već početkom šezdesetih godina kod praksisovaca kristaliziraju predmeti kritike postojećeg socijalizma, ponajprije status demokracije u samoupravnom socijalizmu, a zatim i kompleks problema podveden pod naziv robno-novčani odnosi.¹⁵

nego držanje horizonta ideje otvorenim naspram tzv. pozitivne politike” (Mikulić 2009: 94).

15 Praksisovska kritika robno-novčanih, odnosno tržišnih odnosa u Jugoslaviji, gdjekad veoma ostaje na općoj razini bez ulaženja u

Tajna lojalnosti “lojalne kritike socijalizma”, njezin neeksplicirani sadržaj u slučaju *praxis* filozofije, vezan je uz socijalizam čiji je sadržaj istovremeno sredstvo i predmet polemike. Lojalnost praksisovaca bila je u prvome redu lojalnost ideji samoupravnog socijalizma, a ne, kako se to pogrešno uzima, postojećem socijalističkom režimu. To je ključna točka koja omogućuje da *praxis* filozofija postane predmet spora iz dva pravca, s desnog krila Saveza komunista, koje je postupno sklopilo pakt s nacionalističkim ideolozima, te iz središta, odnosno ortodoksne pozicije predstavljene u figuri funkcionera Bakarićevog ranga. Diskursivno oblikovanje te lojalnosti sadržavalo je nekoliko etapa, odnosno razina.

Prvu etapu, a ujedno i prvu razinu, čini dobro poznata i dokumentirana kritika staljinizma. Posao izrade kronologije uspona *praxis* filozofije obavio je Veselin Golubović u knjizi *S Marxom protiv Staljina* iz 1985.¹⁶ koja prati filozofijsku kritiku staljinizma u razdoblju od dominacije dogmatskog marksizma kasnih četrdesetih i ranih pedesetih do afirmacije marksističke filozofije prakse od 1960. godine nadalje, ako se IV savjetovanje Jugoslavenskog udruženja za filozofiju i sociologiju, održanog na Bledu te godine, može uzeti za točku u kojoj je teorija odraza, kao spoznajno-teorijski supstrat staljinističkog marksizma, izgubila intelektualni kredibilitet nakon vehementne kritike Gaje Petrovića, Milana Kangrge, Mihaila Markovića i drugih. Radi boljeg razumijevanja konteksta kritike staljinističke filozofije tokom pedesetih godina, treba napomenuti da su, kako pokazuje i Golubović, istovremeno s filozofijom i druge djelatnosti “prešle put od instrumentalnog ideološkog programa do disciplinarne autonomije i slobode stvaralaštva”, pri čemu o potonjem treba, s obzirom na tadašnju političku strukturu Jugoslavije, razmišljati diferencirano i u stupnjevima.

Nije potrebno posebno naglašavati da raskid sa sovjetskim modelom, koji je otvorio mogućnost specifično jugoslavenske modernizacije, ostaje osobito do početka pedesetih pod značajnim ograničenjima prijednog puta. “Epohalni horizont”, o kojem piše Golubović (1985:

ekonomske potankosti, no bez obzira na to bila je dovoljno upečatljiva da na nju reagiraju vodeći ljudi Saveza komunista. Vidi primjerice opširno izlaganje Savke Dabčević-Kučar održano na konferenciji Saveza komunista sveučilišta, *Vjesnik*, 28. veljače 1965.

16 Vidi V. Golubović 1985., *S Marxom protiv Staljina. Jugoslavenska filozofska kritika staljinizma 1950–60.*

16), izboren 1948. “oštrim sukobom i radikalnim raskidom s međunarodnim staljinizmom, a nedugo zatim i spoznaja da nema, pa ni u početnoj fazi, autentičnog razvoja socijalizma — društva u čijem središtu je čovjek, a ne država, partija i proizvodne snage bez samoupravljanja i demokracije”, u bitnom treba razumijeti kao ustanovljenje novog političkog polja unutar kojeg je sukob između marksističke filozofije i socijalizma-na-vlasti tek postao moguć. Pritom nije riječ samo o redefiniraju djelovanja na području kulturne proizvodnje, nego i posebnom statusu kakav je filozofija imala, prevenstveno iz legitimacijskih razloga, u društvenom životu. Golubovićeva je zasluga da je prepoznao taj dvostruki moment konstitutivan za političnost filozofije: “Filozofija je — mada je konstantno izazivala zazor među pojedinim političkim, ideološkim, kulturnim i znanstvenim moćnicima — postala nezaobilazna tema u kulturnom, znanstvenom, političkom, pa i svakodnevnom životu, javna stvar dostojna proučavanja, razgovora, sporenja i poštovanja” (ibid. 19). Prisutnost filozofijskih tema i same discipline u javnosti, što se može pokazati širokim spektrom i brojnošću publikacija, jest ono što vrijeme uspona *praxis* filozofije razlikuje od kasnijeg razdoblja socijalističke i postsocijalističke povijesti. Dok su predradnje za formiranje *praxis* filozofije obavljane postepeno tokom pedesetih godina i iscrpno opisane kod Golubovića u vremenskim sekvencama od 1950–53. te od 1958–1960., vrijedi napomenuti, za kontrast, da razmatranja *praxis* filozofije u postsocijalističkom razdoblju, izvan disciplinarnog polja filozofije, nisu razvila gotovo nikakav interes ni za marksističku teoriju općenito niti za *praxis* posebno. Usprkos činjenice da su kulturalni studiji socijalizma institucionalno zaživjeli u Hrvatskoj početkom 2000-ih, poveznica prema filozofiji i uključivanje teorijske prakse u analizu jugoslavenske kulturne proizvodnje u potpunosti je izostalo.¹⁷

Umjesto ponovnog sumiranja iscrpne historiografske deskripcije koju nudi Golubović, želim se osvrnuti na poznati, često citirani tekst Nevena Sesardića iz 1987., ponajprije zato što se tamo iznesene kritike mogu, bez potrebne historizacije, činiti približno točnima.¹⁸

17 Zbornik *Devijacije i promašaji* (ur. Lada Čale Feldman i Ines Prica) objavljen 2006. pokazuje domete i pronicljivost domaće inačice kulturalnih studija i kritičke etnografije. Za kritičku diskusiju i “zaborav” *praxisa*, vidi Mikulić 2007., “Etnologija, etnografija i postpolitičko svjedočenje” te Mikulić 2009, str. 83–88 (dio “*Praxis* i kulturologija”).

18 Vidi Sesardić 1987., “Razmišljanja o filozofiji prakse”, str. 107–116.

Trenutno se, naravno, neću baviti svim Sesardićevim prigovorima nego dvama koji su neposredno usmjereni na karakterizaciju predradnje za formiranje *praxis* filozofije. Sesardićeva uvjerljivost crpi snagu iz jednostavnosti njegovih tvrdnji: prvo, kritika dogmatizma i općenito staljinističkog marksizma ne može se smatrati značajnim doprinosom budući da je riječ o jednoj prizemnoj ili, kako veli Sesardić, posve nerafiniranoj teoriji čije se pobijanje ne može smatrati velikim filozofijskim dosegom. Nadalje, u djelovanju praksisovaca Sesardić ne nalazi ni moment intelektualne odvažnosti budući da se taj obračun sa staljinizmom događa “punih dvanaest godina nakon sukoba Jugoslavije i Informbiroa” (SESARDIĆ 1987: 108). U epistemološkom pogledu, Sesardić završava s konstatacijom da praksisovci uglavnom ili u većini slučajeva (pretpostavljam, jer autor nije specificirao), nisu razlikovali povijesno-filozofsku interpretaciju Marxa od održivosti Marxovog mišljenja, to jest držali su, uglavnom ili u većini slučajeva, da valjana interpretacija Marxa rješava pitanje valjanosti Marxovih tvrdnji o predmetu s kojim se bavio (ibid.). Po-teškoća za Sesardića sastoji se u obvezi da posljednja tvrdnja bude istinita kako bi prva zadržala uvjerljivost. Drugim riječima, ako se u slučaju *praxis* filozofije nije radilo ni o čemu drugome osim o interpretaciji Marxa unutar epistemički zatvorene zajednice, onda posao kritike osiromašene epistemologije teorije odraza, koja istovremeno ne nalazi potporu u Marxovim radovima, doista nije suviše složen zadatak. Međutim, posve bjelodano, kod praksisovaca se nikad nije radilo samo o interpretacijskom nadmetanju, odnosno pridavanju povijesnog ili filozofijskog značenja Marxovom radu, na što sam upozorio u prethodnoj digresiji o Rortyjevoj klasifikaciji filozofije. *Praxis* filozofija nikad nije sklopila savez s hermeneutikom u rortyjevskom smislu, dakle nikad nije pristala na zamjenu epistemologije hermeneutikom. I upravo zato pitanje “održivosti i vrijednosti” Marxovog mišljenja onkraj “ispravne” interpretacije ulazi u *praxis* filozofiju kao tekući posao, štoviše radi se o značajnom momentu, prisutnom i iskazanom na različite načine. Primjerice, referat Mihaila Markovića na Bledskom skupu pod naslovom “Praksa kao osnovna kategorija teorije saznanja”¹⁹ predstavlja emfatičan pokušaj zasnivanja epistemologije na kategoriji prakse čiji je status instrumentalan: zasnivanje spoznaje na praksi Marković vidi kao sredstvo, to jest, put prema

¹⁹ Tekst je objavljen u *Referati i diskusija na IV. stručnom sastanku udruženja*, Beograd: Jugoslovensko udruženje za filozofiju, 1961.

utemeljenju teorije koja povratno zadržava ne samo objektivnost u smislu intersubjektivne provjerljivosti, nego implicira postojanje primjerene razine prediktivne snage.²⁰

Slično zadržavanje epistemologije, kojim se ograničava ono što interpretacija Marxa može postići u smislu opravdanja i vjerodostojnosti tvrdnji, može se lako naći i kod drugih praksisovaca, tim više što je jedno krilo praksisovaca bilo u bitnom sociološko (Rudi Supek, Zagorka Golubović, Ivan Kuvačić), te su otuda rasprave, mnogo prije konačnog zaoštavanja 1968., crpile empirijsku građu onkraj usredotočenosti na tekst i arhiv. Intelektualni habitus *praxis* filozofije u disciplinarnoj širini, kontinuiranom razgovoru s različitim tradicijama, u rasponu od klasične kontinentalne do suvremene američke teorije, nikad nije bio obnavljan u maniri statičnog kružoka, kako impliciraju Sesardićevi prigovori. Time, dakako, ne želim ustvrditi infalibilnost filozofije prakse nego potcrtati činjenicu da prigovori poput Sesardićevih potajno računaju da između staljinističkog dijalektičkog materijalizma i *praxis* filozofije u stvari nema filozofijske razlike, kao ni razlike u teorijskoj metodologiji.

U događajima koji su se odigrali tokom pedesetih, s druge strane, kritika staljinističke filozofije i teorije odraza bila je tek negativna gesta, posao kojeg je trebalo odraditi da bi se moglo ići dalje. Najveći dio rasprava posvećen je nečemu sasvim drugom: razradi filozofije prakse, refilozofikaciji marksizma i iskušavanju granica učinkovitosti same filozofije kao posebnog diskursa. Nadalje, proces određenja uvjeta i izgradnje zasebne modernizacijske putanje, čiji je početak posve izmješten iz polja filozofije i počinje u spomenutom sukobu Jugoslavije i Informbiroa, jest teret preuzet od strane *praxis* filozofije, međutim, ne prema Rortyjevoj platonovskoj prispodobi o filozofima-kraljevima. Na tu prispodobu Sesardić otvoreno računa na samom kraju svoje kri-

20 U samom tekstu Markovićevog izlaganja epistemološki status nije prediktivne snage i nije razrađen, već se pojavljuje kao implikacija njegovog određenja prakse, čini se, na pozadini Peirceove pragmatičke teorije istine. Toliko je moguće zaključiti iz sljedećeg dijela teksta: “U tom slučaju [kad se teorija saznanja gradi na pojmu prakse, op. M.Ž.] jedan stav samim svojim značenjem implicira da izvesni tipovi praktičkih operacija daju određene efekte, ukoliko jedan stav nema takve praktičke implikacije on je kognitivno besmislen — to je izvrsno uvideo još Čarls Sanders Pers. Jedan će stav onda, po definiciji, biti istinit ako intersubjektivne praktične operacije koje on sobom implicira zaista daju predviđene rezultate” (Marković 1961, 20).

tike, uvodeći pretpostavku kako su filozofi prakse krenuli od brisanja granice filozofije i politike, što im se na koncu osvetilo jer filozofi nisu postali kraljevi nego su kraljevi iskoristili filozofiju za svoje svrhe.²¹ Međutim, niti je riječ o brisanju granice filozofije i političke prakse, niti najstariji model poimanja političnosti filozofije kao neposredno sjedanje filozofa na tron ima ikakvu relevantnost u ovom slučaju.

Ponajprije, cijeli pothvat refilozofikacije marksizma, koji počinje tokom pedesetih i završava s teorijskim razračunavanjem na Bledu, u pogledu razvoja disciplinarnosti unutar akademije završava s konstituiranjem filozofije kao discipline koja operira samostalno nasuprot staljinističkim konceptualizacijama u kojima se filozofija iscrpljuje u opravdavanju staljinizma kao metafilozofijske doktrine.

Autonomija, a ne neposredno podvrgavanje političkom je prvi, neposredni učinak filozofije prakse s dodatnim momentom zasebnog konstituiranja sociologije u desetljećima koja će slijediti. Autonomija je onda ono što omogućuje iskušavanje različitih modela političnosti i pristupa političkom na pozadini problema definiranja posebne socijalističke modernizacije izgrađene oko koncepta samoupravljanja.²² Što se pak tiče modela intelektualnosti filozofije, ako se taj izraz može upotrijebiti, on kod Sesardića ostaje čvrsto smješten unutar zanatskih granica filozofije kao profesije.²³ Takav model za *praxis* filozofiju kontrafaktički znači ostanak unutar granica privatnog uma, a taj rezultat se ispostavlja kod Sesardića zahvaljujući nigdje argumentiranoj pretpostavci da je marksistička teorija u potpunosti pogrešna — i to ne samo u pogledu njezinih postojećih inačica, nego i onih koje još u datom trenutku nisu razvijene. Čak i Kantov svećenik u spisu o prosvjetiteljstvu ima mogućnost reći, nakon brižljivog preispitivanja, što je pogrešno u crkvi i iznijeti prijedloge za bolje uređenje crkve i religije, no u Sesardićevoj analizi, pod prijetnjom posljedica prelaska filozofije u političku praksu po platonovskom modelu, *praxis* filozofiji biva uskraćena mogućnost javnog izlaganja i saopćavanja misli. To vrijedi posebno istaknuti zato što je dovoljno poznato da osim javnih intervencija i polemika praksisovci nisu obnašali nikakve značajne

21 Vidi Sesardić 1987., “Razmišljanja o filozofiji prakse”, str. 116.

22 Za drugačiju izvedbu istog argumenta o autonomiji filozofije kao učinku djelovanja *praxisa* vidi Mikulić 2009.

23 To je, naravno, argumentacijska taktika, nipošto karakterizacija njegovog javnog djelovanja. Usp. Sesardić 2012., *Iz desne perspektive. S političke desnice protiv tvrdih ljevičarskih uvjerenja*.

funkcije na saveznoj ni republičkoj razini, tako da njihova politička praksa nikad nije bila upravljачka — taj prijelaz od filozofije na poziciju vlasti je umetnuta fikcija koju kritičari po potrebi tretiraju kao gotovu činjenicu.

Vraćajući se na temu teorijskih predradnji za ono što će uslijediti od Bledskog skupa do zabrane časopisa *Praxis*, dužan sam reći još jednu napomenu u pogledu ranog odnosa *praxis* filozofije i socijalizma-na-vlasti. Golubović u svojoj studiji označava godinu 1958. kao početak obnove kritike dogmatskog sovjetskog marksizma. On navodi da se u političkom smislu “[s]tvari mijenjaju početkom 1958. godine kada se u Sovjetskom savezu i zemljama ‘lagera’ obnovila svestrana antijugoslavenska kampanja u povodu novog programa SKJ. U Jugoslaviji je ponovno naglo narasla, ponajprije politička i ideološka, potreba za filozofima koji su kadri da s izvorno marksističkih revolucionarno-humanističkih filozofski relevantno ‘odgovore’ na žestoke ‘lagerske’ kritike ‘revizionističkog’ Programa SKJ i uopće ‘revizionizma’ u jugoslavenskom marksizmu”.²⁴ Neposredno prije održavanja Bledskog skupa i intenziviranja rada na jugoslavenskom marksizmu pojavljuje se Program Saveza komunista Jugoslavije, usvojen na VII. Kongresu, sasvim otvoren u kritici staljinizma i samog Staljina.²⁵ To je trenutak u kojem se, s obzirom na vanjske ideološke pritiske i optužbe za revizionizam, otvara mogućnost za filozofiju da intervenira u proces idejne artikulacije samoupravnog socijalizma, a tu mogućnost, kako bilježi Golubović, ne koriste samo praksisovci već i njihovi marksistički suputnici, poput primjerice Vanje Sutlića.²⁶

Program SKJ već je u stvari sadržavao određene formulacije, proizašle iz prve etape kritike staljinizma, te stoga može čuditi što je izostalo još šire uključivanje filozofa i sociologa. Za to Golubović iznosi dvije spekulacije kao objašnjenje: izlišnost ponavljanja već mnogo ranije prezentiranih stavova i potreba da se sačuva relativna autonomija discipline u odnosu na političku sferu (ibid., 207). Od praksisovaca koji su se uključili u raspravu, intervencije Ljubomira Tadića bile su posebno zaoštrene. U svome članku iz 1959. Tadić upozorava da socijalistička država sovjetskog tipa po svojim obilježjima približava

²⁴ V. Golubović 1985: 206.

²⁵ Vidi Program SKJ 1958: 47ff, na koji se nadovezuju partijski ideolozi poput Veljka Vlahovića, u Program Saveza Komunista Jugoslavije i ‘zastravanje’ ideološke borbe, *Socijalizam* br. 2, 1958.

²⁶ Vidi V. Sutlić 1959., *Marksizam i revizionizam*.

pretkapitalističkim formacijama, te da stoga “ne može da izdrži čak ni kritiku liberalističke doktrine koja je građena nasuprot apsolutnoj monarhiji”.²⁷ Moment državne opresije nad pojedincem u ime kritike buržoaskog individualizma, kakav u istom članku ističe Tadić, navlastito navodi i Veljko Korać povezujući slobodu pojedinca s mogućnošću kritičkog djelovanja, u čemu se opet ogleda intelektualni habitus *praxis* filozofije onkraj republičkih podjela i teorijskih distinkcija.²⁸ Godinama kasnije, osvrćući se na Kangrgu, Nebojša Popov će reći:

“To je Kangrgino inzistiranje na osobenosti kritičkog mišljenja u evropskoj tradiciji kojeg nema drugdje. Jedan od mislilaca koji je to najbolje izrazio, Castoriadis, govori kako od Sokrata do naših dana postoji tradicija individualnog, slobodnog kritičkog preispitivanja realnosti bez kojeg nema preoblikovanja političke zajednice. Kritičko mišljenje, mašta, preoblikovanje, stvara paniku kod onih koji brane poredak, datu ideologiju i zbog toga su se sablaznili kada su čuli da neki intelektualci prihvataju kritiku svega postojećeg kao princip mišljenja.” (POPOV 2003: 48)

Kasnih pedesetih godina još nije bilo sablazni unutar jugoslavenskih upravljačkih struktura u pogledu filozofije prakse koja u tom trenutku nije djelovala zaoštreno poput Đilasove kritike. U to je vrijeme filozofija pokušavala koristiti manevarski prostor proizveden novim programom SKJ i uglavnom je povezivala pojam staljinizma sa sovjetskim modelom. U razdoblju od deset godina, od 1958. do 1968. obavljena kritika staljinističkog marksizma i rad na filozofijskom utemeljenju samoupravljanja proizvest će institucionalnu stabilizaciju *praxis* filozofije i otvoriti put ka međunarodnoj afirmaciji, sve na pozadini ekonomske i društvene liberalizacije jugoslavenskog društva.

Ovdje nije nužno još jednom rekonstruirati najproduktivnije i dobro poznato razdoblje koje počinje nešto prije izdavanja prvog broja časopisa *Praxis*. Potrebno je reći nešto drugo. U prethodnom dijelu sam se osvrnuo na različite klasifikacije djelovanja *praxisa*, neke oslonjene na pogled unatrag, odnosno na čitanje *praxis* filozofije kroz prizmu intelektualnog rasapa devedesetih, neke su pak izgrađene na interpretacijskoj pretpostavci “bezinteresnih” argumentacijskih kriterija, predstavljenih kao izvanjskih samom marksizmu.

27 Vidi Lj. Tadić 1959., “Socijalizam u državnom omotaču. Prilog kritici staljinističke političke teorije”, str. 115.

28 Vidi Korać 1959., “Problemi oslobođenja ličnosti i principi socijalizma”.

Nasuprot tome, u ovom se tekstu nadovezujem na ono što je započela Zagorka Golubović pišući vlastiti kritički prikaz *praxisa*, motiviran u jednom aspektu potrebom da se odgovori kritičarima, u drugom, onom važnijem, usmjeren na formulaciju imanentne kritike *praxis* filozofije. Prije nego što se okrenem momentima koje ona naglašava, potrebno je raščistiti, koliko je moguće, poteškoću oko kriterija evaluacije. Poteškoća sasvim očito proizlazi iz mogućnosti da se o *praxisu* govori ili u prvom redu na temelju epistemičkih vrijednosti konceptualizirajući u bitnom *praxis* kao filozofiju ili računajući na pretpostavku da je *praxis* prije svega inačica marksizma, što podrazumijeva da će prikaz umnogome ovisiti o prethodnom i često ne do kraja ekspliciranom određenju marksizma. Razvoj političke pozicije *praxisa*, iskušavanje granica lojalne kritike socijalizma, koje varira po intenzitetu i može se pratiti po intervalima, čini nalaženje kriterija procjene dodatno složenim poslom.

Imanentna kritika *praxisa*, dakle, ne može zaobići složenu problematiku odnosa filozofije i marksizma kojoj je Gajo Petrović posvetio najviše pažnje. Petrovićeva zbirka članaka iz 1965. *Filozofija i marksizam* sažima cjelokupnu problematiku postavljajući sva važna pitanja. Kako je već navedeno ranije, filozofija kao disciplina bila je strateški izbor praksisovaca u mjeri u kojoj se smještanje Marxa u povijest filozofije, vezujući ga u prvom redu za klasični njemački idealizam, pokazalo kao učinkovit način kritike staljinizma iz idejnog ishodišta. Sam Petrović međutim primjećuje ono što je već spomenuto u komentarima na Sardićeve prigovore: “[p]ovratak (filozofije uslijed kritike staljinizma, op. m.ž.) nije bio povratak od jednog završenog sistema filozofskih dogmi drugome. Povratak je otkrio mnoge značajne spoznaje koje je staljinizam iskrivio ili prepustio zaboravu, ali on je ujedno ponovno otvorio mnoge probleme koje je staljinizam bio zatvorio. Upravo zato ovaj povratak nije mogao ostati samo povratak”.²⁹ Usprkos tome što je kritika staljinizma imala pozitivan učinak u pogledu proizvodnje znanja, odnos filozofije i marksizma tek je time za jugoslavensku filozofiju mogao biti otvoren. Time je Petroviću i praksisovcima palo u zadatak istraživanje koje je u bitnom nemoguće dovršiti osobito ako držimo s Petrovićem da prevladavanje Marxove filozofije ne povlači prevladavanje svake filozofije.³⁰

29 Vidi G. Petrović 1965., *Filozofija i marksizam*, str. 11.

30 To je naime završna teza Petrovićevog članka “Marx kao filozof” koju vrijedi navesti u cjelosti: “Tezom da je Marx filozof ne rješava se pitanje

Elegantno uređenje relacije filozofije i marksizma, tradicionalno gledano, vodi prema marksistički izvedenoj filozofiji povijesti, no upravo je taj put za praksisovce neprihvatljiv. To vrijedi, koliko mi je poznato, za cjelokupnu *praxis* filozofiju, ne samo za Mihaila Markovića, čija je pozicija imala pretenzije u pogledu znanstvenosti filozofijskog diskursa.³¹ Nasuprot tezi o eshatologijskom umu, kakvu zastupa Kukoč, cijela se poteškoća sastoji upravo u izostanku eshatologije, to jest u prihvaćanju otvorenosti marksizma umjesto eshatologije, koja je za praksisovce bila dio staljinističkog svođenja filozofije na služavku politike. To je ono što je omogućilo da samoupravljanje dospije u središte teorijskog interesa *praxisa* uz cijenu kontinuiranog rada na načelno otvorenom pitanju odnosa filozofije i marksizma. O tome ovdje neću dalje raspravljati, iako držim da je riječ o problemu koji nije samo važan za procjenu *praxis* filozofije već je nadilazi i ispostavlja se relevantnim za suvremenu marksističku teoriju.

Ako je, međutim, potrebno makar provizorno naznačiti kriterij relevantan za procjenu političnosti *praxisa*, onda je to određenje i smještanje društvenog antagonizma izvedeno kroz filozofiju prakse. Detaljnije pojašnjenje toga izbora potrebno je prije nego što se u posljednjem dijelu teksta vratim na zaoštavanje pozicije filozofije prakse nakon '68.

Trenutak jugoslavenskog socijalizma

O društvenom antagonizmu se u slučaju *praxisa* može govoriti samo u pluralu. Na teorijskoj razini, za *praxis* filozofiju antagonizmi su uvijek unutar društveni antagonizmi, dakle ne nešto što dolazi izvana i

o Marxu kao filozofu. Neizbježno se nameće pitanje: U čemu je bit i značaj Marxove filozofije? O ovom pitanju bit će riječi na drugom mjestu. Za sada možemo zaključiti: Marxova filozofija ne može se trajno sačuvati ako se jednom ne prevlada. Ali prevladavanje Marxove filozofije neće značiti kraj svake filozofije. Hegel nije posljednji filozof. Ali nije ni Marx" (Petrović 1965: 71).

- 31** Bez detaljnije razrade ovdje, spomenut ću usputno da je teza o "poznanstvenjenju filozofije" kod Markovića upitna, njegovo shvaćanje epistemologije marksizma, kakvo je primjetno od bleidskog izlaganja svakako je različito od logičko-pozitivističkog shvaćanja, a usto, kako je već naglašeno, *praxis* filozofija nije srodna rortyjevske hermeneutici, što znači da nedvosmisleno zadržava epistemologiju ili je barem, kod nekih praksisovaca, ne želi otpustiti. Ovdje ostavljam otvoreno pitanje jesu li autori poput Kangrge ili Grlića hermeneutičari u tradicionalnom, nerortyjevskom smislu.

prijeti granicama homogenog ili usklađenog socijalističkog društva, nego bitno unutrašnji moment. Kako se posljedično pokazalo, *praxis* filozofija je bila diskurs, odnosno kritička praksa putem koje su se na gotovo traumatski način očitovale proturječnosti jugoslavenskog društva. Naravno, točno je da praksisovska kritika prvotno biva usmjerena na izvanjski fenomen u vidu staljinističke filozofije i korespondirajuće konceptualizacije politike. Gerson S. Sher nudi, u možda ponajboljoj studiji o *praxisu*, formulaciju da je kritika staljinističke filozofije za praksisovce bila ono što je kritika religije bila za Marxa, s razlikom da je Marx zahvaljujući Feuerbachu dobio zgotovljen obrazac kritike, primjenjiv neovisno o prvobitnoj namjeni i na politiku, dok su praksisovci morali najprije završiti kritiku marksizma kao ideologije da bi se u idućem koraku mogli dotaći kapitalističkog i socijalističkog društva.³² Prvi se antagonizam, onaj dotaknut praksisovskom kritikom marksizma kao ideologije, može razumjeti kao izvanjski moment koji ne dotiče samoupravni socijalizam, odnosno jugoslavensko društvo. Na njegovoj kritici se obrazovala filozofija prakse, ali u opreci spram jugoslavenske “službene” marksističke linije, *praxis* filozofija iskušava rezultate proizašle iz stava o nepostojanju kraja povijesti, odnosno kraja politike. Otud, ključni rezultat kritike staljinizma, kad je riječ o *praxisu*, nije ponovno otkriće mladog Marxa i razrada teorije otuđenje, nego izbavljenje politike iz kaveza postpolitičkog partijskog diskursa.

Izbavljenje politike tek omogućuje stvaranje teorijske osjetljivosti za unutar društvene antagonizme. Najjasniju refleksiju o ovoj točki ponudio je Ljubomir Tadić, i to u nekoliko navrata. On tumači, prvo, cjelokupnu građansku misao nakon revolucije u terminima usmjerenosti na izgradnju, ne samo političkog aparata nego tehnologije upravljanja s ciljem obuzdavanja i kontrole plebejske mase, odnosno “statičke integracije društvenog i političkog sistema nasuprot ‘anarhičnoj’ dinamici socijalnog sukoba”.³³ U skraćenoj formulaciji, Tadić pokazuje da građansko postrevolucionarno na razini samorazumijevanja računa na “mračnu antropologiju” u kojoj se ogleda egoistična ljudska priroda čije se društvene posljedice moraju suzbiti ili nasiljem ili sustavom sankcija i cenzura. Međutim, takva “[f]ilozofija gaji naivnu veru da se može ostvariti društvo bez sukoba, dakle, društvo bez stvarne istorije, potpuno zaboravljajući da nasilje nad prirodnim

32 G.S. Sher 1977., *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, str. 57.

33 Vidi Lj. Tadić 1969., “Socijalistička revolucija i politička vlast”, str. 249.

tokovima javnog života neminovno izaziva izbijanje na površinu svih potisnutih, nezadovoljenih snaga i strasti, ali sada na eruptivan, dramatičan, a često i senzacionalan način. A tako mora biti gde god postoji politika bez alternative, to jest takvo pravolinijsko 'vođenje politike' koje nema smisla za samoispravljanje i samokritiku (...). Iako govori o tehnologijama upravljanja nastale razvojem građanskog svijeta, Tadićeva kritika paternalistički ustanovljene političke pedagogije spremno se primjenjuje na socijalističko društvo.³⁴ Konceptualizacija politike za *praxis* filozofiju donosi na teorijskoj razini načelni opoziv političke pedagogije, što, iako to nije eksplicirano, mora uključivati i opoziv boljševičkog modela. U pogledu sadržaja "neotuđene" politike pojavljuju se demokracija i samoupravljanje kao lice i naličje istog novčića. Demokracija ovdje mora funkcionirati kao antipod političko-policijskog kompleksa zajedničkog građanskim i real-socijalističkim društvima, dok samoupravljanje uklanja granicu između ranije razdvojenih domena političke participacije i ekonomske proizvodnje.

Tu se može odmah vidjeti da je Zagorka Golubović u pravu kada sugerira kritičarima da *praxis* filozofija nije samo vršila kritiku postojećeg loše provedenog programa ostajući u istom idejnom okviru.³⁵ Upravo suprotno, praksisovska kritika izlazi veoma rano i posve eksplicitno, mnogo prije 1968., iz idejnog okvira, kako pokazuje sraz sa službenom partijskom linijom (Kardelj, Bakarić i dr.). Kada to čini, dotiče barem dvije poteškoće: jednu očekivanu, drugu neočekivanu ili barem neželjenu. Očekivano i ciljano, kritika staljinizma se ne zaustavlja na granicama SSSR-a, ona prelazi te granice i ulazi u područje nominalno samoupravnog socijalizma. Zagorka Golubović će u kasnijem intervjuu kazati da službena politika nikad nije kritizirala staljinizam u svojim redovima, dok s druge strane, *praxis* filozofija predstavlja "kritiku jugoslovenskog staljinizma *par excellence*" (POPOV 2003: 37). Ta će pak kritika demistificirati ideju čistog "ortodoksnog" marksizma kao fikciju te dovesti u pitanje posljedice djelovanja jugoslavenske no-

34 "U vaspitnoj diktaturi", piše Tadić, "ukoliko vaspitači odbijaju da budu vaspitavani od naroda ili ukoliko narod nema snage da ih prinudi na to, dešava se isti politički proces. Vaspitači se neumitno pretvaraju u staratelje koji ne priznaju punoljetstvo građana i koji na tom fingiranom nepunoljetstvu grade perpetuiranu diktaturu, pošto dolazak besklasnog društva pomiču u izmaglicu praktično nedostižne budućnosti" (Tadić 1969: 252).

35 Vidi Zagorka Golubović 1988., "Praxis-filozofija: različita tumačenja i kritike", str. 9–20.

menklature, što je teorijski pregnantno pokazuju analize Ljube Tadića, ali dakako i cjelokupna praksisovska kritika birokracije u socijalizmu.³⁶ Osim zadržanog antagonizma nomenklature i radničke klase unutar socijalističkog samoupravnog socijalizma, praksisovska kritika naišla je veoma rano na drugu vezanu poteškoću kad je posrijedi izvedba demokracije. Ako naime revolucija treba probiti “levijatanski omotač političke ograničenosti” i “onemogućiti samovolju nekontrolisane vlasti” (TADIĆ), onda je politička sloboda jedino rješenje. I tu, sasvim jednostavno, dolazimo do točke u kojoj je *praxis* filozofija ostala ukopana. Izrasla i školovana na kritici građanskog društva, ona zna da ta politička sloboda ne smije biti partitokracija, odnosno institucionalizirani buržoaski pluralizam. Praksisovci znaju da je njihova lojalnost vezana za ideju samoupravnog socijalizma koja ne podnosi centralizam, no istovremeno je pitanje hoće li predstavnička demokracija čuvati ili subvertirati institucije samopravljanja? Problem konkretnih koraka demokratizacije *praxis* filozofija u bitnom nije dotakla. Refleksija Zagorke Golubović o tome je instruktivna:

“Kada je Kangrga govorio o iluziji u tom smislu da smo verovali ili da bar nismo artikulisali ideju da socijalizma nema bez građanskog društva i demokratije, ja mislim da je on bio u pravu. Ja ne bih rekla da nismo verovali, rekla bih da se u svojim tekstovima nismo potrudili da artikulišemo tu ideju.” (POPOV 2003: 151)

Kasnije će Golubović pokušati naći prihvatljivu poziciju navodeći da “pluralizam partija nije suština demokratije”, iako je teško zamisliti funkcioniranje političkog poretka bez uključivanja pluralizma partija (ibid. 153). Međutim, pitanje međusobnog odnosa samopravljanja kao oblika ekonomske demokracije i političke demokracije ostaje otvoreno, čak i da su ga praksisovci doista “zaboravili” artikulirati. Ovdje želim ukazati da je propust vezan uz pluralizam partija u kontekstu Jugoslavije (a za marksističku teoriju) i dalje bio objektivno zadan. U

36 Za detaljniju eksplikaciju vidi knjigu Ljubomira Tadića *Poredak i sloboda* iz 1967. Također vidi tekst Gaje Petrovića “Birokratski socijalizam” (1971), te zbirku članaka u prvom tomu Petrovićevih sabranih djela objavljenih 1986. pod naslovom *Filozofija prakse*. Kritiku birokracije bez eksplicitne tematizacije jugoslavenskog političkog konteksta (osim u naslovu) nudi Mihailo Marković u članku “Političko otuđenje i samopravljanje” objavljenom 1964. godine. Sumarni prikaz uz analizu diskursa o birokraciji dao je Darko Suvin u dvodjelnoj raspravi u časopisu *Politička misao* 2012.

uvjetima klasnog društva moć političkog odlučivanja na temelju mehanizma političkog predstavljanja nedvojbeno predstavlja opasnost za samoupravljanje — partitokratske strukture mogu ga ukinuti jednako učinkovito kao i etatističke. Čini se da je ipak svjest o tome, a ne naprosto nedostatak truda oko artikulacije, hranila skepticizam praksisovaca prema pluralizmu partija. S obzirom na to da drugi sadržaj političke demokratizacije nije bio na obzoru, taj je aspekt *praxis* filozofije ostao na razini kritike građanskog poretka i diskursa o mnogostrukim putevima u demokraciju.

Mногоstrukost puta prema demokraciji, koju spominje Kangrga, samo je drugi način da se izrazi skepticizam u pogledu pluralnosti partija. Taj skepticizam nije, dakako, idiosinkratična pozicija Zagorke Golubović nego opće mjesto *praxis* filozofije zbog poteškoća koje sam ranije naveo. U istom grupnom intervjuu Kangrga će to i potvrditi oslanjajući se na pretpostavku mnogostrukosti puteva: “Svi su se čudili kada sam napisao da je Marx bio revolucionarni građanski demokrata. Njegova pisma ili oni rani spisi u kojima polemizira — on se točno nalazi pred istim problemom gdje ukazuje upravo na to da partijski pluralizam nije put koji mora da vodi u demokraciju. To nije jedini put.”³⁷ Kangrgina pozicija iskazana usmeno 2003. samo je reformulacija Tadićevog stava iz članka “Moć, elite i demokratija” objavljenog 1970. u časopisu *Praxis*:

“Ali demokratija nije isto što i parlamentarizam i reprezentativni sistem koji je stvorila konzervativna buržoazija, ali koji se često poistovjećuje sa jedino mogućim oblikom demokratije (...) Istorijski slabost parlamentarizma zapazili su i teoretičari moći i elite, ali je njihova pogreška u tome što su je pripisivali demokratiji kao demokratiji. Ako se naime parlamentarni sistem pojmi kao jedini mogući oblik demokratije, onda je zbilja teško pobiti prigovor tzv. makijavelista da se demokratska vlast nužno pretvara u vlast elite.” (TADIĆ 1970: 69)

Odnos nomenklature, odnosno partijskog vodstva i radničke klase, iz kojega zatim proizlazi nedoumica o statusu demokracije, prvi je antagonistički čvor smješten unutar granica jugoslavenskog društva. Time se, međutim, ne iscrpljuju prijepori proizašli iz rada kritike *praxis* filozofije. Ovdje ću dotaknuti još dvije točke: prva se odnosi na klasnu

³⁷ Kangrga u N. Popov 2003., *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*, str. 153

strukturu jugoslavenskog društva, a druga na antagonizam u samom središtu prakse samoupravljanja.

Rasprava o klasnoj strukturi jugoslavenskog društva, o kojoj možemo čitati na stranicama časopisa *Praxis*, ali i drugdje, na prvi se pogled doima kao reformulacija prethodne rasprave o partijskog nomenklaturi kao nedeklariranoj nositeljici političke moći. Nije li uostalom, prema uobičajenom razumijevanju, Đilasova nova klasa upravo neposredni učinak uspona i okoštavanja partijske nomenklature? Nije li, nadalje, jedina razlika između Đilasa i praksisovaca u moralistički revoltiranom prikazu korupcije socijalizma s jedne, nasuprot teorijsko-kritičkoj analizi “socijalističkog prosvjetiteljstva” s druge strane? To se može, uz dozu benevolentnosti prema Đilasu, interpretirati na taj način u prvom koraku.

Naime, Đilasova podjednako hvaljena i ozloglašena rasprava *Nova klasa* zapravo se ne bavi klasnom stratifikacijom socijalističkih društava, nego je doslovce riječ o genealogiji jedne klase — nove vladajuće klase u socijalizmu. Prema Đilasovom uvjerenju, socijalno se podrijetlo nove klase nalazi u proletarijatu, međutim ona sama predstavlja proizvod vladajuće partije koju će kasnije prerasti i koristiti kao instrument održanja vlasti i političke moći. Ključno proturječje nove klase izrasta iz situacije u kojoj je vlasništvo nacionalno, odnosno društveno, ali njime upravlja jedna društvena grupa prema vlastitom interesu; stoga se sloboda kao političko obećanje revolucije ne može ostvariti, a da se pritom ne ugrozi pozicija nove klase. Đilas uglavnom ne spominje jugoslavensko društvo osim na nekoliko mjesta, primjerice u uvodnom poglavlju gdje navodi sljedeće: “Jugoslovensko tzv. radničko samoupravljanje koje je u doba sukoba sa sovjetskim imperijalizmom zamišljeno kao dalekosežna demokratska mera, koja bi samu partiju lišila monopola upravljanja, postupno se sve više svodi na jedan od sektora partijskog rada, nemoćno i da poljulja a kamoli izmeni postojeći sistem”.³⁸ No, čak i kada raspravlja o samoupravljanju, on vidi i razmatra samo jednu klasu, njegova kritika je kritika isključivo nove vladajuće klase, iako to nije jedina nova klasa u jugoslavenskom društvu niti ona svojim djelovanjem iscrpljuje sve što se može reći o jugoslavenskoj klasnoj dinamici. Ovdje ne mogu detaljno razmatrati Đilasovu poziciju, međutim ona po mom sudu ostaje ispod razine složenosti jugoslavenskog društva, unatoč nekim relevantnim uvidima.

38 Đilas 1990: 68.

Međutim praksisovci su, za razliku od Đilasa, imali priliku detaljnije vidjeti razvoj samoupravnog socijalizma nakon pedesetih godina i uočiti dodatne učinke socijalističke modernizacije. Uspon nove vladajuće klase u Jugoslaviji pokazao se, barem od šezdesetih godina nadalje, kao dio šireg procesa klasne transformacije. *Praxis* filozofija, nasuprot službenoj marksističkoj liniji, otvoreno je govorila o prenošenju i održavanju klasne strukture u Jugoslaviji, misleći na početku primarno na novu vladajuću klasu. Međutim, uz novu vladajuću klasu formirala se i nova srednja klasa, odnosno segment društva čije postojanje narušava dihotomiju nove vladajuće i radničke klase. Skandal srednje klase u socijalističkom društvu nigdje nije predstavljen tako oštro i neuvijeno kao u kontroverznom članku Milana Kangrge “Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase”, objavljenog u *Praxisu* 1971. Kangrga razumijeva socijalističku srednju klasu u terminima građanske klase s određenim specifičnostima. Riječ je o klasi koja je po temeljnom određenju proturječna u smislu da “svoje bitne interese i odnose mistificira, oblači ih u određeno ideološko ruho i prikazuje ih drugačijima nego što zbiljski jesu”.³⁹ Specifičnost jugoslavenske srednje klase sastoji se, prema Kangrginom tumačenju, u njezinoj historijski nezavidnoj situaciji da se mora razvijati, ali ne pravocrtno poput pandana u kapitalističkim društvima, nego meandrirajući kako bi izbjegla sukob s neprijateljskim marksističkim socijalizmom. Ona to ishodišno čini tako da pokušava “[r]evolucionarno zbivanje 1941–1945. pretvoriti u svoju vlastitu (građansku) revoluciju na taj način što bi jasno izražene socijalističke elemente toga zbivanja kao i tendenciju kretanja prema socijalizmu iznutra rastočila i svela na svoju vlastitu historijsku osnovu: građansku” (ibid. 427). Ako je u klasičnoj đilasovskoj pripovijesti partijska elita korumpirala sustav iznevjeravajući svoj historijski mandat, ovdje je riječ o nečemu sasvim drugom — o rastu, jačanju, etabliranju i prodoru srednje klase u sve sfere života, to jest o infiltraciji sile građanskog društva koja u konačnici preuzima i sam Savez komunista pretvarajući ga u vlastitu masovnu partiju (ibid. 430). Kangrga želi tumačiti ono što vidi u okviru fenomenologije nastupanja jugoslavenske srednje klase u terminima okretanja prošlosti: srednja klasa, čim stane na noge, pokazuje svoju stvarnu prirodu i okreće se prošlosti, a to su ekonomsko-politički standardi građanskog društva ustanovljeni tokom 19. stoljeća. Međutim, taj novi antagonizam srednje klase i kretanja ka socijalizmu može

³⁹ Vidi M. Kangrga 1971: 426.

imati sasvim drugačije i mnogo “zloćudnije” podrijetlo: on naime može biti učinak samog procesa socijalističke modernizacije. Modernizacija koja je u relativno kratkom roku transformirala pretežno agrarnu privredu u industrijsku, proizvodi samim time pozicije u ekonomskom sustavu za srednju odnosno “posrednu klasu”⁴⁰ s karakteristikama koje ju čine, ako prihvatimo Kangrginu tezu *bona fide*, suprotstavljenu socijalističkim tendencijama. Pod tom pretpostavkom, Kangrgina rješenja, formulirana na kraju same rasprave, nemaju ni retoričku uvjerljivost: ako razvojna dinamika socijalizma endogeno proizvodi srednju klasu s ideološkim karakteristikama kakve joj pripisuje Kangrga (ibid. 446), onda komunistički pokret oslonjen na radničku klasu i marksističku inteligenciju ne može ni na koji način spriječiti učinke nove stratifikacije.

Ovdje dolazimo do posljednje točke prijepora za *praxis* filozofiju koja se tiče samog samoupravljanja. Prethodno sam naznačio još jedan, za *praxis* filozofiju neočekivani i dalje teorijski nedotaknuti antagonizam socijalizma i srednje klase čije tematiziranje kod Kangrge mjestimice poprima naznake moralizirajućeg kultur-pesimizma. Tome se antagonizmu može pristupiti iz drugog smjera kroz analizu ekonomske strukture samoupravljanja. Model samoupravljanja za *praxis* filozofiju nije bio zaokružen, to jest definiran, čak ni u zasebnom ekonomskom registru. Sukob oko samog određenja modela samoupravljanja i vrednovanja razvoja postojeće jugoslavenske samoupravne prakse na razini poduzeća, prisiljavao je *praxis* filozofiju na dvostruku polemiku. S jedne strane, neprijatelj samoupravljanja dobro je poznat: to je etatiistička struktura utjelovljena u novoj vladajućoj klasi s centralnim planiranjem u funkciji teorijskog oslonca za nacrt socijalističke proizvodnje. S druge strane, otvara se, posebno dramatično nakon ekonomske reforme 1964/65., problem kapitalističkog tržišta u socijalizmu o čemu se raspravlja u rubrici analize robno-novčanih odnosa. Tako u raspravi “Robno-novčani odnosi i socijalistička ideologija” iz 1968. Rudi Supek polazi od postavke da Jugoslavija nije samoupravno društvo te da samoupravljanja u striktnom smislu nema. U javnim se

40 Posredna klasa je kategorija kojom se korisiti Mladen Lazić u analizi klasne strukture Jugoslavije. Posrednu klasu čine: “profesionalni vojni i policijski aparati (sa izuzetkom, naravno, viših položaja koji pripadaju vladajućoj klasi); činovništvo državne uprave; zatim novinski i drugi urednici, referenti i eksperti u raznim partijskim i drugim organizaciono-političkim stručnim službama i kabinetima — ukratko, cela ideološka menažerija” (Lazić 1986: 59).

raspravama često koristi pojam samoupravljanje te se samorazumljivo govori o odlučivanju samoupravnih kolektiva, no “[t]ime se prešućuje da stvarno odlučuju uske birokratske grupacije, unutarnje i vanjske grupe za vršenje pritiska, garniture stručnjaka i stručni servisi, tržišne konjunktura i slučajnosti, bankovno-kreditni instrumenti i direktive opće-društvenog karaktera”.⁴¹

Samoupravljanje je u historijskoj izvedbi bilo uvedeno odozgo u funkciji principa koji omogućuje raskid sa sovjetskim modelom planske privrede. Izgradnjom poduzeća kao samoupravnih jedinica otvorilo se pitanje njihove koordinacije na makroekonomskoj razini, ali i distribucije dobiti na osnovi proizvedenog outputa. Povrh toga su se postepeno, s institucionalnom izgradnjom, javljala dodatna pitanja odnosa proizvodne i financijske domene samoupravne privrede, problemi investiranja i regionalne nejednakosti zemlje i nezaposlenosti. Praksisovci su bili svjesni ovih problema, rastućeg jaza između samoupravljanja kao imanentnog principa i samoupravljanja kao društvene stvarnosti, osobito nakon reforme i pokušaja liberalizacije tokom šezdesetih. S obzirom na idejnu distancu praksisovaca spram planske privrede i odbijanje kapitalističke privrede, Gerson Sher napominje da ono čega su se praksisovci plašili nije bilo tržište samo po sebi, nego njegovo neograničeno djelovanje i hegemonija tržišnih principa proširenih u različite sfere društvenog života (SHER 1977: 171). Marković je upravo u tom pogledu pokušavao razraditi kritiku ekonomizma, tražeći neku vrstu specifične racionalnosti na temelju koje bi samoupravljanje moglo zaobići “dva modela savremene efikasnosti, jedan koji nameće kapital i tržište, drugi koji diktira autoritarna politička struktura” (MARKOVIĆ 1973: 644). Pritom je svakako vrijedno napomenuti da se Marković bavio problemom ekonomizma i hegemonije tržišta u nekoliko navrata. Osim citiranog članka “Samoupravljanje i efikasnost”, objavljenog u časopisu *Praxis* 1973. godine, tu je i raniji njegov članak “Economism or the Humanization of Economics” iz 1969. godine, u međunarodnom izdanju *Praxisa*. No, iako ovdje ne mogu ulaziti opširnije u kritiku Markovićevog promišljanja ekonomizma, problem u njegovom konceptu racionalnog odlučivanja na razini samoupravne jedinice bjelodano leži u (pre)visoko postavljenim epistemičkim pragovima.⁴²

⁴¹ Supek 1968: 172

⁴² Marković naima razlikuje tri vrste relevantnog znanja: a) faktičko, teorijsko znanje, b) poznavanje potreba i aspiracija ljudi u datoj

U svakom slučaju, daleko od toga da bi samoupravljanje bilo točka na kojoj bi *praxis* filozofija mogla dobiti ekonomski oslonac, ono se historijski pokazalo kao nemilosrdni teren čija je neusklađenost s premisama socijalističkog razvoja djelovala kao katalizator ranije označenih antagonizama. Prodor navedenih antagonizama u središte *praxis* filozofije tokom šezdesetih godina, od Bledskog skupa do 1968. ukazuje da *praxis* filozofija nije samo nasljednica filozofijske kritike ideologije iz Marxovog vremena, nego mnogo ambiciozniji projekt. U tim se antagonizmima ogledaju snaga i slabosti *praxis* filozofije, omogućujući povratno vrednovanje i davanje odgovora na pitanja koja su postavljena na početku.

Michel Foucault se na jednom mjestu u predavanju na Collège de France održanom 1979. osvrće na pitanje koje se neprestano pojavljuje u povijesti socijalizma — radi li se u svakom konkretnom slučaju o istinskom i autentičnom socijalizmu ili neautentičnom i lažnom?⁴³ Nasuprot tome, liberalizam u samorefleksiji redovito preskače pitanje o vlastitoj istinitosti te postavlja sasvim druga pitanja. Radi se o tome da socijalizmu nedostaje unutrašnja, odnosno guvermentalna racionalnost, a taj se nedostatak pokušava prikriti neprestanim preispitivanjem autentičnosti koja podrazumijeva prije svega usklađenost s kanonskim tekstovima, redom klasicima socijalizma poput Marxa, Engelsa, Lenjina i drugih. Dakle, liberalna tehnologija upravljanja, s jedne strane, odgovornost prema kanonskom tekstu, s druge strane. Bez obzira na to što bi tek trebalo poduzeti raspravu o pretpostavkama Foucaultove distinkcije, njegova nam digresija ipak omogućava da bolje procijenimo domet *praxis* filozofije. Ako mnogostrukost antagonizama govori o bilo čemu, onda je to neobičan uvid da je teorijska pozicija *praxisa*, poznata po diskursu autentičnosti i samoprofiliranju kroz čitanje Marxa, ujedno obavljala jedan sasvim drugi posao — rad na autonomnoj racionalnosti socijalizma kroz samoupravljanje. To je ujedno fundamentalni razlog zašto *praxis* filozofija ne pripada zapadnome marksizmu u Andersonovoj formulaciji — daleko do toga

situaciji i c) tehničko znanje puteva i sredstava kojima se osnovne odluke mogu najefikasnije realizirati. Te tri vrste znanja odgovaraju trima funkcijama — analitičkoj, političkoj i upravljačkoj — pri čemu Marković previda mnoge stvari, na najopćenitijoj razini falibilnost znanja i poteškoće u koordinaciji razina znanja.

43 Vidi predavanje od 31. siječnja 1979. u seriji predavanja *Rođenje biopolitike* u: Foucault 2016.

da bi *praxis* bio inačica zapadnog marksizma, zapadni se marksizam ispostavlja kao korčulanski gost.

Umjesto zaključka

Lojalna kritika socijalizma se tako pokazuje u pravom svjetlu — kao lojalna kritika ideje samoupravljanja koja se bespoštedno suočavala s antagonizmima unutar jugoslavenskog društva. Historijski gledano, godina 1968. predstavlja točku nakon koje *praxis* filozofija ulazi u direktan sukob s vladajućim partijskim strukturama, sukob koji ne može dobiti. Dvobroj časopisa *Praxis* 3–4 iz 1971. donosi temat *Trenutak jugoslavenskog socijalizma* — koji će se protegnuti na dva iduća izdanja iste godine — u potpunosti posvećen analizi trenutnog stanja samoupravljanja i jugoslavenskog društva u kojem sudjeluju gotovo svi značajniji praksisovci. Gajo Petrović u tom broju objavljuje čuveni tekst “Birokracija i socijalizam”, završavajući ga rečenicom: “U svakom slučaju lijepi naziv socijalizam nije dovoljan da bi se prikrila ružnoća birokratske eksploatacije” (PETROVIĆ 1971: 499). U godinama koje slijede nastupaju zabrane, suđenja i otpuštanja. Do konca sedamdesetih godina *praxis* više neće postojati kao organizirana filozofija. Korelat toga tijeka u polju filozofije bit će postupna “normalizacija” filozofije u Rortyjevom smislu. Vjerojatno ništa nije tako dobar indikator stabilizacije profesorske filozofije kao rasprava iz kasnih osamdesetih godina na stranicama časopisa *Filozofska istraživanja*, novog glasila Hrvatskog filozofskog društva koje je “odmijenilo” *Praxis*.⁴⁴ No, ta će stabilnost biti kratkoga daha i potrajat će do 1990. i početka institucionaliziranog ideološkog čišćenja hrvatske filozofije od *praxisa* upravo preko novog časopisa.

Što se tiče *praxis* filozofije, da se vratimo na Žižekovo pitanje s početka teksta, ona se ugasila na najbolji mogući način — u direktnom srazu s proturječjima jugoslavenskog socijalizma. ★

⁴⁴ Vidi primjerice tekst o analitičkoj filozofiji u jugoslavenskom kontekstu, Nenad Mišćević 1990., “Analitička filozofija i mogućnost dijaloga”, *Filozofska istraživanja*, 10(3). Za tumačenje *praxis* filozofije u funkciji nove ideološke pripovijesti o hrvatskoj naciji vidi tekst Mislava Kukoča 1990., “Filozofijski dijalog i marksistička tradicija”, u istom tematu istog časopisa.

LITERATURA

- Anderson, P. 1985., *Razmatranja o zapadnom marksizmu*, Beograd: BIGZ (prev. Ivica Strnčević).
- Bakarić, V. 1966., "Izlaganje dra Vladimira Bakarića u Sarajevu", *Bilten*, Gradski komitet SKH i Gradski odbor SSRH, God. IV, Jun, str. 1–28.
- Čale Feldman, L. i Prica, I. 2006., *Devijacije i promašaji: etnografija domaćeg socijalizma*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Đilas, M. 1990., *Nova klasa — Kritika savremenog komunizma*, Beograd: Narodna knjiga.
- Foucault, M. 2016., *Rođenje biopolitike*, Zagreb: Sandorf (prev. Maja Zorica).
- Golubović, V. 1985., *S Marxom protiv Staljina. Jugoslavenska filozofska kritika staljinizma 1950–60*. Zagreb: Globus.
- Golubović, Z. 1971., "Ideje socijalizma i socijalistička stvarnost", *Praxis*, 3/4, str. 373–397.
- Golubović, Z. 1988., "Praxis-filozofija: različita tumačenja i kritike", *Theoria* 1–2, str. 9–20.
- Haack, S. 1995., *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford UK & Cambridge Mass.: Blackwell Press.
- Kangrga, M. 1966., *Etika i sloboda*, Zagreb: Naprijed.
- Kangrga, M. 1971., "Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase", *Praxis*, 3/4, str. 425–446.
- Korać, V. 1959., "Problemi oslobođenja ličnosti i principi socijalizma", *Naša stvarnost*, 1, str. 13–27.
- Kukoč, M. 1990., "Filozofski dijalog i marksistička tradicija", *Filozofska istraživanja*, 10(3), str. 761–771.
- Kukoč, M. 1997., *Enigma postkomunizma*, Zagreb: Biblioteka Filozofska istraživanja.
- Kukoč, M. 1998., *Kritika eshatologijskog uma*, Zagreb: KruZak.
- Lazić, M. 1986., *Reprodukcija društvenih grupa u SR Hrvatskoj*, Zagreb: Institut za društvena istraživanja.
- Marković, M. 1961., "Praksa kao osnovna kategorija teorije saznanja", u: *Neki problemi teorije odraza — Referati i diskusija na IV. stručnom sastanku udruženja*, Beograd: Jugoslovensko udruženje za filozofiju.
- Marković, M. 1964., "Političko otuđenje i samoupravljanje", *Polja: list za umjetnost i kulturu*, Novi Sad, str. 1–3.
- Marković, M. 1971., "Struktura moći u jugoslovenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije", *Praxis* 6, str. 811–826.
- Marković, M. 1973., "Samoupravljanje i efikasnost", *Praxis* 5/6, str. 633–644.
- Mikulčić, B. 2007., "Etnologija, etnografija i postpolitičko svjedočenje", *Filozofska istraživanja* 27(1), str. 171–178.

- Mikulić, B. 2009., "Poietički pojam prakse i njegov kulturni kontekst: Filozofija praxis u političkim, kulturnim i umjetničkim previranjima 60ih" u: *Ideology of design/Ideologija dizajna*, Branka Čurčić (ur.), New York–Novi Sad: Autonomedia, str. 83–102.
- Mikulić, B. 2015., "Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti", u: *Aspekti praxisa*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #1, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 74–111.
- Miščević, N. 1990., "Analitička filozofija i mogućnost dijaloga", *Filozofska istraživanja*, 10(3), str. 771–773.
- Petrović, G. 1965., *Filozofija i marksizam*, Zagreb: Mladost.
- Petrović, G. 1971., "Birokratski socijalizma", *Praxis* 3/4, str. 483–500.
- Popov, N. 1971., "Oblici i karakter društvenih sukoba", *Praxis* 3/4, str. 329–346.
- Popov, N. (ur.) 2003., *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj letnjoj školi*. Beograd: Res Publica.
- Popov, N. 2008., *Društveni sukobi — izazov sociologiji. Beogradski jun 1968*, Beograd: Službeni glasnik.
- Program Saveza Komunističke Jugoslavije 1980.* (usvojen na VII Kongresu SKJ), Beograd: Izdavački centar komunist.
- Raunić, R. 2015., "Teorijski prekoračiti teoriju: Kangrga o povijesnosti, praksi i revoluciji", u: *Aspekti praxisa*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Radovi Odsjeka za filozofiju, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 160–181.
- Rorty, R. 1981., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press.
- Sesardić, N. 1987., "Razmišljanja o filozofiji prakse", *Theoria* 1–2, str. 117–125.
- Sher, S. G. 1977., *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*, Bloomington: Indiana University Press.
- Stojanović, S. 1969., "Mogućnost socijalističke revolucije danas", *Praxis* 1/2, str. 191–204.
- Stojanović, S. 1972., "Od postrevolucionarne diktature do socijalističke demokratije. Jugoslovenski socijalizam na raskršću", *Praxis* 3/4, str. 351–356.
- Supek, R. 1968., "Robno-novčani odnosi i socijalistička ideologija", *Praxis* 1/2, str. 170–179.
- Supek, R. 1968., "Između buržoaske i proleterske svijesti", *Praxis* 4, str. 279–294.
- Supek, R. "Protivurječnosti i nedorečenosti jugoslavenskog samoupravnog socijalizma", *Praxis* 3/4, str. 329–346.
- Suvin, D. 2012., "Diskurs o birokraciji i državnoj vlasti u post-revolucionarnoj Jugoslaviji 1945–74 (I)", *Politička misao* 49(3), str. 135–159.
- Suvin, D. 2012., "Diskurs o birokraciji i državnoj vlasti u post-revolucionarnoj Jugoslaviji 1945–74 (II)", *Politička misao* 49(4), str. 228–247.
- Tadić, Lj. 1959., "Socijalizam u državnom omotaču. Prilog kritici staljinističke političke teorije", *Pregled* XI (1–2), str. 101–117.

- Tadić, Lj. 1967., *Poredak i sloboda: prilozi kritici političke svesti*, Beograd: Kultura.
- Tadić, Lj. 1969., “Socijalistička revolucija i politička vlast”, *Praxis* 1–2, str. 244–253.
- Tadić, Lj. 1970., “Moć, elite i demokratija”, *Praxis* 1/2, str. 64–78.
- Tadić, Lj. 1973., “Diferenciranje pojma demokratije”, *Praxis* 1/2, str. 51–57.
- Vlahović, V. 1958., “Program Saveza Komunisti Jugoslavije i ‘zaoštavanje’ ideološke borbe”, *Socijalizam* 2, str. 3–50.
- Westphal, M. 2004. “Hermeneutika kao epistemologija”, u: *Epistemologija. Vodič kroz teorije znanja*, E. Sosa i J. Greco (ur.), Zagreb: Jesenski & Turk, str. 514–539 (prev. B. Mikulić).
- Žitko, M. 2015., “Mišljenje i revolucija: prilog kritici filozofije Gaje Petrovića”, u: *Aspekti praxisa*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #1, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 142–159.
- Žižek, S. 1989. *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso (2. izdanje 2008); v. *Sublimni objekt ideologije*, Zagreb: Arkzin, 2002 (prev. Nebojša Jovanović, Ivan Molek i Dejan Kršić).



NOUS SOMMES TOUS

INDESIRABLES[®]