

**1848.**

**1918.**

**1948.**

**na  
slje  
đe**

**'68.**

UREDILI Borislav Mikulić • Mislav Žitko

**kriza i kritike  
racionalnosti.**

**radovi četvrtog  
okruglog stola  
odsjeka za  
filozofiju  
2018.**

**1971.**

**1989.**

**2018.**

Kao i prethodni zbornici u ediciji Radovi Odsjeka za filozofiju, i ovaj četvrti pod naslovom *Kriza i kritike racionalnosti*.

*Naslijeđe '68* nastavlja s interdisciplinarnim pristupom i zanimljivim međugeneracijskim uvidima u odabranu temu.

Saldiranja naslijeđa '68., ponajprije tematizacijom pojmova krize i kritike racionalnosti, u zborniku se predstavljaju nizom disciplinarno različitih priloga i interesa, međusobno povezanih ukazivanjem na teorijske i obrazovne obrate, angažiranu epistemologiju itd., kao i na njihove uspjehe i promašaje u dokidanju modernističkog projekta. Ako pristanemo na tezu da su "šezdesete vrhunac procesa nezapamćenih socioekonomskih i kulturnih promjena koje su dovele do demokratizacije zajedno sa značajnim prosperitetom" (STEFAN COLLINI), onda zbornik sa svojih 12 priloga pruža nužnu kritičku podozrivost i nadopunu rečenome — promjene i prosperitet nisu bili ekonomski pravocrtni, diskurzivno jednoznačni i politički istosmjerni.

— Tea Škokić • INSTITUT ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU,  
ZAGREB

Zbornik *Kriza i kritike racionalnosti. Naslijeđe '68.*, kao i prethodni skup pod istim naslovom, važan je doprinos temeljitom razmatranju fenomena '68. Možda bi opća odrednica zbornika bila to da demitologizira fenomen '68. kako bi ukazao na naslijeđe '68. koje se krije ispod gomile sveprisutnih *mainstream* označitelja koji specifičnu sinergiju Nove Ljevice i kontrakulture u šezdesetima svode na hipijevski hedonizam i konzumerizam, odnosno nesputanu seksualnost i podjednako nesputanu toksikomaniju. Zbornik je jedan je od pokušaja odgovora na pitanje koliko je dubinsko, subverzivno naslijeđe '68. danas snažno, gdje ga treba tražiti, i kako ga možemo revitalizirati na taj način da usmjerava naše djelovanje u sadašnjosti. Fenomen '68. biva kritički promišljan iz različitih perspektiva — filozofijske, socijalne, političke i kulturalne, a autori se bave tumačenjima i odjecima '68. u politici, filozofiji, historiografiji i umjetnosti. Kritika racionalnosti usko je povezana s politikom i kulturnom poviješću, a širina i višedimenzionalnost odista se čini jedinim mogućim pristupom fenomenu '68.

— Željka Matijašević • FILOZOFSKI FAKULTET U ZAGREBU

kriza i kritike racionalnosti.

***nasljeđe '68.***



- NASLOV** Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.
- PODNASLOV** Radovi četvrtog Okruglog stola Odsjeka za filozofiju 2018.
- UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko
- IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2019.
- EDICIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #4
- RECENZENTI** Nebojša Grubor [BEOGRAD] •  
Aldo Milohnić [LJUBLJANA] •  
Željka Matijašević [ZAGREB] •  
Tea Škokić [ZAGREB]



kriza i kritike  
racionalnosti.  
***nasljeđe '68.***

Radovi četvrtog Okruglog stola  
Odsjeka za filozofiju 2018.

FILOZOFSKI FAKULTET  
SVEUČILIŠTA U ZAGREBU  
ZAGREB • 2019.

# Sadržaj / Contents

## Uvodna riječ / Foreword

12 —

### I. Teorijske ostavštine / Theoretical Legacies

**Biljana Kašić** — Feministički izvidi i '68. O pobuni, ženskom oslobođenju i aporijama oko slobode / *Feminist Inquest and '68: On Rebellion, Emancipation of Women, and Aporias Concerning Freedom*

34 —

**Luka Bogdanić** — Subverzivno nasljeđe 1968. i otvorena pitanja filozofske antropologije / *1968's Subversive Legacy and Open Issues in Philosophical Anthropology*

54 —

**Lino Veljak** — '68. i kritika instrumentalne racionalnosti (*praxis* vs frankfurtovci / *'68 and the Critique of Instrumental Rationality (The Praxis Philosophers vs The Frankfurt School)*

70 —

### II. Aparati poricanja / Apparatuses of Denial

**Branimir Janković** — '68. zamijenjena '71. Hrvatska historiografija i kriza historije / *'68 Replaced by '71. Croatian Historiography and the Crisis of History*

94 —

**Lorena Drakula** — Konzervativizam jugoslavenskog realsocijalizma: preraspodjela političkih uloga nakon 1968. / *The Conservatism of Yugoslav Real Socialism: Redistribution of Political Roles after 1968*

112 —

### III. Dijalektika emancipacije / Dialectics of Emancipation

**Ante Andabak** — Stvarnost koja ne može bez 'dobre nemogućnosti'. Negativna dijalektika '68. / *Reality that Cannot Do Away with 'Good Impossibility'. The Negative Dialectics of '68*

154 —

Srđan Damjanović — Dijalektika perverznog i filozofski *theatrum mundi*. '68. između Lacana i Kanta / *Dialectics of the Perverse and The Philosophical Theatrum Mundi*. '68 *Between Lacan and Kant*.

186 —

#### IV. Narativi 'ljudskog' / **Narratives of The Human**

Nebojša Jovanović — Zazor od modernosti. Trauma '68. i 'sudar civilizacija' u djelu Živojina Pavlovića / *Abhorrence for Modernity. The '68 Trauma and The 'Clash of Civilisations' in Živojin Pavlović's Work*

222 —

Borislav Mikulić — Humanistička kontroverza 60-ih i prevrati antihumanizma. Još jednom o 'racionalnosti' holokausta / *The Humanist Controversy of the 60s and Vicissitudes of Antihumanism. Once Again on The 'Rationality' of The Holocaust*

278 —

#### V. Zaokreti teorija / **Turns in Theories**

Goran Pavlić — Od praktičkog do obrazovnog obrata: o proturječjima emancipatorske metodologije u izvedbenim studijima / *From the Practical to the Educational Turn: On the Contradictions of Emancipatory Methodology in Performance Studies*

296 —

Hana Samaržija — Prema socijalno angažiranoj epistemologiji: socijalna epistemologija nakon Foucaulta / *Towards a Socially Engaged Epistemology: Social Epistemology After Foucault*

330 —

Mislav Žitko — Praxis nakon '68. Marksistička filozofija i proturječja jugoslavenskog socijalizma / *Praxis after '68: Marxist Philosophy and the Contradictions of Yugoslav Socialism*

366 —

#### **O autorima / On contributors**

374 —

#### **Index imena i naziva / Index of names**



# EDUCATION PERMANENTE



# Uvodna riječ



Zbornik *Kriza i kritike racionalnosti — nasljeđe '68.* donosi izlaganja s istoimenog četvrtog Okruglog stola nastavnika i studenata Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta te gostiju s drugih odsjekâ i institucija iz zemlje i inozemstva, održanog 2. i 3. studenog 2018.

Tematika četvrtog okruglog stola koncipirana je kao radna teorijska platforma oko pojmova krize i kritike racionalnosti koja omogućuje tematizaciju različitih teorijskih i praktičkih vidova fenomena “Šezdesetosme” u različitim područjima socijalne, političke i kulturne stvarnosti i njihovih diskurzivnih reprezentacija u politici, ideologiji, filozofiji, znanostima, umjetnostima i pop-kulturi. Kako navedena područja ne pripadaju samo internim filozofskim elaboracijama konceptata racionalnosti i kritike, ona zahtijevaju suradnju filozofije s drugim humanističkim disciplinama i socijalnim znanostima, napose političkom i kulturnom poviješću.

Navedenim temama okruglog stola nadovezujemo se na bogatu tradiciju kritičkog mišljenja Odsjeka za filozofiju, otvarajući pritom prostor dijaloga i argumetirane rasprave ne samo između različitih filozofskih, nego također i drugih teorijskih pogleda i pozicija.

Sabrani prilozi znatno su prošireni i razrađeni u odnosu na prezentacije izlagača i priloge diskusiji. Neki djelomice reflektiraju međusobne relacije i elemente dijaloga u obliku implicitnih ili eksplicitnih unakrsnih referenci, suglasnosti i bliskosti ili pak neslaganja i polemikâ, izraženih u usmenim izlaganjima na konferenciji.

Radovi su priloženi na hrvatskom jeziku, s jednim prilogom na srpskom, te sažecima na engleskom jeziku. Također, prilozi su ostavljeni u specifičnim autorskim verzijama, s izdvojenom bibliografijom komentirane literature, uz minimum formalnog ujednačavanja, bez striktno uniformnosti u stilu citiranja i referiranja.

Izdavanje zbornika omogućeno je financijskim sredstvima Odsjeka za filozofiju i recenzirano od nezavisnih vanjskih stručnjaka. Zbornik predstavlja četvrti nastavak u slijedu edicije “Radovi Odsjeka za filozofiju” čiji je cilj objavljivanje doprinosa s tematskih okruglih stolova i konferencija u Odsjeku, započetih prvim okruglim stolom *Aspekti praxisa* 2014. godine, u povodu 50. obljetnice časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole. ★

# Foreword



The collection *Crisis and Critiques of Rationality — The Legacy of '68* brings together contributions to the Fourth Round Table held at the Department of Philosophy on November 2–3, 2018 under the same title and which united professors, students and guests from other departments, as well as from other institutions in Croatia and abroad.

The subject of the fourth round table was motivated by the fiftieth anniversary of 1968. The round table was conceived as a theoretical working platform to discuss notions of rationality, crisis, and critique and to thematize different theoretical and practical aspects of '68 as a phenomenon in different areas of social, political and cultural realities, as well as their discursive representations in politics, ideology, philosophy, sciences, arts and pop-culture. Since these areas do not belong exclusively to philosophy's internal elaborations of the notions of rationality and critique, they necessarily require collaboration of philosophy with other disciplines in the humanities and social sciences, especially with political and cultural history.

The round table topics build upon the rich tradition of critical thinking at the Department of Philosophy of the Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb, and aim to further open up the space for dialogue and discussion not only between different philosophical, but also other theoretical perspectives and positions.

The papers are significantly expanded and elaborated compared to conference presentations and discussions by participants. Thus, they partly reflect mutual relations and elements of dialogue in the form of implicit or explicit agreements and positional proximities as well as disagreements and controversies that were expressed during the conference.

The papers were delivered by their authors in Croatian, and one in Serbian, each with a summary in English. Also, the papers are left in their author's versions, each containing a separate bibliography, with a minimum of formal unification but without strict uniformity of quoting and referencing styles.

The publication of the volume has been financially supported by the Department of Philosophy's own budget and reviewed by independent external scholars. It is the fourth volume of The Conference Proceedings of the Department of Philosophy, a series that was initiated in 2014 with the first conference *Aspects of Praxis* to mark the 50th anniversary of the *Praxis* journal and Korčula Summer School. ★



**INFORMATION  
LIBRE**

**I.**

***teorijske  
ostavštine***

**/**

***theoretical  
legacies***

**Biljana Kašić**

---

**Feministički izvidi i '68.  
O pobuni, ženskom  
oslobođenju i aporijama  
oko slobode**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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



## SAŽETAK

Kako je u ozračju '68. bila moguća artikulacija ženskog subjekta (de Certeau, Butler, de Beauvoir) i kako objasniti sociohistorijske okolnosti koje su do nje dovele, mjesto je ulaza u promišljanje razloga i označitelja ženske pobune, otpora, ideje ženskog oslobođenja. Na predlošku feminističkih programatskih tekstova i teorijskih analiza protagonistkinjâ tog vremena (Mitchell, Millett, Firestone, Delphy, Morgan, Slapšak i dr.) pokušat ćemo rekonstruirati sadržaj, motive i dosege ženskih činova pobune i pokret(anj)a, često nerazvidne u poopćivoj mitologizaciji fenomena '68. Dok se na prvoj razini iščitavaju pitanja slobode seksualnosti, deobjektivizacije ženskog tijela i tjelesnosti kao sastavnice libidinalne ekonomije u kontekstu razobličavanja dotadašnjih socijalnih tabua i patrijarhalnih ideologema, i same zapletene javnom spektakularizacijom, u podtekstu se razabire nekoliko krugova teorijskih rasprava koje su predmet analize. U fokusu su prijepori oko radikalnog i socijalističkog feminizma i njihove argumentacijske razdjelnice u pozicioniranju spram potčinjenosti te, posljedično, odnosi kapitalizam-socijalizam, socijalistički feminizam-marksizam; problem muške dominacije, autoriteta i struktura moći; koncept ljudskih prava i žensko oslobođenje na kulturnom, političkom, ekonomskom i osobnom polju te autonomnost subpolitičkog prostora djelovanja.

Revolucioniranje feminizma predmnijevalo je 'materijalizaciju osobnog' (Mitchell), tj. iskustva seksizma, nasilja, rasizma, kolonijalizma, uprizorenu u različitim oblicima feminističkih samoosvješćujućih i solidarnih praksi kao i pozicioniranje spram šireg revolucionarnog narativa i njegovih graničnosti. ★

## Feminist Inquest and '68: On Rebellion, Emancipation of Women, and Aporias Concerning Freedom

### ABSTRACT

The question of how the articulation of a female subject (de Certeau, Butler, de Beauvoir) was possible in the atmosphere of 1968, and how one should explain the socio-historical circumstances that led to its emergence, is the entry point into the reflection of the reason for and the signifier of female rebellion, resistance, and the idea of female emancipation. Using pivotal feminist texts and theoretical analysis of the protagonists of that time as template (Mitchell, Millett, Firestone, Delphy, Morgan, Slapšak and others), we shall attempt to reconstruct the content, motives, and scope of female acts of rebellion and movement, which often remain concealed in the pervasive mythologization of the phenomenon of '68.

While on the surface one can observe the questions of free sexuality, de-objectification of the female body, and corporeality as a part of libidinal economy in the context of unmasking earlier social taboos and patriarchal ideologemes, these questions themselves often being submerged to public spectacularization, in the subtext one can detect several layers of theoretical discussion, which are the object of this analysis. The focus will be on the disputes concerning radical and socialist feminism and their differences in argumentation with regard to subordination, and thus, to the relationship between capitalism and socialism, socialist feminism and Marxism; also, to the problem of male domination, authority and structures of power, to the concept of human rights and women's emancipation in cultural, political, economic and personal field, and the autonomy of the sub-political space of action.

The 'materialization of the personal' (Mitchell) has been paramount for the revolutionizing of feminism (experiences of sexism, violence, racism, colonialism) exhibited in various forms of feminist practices of self-awareness and solidarity, and for its positioning with regard to wider revolutionary narrative and the limits thereof. ★

## I. Teorijske zebnje i ulazi

Umjesto tzv. konvencionalnog uvoda, uvodne notice u teorijsko promišljanje 1968. započela bih iskazom o prisustvu zebnji koje razobličavaju svaki tip euforičnosti ili ushita povodom prigodničarskih refleksija. Prva se tiče pozicije situiranosti koja priziva feminističke teoretičarke moguće upućenije da o ovoj temi govore iz feminističko-filozofskog stajališta poput Nadežde Čačinović i Rade Iveković, a tu su Svetlana Slapšak i Marina Gržinić.<sup>01</sup> S druge strane, teorijska zebnja koja me sve vrijeme muči tiče se epistemičkog pitanja: Kako kritički čitati važne kronotope, a 1968. godina zacijelo jest jedan od njih, koji u svojevrsnom sutlićevsko-heideggerianskom smislu imaju značajke povijesnosti, a istodobno i one hibridno zapretane, spektakularne, mitične, djelomice i fantazmagorične, no povrh svega teorijski zavodljive zbog svog iluzionističkog obećanja ili nagovora, a pritom ne podleći samoovjerenim kanonima i njihovim ovlaštenim mjestima. Uz to, novokonstruirane žudnje za revolucionarnim ideologemima čine same izvide još zahtjevnijim nalogom.

Posebno pitanje koje se pritom otvara jest kako iz feminističkog motrišta, odnosno putem kojih feminističkih leća analizirati to vrijeme. Jer riječ je, po mojem sudu, o vremenu koje seže od ranih šezdesetih do sredine sedamdesetih godina proteklog stoljeća, posebice ako nam je feminističko motrište važno kao ulaz i alatka za kontekstualiziranje teorijskih i društvenih previranja. Stoga mi se doba '68. čini za ove izvide prikladnijom sintagmom.<sup>02</sup>

Možda je za feministkinje još urgentnije pitanje: Gdje su mjesta kritičke refleksije i političnosti feminizma danas? Ili preciznije, u kojoj su mogućoj poveznici s onim što se zbivalo 60-ih godina? Puno je, dakako pitanja i ulaza u teorijski razgovor o '68.

Kada su još 2006. godine političkoj filozofkinji i profesoric feminističke teorije Wendy Brown, u intervjuu znakovitog naslova "Learning to Love Again",<sup>03</sup> postavili pitanje: Trebaju li akterice/akteri na ljevici i

**01** Razlozi tomu su disciplinarno-epistemološki kao i oni historijsko-kontekstualizacijski, a koji na ovome mjestu ne zahtijevaju dodatna obrazloženja.

**02** Doba 68. obujmljuje vrijeme prije same '68. kao što po implikacijama seže do sredine, a i kraja 70-ih godina dvadesetog stoljeća. Usp: G. Dreyfus-Armand, R. Frank, M-F. Lévy i M. Zancarini-Fournel, ur. (2000). *Les années 68: Le temps de la contestation*.

**03** Brown 2006, u "Learning to Love Again: An Interview with Wendy Brown", str. 25-42.

dalje ustrajavati na revolucioniranju društvenog i političkog polja, što, drugim riječima, u osnovi znači, ustrajati u borbi protiv kapitalizma i njegova profita, ona je bez okolišanja odgovorila:

“Ako o tome govorimo, moram reći da s jedne strane nije uopće moguće imaginirati oblik supstancijalne političke slobode i radikalne demokracije bez toga. S druge pak strane, bilo bi bolje da smo se angažirale u stvaranju te imaginacije zato što u bliskoj budućnosti nećemo doživjeti propast kapitala niti njegovo urušavanje iznutra. Kapital sve vrijeme mutira i stoga je ekstremno moćan. Funkcionira inovirajući nove oblike preživljavanja i rasta, preobražavajući svijet u prikaz sebi nalik, kanibalizirajući više od života (...)”<sup>04</sup>

Te nastavlja upitom: “Što činiti u vezi s tim da se neke progresivne vrijednosti mogu ostvariti unutar bilo kojeg oblika kapital-odnosa, kad je kapital vitalniji i izdržljiviji nego ikad?”<sup>05</sup> Ako ovoga trenutka stavimo po strani kuda bi nas ovaj zamišljaj mogao odvesti i koje bi se mogućnosti ili nove ideje njime otvorile, bilo u smjeru epistemološkog raskrinkavanja kapitalizma i njegove nekropolitičke supstance, za što se zalaže Marina Gržinić,<sup>06</sup> ili pak kritike subjektivnosti globalizacijskog kapitala, čija imanentna logika je, kako bi Spivak<sup>07</sup> rekla, da proizvodi nemogućnost artikulacije, odnosno deartikulaciju, ono što zaokuplja moju pozornost u pristupu '68., mogućim bliskostima i zazivanjima, jesu dva sklopa pitanja i problema.

Prvi sklop tiče se pitanja “revolucioniranja” društvenog, političkog, ali i epistemološkog polja, unutar i usprkos tzv. kapitalističkoj nužnosti, odnosno potencijalnosti revolucioniranja unutar danih socio-historijskih okolnosti koje socijalističke i marksističke feministkinje na Zapadu šezdesetih godina imenuju “kapitalističkom patrijarhalnošću”<sup>08</sup> nasuprot “socijalističkoj patrijarhalnosti”,<sup>09</sup> koju nerijetko

---

**04** Brown, isto, 29.

**05** Brown, isto.

**06** Vidi Gržinić 2014.

**07** G. Ch. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, 1999.

**08** Antologija tekstova o tomu sabrana je u knjizi koju je uredila Zillah R. Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, a objavljena je 1979. godine. Sama autorica definira kapitalističku patrijarhalnost kao “uzajamno osnažujući odnos između kapitalistične klasne strukture i hijerarhijske spolne strukturiranosti” (vidi: Eisenstein 1995, str. 5).

**09** O tome više, iako ne s dostatnom teorijsko-historijskom argumentaci-

previđaju ili škrto spominju marksističke feministkinje koje su tada živjele u socijalističkom/komunističkom poretku. O tome od sredine sedamdesetih godina nadalje promišljaju i govore feministkinje tzv. drugog vala u Jugoslaviji, a među njima i dio teoretičarki koje se nazivaju marksističkim filozofkinjama.<sup>10</sup> Drugi sklop pitanja i epistemoloških izvida obujmljuje odjelovljene oslobađajuće prostore ili one koji su intencionalno oslobađajući, premda u pravilu društveno nedozvoljivi, nerijetko nerazvidni i zakopčani mizoginičnim obrascima i muškim interesnim bratstvima.

No prije negoli pokušam tek skicirati sadržaje i probleme koje ovi sklopovi pitanja otvaraju, ključno je naznačiti čin artikulacije važan za žensku subjektivnost, kako u smislu upisa u simbolički poredak tako i nuždu autoreferencijalnosti kao epistemološkog imperativa, što naglašava filozofkinja Julia Kristeva u knjizi *Moći užasa — Ogled o zazornosti* [*Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*]:

“Zazornost osjećam tek ako se neki Drugi postavio na mjesto i u ime onoga što će postati 'ja'. Ne netko drugi s kojim se poistovjećujem i kojeg utjelovljujem, već neki Drugi koji mi prethodi i posjeduje me, te mi tim posjedovanjem pruža postojanje.”<sup>11</sup>

Isto tako i u smislu onoga što Michel de Certeau, analizirajući '68., zove *la prise de parole* predmnijevajući time oglašavanje u javnosti kao uspostavljanje posve nove prakse, društvenim izričajem otjelovljene osobne transformacije i samo-istraživanja.<sup>12</sup>

## 2. Žene — Izvedbe, oglašavanje i otpori

Nesporno je da su se žene oglasile u kontekstu različitih protestnih pokreta i pokretanja šezdesetih godina, a posebice pokreta za oslobođenje žena (poznatijeg kao Women's Lib<sup>13</sup>) i njegovih transnacionalnih rukavaca, svjedočeći time kako važnost imenovanja svog spola i oglašavanja spolne razlike tako iskazujući i otpor spram povijesno otete identifikacije, deprivacije te izvlaštenosti iz mnogostrukih svjetova

---

jom, Salecl 1994, str. 38–73.

**10** Navodim Blaženku Despot i Gordanu Bosanac kao primjer.

**11** Kristeva 1989, str. 17.

**12** De Certeau 1968.

**13** Godine 1968., prema iskazu Juliet Mitchell, Women's Lib postaje zvanična sastavnica kulturnog i društvenog zaokreta, impuls promjene ka ekonomskoj, socijalnoj i pravnoj jednakosti. Vidi Mitchell 2015.

(političkih, epistemoloških, ekonomskih, materijalnih, među ostalim). No kao što ni sufražetkinje, kako kaže Wendy Parkins “nisu samo djelovale kako bi postale građanke, niti samo djelovale kao građanke”, već izvedbom građanstva “provodile građanski status”,<sup>14</sup> tako ni protagonistkinje pokreta za oslobođenje žena svoje disidentsko građanstvo ne podrazumijevaju već ga prakticiraju — kritičkim aktiviranjem u prostoru javnog. Ipak, tu postoji ključno razlikovno mjesto. Dok su sufražetkinje početkom dvadesetog stoljeća protestirale ne bi li učinile razvidnim apsurdnost društvenog ugovora<sup>15</sup> koji je pod krinkom univerzalnosti isključivao žene kao političke subjekte, markirajući prije svega podjelu privatno/javno, društvene akterice šezdesetih zdušno su djelovale na dokidanju iste, a stavom “osobno je političko” temeljno uznemiruju granice javnosti i politike.

Slovenska filozofkinja Eva Bahovec,<sup>16</sup> elaborirajući postavku o ženi kao izvanjskosti kad je posrijedi filozofija, ističe kako žena ne može postati ni objekt a kamoli subjekt filozofije, a problem ‘arogancije filozofije’<sup>17</sup> ne tiče se, prema Bahovec, samo znane kartezijanske dimenzije već, kao u slučaju Simone de Beauvoir, nedozvoljivosti da osobno iskustvo — to nosivo tkivo njezine knjige *Le Deuxième Sexe* — postane sastavni dio “filozofske najspekulativnije teorijske refleksije”.<sup>18</sup> No, upravo je osobno iskustvo ili “materijalizacija osobnog”,<sup>19</sup> kako u osvrtu na 1968. godinu u intervjuu od 2015. naglašava njezina protagonistkinja Juliet Mitchell, odlučujuća sintagma za razumijevanje feminističkog previranja tog vremena, njezina zbiljska i konceptualna alatka, njezino djelatno uporište i simbolički marker kojim se označava društveni i kulturni zaokret u poimanju feminističke politike i situacije feminističke društvenosti. Kao aktivna sudionica tih godina i Simone de Beauvoir<sup>20</sup> zorno pokazuje ne samo kako je politika lokacije neodvojiva od politike otpora već da obje crpe svoja značenja iz teorijskog promišljanja o iskustvu, osobnom iskustvu, odnosno iskustvu transformacije kao predlošku stvaranja novih spoznaja. To

---

**14** Parkins 2001, str. 15, 17.

**15** Usp. Pateman, *The Sexual Contract*, 1988.

**16** Bahovec 2009, str. 12.

**17** Cavell 1996.

**18** Bahovec, *ibid.*, str. 13.

**19** Mitchell 2015.

**20** Usp. Beauvoir, prema Gerassi 1976.

je u osnovi, kako kaže Gloria Jean Watkins, afroamerička spisateljica, teoretičarka i aktivistkinja koja piše i djeluje pod pseudonimom bell hooks, “plan za radikalnu kritičku praksu”.<sup>21</sup> Upravo je taj “plan”, odnosno njegovo revolucioniranje unutar danih okolnosti, ono mjesto koje žensku političku subjektivnost čini pozivajućom i moćnom, ali istodobno ambiguitetnom i razglobivom, što nas vraća na sklopove pitanja nagoviještenih na samom početku. Svaki odgovor na pitanje, kako locirati feministički i/ili ženski otpor (dakle, borbu za žensko oslobođenje, pobunu, žensko disidenstvo) unutar tog vremena predmnijeva feminizam kao pitanje, i to na dvojak način. Prvo, je li moguće teorijski pretpostaviti postojanje subjekta onkraj djelovanja, te u vezi s tim, djelovanje feminističkog subjekta, prije nego što artikuliramo termine poput transformacije, otpora, radikalne demokratizacije, na što nas podsjeća Judith Butler.<sup>22</sup> I drugo, je li feminizam uopće misliv i spoznatljiv izvan onoga što tvori polje društveno-angažiranog pokreta ili, još preciznije, bez intrinzične snage otpora kao mjesta njegove ontološke radikalnosti?<sup>23</sup> Otpor je, znamo, uvijek artikuliran u poveznici s određenom borbom i specifičnim zahtjevima određenog povijesnog trenutka, onaj koji nalaže i izvodi promjenu.

### 3. Ženski subjekt, feministička revolucionarnost, klasno pozicioniranje

Ključni moment u promišljanju '68. bio je buđenje, odnosno artikulacija subjekta, i to ne samo u kontekstu teorijskih vodiča poput kritičke teorije, marksizma ili situacionizma već je presudni impuls u tomu tvorilo osobno iskustvo različitih opresiranih skupina zbog nezadovoljstva vladajućim društvenim odnosima, običajnim gestama i normama. Stoga mi se čini zanimljivom postavka koju je u svom članku “‘1968’ and the formation of the feminist subject” iznijela Brigitte Studer, smatrajući pritom određujućim ne ono što je predočivo u javnom diskursu već ono što ona imenuje “skrivenim rukopisima”<sup>24</sup> koji obitavaju na razini mikro-struktura moći, održavajući uspostavljeni društveno-konstruirani rodni poredak u kojemu su žene opresirane kao i ustaljene muške dominantne prakse i ideologeme, a koji se ovim činom demaskiraju.

<sup>21</sup> hooks 1996, str. 51.

<sup>22</sup> Butler 1992, str. 13.

<sup>23</sup> De Lauretis 1986, str. 4.

<sup>24</sup> Studer 2011, str. 48–50.

Urgentnost zahtjeva za promjenama u diskursnoj figuri oslobođenja (*liberation, libération*),<sup>25</sup> postavljenih 60-ih godina zasjekom u društvene strukture moći i njihove zacementirane autoritarno-patrijarhalne moduse, politiku obrazovanja, politiku seksualnosti,<sup>26</sup> reproduktivni rad, kapital-odnos i implikacije globalizacijsko-imperijalnog kapitalističkog režima, s jedne strane, i odsustvo zbiljskih promjena u zemljama socijalističkog/komunističkog sustava, oličenih u društvenoj mimikriji odgodivog rješenja za tzv. žensko pitanje, s druge strane, učinile su ženu ovlaštenim kolektivnim subjektom.

No istodobno time se otvorila raspuklina oko poimanja kolektivnog klasnog subjekta i uloge ženskog subjekta unutar kolektivne klasne borbe, postavljajući ključnim pitanje: Što tvori izvornu feminističku revolucionarnost i koliko ona korespondira s intencijom kolektivnog klasnog subjekta, odnosno, u kojoj je mjeri rastakanje reprodukcije patrijarhalnih društvenih odnosa u funkciji rušenja kapitalističkog načina proizvodnje, a time ideje revolucije u korist ne samo žena nego cjelokupnog opresiranog radništva. Marksističke teoretičarke poput Clare Zetkin, Alexandre Kollontai ili Emme Goldman imale su upravo ove ciljeve na umu pri javnom zalaganju za promjene. Simone de Beauvoir, koja se u doba 60-ih iznimno feministički angažira, ne samo da inzistira na spolnoj razlici kao onoj koja prethodi svim ostalima (jer je za razliku od Marxovog proletarijata ona zapravo oduvijek postojala), već upisuje spolnu razliku u samo jezgro konstitucije subjektiviteta. Drugim riječima, ako je žena, kao tzv. privilegirana figura Drugosti,<sup>27</sup> to nužno mjesto koje u revolucioniranju zaziva samoartikulaciju, gdje su onda izvorišta poveznica u kolektivno-klasnom pozicioniranju, a gdje u subjektivizaciji, razlozi separacije?

---

**25** Parafrazirajući tumačenje B. Studer, oslobođenje je u svom izvoru istodobno političko i spolno/seksualno jer sadrži niz mogućnosti za utopijske ideje i radikalne programe koji bi omogućili inoviranje javnih i političkih života odbijajući tek privremena rješenja za postojeće strukture opresije. Usp. Studer, *ibid.*, 41.

**26** O tome više Lessie Jo Frazier, Deborah Cohen, ur. 2009, *Gender and Sexuality in 1968: Transformative Politics in the Cultural Imagination*.

**27** Društvena konstrukcija žene kao Druge bila je prisutna kod mnogih feminističkih teoretičarki iz tog vremena (od egzistencijalističkih do socijalističkih, radikalnih i psihoanalitičkih feministkinja) počevši od Simone de Beauvoir, Juliet Mitchell, Julie Kristeve do Michèle Barrett i Nancy Chodorow, a sve one afirmiraju ideju društvene konstrukcije subjektivnosti.



I tu dolazimo do merituma problema feminističkih teorijskih aporija i, naravno, Juliet Mitchell. Upravo je ta poznata britanska socijalistička teoretičarka i psihoanalitičarka napisala tekst koji u tom vremenu, od sredine šezdesetih do početka sedamdesetih godina prošlog stoljeća, ima sve značajke programatskog teksta za feminističko djelovanje, posebice za žene na Zapadu. Riječ je o tekstu “Women: the Longest Revolution”<sup>28</sup> [“Žene: Najduža revolucija”] objavljenom u *New Left Review* 1966. godine, a koji problem subjektnosti i revolucioniranja uspostavlja i prokazuje unutar živih dihotomnih teorijskih sup(r)ostavljanja, socijalističkih vs. radikalnih feminističkih pozicija.<sup>29</sup>

Riječ je, sažeto, o tekstu koji, polazeći od problema strukturne i višedimenzionalne potčinjenosti žena kao temeljnog razloga za njihovo oslobođenje, u sociohistorijskoj i marksističkoj maniri teorijski analizira i argumentira nužnost pokreta za oslobođenje žena s obzirom na teorijske previde marksističkih klasika (kao što je primjerice, psihološka interpretacija potčinjenosti ili patrijarhalnost) i izostalost zbiljske revolucije koja bi uključivala žene, trećesvjetske prostore, druge rase. Potčinjenost žena analizira se u sferi proizvodnje/proizvodnog rada, sferi reproduktivnog rada i majčinstva, sferi seksualnosti i seksualne slobode te odgoja, odnosno socijalizacije djece, i to propitivanjem društvene uloge majčinstva. Jedna od zaključnih postavki koju Mitchell naglašava jest da je oslobođenje žena moguće tek ako integrira i transformira sve navedene sfere ženskog života i iskustva, a sam revolucionarni pokret, da bi uspio, treba uzeti u obzir revolucioniranje svih navedenih sfera. Polazeći od teze da je feminizam s obzirom na potčinjenost kao zajednički imenitelj i zajedničko iskustvo inkluzivni pokret za sve žene, ona ističe da je nužna političnost svijesti, odnosno feminističko samo-osvješćivanje.

No ključni razlog zašto je ovaj tekst značajan i zašto ga naglašavam vezano uz naslovljenu temu tiče se teorijsko-angažiranih pitanja i dilema koje tekst inicira i argumenata koje koristi, a znakoviti su i za motive i argumentacijsku potku rasprava među feministkinjama tog vremena. Nosivo pitanje jest: Kako Mitchell vidi dvije sup(r)ostavljene pozicije kojima se oblažu feministički argumenti — poziciju radi-

---

**28** Mitchell 1966, 1971.

**29** Ovaj tekst J. Mitchell nanovo postaje referentno mjesto u aktualnim feminističkim rasprava posljednjeg desetljeća u kontekstu zaokreta ka materijalističkom feminizmu, kritici tzv. neo-liberalnog feminizma i *gender mainstreaminga*.

kalnog feminizma i onu drugu koju imenuje “apstrakno-socijalističkom”? Pozicije su u suodnosu, a obje su, prema njezinom tumačenju i neovisno o oprečnim argumentima, valjane. U oglašavanju iskustva potčinjavanja radikalni feminizam polazi od ideološke i psihološke opresije žena, pri čemu je osnova supremacije muškog mačizma patrijahalni sustav temeljen na muškoj dominaciji, koju socijalizam ne dovodi u pitanje. S druge pak strane, ‘apstraktni socijalisti’ naglašavaju ekonomsku potčinjenost, važnost odnosa među različitim društvenim grupama te kompleksnost specifičnog društva na koje se ona referira. U svojoj poopćivosti oni pritom izbjegavaju imenovati subjekt potčinjavanja, a u svojoj argumentaciji imaju oslonište u nekoliko znanih klasično-markističkih postavki kao primjerice da je privatno vlasništvo izvor ženske potčinjenosti, da je kapitalizam uzrok sve potčinjenosti i otuđenja, a žensko oslobođenje moguće je, konsekvantno tomu, tek unutar šireg, klasno-revolucionarnog oslobođenja.

I tu dolazimo do jednog nepremostivog, a i dalje aktualnog paradoksa. Prije negoli to objasnim, čini mi važnim napraviti jednu digresiju. Elizabeth Grosz i Mia Campioni u svom tekstu “Love’s Labours Lost: Marxism and Feminism”<sup>30</sup> iz 1983. godine, kritički promišljajući odnos između marksizma i feminizma, napominju da socijalistički feminizam “ostaje kao feministička pozicija zaključan u paradoksu sve dok ne razvije radikalnu žensko-usmjerenu verziju socijalizma”, drugim riječima: dok prvo ne uvede u obzor ženu. Juliet Mitchell, kao socijalistička feministkinja, zna da je ekonomska potčinjenost žena intrinzična kapitalističkom, a ne socijalističkom sustavu, te da izvorna kolektivno-klasna solidarnost i motiv djelovanja protiv kapitalizma tu prebiva. No s druge strane, ona je isto tako svjesna važnosti pokreta za oslobođenje žena (Women’s Lib) u danom ekonomskom kontekstu jer sam pokret proturevolucionarnom gestom ‘revolucionira’, odnosno oslobađa osobna, tjelesna, društvena, ekonomska, kulturna polja ženskog bivanja, adresirajući za žene ključna pitanja, mijenjajući obrasce, kreirajući transnacionalna ženska savezništva i solidarnost, otjelovljujući slogan Robin Morgan “sestrinstvo je moćno”.<sup>31</sup>

Od ranih šezdesetih godina nadalje biva publicirano nekoliko knjiga koje otvaraju niz pitanja važnih za pokret za oslobođenje žena, počevši od Betty Friedan i njezine knjige *The Feminine Mystique* iz 1963., koja dovodi u pitanje samorazumljivost društvenih rodnih

---

**30** Grosz; Campioni 1983, u Gunew, ur. 1991, str. 366.

**31** Morgan 1970.

uloga, posebice uloge žene u patrijarhalnom kućanstvu, majčinstva i braka zapretenih u arhetipsku ženstvenost, a što ona zorno artikulira kao “problem bez imena” (“the problem that has no name”); potom, *Sexual Politics* Kate Millett iz 1969., *Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* Shulamith Firestone iz 1970., između ostalog. Tu su i Adrienne Rich, Mary Daly, Angela Davis i Gloria Steinem, a sve artikuliraju i aktiviraju poziciju otpora feministkinja drugog vala. One su, uz mnoge druge žene anglosaksonskog teorijskog kruga, ali isto tako i feministkinje u Francuskoj i Italiji, zahtijevale, riječima Simone de Beauvoir iz 1972. godine, ne neku “površnu emancipaciju već ‘dekolonizaciju žena’”.<sup>32</sup>

Time dolazimo do novih dvaju pitanja: Gdje su dosezi i graničnosti ‘dekolonizacije’ žena u danome kontekstu s obzirom da je pod krinkom univerzalnog oslobođenja nerijetko obitavao nepropitujući maskulini projekt ‘oslobođenja’,<sup>33</sup> na što upućuje i Christine Delphy, jedna od feminističkih teoretičarki i sudionica zbivanja u Francuskoj. S druge strane, koji su to javni činovi protesta putem kojih žene artikuliraju političnost svojih zahtjeva za ‘dekolonizacijom’? Idemo od ovoga potonjeg.

Žene su protestirale na više načina, a svoje iskustvo potčinjenosti i seksizma povezuju s iskustvom kolonijalizma, rasizma, ekonomske deprivacije, višestrukog nasilja, te istodobno djeluju na više frontova. U suradnji s drugim potčinjenim skupinama, kao dio šireg pokreta za građanska prava, studentskog, antirasnog, antiratnog i/ili ekološkog pokreta, ali i autonomno, kreirajući zasebne ženske prostore, inicirajući SOS telefone za žene i djecu žrtve nasilja, autonomna skloništa, grass-roots inicijative, ad hoc političke akcije, grupe za samoosvješćivanje. Tako primjerice, u Americi<sup>34</sup> žene 1966. godine osnivaju Nacionalnu

---

<sup>32</sup> Beauvoir 1993, prema: Beauvoir, *Redstockings*, str.1.

<sup>33</sup> Iako ne prikriva poveznicu ženskog pokreta u Francuskoj sa 1968., Delphy se protivi olakom razumijevanju te povezivosti, posebice kad je riječ o “seksualnoj revoluciji” kao jednom od simboličkih markera ’68. jer je za nju ona bila zamka za žene, ništa više od simplicističkog i naturalističkog maskulinog koncepta seksualnosti kojemu su žene tek opslužiteljice. Usp. Delphy 1998.

<sup>34</sup> Rada Iveković smatra da su, unatoč nepostojanju osloništa koji bi ih povezo s klasnom borbom, američke feministkinje ipak uspjele identificirati svoj ‘autentični prostor borbe’ koji je uključivao kritiku neprihvatljivog modela majčinstva, obitelji i ‘američkog načina života’, licemjernog morala i potrošačkog mentaliteta te seksizma. Usp. Iveković 1981, str. 44–45.

organizaciju za žene (NOW) koja zagovara građanska prava žena; 1968. protestiraju protiv natjecanja za Miss Amerike; 1969. godine osnivaju Nacionalnu udrugu za opoziv zakona o pobačaju u cilju ukidanja restrikcija za legalni pristup pobačaju. U Engleskoj 1968. godine iniciraju radikalni ženskostudijski program u okviru Antisveučilišta u Londonu (osnivačice su Juliet Mitchell i Ann Oakley), a 1969. diljem Velike Britanije organiziraju demonstracije za jednake plaće žena s plaćama muškaraca, a ubrzo potom i kampanje kojima se osvještava pitanje neplaćenog kućnog rada žena<sup>35</sup> i dr. U Francuskoj 1970. godine nastaje feministička grupa *Mouvement de Libération des Femmes* na predlošku radikalne grupe *Féminin Masculin Avenir* iz 1967. godine, a 1968. godine djeluju *ad hoc* grupe poput *Nous Sommes en Marche*. Krajem šezdesetih godina francuske i njemačke socijalistkinje i radikalne feministkinje zajedno se bore za pravo na slobodni pobačaj te 1971. godine sudjeluju u potpisivanju *Le manifeste des 343 salopes*, odnosno *Wir haben abgetrieben!*, javno svjedočeći svoje osobno iskustvo pobačaja.<sup>36</sup> U Njemačkoj je dio feminističkih inicijativa, poput grupe *Bread and Roses*, koje se zalažu za pravo na samodređenje, vlastito tijelo i pravo na slobodni pobačaj, svoje utemeljenje imalo u neformalnom, antiautoritarnom studentskom pokretu. Ovo su tek neki od primjera ženskog angažmana tih godina.

Isto tako, valja reći da je radikalni feminizam bio u osnovi, ma kako to paradoksalno izgledalo, 'revolucioniranje' feminizma ne samo postavljanjem novih pitanja, kao što je pitanje prava na vlastitu seksualnu želju i protiv pozicije žene kao seksualnog objekta ili žrtve 'ideologije muškog pogleda', već usustavljanjem novih feminističkih praksi. Iz aktivističko-iskustvene vizure žene su mogle dekonstruirati postojeće modele spoznavanja te napetost između teorije i aktivizma. Pravo na vlastitu identifikaciju i žudnju kao i ozbiljenje radikalne ženske kulture zahtijevalo je dekonstrukciju muškog poretka i onoga što on predstavlja (apsolut, vlast, moć, bog, otac), a uz mnoštvo protuslovlja ono se izvodi kritikom patrijarhata kao organiziranog sustava nasilja nad ženom i prirodom (patrijarhat jednako država, rat, muškarac), (falo)logocentrizma i heteroseksualne želje. Tu su prisutne i povezni-

---

**35** O nizu događaja u Velikoj Britaniji uključujući i prve Gay Pride prosvjede koje 28. kolovoza 1971. u Londonu organizira Gay Liberation Front (GLF) v. publiže: Cliff 1984.

**36** Vidi "Le manifeste des 343 salopes", *Le Nouvel Observateur*, 5. travnja 1971. i Stern, 6. lipnja 1971.

ce između radikalnog, kulturnog, postmodernog i psihoanalitičkog feminizma, što je posebice vidljivo u feminističkim teorijskim previranjima sedamdesetih godina.

Ukratko, 'revolucioniranje' feminizma predmnijevalo je na tragu tumačenja J. Mitchell "materijalizaciju osobnog", uprizorenu u različitim oblicima feminističkih samoosvješćujućih i solidarnih praksi, ali i 'revolucioniranje' epistemološkog narativa i njegovih graničnosti. Nekoliko je sintagmi tada bilo u igri, a zasigurno najrelevantnije među njima su bile revolucionarni feminizam i feministička revolucija. Iako je revolucionarni feminizam u tumačenju i korištenju rastezljiv te podliježe proizvoljnim tumačenjima, sam pojam nastao je u okviru britanske škole mišljenja kao koncept dijelom sličan radikalnom feminizmu, jer žensku potčinjenost vidi u poveznici s muškom patrijarhalnom dominacijom, a muško nasilje kao oblik društvene kontrole<sup>37</sup>, ali ono što ga razlikuje je zahtjev za korjenitim raščinjavanjem patrijarhalnosti te inzistiranje na političkom separatizmu i autonomnim ženskim prostorima.

S druge pak strane je ideja feminističke revolucije koju zagovara Shulamith Firestone, kojom valja ne samo dokinuti muške privilegije već samu spolnu podjelu među ljudskim bićima koja perpetuira te razlike, a time i opresiju. Firestone stoga smatra da je nužno napraviti analizu dinamike konflikta među spolovima i supostaviti je Marx-Engelsovoj analizi klasnog antagonizma, ključnoj za razumijevanje i izvedbu ekonomske revolucije. Jer, ako je proletarijat u sustavu ekonomske opresije ekonomska podklasa, u sustavu spolne potčinjenosti između spolnih klasa to je zacijelo žena.<sup>38</sup> Feministička revolucija bi, isto tako, mogla biti odlučujući činitelj u uspostavljanju novoga ekološkog balansa jer feminizam i nova ekološka tehnologija idu zajedno ozbiljujući mogućnost ljudskog života i rada kao užitka. Druga protagonistkinja tog vremena, Christine Delphy, jedna je od začetnica termina "spolna klasa",<sup>39</sup> a same spolne klase vidi kao posljedicu, a ne uzrok patrijarhalne dominacije, što oprimjeruje na rodnom režimu i proizvodnim odnosima u kućanstvu. Rabeći sintagmu revolucionarni feminizam ona istodobno ukazuje na diskreditaciju same feminističke revolucionarnosti u trenutku kada reformistički zahtjevi iz šezdesetih godina, a jedan od njih je bio pravo na slobodni pobačaj,

---

<sup>37</sup> Mackay 2014., str. 97.

<sup>38</sup> Firestone 1972, str. 19–20.

<sup>39</sup> Delphy 1984, 25–26.

postaju integralni dio feminizma, a os dihotomije revolucionarno vs reformističko se zamagljuje.<sup>40</sup> Kako god bilo, revolucionarni feminizam se nadaje kao obećanje slobode za žene, onkraj normativne jednakosti. Ako je tomu tako, prijedor s liberalnim feminizmom je tu i njega treba artikulirati neovisno o trenutnim dosegima pokreta za oslobođenje žena.

#### 4. Umjesto zaključka

Naposlijetku, umjesto zaključka, ocrtala bih tek nekoliko mjesta, ideja ili momentuma proizašlih iz tog vremena, a relevantnih za feminističku teoriju ili, kako je jednom prigodom lucidno rekla Nataša Govedić, za “(re)generacijske feminizme”.<sup>41</sup> Prvo, čin artikulacije ženskog subjekta u javnosti putem postavljanja konkretnih feminističkih zahtjeva, gestom ‘materijalizacije osobnog’ i obznanjivanjem dotad tabuiziranih i historijski ušutkanih tema važan je u valorizaciji ovih zbivanja.

Drugo, nove feminističke prakse koje su kreirane kasnih šezdesetih imale su širi društveni utjecaj na konceptualizaciju različitih tipova kulture otpora i njihovih alatki počevši od ideje otvorene pobune, performansa, ad hoc inicijativa, subverzivnih intervencija, ‘revolucioniranja’ svakidašnjeg života do antisveučilišta i ženskostudijskih učionica i sl. Možemo na tragu postavki Oscara Negta i Alexandera Klugea<sup>42</sup> govoriti o oblikovanju subpolitičkog polja ili o kritičkom konceptu protujavnosti kao proizvođenju drukčijeg oblika društvenosti jer artikulacija ženskog iskustva ima transformativnu moć onkraj pretpostavljenog političkog ‘adresata’ društva.

Treće, u doba '68. usustavila se i u javnosti ovjerila rodna dimenzija društvene kritike neovisno o ambiguitetnim tumačenjima oko vidljivosti rodnog aspekta, dosega ili zbiljskog uznemiravanja ustaljenog rodnog poretka.<sup>43</sup> Valja istaći da se osvještavanje rodne dimenzije

<sup>40</sup> Delphy 2018.

<sup>41</sup> Govedić 2015, str. 5–11.

<sup>42</sup> Usp. Negt; Kluge 1993.

<sup>43</sup> Jedna od dominantnih postavki koja je prisutna u razgovorima o zbivanjima tih godina jest da se rodni odnosi nisu temeljno uznemirili činom '68. te da je vladala neka vrsta teorijskog ‘sljepila’ oko toga, što potkrepljuje i Brigitte Studer. Iako su društvene uloge muškaraca i žena bile u to vrijeme izložene kritici, prema njezinom tumačenju one nisu temeljno raščinjene jer, kako se poziva na stav američke povjesničarke Sare Evans, mladi su doveli u pitanje patrijarhalnu moć, ali ne i patrijarhat. Usp. Studer, *ibid.*, str. 38–39.

u jugoslavenskom prostoru dogodilo početkom 70-ih<sup>44</sup> jer, iako su šezdesete bile 'doba polemika', protestante nisu, kako kaže Svetlana Slapšak, sudionica šezdesetosmaškog protesta u Beogradu, zanimale feminističke teme. Najblaži stav prema njezinom iskazu bio je: "Sačekajte da završimo revoluciju, pa ćemo posle da se bavimo feminizmom", a najradikalniji: "Pa šta se bunite?"<sup>45</sup> koji je odražavao istodobno i nerazumijevanje kakav je sustav imao prema zahtjevima studenata/ica. "Iako su u protestima učestvovala i studentkinje, njihove kolege u pravilu", prema riječima Slapšak,<sup>46</sup> "nije zanimalo feminizam".

Četvrto, aktualizira se rasprava o revolucionarnom feminizmu, posebno zaokretom prema materijalističkom feminizmu, potkraj devedesetih godina prošlog stoljeća i reafirmacijom nekih postavki Christine Delphy, poglavito onih o 'spolnoj klasi'<sup>47</sup> i načinu na koji se položaj žene artikulira u polju zbiljskih, materijalnih nejednakosti, prije svega, u svijetu kućnog rada. Pritom se dakako materijalno ne svodi u razumijevanju njegovih novih govornica<sup>48</sup> nužno na kapitalističke ekonomske odnose koji ih uvjetuju i perpetuiraju (kapitalistički ekonomski odnosi funkcioniraju i kao metonimija materijalnog, zbiljskog), no kapitalizam se pritom ne može previdjeti. Ta rasprava nužno otvara mogućnost nanovog promišljanja marksističkog feminizma čiju ulogu je filozofkinja Blaženka Despot u svojoj knjizi *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje* iz 1987. godine vrlo precizno definirala naglašavajući da on "u teorijskoj artikulaciji samoosvješćivanja žena propituje misao i vladajuće klase i vladajućeg spola kao osnove

---

**44** Na javnim tribinama u Beogradu (SIC) se tako počinju voditi razgovori o seksualnosti, homoseksualnosti, ženskom pismu, Drugosti, nasilju i dr., a tih se godina uvozi i tzv. zapadni tip žene (žene kao seksualnog simbola) što je potraživalo kritičke uvide u sustav kulturne reprezentacije žena. Usp. Slapšak 2018.

**45** Slapšak 2018, ibid.

**46** Znakovito je da Slapšak eksplicitno spominje sociologa Nebojšu Popova kao jedinog aktera '68. kojega su zanimale feminističke teme. Usp. Slapšak 2018.

**47** Pri objašnjenju zašto koristi pojam 'spolna klasa' kao označitelja društvene podjele rada između muškaraca i žena, ona kaže da je to jedini koncept koji poznaje a koji djelomice "odgovara na precizne zahtjeve onoga što potražuje društveno objašnjenje" (Delphy 1984, str. 25), a primjeren je pri analizi opresije.

**48** Usp. Delphy; Leonard 1980; Hennessy 1997.

dosadašnjeg načina proizvodnje života”.<sup>49</sup> Pri tome su upravo neke od premisa '68., kao autoritarno načelo ustrojstva obitelji i 'svetinja braka', podjela rada i proizvodnih snaga rada te moralno licemjerje, postale sastavnicom autoričine kritike patrijarhata, privatnog vlasništva, neoliberalizma ali i 'dogmatskog marksizma'. No isto tako, i pozicije feminizma na ljevici i spram ljevice, o čemu u jednom osvrtu na '68. eksplicitno govori i Juliet Mitchell:

“Ženski pokret je ono što je nastavilo djelovati i nakon 1968. No za mene, ono što je oko ženskog pokreta važno jest ljevica; ne radi se o tomu da je ženski pokret pridodan ljevici, on jest ljevica.”<sup>50</sup>

I naposljetku, ono gdje vidim potrebu, odnosno smislenost razgovora o '68., tiče se nužde “resemantizacije suvremenosti”, a time se nužno otvara razgovor o dominaciji i slobodi, o konfiguraciji ekonomske moći i političkoj slobodi, izvlaštenjima, feminističkim savezništvima i revolucioniranju. Usprkos nemogućnostima i skeptičnosti. ★

---

<sup>49</sup> Despot 1987, str. 133.

<sup>50</sup> Mitchell 2011, str. 2.



## LITERATURA

- Bahovec, Eva (2009). "Možda će ovo stoljeće biti poznato kao bovuarsko", *Treća*, 11(2), 9–22.
- Bracke, Maud Anne (2018). "‘Women’s 1968 Is Not Yet Over’: The Capture of Speech and the Gendering of 1968 in Europe", *The American Historical Review*, 123(3), 753–757; <https://doi.org/10.1093/ahr/123.3.753>
- Brown, Wendy (2006). "Learning to Love Again: An Interview with Wendy Brown" (Christina Colegate, John Dalton, Timothy Rayner, Cate Thill), *Contretemps* 6, January 2006, str.25–42. <https://vdocuments.site/download/wendy-brown-learning-to-love-again-an-interview-with-wendy-brown>
- Butler, Judith (1992). "Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism", u Butler, J. i Scott, J. W. (ur.) *Feminists Theorise the Political*, New York: Routledge, str. 3–21.
- Cavell, Stanley (1996). *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Cliff, Tony (1984). "Class Struggle and Women’s Liberation"; [https://www.researchgate.net/publication/265182258\\_Class\\_Struggle\\_and\\_Women's\\_Liberation](https://www.researchgate.net/publication/265182258_Class_Struggle_and_Women's_Liberation).
- de Beauvoir, Simone, "Author of *The Second Sex*, on Women’s Liberation in 1968", *Redstockings* (iz knjige: de Beauvoir, Simone, 1993. *All Said and Done: The Autobiography of Simone de Beauvoir 1962–1972*, Saint Paul MN: Paragon House Publishers); <https://www.redstockings.org/index.php/simone-de-beauvoir>
- de Certeau, Michel (1968). *La Prise de parole: Pour une nouvelle culture*, Paris (reprint: *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris: Éditions du Seuil, 1994.).
- de Lauretis, Teresa (1986). "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts", u T. de Lauretis (ur.) *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Delphy, Christine, Leonard, Diana (1980). "A Materialist Feminism is Possible", *Feminist Review*, 4 (1), 79–105; doi:10.1057/fr.1980.8.
- Delphy, Christine (1984). *Close to Home*, London: Hutchinson.
- Delphy, Christine (1998). "La révolution sexuelle, c’était un piège pour les femmes", *Libération* 21, Lévy-Willard, Annette, SPECIAL MAI 68. Le témoin du jour; [https://www.liberation.fr/cahier-special/1998/05/21/special-mai-68-le-temoin-du-jour-christine-delphi-26-ans-assistante-de-recherche-en-sociologie-a-par\\_236635](https://www.liberation.fr/cahier-special/1998/05/21/special-mai-68-le-temoin-du-jour-christine-delphi-26-ans-assistante-de-recherche-en-sociologie-a-par_236635)
- Delphy, Christine, Juilliard, Pascale, Lopez, Jessica (2018). "Mai 68, mouvement précurseur de l’émancipation des femmes", *Société*, AFP, 5 Avril 2018; [https://www.challenges.fr/societe/mai-68-mouvement-precurseur-de-l-emancipation-des-femmes\\_578637](https://www.challenges.fr/societe/mai-68-mouvement-precurseur-de-l-emancipation-des-femmes_578637)

- Despot, Blaženka (1987). *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*, Zagreb: Cekade.
- Dreyfus-Armand, Geneviève; Frank, Robert; Lévy, Marie-Françoise i Zancarni-Fournel, Michelle, ur. (2000). *Les années 68: Le temps de la contestation*, Bruxelles: Éditions Complexe.
- Eisenstein, Zillah R., ur. (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press.
- Eisenstein, Zillah R. (1995). "Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism", u N. Tuana i R. Tong, *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application*, Boulder: Westview Press.
- Firestone, Shulamith (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, London: The Women's Press.
- Firestone, Shulamith (1972). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, London: Paladin.
- Friedan, Betty (1963). *The Feminine Mystique*, New York: W.W. Norton.
- Frazier, Lessie Jo., Cohen, Deborah, ur. (2009). *Gender and Sexuality in 1968: Transformative Politics in the Cultural Imagination*, London: Palgrave Macmillan.
- Gerassi, John (1976). "The second sex 25 years later", Interview with Simone de Beauvoir 1976, *Society*, Jan-Feb.; <https://www.marxists.org/reference/subject/ethics/de-beauvoir/1976/interview.htm>
- Govedić, Nataša (2015). "Žene vodilje i dijalogika feminističke samoobnove (Uvodnik)", *Re/generacijski feminizmi, Treća*, 17(1-2), 5-11.
- Grosz, Elizabeth i Campioni, Mia (1991), "Love's Labours Lost: Marxism and Feminism", u: Gunew, S.(UR.), *A Reader in Feminist Knowledge*, New York: Routledge, str. 366-397.
- Gržinić, Marina, Tatlić, Šefik (2014). *Necropolitics, Racialization, and Global Capitalism. Historicization of Biopolitics and Forensics of Politics, Art, and Life*, Lanham: Lexington Books.
- Hennessy, Rosemary (1997). *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, New York: Routledge.
- hooks, bell (2000). *Feminizam je za sve: strastvena politika [Feminism is for Everybody — Passionate Politics]*, prevela Anđelka Rudić, Zagreb: Centar za ženske studije.
- hooks, bell (1996). "Choosing the Margin as a Space of Radical Openness", u Garry, A. i Pearsall, M. ur., *Women, Knowledge, and Reality. Explorations in Feminist Philosophy*, London i New York: Routledge, str. 48-57.
- Iveković, Rada (1981). "Studije o ženi i ženski pokret", *Marksizam u svetu*, 8 (8-9), 5-49.
- Kristeva, Julia (1989). *Moći užasa — ogleđ o zazornosti [Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection]*, prevela Divina Marion, Zagreb: Naprijed.

- Mackay, Finn (2014). "Open space reclaiming revolutionary feminism", *Feminist Review* 106, 95–103.
- Millett, Kate (1969). *Sexual Politics*, New York: Columbia University Press.
- Mitchell, Juliet (2015). "Looking back at Woman's Estate", *Verso*, 3. february 2015; <https://www.versobooks.com/blogs/1836-juliet-mitchell-looking-back-at-woman-s-estate>
- Mitchell, Juliet (1966). "Women: The Longest Revolution", *New Left Review*, 40, December 1966, u Mitchell, Juliet (1971). *Women's Estate*. Penguin, str. 75–122; <https://www.marxists.org/subject/women/authors/mitchell-juliet/longest-revolution.htm>
- Mitchell, Juliet (2011), u Sunit Singh, "Emancipation in the heart of darkness: An interview with Juliet Mitchell", *The Platypus Review*, 38, August 2011, str. 2; <https://platypus1917.org/wp-content/uploads/2011/08/38-Singh-Mitchell1.pdf>
- Morgan, Robin (1970). *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement*, New York: Random House Publishing.
- Negt, Oskar; Kluge, Alexander (1993). *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parkins, Wendy (2001). "Protestirati kao žena. Utjelovljenje, neslaganje i feminističko djelovanje", *Treća*, 3(1–2), 12–30.
- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*, Palo Alto: Stanford University Press.
- Salecl, Renata (1994). *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, London, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard UP.
- Slapšak, Svetlana (2018) prema Krajišnik, Đorđe (2018). "Kadriranje šezdeset osme: Da mišljenje opet uđe u modu", *Oslobodjenje*, utorak, 5. juni 2018; <https://www.oslobodjenje.ba/02/kultura/kadriranje-sezdeset-osme-da-misljenje-opet-ude-u-modu-369327>
- Studer, Brigitte (2011). "'1968' and the formation of the feminist subject", *Twentieth Century Communism*, 3: 38–69; [https://www.researchgate.net/publication/233669722\\_'1968'\\_and\\_the\\_formation\\_of\\_the\\_feminist\\_subject](https://www.researchgate.net/publication/233669722_'1968'_and_the_formation_of_the_feminist_subject)

**Luka Bogdanić**

---

**Subverzivno nasljeđe  
1968. i otvorena pitanja  
filozofske antropologije**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

## SAŽETAK

Članak u prvom dijelu rekonstruira, u općim crtama, glavne političke zahtjeve i ideologiju pokreta nastalih 1968. Potom, problematizira neuspjeh stvaranja zajedničkog fronta djelovanja studenata i radnika otvarajući pitanje o bitnim karakteristikama pokreta nastalih u periodu poslije '68. U tekstu se tematizira prijelaz s klasnog pitanja na identitetska pitanja ukazujući kako identitarni pristup društvenoj problematici priječi put njenom razumijevanju, kao i stvaranju društveno transverzalnog subverzivnog i kritičkog subjekta. Utoliko, naglašava se da su se emancipacijske politike uronjene u logiku identiteta pokazale nesposobnima da obrane vlastite zahtjeve i uspjehe od njihovog pretvaranja u prostore na kojim kapital stvara nove profite. Izmjena prioriteta između tema društvene ontologije i pitanja filozofske antropologije, koja nastaje nakon '68., uzeta je kao lakmus papir koji omogućuje određivanje udaljenosti između implementacije subverzivne dimenzije u društvena kretanja i same društvene zbilje. ★

## 1968's Subversive Legacy and Open Issues in Philosophical Anthropology

### ABSTRACT

In the first part, the article reconstructs, in general terms, the principal political demands and ideology of movements emerging after 1968. It then problematizes the failure of different movements of '68 to create a common front between students and workers, raising the question about the main characteristics of the movements born immediately after '68. The paper deals with the transition from class issues to those of identity, pointing out that approaches based on identity are unable to offer the key to understanding social dynamics and are inadequate for the creation of a transversal and subversive subject. The paper also emphasizes that the emancipatory politics immersed in the logic of identity have proven to be incapable of defending their own demands and successes from being transformed into the functions of profit. The change of priorities between the topics of social ontology and the issues of philosophical anthropology, which arises after '68, is taken as a litmus test, which allows us to determine the distance between the implementation of the subversive dimension in social movements and the social reality itself. ★

“srce je u svojim utrkama protiv svijesti hirovito, pronicljivo i maštovito kao majstor masker. Da bi stvorio svoje maske, dovoljan mu je jeftin trik, koji puta, da bi prebukao stvari, jednostavno zamjeni jednu riječ drugom ... I svijest se zapliće u toj bizarnoj igri kao stranac na maskenbalu, u potocima vina”

— Elsa Morante, *L'isola di Artuto* (1957)

## Kontekst

Godina 1968., godina pobune, studenti i radnici su na ulicama, skoro u svim evropskim gradovima. Negdje su nemiri počeli ranije, negdje kasnije, no simbol i vrhunac pobune je Pariški maj. Što je uzrokovalo val protesta, nije jednostavno odgovoriti, ali ukratko kao najširi historijski okvir mogu se navesti sljedeći događaji: Vijetnamski rat i s njime povezani protesti na Sveučilištu Berkeley koji su započeli već 1964.; zaustavljanje revolucionarnog vala u Južnoj Americi koju simbolički označuje brutalno ubojstvo Che Guevare u Boliviji 1967.; dekolonizacija, osobito Alžirski rat za neovisnost.<sup>01</sup> Za Evropski kontekst važno je imati na umu da se protesti nisu dogodili u doba neke krize, već suprotno u vrijeme rasta većine evropskih ekonomija, tj. u doba vrtoglave industrijalizacije ili ekonomskog “buma”, kako je to razdoblje nazvano u Italiji.<sup>02</sup>

Ako je svaki oblik društvene proizvodnje robâ istovremeno i određeni način proizvodnje čovječanstva, kako kaže Marx, onda možemo reći da je 1968. bila pobuna i borba za jedan drugačiji oblik proizvodnje čovjeka.<sup>03</sup> Radilo se o pobuni koja je, s jedne strane, u svojem najradikalnijem izrazu bila pokušaj intervencije u sam temelj kapitalističke produktivističke logike, a s druge, pokušaj razbijanja društvenog okvira u kojem se navedena industrijalizacija odvijala.

U Francuskoj je spontana pobuna studenata i radnika 13.5.1968. rezultirala jednim od najvećih štrajkova u povijesti Pete Republike. Vodeću ulogu u tim događajima imali su studenti i radnici. U trenut-

---

**01** Za novije tematizacije v. R. Vinen, *The Long '68: Radical Protest and Its Enemies*, 2018; G. Katsiaficas, *The Global Imagination of 1968: Revolution and Counterrevolution*, 2. izd. 2018.

**02** Vidi P. Pombeni, *Che cosa resta del '68*, 2018; G. Monti i A. Longo (ur.), *Dizionario del '68*, 1998.

**03** Karl Marx, *Uvod u kritiku političke ekonomije*, str. 603. Usp. Luka Bogdanić, *Mogućnost kritike potrošačkog društva kao problem filozofije odgoja. Marginalije o Pasoliniju*, 286.

ku svog najvećeg naboja '68. je uspjela, iako nakratko, sjediniti dva fronta: omladinsku pobunu i pobunu radnika. Od samoga početka bilo je evidentno da će uspjeh borbe ovisiti o sposobnosti povezivanja tih dvaju izvora pobune. Osnovna ideja je bila da oslobođenje radnika mora biti djelo samih radnika, stoga je parola glasila “treba proletarizirati pokret”. Naime, vrlo brzo je izašao na površinu problem uloge studenata u odnosu na pobunu radnika. Različiti oblici izražavanja i objektivizacije tih dviju društvenih grupâ onemogućavali su da se trajno nađe zajednički društveni nazivnik koji bi povezivao te dvije borbe. Kako su radnici uglavnom odbacivali ideju da im se studenti nametnu kao intelektualne vođe, odgovor se tražio u proletarizaciji pokreta. Tim više što su istovremeno jedna i druga grupa registrirale — rečeno Lukácsevima jezikom — kako “opredmećeni oblici u društvu” imaju sve više i više funkcije “koje čovjekovu bit dovode u suprotnost spram njegova bitka”, odnosno da novi val industrijalizacije sve više i više “podjarmljuje, izopačuje, rastače” društveni bitak.<sup>04</sup> Kao što je već rečeno, problem je bio to što su oblici opredmećenja dviju navedenih skupina bili bitno drugačiji, pa su stoga i polja njihovih iskustva podjarmljivanja bila bitno drugačija. Neuspjeh spajanja tih dvaju frontova borbe urodio je neuspjehom šezdesetosmaške pobune.

Pitanje sjedinjenja različitih perspektiva borbe protiv sistema i danas je aktualno. I danas ostaje načelno važeća teza: oslobođanje potlačениh mora biti djelo njih samih. Ali taj jednostavan slogan otvara čitav niz pitanja. Za početak pitanje, koji su sve to danas subjekti koji trpe potlačivanje i koji su potencijalni nosioci od njih drugih i drugačijih oblika društvene svijesti? Suvremena društva registriraju pluralizaciju subjekata koji traže emancipaciju, ali i nemogućnost ili nesposobnost njihovog povezivanja u zajedničku borbu. Detekcija zajedničkog nazivnika te borbe postala je sve teža uslijed rastuće opće društvene diferencijacije i specijalizacije. Različita dnevna iskustva potčinjavanja diktiraju različite neposredne prioritete, tako da zajednički horizont opće društvene emancipacije ostaje skoro samo kao utopijski cilj, više imaginaran nego realan. Slika se daljnje komplicira kada se uzme u obzir dokazana sposobnost kapitalizma da se prilagođava i da stalno iznova kolonizira nove oblike života i oblike pobuna, pretvarajući — kao Kirka — svoje protivnike u nove forme potrošača, a njihove stilove života u nove niše tržišta.

---

**04** Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest*, str. 25.



## Okvir neodgovorenih pitanja

Upravo je 1968. pokazala da nema mehaničkih rješenja. Ideja da se sitnograđanska klasa i intelektualci trebaju identificirati s radnicima, tako što će živjeti kao riba u vodi zajedno s radnicima, nije urodila željenim plodom. Ograničenja koja proizlaze iz mehaničke prirode takvog zahtjeva neki su nazvali “problemom crvene ribice”. Lijepa zamisao da sitna buržoazija treba postati “crvena ribica” donosi problem što je ta ribica čudnovato biće. Naime, ona vrlo lako “zaboravlja vlastito sitnograđansko porijeklo i počinje zaista sebe smatrati nečim drugim no što u stvari jest. Prerušena u radnika [...] crvena ribica je istinski povjerovala da izražava pobunu narodnih masa”.<sup>05</sup> Nažalost željena identifikacija sitne buržoazije s radnicima nije garantirala identifikaciju radnika s njom samom. Jedinstvo se nije moglo postići pukom zamjenom ‘redengota’ radničkom bluzom.<sup>06</sup> Pokazalo se vrlo brzo da mimezis nije isto što dijalektičko jedinstvo subjekata. Drugim riječima, radi se o činjenici da se svijest ne može steći mehanički, već da je ona uvjetovana određenom društvenom praksom. Osvješćivanje nemogućnosti povezivanja različitih subjekata borbe, koje je proizašlo iz samog neuspjeha borbe ’68., dovodi već početkom sedamdesetih do okretanja subjekata samih sebi sve do određenih oblika introspekcije. Tako početkom sedamdesetih u Evropi mladi revolucionar “odbacuje plavu bluzu i kačket, ali više ne navlači redengot. I otkriva — što? Da je gol!”<sup>07</sup> Sedamdesete izvode na površinu sadržaje i zahtjeve koje su ’68. bili samo podzemni uvjeti bunta. Revolucionarna omladina se koncentrira na dva osnovna i neposredna elementa svoga iskustva, tj. na one u kojima percipira svoju kontradikciju u odnosu na sistem.<sup>08</sup> Tako, omladina u to vrijeme od parola “dolje škole”, “zabranjeno zabranjivati” dolazi do onih “dolje obitelj” i “sloboda raspolaganja vlastitim tijelima”.<sup>09</sup> Dakle, pored striktno klasne borbe, dolazi na površinu i borba protiv opće represivnosti sistema.

---

**05** Jasna Tkalec, “Crvene ribice i underground”, str. 13

**06** Ibidem. [“Redengot” (engl. *Redingote*), strukiran vanjski kaput, tipičan za 18. i rano 19. stoljeće, kasnije preinačen i nazvan prema princu Albertu (v. <https://www.britannica.com/topic/readingote>).

**07** Ibidem.

**08** Usp. G. Mauger, “Étudiants, ouvriers, tous unis (Éléments pour l’histoire des avatars d’un mot d’ordre)”, str. 1885.

**09** Ibidem.

“Kada je završena epopeja, jedan novi lik dolazi na scenu. Novi lik? Isti samo bez maske. Odrekavši se uzurpiranog identiteta ‘militantnog proletera’, evo on se vraća svom izvoru: svojem društvenom porijeklu sitnograđanskog intelektualca. Ali on podvostručuje političko porijeklo: njegovu pobunu sitnograđanskog intelektualca”.<sup>10</sup>

Slogan koji je u časopisu *Tout* 17.5.1971. lansirala grupa *Front de Libération des Jeunes* (Front oslobađanja mladih), glasio je: “Buržoazijo, vaša civilizacija ne prestaje umirati”.<sup>11</sup> Danas možemo konstatirati da su se buržoaska civilizacija i kultura u mogućem promijenili, i to osobito u segmentima koji se odnose na institucije reprodukcije i na prijenosne lance sistema. Iako ni prijenosni lanci sistema (npr. škole kao mjesta otupljivanja mladih i učenja hijerarhiji od malih nogu), kao ni instituti reprodukcije (npr. patrijarhalna obitelji) nisu u potpunosti nestali već su mutirali (to vrijedi ponajviše za tkz. demokratske razvijene zemlje). Ipak, s tom mutacijom otvorili su se određeni prostori slobode koji šezdesetih nisu bili niti zamislivi, iako smo još daleko od ostvarivanja ciljeva borbi započelih na tragu '68.

Tako je na primjer sedamdesetih godina u katoličkoj Italiji borba za prava žena dovela do priznavanja razvoda (1970) i legalizacije abortusa (1978). Istovremeno, slobodna prodaja kontracepcijske pilule revolucionirala je, i to u čitavoj Evropi, opću predodžbu o ženskoj seksualnosti; ona se od tada više ne može ni načelno reducirati na funkciju reprodukcije; načelo tjelesnog uživanja je priznato ženama kao i što je do tada bilo muškarcima. Općenito, sedamdesetih i osamdesetih godina registrira se skoro u svim zemljama Evrope (osobito zapadne) tkz. treći val feminističkog pokreta. Usporedno s njim razvija se i treći val homoseksualnog emancipacijskog pokreta, čiji je prvi zahtjev u to doba bio u većini zemalja identičan s onime iz dvadesetih godina XX. stoljeća u Njemačkoj, tj. zahtjevu za depenalizacijom “ljubavi koja se ne usuđuje izgovoriti svoje ime”, kako ju je nazivao Oscar Wilde. Kasnije, na tragu te borbe, otprilike od druge polovine devedesetih, manje-više u svim Evropskim zemljama, dolazi na dnevni red i pitanje izjednačavanja istospolnih zajednica s heteroseksualnim brakom, a to je danas, više-manje, ostvareno u većini demokratskih zemalja. To su samo djelomični rezultati borbe čiji su korijeni isprepleteni s protestima šezdesetosme i onima koji su ih odmah slijedili kao npr. Ston-

---

**10** Ibidem.

**11** Ibidem, str. 1879.

volska pobuna iz 1969. Iako, što se tiče istospolnih brakova, evidentno je da se emancipacija odvila pod vidom homologacije i konformacije s normom tradicionalne obitelji, a ne kao njeno osporavanje, što je bila ideja većine pokreta iz sedamdesetih. Sve to upućuje na složenost reformiranja i obaranja tradicionalnih društvenih institucija.

Istovremeno, treba konstatirati da su novi prostori slobodâ, proizašli iz borbi započetih '68., danas pod permanentnim napadom različitih populizama, klerikalizama i općenito konzervativaca. Dakle, daleko od toga da se radi o osiguranim tekovinama suvremenih razvijenih i demokratskih društava. Sadašnja društvena slika zapadne i istočne Evrope u potpunosti potvrđuje da je još uvijek istinit i drugi dio već citiranog slogana "Naša se [civilizacija] tek pojavljuje".<sup>12</sup> Ako iz povijesne perspektive takva situacija ne izgleda kao novost, relativan je novitet činjenica da je kapital uspio kolonizirati većinu uspjeha emancipacijskih pokreta s kraja XX. i početka XXI. stoljeća. Tako su novi oblici društvene egzistencije, koji su iznikli iz *undergrounda* građanskog društva i koji su skoro do jučer bili u antagonističkom odnosu prema kapitalu, u velikoj većini postali novi prostori za njegovo daljnje oplođivanje i širenje.

Pokreti iz sedamdesetih naglašavali su kako su transgresija, subverzija i marginalnost uvjeti pojavnosti rascjepa u kojem nastaju kontrakulture koje se suprotstavljaju općoj društvenoj opresiji. U tim rascjepima *undergrounda*, po njima, ispoljavale su se dihotomije: ludi-normalni, muško-žensko, mladi-stari, homo-hetero, itd.<sup>13</sup> Ali, upravo ti su rascijepi velikim dijelom potpali pod kolonizaciju kapitalom (realnu supsumpciju kapitalu). Tako je na primjer antipsihijatrijska teza o ukidanju ludnica izokrenuta u suvremenoj praksi u svoju suprotnost: u Italiji je, primjerice, ukidanje umobolnica zatvorenog tipa ispalo funkcionalno privatizaciji društvene medicinske brige u tom polju jer je briga o onima drugačije psihe postala privatnim problemom za obitelji. Nadalje, ako su još sedamdesetih godina nevjenčane osobe (*singl*), gayevi i svi ostali članovi LGBT zajednice bili isključeni iz ekonomije utemeljene na tradicionalnoj obitelji, činjenica je da se s vremenom ta situacija potpuno izmijenila. Sve to upućuje na lažnost silogizma po kojem su svi izrabljivani automatski i revolucionarni. Radi se o apriorističkoj generalizaciji, tipičnoj za ideološku svijest,

---

12 Ibidem.

13 Ibidem, str. 1888.

koja transcendirala materijalne uvjete osvješćivanja.<sup>14</sup> Naime, pojedinci postaju svjesni vlastite društveno-povijesne uvjetovanosti u ideološkim oblicima putem konfrontacije i borbe.<sup>15</sup> Zahtjev za stvaranjem zajedničkog fronta u kojem se sjedinjuje kako borba protiv osnove sistema tako protiv njegovih institucija reprodukcije i prijenosnih lanaca, potcijenio je još jednu bitnu karakteristika kapitalizma, a to je njegova sposobnost da osamljuje. Individualizam (izolacija od drugih) postaje u kapitalizmu put za iznalaženje vlastitog mjesta pod suncem jer se tržišna konkurencija pretvara u društvenu. Ukoliko se pojavljuju i neki savezi i oblici udruživanja, oni su, rečeno Gramscijevim jezikom, u najboljem slučaju korporativni, dok organska povezanost interesa potlačenih ostaje zamagljena himeričkim ostvarivanjem kratkoročnih individualnih ciljeva. Izoliranost je utoliko jedan od osnovnih razloga uspjeha permanentne kolonizacije ili supsumpcije novih prostora otpora od strane kapitala.

Isto tako, ne treba zaboraviti da su sedamdesete bile također (ako i ne ponajviše) pobuna protiv sitnograđanske ortopedije koja guši tijelo i život, pobuna protiv smrti, pobuna prirode protu-prirode sistema eksploatacije.<sup>16</sup> Zato nije slučajno da je to bilo vrijeme povratka Nietzscheu i njegovoj poetskoj glorifikaciji tijela. Glorifikaciji čije korijene treba tražiti u Feuerbachovoj revalorizaciji tijela i osjetilnosti.<sup>17</sup> Ali Feuerbachov izraz je isuviše srastao s jezikom polemika i tema prve polovine XIX. stoljeća, stoga nije mogao više inspirirati bunt 1968. kao što je inspirirao mnoge umove 1848. Upravo je zato Nietzscheova poetičnost, oslobođena od polemičkog jezika iz prve polovine XIX. stoljeća, omogućila omladini Francuske i Evrope da vlastitu poeziju pobune napaja mislima kao što su npr: onaj “koji zna, kaže: samo sam tijelo i ništa drugo doli tijelo; a duša je samo riječ za nešto na tijelu”<sup>18</sup> ili “mora čovjek u sebi nositi kaos da bi mogao roditi treperavu zvijezdu”.<sup>19</sup> Radilo se o kaosu koje je izražavan u prostoru *undergrounda* i mišljen kao da se od tamo može uzdići u liku jednog suvremenog Gavrochea, novog revolucionara koji juriša

---

**14** K. Marx, *Njemačka ideologija*, str. 370–371.

**15** K. Marx, *Prilog kritici političke ekonomije*, str. 9

**16** Mauger, op. cit. str. 1879; J. Tkalec, op. cit. str. 13.

**17** L. Althusser, *Su Feuerbach [O Feuerbachu]*, str. 36.

**18** F. Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra*, str. 33.

**19** *Ibidem*. str. 14.

na kazamate i barikade kapitalizama i buržoaskog društva. Ta (sin) teza još uvijek nije ostvarena, kao ni takav juriš, a i *underground* je postao kolonizirani izvor profita u neoliberalnoj ekonomiji. Nema sumnje da se mogu nabrojati mnogi uspješni momenti kada su se borbe za oslobođenja erosa i oslobođenja rada uspješno ujedinile.<sup>20</sup> Osim u pokretima na ulicama i podzemljima gradova, takve sinteze izražavao je u to doba performativni *body art* jedne Gine Panne ili Marine Abramović.<sup>21</sup> Istina, čitati Marxa i kontemplirati Courbetovo *Porijeklo svijeta* (1866) i nije neka novost, ali ipak ima nešto novo u tom prijelazu od tematike klase na tematiku tijela i seksualnosti koja se počela događati od '68. nadalje. Bilo je to vrijeme denunciranja slabosti uma pred instancama i potrebama tijela i srca, kao što je već davno pisao Pascal: "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point".<sup>22</sup> Izokrećući naslov jednog poznatog Balibarova teksta možemo reći da je prijelaz od '68. ka sedamdesetima označen u teorijskoj sferi povratkom od društvene ontologije natrag k filozofskoj antropologiji.<sup>23</sup> Sam taj povratak ne mora biti nužno negativan, ali on to postaje kada se upada u klopku identiteta. Tu i jest problem tog obrta koji je možda mogao biti pozitivan.

### Prekretnice

Sjedinjenje radničke pobune i studentskog bunta nije uspjelo isprva '68. jer se omladina, sitni buržuji i intelektualci nisu mogli mehanički pretvoriti u radnika oblačeći radničko odijelo. Odmah nakon '68., tj. početkom sedamdesetih godina, tražila se dakle nova podloga na kojoj se težilo spajanju različitih iskustava potčinjavanja, i to tako da se pokušaju spojiti mnogostruka iskustva i raznovrsni prostori opresije u jedan pluralni i opći val otpora sistemu i borbe za drugačije

- 20 Jedan od takvih primjera je sjedinjenje borbe Londonske LGBT zajednice i borbe engleskih rudara 1984. protiv politika štednje i društvenog konzervativizma Margaret Thatcher. Priča o toj borbi ispričana je u filmu *Pride* Matthewa Warchusa iz 2014.
- 21 Nažalost, njihova namjerno efemerna djela u obliku "dropova" (ostataka) performansa pretvorena su u fetiše na kojima bujaju kapitalistički profiti i financijska špekulacija kolekcionara.
- 22 Blaise Pascal, *Pensées* (1670), str. 524. U uvriježenom prijevodu "Srce ima razloge koje razum ne poznaje" gubi se, nažalost, igra značenja vezana za termin *raisons/raison* (razum/razlog).
- 23 Usp. E. Balibar (2012): *From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?*

društvo. Naglašavanje činjenice da je sistem opresivan kao takav, dakle i prema onima čija se društvena pozicija ne može poistovjetiti s radničkom, omogućilo je da na scenu stupi nov oblik buntovnika. Na njega u Francuskoj početkom sedamdesetih apeliraju militanti iz grupe *Vive la Révolution* (VLR).<sup>24</sup> Sjecište povezivanja bunta s novim oblicima društvene egzistencije nađeno je u “undergroundu društva”.<sup>25</sup> *Underground* je viđen kao mjesto “pobune bez apela protiv autoriteta”, mjesto otpora “hijerarhiji policijskog i neurotičnog društva koje karakterizira rascjep između deklariranog društvenog morala i prakticiranja skandala”.<sup>26</sup> To je slika prekretnice koja je proizašla s porazom pobune '68., ona sadrži u sebi potencijalno ogromno širenje fronta te osvješćivanja nekih od zahtjeva koji su još u maju '68. bili samo u zametku u sloganima kao što su: “Maštu na vlast” ili “Budite realni, tražite nemoguće”, “Zabranjeno zabranjivati”. Tako su mnogi sadržaji, koji su bili još samo “po sebi”, postali kroz iskustvo poraza “za sebe”.

Ideja je u osnovi jednostavna. Ako je čitav sistem taj koji tlači i potčinjava, onda borba protiv represivnosti sistema kao takvog može postati pokretačka poluga za borbu u kojoj sudjeluju radnici, omladina kao i sitnograđanski intelektualci, svaki na svojoj osnovi. Opći nazivnik koji ih povezuje jest borba protiv represije sistema i zahtjev za drugačijim oblicima egzistencije čovječanstva. Događa se dakle početkom sedamdesetih, s jedne strane, uvođenje novog fronta borbe i nastajanje novih pokreta u kojima i sitnograđanstvo može sudjelovati, a da se ne prerušava u proletere, a s druge se nastavlja i prethodna borba, ona protiv ekonomske eksploatacije. Tradicionalni front borbe uzima za prostor konfrontacije radno mjesto i tvornice. Novi front se razvija unutar sfere kulture (prije svega kao borba protiv institucija građanskog društva), a mjesto agregacije antagonističkih subjekata je *underground* građanskog društva. Za sudjelovanje u ovoj drugoj sferi borbe intelektualnoj omladini više nije potrebna punomoć radnika jer mjesto sukoba su prije svega institucije građanskog društva i ekonomskog poretka, a s njima se omladina dnevno susreće već od malena.<sup>27</sup> Drugim riječima, “vizija zatvorenog polja” u

---

<sup>24</sup> Mauger, str. 1879.

<sup>25</sup> O tim novim pokretima pišu u Francuskoj 1971. časopisi *Actuel* i *Tout*. *Actuel* je donio čak svojevrsni vodič *undergrounda*. Usp. Mauger, str. 1881.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Mauger, str. 1885.

kojem se sukobljavaju samo dvije klase zamijenjena je tezom o opresivnosti sistema kao takvoga.

Ovo otvaranje novog fronta, ova nova prekretnica ima nekoliko potencijalnih stranputica i nekoliko problematičnih točki koje treba rasvijetliti.

Prvo pitanje je kako u praksi spojiti različite otpore i borbe te proširiti zajednički front bez padanja u zamku fragmentacije. Kako povezati borbu protiv ekonomske eksploatacije (motorom sistema) s borbom protiv patrijarhalne heteroseksualnosti i tradicionalne obitelji (institucijama reprodukcije sistema) te borbom protiv autoritarnog školstva i edukacije (prijenosnim lancima sistema).<sup>28</sup> Isto se pitanje možda može parafrazirati i na sljedeći način: kako organizirati borbu čitajući Marxa i Lenjina zajedno s Foucaultom i Ivanom Illichem?

Borba za seksualno emancipaciju jasno je iznjedrila u prvi plan da su norme i “priroda” u obrnuto recipročnom odnosu, ako ne i antagonističkom, jer tamo gdje je mehanizam prirode stvarno neupitan, norma nije potrebna. Tako postaje jasno da je “norma” seksualnosti njeno sâmo fizičko zadovoljenje. Izvanjski nametnuta norma potrebna je kada je ljubavnički čin postvaren, primjerice u kapitalizmu. Odnosno, kada tijelo biva podvrgnuto represiji u funkciji produktivnosti, a ljubav logici profita (klase, kaste), ili, rečeno Feuerbachovim jezikom, od momenta podvajanja tijela i srca. U kapitalizmu to odvajanje generira potrebu za pornografijom, koja je po definiciji fetišizam tjelesnog detalja, otuđenje Erosa. Pornografija, pobuđujući puku i ispraznu ekscitaciju, pokušava kompenzirati frustraciju (neurozu) koja proizlazi od inhibicije Erosa. Već je Freud pisao o važnosti slobodnog Erosa, ali je i upozoravao da Eros može prijeći u Thanatos. Ostaje otvoreno pitanje je li taj prijelaz ipak nešto samo svojstveno represivnim društvima, kao što je tvrdio Marcuse.<sup>29</sup> “Otkriće” antagonizma norme i onoga što je prirodno već je implicite sadržano u Marxovoj tezi da čovjek svojim radom izmjenjuje prirodu; ljudska priroda je utoliko prije svega nastajanje i potencijalnost različitih historijski danih mogućnosti. Stoga nije čudno da su osobito početkom sedamdesetih godina XX. stoljeća brojne teorijsko-aktivističke grupe mobilizirale Marxovu misao u borbu za seksualnu emancipaciju. Odnosno, nije slučajno da su nedogmatski marksizam zajedno s psihoanalizom (isprva osobito kroz djelo Wilhelma Reicha) bili

---

**28** Ibidem, str. 1886.

**29** Usp. H. Marcuse, *Eros i civilizacija*.

prvi teoretski okviri mnogim pokretima koji su ustali protiv kastracijskih normi građanskog društva. Pritom, freudomarksizam je samo jedan — iako najpoznatiji — primjer sjedinjenja tih dviju škola.

Danas, iako se čini da je građansko društvo iz sredine XX. stoljeća u potpunosti nestalo, činjenica je da je kapitalizam vrlo dobro zdravlja te da vrlo dobro egzistira bez ondašnjeg građanskog društva i njegovih normi. Utoliko se nameće pitanje je li još neka himera stala na put pokušajima sinteze različitih vidova otpora kapitalu i njegovoj opresiji društva? Gérard Mauger je pisao sedamdesetih da program omladine promišlja i propituje kako identitet tlačenja tako i identitete tlačenih, njihov “zajednički nazivnik jest ‘identitet’” i iz njega proizlazi moć pobune omladine.<sup>30</sup>

### Problem identiteta

Postavlja se pitanje, je li se, nakon općeg odbacivanja ideje o postojanju nepromjenjive ljudske biti (tj. prihvaćanja ideje da ljudi mijenjajući prirodu mijenjaju i sebe same), kroz pitanje o identitetu u društvenom polju ipak potkrala neka stara metafizička utvara? Čini se ispravnim konstatirati da su većina emancipacijskih pokreta kao i same društvene znanosti nakon '68. upale u klopku identiteta pojmljenog kao nešto što je nepromjenjivo ili neizmjenjivo (nakon što je stečen). Francesco Remotti taj prijelaz komentira na sljedeći način:

“velika pažnja za identitet kako u humanističkim tako i u društvenim znanostima podudara se u općim crtama sa zalaskom univerzalističkih stajališta [...] Gledajući na to s historijske perspektive, to dvostruko kretanje (zalazak univerzalističkih perspektiva i buđenje partikularnih konteksta) može se olako smjestiti u period između šezdesetih i sedamdesetih godina XX. stoljeća. U tim desetljećima, lako se može konstatirati kako su društvene i humanističke znanosti popratile ovo dvostruko kretanje”<sup>31</sup>

Pri postuliranju identiteta kao osnove od koje se definiraju interesi bilo pojedinca bilo grupe redovito se zaboravlja da identitet “stalno ovisi o praksama društvenog priznavanja” i kako je on zapravo “stalno u nastajanju”<sup>32</sup>. Stoga, treba uvijek imati na umu da je identitet

---

**30** Mauger, str. 1889.

**31** F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, str. 30.

**32** Ibidem, str. XX.



zapravo “radikalno neuhvatljiv”<sup>33</sup> i da je sam zapravo jedna fikcionalna operacija.

Utoliko, kada se na području društvene analize govori o identitetu, previđa se da se zapravo operira sa svojevrsnom metaforom preuzetom iz fizike i logike.<sup>34</sup> Kao što naglašava Remotti, identitet implicira tautologiju, odnosno Wittgensteinovim riječima iz *Traktata* koje citira i talijanski filozof: “besmislica je reći za dvije stvari da su identične, a za jednu reći da je identična sa sobom, ne kazuje baš ništa”.<sup>35</sup> Ako je tako, evidentno je da je identitet relativno neplodno oruđe za analizu društvenih kretanja, jer reificira odnose umjesto da ih objašnjava. Prenošenjem identiteta u područje analize ljudskog iskustva, vršimo konceptualnu konfuziju kojom se zasjenjuju vrijednosti pojmova kojima se pojam identiteta opire, prije svega alteritet i relacionalnost, a bez ovih dvaju posljednjih ne mogu se adekvatno promišljati društvena zbivanja i historijski procesi. Iako se čini da se bez identiteta ne može, treba prikazati njegovo izvorno metafizičko i logičko značenje da bismo shvatili opasnosti koje skriva taj pojam. Odnosno, treba pokazati kako je usko povezan s pojmom supstancije. Ontološki gledano, sam identitet je usko povezan s idejom supstancije. Supstancija je “točno to što ima jedan identitet, upravo zbog vlastitih osobina nepromjenjivosti i određenosti”.<sup>36</sup> Odnosno, supstancija je ta koja garantira da je neka stvar u različita vremena, u različitim oblicima i pod različitim okolnostima uvijek jedna te ista sa samom sobom. Utoliko, zauzimanje pozicije koja inzistira na primarnosti identiteta priječi put analizi društveno povijesnih kretanja kao i analizi interesa individua i grupa. Na političkom planu, ono dovodi do nemogućnosti spajanja instanci ekonomsko-društvene problematike eksploatacije s pitanjima slobodnog izražavanja individuuma, obzirom da je interes nepromjenjivog identiteta postavljen kao ono primarno.

Identitet je funkcionalna misao koja nam pomaže da se orijentiramo u životu, ali prema Remottiju to ne umanjuje činjenicu da je identitet fikcija, odnosno da je to “misao zasnovana na lažnim premisama”<sup>37</sup> koje impliciraju supstanciju. Suprotno tome, univerzalnost

**33** Ibidem, str. 5.

**34** Ibidem, str. XX; usp. također, Davide Sparti, *Soggetti al tempo. Identità personale, tra analisi filosofica e costuzione sociale*, str. 103.

**35** L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (izd. 1987), str. 139.

**36** F. Remotti, str. 26.

**37** Vidi Remotti, Predavanje “L'ossessione identitaria”.

se odnosi na skup početnih i neizraženih potencijalnosti na kojima počiva svako ljudsko ostvarenje, bilo koji civilizacijski oblik.

U obrazlaganju svoje kritike identiteta Remotti se poziva na Hegela. Prema Hegelu, načelo identiteta nije zakon uma već “apstraktnog razuma”.<sup>38</sup> Odnosno, prema Hegelu, po zakonu identiteta “nijedna svijest ne misli [...] niti ona ima prema njemu predodžbe”, niti nijedna “egzistencija, kakve god vrste bile, ne egzistira prema njemu”.<sup>39</sup> Identitet se dakle ne odnosi na zbilju već je čista “intelektualna izmišljotina”.<sup>40</sup> Odnosno, kako piše Remotti:

“U Hegela implikacija je zamijenila odvajanje: A i ne-A; umjesto da se isključuju i obostrano odbijaju, oni se privlače, oni se stapaju: alteritet ulazi u identitet te postaje njegova suštinska dimenzija, temeljna, koje se ne može odreći. Uvrstiti alteritet u identitet znači otvoriti put promišljanju mnogostrukosti s jedne strane, a s druge alternaciji [...] Hegelov svijet nije više napravljen od odvojenih supstancija [...] već od historijskih procesa koji se međusobno uključuju (...) Identitet je za Hegela nezamisliv jer svijet je u stalnoj transformaciji.”<sup>41</sup>

Dakle identitet nije više za Hegela “statička sfera bitka, već odgovara gigantskom i univerzalnom historijskom procesu; alteritet više nije stavljen po strani, držan odvojeno, već je uključen (postavljen, negiran, prevladan) u dinamični i spiralni proces identiteta”.<sup>42</sup> Drugim riječima, procesualnost povijesti i relacionalnost društvene zbilje zahtijeva da se odbaci identitet kao epistemološki ključ čitanja kako kolektivnih tako i individualnih interesa.

### **Klopka (iz)okretanja**

Zahjtevi koji su došli na površinu nakon poraza '68., a u njenim borbama su bili podzemni tok, ostaju opravdani i danas. Ali ako se želi

---

**38** G. W. F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti* (§ 115), str. 126.

**39** Ibidem, str. 126.

**40** F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, str. 27.

**41** Ibidem str. 27–28. Remottiju je posve jasno da je Hegelovo postavljanje odnosa identiteta i drugosti na kraju dovedeno u pitanje postuliranjem univerzalnog subjekta: “Postoji univerzalni subjekt (Duh svijeta, Um) koji dominira čitavim procesom povijesnih promjena”. Alteritet je tako na kraju ipak umrtvljen i pripitomljen [str. 7].

**42** Ibidem.

izbjeci da ti zahtjevi, kao i eventualne pobjede, budu permanentno kolonizirane kapitalom i pretvoreni u nove niše profita, onda treba napustiti fiksaciju identitarnosti. Ispitivanje društvenih odnosa ili ontologija društvene relacionalnosti treba biti metoda teorijske analize koja uspijeva povezivati različite borbe kako s teorijske strane ne bismo upali u metafiziku datosti, a u političkoj praksi u idolatriju interesa “prirodnih nepromjenjivih identiteta”. S jedne strane, radi se o izboru i izgradnji, a s druge, o iluzornoj konstrukciji jer se zavarava da je nešto jedno i nepromjenjivo dok je to zapravo uvijek produkt sastavljen od mnogostrukosti u razvoju.<sup>43</sup>

Ostaje činjenica da je post-šezdesetosma u svojoj borbi za drugačije oblike društvene egzistencije iznjedrila još jedan novi subjekt, nositelja kontra-kulture i potencijalno drugačijeg društva, revolucionara/revolucionarku ili buntovnika/buntovnicu koji ne nosi ni “redengot, ni radničku kutu, već tuniku s cvijećem”. Ali identitarnim pristupom izgubilo se iz vida da su sve to samo različita naličja (tj. odjeća) jednog te istog individuuma, koji ima različite društvene uloge i koje su danas postale fluidnije nego ikad. Upravo zato novi antagonistički pokreti trebali bi se izgrađivati počinjući od činjenice fluidnosti antagonističkog subjekata.

Naime, ispod društvenih maski ne postoji jednoznačna esencija, već, kao što upozorava Georg Büchner u *Dantonovoj smrti*, kada bi sve maske pale, ne bi ostalo ništa.<sup>44</sup> Problem je upravo taj što u kapitalizmu to potencijalno ništa, umjesto da bude pretpostavka slobodnog razvoja društvenog bitka, biva ispunjeno logikom kapitala i njegove autoreprodukcije. Tako kapital, putem svoje sposobnosti supsumiranja pod logiku profita, pretvara sve ljudske djelatnosti i uloge, pa čak i one emancipacijske, u izvore vlastite reprodukcije. Postvarenje može poprimiti različite modalitete: “s jedne strane može se pretvoriti u sakralizaciju ideja i vrijednosti o kojima onda ovise ljudska djela; s druge, može se pretvoriti u naturalizaciju različitih ponašanja koja više nije dozvoljeno ni mijenjati, ni osporavati”.<sup>45</sup> Reifikacija tako kroz identitarizam otvara vrata rasizmu, nacionalizmu, seksizmu, sve u ime nekog identiteta koji treba očuvati zbog njegove

---

<sup>43</sup> Ibidem 42.

<sup>44</sup> Georg Büchner, *Dantonova smrt*, str. 29 — Lacroix: “A Collot se derao kao mahnit, da treba zderati maske.” — Danton: “A tako će onda oderati i lica.”

<sup>45</sup> Remotti, *L'ossessione identitaria*, str. 14.

navodne autentičnosti. Odnosno, dominacija kapitala tako pretvara ljude u postvarene objekte, potrošače s jednodimenzionalnim identitetom, uštogljene u niše s određenim “nepromjenjivim” ukusima i potrebama; naravno nepromjenjivim samo dok to odgovara tržištu. Fiksacija identiteta zapravo odgovara logici reifikacije neoliberalizma, jer kapitalizam je bio i jest:

“moćni faktor kulturnog osiromašenja kako u vidu društvenih odnosa tako i društvenog života općenito: redukcija na logiku tržišta, na utilitarističku računicu, na postizanje samo čistog ekonomskog interesa, s napuštanjem duha ‘dara’ i prepoznavanja koje prolazi kroz reciprocitet, stvorilo je ogromne i zabrinjavajuće ‘praznine’ kako unutar društva tako u međudruštvenim odnosima [...] Bogatstvo i rasprostranjenost roba prati dekulturnizacija i gubitak kulture: gubitak kulturnih sredstava putem kojih se suočiti s problemima društvenog suživota (unutar ‘nas’ i između ‘nas’), s pitanjem našeg suživota s prirodom”.<sup>46</sup>

Premisa navedenog osiromašenja jest reifikacija identiteta iz koje proizlazi redukcija polja ljudskih interesa i potreba. Paralelno, postvarujući identitete (izrazima postvarenih kultura), onemogućuje se konstituiranje širokog fronta otpora i prevrata postojećeg poretka. U doba tehnološke revolucije, koja je radikalno povećala i ubrzala kako putovanja ljudi tako i protok informacija, dakle u doba sve veće virtualne i realne povezanosti s kojom su ljudski odnosi postali fluidniji nego ikada, čini se reduktivno govoriti samo o jednom *genderu*<sup>47</sup> ili samo o jednoj nacionalnosti kao pripadajućoj pojedinoj individui ili jednoj skupini koja trpi ekonomsku eksploataciju ili/i opresiju sistema. Tim više što pojedini individuum (ili skupina) danas može mnogo lakše i brže nego prije pripadati “svojim identitetom” u više društvenih skupina istovremeno.

Ne odustajući od ideje da oslobađanje potlačenih mora bit dje-  
lo njih samih, možda se ipak može reaktualizirati Lenjinova misao  
prema kojoj narodni tribun (što su u doba interneta potencijalno svi)  
treba ići u sve sfere društva kako bi stekao sveukupnu sliku društve-  
nih kretanja.<sup>48</sup> Naime, steći sveukupnu sliku društva, proživljavajući

---

<sup>46</sup> Ibidem, str. 139.

<sup>47</sup> Nije slučajno da se sve više, osobito u odnosu na seksualnost mladih generacija, upotrebljava termin ‘gender fluid’.

<sup>48</sup> V. I. Lenjin, *Što da se radi?*, str. 218.

različite prostore iskustva izrabljivanja, danas se čini puno lakše kada su iskustva individua puno fluidnija nego ikada prije. Utoliko, zar ne bi bilo korisno na bazi tih iskustava suprotstaviti fluidnosti i kolonizaciji kapitala jedan transverzalni subjekt otpora koji svakodnevno proživljava i prolazi u prvom licu iskustva ekonomskog izrabljivanja kao i iskustva opresije u sferi reprodukcije i sferi prijenosnih lanaca sistema. Odnosno, još jednostavnije: zar ne bi bilo korisno povećanoj fluidnosti kapitala suprotstaviti subjekte otpora koji imaju iskustva različitih oblika i prostora izrabljivanja a da ne budu identitarno fiksanirani? ★

### BIBLIOGRAFIJA

- Althusser, Louis, *Su Feuerbach*, Mimesis, Milano, 2003.
- Pascal, Blaise, *Pensées* (1670), u: Pascal B., *Œuvres complètes*, Éditions du Seuil, Paris, 1963, str. 493–649.
- Balibar, Etienne, “From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx’s Sixth Thesis on Feuerbach?” u: *Postmodern Culture*, Volume 22, Number 3, 2012 (<http://www.pomoculture.org/2015/06/10/from-philosophical-anthropology-to-social-ontology-and-back-what-to-do-with-marxs-sixth-thesis-on-feuerbach-2/>)
- Bogdanić, Luka, “Mogućnost kritike potrošačkog društva kao problem filozofije odgoja. Marginalije o Pasoliniju”, *Filozofska istraživanja*, Vol. 30 No. 1–2, 2010, str. 283–294.
- Büchner, Georg, *Dantonova smrt* (1835), Državno izdavačko poduzeće, Zagreb, 1950.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govorio Zaratustra* (1883), Mladost, Zagreb, 1962.
- Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofskih znanosti* (1817), Veselin Masleša–Svjetlost, Sarajevo, 1987.
- Marcuse, Herbert (1987), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, 1987.
- Marx, Karl, *Prilog kritici političke ekonomije* (1859), Bigz, Beograd, 1976.
- Monti, Giommara i Longo Antonio (ur.), *Dizionario del '68*, Editori Riuniti, Roma, 1998.
- Katsiaficas, George, *The Global Imagination of 1968: Revolution and Counterrevolution*, PM Press, Oakland, 2. izd. 2018.
- Lenjin, Vladimir I., *Što da se radi?* (1902), u: Lenjin, *Izabrana dela*, Kultura, Zagreb–Beograd, 1948, tom I., 153–307.
- Lukács, Georg, *Povijest i klasna svijest* (1923), Naprijed, Zagreb, 1977.
- Marx-Engels, *Rani Radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976.
- Marx, Karl i Friedrich Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb 1978.

- Marx, Karl, *Njemačka ideologija* (1846), u: Marx-Engels, *Rani Radovi*, Naprijed, Zagreb, 1976, str. 357–428.
- Marx, Karl, *Uvod u kritiku političke ekonomije* (1857), u: Karl Marx i Friedrich Engels, *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Stvarnost, Zagreb 1978., str. 603–623.
- Mauger, Gérard, “Etudiants, ouvriers, tous unis (Eléments pour l’histoire des avatars d’un mot d’ordre)”, u: *Les Temps Modernes*, n. 370, 1977, str. 1879–1897
- Pombeni, Paolo, *Che cosa resta del '68*, il Mulino, Bologna, 2018.
- Remotti, Francesco, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma, 2010.
- Remotti, Francesco, Predavanje “L'ossessione identitaria”, <http://www.parcobarro.it/meab/ossessione.pdf>.
- Tkalec, Jasna, “Crvene ribice i underground”, *Oklo, Novine za aktualnosti iz umjetnosti i kulture*, 1982, god. 10, br. 270, 22. srpnja/5. kolovoz, str. 13.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.
- Vinen, Richard, *The Long '68: Radical Protest and Its Enemies*, Penguin, London 2018.



**TOUTE LA PRESSE  
EST  
TOXIQUE**

*lisez les tracts  
les affiches  
le Journal mural*

**Lino Veljak**

---

**'68. i kritika  
instrumentalne  
racionalnosti  
(*praxis* vs.  
frankfurtovci)**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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



### SAŽETAK

Glavni filozofski motiv studentskog pokreta 1968. sastojao se u osporavanju instrumentalne racionalnosti. Na temelju inzistiranja na razlikovanju razuma (*Verstand*) od uma (*Vernunft*) oblikuje se u okviru kruga oko *Praxisa* kritika instrumentalne racionalnosti. Kritika instrumentalnog uma razvijena je u Frankfurtskoj školi, izvorno kod Horkheimera, potom u sistematskom obliku kod Habermasa, koji razlikuje kognitivno-instrumentalni um, svojstven znanosti, kojim se promatraju zbivanja, predviđaju i kontroliraju ishodi te intervenira u zbivanja na osnovi postavljenih hipoteza od moralno-praktičkog i estetskog uma. Pozicija *Praxisa* o kojoj je ovdje riječ načelno je usmjerena protiv metafizike, posebno u njezinim pozitivističko-scijentističkim derivatima, ali se autori iz spomenutog kruga diferenciraju i u odnosu na Frankfurtsku školu, s jedne strane s obzirom na neadekvatno korištenje pojma uma umjesto pojma racionalnosti, a s druge strane s obzirom na njihovu interpretaciju Marxa, posebno u pogledu značenja i uloge rada u Marxovoj koncepciji. ★

## '68 and the Critique of Instrumental Rationality (The *Praxis* Philosophers vs The Frankfurt School)

### ABSTRACT

The main philosophical motive of the 1968 student movement consists in the contestation of instrumental rationality. By insisting on the difference between Understanding (*Verstand*) and Reason (*Vernunft*), the *Praxis* circle formed a critique of instrumental rationality. The critique of instrumental reason was developed by the Frankfurt School, originally by Horkheimer, and later systematically by Habermas who differentiates between cognitive-instrumental reason typical for science and used to observe events, to predict and control outcomes, and to intervene in the world on the basis of its hypotheses, as opposed to moral-practical and aesthetic reason. The critique by the *Praxis* circle we are concerned with here is principally oriented against metaphysics, especially its positivist-scientific derivatives, but the authors of the mentioned circle differ from the Frankfurt school regarding, on the one hand, the inadequate use of the term reason instead of the term rationality, and, on the other, their interpretation of Marx's meaning of the role of labour in his conception. ★

## 1968. i “pokret”

Studentski pokret (ili studentska pobuna ili osporavanje što su ga predvodili studenti) koji je kulminirao u svibnju (a kod nas u lipnju) 1968. zasnivao se i na odbacivanju rata u Vijetnamu, i na kritici potrošačkog društva i na osporavanju građansko-kapitalističkog pokreta. U Jugoslaviji i Poljskoj također i na kritici rascjepa između proklamiranih socijalističkih ideala i njihove nedosljedne ili čak i prevertirane primjene u društvenoj praksi.<sup>01</sup> Inače, o samom studentskom pokretu (“lipanjskim gibanjima”) u Jugoslaviji, primarno u Beogradu i Zagrebu, dao sam detaljnu analizu još 1984. u članku “Studentski pokret između mistifikacija i nesporazuma”, koji je objavljen u časopisu *Naše teme*.<sup>02</sup> Toj analizi ne bih ni danas imao dodati nešto bitno novo niti smatram da se ona mora značajnije korigirati. Za ovu priliku možda bi vrijedilo izdvojiti neke bitne momente analize konteksta pojave pokreta.

Prije svega, društveno i političko stanje u zemlji koncem 60-ih godina bilo je obilježeno kontroverznim pravcima razvitka, čemu valja pridodati kontroverzne momente funkcioniranja političkog sistema. Na njih upućuje već i činjenica da se tih godina priprema teren za političku krizu koja će kulminirati neposredno pred svoje razrješavanje 1971–72. U mnogo čemu protuslovne tada prezentne tendencije razvitka uzrokuju i složenu situaciju u oblasti privrede, situaciju koja ima i neka obilježja krize. Pojave poput porasta nezaposlenosti, koja se djelomično kompenzira masovnim odlaskom radne snage u inozemstvo, što, međutim, ne može spriječiti i prve značajnije simptome dotad praktički nepoznatog fenomena nezaposlenosti visokoškolski obrazovane omladine; nadalje, pojave poput masovnijeg manifestiranja socijalnih razlika, prodora malograđanskog morala i konzumerističke životne orijentacije u javno tolerirane (a ne sasvim marginalno i poticane) forme ideologijske produkcije, kao i njihovo definitivno uzdizanje na razinu vodećega modela praktičkog života. Sve te pojave koje nisu drugo doli konzekvencije prethodno već uspostavljenih interakcija faktičkih, ne programskih nego “metaideologijskih” rješenja i oblika, u kojima su se pod zatečenim okolnostima te solucije provodile, označavale su

**01** Studentski pokret identificira kao pokret osporavanja Sergio Zavoli, usp. *La notte della Repubblica*, 1992. O studentskom pokretu u Njemačkoj usp. Wolfgang Kraushaar, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, 2008. O pokretu na globalnom planu s naglaskom na njegovu budućnosnom potencijalu usp. Immanuel Wallerstein, *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*, 2008.

**02** Usp. Lino Veljak, *Raspuća epohe*, 1990, str. 89–105.

početak jednoga novog doba. Doba koje je s jedne strane zbunjivalo, a s druge otvaralo plodno tlo za intenziviranje socijalnih vrenja na različitim razinama društvenog života.<sup>03</sup>

Tomu bih svakako još dodao da, za razliku od sličnih pokretâ na Zapadu koji u intencionalno maksimalno radikalnoj formi osporavaju cjelinu postojećega društva, pokret '68. obilježen je naizgled paradoksalnom reafirmacijom oficijelnog programa transformiranoga u temelj osporavanja svega onoga što priječi praktičko oživotvorivanje njegovih postavki.<sup>04</sup> No, jedan od bitnih motivacijskih (pa i utemeljujućih) faktora studentskog pokreta, može se pojmovno odrediti kao kritika i negacija instrumentalne racionalnosti. Upravo bi se odnos pokreta spram instrumentalne racionalnosti mogao prepoznati kao objedinjujući moment toga naizgled heterogena šezdesetosmaškog osporavanja.

### Instrumentalna racionalnost

Moramo započeti s definicijom ključnog pojma instrumentalne racionalnosti. Prema nekim suvremenim anglosaksonskim autorima, kao što su John Rawls<sup>05</sup> ili Robert Nozick,<sup>06</sup> instrumentalna racionalnost razlikuje se od vrijednosne racionalnosti time što je usmjerena na stjecanje tehničkog znanja i njegovu primjenu, dok se vrijednosna racionalnost odnosi na duhovno prosuđivanje i usmjerena je na moralne svrhe. Valja, međutim, naglasiti da u anglosaksonskom svijetu nipošto nema opće suglasnosti u pogledu opravdanosti razlikovanja instrumentalne od vrijednosne racionalnosti. Tako primjerice James Gouinlock na tragu Johna Deweya vidi u tom razlikovanju neopravdani dualizam, te podvrgava kritici Rawlsovu i Nozickovu poziciji.<sup>07</sup>

Naravno, izvornu formulaciju pojma instrumentalne racionalnosti nećemo sresti u anglosaksonskom svijetu već u Njemačkoj s početka 20. stoljeća, i to u pojmu *Zweckrationalität*, što ga je skovao Max Weber razlikujući tu vrstu racionalnosti od vrijednosne racionalnosti (*Wer-*

---

**03** Usp. isto, str. 94–95.

**04** Isto, str. 97.

**05** John Rawls, *A Theory of Justice*, 1999, posebno str. 41.

**06** Usp. Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, 1993, str. 139.

**07** Usp. James S. Gouinlock, *Rediscovering the Moral Life*, Prometheus Books, Amherst 1993, str. 248. i dalje. Srodnu vrstu kritike tog razdvajanja dao je i Amartya Sen, *The Idea of Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.

trationalität).<sup>08</sup> Weberov pojam *Zweckrationalität* obično se prevodi kao “svrsishodna racionalnost”. Nezgrapnije, mogla bi se prevesti kao racionalnost usmjerena na postizanje svrhe, a općenitiji i vrijednosno neutralan prijevod bio bi svrhovita ili svršna racionalnost. Sam Weber definira tu racionalnost kao djelovanje usmjereno cilju koje je isključivo orijentirano na sredstva koja se subjektivno predočuju primjerenima za postizanje jednoznačno shvaćenih ciljeva, pri čemu napredovanja u dimenziji svrsishodne racionalnosti mogu dovesti do štete u dimenziji vrijednosne racionalnosti.<sup>09</sup> Prevedeno na običan jezik, to bi značilo da će djelovanje koje uspješno dopijeva do svrhe kojoj teži biti tim uspješnije što će manje računa voditi o moralnoj prihvatljivosti sredstava kojima se služi.

Takva instrumentalna racionalnost određena je očekivanjima ponašanja objekata u okolišu i ponašanja drugih ljudi, kako bi se sva ta neživa i živa bića (uključujući, dakako, i ljude) preobrazila u uvjete ili sredstva pomoću kojih akteri instrumentalnog djelovanja dopijevaju do željenih i izmjerljivih ciljeva. Dakako, tu je od središnje važnosti vrijednosno neutralna znanost (još jedan Weberov doprinos ideji instrumentalne racionalnosti!), novovjekovna pozitivna, empirijska i eksperimentalna znanost, usmjerena na racionalno ovladavanje prirodom, ali i društvom i drugim ljudima, te uspostavljanje efikasne kontrole nad njima. Max Weber inače uočava kako institucionalizacija i racionalizacija može, posebice u industrijskom društvu, biti moćno sredstvo u borbi za doseganje društvene supremacije.

### Kritika instrumentalne racionalnosti

Na temelju uvida u sve užase koji su obilježili 20. stoljeće, od svjetskih ratova, imperijalizma, više tipova totalitarizma, pa do koncentracijskih logora i genocida, da dalje ne nabrajamo — a sve je to bilo tehnički omogućeno upravo modernizacijom, industrijalizacijom i racionalizacijom svijeta, provedenima u ključu instrumentalne racionalnosti — oblikuju se različiti tipovi kritike instrumentalne racionalnosti.<sup>10</sup> Te su kritike krajnje raznovrsne (a u nekim slučajevima čak i motivacijski međusobno kontradiktorne), što postaje očiglednim kad

---

**08** Max Weber, *Methodologische Schriften*, 1968, str. 170.

**09** Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1964, str. 22.

**10** Usp. pregled kritika instrumentalne racionalnosti u: Darrow Schecter, *Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, 2013. Knjiga je izvorno objavljena 2010. na engleskom jeziku.

se pogleda popis nekih njihovih najpoznatijih ili najutjecajnijih nositelja. Tu srećemo imena poput Georga Lúkacsa, Waltera Benjamina, Maxa Horkheimera i Theodora Adorna, Michela Foucaulta, Hanne Arendt, ali i Martina Heideggera ili pak Georga Simmela.

Sistematizacija i klasifikacija tih kritika bila bi više nego zanimljiva, a nema dvojbe da bi to, posebno ukoliko bi bilo popraćeno adekvatnom analizom razlika među nositeljima kritike, dovelo do značajnih uvida u karakter temeljnih prijevora koji obilježavaju suvremenu filozofiju. No, ako bismo krenuli tim putem, odviše bismo se udaljili od teme koja je ovdje u središtu pozornosti. Stoga bismo se morali zadržati na općenitom zaključku u pogledu osnovnog karaktera tih kritika: kritika instrumentalne racionalnosti utemeljena je na opovrgavanju i odbacivanju pozitivističkog vjerovanja, svojstvenoga dominantnim usmjerenjima moderne znanosti, u to da su empirijski i/ili eksperimentalno ustanovljene činjenice bezuvjetni momenti istine, zvala se ta istina makar i opravdanim vjerovanjem. Za neke od kritičara instrumentalne racionalnosti ona je postala sredstvom represije koja se provodi nad ljudima i koja je gotovo posve ugušila samooslobađajuće snage uma, svodeći ga na tu instrumentalnu dimenziju pa je tako skovan i pojam instrumentalni um.<sup>11</sup>

Taj pojam, koji se smisleno može prevesti kao instrumentalna racionalnost, utoliko što se u spoju instrumentalnosti i umnosti krije nerazrješivo protuslovlje, javlja se u predavanjima što ih je Max Horkheimer držao u proljeće 1944. na Sveučilištu Columbia, a koja su 1947. objavljena pod naslovom *Pomračenje uma*, da bi 1967. bilo prevedeno na njemački pod naslovom *Prilog kritici instrumentalnog uma*. Taj je prijevod nedvojbeno utjecao na profiliranje jednoga relevantnog dijela šezdesetomaškoga studentskog pokreta, iako se po svemu sudeći ne može mjeriti s utjecajem Marcuseova *Čovjeka jedne dimenzije*.<sup>12</sup> Ograničimo li se na samo dva ključna momenta Horkheimerove kritike in-

---

**11** Izvrsnu analizu Horkheimerovih i Adornovih uvida u instrumentalizaciju uma svojstvenu prosvjetiteljstvu dao je Predrag Krstić, uočivši kako prema njima samo um može predstavljati korektiv sebi samome i iz njegove instrumentalnosti proizlazećega bezumlja, odnosno da se potencijali uma ne mogu svesti na instrumentalnu racionalnost koju autori *Dijalektike prosvjetiteljstva* imenuju instrumentalnim umom. Usp. Predrag Krstić, *Subjekt protiv subjektivnosti*, 2007, posebno str. 49–51.

**12** Usp. Wolfgang Kraushaar (ur.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail: 1946–1995*, I–III, 1998.

strumentalne racionalnosti, valja izdvojiti stav prema kojemu instrumentalni odnos zapadne civilizacije rezultira pretvaranjem cjelokupne prirode, uključujući i životinje, u objekt neograničene eksploatacije, što se proširuje i na eksploataciju ljudi<sup>13</sup>, te stav da fašizam kao soton-ska sinteza uma i prirode predstavlja izravnu suprotnost njihovom pomirenju o kojemu je stalno sanjala filozofija.<sup>14</sup>

### **Praxis vs. frankfurtovci**

U okružju časopisa *Praxis* i Korčulanske ljetne škole ili — kako to preciznije formulira istaknuti istraživač baštine *Praxisa* Veselin Golubović<sup>15</sup> — u okružju Zagrebačke škole ili Zagrebačke filozofije prakse, ti impulsi kritike instrumentalne racionalnosti rezultirali su u prvom redu kritikom pozitivizma, iako recepcija kritike instrumentalne racionalnosti nije bila od središnje važnosti za praksisovsko osporavanje pozitivizma u filozofiji i u društvenim znanostima. Važniju su ulogu u tom pogledu imali recepcija i kritičko kreativno preuzimanje baštine linije Kant-Hegel-Marx. No, ne bi bilo pravedno kategorički tvrditi da u okružju spomenute naše filozofije nije, i u užem ili strogo smislu riječi, bilo također i kritičkog pristupa problematici koju otvara ideja instrumentalne racionalnosti.<sup>16</sup> Pristup o kojemu je riječ utemeljen je na striktnom razlikovanju razuma od uma, a to je razlikovanje najsu-stavnije ili najradikalnije elaborirao Milan Kangrga.<sup>17</sup> Bitne značajke tog pristupa možda najbolje ilustrira rasprava o toj problematici koju su istaknuti predstavnici *Praxisa* vodili s predstavnicima kritičke teorije, u prvom redu s Herbertom Marcuseom i, u još većoj mjeri, s Jürgenom Habermasom. Ako se ograničimo na samo dvojicu naših mislilaca koji su po mome mišljenju dali najznačajnije doprinose toj raspravi, a to su Gajo Petrović i Milan Kangrga, onda bi se mogli izdvojiti sljedeći momenti koji ilustriraju karakter problematiziranja instrumentalne racionalnosti u navedenom misaonom okružju kakvi su formulirani u diskusiji s predstavnicima Frankfurtske škole.

---

**13** Usp. Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, 1969, posebno str. 106. i 119.

**14** Horkheimer, isto, str. 131.

**15** Usp. Veselin Golubović, *Zagrebačka filozofija prakse*, 2018.

**16** Veoma pouzdan pregled i analizu odnosa između Zagrebačke škole *praxis* filozofije i Frankfurtske škole daje Muhamedin Kullashi. Usp. *Humanisme et haine*, 1998, str. 17–37.

**17** Usp. posebno Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, 1983, str. 238. i dalje.

Gajo Petrović je problematizirao instrumentalnu racionalnost prije svega u žustrim raspravama koje je vidio sa svojim bliskim prijateljem (ali nipošto filozofijskim istomišljenikom) Jürgenom Habermasom. Habermasu on priznaje da je na nov način pokušao specificirati Marxov pojam prakse kako bi ga učinio upotrebljivijim u suvremenim društvenoznanstvenim istraživanjima, a to je učinio razlikovanjem rada ili svrhovitoga racionalnog djelovanja na jednoj strani te komunikativnog djelovanja ili interakcije na drugoj. Rad je ili instrumentalno djelovanje prema tehničkim pravilima koja se zasnivaju na empirijskom znanju ili racionalni izbor ili pak kombinacija prvoga i drugoga.<sup>18</sup> No, u pogledu pitanja instrumentalne racionalnosti, od posebne je važnosti Petrovićevo osporavanje opravdanosti Habermasova poricanja ontologijskih i antropologijskih pretpostavki pitanja koja je Marx postavljao. Gajo Petrović smatra da Habermas nije u pravu kada tvrdi kako Marx nikada nije pitao o biti čovjeka i društva niti je pitao kako se konstituira smisao (društvenog) bitka<sup>19</sup> te je upravo to izvorište njihovih prijepora oko znanosti, tehnike, rada i racionalnosti.

Bit Petrovićeve kritike Habermasa posredovana je njegovom analizom razlika između Marcusea i Habermasa. Za razliku od onih koji zastupaju instrumentalno shvaćanje znanosti i tehnike (one po sebi nisu ni loše ni dobre nego neutralne, mogu se dakle koristiti bilo za dobre, bilo za loše ciljeve), Marcuse vidi u znanosti i tehnici kao takvima neke loše ili opasne aspekte, po kojima znanost i tehnika ne samo što mogu pomagati održanju i učvršćenju postojećeg poretka nego postati čak i glavnim sredstvom njegova opravdanja i održanja. Znanost i tehnika nisu nužno konzervativne ili reakcionarne, ali one su smještene u određenom društveno-povijesnom kontekstu, a sama tehnika predstavlja jedan povijesno-društveni projekt koji se ne može ostvarivati neutralno nego služi učvršćenju buržoaske vladavine i ideologije; suvremena znanost i tehnika i same su postale ideologija i oblik vladavine.<sup>20</sup> Nasuprot Maxu Weberu, koji smatra da se kapitalistička privreda i birokratska vladavina temelje na principima klasno neutralne racionalnosti, racionalnoga svrhovita djelovanja (*Zweckrationalität*), Marcuse drži da se u toj Weberovoj racionalnosti ne ostvaruje racionalnost kao takva, nego se u ime racionalnosti provodi jedan oblik

---

**18** Usp. Gajo Petrović, *Praksa/istina*, 1986, str. 36–37.

**19** Usp. Gajo Petrović, *Filozofija prakse*, 1986, str. 275–276. i Gajo Petrović, *Marx i marksisti*, 1986, str. 309.

**20** Usp. Petrović, *Marx i marksisti*, isto, str. 334.



prikrivene političke vladavine. Prema Habermasovoj formulaciji, tu bi na djelu bio tehnički um jednoga sistema racionalnoga svrhovita djelovanja koji se ne odriče svojega političkog sadržaja, a instrumentalni um bi bila na totalitet usmjerena svrhovita racionalnost kojom se ukida razlikovanje između onoga što je valjano i onoga što koristi samoodržanju.<sup>21</sup> Naime, postojeći odnosi proizvodnje prikazuju se kao u tehničkom pogledu nužan organizacijski oblik racionaliziranog društva, što je moguće zato što se tu operira s ograničenim pojmom racionalnosti. Tehnička racionalnost brani legitimnost vladavine, a instrumentalistički horizont uma otvara se u smjeru oblikovanja društva koje je na racionalan način totalitarno.<sup>22</sup>

Habermas se ne slaže s Marcuseovim postavkama. Ako bi Marcuse bio u pravu u pogledu kapitalističkoga *a priori*, koji je po njemu ugrađen u tehničku (instrumentalnu) racionalnost znanosti, onda bi, prema Habermasu, bilo nužno revolucionirati samu znanost i tehniku ako se hoće dospjeti do emancipacije. Ali nije zamisliv nijedan alternativni projekt nove znanosti i tehnike. Stoga je dovoljna promjena institucionalnog okvira u kojem se razvijaju znanost i njezina tehnička primjena. Prema Habermasu mašinerija tehničkog univerzuma kao takva je indiferentna spram političkih svrha.<sup>23</sup> Gajo Petrović komentira Habermasovu kritiku Marcusea polazeći od uvida u karakter Habermasovog dvostrukog pojma racionalizacije: Habermas zapravo zastupa tradicionalnu marksističku tezu prema kojoj znanstveno-tehnički napredak (u marksističkom žargonu rečeno: *proces razvijanja proizvodnih snaga*) zahtijeva racionalizaciju na razini podsistema racionalnoga svrhovita djelovanja, ali on sam po sebi ne može dovesti do racionalizacije na razini institucionalnog okvira.<sup>24</sup> Marksistički gledano, racionalizacija institucionalnog okvira može se postići samo klasnom borbom radništva i socijalističkom revolucijom. A tu se Habermas, prema Petroviću, razilazi s tradicionalnim marksizmom, smatrajući da se jedini medij u kojemu je racionalizacija institucionalnog okvira može izvesti sastoji u raspravi o primje-

---

**21** Usp. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, 1968, str. 49; također, Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985, str. 144.

**22** Pojam uma ovdje se očigledno ne koristi u striktnom značenju pojma *Vernunft*, što će izazvati žestoke kritike Milana Kangrge.

**23** Usp. Petrović, *Marx i marksisti*, str. 337.

**24** Usp. isto, str. 338–339.

renosti i poželjnosti principa i normi koje usmjeravaju djelovanje.<sup>25</sup>

Prema sudu Gaje Petrovića, Habermasu i tradicionalnom marksizmu zajedničko je to što smatraju kako znanost i tehniku (proizvodne snage) treba dalje razvijati, ali treba mijenjati odnose proizvodnje, društveni sistem i institucionalne okvire. Međutim, argumenti za mijenjanje institucionalnog poretka, kao i temeljni pravci, putevi i perspektive traženih promjena ostaju nedovoljno jasni. Uzrok te nejasnoće sastoji se u tomu što je “temeljno pitanje o čovjeku” ostavljeno po strani. Po strani su ostavljena i Marxova nastojanja oko tog pitanja (a ta je nastojanja Petrović pokušao reaktualizirati svojim “mišljenjem prakse” i “mišljenjem revolucije”), što rezultira time da i tradicionalni (ili dogmatski) marksisti jednako kao i Habermas mogu postavljati pitanja o tehničkoj (dakle instrumentalnoj) racionalnosti tek na razini sociologije, uz eventualnu podršku neke ontoantropologijski neutemeljene normativne etike bez pomoći pojmova poput slobode, stvaralaštva, otuđenja ili razotuđenja.<sup>26</sup> Habermasu je neprihvatljivo Marcuseovo postavljanje pitanja o odgovornosti znanosti i tehnike za zla u današnjem svijetu (a u tomu je Marcuse otišao korak dalje od Horkheimera i Adorna) zato što bi iz priznanja demonske prirode prosvjetiteljstva morala proizaći jedna pesimistička koncepcija. Stoga se Habermas suzdržava od filozofijskog razmatranja biti i smisla suvremene znanosti i tehnike, ograničavajući se na problematiziranje njihove uloge u današnjem društvu, jednako kao što kritiku tehnokratske vladavine nadomješta kritikom tehnokratske svijesti.<sup>27</sup>

Milan Kangrga je u svojoj kritici Habermasa još radikalniji. Ne samo što, prema Kangrgi, Habermas ne uvažava Marxov pojam prakse (a iz prakse proizlazi i njezino otuđenje u obliku otuđenog rada) nego i sam pojam rada uzima u njegovu čisto instrumentalnom značenju, ne vodeći računa o tomu da se Marxov pojam rada ne iscrpljuje u instrumentalnom značenju<sup>28</sup>: rad je i opredmećenje bitnih ljudskih snaga u

---

<sup>25</sup> Usp. isto, str. 339. i dalje.

<sup>26</sup> Usp. isto, str. 340.

<sup>27</sup> Usp. isto, str. 357.

<sup>28</sup> Usp. Milan Kangrga, *Praksa vrijeme svijet*, 1984, str. 65. Moglo bi se ovdje postaviti i pitanje nije li Vanja Sutlić načelno suglasan s Habermasovom (Marxu pripisanom) redukcijom pojma rada ili se kod njega, naprotiv, radi o ekstenziji tog pojma (usp. V. Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, 1974, posebno str. 7–8. i 45.), ali takav bi zaključak bio odviše ishitren, kako će se to pokazati u nastavku.

obliku osjetilnih tuđih predmeta. Habermas ne dospijeva do razumijevanja Marxove pozicije formulirane u *Grundrisse* prema kojoj predmet nije predmet uopće, nego određeni predmet koji je posredovan proizvodnjom: glad je glad, ali glad koja se utoljuje kuhanim mesom koje se jede pomoću vilice i noža drugačija je od gladi u kojoj se sirovo meso guta pomoću ruke, nokata i zubi. Habermas, dakle, nije razumio kako proizvodnja ne proizvodi samo predmet potrošnje nego i način potrošnje, ne proizvodi samo objektivno nego i subjektivno. On nije vidio da Marx ne shvaća samokonstituiranje rada kao konstituiranje isključivo pomoću rada te da se samoproizvođenje ljudskog roda ne može svesti na rad. Rad ili instrumentalno djelovanje Habermas razumije kao nositelja proizvodnje (odnosa s prirodom), pri čemu je on lišen ne samo veze s antičkim pojmom *praxis* nego i s pojmom *poiesis*, sveden je tek na *tehne*.<sup>29</sup> Takav pojam instrumentalnog rada preuzak je, naglašava Kangrga, za razumijevanje, primjerice, proizvodnja umjetničkog djela.<sup>30</sup> Govoreći o osvješćivanju opredmećenoga, Habermas ne vidi spekulativno i povijesno značenje i smisao pojma opredmećivanja, čina uzajamnog i istodobnog postajanja i objekta i subjekta te ujedno i samoosvješćivanja tog odnosa subjekta i objekta.<sup>31</sup> Ako je nešto opredmećeno, onda subjekt opredmećenja zna ili reflektira “sebe kao takvoga”. No, Habermas pod opredmećenjem ne misli i proizvodnju, jer, tvrdi Kangrga, jednostavno “ne želi Marxu priznati da on pod pojmom proizvodnje razumije nešto drugo negoli samo rad kao to instrumentalno djelovanje”.<sup>32</sup>

Nešto manju pozornost Kangrga pridaje Marcuseovom problematiziranju instrumentalne racionalnosti. Marcuse kod Kangrga prolazi mnogo bolje od Habermasa. Za razliku od Habermasa, Marcuse, prema Kangrgi, sasvim točno vidi opasnost od ostajanja u spoznajnoteorijski (ili, kako bi to Kangrga formulirao, znanstveno-metafizički) mišljenom i postavljenom odnosu subjekta i objekta, što omogućuje praktičko tematiziranje promjene postojeće “znanstveno vođene” zbilje.<sup>33</sup>

No, u ovom će sklopu biti nužan i kratak osvrt na Vanju Sutlića, filozofa koji u širem smislu također pripada krugu oko *Praxisa* (ne to-

---

<sup>29</sup> Usp. Kangrga, *Praksa vrijeme svijet*, str. 56.

<sup>30</sup> Kangrga, isto, str. 68.

<sup>31</sup> Kangrga, isto, str. 71.

<sup>32</sup> Kangrga, isto, str. 73.

<sup>33</sup> Kangrga, isto, str. 57.

liko po svojim osebujnim pozicijama, koliko po činjenici da je objavio nekoliko svojih rasprava u časopisu *Praxis* i sudjelovao na Korčulanskoj ljetnoj školi). Taj kulturni profesor Fakulteta političkih znanosti, često ocjenjivan i kao *Staatsphilosoph* [državni filozof], suočava se s Horkheimerovom i Adornovom kritikom poimanja rada kao apsoluta. Prema Sutliću rad je za Marxa apsolut, subjekt rada nije ni čovjek ni priroda nego rad sâm; nasuprot tomu, “argumenti Horkheimera i Adorna protiv rada kao ‘apsoluta’ nisu uvjerljivi jer jedan polemizira protiv apsolutnog kao ‘nužnog zla’, a drugi ističe njegov otuđeni oblik, dok oba povlače historicističke ‘konsekvencije’ iz vezanosti dijalektike rada za epohu, te iz toga zaključuju na njegovu nemogućnost kao ‘apsoluta’”.<sup>34</sup> Pritom Sutlić daje veoma indikativno preciziranje pojma rada kao apsoluta. Naime, paradigmatički oblik tog rada koji se očituje u industrijskom razdoblju, ali se ne svodi na njega, naglašava Sutlić, znanstveni je rad, to je “radna znanost totalne metodičke predmetnosti predmeta, operativnosti operacija, raspoloživosti raspoloživog za sve i svako (odnosno: svakog) koje (ili: koji) ikad nastupi kao ‘subjekt’ raspolaganja”.<sup>35</sup> Pritom valja obratiti pozornost na formulacije totalna metodička predmetnost predmeta, operativnost operacija, raspoloživost raspoloživoga: tu nije na djelu tek redukcija rada na instrumentalnu djelatnost, nego ujedno i uzdizanje novovjekovnom znanošću oblikovane instrumentalne racionalnosti na rang apsoluta. Instrumentalna racionalnost uspostavlja se tu kao temelj svijeta, nužan okvir povijesne egzistencije, tako da Sutlićevo izvodi o revoluciji, oslobođenju radnika i sl. više djeluju kao retorički ustupak tada dominantnoj ideologiji ili, preciznije, u ideologiju i retoriku transformiranih Marxovih ideja nadmašivanja granica građansko-kapitalističkog svijeta.

Za razliku od svih onih autora koji — primjerice u antitezi spram Frankfurtske škole — pragmatički, funkcionalistički ili racionalistički afirmiraju poželjnost, ili čak i nužnost, instrumentalnog razuma ili pak s takvih ili sličnih polazišta izvode apologiju instrumentalnosti, Vanja Sutlić je elaborirao jednu vjerojatno jedinstvenu poziciju: “on-

---

**34** Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, 1987, str. 151.

**35** Sutlić isto, str. 152. Za razumijevanje Sutlićeve pozicije iznimno je koristan “Razgovor umjesto predgovora” koji je on 1986. vodio s Borisom Jurinićem, a koji je uvršten u drugo izdanje *Prakse rada*. Među ostalime tu Sutlić jednoznačno identificira praksu s teorijom i “tehnopoiezmom” (usp. str. 16.).

tički neutralan” pojam rada (“rad kao bog”),<sup>36</sup> u kojemu se jednoznačno krije upravo instrumentalna racionalnost, on je ontologizirao uobličujući jednu metafiziku rada. U toj metafizici rada jasno je sadržano afirmativno vrednovanje instrumentalne racionalnosti. Slijedi li iz takve metafizike pesimizam, cinizam ili pak resignacija — ostaje otvorenim pitanjem.

### **Pitanja o bezumlju instrumentalne racionalnosti**

Kritika instrumentalne racionalnosti kakva je razvijena u okružju *Praxisa* zastaje — izuzmemo li prikazanu Sutličevu ontologizaciju rada — na pitanju njezine zbiljske naravi. No, implicitno, premda ne i elaborirano, dan je odgovor na postavljeno pitanje: instrumentalna je racionalnost u bitnoj mjeri obilježena njezinim bezumljem. Razum koji se odvojio od uma (praktičkog uma, nesvodljivoga na normativnu etiku) pervertirao se u bezumlje. Ukidanje logike reprodukcije viška vrijednosti nužan je, iako ne i dovoljan uvjet oslobađanja od bezumlja.

Uvid u iracionalnost instrumentalne racionalnosti otvara brojna pitanja. Najvažnije među njima, čini se, glasi: Smije li se u ime suzbijanja bezumlja izjednačavati um kao takav s grabežljivošću, s onim na korist i dobit usmjerenim racionalnim djelovanjem, te se odatle — u maniri stanovitog postmodernizma — odreći uma u ime ovako ili onako shvaćene autentičnosti? Ako se razumije da se u takvom postavljanju stvari krije još jedna lažna alternativa, koja služi prikrivanju logike reprodukcije života zasnovane na kapitalu (a upravo je ta logika temeljni uzrok pervertiranja uma u bezumlje), onda će se moći izbjeći i dilema trebamo li se odreći napretka ili se neupitno povinovati onom tipu vladavine koji je u našoj epohi na djelu i koji se reproducira i učvršćuje posredstvom znanstveno-tehničkog napretka utemeljenoga na — bitno bezumnoj — instrumentalnoj racionalnosti.

I zaključno pitanje: Mogu li se tradicionalni filozofijski pojmovi kao što su um, istina, priroda i individua, čiju je preobrazbu u kategorije instrumentalne racionalnosti svojedobno kritički analizirao Horkheimer, osloboditi okova bezumlja? Odgovor glasi: mogu i moraju, ali ta se emancipacija neće dogoditi bez ukidanja logike profita. U tom smislu iskazuje se principijelna nadmoć pozicije koju su zastupali Petrović i Kangrga u odnosu na poziciju Horkheimera i Adorna, o Habermasu da se i ne govori. ★

---

<sup>36</sup> Sutlić, isto, str. 125. i dalje.

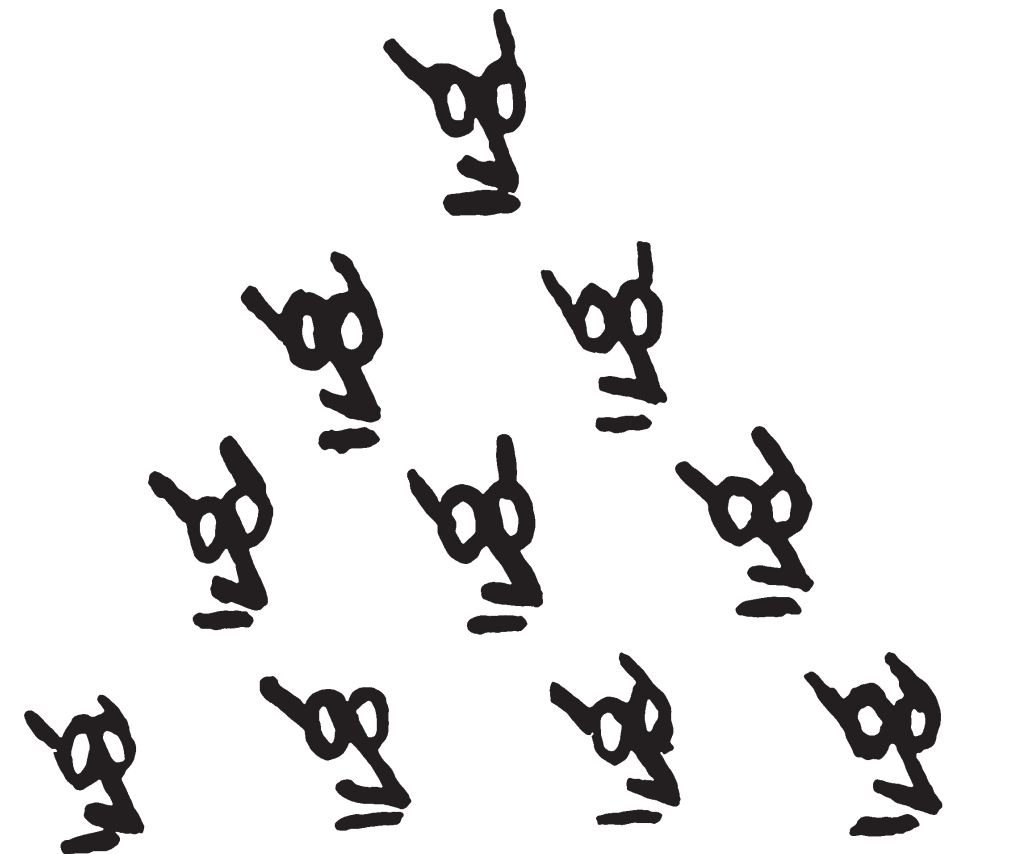
## CITIRANE I KOMENTIRANE REFERENCE

- Gouinlock, James S., *Rediscovering the Moral Life*, Prometheus Books, Amherst 1993.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985.
- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968.
- Horkheimer, Max, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949–1969*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969.
- Kangrga, Milan, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.
- Kangrga, Milan, *Praksa vrijeme svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- Kraushaar, Wolfgang (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail: 1946–1995*, I-III, Rogner und Bernhard, Hamburg 1998.
- Kraushaar, Wolfgang, *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, Propyläen, Berlin 2008.
- Krstić, Predrag, *Subjekt protiv subjektivnosti*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Filip Višnjić, Beograd 2007.
- Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Petrović, Gajo, *Filozofija prakse*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Marx i marksisti*, Naprijed/Nolit, Zagreb/Beograd 1986.
- Petrović, Gajo, *Praksa/istina*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1986.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1999.
- Schechter, Darrow, *Die Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2013 (engl. izv. 2010).
- Sen, Amartya, *The Idea of Rationality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2009.
- Sutlić, Vanja, *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Kulturno prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1974; 2. izdanje, Globus, Zagreb 1987.
- Veljak, Lino, "Studentski pokret između mistifikacija i nesporazuma", u: *Raspuća epohe*, Biblioteka "Pitanja", Radna zajednica RK SSOH, Zagreb 1990, str. 89–105.
- Wallerstein, Immanuel, *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*, New Press, New York 2008.
- Weber, Max, *Methodologische Schriften*, Fischer, Frankfurt/M. 1968.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1964.
- Zavoli, Sergio, *La notte della Repubblica*, Nuova Eri, Roma 1992.

# LA LUTTE CONTINUE



TOUS EN GREVE



**NON**

**A LA BUREAUCRATIE**



**II.**

***aparati  
poricanja***

**/**

***apparatuses  
of denial***

**Branimir Janković**

---

**'68. zamijenjena '71.  
Hrvatska historiografija  
i kriza historije**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

## SAŽETAK

Za razliku od kasnijeg rekonstruiranja događanja iz 1968. godine i elaboriranja povijesnih kontekstâ koji su je odredili te oblikovanja najnovijih historiografskih tumačenja studentske pobune, hrvatski povjesničari u samim zbivanjima nisu sudjelovali. Ključno mjesto konfrontiranja povjesničara nije bilo klasno nego nacionalno i odvijalo se nedugo nakon 1968. godine, naime tijekom 'Hrvatskog proljeća' 1970–1971. godine. Osim javnih polemiziranja jesu li ispunili svoju nacionalnu ulogu, dio povjesničara smatrao je nasuprot tome da hrvatska, odnosno jugoslavenska historiografija nije ostvarila svoju društvenu ulogu i da je zaista u krizi. Dio hrvatskih i srpskih povjesničara pokušavao ju je 1970-ih i 1980-ih godina premostiti uvođenjem socijalne historije i reformirane marksističke historije na osnovi zapadnog marksizma. Držali su naime da bi time mogli ojačati društvenu ulogu historije i boriti se za racionalizaciju poimanja povijesti koja bi spriječila njezine ne samo dogmatsko marksističke nego i sve izraženije nacionalističke upotrebe. ★

## '68 Replaced by '71.

### Croatian Historiography and the Crisis of History

#### ABSTRACT

Croatian historians — in contrast to their participation in the later reconstruction of the events of 1968, the elaboration of the relevant historical contexts, and the shaping of the student protests' recent interpretations — have not themselves participated in the 1968 movement. For them, the central locus of confrontation was not class but nation, and it took shape during the Croatian Spring of 1971, shortly after the 1968 student protests. As opposed to public debates about whether the historians had fulfilled their national role, some historians maintained that Croatian, i.e. Yugoslav historiography, had not fulfilled its social role, and that it is indeed in crisis. Therefore, certain Croatian and Serbian historians in the 1970s and 1980s tried to overcome the crisis by introducing social history and reformed Marxist history based on Western Marxism. They assumed it could strengthen the social role of the discipline of history and add to the struggle for a rational understanding of history, which would preclude not only its dogmatic Marxist but also increasingly nationalist uses. ★

U ovom će tekstu biti riječi o trima međusobno povezanim temama. Najprije o statusu 1968. godine u hrvatskoj historiografiji, kako joj se pristupa i što se o njoj objavljuje, zatim o tome zašto su hrvatski povjesničari dali prednost 1971. a ne 1968. godini, te o krizi historije koja je nastupila nakon tih godina i nastojanjima da ju se teorijskim zaokretima prebrodi, kao i najnovijim — možemo i dalje reći — križnim stanjem hrvatske historiografije.

### **O statusu '68. u akademskoj historiografiji, povodom pedesetogodišnjice**

Kako obljetnice uvijek donose pojačan interes i objavu knjiga, tako je 50. obljetnica 1968. donijela brojna predavanja, tribine, izložbe i projekcije filmova, a u europskoj i svjetskoj historiografiji i knjige koje su nastojale iznijeti nove poglede ili polemizirati sa prethodnima. Dovoljno je spomenuti SAD, Francusku, Njemačku, ali i druge zemlje u kojima se govorilo o političkoj, socijalnoj i kulturnoj povijesti 1968. godine. Teško je ukazati na dominantne zajedničke nazivnike, no primjetna je snažna tendencija govorenja o globalnoj 1968. godini, dakle o '68. kao globalnom i transnacionalnom fenomenu, u skladu s recentnim disciplinarnim usponom transnacionalne i globalne historije. To dakako uključuje i komparativnu historiju, primjerice uspoređivanje studentskih pobuna u dvije ili više zemalja. Osim tog horizontalnog pomaka, moguće je u recentnoj historiografiji primijetiti i vertikalni pomak. To znači da se ne gleda samo na 1968. nego na studentski pokret tijekom 1960-ih i/ili 1970-ih godina. I to često u kontekstu drugih društvenih pokreta. Dovoljno je pritom podsjetiti na prosvjede protiv rata u Vijetnamu tijekom 1960-ih i 1970-ih godina i mnoge druge.<sup>01</sup>

Posebnu važnost imalo je dakako obilježavanje 50. obljetnice 1968. godine u Francuskoj, za koju je gotovo nemoguće imati puni pregled knjiga, izložbi i događanja. Kao ključni događaj francuske političke, socijalne, kulturne i intelektualne povijesti, sve su političke opcije i intelektualne pozicije elaborirale vlastite stavove na prijelomnu '68., a

---

**01** Usp. *The Routledge Handbook of the Global Sixties: Between Protest and Nation-Building* (ur. Chen Jian i dr.), London 2018; Richard Vinen, *The Long '68: Radical Protest and Its Enemies*, London 2018; George Katsiaficas, *The Global Imagination of 1968: Revolution and Counterrevolution*, PM Press, 2. izd. 2018; *1968: On the Edge of World Revolution* (ur. Philipp Gassert, Martin Klimke), Chicago, 2. izd. 2018; Wolfgang Kraushaar, *Die 68er-Bewegung international. Eine illustrierte Chronik 1960–1969, I–IV*, Stuttgart 2018.

struka je nastojala unijeti uvijek nove poglede i perspektive.<sup>02</sup> Primjerice, Nacionalni arhiv u Parizu priredio je izložbu i katalog '68., *les archives du pouvoir* s pogledom državnih vlasti i administrativnog aparata na proteste i štrajkove te uopće krizu u Francuskoj 1968. jer su, nakon što je prošlo propisanih pedeset godina, državni dokumenti uglavnom postali javno dostupni. Radi se o ilustraciji tek jednog događanja, ali ukazuje na dinamiku koja sadrži želju za isticanjem uvijek nečeg novog, držeći problematiku i dalje živom. Iz niza publikacija moguće je izdvojiti drugo izdanje knjige *Le Mai 68 des historiens* (ur. Agnès Callu) u kojoj je obrađena problematika odnosa francuskih povjesničara i '68., što je posebno zanimljivo s obzirom na tematiku ovog članka.

U Hrvatskoj pak 1968. nije nacionalno prijelomna. Prije su to, što se tiče 20. stoljeća, 1918., 1941., 1945., 1948., 1971., 1991. godina i neke druge. U tome su temeljni razlozi što je '71. višestruko natkrilila '68. To se ilustrativno vidi i u asimetriji objavljivanih knjiga. Brojne su naime historiografske knjige i zbornici o 1971. godini (tzv. "Hrvatskom proljeću" i studentskom pokretu 1971.), poput recentnih zbornika radova *Hrvatsko proljeće 40 godina poslije* koji je uredio Tvrtko Jakovina 2012. godine i *Hrvatska i Hrvatsko proljeće 1971.* koji je uredio Igor Zidić 2017. godine. Osobito je tome tako u publicistici i memoaristici. I sam je studentski pokret bio jači '71. nego '68., stoga je objavljena knjiga Tihomira Ponoša *Na rubu revolucije — studenti '71.*, a nema knjige o studentima '68. Osim što je '71. bila masovan pokret i dio širih tektonskih političkih i društvenih promjena u Jugoslaviji koji su završili Titovim micanjem hrvatskog i srpskog (reformskog, odnosno liberalnog) partijskog rukovodstva, današnju popularnost u dijelu nacionalnog imaginarija duguje zasigurno time što se 1971. reprezentira kao uvod u 1991. godinu, kao dio jedinstvene borbe za nacionalnu i državnu samostalnost.<sup>03</sup>

---

**02** Određeni popisi knjiga objavljenih 2018. dostupni su primjerice na poveznicama <https://www.gregoiredetours.fr/livres-d-histoire-sur-mai-68/>, <https://www.telerama.fr/livre/mai-68-sous-les-paves,-plein-de-livres,n5638771.php>

**03** S obzirom na usporedbu odnosa prema '68. i '71. Dragan Markovina naveo je 2018. sljedeće: "S druge pak strane, '68. je praktično prebrisana nacionalno-konzervativnom '71., koja je za razliku od prve dobila pravo građanstva. Ovo naravno ne znači da ona po masovnoj podršci i načinu na koji je uzdrmla ondašnji režim i društvo nije bila neusporedivo važnija od '68., no potpunim brisanjem utopijskog lijevog pokušaja iz te godine, kao da se nastoji onemogućiti bilo kakva alternativa danas

Nasuprot tome, o 1968. godini i studentskom pokretu u hrvatskoj historiografiji gotovo da nije bilo knjiga. Drugačije je dakako u Srbiji, gdje je posebno povodom i oko 40. obljetnice 1968–2008. objavljen niz knjiga, od kojih se ističu primjerice zbornik radova *1968 — četrdeset godina posle* koji je uredila Radmila Radić 2008. te knjiga Nebojše Popova *Društveni sukobi — izazov sociologiji. Beogradski jun 1968.* iz 1990. i 2008. godine (sudski zabranjena 1983). Popis zbornika i knjiga time nikako nije konačan.<sup>04</sup> To je razumljivo jer su studentski protesti u Beogradu bili daleko jači od onih u Ljubljani, Zagrebu ili Sarajevu i u kojem je stoga 1968. svakako referentna točka političke, socijalne, kulturne i intelektualne povijesti.

U hrvatskoj historiografiji, sve do knjige povjesničara Hrvoja Klasića *Jugoslavija i svijet 1968.* iz 2012. godine, koja ima svoje slovensko i srpsko izdanje, gotovo da i nije bilo knjige o '68. Prevedena je bila tek knjiga novinara i publicista Marka Kurlanskog *1968.: godina koja je uzdrmala svijet* (2007). Klasić će u svojoj knjizi staviti fokus na cijelu 1968. godinu i taj period te upozoriti na kontekste privredne reforme iz 1965., Praškog proljeća i njegovog gušenja 1968., Titovih političkih poteza, jugoslavenske unutarnje i vanjske politike, širih međunarodnih prilika itd. Ni 2018. godine, na 50. obljetnicu, nije u hrvatskoj historiografiji objavljeno novih autorskih knjiga. Godina 1968. ishodišna je za knjigu povjesničara Marka Zubaka o široj temi omladinskog tiska u SFR Jugoslaviji *The Yugoslav youth press (1968–1980): student movements, youth subcultures and alternative communist media.* Prevedene su 2018. godine knjižica Sylvaina Lazarusa *Maj '68. Politika. Povijest i knjiga Jean-Pierrea Duteuila Maj '68: politički pokret.*

Bilo je dakako različitih događanja,<sup>05</sup> kao i niz predavanja i tribi-

---

dominantnim vrijednostima.” (“Uskoro je obljetnica utopijske studentske pobune '68: ljevici možda nije posve blesavo prisjetiti je se”, *Telegram*, 7. siječnja 2018)

**04** Usp. primjerice Živojin Pavlović, *Ispljuvak pun krvi: dnevnik '68.*, Beograd 1990, 2008; *Šezdeset osma — lične istorije: 80 svedočenja*, Beograd 2008; *Povratak u šezdeset osmu — 40 godina od protesta: eseji i intervjui sa protagonistima 1968.*, Beograd 2008; Ivan Miladinović, *1968: poslednji veliki san*, Beograd 2008; Danilo Udovički, *Treći juni 1968: od kritike svega postojećeg do uništenja svega postignutog*, Novi Sad 2008, 2014; Milan Petrović, *Studentski pokreti 1968. Nedovršena revolucija u uporednoj perspektivi: skica političke filosofije*, Niš 2010.

**05** Spominjem primjerice Međunarodni dan arhiva 2018. — “Godina 1968. u Hrvatskoj” i čitateljski klub “Motor mijene” posvećen 1968. godini.

na o 1968. godini, koja za stručnu i širu publiku nosi određenu auru zanimljivosti, no gotovo ne i znanstvenih skupova i kolokvija<sup>06</sup> te, ukupno gledajući, nekih bitno novih pogleda i perspektiva ili sukoba mišljenja. Ni pedesetgodišnjica '68. nije dakle unijela znatniju promjenu interpretativnih naglasaka, bez obzira na polemičke pokušaje koji se međutim nisu razvili u izravnu ili širu polemiku.<sup>07</sup> Što potvrđuje da '68. u Hrvatskoj nema takvo prijelomno značenje. U Srbiji je razumljivo bilo mnogo više različitih događanja, predavanja, tribina, skupova, izložbi, tekstova i priloga u medijima te osim toga bitno polemičnije. Polemiziralo se, između ostalog, o tome u što su se kasnije pretvorili šezdesetosmaši i kako se danas predstavljaju te jesu li tada bili za liberalizam ili socijalizam.<sup>08</sup>

Navodim ovdje ekstenzivno objavljene tekstove i knjige jer su oni za historiografiju sami po sebi određeni intelektualni, društveni i politički pokazatelji. Objavljuju li se knjige o nekoj temi ili ne, također svjedoči o tome kakav status ima određena tema. Nadalje, moguće je pratiti kako se pojedine knjige — strane ili domaće — kao i autori intelektualno, društveno i politički pozicioniraju ili pak upotrebljavaju. To dakako prelazi pitanje teme, sadržaja ili teza iz knjige te isto tako podliježe analizi.<sup>09</sup>

### Hrvatski povjesničari i '68.

Spomenuto pozicioniranje knjiga, a posebno povjesničara prema 1968. godini, može se dobro pratiti preko odnosa hrvatskih povjesničara prema studentskom protestu tijekom njegova izbijanja. Oni u samim zbivanjima nisu sudjelovali, odnosno većinom nisu sudje-

---

**06** Osim skupa iz kojeg je proizašao ovaj zbornik održana je samo još doktorska radionica "Jugoslavija i globalna 1968.: konteksti, perspektive, odjeci" u Puli od 29. kolovoza do 1. rujna 2018. godine.

**07** Usp. Neven Sesardić, "Je li kulturni studentski bunt bio hrabar pokušaj jačanja slobode, demokracije i političke tolerancije?". Na te i druge priloge u Hrvatskoj i Srbiji uputio sam, kao urednik, u tematskom prilogu portala Historiografija.hr, "Polemike i pogledi na 1968.", <http://www.historiografija.hr/?p=11064>

**08** Milivoj Bešlin, "Studentski juni u Jugoslaviji: 1968–2018. 'Ko tamo desnom korača? Leva! Leva!'", *Avangarda*, 11. 06. 2018, <https://avangarda.ba/detaljno.php?id=562>

**09** Moguće je na toj osnovi analizirati o kojim su knjigama, tekstovima i autorima pisali studentski časopisi tijekom 1968. godine, kao i koje su se knjige objavljivale u Jugoslaviji tijekom 1968. godine i nakon nje.



lovali na strani studenata. Mogli bismo reći da je to za njih “prazno mjesto” (Lacan). U Zagrebu je primjerice partijski povjesničar Dušan Bilandžić nastojao odvratiti studente od protesta.<sup>10</sup> Po strani je ostao i povjesničar Ljubo Boban, tada sekretar Fakultetske organizacije Saveza komunista Filozofskog fakulteta. Za razliku od toga, u Sarajevu je povjesničar i predavač na Filozofskom fakultetu u Sarajevu Milorad Ekmečić održao govor pred studentima, kasnije objavljen u časopisu u kojem je kritizirao stanje u Jugoslaviji, što je dakako išlo u prilog studentskim zahtjevima.<sup>11</sup> No, potom se, posebno 90-ih, Ekmečić razvio u nacionalista (što je tema za sociologiju intelektualaca u tranziciji) te je objavio, između ostalog, 2007. godine višestruko pretiskivanu knjigu *Dugo kretanje između klanja i oranja: istorija Srba u Novom veku 1492–1992.*, koja svjedoči o proizvodnji nacionalističkih interpretacija. Povjesničari nisu dakle zauzimali pozicije na način na koji su to primjerice činili filozofi i sociolozi — posebno beogradski — te profesori koji nisu samo podržali studentske zahtjeve nego i sudjelovali u samim zbivanjima, neovisno o tome što su neki od središnjih beogradskih filozofa 1990-ih završili kao Ekmečić.<sup>12</sup> Kako objasniti takva različita pozicioniranja?

Nasuprot tome, brojni hrvatski povjesničari sudjelovali su više ili manje izravno u Hrvatskom proljeću ili ga pak podržavali, primjerice Miroslav Brandt, Dragutin Pavličević, Trpimir Macan, Ivan Mužić i drugi. I tome su dali prednost u svojim memoarima, oni koji su ih pisali. Miroslav Brandt, u *Životu sa suvremenicima — političke uspomene* (1996), stavlja fokus na Hrvatsko proljeće u kojem je sudjelovao, ne spominjujući 1968. godinu. I on je inače prešao put od komunista do nacionalista. I spomenuti Dušan Bilandžić u svojim se dnevničkim bilješkama *Povijest izbliza: memoarski zapisi 1945.–2005.* (2006) iznimno malo osvrće na 1968. u usporedbi s 1971. godinom. Moguće je navesti i autobiografski tekst povjesničara Drage Roksandića “Sjećanja na 1968. godinu” (2012), koji je međutim tada bio student i nije aktivno sudjelovao u protestima, iako ih je pratio.

Nesudjelovanje povjesničara u 1968. nasuprot sudjelovanju u 1971. — ’68. zamijenjena ’71. — može se najprije objašnjavati povijesnim okolnostima i drugim razlozima koji su išli u prilog sudjelovanju hr-

---

**10** Hrvoje Klasić, *Jugoslavija i svijet 1968*, Zagreb 2012, str. 206–207.

**11** Ibid., str. 220–221.

**12** Usp. Borislav Mikulić, “Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, Zagreb 2015, str. 74–111.

vatskih povjesničara u masovnom pokretu 1971., a ne u marginalnom pokretu 1968., kakav je tada bio u Hrvatskoj. Domaći povjesničari svoje angažmane u pravilu usmjeravaju više prema masovnim pokretima i uobičajeno ne protiv vlasti, zbog nacionalne i državotvorne uloge koja se tradicionalno pridaje historiji kao disciplini od 19. do 21. stoljeća. Nije riječ samo o odnosu snaga tijekom '68. i '71. nego što je hrvatskim (i susjednim) povjesničarima tradicionalno — u dvostoljetnom kontinuitetu — ipak mnogo bliže nacionalno od socijalnog, odnosno klasnog. To su razlozi koje je potrebno posebno razmotriti u pozicioniranju akademskih povjesničara prema društvenim pokretima, bilo ranije bilo danas. Riječ je dakako o širem pitanju od samog analiziranja kako se povjesničari bave 1968., koje ulazi u samorefleksiju historije kao akademske discipline.

### Historija kao nacionalna disciplina

Historija je u 19. stoljeću uspostavljena kao moderna profesija, shvaćena kao moderna znanost s točno određenim procedurama koje joj navodno trebaju jamčiti znanstvenost, odnosno objektivnost i nepristranost. Ona je po prvi puta institucionalizirana na sveučilištima, i po prvi puta imamo figuru profesionalnog povjesničara. Osim kao rezultat uspona moderne znanosti u 19. stoljeću, to je u doba modernih nacija i nacionalizama bio rezultat važnosti koja je povijesti pridavana za izgradnju nacionalnog identiteta. Zbog toga je akademski povjesničar neraskidivo isprepleten s ulogom oblikovanja i učvršćivanja nacionalnog identiteta. Kako je to u 19. stoljeću izrekao jedan od prvih hrvatskih modernih povjesničara Franjo Rački: "Narodna sviest, kritika i znanost imaju se vienčati u narodnom poviestniku" (narod u značenju nacije).<sup>13</sup> Tu vidimo naglašavanje znanstvenosti i kritike, nasuprot amaterskoj publicistici i njezinim neodrživim nacionalnim mitologizacijama, ali i čvrsto vezivanje uz naciju, na nešto drugačijim osnovama. Povjesničar treba znanstveno i kritički doprinosti emancipaciji vlastite nacije ili pak njezinom osnaživanju, ovisno već pripada li dominirajućoj ili podređenoj naciji koja je u izgradnji.

U domaćem slučaju, to je najveći i najsnažniji kontinuitet šire shvaćenog društvenog angažiranja povjesničara koji neprekinuto traje od 19. stoljeća do danas. Povjesničari su se stoga tijekom 19., 20. i 21. stoljeća pretežno postavljali spram te dodijeljene, odnosno samoizabrane uloge afirmacije ili kritike dominirajućeg razumijevanja

---

<sup>13</sup> Mirjana Gross, *Suvremena historiografija*, Zagreb 1996, str. 175.

nacionalnog identiteta. Kao u pitanju društvene uloge intelektualaca, oni koji su ulogu intelektualaca razumijevali kao kritičku, smatrali su da trebaju kritizirati dominantne nacionalne narative. Oni pak koji su razumijevali ulogu intelektualaca kao afirmativnu, smatrali su da trebaju afirmirati nacionalne narative.

Tu je u igri još jedan aspekt — pitanje odnosa akademske historiografije prema onome što smatra radikalnim. Naime, od 19. stoljeća, kako ističe Hayden White (koji je na primjeru vodećih povjesničara u 19. stoljeću pokazivao da su u uspostavljanju historije kao moderne znanosti ti povjesničari dakako unosili vlastitu filozofiju povijesti i ideološke pretpostavke), povučene su čvrste granice između onoga što se u akademskoj historiografiji smatra društveno suviše radikalnim idejama. White to ilustrira primjerima povjesničara i drugih kojima su uskraćivani predavački statusi na sveučilištima zbog “radikalnih” ideja.<sup>14</sup> Možemo to u domaćem slučaju oprimirati izborom prijevoda o Francuskoj revoluciji u izdanju Matice hrvatske u Zagrebu 1892. kada je odabran Mignet jer je njegovo djelo “klasično, a nježno i obzirno u vjerskim i svim drugim stvarima”.<sup>15</sup> Osim revolucije, za akademsku historiografiju smatrane su suviše radikalne i ideje anarhizma i marksizma.

Iako je u hrvatskoj historiografiji bilo povjesničara koji su pozivali na neke druge teme i pristupe, to je uglavnom bilo rijetko i samo načelno. Premda su primjerice povjesničari Natko Nodilo 1874. godine (“No, nova historija ima opsežniji zadatak: nauk u kolibama toliko ju zanima koliko veseli spjevi u palačama, radnja koja ubija u zadimljenim tvornicama koliko mirni život u građanskim kućama.”) i Janko Koharić 1900. (historija se treba zanimati za “zakone socijalne nejednakosti, odnošaja radničkih, plaće i kapitala”)<sup>16</sup> pozivali na bavljenje socijalnim temama, to nisu sami realizirali, niti su to činili neki drugi povjesničari u 19. i prvoj polovici 20. stoljeća.

Tome je na određeni način bilo tako čak i u socijalističkoj Jugoslaviji. Iako — nakon dotadašnjeg izostavljanja i marginalizacije — teme iz povijesti radništva i radničkog pokreta te socio-ekonomske povijesti dobivaju sada po prvi puta privilegirano mjesto državne poli-

---

**14** Hayden White, *Metaistorija. Istorijska imaginacija u Evropi devetnaestog vijeka*, Podgorica 2011, str. 142.

**15** Citirano prema Branimir Janković, *Mijenjanje sebe same. Preobrazbe hrvatske historiografije kasnog socijalizma*, Zagreb 2016, str. 172.

**16** Gross 1996, str. 179 i 186.

tike povijesti, status marksizma kod povjesničara i dalje ostaje ambivalentan. Tako i oni povjesničari koji su se postavljali u određenoj mjeri lijevo shvaćali su marksizam uvelike kao strano tijelo historije jer su formirani ili bili dio akademske kulture koja je počivala na tradicionalnom poimanju historije u kojoj se marksizam držao za svojevrsno iskrivljavanje. Stoga istaknuti povjesničar Jaroslav Šidak nije razumio ulični grafit “Radnici na Sveučilište”, misleći sljedeće: “Znači li to da ja više ne mogu predavati na Sveučilištu, a da će neki radnik sjesti za moju katedru?”<sup>17</sup> Što se tiče starije generacije povjesničara u socijalističkoj Jugoslaviji, spominje se na primjer navodni savjet Grge Novaka hrvatskim povjesničarima: “Pišite isto kao i prije, samo malo prebojite crveno...”<sup>18</sup>

Osim pretežne nespремnosti za hvatanje u koštac s marksizmom,<sup>19</sup> marksizam kao dominantna ideologija socijalističke Jugoslavije shvaćan je osim toga od strane povjesničara kao pritisak i nametanje te da su prevladavajuće interpretacije koje su se pozivale na marksizam podvrgavale povijesne izvore unaprijed pripremljenim i nerijetko vrlo nategnutim tezama. Ni mlađa generacija (ljevičari — uvjetno rečeno, marksistički povjesničari — koji su nakon 1990. ostali uglavnom na distanci prema nacionalizmu) nije suvremena socijalna pitanja toliko shvaćala dijelom angažmana akademske historiografije. Nakon 1990. godine nema više apostrofiranja socijalnog ni načelno, a nacionalno — bilo prevladavajuće afirmativno bilo u određenoj mjeri kritički — preuzima javni primat.

Treba međutim reći da nacionalno nije bilo potisnuto u socijalističkoj Jugoslaviji. Bile su potisnute neke nacionalne i nacionalističke interpretacije, no promatranje povijesti u nacionalnom okviru bilo je prisutno i dalje. Sve su akademske institucije djelovale u nacionalnim okvirima, hrvatski povjesničari bavili su se pretežno hrvatskom poviješću, srpski povjesničari srpskom itd., neovisno od formalnog zajedničkog nazivnika. Čak i na jugoslavenskim kongresima, projektima i

<sup>17</sup> Tomislav Brandolica, Filip Šimetin Šegvić, “Šidakova škola: povijesna radionica zanata. Oralna historija”, u: *Jaroslav Šidak i hrvatska historiografija njegova vremena*, ur. D. Agičić, B. Janković, Zagreb 2012, str. 377.

<sup>18</sup> Citirano prema Janković 2016, str. 28.

<sup>19</sup> Usp. napomenu “Prof. Barada trudi se da usvoji historijski materijalizam ali ga ne zna primijeniti.” Stjepan Matković, “Ocjene Uprave za agitaciju i propagandu KP Hrvatske o povjesničarima na Sveučilištu u Zagrebu do početka 1950-ih”, u: *Kultura sjećanja: 1945. Povijesni lomovi i svladavanje prošlosti*, ur. S. Bosto, T. Cipek, Zagreb 2009, str. 227.

izdanjima svaki povjesničar zastupa vlastitu nacionalnu zajednicu i govori u njezino ime. Isto tako, promoviran je tzv. socijalistički patriotizam koji se u historiografiji odražavao na način kritiziranja njemačkih, mađarskih, talijanskih i drugih nacija, poimanih kao protivnika jugoslavenskih naroda kroz povijest. Takve predodžbe povjesničari su sve više tijekom 1980-ih, a osobito nakon 1990. godine, razmjerno lako preusmjerili protiv drugih susjednih nacija, primjerice srpski povjesničari protiv hrvatskih i obrnuto. To je kontinuitet u nacionalnim predodžbama koji — dakako i prije socijalizma — obilježava hrvatsku historiografiju kao modernu znanost u rasponu od 19. do 21. stoljeća.

### **Kriza historije 1970-ih i 1980-ih godina**

Iz perspektive svega spomenutog vrijedi se vratiti na problematiku povjesničara i Hrvatskog proljeća 1970–1971. i krizu historije 1970-ih i 1980-ih godina. Početkom 1970-ih godina, razbuktavanjem masovnog pokreta koji se imenuje Hrvatsko proljeće, akademski povjesničari dobivaju javne kritike da su puki podržavatelji tema i interpretacija važnih za ideološki legitimitet socijalističkog sistema. U medijima se javljalo sve više kritičara koji su prozivali akademsku historiografiju da nije ispunila svoju nacionalnu zadaću. Primjerice u članku “Službo- uljudni povjesničari” (*Vjesnik*, 9. veljače 1971) Dubravko Jelčić napada “naše oficijelne povjesničare”, odnosno “profesore hrvatske povijesti na zagrebačkom Sveučilištu” držeći da se bave manje važnim povijesnim pojavama. U raznim se člancima ističu napomene poput onih da “hrvatski povjesničari nisu uspjeli ispuniti dug prema vremenu i svome narodu”. Povjesničar Trpimir Macan pisao je 1971. godine da “svi povjesničari u svakom trenutku ne moraju podlijehati samo ispitu svoje profesionalne savjesti, nego i sudu svojega naroda” kao i da “moraju biti neprekidno svjesni da su i pripadnici svojeg naroda za koji pišu”.<sup>20</sup>

Odnos prema akademskoj hrvatskoj historiografiji za vrijeme Hrvatskog proljeća pokazuje dakako da to nije bio samo, kako se navodi, reformistički pokret već i mjesto zagovaranja nacionalizma. S obzirom da se Hrvatsko proljeće nerijetko spominje kao uvod u stjecanje neovisnosti 1990-ih, slični obrasci pristupanja hrvatskoj povijesti bit će na djelu i 1990-ih godina. Povjesničarka Mirjana Gross retrospektivno je o tome početkom 1980-ih godina zapisala sljedeće:

---

**20** Citirano prema Janković 2016, str. 77. O Hrvatskom proljeću i krizi historije 1970-ih i 1980-ih pisao sam opsežnije u spomenutoj knjizi, a ovdje su ti dijelovi bitno kraći, prerađeni i nadopunjeni.

“Želim podsjetiti na zbivanja od prije desetak godina kada su i neobrazovani pojedinci tražili po leksikonima i priručnicima obavijesti o povijesnim ličnostima, a zatim napadali historičare što se o tim ličnostima ne uči u gimnaziji, i kada se zahtijevalo, uključujući i historičare, da nacionalna povijest bude u središtu nastave historije. Niti deset godina kasnije ‘nastava’ nacionalne i opće historije u školi postala je tako jadna da je ‘odgoj’ mladih ljudi u tom pogledu prepušten nosiocima mitske svijesti.”<sup>21</sup>

U kontekstu javnih polemiziranja je li hrvatska historiografija ispunila svoju nacionalnu ulogu, dio povjesničara — posebno Mirjana Gross — smatrao je, za razliku od toga, da hrvatska, odnosno jugoslavenska historiografija, nije ostvarila svoju društvenu ulogu i da je zaista u krizi. M. Gross pitala se početkom 1970-ih “hoće li historiografija naći svoje mjesto u suvremenom društvu okrenutom prema budućnosti?”<sup>22</sup> držeći da se historija kao disciplina treba više povezivati sa društvenim znanostima. Dio hrvatskih i srpskih povjesničara pokušavao je 1970-ih i 1980-ih godina premostiti krizu historije uvođenjem sveobuhvatne socijalne historije (pod utjecajem strukturalizma i reformiranog marksizma, na osnovu zapadnog marksizma), usmjerene ka historiji društva, odnosno historiji kao društvenoj znanosti. To bi bili određeni “teorijski zaokreti” u tadašnjoj hrvatskoj i jugoslavenskoj historiografiji.

Usmjeravanje prema tako opisanoj historiji društva bilo je zajedničko marksistički orijentiranim povjesničarima na Zapadu i dijelu marksistički orijentiranih povjesničara u socijalističkim zemljama. Neki su međutim marksistički usmjereni povjesničari u Jugoslaviji smatrali novu socijalnu historiju i novu marksističku historiju suviše prožetu utjecajem zapadnih povjesničara te time zapravo udaljenu od marksizma i marksistički zasnovane historiografije. Za Mirjanu Gross, Đorđa Stankovića i Dragu Roksandića (koji je napisao spomenuti memoarski tekst o 1968.) poticanje nove socijalne historije, kao i drugačije zasnovane marksističke historije, značilo je suprotstavljanje svođenju historije kao discipline na “nacionalnu ideologiju”, što je 1980-ih godina bilo sve važnije javno, društveno i političko pitanje. Zagovaranje nove, modificirane marksističke historije podrazumije-

---

**21** Mirjana Gross, “Historija — ideologija, skladište podataka, znanost”, u: *Naše teme*, god. XXVI, br. 12, 1982, str. 2188.

**22** Citirano prema Janković 2016, str. 78.

valo je kritiziranje dotadašnje marksistički usmjerene jugoslavenske historiografije. Spomenuti povjesničari upućivali su joj kritike zbog izdvajanja revolucionarne i radničke problematike iz cjeline nacionalne povijesti te tzv. marksističkog pozitivizma (kao povezivanja tradicionalne političke historije i dogmatskog marksizma) i redukcionističkog determinizma u poimanju odnosa baze i nadgradnje. Iz Marxova djela isticali su, umjesto toga, njegovo usredotočavanje na proučavanje društva i totaliteta, u čemu su nalazili vezu između nove marksističke i nove socijalne historije kao historije društva.<sup>23</sup>

Navedeno povezivanje — kako je navodio 1981. još jedan povjesničar Miroslav Bertosa — “moderne metodologije i marksističke koncepcije (koncepcije marksizma shvaćene kao gramatika, ne kao katekizam!)” značilo je da je “riječ o stvaralačkoj primjeni marksizma u praksi i teoriji historijske znanosti na znatno višem stupnju nego što je to bilo do sada”. No ti su se teorijski zaokreti odvijali u periodu kada se znatan niz povjesničara i povjesničarki sve više udaljavao od marksizma i kada su oni koji su promovirali reformiranu marksističku historiju (uglavnom na osnovi istaknutih marksistički orijentiranih zapadnoeuropskih povjesničara kao što su Hobsbawm, Vilar, Soboul i drugi) smatrali, poput Roksandića 1985., da je

“naša intelektualna ‘desnica’ u nesumnjivu križarskom pohodu protiv marksizma”, a primjerice Branislav Đurđev navodio 1984. da je historiografiju “koja se smatra marksističkom zapljusnuo (...) romantičarski nacionalistički talas”.<sup>24</sup>

Spomenuti hrvatski i srpski povjesničari — M. Gross, D. Roksandić, Đ. Stanković i drugi — tražili su u novoj socijalnoj historiji oslonac za jačanje društvene uloge historije kao discipline i racionaliziranje poimanja povijesti koje će sprečavati njezine ne samo dogmatsko marksističke nego i sve izraženije nacionalističke upotrebe i pripadajuće manipulacije.<sup>25</sup> Dio povjesničara u Jugoslaviji smatrao je dakle tijekom 1980-ih, kada dolazi do eksplozije međusobno suprotstavljenih nacionalnih narativa, da teorijski i metodološki osviještena historija može uspješno pobijati stereotipizirane nacionalne povijesti koje proizvode i reproduciraju međunacionalne konflikte. Hrvatski i srpski povjesničari, osim načelnog zagovaranja socijalne historije, nastojali

<sup>23</sup> Ibid., str. 94–98.

<sup>24</sup> Ibid., str. 96.

<sup>25</sup> Ibid., str. 98.

su i u praksi govoriti o društvenim procesima i socijalnim uvjetima nacionalnih ideologija te ukazivati na komparacije i nadnacionalne dimenzije kao alternative nacionalnoj ekskluzivnosti.

Pored individualnih i zajedničkih inicijativa i angažmana povjesničara, krizno stanje obilježeno usponom nacionalizma i delegitimacijskim narativima pokušao je promijeniti i Savez komunista Jugoslavije podrškom i financiranjem brojnih projekata, skupova i zbornika poput *Historija i suvremenost: idejne kontroverze* (Zagreb 1984) i *Istoriografija, marksizam i obrazovanje* (Beograd 1986). Osim kritike nacionalizma i pripadajućih povijesnih interpretacija, poticana je primjena marksizma ili barem marksistički orijentiranih interpretacija u historiografiji, s obzirom da se mnogi tada povlače od marksizma, uz one koji ga nisu prihvaćali ni prije ili su prema njemu bili opozicijski postavljeni od samih početaka. No, ni individualni ni kolektivni pokušaji nisu uspjeli ništa spriječiti ili promijeniti, što uvijek iznova postavlja pitanje društvenog doseg djelovanja povjesničara, stručnjaka i javnih intelektualaca, budući da je presudan utjecaj političke i društvene sfere.

### **Kriza (nacionalne) historije 1990-ih i 2000-ih**

Tijekom 1990-ih godina, raspadom socijalističke Jugoslavije i postjugoslavenskim ratovima, odvijao se i snažan javni odmak od socijalizma. Socijalistički povjesničari uglavnom su se posve povukli ili pak u stanovitom broju pristali uz prevladavajuću nacionalnu, odnosno nacionalističku struju,<sup>26</sup> dok su neki među njima predstavljali opoziciju dominantnom nacionalizmu koji sada više javno uopće nije dovođen u pitanje.<sup>27</sup> U pravilu su svi povjesničari potpuno napustili marksizam, počevši ga, kao što je već rečeno, napuštati i ranije. U javnoj sferi poduziman je egzorcizam nad Jugoslavijom, socijalizmom i marksizmom. Proglašavano je — krajnje pojednostavljenom i instrumentaliziranom argumentacijom — da je marksizam dominirao historiografijom, iako to nije bio slučaj jer se

---

**26** Branimir Janković, “Artikuliranje stranputice: slučaj socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma”, u: *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb 2017, str. 135–152.

**27** Za usporedbu s filozofijom vidi Danijela Dolenc, Karin Doolan, Mislav Žitko, “Plus ça change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s”, u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, ur. F. Bieber, H. Heppner, Zürich 2015, str. 243–266.



zapravo nije šire primio u hrvatskoj i jugoslavenskoj historiografiji.<sup>28</sup>

Povjesničari poput Mirjane Gross i Drage Roksandića, koji su se za vrijeme socijalističke Jugoslavije zalagali za socijalnu historiju i kritizirali nacionalizam u historiografiji, nastavljali su to u određenoj mjeri individualno prakticirati i dalje, kao što je to od filozofa činio Milan Kangrga.<sup>29</sup> No, u historiografiji, sada je to više oponiranje konkretnim nacionalno zasnovanim ili nacionalističkim interpretacijama, bez vjerovanja, s obzirom na promijenjene okolnosti, da bi socijalna historija (prije toga marksistički orijentirani pristupi historiji) mogla biti šira alternativa nacionalizmu u historiografiji.<sup>30</sup> Naime za vrijeme 1990-ih i 2000-ih još je više učvršćena dominacija figure povjesničara koji govori u ime svoje nacije, kao i izrazito nacionalne i državotvorne uloge povijesti i povjesničara. Državotvornu ulogu — iako na drugačiji način — imala je povijest (i povjesničari) i u socijalističkoj Jugoslaviji, dakle u kontinuitetu modernog i suvremenog doba. Povijesti je — a time i historiografiji i povjesničarima — pripisivana ključna uloga u izgradnji nacionalnog i državnog identiteta.

Iako u suvremenoj hrvatskoj historiografiji postoji interpretativni pluralizam — u rasponu od ljevice do desnice — vidljivo je da određene interpretacije dominiraju. Osim u državnim i institucionalnim politikama povijesti, vidi se to i u programima studija povijesti u Hrvatskoj, a posebno u nastavi povijesti. Svaka reforma nastave povijesti sadrži jake otpore potencijalno drugačijim interpretacijama hrvatske povijesti 20. stoljeća. Navedeno potvrđuju i recentni prijevori oko kurikularne reforme 2016–2019. godine. Dovoljno je za ilustraciju navesti otvoreno pismo Stručnog vijeća Odjela za povijest Sveučilišta u Zadru početkom 2019. godine u kojem se ističe da je — u konačnici pritiskom odbačeni — prijedlog kurikuluma povijesti tobože “protivan ideji stvaranja koherentnog nacionalnog narativa, a time protivan

---

**28** Usp. Janković 2016, str. 21–35.

**29** Usp. Milan Kangrga, *Izvan povijesnog događanja*, Split 1997; *Nacionalizam ili demokracija*, Zagreb 2002.

**30** Neovisno o tome što primjerice Drago Roksandić i danas smatra da socijalna historija može oponirati revizionizmu u historiografiji: “Historiografski, postoji već danas moguće rješenje. Riječ je o komparativnoj socijalnoj historiji i komparatistički usmjerenim kulturnim studijima. Oni su, prvo, zasigurno najbolja ‘brana’ revizionističkom recidivizmu ili revizionističkim revivalima.” *Historiografija u tranziciji*, Zagreb 2018, str. 15.

i temeljnim vrednotama Republike Hrvatske kao nacionalne države”.<sup>31</sup>

Nacionalizam u nastavi povijesti i historiografiji drži se dakle — po sve neosvijesteno i nepropitano — prirodnim. U javnom diskursu nacionalizam se ne kritizira nego se eventualno oponira nekim njegovim argumentima i tezama. Dio povjesničara kritički govori o problemima nacionalizma u historiografiji, ali još uvijek nedovoljno teorijski fundirano. Nacionalizam nema dakle teorijskog kritičara i teorijsku opoziciju u hrvatskoj historiografiji. To potvrđuje i manjak prijevodne literature o tome. Iz prijevoda koji predstavljaju iznimke — poput tekstova povjesničara Georga Iggersa o historiografiji i nacionalizmu — moguće je vidjeti, za razliku od onoga što se može čuti u hrvatskoj historiografiji, da je prvenstvena uloga povjesničara u dekonstruiranju nacionalnih mitova i svega onoga negativnoga što nacionalizam unosi u historiografiju:

“Gledajući unazad, profesionalni istoričari su odveć često učestvovali u konstrukciji nacionalnih mitova. Sada njihov zadatak kao poštenih naučnika mora da bude razgradnja tih mitova.”<sup>32</sup>

Odnosno, kao što prevedeni članak Stefana Bergera direktno navodi:

“Jugoslavija i sudbina mnogih jugoslavenskih povjesničara tijekom 1990-ih također bi trebalo biti upozorenje da se ne smije otpisati zlobnu stranu esencijalizirane i rasne nacionalne povijesti.”<sup>33</sup>

Dakako, međunarodna literatura razvila je opsežne studije o nacionalizmu, nacionalnom identitetu i historiografiji. Pritom vrijedi ono na što su upozoravali međunarodni povjesničari koji se bore za transnacionalnu historiju — metodološki nacionalizam ne krije svoju povezanost s nacionalnim pokretom, no pritom sebe ne vidi pristranim, angažiranim, ideologiziranim (ideologizirana je, prema njima, klasna ili rodna historija) već prirodnim.<sup>34</sup> Zato je potrebno i dalje ukazivati

---

**31** <https://www.vecernji.hr/vijesti/povijest-ce-uciti-kao-da-je-1946-ucenici-nece-morati-znati-za-radica-jelacica-1297235>

**32** Georg G. Iggers, *Od istorizma do postmodernizma. Izabrani istoriografski ogledi*, Novi Sad 2019, str. 143.

**33** Stefan Berger, “Moć nacionalnih povijesti: pisanje nacionalne povijesti u Europi 19. i 20. stoljeća”, u: *Pro tempore*, 10–11, 2016, str. 489.

**34** Matthias Middell, Lluís Roura Aulinas, “The Various Forms of Transcending the Horizon of National History Writing”, u: *Transnational Challenges to National History Writing*, ur. M. Middell,

na konstruiranost te navodne prirodnosti, kao i kritizirati povezanost povjesničara i nacije u kojoj se polazi od ekskluzivnosti vlastite nacije i njezinog esencijaliziranja.

No, nije samo nacionalni kontinuitet razlog što povjesničari privilegiiraju '71. nasuprot '68. Postoji naime isto tako snažan kontinuitet uvriježenog poimanja (ne)prikladnih formi akademskog (ne)angažiranja. Prešutna je pretpostavka da previše zauzeto angažiranje utječe na slabljenje kritičnosti znanstvenika prema strani za koju se zauzima. Pritom se određeni vid angažiranja smatra ideologiziranošću, dok se neangažiranje ili navodno neangažirano djelovanje ne smatra ideološkim izborom. Stoga se u akademskoj historiografiji s podozrenjem gleda na izravniji angažman i pretežno ga se ne smatra prikladnim. Zbog toga i dalje dominira vlastito određenje prema naciji, kao točka koja okuplja većinu afirmativnog ili kritičkog profiliranja povjesničara. Prevladavajuće je shvaćanje kako je samorazumljivo da povjesničar govori u ime vlastite nacije, što se ne vidi ni kao angažman ni kao potencijalni problem.

Nasuprot tome, u dijelu međunarodne historiografije razmatrano je — pretežno s liberalnih i lijevih pozicija — da povjesničar ne bi trebao ostati društveno izoliran samo u svojoj akademskoj sferi već da bi se primjerice trebao angažirati u sklopu civilnog društva i u borbi za građanska prava te za praktičnu upotrebu povijesti u svrhu formiranja građanina. Dio javnih povjesničara smatra da — u rasponu različitih tipova javnih angažmana — mogu primjerice davati glas (ekonomski i društveno) marginaliziranima, predstaviti povijest onih koje nema u *mainstream* povijesti, dakle običnih ljudi te depriviranih skupina i pojedinaca. To bi značilo govoriti o javno nezastupljenim grupama (poput migranata, siromašnih i beskućnika), prikazivati povijest žena, rodnu povijest, gej i lezbijsku povijest. Povjesničari i povjesničarke bi mogli oralnom historijom i drugim metodama učiniti pojedince i zajednice akterima produkcije povijesti i surađivati na projektima poput participativnih muzeja i izvanakademske radionice, kako bi razvijali inkluzivne narative i uključivali ih u historiju i društvo.<sup>35</sup>

No, mnogima predstavlja problem sama odrednica povjesničarskog aktivizma. Povjesničari i povjesničarke se naime ne vole opisivati kao

---

Lluís Roura, Palgrave Macmillan, 2013, str. 9.

**35** Thomas Cauvin, *Public History: A Textbook of Practice*, Routledge, 2016, poglavlje "Civic Engagement and Social Justice: Historians as Activists", str. 230–249.

aktivisti. Smatraju da je to u suprotnosti sa tradicionalno postuliranim zahtjevima profesije povjesničara za objektivnošću, neutralnošću i nepristranošću. Pretpostavka je da bi ih emocionalna uključenost mogla učiniti nekritičnima, zbog čega dovode u pitanje aktivizam, odnosno samo angažiranje povjesničara. Dakle, implicitno je problem s određenom vrstom aktivizma i historije kao discipline.<sup>36</sup>

U hrvatskoj historiografiji, oni povjesničari koji su na izvjestan način javno angažirani, daju prednost participiranju u suvremenim ideološkim bitkama oko prijepornih identitarnih tema nacionalne povijesti: tumačenju Drugog svjetskog rata, socijalističke Jugoslavije te ratova i tranzicije 1990-ih godina. Pritom je socijalna i ekonomska problematika izvan fokusa njihova potencijalnog angažmana. Potrebno je, dakako, očitovati se jasno i o identitarnim temama, no povjesničari se gotovo uopće ne angažiraju oko tema poput nejednakosti, siromaštva, šire dostupnosti prava na obrazovanje, privatiziranja javnih dobara, sveprožimajućeg podvrgavanja tržišnoj logici i brojnih drugih. Nadalje, socijalne posljedice gospodarskih kriza ili pak pomoć migrantima, izbjeglicama i azilantima nisu shvaćene kao potencijalna mjesta javnih angažiranja domaćih akademskih povjesničara.<sup>37</sup> Sve navedeno moguće je vidjeti kao razloge zašto povjesničara nema u protestima 1968. ili pak studentskim prosvjedima u Hrvatskoj 2009. godine, odnosno nekim drugim sadašnjim ili budućim društvenim pokretima. Nacionalni povjesničar i dalje je u prednosti pred socijalnim povjesničarom. Zbog svega navedenog smatram da se i na primjeru hrvatske historiografije može govoriti o stalnoj krizi (nacionalne) historije, kao što se trajno govori o krizi humanistike.<sup>38</sup>

Zaključno rečeno, razloge zašto su povjesničari — doslovno i simbolički — '68. zamijenili '71. treba tražiti, prema mome mišljenju, u dugom kontinuitetu pridavanja nacionalne i državotvorne uloge povijesti, historiografiji i povjesničarima te u privilegiranju nacionalnog nasuprot socijalnom angažiranju kao i nepropitivanju tih dvaju tipova djelovanja. Nasuprot tome, potrebno je stalno preispitivati vezu historiografije i nacionalizma te uobičajeno poimanje angažira-

---

**36** Ibid., str. 231–232.

**37** Te sam opaske prvi put izložio u tekstovima “Braudel pred kamerom domaće historiografije”, u: *Zarez*, 10. travnja 2015. i Janković 2017, str. 139.

**38** Usp. Borislav Mikulić, “Ratovi interpretacijâ i krize humanistike”, u: *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb 2017, str. 111–134.

nja povjesničara. Važno je svakako i osmišljavanje teorijskih zaokreta koji će što produktivnije dovesti u pitanje dominantne tradicionalne pretpostavke. Ne treba, dakako, gubiti iz vida ni razmatranja o tome u kojoj je mjeri i kako moguće ojačati društvene dosege djelovanja povjesničara. Mnogo je, dakle, širih preduvjeta da bismo od povjesničara i povjesničarki mogli očekivati da se angažiraju više oko socijalnih, a ne samo pretežno nacionalnih tema. Iz tog je razloga lekcija “’68. zamijenjene ’71.” neobično aktualna. ★

## LITERATURA

- Stefan Berger, “Moć nacionalnih povijesti: pisanje nacionalne povijesti u Europi 19. i 20. stoljeća”, u: *Pro tempore*, 10–11, 2016, str. 467–493.
- Tomislav Brandolica, Filip Šimetin Šegvić, “Šidakova škola: povijesna radionica zanata. Oralna historija”, u: *Jaroslav Šidak i hrvatska historiografija njegova vremena*, ur. D. Agičić, B. Janković, Zagreb 2012, str. 275–392.
- Thomas Cauvin, *Public History: A Textbook of Practice*, Routledge, 2016.
- Danijela Dolenc, Karin Doolan, Mislav Žitko, “Plus ça change: Mapping Conversions in the Croatian Academic Field in the Early 1990s”, u: *Universities and Elite Formation in Central, Eastern and South Eastern Europe*, ur. F. Bieber, H. Heppner, Zürich 2015, str. 243–266.
- Mirjana Gross, “Historija — ideologija, skladište podataka, znanost”, u: *Naše teme*, god. XXVI, br. 12, 1982, str. 2175–2188.
- Mirjana Gross, *Suvremena historiografija*, Zagreb 1996.
- Georg G. Iggers, *Od istorizma do postmodernizma. Izabrani istoriografski ogledi*, Novi Sad 2019.
- Branimir Janković, “Braudel pred kamerom domaće historiografije”, u: *Zarez*, 10. travnja 2015.
- Branimir Janković, *Mijenjanje sebe same. Preobrazbe hrvatske historiografije kasnog socijalizma*, Zagreb 2016.
- Branimir Janković, “Artikuliranje stranputice: slučaj socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma”, u: *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb 2017.
- Hrvoje Klasić, *Jugoslavija i svijet 1968*, Zagreb 2012.
- Dragan Markovina, “Uskoro je obljetnica utopijske studentske pobune ’68: ljevici možda nije posve blesavo prisjetiti je se”, *Telegram*, 7. siječnja 2018; <https://www.telegram.hr/price/uskoro-je-obljetnica-utopijske-studentske-pobune-68-ljevici-mozda-nije-posve-blesavo-prisjetiti-je-se/>
- Stjepan Matković, “Ocjene Uprave za agitaciju i propagandu KP Hrvatske o povjesničarima na Sveučilištu u Zagrebu do početka 1950-ih”, u: *Kultura*

*sjećanja: 1945. Povijesni lomovi i svladavanje prošlosti*, ur. S. Bosto, T. Cipek, Zagreb 2009, str. 211–238.

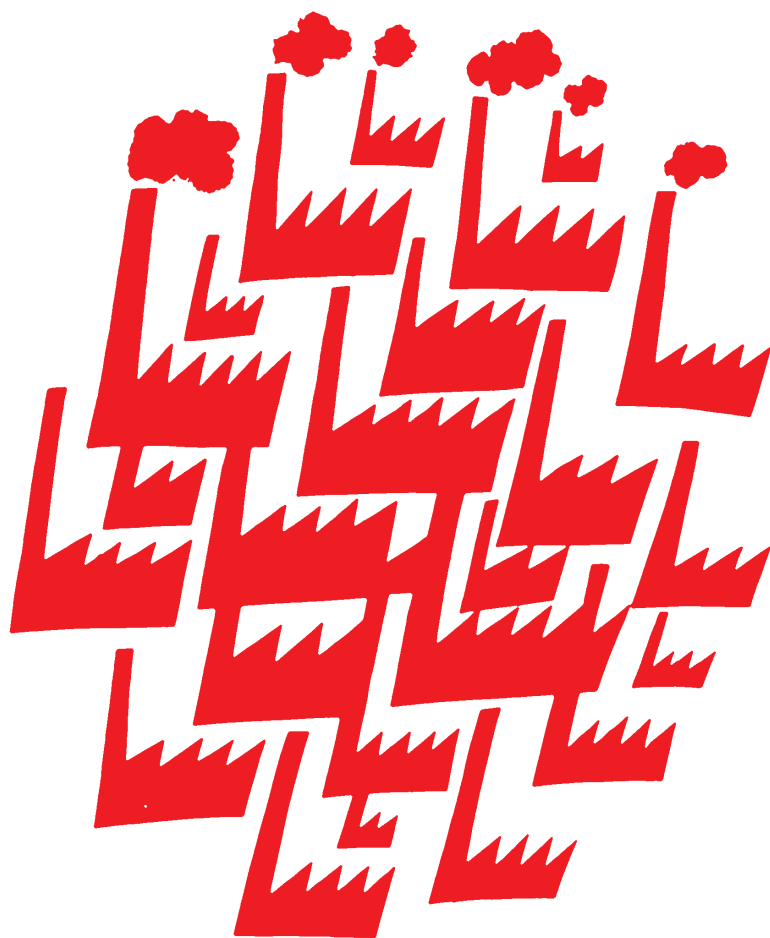
Matthias Middell, Lluís Roura Aulinas, “The Various Forms of Transcending the Horizon of National History Writing”, u: *Transnational Challenges to National History Writing*, ur. M. Middell, Lluís Roura, Palgrave Macmillan, 2013, str. 1–35.

Borislav Mikulić, “Politicum praxisa: filozofija u ogledalu vlasti”, u: *Aspekti praxisa. Refleksije uz 50. obljetnicu*, ur. B. Mikulić, M. Žitko, Zagreb 2015, str. 74–111.

Borislav Mikulić, “Ratovi interpretacijâ i krize humanistike”, u: *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb 2017, str. 111–134.

Drago Roksanđić, *Historiografija u tranziciji*, Zagreb 2018.

Hayden White, *Metaistorija. Istorijska imaginacija u Evropi devetnaestog vijeka*, Podgorica 2011.



**VIVE LA LUTTE  
DES TRAVAILLEURS  
DANS LES  
PETITES  
ENTREPRISES**

**Lorena Drakula**

---

**Konzervativizam  
jugoslavenskog  
realsocijalizma:  
preraspodjela  
političkih uloga  
nakon 1968.**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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



### SAŽETAK

U radu se detektiraju i problematiziraju konzervativni elementi jugoslavenske vlasti koji su više ili manje oprečni socijalističkim idealima, pogotovo se osvrćući na problematiku nove klase. Prvenstveno se navedeno analizira kroz prizmu studentskog pokreta 1968. godine koji jugoslavensku vlast kritizira s radikalnije lijeve pozicije, ali istovremeno i sam sadržava određene konzervativne elemente. Revolucionarni potencijal 1968. godine u Beogradu uspoređuje se s potencijalom 1971. godine u Zagrebu, čime se pokušava demistificirati pojam “generacije ’68”. Studentske demonstracije 1971. pokazuju se kao subverzivne, kritičke i reakcionarne. U skladu s tim daje se osnovna analiza pojma konzervativizma, pokazuje se njegova dinamičnost te potreba za konstantnim specificiranjem njegova sadržaja i konteksta. ★

## **The Conservatism of Yugoslav Real Socialism: Redistribution of Political Roles after 1968**

### **ABSTRACT**

This paper is focused on detecting and problematizing the conservative elements of Yugoslav political authority which are somewhat contrary to socialist ideals, especially with regard to the issue of an emerging new class. This issue is primarily analyzed from the perspective of the 1968 student movement, which criticized the Yugoslav government from a more radical left position, although it simultaneously also contained certain conservative elements. The revolutionary potential of 1968 in Belgrade is compared to that of Zagreb in 1971 with an aim to demystify the concept of the “1968 generation”. The 1971 student demonstrations in Zagreb are observed as subversive, critical, and reactionary. In accordance with this, a basic analysis of conservatism as a concept will be provided, with particular attention given to its dynamism and the need for continuous verification of its meaning and context. ★

Godinu 1968. gotovo da nije moguće analizirati ukoliko se ne promišlja kroz prizmu studentskog pokreta, demonstracija, manifestacija ili gibanja. Pogotovo u jugoslavenskom kontekstu nije svejedno ni koji ćemo pojam koristiti za denotiranje aktivnosti koje su se događale u lipnju te godine, prvenstveno u Beogradu, a onda i u drugim jugoslavenskim gradovima. Pojam pokreta ili demonstracijâ nosi sobom težinu političkog projekta, dok se manifestacije ili gibanja studentske aktivnosti opisuju gotovo kao festivalske. Ova su se dva načina imenovanja događanja u Studentskom gradu u Beogradu formirala kroz jugoslavenske politike i govore, načine na koje se vlast nosila sa studentima koji su na svoja pleća preuzimali teret revolucionarnosti. Studenti su, potaknuti prvenstveno svojim profesorima i *Praxis* školom, zahtijevali umanjenje jaza između teorije i prakse — između socijalizma i realsocijalizma. Međutim, kroz taj su zahtjev nužno doveli u fokus dotadašnji rad jugoslavenske vlasti, zahtijevajući smjene birokrata i novih elita. Premda se o ideološkoj pozadini uključenih studenata može raspravljati, zahtjevi postavljeni u javnim proglašima dolazili su kao kritika s ljevice, pa jugoslavensko vodstvo preuzima konzervativne metode legitimacije kako bi očuvalo poziciju moći. Ovaj rad je pokušaj da se analiziraju konzervativni elementi u državi usred modernizacije, započete kroz promjenu vladajućeg proizvodnog odnosa nakon drugog svjetskog rata, a koja se 1968. nalazi u fazi liberalizacije, te prelaska na intenzivni umjesto ekstenzivnog načina proizvodnje, tj. usred privredne reforme. Radi se o dobro poznatim ciklusima reforme: liberalizacija i partijsko stezanje u odnosu na liberalizaciju. Revolucionarna, socijalistička emancipacija završava u svojoj antitezi — konzervativnoj legitimaciji vlasti i nameće pitanje sinteze dijalektike socijalističkog prosvjetiteljstva.

### **1. '68. u Jugoslaviji**

Nakon uvođenja samoupravnog socijalizma 1950. godine, početkom 1960-ih donose se prve veće izmjene u gospodarskom sustavu: jugoslavenska se vlast javno opredjeljuje za decentralizaciju i liberalizaciju kroz reforme. Godine 1961. država po prvi puta dozvoljava poduzetima da samostalno odluče o načinu korištenja vlastitog prihoda, što je do tada pripadalo u područje državnog planiranja. Centralna planska proizvodnja u socijalizmu je bila osnovni oblik proizvodnje, sredstvo kojim vrh države regulira ukupnu proizvodnju društvenog života i vladajućeg društvenog odnosa. Ciljevi proizvodnje tako su se određivali izvan samog proizvodnog procesa na temelju strateške

odluke jedne društvene grupe, a proizvodnja je činila samo sredstvo za njihovo ostvarivanje. Paket zakona koje je 1965. donijela Savezna skupština Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije značili su početak opće privredne reforme, a trebali su rezultirati u općem “odumiranju” države, distanciranju Partije od aparata vlasti te u transformaciji državnog vlasništva u društveno kojim će upravljati neposredni proizvođači.<sup>01</sup> Međutim, posljedice su bile suprotne — kako je društveni kapital postao glavni izvor državnih investicija, država je jačala. Istovremeno, pada stopa rasta društvenog proizvoda, zbog korekcija cijena i carinskih tarifa dolazi do općeg porasta troškova života te do obustave zapošljavanja, a sve više radne snage nalazi se na privremenom radu izvan države (KLASIĆ 2012: 24–25). Osnovni odnosi se nisu promijenili: partija i jugoslavenski vrh još su uvijek upravljali ukupnom proizvodnjom na općoj razini, što se odnosi npr. na ukupnu raspodjelu društvenog viška, smjer razvoja, model proizvodnje, osnovne investicije, monetarnu i fiskalnu politiku i međunarodnu trgovinu.<sup>02</sup> Na taj se način interesi određene društvene skupine — vladajuće klase — predstavljaju u formi općih društvenih potreba, no tome će se obratiti u daljnjoj raspravi.

Jugoslavensko otvaranje tržišta 1960-ih i pad Aleksandra Rankovića 1966. godine potaknuli su period liberalizacije medija i reorganizacije Partije u smjeru samostalnosti partijskih organizacija u republikama i autonomnim pokrajinama. Ovo su bili nužni razlozi za ostvarenje takvog podviga kakav su bile studentske demonstracije — prvi puta su tolerirana okupljanja i zahtjevi mase, a studenti su se prvenstveno organizirali putem tiskovina. Potrebno je napomenuti da je osim loše ekonomske situacije u državi još jedan element bitno utjecao na mogućnost realizacije studentskih demonstracija. Bio je to već višegodišnji nastavnički, znanstveni i javni angažman sveučilišnih profesora okupljenih oko časopisa *Praxis* kojim su stvoreni uvjeti za “pokret” kakav se idejno može suprotstaviti režimskoj praksi. Praksisovci su pored kritike diskrepancije između teorije i prakse u jugoslavenskom socijalizmu kritizirali i zanemarivanje društvene reforme u odnosu na privrednu i ekonomsku liberalizaciju bez političke liberalizacije, a materijalizaciju svoje teorije vidjeli su upravo u potencijalima studentskog pokreta. Oni tijekom travnja i svibnja 1968. u Beogradu i

---

**01** Vidi Hrvoje Klasić (2012), *Jugoslavija i svijet 1968*, str. 18.

**02** Mladen Lazić (1987), *Ususret zatvorenom društvu? Klasna reprodukcija u socijalizmu*, str. 23.

Zagrebu organiziraju tribine na kojima se raspravlja o temama poput socijalizma i demokracije, problema nejednakosti u socijalizmu, stanja u drugim socijalističkim zemljama itd. U skladu s Marcuseovim geslom, ovaj je pokret mogao dobiti svoj revolucionarni potencijal upravo tek “sinergijom profesora i studenata”.<sup>03</sup> Pritom valja ipak, makar to ovdje mogu samo na rubu, istaknuti da beogradska grupacija praksisovaca zajedno s liberalnim političkim vodstvom CKS, a za razliku od vodećih praksisovaca u Zagrebu, cilja na radikalnu promjenu strukture vlasti u smjeru višepartijskog sistema. U tom smislu studentski zahtjevi načelno su odudarali od profesorskih.

Uzroci studentskih demonstracija bili su prvenstveno uzrokovani lošim studentskim standardom te neuspjesima privredne reforme. Zahtjevi su se u početku odnosili na egzistencijalne kategorije poput prehrane, smještaja ili stipendija te zahtjev za reformom visokoškolskog obrazovanja koja bi podrazumijevala modernizaciju nastave i aktivniju ulogu studenata u upravljanju sveučilištem. Broj studenata je narastao zbog demografske eksplozije nakon Drugog svjetskog rata, gospodarskog prosperiteta te potrebe za visokokvalificiranom radnom snagom, što je ubrzo rezultiralo u prekapacitiranosti studentskih domova, knjižnica i restorana. Također, po prvi puta visoko obrazovanje prestaje biti privilegija buržoazije i postaje javno dostupno. Studiranje je u prosjeku trajalo 10 godina, a studenti su završavali visokoškolsko obrazovanje tek u 40% slučajeva (KLASIĆ 2012: 90). Dug prosjek studiranja i nemogućnost zaposlenja nakon fakulteta direktno su utjecali na formiranje aktivne studentske populacije — studenti su bili osobno dotaknuti jugoslavenskim unutrašnjim i javnim politikama, a imali su dovoljno vremena da se bave proučavanjem socijalističke misli. S druge strane, sudjelovanje studenata u sveučilišnim i drugim tijelima visokog školstva imalo je samo participativni, a ne i samoupravni karakter, tj. studenti nisu imali pravo glasanja, čak ni o specifično studentskim pitanjima. Studenti su bili svjesni da je njihova uloga u jugoslavenskom društvu nužna za daljnju reprodukciju vladajućeg proizvodnog odnosa koji je za cilj postavio prelazak na intenzivni model proizvodnje. Otud, studiranje je shvaćeno kao rad, a samoupravljanje je pravo

---

**03** Svjedočanstvo o koliziji između očekivanja studenata i uloge profesora tijekom lipanjskih događanja u Zagrebu nalazi se u Milan Kangrga (2002), *Šverceri vlastitog života* (v. osobito “Dva dana 68”). [Vidi i raspravu o odnosu zagrebačkih praksisovaca prema pitanju stranačke demokracije u prilogu M. Žitka ovom zborniku. Za problematizaciju odnosa profesori-studenti u Beogradu v. ovdje i prilog Srđana Damjanovića. — Dod. ur.]

radnog naroda. Tako zahtjevi studentskih demonstracija nisu ostali na praktičnim problemima — bilo im je jasno da je ovakvo stanje u visokom obrazovanju odraz općeg stanja u jugoslavenskom društvu. Analogno tome, osim forme protesta, objavljivali su redovito zahtjeve i komentare u obliku letaka, proglasa i članaka.

U *Rezoluciji studentskih demonstracija* tako su formulirani i neki općedruštveni ciljevi: smanjenje socijalnih razlika i bogaćenja na nesocijalistički način, smanjenje broja nezaposlenih i ukidanje honorarnog rada, smanjivanje rukovodećeg kadra bez adekvatnih kvalifikacija i za- pošljavanje mladih stručnjaka, demokratizacija svih društvenopolitičkih organizacija, sredstva informiranja i formiranja javnog mnijenja te sloboda govora i demonstracija.<sup>04</sup> Međutim, iz jugoslavenskih je medija aktivno stvarana drugačija slika: studenti kao rušitelji sistema, unitaristi, birokrati, etatisti, centralisti i antireformisti. Potrebno je naglasiti da navedeni zahtjevi studenata za demokratizacijom 1968. nisu podrazumijevali težnju za višepartijskom demokracijom po zapadnom modelu, već su zagovarali demokratski socijalizam. Iz dokumenata i parola studentskog pokreta vrlo jasno proizilazi da je protest načelno bio prosocijalistički i prokomunistički — jedan od jasnih primjera je preimenovanje Beogradskog univerziteta u Crveni univerzitet “Karl Marks”. Ciljevi demonstracija nisu bili nesocijalistički ciljevi — studenti zagovaraju dosljedno provođenje socijalizma, a ne njegovo odbacivanje. Pored službeno proklamiranih stavova, prostor za difamaciju u medijima davali su pojedinačni iskazi koji su s vremena na vrijeme iskakali iz inače naizgled unisone mase studentskih demonstiranata: postoje izvori da je dio demonstiranata nosio značke s likom Mao Ce Tunga, a drugdje je zabilježeno da su u Beogradu, 1968. i kasnije, postojale ilegalne trockističke grupe.<sup>05</sup> Ovi su slučajevi često korišteni za daljnju depopularizaciju studentskih demonstracija u medijima kroz optužbe za radikalizam i frakcionaštvo. Tako godinu dana nakon demonstracija studenti objavljuju članak pod nazivom “3000 reči” kojim komentiraju sliku stvorenu o njima u državnim sredstvima informiranja:

“Suprotno onom što su im prebacivali i prebacuju malograđanski neoliberali, studenti nisu zauzeli frontalni stav protiv privredne

---

**04** Usp. građu u *Jun–Lipanj 1968. Dokumenti, Praxis* 1–2, 1969., str. 62.

**05** Vidi M. Bešlin 2009, “Uticaji Juna ’68. na političku situaciju u Jugoslaviji”, str. 50. B. Kanzleiter 2009, “1968. u Jugoslaviji. Tema koja čeka istraživanje”, str. 51.

reformе, ako pod njom treba podrazumевati prelaz ka modernijem, racionalnijem, intenzivnijem privređivanju, uz brižljivo sistematsko rešavanje svih socijalnih i drugih problema koji pri tom nužno nastaju, a ne stihijsko delovanje tržišta. Suprotno onome za šta su ih optuživali i optužuje birokrati, oni se nisu zalagali za pluralizam buržoaske demokratije, niti za anarhističko razaranje svih postojećih institucija, niti za privredni i politički etatizam, mada se nedvosmisleno izjašnjavaju za ukidanje svih centara otuđene političke moći. Jednom rečju, ideal studenata je demokratski socijalizam. Oni su uvereni da je u našim istorijskim uslovima ostvarenje tog cilja realno moguće.”<sup>06</sup>

Među “generacijom ’68.” izrazito je živa ideja da je ključan element progresa konstantna kritika društvenog uređenja — djelovanjem trebaju vladati razumom utvrđene vrijednosti te se ono uvijek nanovo treba preispitivati. Organiziraju se izvan studentskih udruga koje su bile jasno u nadležnosti Partije, formiraju se akcijski odbori koji su djelovali kao parainstitucionalna tijela. Međutim, premda revaloriziraju stanje u jugoslavenskom društvu, ne uspijevaju kritički procijeniti pitanje pozicije radničke klase ni Saveza komunista. U tom smislu “generacija ’68.,” koju se danas nerijetko glorificira zbog njene hrabrosti da se suprotstavi vidljivom zanemarivanju socijalističkih vrijednosti, ne djeluje dovoljno radikalno da bi bilo subverzivno. Štoviše, s obzirom na činjenicu da su od strane vladajuće elite svejedno tretirani kao politički buntovnici, a nisu uspjeli ostvariti suradnju s radništvom, te nisu uspjeli detektirati zajednički nazivnik problema na koje su ukazivali, cijeli se studentski zahtjev teško može čitati kao ostvariv politički program. Radnici, u kojima su studenti vidjeli prirodnog saveznika, a čije su interese i ciljeve smatrali identičnim svojima, uglavnom nisu pokazali interes ni solidarnost sa studentima. Prvenstveno se radilo o niskokvalificiranom radništvu, koje je u studentskim zahtjevima za adekvatno obrazovanom radnom snagom vidjelo direktan napad na svoju poziciju, te o tek uspostavljenom srednjem staležu koji je strahovao od povratka na staro (KLASIĆ 2012: 153). S druge pak strane, time što izostaje realna podrška radništva, studenti postaju jedini nositelji “revolucionarnog pokreta” u Jugoslaviji. Tito i jugoslavenska vlast sudjeluju u produbljivanju tih strahova radničke klase — tvrde da praksisovci žele maknuti radničku klasu

---

**06** Vidi dokumentaciju u: *Jun–Lipanj 1968. Dokumenti. Praxis.* 1–2, 1969: 447.

kao najvažniji faktor jugoslavenskog društva i umjesto toga staviti mudrace i tehnostrate (KLASIĆ 2012: 237).

Glavni korak jugoslavenske vlasti, koji je uslijedio nakon studentskih demonstracija, bio je konzervativni zaokret kroz donošenje "Smjernica o najvažnijim zadacima Saveza komunista u razvijanju sistema društveno-ekonomskih i političkih odnosa" od 9. lipnja 1968. godine na zajedničkoj sjednici Predsjedništva i Izvršnog komiteta Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije (v. *Praxis* 1969). Prema službenom objašnjenju, zaključci izneseni u ovim smjernicama doneseni su i prije studentskih demonstracija, ali se referiraju na događaje koji su se odveli. Smjernicama se prvenstveno potvrđuje odabrani put u socijalističko samoupravljanje, ignorirajući studentske zahtjeve za demokratizacijom. Nadalje, priznaje se da postoje razlike u dohocima pojedinih grana djelatnosti koje nisu zasnovane na rezultatima rada te se prihvaća zahtjev za ograničavanjem ovakvih slučajeva, kao i za punim učešćem studenata u samoupravljanju. Situaciju u jugoslavenskom rukovodstvu nakon studentskih demonstracija opisuje Milivoj Bešlin (2009: 61):

"Liberalni delovi nikada sasvim monolitnog Saveza komunista su pouku šezdesetosmaške pobune videli koliko u nužnosti, još više u odlučnosti da se reformski procesi nastave, ubrzaju i prodube, dok su konzervativni elementi u navedenim događajima iščitavali potvrdu svojih uverenja o neophodnosti 'stezanja kursa' i odustajanja od doziranog otvaranja privrede i nastavka evolutivne demokratizacije jugoslovenskog društva."

Savez komunista Jugoslavije, da bi spriječio daljnje studentske akcije (među ostalim i uslijed rastuće nestabilnosti uzrokovane intervencijom Varšavskog bloka u Čehoslovačkoj), onemogućava ujeseu 1968. daljnji rad kritičke studentske štampe i nezavisnih akcijskih odbora koji su nastali tijekom demonstracija. Studenti svejedno pokušavaju djelovati, a grupacije među njima se sve više, pogotovo u Hrvatskoj, fokusiraju na nacionalne interese. Događanja koja su se odvila u Hrvatskoj tri godine kasnije pokazuju koliko je studentska masa 1968. godine zapravo bila ideološki raznolika. Hrvatska 1971. dovršava takoreći srpsku '68., dok s druge strane zanemaruje zahtjeve koji su joj bili postavljeni kao primarni — kroz artikulaciju nacionalnih ekonomskih interesa nastavlja borbu za demokratsko samoupravljanje, ali postavlja nacionalno pitanje iznad onog socijalnog ili demokratskog.



## 2. Konzervativizam, konzervativnost i reakcija

Čini se da je da je konzervativnost karakteristika koju je posebno teško definirati, u svakodnevnom govoru i javnom diskursu često se koristi potpuno nekritički. Konzervativnim se smatraju protivnici promjene, ali i tradicionalisti, nacionalisti itd. Danas se ovim pojmom u javnosti označavaju prvenstveno vjernici, oni koji još uvijek zagovaraju primat crkve, osobito katoličke, ili barem smatraju da ona treba, uz državu, igrati ključnu ulogu u građanskom odgoju i obrazovanju. Uglavnom se uz njega vežu i stavovi koji promoviraju ograničenje seksualnih sloboda te inzistiranja na stabilnim institucijama (u smislu sustava normi) poput braka i obitelji. Oni malo hrabriji uzimat će konzervativizam kao reakcionarnost — zahtjev za povratkom na staro. Konzervativizam će se tako suprotstavljati i ideji liberalizma i ideji socijalizma: s jedne strane on zahtijeva ograničavanje političkih sloboda ljudi, a s druge strane odbija svaku mogućnost promjene, a kamoli revolucije. Upravo je zbog ovih raznorodnih definicija i shvaćanja potrebno uvijek iznova postaviti pitanje o sadržaju i kontekstu konzervativizma.

Premda konzervativizam u širem smislu postoji oduvijek (kao odupiranje promjenama) kao ideologija on načelno nastaje u reakciji na prosvjetiteljstvo.<sup>07</sup> Uže shvaćanje svjesnog konzervativizma temelji se na skepticizmu o ulozi razuma u politici — ideali su nedostupni pojedincu, pa se umjesto toga trebamo oslanjati na tradiciju i autoritet. Pritom konzervativizam zagovara elitizam pa je njegov jedini temeljni princip ideja da određeni pojedinci ili grupe ljudi imaju privilegiran pristup nagomilanom iskustvu ili autoritetu pa zbog toga trebaju zauzimati pozicije moći, tj. više klasne pozicije u hijerarhijskom društvu.<sup>08</sup> Tako ne postoje *a priori* određene vrijednosti koje se trebaju slijediti i na temelju kojih je potrebno izgraditi državu, već vrijednosti utvrđuje autoritet (koji prvenstveno predstavljaju elite, a tek sporedno i država) na temelju već isprobanog. Drugim riječima,

---

**07** Za konceptualni i povijesni pregled konzervativizma v. R. Kalanj (1998), “Mijene i konjunkture konzervativizma”; C. Robin (2011), *The Reactionary Mind*; A. Hamilton (2016), “Conservatism”.

**08** Tako i Titov komentar o dovođenju “mudraca i tehnokrata” na vlast (Klasić 2012: 237) svjedoči o elementu modernog konzervativizma prema kojem određena grupacija ljudi, za koju postoji konsenzus, ima privilegirani pristup razumu i treba zbog toga zauzimati autoritativne i vladajuće pozicije u društvu. Posebno je interesantna ovakva Titova opservacija u kontekstu pojave nove klase u jugoslavenskom društvu, čemu ću se obratiti u daljnjoj raspravi.

konzervativizam daje primat onim istinama koje su potvrđene dugogodišnjim funkcioniranjem institucija nad apstraktnim idejama bez empirijske potvrde — on odbacuje ideju misaonih projekta i njihovu utopijsku sliku društva kojem bi trebalo težiti (ROBIN 2011: 25). Kritiziraju se liberalne i socijalističke ideje racionalnih, univerzalnih rješenja koja se pretpostavljaju onim tradicionalnim. Konzervativna misao smatra da legitimnost institucija proizlazi iz njihove historijske uloge, tj. da je kolektivni razum akumuliran u institucijama.<sup>09</sup> Pojedinac nikada neće moći sadržavati cijelu historiju političkih odluka da bi donosio racionalan sud pa se konzervativisti oslanjaju na ideju da običaji nisu statični nego dinamični, da se uvijek iznova testiraju iskustvima novih generacija.

U tom smislu ne odbacuje se u potpunosti ideja promjene, kao što je to slučaj kod dogmatskih reakcionara, već se ne pristaje samo na onakvu promjenu koja se temelji na apriorno određenim, teorijski izvedenim principima poput slobode ili jednakosti. Reforme se trebaju odvijati u skladu sa sadašnjim vremenom, trebaju se izvoditi u okviru postojećih institucija i običaja i prethodno moraju biti jasno definirane i isprobane, dokazano prihvatljivije od sadašnjeg načina funkcioniranja, a ne isključivo teorijski utemeljene. Načelo je konzervativizma: ne treba mijenjati ono što nije pokvareno. Apstraktni principi nisu dostupni pojedincima (dostupno im je samo ono subjektivno, pojedinačno opravdanje djelovanja), tako da bi jedino institucije i vjera u institucije mogle donositi načela i djelovati u interesu društva.

Imajući u vidu elementarne teorijske načine na koje definiramo konzervativizam (HAMILTON 2016), unutar toga pojma možemo razlikovati relativni i apsolutni konzervativizam. Relativni konzervativizam priznaje da institucije u socijalizmu, feudalizmu ili fašizmu mogu dobro funkcionirati u određenim društveno-političkim kontekstima i na temelju toga trebaju ostati vladajuće ideologije (primat se daje tradiciji nad apstraktnom idejom npr. ljudskih prava). S druge strane, apsolutni konzervativizam odbacuje ideju formiranja čitave države i društva oko jednog povezujućeg racionalnog principa kao što je slučaj u navedenim ideologijama. U tom smislu ne bi postojalo totalitarno društvo koje funkcionira, tj. u kojem ne bi trebalo refor-

---

**09** Primjer su Ujedinjeno kraljevstvo Velike Britanije i Irske te Sjedinjene Američke Države čiji su pravni sustavi još uvijek utemeljeni na običajnom pravu. Odluke se donose s obzirom na one već donesene u prošlim slučajevima koji se razložno smatraju dovoljno sličnim.

mirati institucije. Konzervativizam, međutim, nije nužno za nasljedne oblike vladavine, za aristokraciju ili protiv demokracije; on se oslanja na elite, ali pogotovo u svojoj suvremenijoj inačici dozvoljava mogućnost pojedincu da se uspinje u hijerarhijskoj ljestvici ukoliko priznaje institucije poput obitelji, privatnog vlasništva ili religije (ROBIN 2011: 23). Konzervativizam nije a priori protiv individualnih sloboda, već zauzima paternalističko stajalište da tradicija (obitelj, religija) znaju što je najbolje za pojedinca te da država treba promicati moralnost svojih građana, a ne samo štititi njihova prava.

Prema elementarnom razumijevanju, konzervativizam se definira i kao “stanje duha, odnosno način mišljenja o čovjeku i društvu koji je usredotočen na čuvanje (održavanje) postojećeg političkog, socijalnog i ekonomskog poretka” (KALANJ 1998: 197). U širem smislu, pod konzervativne pokrete spada i dogmatska reakcija — zahtjevaju se specifične promjene koje uvijek imaju u cilju restauraciju prošlih autoriteta, institucija i odnosa. Takav konzervativizam moguće je razumjeti samo iz konkretne historijske perspektive, gdje se pretpostavlja da je društvo uništilo određene ideale koji bi trebali predstavljati praktičku i djelatnu orijentaciju društva (npr. tradicionalna obitelj, ali i tržišno-ekonomsko strukturiranje društvene stratifikacije). Historijski gledano, konzervativizam se prvo javlja kao suprotnost rastućem liberalizmu 18. stoljeća: on se kritički odnosi prema idejama jednakosti, slobode i čovječanstva kao apriornim postavkama na temelju kojih se određuje daljnje djelovanje te odbacuje ideju primjene načela *laissez faire* na moralnu sferu. Nove institucije, koje bi proizašle iz apriornih stavova, smatraju se nestabilnima jer nisu empirijski iskušane, pa se ideje individualnih prava uzimaju kao destruktivne za društvo i zajednicu.

Nakon 1848. godine konzervativna misao prihvaća pragmatične stavove liberalizma — one vezane za razvoj tržišno-kapitalističke ekonomije, a zadržava osnovne ideje konzervativne tradicije kao što su “snažan autoritet države, religijske vrijednosti, socijalna distanca i fiksni identitet socijalnih grupa, obiteljske vrijednosti, kolektivna uvjerenja itd.” (KALANJ 1998: 199). Ovakav je konzervativizam, za razliku od aristokratskog, skloniji rješavanju socijalnog pitanja jer putem raznih vrsta mjera i zaštita osigurava ovisnost pojedinca o pomoći države i vjeru u postojeće institucije, pa time i ovisnost o trenutnom poretku. S druge pak strane, socijalističke revolucije 20. stoljeća, kao antikonzervativne i antiliberalne, izvele su nove društveno-političke sustave koji su stvorili nov tip konzervativizma. Socijalistički kon-

zervativizam oslanjao se na naslijeđe evolucionizma i biologistička tumačenja rase, nacije, autoriteta itd. (KALANJ 1998: 200). U ovu skupinu pripadaju također i totalitarni režimi poput nacionalsocijalističkog i fašističkog.

Struje konzervativnih pogleda oblikuju se kao sinkretička stajališta spram liberalizacije i socijalizacije, ali zadržavaju temelj odbacivanja racionalnosti u korist empirije. Revolucija se u socijalizmu ne poima kao "puki prevrat političkog poretka, nego kao visokoracionalizirano sredstvo afirmacije društvenog smisla napretka" (KALANJ, isto). S druge strane, hibrid konzervativnog socijalizma zadržava ideal jednakosti, ali kao metodu koristi autoritet, odanost, hijerarhiju, red i etablirane institucije, čime sam pobija svoju svrhu. Tako je osnovna kritika *Praxisa* prema jugoslavenskom rukovodstvu bila inzistiranje na racionalnim socijalističkim idealima i u praksi: država ne smije biti sama sebi svrhom, glavni zadatak joj je ukidanje radničke klase kao klase, čime nestaje potreba za širenjem klasne svijesti ili samoorganiziranjem u obliku Partije.

### 3. Konzervativnost jugoslavenske vlasti

Do izbijanja studentskih demonstracija, kao konzervativci su bili pozivani centralisti i protivnici reforme, prvenstveno niskoobrazovani pojedinci koji su legitimitet za višu društvenu funkciju dobili na temelju zasluga u uspostavljanju socijalističkog poretka. Ovaj je kadar strahovao od decentralizacije jer su u njemu vidjeli potencijal za buđenje nacionalizama i dezintegraciju zemlje. Pored toga, smatralo se da bi decentralizacija pogodovala nekim republikama (Sloveniji i Hrvatskoj), a direktno štetila onim manje razvijenim. Uspostavom Federativne Narodne Republike Jugoslavije pružilo se povjerenje vladajućima da ustroje državu prema socijalističkim načelima i osiguravaju društvenu dobrobit. Međutim, društvo se još jednom raspalo na dvije osnovne klase: kolektivno-vlasnička klasa (koja upravlja planskom proizvodnjom, viškom i društvenom reprodukcijom) i radništvo (LAZIĆ 1987: 15). Kolektivno-vlasnička klasa ima monopol nad upravljanjem i aparatima prinude, a to upravljanje se vrši nad društvom radnika koji se onda ponovno svrstavaju u suprotnu klasu. U jugoslavenskom socijalizmu nužno je bilo prikriti klasni karakter društva, prvenstveno radi očuvanja legitimiteta vladajuće pozicije koja je izabrana na vlast kako bi dokinula klase. Monopol nad aparatima prinude na temelju kojih je izvedena državotvorna revolucija uz državnu administraciju, sudstvo i ideološke aparate osiguravao je dominaciju vladajuće klase.

Studenti 1968. nisu uspjeli uočiti ova događanja. Premda su u medijima i prozivani “đilasovcima”, nisu uvidali da je borba protiv birokrata zapravo borba protiv već formirane i etablirane nove klase.

Otud sukob 1968. godine moramo vidjeti kao sukob klasnog tipa u prividno besklasnom društvu. Jugoslavenska je vlast tijekom studentskih prosvjeda 1968. usredotočena na održavanje postojećeg političkog, socijalnog i ekonomskog poretka, zbog čega se nerijetko koristi represivnim aparatom države te difamacijom studentskog pokreta kroz medije koji su pod direktnom ili indirektnom ingerencijom države. Udžbenici tiskani 1970-ih i 1980-ih godina prikazuju studente kao “anarholiberalne koji pripremaju kontrarevoluciju i teren za vanjskog neprijatelja” (KLASIĆ 2012: 245). Tito tako u direktnom obraćanju studentima putem državne televizije naizgled zauzima njihovu stranu, što se, prema svjedočanstvima članova Predsjedništva i Izvršnog komiteta centralnog komiteta saveza komunista Jugoslavije pokazuje kao pokušaj smirivanja situacije i stabilizacije aktualne vlasti (KLASIĆ 2012: 180). Samim činom podrške studentima Tito, kao dio pokreta koji je stekao pravo na vlast kroz revolucionarni čin NOB-a, ponovno potvrđuje svoje pravo na privilegiranu poziciju te umanjuje podjelu i sukob u državi. Generacije koje su proživjele Drugi svjetski rat, smatrajući kako su dostigle historijski uspjeh Revolucije, oslobođenje naroda od okova kapitalizma i uspostavu socijalističkog poretka, vidjele su u studentskim demonstracijama isključivo nezahvalnost i destrukciju. Sličnu realnost opisuju i Marcuse:

“(...) u onoj mjeri u kojoj tehnički progres osigurava rast i koheziju komunističkog društva, uzmiče ideja o kvalitativnoj promjeni koja bi ustanovila bitno drugačije ustanove, novo usmjerenje proizvodnog procesa, novi način čovjekove egzistencije.”<sup>10</sup>

Nova ljevica 1950-ih i 1960-ih pokušava pronaći odgovor na nepokretnost ljevičarskih političkih snaga u odnosu na razvijeno industrijsko društvo. Humanistički marksizam i teorija Nove ljevice naglašavali su historijski potencijal i slobodu pojedinca kao temelj društvene kritike (KANZLEITER 2009: 33). Demonstracije 1968. donose zahtjev za promjenama temeljen na drugačijem razumijevanju racionalnosti, na afirmaciji prava individue i afirmaciji ideja socijalne pravde i samopravnog socijalizma. Jugoslavenski je realsocijalizam, s druge strane, u okolnostima studentskih demonstracija čvrsta struktura uvjerenja

---

**10** H. Marcuse (1968), *Čovjek jedne dimenzije*, str. 13.

koja demokratizaciju promatra kao propadanje, a prava pojedinaca kao destrukciju zajednice, te djeluje isključivo s ciljem očuvanja središnjeg autoriteta političke vladavine. On očajnički pokušava zadržati institucije, ograničiti promjene na isprobane reforme — što je u samom temelju konzervativizma — a da ne izgubi privid revolucionarnog momenta koji mu daje pravo na vlast i koji ju je na tu vlast doveo.

“Ključna riječ koja je smetala režimu bio je ‘pokret’. U socijalističkoj Jugoslaviji mogao je postojati samo jedan pokret, predvođen Savezom komunista. Svaki drugi koji ne priznaje primat Saveza komunista smatrao se frakcionaštvom, a u konačnici putem u višestranačje.” (KLASIĆ 2012: 243)

Premda je jugoslavenska nova klasa konzervativna u odnosu na kritike studenata, potrebno je naglasiti da su i studenti konzervativni u održavanju socijalističkih ideala. Zahtjevi studenata bili su prvenstveno reformski — oni nemaju jasnu, univerzalnu i racionalnu političko-teorijsku pozadinu iz koje bi pristupali problemima u Jugoslaviji, već to čine iz potpuno egzistencijalne perspektive. Pritom zanemaruju upravo kritiku onih dijelova jugoslavenskog društva koji čine temelj socijalnog konteksta 1968., tj. kritiku vladajuće klase koja upravlja društvenom reprodukcijom. U tom su smislu studentski prosvjedi 1971. godine manje konzervativni i radikalniji jer propituju etablirane institucije i subvertiraju vladajući politički poredak. No, ujedno s time, 1971. je kritička i reakcionarna. Socijalizam, kao aparat upravljanja koji se pokušavao održati na vlasti, ovdje je konzervativna pozicija, ali se 1971. njemu suprotstavlja reakcija koja ponovno uvodi prošle institucije i vrijednosti (prvenstveno naciju kao relevantan moralni i politički autoritet). Režim je na to reagirao represivnim udarom. Ali, nakon gušenja “Hrvatskog proljeća” jugoslavensko je rukovodstvo pod Titom uključilo glavne zahtjeve za većom decentralizacijom u nacrtu novog Ustava, koji je konačno usvojen 1974. Od tada, pa sve do Titove smrti, počinje faza sve čvršće represije i novog autoritarizma protiv svih snaga koje na neki način predstavljaju opasnost za politički monopol Saveza komunista Jugoslavije.

Jugoslavenski je realsocijalizam tako konzervativan u nekoliko elemenata. Prvo, u naletu kritičara — studenata koji pod utjecajem praksisovskih profesora prepoznaju diskontinuitet u socijalističkoj praksi, vlast se koristi privilegiranim pristupom represivnim i ideološkim aparatima u državi kako bi očuvala vladajuće odnose. Racionalnost tih odnosa pada na sporedni kolosjek, a primat se daje potvrđivanju

njihove korisnosti kroz postojeće institucije. Drugo, premda se naglašava zahtjev za socijalističkim obrazovanjem omladine, od socijalističkih se vrijednosti ponovno prave institucije. Ne postoji više apriorno načelo jednakosti kojim se moramo voditi jer je jednakost institucionalizirana u obliku partije. U društvu vođenom prividnim načelom jednakosti u njegovoj institucionalnoj formi nije moguće pozvati na odgovornost realnu vladajuću elitu — ona je uvijek artikulacija društvene potrebe. Treći element konzervativizma u Jugoslaviji 1968. godine je vladajući paternalizam. On uključuje vjerovanje kako država zna što je najbolje za pojedinca i kako je njena odgovornost — upravo u skladu s analognim konzervativnim zahtjevima — ne samo da daje pojedincu slobode da djeluje, već i da odredi kako da djeluje u njegovom najboljem interesu. Konačno, od prvotne racionalnosti metode revolucije u uspostavi novog besklasnog društva jugoslavenski real-socijalizam čini neupitnu instituciju koja daje opravdanje za formiranje i održavanje nove klase na vlasti. Na taj se način pojam revolucije monopolizira za one koji su u revoluciji već sudjelovali: ona se pravi statičnom, neupitnom i nenadvladivom. ★

## LITERATURA

- Bešlin, Milivoj. 2009. "Uticaji Juna '68. na političku situaciju u Jugoslaviji", *Društvo u pokretu. Novi društveni pokreti u Jugoslaviji od 1968. do danas*. Ur. Đorđe Tomić i Petar Atanacković. Novi Sad: Cenzura, 49–63.
- Đilas, Milovan. 2010. *Nova klasa. Kritika savremenog komunizma*. Zagreb: Feniks knjiga d.o.o.
- Hamilton, Andy. 2016. "Conservatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ur. Edward N. Zalta. (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/conservatism/>) Posljednji pregled: 22.05.2019.)
- Kalanj, Rade. 1998. "Mijene i konjunktore konzervativizma". *Revija za sociologiju*, Vol XXIX. No. 3–4. Str. 195–208.
- Kanzleiter, Boris. 2009. "1968. u Jugoslaviji. Tema koja čeka istraživanje", *Društvo u pokretu. Novi društveni pokreti u Jugoslaviji od 1968. do danas*. Ur. Đorđe Tomić i Petar Atanacković. Novi Sad: Cenzura, 30–48.
- Jun-Lipanj 1968. Dokumenti. Praxis*. 1–2, 1969.
- Kangrga, Milan. 2002. *Šverceri vlastitog života*. Split, 2002. (Biblioteka Feral)
- Klasić, Hrvoje. 2012. *Jugoslavija i svijet 1968*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Lazić, Mladen. 1987. *Ususret zatvorenom društvu? Klasna reprodukcija u socijalizmu*. Zagreb: Naprijed.

Marcuse, Herbert. 1968. *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Izdavačko preduzeće "Veselin Masleša".

Robin, Corey. 2011. *The Reactionary Mind: Conservatism from Edmund Burke to Sarah Palin*. New York: Oxford University Press.

Tomić, Đorđe. 2009. "Društveni pokreti: pitanja, pojmovi, teorije, metode", *Društvo u pokretu. Novi društveni pokreti u Jugoslaviji od 1968. do danas*. (ur. Đorđe Tomić i Petar Atanacković). Novi Sad: Cenzura, 12–27.

### **MEDIJSKI IZVORI**

Titov govor studentima (Posljednji pregled: 2.11.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=NnezfeNUEu8>)

Subotić, Marko i Šećkanović, Almir. 2018. "Ideal 68.", *Al Jazeera Balkans* (Posljednji pregled: 21.4.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=dtVyAvOgB7s>)



je participe  
tu participes  
il participe  
nous participons  
vous participerez  
ils profitent





**III.**

***dijalektika  
emancipacije***

**/**

***dialectics of  
emancipation***

**Ante Andabak**

---

**Stvarnost koja ne  
može bez 'dobre  
nemogućnosti'.**

**Negativna dijalektika  
'68.**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

## SAŽETAK

'Soyez réalistes, demandez l'impossible' jedan je od amblematskih slogana šezdesteosme, a uvriježeno se tumači kao sublimni prikaz stanja u kojem se kao 'nemoguće' označuje svaka alternativa postojećem. Ključne lekcije prve generacije Frankfurtske škole, kritika instrumentalnog uma i ustrajavanje na konstitutivnom statusu nade u kritičkom mišljenju, pomoći će nam pri konceptualizaciji realnog u kojem je traženje i nadanje nemogućem praktička, a nikako puko sanjarska i nedjelotvorna pozicija. Nadalje ćemo na primjeru Spinoze pokazati nužnost inzistiranja na mogućnosti upravo u njenom negativnom, naizgled obeshrabrujućem obliku, a stara Hegelova zamjerka kako mu nedostaje ontološke negativnosti omogućit će nam da razumijemo krucijalnu važnost granice Spinozine filozofije, koja se jasno ocrtava u teorijskom stavu što ga je zauzeo spram uključivanja žena u politički život. Namjera rada je objasniti zašto su filozofska razmatranja daleko od puko tankočutnih promišljanja bez koristi, ili još gore, zbog svoje kompliciranosti otežavajuća za prikladnu teoretizaciju progresivnih politika. Suprotno tome, upravo zbog kompleksnosti tih ideja one su od nasušne potrebe za preciznijim procjenjivanjem trenutnih emancipatorskih nastojanja. ★

## Reality that Cannot Do Away with 'Good Impossibility': The Negative Dialectics of '68

### ABSTRACT

'Soyez réalistes, demandez l'impossible' is one of 1968's emblematic slogans, commonly considered a sublime expression of the situation in which every alternative to the existing socio-economic structure is deemed impossible. This paper will try to show its inherent explanatory potential. Critique of instrumental reason and the insistence on the constitutive role of hope in critical thinking, key lessons by the Frankfurt school's first generation, will help us conceptualise the real in which the demand and hope for the impossible are not only justified, but even practical, instead of being characteristic of a starry-eyed and inefficient position. Furthermore, on the example of Spinoza we will show why insisting on possibility precisely in its negative form, is necessary, and Hegel's old reproach to Spinoza, that he lacks ontological negativity, will allow us to understand the crucial importance of the limit of Spinoza's philosophy, clearly discernible in the theoretical stance he took against the inclusion of women in political life. The aim of the paper is to explain why the philosophical considerations are far from simply being useless, oversensitive ruminations, or even worse, hindering for an appropriate theorisation of progressive politics due to their complexity. In fact, the opposite is the case; it is precisely the complexity of those ideas that is the reason why the ongoing emancipatory struggles are in dire need of them and the precision they can bring. ★

‘Soyez réalistes, demandez l’impossible!’ jedan je od amblematskih slogana i grafita Maja ’68. koji možda najbolje predstavlja duh onog vremena. No, za ovaj rad značajnije je što njegov smisao jednako jako rezonira i danas, izvan specifičnog konteksta u kojem je nastao.<sup>01</sup> Poruka koju poletno prenosi i dalje je *conditio sine qua non* za bilo koju radikalnu kritiku i smisleni otpor trenutnom socio-ekonomskom stanju. Preko svojih poziva i potraživanja slogan nam daje opis vremena u kojima se (još uvijek) nalazimo, gdje se kao a priori nemoguće, iluzorno i bez doticaja sa stvarnošću odbacuje svako promišljanje, a kamoli tek pokušaj stvaranja društvenog uređenja koji bi uistinu bio alternativa postojećem. Drugačije rečeno, upućuje nas na to da je prihvaćanje naizgled potpuno neostvarivih zahtjeva i ciljeva jedini način da se koncipira djelovanje za alternativu. Tako se zapravo poznata fraza o politici ‘kao umijeću mogućeg’ izokreće, politika koja stremlji za nemogućim postaje jedina vrijedna važnosti i moći koju strukturno posjeduje. Kako je to koncizno sročio Bill Ayers, jedan od studentskih vođa američke kontrakulture iz 1960-ih, pozivajući se na primjer abolicionista koji su sve do zadnje minute bili utopisti sa nerealističnim projektom jer se nisu bavili ‘mogućim’, nego idealima za koje se vrijedi boriti.:

Naš ljudski i društveni razvoj ne bi se dogodio da smo se samo držali umijeća mogućeg. Ako razmišljamo o povijesti ove zemlje, tek onda kad su ljudi zahtijevali nemoguće, išlo se naprijed.<sup>02</sup>

Slogan s jedne strane sadrži pogled na nedvojbeno sumorno stanje u kojem se nalazimo ako želimo stubokom mijenjati stvarnost, a s druge strane lako nas može nagnati na razmišljanje o tolikim nemogućnostima koje su se kroz povijest ipak dogodile i koje nas neminovno tjeraju da se zapitamo, zašto bi i ove suvremene granice, do kojih je

---

**01** Tako primjerice S. Žižek u *Demanding the Impossible* (2013), 139–144, tvrdi da “the great task of thinking today [is] to redefine and rethink the limits of the possible and the impossible” te nas upozorava na Lacanovu formulu za prevladavanje “ideološke nemogućnosti”. Ona nije “everything is possible but the impossible happens. The Lacanian impossible-real is not an a priori limitation, which needs to be realistically taken into account, but the domain of action.”

**02** Odgovarajući na pitanje u intervju za portal *Truth Out* (2016b) zašto je svoju knjigu *Demand the Impossible! A Radical Manifesto* (2016a) nazvao upravo tako, Ayers pripisuje slogan Che Guevari, ali se pritom ne poziva ni na jedan izvor.

tobože jedino realno ostvariva društvena emancipacija, bile tako nepomične i finalne.

‘Budimo realni, tražimo nemoguće’ poslužit će nam dakle kao ulazna točka, ali će pored toga biti i provodna nit rada, niska na koju ćemo nanizati eksplikacije bitnih aspekata u mišljenju radikalne promjene. Pritom treba upozoriti da imperativ prvog lica množine, kakav je uvriježen u prijevodu slogana, odudara od francuskog izvornika u drugom licu množine, pa bi točan prijevod morao glasiti: “Budite realni, tražite nemoguće”. Na prijelaz u licu koji se dogodio u prijevodu ne upozoravamo iz puke jezične pedantnosti nego zato jer je pitanje o tome tko izgovara imperativ ujedno i pitanje pripada li subjekt iskaza među nas koji moramo biti realni i tražiti nemoguće ili je izmješten iz tog kolektiva pozicijom autoriteta i gospodara koji nalaže što da se radi, i utoliko od presudnog značaja za promišljanje filozofskih implikacija ovog slogana. Ipak, ovoj specijalnoj problematici nećemo se moći posvetiti, za okvir ovoga rada dovoljno je reći kako ćemo se voditi smislom slogana kakav se nadaje u prijevodnoj inačici — *Budimo realni, tražimo nemoguće* — koja subjekt iskazivanja imperativa uključuje u njegove adresate.

## 1. Snaga slogana

Počnimo sa kratkim osvrtom na efektivnost i pamtljivost našeg slogana. Lako se da primjetiti da je za to zaslužno lirično korištenje paradoksa zbog kojeg nas te pune četiri riječi i ostavljaju sa osjećajem tako tipičnim za poeziju da se s malo riječi uspjelo izraziti nešto mnogo više i dublje. No, detektirati jezičnu figuru i diviti se ekonomičnom izražavanju, što je uostalom nužan uvjet za svaki slogan, nije ni približno dovoljno ako želimo podrobnije shvatiti snagu, kontinuiranu popularnost i značaj ovog našeg.

Na jedan od takvih načina čitanja slogana ukazao je Paul Watzlawick, psihoterapeut, teoretičar komunikacije i utjecajni autor toga doba.<sup>03</sup> On je naveo slogan kao primjer jezičnih oblika desne hemisfere, tako ih nazvavši oslanjajući se na spoznaje neuroznanosti koje nas uče o relativnoj autonomiji, odnosno lateralizaciji polutke u mozgu. Za njegovu poziciju od presudnog je značaja to što racionalno analiziranje pripada lijevoj, dok konceptualizacija cjeline — pristup realnosti

---

**03** Paul Watzlawick (1978), *The Language of Change: Elements of Therapeutic Communication*; za relevantna mjesta s obzirom na naše izlaganje, v. str. 3–28; 40–91.



s obzirom na mentalnu sliku svijeta — pripada desnoj strani mozga. Kako Watzlawick piše iz psihoterapeutske pozicije, on polazi od svojih pacijenata koji najčešće imaju problema baš sa pristupom realnosti u kojoj ne mogu živjeti na zadovoljavajući način. Budući da je razgovor primarni način s kojim se u psihoterapiji pokušavaju otkloniti problemi, on smatra da bi terapeuti trebali govoriti jezikom koji je više obilježen oblicima desne hemisfere. Prateći latinsku izreku s kojom i počinje djelo — *similia similibus curantur* (Slično se sličnim liječi) — Watzlawick drži da moramo koristiti odgovarajući jezik kako bi ostvarili potrebne promjene te time objašnjava zašto standardne metode racionalnog objašnjavanja, argumentiranja i analiziranja često nisu od dovoljne pomoći u terapiji. Takvi pristupi naprosto ne mogu doprijeti dovoljno snažno do načina na koji konceptualiziramo zbilju, gdje najčešće i leži problem. Jezični oblici desne hemisfere, za čije se korištenje on zalaže, sastoje se od raznih vrsta jezičnih igara i dosjetki, sažimanja, višeznačnosti i proturječja.

Ako prihvatimo takvu perspektivu možemo objasniti snagu slogana time što govori pravim jezikom s obzirom na svoje nakane, a to je drukčija konceptualizacija zbilje. To će o sloganu reći i sam Watzlawick.<sup>04</sup> Upravo je očigledna proturječnost slogana ono što ga čini posebice uvjerljivim i omogućuje da tako efektno pronosi radikalni pogled na situaciju u kojoj bi realna bila samo promjena koja je potpuna, ali zato nemoguća unutar postojećeg političkog okvira. No, na takav način mogu govoriti i reklame, kako to pokazuju drugi primjeri jezičnih oblika desne hemisfere, tako da sama činjenica da je nešto izraženo u tom jeziku ne znači da je automatski riječ o jeziku promjene, već samo o pamtljivom i dojmljivom izražavanju koji ima puno većeg potencijala da utječe na pacijenta. K tome, u našem slučaju pacijent je čitavo društveno-ekonomsko uređenje tako da bi trebali ostaviti psihoterapeutske prostor u njemu nužnoj intimi i tražiti prikladnije pristupe s kojim bi objasnili snagu slogana. Ali prije nego što to uradimo, iskoristimo još trenutak u tom psihoterapeutskom prostoru da razmislimo o načinima utjecaja i promislamo činjenicu da se naš slogan pojavljuje u imperativnom obliku.

Na prvi pogled, bilo bi suludo da *Budimo realni, tražimo nemoguće* doživljavamo kao jedan od pravih imperativa kakve koristimo, slušamo ili na koje se oglušujemo u svakodnevnom životu (*Ustani! Pogledaj ovamo! Dodaj mi to!*). No, kako bi mogli ispunjavati ili izda-

---

**04** Watzlawick (1978), 83.

vati ikakve naredbe u sklopu organiziranja i provedbe progresivnih politika, moramo prihvatiti ethos našeg slogana, što bi efektivno značilo da postupamo po njegovoj naredbi. U protivnom, do željenog progresivnog djelovanja neće ni doći na nekoj značajnijoj razini, jer ćemo unaprijed otpisati trud koji je potrebno uložiti kao neizbježno uzaludan i uvidjeti da su naša nastojanja, mada plemenita, naprosto himere. Tako mišljen, imperativni oblik slogana nije puko formalno prigodan s obzirom na mjesto njegova historijskog pojavljivanja, nego je i sadržajno opravdan i prijeko potreban.

Korisno je stoga obratiti se Watzlawickovim opaskama o imperativu. Polazeći od primjera hipnoterapije, koja kad god može izbjegava negativne formulacije, on je proširuje općenito na svaki vid instrukcije ili naredbe jer je mnogo efektivnija kad je izražena u pozitivnom jeziku, slobodnom od negacija. "Što je jezični izraz naredbe više negativan i zastrašujući, to će onaj drugi biti manje spreman da poslušaju." Uz jezik slobodan od negacija vrijedno je spomenuti, kako naglašava Watzlawick, da su funkcije jezika desne hemisfere gotovo identične sa psihoanalitičkim konceptom primarnog procesa, a ta gotova identičnost može nas dovesti do daljnjih, iznimno zanimljivih teorijskih uvida.<sup>05</sup> No, kako zaista pomiriti naš slogan s navodno instinktivno razumljivim uvidom da je "pozitivna i konkretna formulacija preduvjet za svaki uspješni utjecaj"?<sup>06</sup> Zar ne bi bilo korisnije da izgubi svoju zastrašujuću notu, bude pozitivan, da proklamira izvedivost određenih potraživanja, a ne da takoreći sam sebi skače u usta? Ne bi li upravo traženje mogućeg trebalo biti jamac realnosti? Ipak, sloganu bi se lišavanjem negativnog oblika mogućnosti urušila ključna figura misli, srozao bi se na nedojmljivu prozaičnost, a šteta u tom slučaju ne bi bila samo stilske naravi. Bez konstitutivne kontradikcije izgubio bi samu logičku potku koja ga i kvalificira da bude među primjerima jezika desne hemisfere. Način mišljenja, koji je potreban da bi se slogan mogao smisljeno razumjeti, ne može, kako ćemo u nastavku pokazati, ni bez

---

**05** Naime, primarni proces označava nesvjesne misli kojima upravlja načelo ugone i koje nisu pod stegom realnosti i logike, koje naprosto ne znaju za riječ Ne. Tipičan primjer je san, te iako se u njemu pojavljuje mnoštvo negacija i kontradikcija, ipak, kako nam objašnjava M. Dolar (2012), *Hegel or Freud*, u snu "[...] negation cannot be isolated, it only exists in the web of substitutions, condensations, and displacements. This web of ubiquitous negativity is paradoxically premised on the elision, the omission of 'no' as a singular marker of negation."

**06** Watzlawick, isto, 66.

imperativnog oblika ni bez proturječja i negativnosti. Dok se neki drugi slogani '68., primjerice *Zabranjeno je zabranjivati* i *Sva moć mašti*, veoma dobro mogu objasniti Watzlawickovim pristupom, za *Budimo realni, tražimo nemoguće* potrebna je nešto drugo — dijalektika.<sup>07</sup>

## 2. “Tek bi krajnja udaljenost bila blizina”

Dijalektika se, u ionako izrazito polisemičnom korpusu filozofskih termina, ističe po svojoj mnogoznačnosti. Mi ćemo je ovdje misliti pod njenim vjerovatno najpoznatijim vidom, onim kojeg ugrubo možemo označiti kao hegelijansko-marksistički.<sup>08</sup> Preciznije, govorit ćemo o varijanti dijalektike koju je iznjedrila kritička teorija, a za nju će nam Theodor Adorno i Herbert Marcuse poslužiti kao vodiči. Tako će Adorno dijalektiku smatrati suštinom Hegelove filozofije koja se “ne može usporediti sa bilo kojim metodičkim ili ontološkim principom koji bi je karakterizirao, slično kao Platona iz srednjeg perioda učenje o idejama ili monadologija Leibniza. Dijalektika ne znači ni postupak duha kojim se ovaj othrvava od vezanosti za svoj objekt — kod njega ona čini doslovce suprotnost, permanentnu konfrontaciju objekta sa svojim vlastitim pojmom — niti nazor na svijet u čije šeme bi se trebalo utisnuti realitet. Tako malo koliko je dijalektika naklonjena pojedinačnoj definiciji, tako malo se ona sama povinuje bilo kakvoj definiciji. Ona je nezbunjivo nastojanje da se spoje kritička svijest uma o sebi samom i kritičko iskustvo predmeta.”<sup>09</sup>

Premda smo se za pokazivanje unutarne logike našeg slogana mogli fokusirati i na druge mislioe,<sup>10</sup> izbor Adorna i Marcusea od članova Frankfurtske škole može se opravdati iz najmanje tri razloga. Prvi je što su iznimno elegantno i minuciozno koristili dijalektiku i o njoj izravno i naširoko pisali. Drugi je što su ta pisanja objavljena u nekim od najistaknutijih djela 1960-ih, u *Čovjeku jedne dimenzije*

---

**07** Razliku između tih dvaju misaonih pristupa M. Dolar (2012), eksplicira: “What could be further from the stringency of the conceptual concatenation in Hegel’s *Logic*, each step inherently linked to the previous by self-reflexive negativity, than the infinite sliding over homonyms, similarities, and slips? The former is determined by a ‘no’ at every step, the latter ignores ‘no’ altogether.”

**08** Za širu raspravu o dijalektici u ovom ključu v. F. Jameson (2009).

**09** T. W. Adorno (1972), *Tri studije o Hegelu*, 17 (prijevod adaptiran).

**10** Za kritiku Adornovog razumijevanja Hegela iz suvremene pozicije lacanovskog čitanja Hegela v. F. Vighi (2012), 35–42.

(1964) i *Negativnoj dijalektici* (1966), tako da obojica bez sumnje pripadaju nekolicini najvažnijih intelektualnih izvorišta za tadašnju Novu ljevicu i radikalne studentske pokrete. Treći je razlog njihov značajan međusobni sukob upravo oko tog studentskog aktivizma čiji su revolucionarni potencijal različito valorizirali. Zbog tog praktičkog mimoilaženja, još interesantnije je pratiti baš taj tandem i njihovu više-manje istovjetnu i međusobno dopunjujuću teorijsku ekspoziciju dijalektike. Ovom sukobu ćemo se obratiti kasnije, prethodno je potrebno posvetiti se problem proturječnosti i negativnosti te pokušati objasniti zašto su prijeko potrebne za izricanje imperativa u sloganu.

Proturjeđe je, kako važi još od Aristotela, najočigledniji, a često i jako pouzdan znak lošeg zaključivanja i nedosljednog mišljenja.<sup>11</sup> Logično je da će svaki sustav misli sa veridičkim pretenzijama nastojati spriječiti da mu se dogodi takav krimen kao što su unutarnje kontradikcije. No, što ako kontradikcija nije samo krimen — jednostran znak nedorasle misli koja ne može uspostaviti niti unutarnju koherentnost, nego može biti i upravo obratno, odlika mišljenja koji odgovara samoj prirodi onog što misli? Na to upozorava Marcuse:

Dijalektička logika razumijeva proturječnosti kao “nužnost” pripadnu samoj “prirodi misli” zato što je proturječnost u samoj prirodi objekta misli, u stvarnosti u kojoj je umsko još uvijek neumsko, a iracionalno još uvijek racionalno.[...] Dani realitet ima svoju vlastitu logiku i svoju vlastitu istinu. Napor da se shvate kao takve i transcendiraju pretpostavlja drugačiju logiku, istinu koja proturječi.<sup>12</sup>

Možda možemo bez proturjeđa u mišljenju shvaćati stvarnost, no, želimo li tu stvarnost mijenjati i nadići, moramo se služiti drukčijom logikom i prigrliti proturjeđe istine. Da bi mogli proturjeđiti danom realitetu, prvo ga moramo odbiti u svrhu nečega, negirati radi nečega. Zato negativnost prethodi i uslovljava poziciju s koje ćemo se moći smisljeno postaviti antagonistički spram stvarnosti. Adorno se snažno obraća takvoj negativnosti, inzistirajući da iz nje filozofija crpi ono što je uopće još može legitimirati jer će inače kapitulira pred onim nerazrješivim, artikuliranim kroz sentiment da je sve tako-i-nikako-drukčije.

Vrstan primjer koji nam danas plastično dočarava takvo stanje stih je Toma Waitsa: “Laissez-faire mi amour, c’est la vie”, koji on pjeva sa svojim znamenitim režećim glasom iz kojeg izbija sva sila

---

<sup>11</sup> Usp. Aristotel, *Metafizika*, 1006a 20–30.

<sup>12</sup> H. Marcuse (1968), *Čovjek jedne dimenzije*, 139.

sardoničnosti, a pretpostavka intelektualnosti, koja se često u anglo-saksonskom govornom području pridaje onima koji koriste francuske izraze, uzdiže tvrdokornog cinika iz pjesme u mudrog čovjeka koji je vidio svijeta i zna kako on funkcionira. A funkcionira tako da su kretanje i logika kapitala nedodirljivi, pa su zato i smješteni u samo srce života koji je naprosto takav i nema kako biti drukčiji. No, teško da je Waitsov protagonist iz ove pjesme (*Everything Goes To Hell*) ozlojađeniji i mračnijeg pogleda na svijet od jednog Adorna, ali potonji koristi negativnost na mnogo rigorozniji način. U pogledu sentimenta *c'est la vie*, Adornova dijalektička negativnost to prokazuje kao "fetiš neopozivosti postojećeg" koji, kako on ističe, "nestaje pred uvidom da nije naprosto tako i nikako drukčije, već da sve nastaje u određenim uvjetima."<sup>13</sup> Osvijetliti određene uvjete u kojima je nastalo ono što se hipostazira, efektan je način za prokazivanje i pravi put za svrgavanje takvog fetiša. Marx je to uradio služeći se "mrakom evropskog srednjeg vijeka" naspram robinzonijada klasičnih političkih ekonomista koji su kapitalistički način ponašanja upisivali u čovjeka od samog početka historijskog razvoja, kao nepromjenjive ljudske karakteristike prikazujući tako povijesno uvjetovane odnose dominacije kao prirodnu datost.<sup>14</sup> Naspram takve naturalizacije historijskih procesa, značaj medievalnog mraka je u tome što se u njemu odnosi dominacije bjelodano pojavljuju kao "lične zavisnosti koje čine datu društvenu osnovicu", pa baš zbog toga ni narav rada ni njegovi proizvodi "nisu prinuđeni da uzimaju fantastična oblića različna od njihove predmetnosti."<sup>15</sup> Dakako, fantastična oblića su fetiški karakter robe koji omogućava depersonalizirani, naizgled neizravni odnos dominacije svojstven kapitalizmu, čineći izlišnim za feudalno vrijeme neizbježnu direktnu uporabu sile.<sup>16</sup> U najtješnjoj vezi s takvim karakterom robe je i nepromjenjivost postojećeg koju je Adorno, eksplicirajući baš tu isprepletenost, isto tako nazvao fetišem jer u oba slučaja ono što je naš vlastiti proizvod, bio to produkt nekog određenog rada ili ukupnost našeg djelovanja, tretiramo kao živo i sa nezavisnom voljom kojoj se k tome još moramo i pokora-

---

**13** T. W. Adorno (1979), *Negativna dijalektika*, 64.

**14** K. Marx (1977), *Temelji slobode*, 7–9.

**15** K. Marx (1974), *Kapital. Kritika političke ekonomije* (Prvi tom), 78.

**16** Marx (1974), *Kapital* (pogl. Fetiški karakter robe i njegova tajna), 73–85.  
Za noviju raspravu o značaju koncepta fetiškog karaktera robe v. M. Heinrich (2012), 70–80.

vati. Zato bismo mogli reći da je fetiški karakter robe u istom odnosu spram fetiša nepromjenjivosti postojećeg kao što je pojedinačna roba spram načina proizvodnje koji je stvar.

Na Marxovo kontrastiranje osobne ovisnosti iz prijašnjih načina proizvodnje sa “ovisnošću o ‘objektivnom poretku stvari’ (o ekonomskim zakonima, tržištu, itd.)”, karakterističnim za kapitalizam, Marcuse će se nadovezati kako bi poentirao da usprkos historijskom nastajanju takvog kapitalističkog načina odnošenja sama “dominacija čovjeka nad čovjekom u društvenoj zbilji” predstavlja “povijesni kontinuum koji povezuje predtehnološki i tehnološki um”. Premda “društvo poduzima tehnološku transformaciju prirode” i time “mijenja bazu dominacije” (osobna se ovisnost postepeno nadomješta objektivnom), i što “sve efikasnije eksploatira prirodne i mentalne izvore i distribuira beneficije ove eksploatacije na sve široj osnovi” i dalje se zadržava hijerarhijska struktura.<sup>17</sup>

Tu dolazimo do problema, tj. do limita strategije koja se suprotstavlja fetišu nepromjenjivosti postojećeg tako što ukazuje na njegovu historijsku genezu. Naime, kada je u pitanju dominacija, ne možemo se uhvatiti za vrijeme kada je nije bilo nego možemo samo pratiti različite promjene u odnosima dominacije i kao mentalnu vježbu izabrati pod kojim odnosom dominacije bismo se najradije našli. Većina bi se danas, suočena s takvim izborom, odlučila za kapitalizam,<sup>18</sup> no svrha naglašavanja povijesnog kontinuum dominacije u kritičkoj teoriji dijametralno je suprotna apologiji kasnog kapitalizma kao optimalnog i humanijeg od svih vidova dominacije. To naglašavanje, nikako kao prilog tezi da su društveni odnosi dominacije neizbježni dio ljudske prirode, zapravo služi kao koncentrirani napad na i dalje prisutne razine brutalnosti koje su zapravo potpuno nepotrebne ako znamo razinu tehnološke razvijenosti našeg doba. “U početku, materijalna proizvodnja je bila toliko nerazvijena da je to davalo osnova za priču kako nema dovoljno za sve” ali “objektivne pretpostavke toga su se promijenile.”<sup>19</sup> S obzirom na neposrednu mogućnost obilja, princip

---

<sup>17</sup> Marcuse (1968), 144.

<sup>18</sup> Treba naglasiti da prve generacije radnika koji su doživjeli osvit kapitalizma sasvim sigurno ne bi izabrali taj način proizvodnje naspram onih prijašnjih o čemu snažno svjedoči posljednji dio prvog toma *Kapitala* (Takozvana prvobitna akumulacija), 630–685.

<sup>19</sup> T. W. Adorno (2009), *Minima moralia: Refleksije iz oštećenog života*, § 60 (prijevod adaptiran).

njenog neumitnog ograničavanja samo na izrazito malu skupinu ljudi, kako je već funkcionirao kroz prošlost, mora djelovati suviše, ne samo u očima društvenih nekonformista već i ograničenih buržuja. Ali razina racionalnosti u upravljanja društvom značajno i kobno je manja od racionalnosti prisutne u proizvođenju robe.<sup>20</sup> Svjestan toga, Adorno će 1964. u televizijskom intervjuu sa Blochom naglasiti da premda smo neke od utopijskih ciljeva već ostvarili poput “televizije” ili “kretanja većom brzinom od zvuka”, ti ostvareni ciljevi izgubili su svoju utopijsku dimenziju.<sup>21</sup> Ne zato što sâmo ozbiljenje utopijskog cilja razbija iluzije da se u njemu zaista krije utopija, nego zato što su realizirani utopijski ciljevi s kojima se kao čovječanstvo možemo pohvaliti mahom samo sredstava. Koliko god da su moćna, ipak su samo oruđa, dok je način njihove uporabe ono što zapravo određuje njihov utopijski karakter. Za Adorna, “što god da utopija jest, što god možemo zamisliti kao utopiju, ona je zapravo uvijek transformacija totaliteta” i, tako mišljena, utopija odgovara smislu našeg slogana. Upravo što se tiče realnog traženja nemogućeg, zanimljivo je Adornovo viđenje: “Da su ljudi prisegli na ovaj svijet onakav kakav jest i da imaju blokiranu svijest vis-a-vis mogućnosti, sve to ima vrlo duboki uzrok koji

---

**20** Usp. T. W. Adorno (1991), *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*: “Through [an] adjustment to the technical forces of production, an adjustment which the system imposes upon them in the name of progress, men become objects that can be manipulated without further objection and thus fall far behind the potential which lies in the technical forces of production. But since as subjects men themselves still represent the ultimate limit of reification, mass culture must try and take hold of them again and again: the bad infinity involved in this hopeless effort of repetition is the only trace of hope that this repetition might be in vain, that men cannot wholly be grasped after all” (93). Iako se velikom i značajnom temom za Adornovu misao, masovnom odnosno popularnom kulturom, nećemo posvetiti u ovom radu, upućujem za daljnju raspravu na V. Biti (1987) i S. Buck-Morris (1977), 188–190 (v. također ovdje bilj. 75).

**21** E. Bloch (1988), *The Utopian Function of Art and Literature: selected essays*, 1. U kontekstu ovog rada vrijedi izdvojiti da je Bloch bio mnogo entuzijastičniji oko '68. od Adorna i drugih pripadnika Frankfurtske škole te im je zamjerao defetizam, a Adornov nihilizam držao za utjelovljenje očaja i primjer loše negativnosti. Adorno je pak bio pod velikim utjecajem Blochova *Duha Utopije*, ali je iz tog djela prihvatio samo njegov kritički i revolucionarni impuls, ne i ideju religijske zajednice, obrušivši se na Blocha da je totalizirao i instrumentalizirao utopijsko. Usp. I. Boldyrev (2014), 167–177.

je po mom mišljenju izuzetno povezan upravo sa blizinom utopije.”<sup>22</sup>

Materijalna bliskost utopije ogleda se u činjenici da bi za njenu realizaciji dostajala tehnologija iz postojećeg načina proizvodnje, no spomenuti objektivni poredak stvari u podlozi kapitalističke proizvodnje trebao bi se potpuno promijeniti da bismo te proizvode mogli koristiti na utopijski način.<sup>23</sup> “Ono čime negativna dijalektika prožima svoje skrućene predmete jest njihova mogućnost koju im je njihova zbilja oduzela, no ipak se u svakom od njih nazire”.<sup>24</sup> Dodajmo tome da je “utopija svijest mogućnosti” te da je upravo:

Moguće, a nikada neposredno zbiljsko, ono što zatvara put utopiji; usred postojećeg pojavljuje se stoga kao apstraktno. Neizbrisiva boja dolazi iz nebitkujućega. Mišljenje [...] koje, bez obzira koliko negativno dopire do nebitkujućeg, služi tome. Tek bi krajnja udaljenost bila blizina; filozofija je prizma koja lovi njezine boje.<sup>25</sup>

Ne trebamo biti zapljusnuti sjajem neizbrisive boje iz “nebitkujućeg” da bismo uvidjeli da je Adorno na svoj način ispisao naš slogan i prije '68., i to formuliravši ga također, naizgled paradoksalno, a u stvari kao što i priliči predmetu mišljenja, dijalektički kada je napisao da bi “tek krajnja udaljenost bila blizina”. Time nas upućuje da imamo s jedne strane objektivnu blizinu utopije, a s druge njenu potpunu udaljenost iz vizure subjekata koji su izgubili mogućnost konceptualizacije drukčijeg uređenja. Mogućnost je ta koja nas priječi i zato je moramo imati u negiranom obliku. Ono blisko u raširenom mišljenju predstavljaju primjerice figure domovine i sigurnosti za koje se “ljudi plaše da će gubeći njih izgubiti sve, jer ne znaju ni za kakvu drugu sreću, pa ni

---

**22** Bloch (1988), 4.

**23** Vraćajući se na kritiku fetišizma robe i nepromjenjivosti postojećeg Adorno neumorno podsjeća: “The society that impenetrably confronts people is nonetheless these very people”, v. T. W. Adorno (1998), *Critical models: Interventions and catchwords*, 291. Odgovornost leži na subjektima: “The neon signs which hang over our cities and outshine the natural light of the night with their own are comets presaging the natural disaster of society, its frozen death. Yet they do not come from the sky. They are controlled from earth. It depends upon human beings themselves whether they will extinguish these lights and awake from a nightmare which only threatens to become actual as long as men believe in it.” Usp. T. W. Adorno (1991), 96.

**24** Adorno (1979), 64.

**25** Adorno (1979), 67.



sreću u mislima, već samo za perenirajuću neslobodu”.<sup>26</sup> Samo s krajnjom udaljenosti u mišljenju od onog što se smatra bliskim, poželjnim i sigurnim mogli bismo doći u blizinu utopije.

Zato, čak i kad slogan shvaćamo kao ozbiljan imperativ, ne smijemo odustati od spajanja realnosti i nemogućnosti jer to dovodi do kratkog spoja zdravorazumskog načina mišljenja čiji nas rezultirajući strujni udar ne ostavlja u mraku sveopćeg relativizma i iracionalizma, nego naprotiv, omogućava da kroz drugu prizmu i u novom svjetlu sagledamo situaciju u kojoj se nalazimo. No, kako bi potkrijepili tvrdnju o neidentitetu dijalektike, iracionalizma i relativizma, moramo se još jasnije razračunati sa konzekvencijama negativnosti i proturječnosti kao nužnih za utopijsko mišljenje.

S kojim pravom se misao uopće može usuditi da proturječi zbilji? Naime, negiranje stvarnosti kakva jest ne krasí samo dijalektičku misao nego i mišljenje poslovičnih luđaka i sanjara iz starih epistemoloških trauma. Prateći ono što smo do sada izložili, mogli bismo reći da usporedba ne stoji jer nije u pitanju negiranje stvarnosti naprosto, nego je riječ o protivljenju ogrezlosti postojećeg u navodnoj nepromjenjivosti. No, ako bi se usporedba s ludilom mogla s tim argumentom donekle neutralizirati, ona sa sanjarstvom teško da bi. Kako možemo pokazati da je mogućnost koju naziremo u skrućenim predmetima stvar jave? Ekspliciranjem temeljnih vrijednosti Adornove i Marcuseove misli dobit ćemo odgovor na ovaj kompleks pitanja koja zapravo ocrtavaju problem povijesne objektivnosti, dobro poznat Frankfurtskoj školi. S njim se već na fundamentalnoj razini mora razračunati svaka kritička teorija društva<sup>27</sup> i to mora učiniti na polju svojih “dvaju uporišta” u kojima analiza socio-ekonomskog stanja nužno “implicira vrijednosne sudove”. Kako ih iskazuje Marcuse, ta neminova uporišta, tj. ti neizbježni sudovi, glase:

1. Sud da je ljudski život vrijedan življenja ili, preciznije, da može i treba biti učinjen vrijednim življenja. Ovaj sud je u osnovi svih intelektualnih napora; on je a priori teorije društva i iz njegova neprihvatanja slijedi (što je sasvim logično) neprihvatanje same teorije.
2. Sud da u danom društvu postoje određene mogućnosti za poboljšanje ljudskog života i određeni putevi i sredstva za realiziranje tih

---

**26** Adorno, isto, 49.

**27** Kritičko je ovdje mišljeno u širem smislu, kao teorije koje pored proučavanja žele i mijenjati društvo, a ne u užem koje označava samo Frankfurtsku školu. Usp. J. Bohman (2005).

mogućnosti. Kritička teorije mora demonstrirati objektivnu vrijednost tih sudova, a demonstracija se mora odvijati na empirijskim osnovama.<sup>28</sup>

Prvi sud zapravo je uvjet mogućnosti ne samo progresivnog mišljenja, nego mišljenja uopće; drugi je zapravo zahtjev koji je kritička teorija sama sebi postavila, naime da se na empirijskoj osnovi pokaže objektivna mogućnost njenih ciljeva. S tim unutarnjim zahtjevom dijalektika kritičke teorije efektivno se razlučila od bilo kakvih zabluda i pukih sanja. Rečeni vrijednosni sudovi zapravo pokazuju dva aspekta dijalektičke misli o čijem međuodnosu ovisi njena istinitost.

### 3. Dva aspekta dijalektičke istine

Prvom vrijednosnom sudu kritičke teorije — koji izražava ono što ćemo nazvati afektivni a priori — prethode vrijednosti s kojim se prema Marcuseu desilo da je filozofija bila rođena, a to su sudovi da slobodu od mukotrpnog rada valja preferirati pred mukotrpnim radom, a inteligentan život pred glupim.<sup>29</sup> Polazeći od tih uporišta, filozofija se susretala sa zbiljom koja je antagonistična spram takvih vrijednosti, svijetu u kojem promišljeni, reflektirani život nije jedini vrijedan življenja nego je pored fizičkih muka dodatna, mentalna klopka. No, filozofija se nije dala pokolebati zbog neumoljive zbilje, pa je kao reakciju udvojila stvarnost na nebitak — pojavu, neistinitu i neslobodu koja se nadaje kao realnost — i na bitak — pravu, istinitu i slobodnu stvarnost u kojoj se njena načela poštuju. Istina je zato vrijednost jer je bitak bolji od nebitka koji nije naprosto ništa, nego je prijetnja bitku, mogućnost njegovog uništenja.

Borba za istinu je borba protiv uništenja za spasenje bitka. Utoliko što borba za istinu “spasava” realnost od destrukcije, istina obvezuje i angažira ljudsku egzistenciju. Ona je bitno ljudski projekt.<sup>30</sup>

Nadovezujući se na poznatu i naprijed citiranu Adornovu misao, možemo reći da filozofija od svojih početaka djeluje kao prizma koja hvata neizbrisivu boju boljeg i smislenijeg života, no filozofija je samu sebe ponizila, postajući utješna afirmacija,<sup>31</sup> onda kad je izvor

---

<sup>28</sup> Marcuse (1968), 11.

<sup>29</sup> Marcuse, isto, 126.

<sup>30</sup> Marcuse, isto, 124.

<sup>31</sup> Na to da se filozofija “mora čuvati htijenja da bude utješljiva” upozorio je Hegel u predgovoru *Fenomenologiji duha* (1987), 8.

te boje pripisala realnom bitku, a ne onom još nebitkujućem koje će tek praktička djelatnost moći ostvariti.<sup>32</sup> Varala je i sebe i druge “skrivaajući da bez obzira kako pokreće svoje predmete u njima samima, tim predmetima mora i izvanjski nešto ulijevati”, jer “ono što čeka u samim objektima progovara tek intervencijom”, angažiranjem i mobiliziranjem snage koje su izvanjske domeni mišljenju. Naime filozofija kao bitno ljudski projekt “smjera na svoj vlastiti kraj” upravo “svojim vlastitim ozbiljenjem”.<sup>33</sup> Od samog početka ona zapravo nije bila vjerna toj svojoj najdubljoj unutarnjoj potrebi, pa se ogradila od aktivne borbe za istinu, i ograničila svoje temeljne vrijednosti na usku grupu ljudi koja je uistinu i bila slobodna od mukotrpnog rada. Time je bila u opreci spram univerzalne naravi istine, ali je udvajanjem stvarnosti apstrahirala od vlastitog povijesnog realiteta i izdigla istinu iznad nje. No s vremenom, svaka rigorozna misao se počela udaljavati od vlastitih temelja, tako uzdignutih iznad stvarnosti, logika je postala indiferentna prema objektima misli s kojim barata, sadržaj je time bio neutraliziran, a princip identiteta razdvojen od principa kontradikcije, pa tako ovo zadnje nije više moglo biti išta doli neispravno mišljenje.

Mišljenje je očišćeno od ‘negativnog’, koje se uvelike naziralo na počecima logičke i filozofske misli — [a] eliminiranjem [tog] iskustva, iz cjelokupne misli, koja treba da bude objektivna, egzaktna i znanstvena eliminiran je konceptualan napor da se održi napetost između ‘jest’ i ‘treba da’ i da se postojeće obrati u ime svoje vlastite istine.<sup>34</sup>

Želja da samo posjedovanje znanja promijeni čovjeka, da utječe, ne po svojim efektima na zbilju kao kada su u pitanju značajne tehnološke inovacije koje nepovratno mijenjaju život, nego da već samo znanje, jednom kad ga prenesemo, mijenja drugog, jer kada čovjek nauči “da vidi i zna što realno jest, on će djelovati u saglasnosti s istinom”, ostalo je samo to, puka želja. Ona se morala napustiti, jedinstvo vrijednosnih sudova i analize moralo se slomiti “jer je postajalo sve jasnije da

---

**32** Usp. T. W. Adorno (1979), *Negativna dijalektika*, 67. Druga formulaciju iste misli iz *Tri studije o Hegelu* (1972), 79, još je izravnija: “Zraka koja u svim svojim momentima objelodanjuje cjelinu kao neistinu, nije drugo do utopija, utopija cjelokupne istine, koju još tek treba ozbiljiti”.

**33** Adorno (1979), 45.

**34** Marcuse (1968), 137.

filozofske vrijednosti nisu rukovodile organizaciju društva niti transformaciju prirode. One su bile neefikasne, nerealne”.<sup>35</sup>

Za Adorna i Marcusea nije problem što se znanstvena misao prestala voditi neefikasnim vrijednostima, nego to što osnova tih vrijednosti nije dijalektički prevladana u njoj tako da afektivni a priori<sup>36</sup> sa svojim nagonima i žudnjama ostane prisutan na stanovit način, a ne da bude jednoznačno uništen jer “čak i najudaljenije objektivizacije misli hrane se nagonima, tako da njihovo uništavanje znači uništavanje sâmh preduslova misli.”

Točno je da se objektivno značenje spoznaje, sa objektivizacijom svijeta, sve više udaljava od nagonске osnove; točno je i da spoznaja ne uspijeva kada njen pokušaj objektivizacije ostaje pod stegom žudnje. Ali, ako nagoni, u misli koja više ne podleže njihovim činima, nisu u njoj u isti mah prisutni i prevladani, onda više ne može biti nikakve spoznaje, a misao koja je ubila želju, svog oca, podleći će osvetti gluposti.<sup>37</sup>

U međuvremenu je znanost toliko napredovala da se čak i iz vizure objektiviranog svijeta koju nam pruža može dokazati istinitost Adornovog mišljenja. Rezoniranje se više ne stavlja u dihotomiju sa afektima, nego se promatraju kao dio kontinuuma.<sup>38</sup> Dapače, prijašnji ideal racionalnog promišljanja, oslobođenog od svih afekata, prokazan je kao iracionalan.<sup>39</sup>

---

**35** Marcuse, isto, 126.

**36** Naglašavanje afektivnog a prioria nije specificum Frankfurtske škole, v. A. Honneth (2008).

**37** Adorno (2009), §79 (prijevod adaptiran).

**38** Usp. Y. J. John et al. (2013), *Anatomy and computational modeling of networks underlying cognitive-emotional interaction*, 20: “We have argued that rather than being opposing forces, cognition and emotion can be seen as points on a continuum or gradient of flexible processes required for adaptive categorization of, and response to, changes in the external and internal environment of an organism. [...] The functional continuum is based on the robust connections between areas associated with cognition and those associated with emotion.”

**39** Usp. C. Malabou (2016), 43–44: “Nije moguće postojati a da se ne bude aficiran. Taj temeljni uvid otvara neurobiologiji nov put, jer ona sada uzima u obzir ključnu ulogu emocija u životu mozga, odnosno u jedinstvu organizma, kompleksa sačinjenog od duha i tijela. Um i kognicija ne mogu se razviti ni normalno vršiti svoje funkcije ako ih

Usprkos tim spoznajama, osveta gluposti je došla. Imali li jasnijeg i značajnijeg primjera za to od katastrofalne situacije sa globalnim zatopljenjem. Marcuse, iako svjestan da je znanstveno mišljenje često u sukobu sa dojmovima neposrednog iskustva, svejedno je smatrao da ono “ne razvija pojmove koji u sebi nose protest i odbijanje” jer “nova znanstvena istina kojom znanstveni pojmovi oponiraju prihvaćenoj istini ne sadrži osudu postojeće stvarnosti” nego samo osudu dotadašnjih teorijskih shvaćanja.<sup>40</sup> U međuvremenu se i to promijenilo jer neosporno je da znanstveno mišljenje u vezi globalnog zatopljenja sadrži takav snažni protest protiv postojećeg stanja stvari.<sup>41</sup> Ali takva osuda ne može biti dovoljna ako u sebi ne sadrži i imperativ čija se istinost može dokazati samo preko dijalektičkog promatranja odnosa, s jedne strane granica mogućnosti onog realno izvedivog, promatranih iz perspektive sadašnjeg i u povijesti prisutnog, a s druge strane potreba, žudnji i nadanja, koje se iz perspektive onog prvog ne mogu realizirati, ali su nužni i neophodni da bi se spriječila klimatska katastrofa. Bez imperativnosti dijalektičkih istina kapitulirat ćemo pred nemogućnostima, umjesto da ih svim silama tražimo, jer su nam, u ovom primjeru sasvim doslovno, jedini način da se spasimo od opasnog degradiranje kvalitete života u sasvim bliskoj budućnosti.<sup>42</sup>

Dijalektička istina ima, kako smo rekli, svoja dva aspekta. Prvi je njen afektivni apriori koji nalaže da je racionalan “onaj mod mišljenja i djelovanja koji pokreće reduciranje ignorancije, destrukcije, brutalnosti i ugnjetavanja.”<sup>43</sup> Drugi aspekt, kojem se sada okrećemo, povijesni je karakter dijalektičke istine koji nalaže da se zahtjevi afektivnog a prioria trebaju povijesnom praksom prevesti u realitet kako bi se pokazala njihova objektivna valjanost: vrednote vezane za društvene alternative tek tada postaju činjenice.

Dijalektika polazi od apstrahiranja koje ne prihvaća dani univerzum

---

ne podupiru afekti. Umovanje bez žudnje nije umovanje (...) Selektivna redukcija emocija remeti racionalnost barem u onoj mjeri u kojoj to čine i pretjerane emocije.”

**40** Marcuse (1968), 137.

**41** Za jedan od recentnijih primjera v. Järvensivu et al. (2019).

**42** Usp. R. Levitas, (2008), 90: “Environmental crisis provides the opportunity, as well as the necessity for this. It marks the shift from ‘there is no alternative’ to ‘there is an alternative to an alternative’ — a recasting, perhaps, of ‘be realistic, demand the impossible.’”

**43** Marcuse (1968), 139.

činjenica kao konačan kontekst valjanosti [te njena] analiza transcendiraju činjenice na osnovu njihovih pripitomljenih i negiranih mogućnosti [a to čini] na temelju rigorozno povijesnog karaktera transcendencije. "Mogućnosti" moraju biti unutar dohvata analiziranog društva; one moraju biti odredljivi ciljevi prakse.<sup>44</sup>

Osim objektivnih mogućnosti za drukčiji socio-ekonomski ustroj, u danom društvu već moraju i obitavati subverzivne tendencije i snage koje zahtijevaju takvu alternativu te prizivaju transcendiranje postojećeg, i to preko jasno odredljivih ciljeva prakse. Takav povijesni karakter dijalektičkih istina njihova je brana od proizvoljnosti, neodređenosti, a samim time i beznačajnosti. Logika tih istina suprotstavljena je kako metafizičkoj i formalnoj logici, tako i konkretnosti neposrednog iskustva ako je ono "suženo na stvari kako se pojavljuju i kako slučajno jesu" jer je pojavnost te vrste uhvaćena u dobro nam znane fetišizme. Iskustvo dobiva svoju istinitost tek kada iskustvujući subjekt razumije svoj svijet kao "povijesni univerzum u kojem su postojeći fakti djelo čovjekove povijesne prakse", i zato promjenjivi ljudskom praksom. Kada tako pojmljena povijesnost uđe u dijalektičko mišljenje, struktura misli se konkretno povezuje sa strukturom stvarnosti. "Logička istina postaje povijesna istina".<sup>45</sup> Dolazi se do odredljivih ciljeva, ispituje se njihova mogućnost ozbiljenja i reflektira se o svajem položaju u reprodukciji postojećeg.

Na prvi pogled, ovako postavljena situacija navodi nas na to da promatramo povijest kao sferu koja daje istinosnu vrijednost našoj dijalektici. Povijest određuje hoće li se dijalektička misao realizirati, postati činjenica, ka čemu ona svojom povijesno-praktičkom dimenzijom nužno tendira, ali povijest, iako pritom konkretizira misao i spaja je sa stvarnošću, ipak nije zalag njene istinosne vrijednosti, to je njen prvi aspekt, afektivni a priori.

Nadalje, pristajanjem na povijest kao sferu koja pokazuje istinosni sadržaj misli, neminovno dolazimo do revaloriziranja u ne više kritičko, nego apologetsko shvaćanje postojećeg stanja društva naspram povijesnog kontinuuma odnosa dominacije.<sup>46</sup> Uz to moramo zami-

<sup>44</sup> Marcuse, isto, 11–12.

<sup>45</sup> Marcuse, isto, 138.

<sup>46</sup> T. W. Adorno (1979), 129–130: "To što je prošlost prešla preko nekih pozicija poštuju kao sud o istinitosti tih pozicija samo oni koji smatraju povijest sudnjim danom. Vrlo često ono što je odbačeno a teorijski nije apsorbirano tek kasnije pokazuje svoj istiniti sadržaj. To je čir u

jetiti, kada bismo bespogovorno pratili ritam povijest u pogledu teorije, nesumnjivo bi većinu, ako ne i sve mislioce iz ovog rada, morali ostaviti u ropotarnici. Što se moglo smatrati u većoj mjeri nepovratno pregaženim poviješću nego marksizam u devedesetima, onako zasut razvalinama jednog zida?

Kao argument protiv takve apologetske nastrojenosti spram povijesti poslužiti će nam Žižekova kritika Spinoze. Ne bi bilo teško pokazati da je Spinoza jedan od najprogresivnijih mislilaca u povijesti filozofije,<sup>47</sup> što nas priječi da kritiku njegove krucijalne ograničenosti, a to je negativni stav o uključivanju žena u politički život, otpišemo kao anakronu. Spinoza se otvoreno pita, jesu li žene pod vlašću muškaraca po naravi ili zato što je to tako društveno određeno, te sam kaže da ako je to određeno, onda ni jedan validni razlog ne priječi da žene uistinu budu uključene u političku vlast. No, onda se poziva upravo na iskustvo, i dalje, na povijest, kako bi konstatirao da potčinjeni položaj žena proizlazi iz njihove slabosti.

Kad bi žene po naravi bile jednake muškarcima, i kad bi po duševnoj snazi i duhu, a u tome i jest najveća ljudska moć, a slijedom toga i pravo, bile jednako snažne, onda bi se zasigurno među tolikim i tako različitim narodima morali naći neki u kojima oba spola ravnopravno vladaju kao i drugi u kojima žene vladaju muškarcima i tako ih odgajaju da budu slabijeg duha; kako se to nigdje nije dogodilo, onda bez ikakve ograde može ustvrditi da žene po naravi nemaju jednako pravo kao i muškarci nego ga moraju ustupiti [...].<sup>48</sup>

Fascinantno u ovom odlomku jest to što se pojavljuje mogućnost da se određeni spol može sistematski odgajati tako da bude slabijeg duha. Spinoza ne nalazi primjer za to, jer bi mu za to poslužio samo neki u kojem bi žene bile na poziciji moći i isključivale muškarce iz političkog života, stoga pristaje na naravnost nejednakosti između spolova. To što inzistira na onom postojećem i onome što je to postojeće prethodilo kao jedinom horizontu mogućnosti, zbog čega je prisiljen odbaciti otvorenu mogućnost da uzrok političke neravnopravnosti između spolova nije naravni, već društveno određeni i zato promjenjivi, neizbježno proizlazi iz pristajanja na povijest kao sferu u kojoj

---

vladajućem zdravlju; u promijenjenim situacijama upozorava na sebe.”

<sup>47</sup> Vidi primjerice E. Balibar (1994), *Masses, classes, ideas: studies on politics before and after Marx*, 3–39.

<sup>48</sup> B. Spinoza (2006), *Politička rasprava*, 147.

se dokazuje istinitost stavova o društvu i ljudima. Zbog toga ga Žižek i kritizira retorički se pitajući

(...) zar nije Spinoza sušta suprotnost židovskoj-Levinasovsko-Derridaovsko-Adornovskoj nadi u konačno Spasenje, suprotan ideji da ovaj naš svijet ne može biti “sve što jest” — zadnja i ultimativna Istina, i da bi se trebali držati obećanja neke Mesijanske Drugosti?<sup>49</sup>

Žižek prepoznaje Nietzscheov *amor fati* kao homolognu poziciju Spinozinom prihvaćanju stvarnosti, a Adorno, kao jedan od spomenutih u židovskoj trijadi nade, pruža izuzetnu kritiku tog koncepta. Prvo hvali Nietzschea da je pružio najjači argument protiv teologije, kao i metafizike općenito, a to je da “brkaju nadu sa istinom jer to što je nemoguće živjeti sretno ili čak bilo kako, bez ideje o nečemu apsolutnom, ne dokazuje legitimnost takve misli.”<sup>50</sup> Ali s druge strane, ono što Nietzsche uči i smatra svojom najdubljom prirodom jest ljubav prema sudbini, što je nagnalo Adorna da se zapita:

(...) je li zaista ispravnije voljeti ono što nam se dešava, afirmirati nešto zato što je to što jeste, nego da za istinu uzimamo ono čemu se nadamo. Nije li to isti onaj pogrešan zaključak koji vodi od postojanja ‘stubborn facts’ do njihovog uzdizanja u najvišu vrijednost, koje je kritizirao u prelazu od nade ka istini? [...] U oba slučaja, riječ je o bijedi prilagođavanja, koja, da bi se nekako podneo užas svijeta, pripisuje realnost željama i smisao besmislenoj prisili. (isto)

Adorno brani teologiju i metafiziku od Nietzscheove optužbe tako što ih sve zajedno optužuje kao neznane sudionike u istom zločinu, tj. kardinalnoj neistini predstavljanja istinitim postojanja koje smo prepoznali kao loše, samo zato što smo to prepoznali. Što će reći, samo zato što smo iznašli načine da se nosimo sa takvim lošim postojanjem, bilo tako što pripisujemo realnost teološkim i metafizičkim željama ili tako što ničeanški dajemo smisao besmislu: “Na kraju, nada, koja izmiče stvarnosti tako što je negira, jedini je oblik u kojem se ukazuje istina. Bez nade, ideja o istini bila bi jedva pojmljiva” (isto). Zločin te-

---

**49** S. Žižek (2004), *Organs without Bodies: Deleuze and consequences*, 39. Za kritiku Žižekovog shvaćanja Spinoze v. T. Stolze (2014). Premda Stolze ide u potankosti Žižekove recepcije Spinoze, ne osvrće se, tj. ne osporava Žižekovo podcrtavanje i objašnjavanje Spinozinog stava prema uključanju žena u politički život.

**50** Adorno (2009), § 61 (prijevod adaptiran).



ologije nije u tijesnoj vezi nade i istine, nego baš suprotno, u njenom konformistički pasivizirajućem, a na koncu izdajničkom stopiranju dijalektičke kretnje svojstvene istini koja proizlazi iz afektivnog aprioria. Nada je forma istine, ali kada u njen sadržaj uđe povijesno i postojeće, a ona ne nastavi negirati takav sadržaj, ne nastavlja se upinjati da obrati i ukine ono što jest zbog onog što treba da bude, onda je došlo do pripisivanja realnosti željama.<sup>51</sup> Kada u postojećem već vidimo ono što treba da bude, ali na takav način da je naše djelovanje ograničeno jer trebamo samo pratiti pravila i izvršavati rituale, koje je donio neki Mesija kako bi dospijeli do tog što treba da bude, i to najčešće u nekom zagrobnom životu, onda govorimo o izdaji unutarnjeg mehanizma istinâ afektivnog aprioria koje traže transcediranje postojećeg, ali ne priznaju neimanentno spasenje u nekoj transcedenciji. Istina, pored toga što se ukazuje u obličju nade, kao svoj uvjet ima potrebu da glas daje patnji te da se ona prepozna i odstrani.<sup>52</sup>

Tjelesni moment objavljuje spoznaji da patnje ne treba biti, da treba biti drukčije. Bol govori: neka mine. Zato ono specifično materijalističko konvergira sa kritičkim, sa praksom mijenjanja društva.<sup>53</sup>

To što se nekim patnjama, recimo patnjama žena isključenih iz političkog života, nikada do određenog trenutka u povijesti nije niti pridavala pozornost, a kamoli da je taj problem rješavan, ne znači da se te patnje nisu mogle odstraniti ranije ili da se nikad i ne bi mogle odstraniti. Taj primjer, kao jedan od ključnih historijskih iskustava za promišljanje emancipacije i poboljšanja ljudskog života, uči nas da dijalektičke istine ne ovise o sudu povijesti, no s druge strane, iste te istine moraju biti povijesno situirane, time konkretizirane i usmjerena na praksu. U logici stavova, tj. vrijednosti afektivnog aprioria, jest da se stavovi nikada ne mogu zadovoljiti samo sa statusom istine, nego uvijek žele postati realizirani fakti. One su u poziciji u kojoj se nalazimo kada primjerice imamo samo točan rezultat na ispitu iz matematike, a znamo da to nije dovoljno kako bi nam se priznalo rješavanje zadatka jer za to bi još trebali napisati izvod, odnosno pokazati postupak kojim smo došli do točnog rezultata. Istine afektivnog aprioria zato ne mogu

---

**51** O značaju nade kod Adorna v. T. Jütten (2019) i J. Winters (2014); za širi problem krize nade iz vizure kritičke teorije v. A. van der Berg (1980) i S. Amsler (2009).

**52** Usp. K. Schick (2009) za jedan primjer razrade te Adornove poznate misli.

**53** Adorno (1979), 175.

ostati u svojoj sferi i samozadovoljno uživati u svojoj točnosti jer je tada gube, nego moraju smjerati na praktičko postupanje i povijesno izvođenje ako žele zadržati svoj istinosni karakter.

No čak ako i prihvatimo tako pojmljenu istinu dijalektičke misli, to i dalje ne upućuje nužno da je njezin cilj, postajanje činjenicom, realno ostvariv. Teško je ne složiti se s tezom o postojanje tehnologije i resursa da se ispune određeni utopijski ciljevi, ipak je to onaj aspekt kritičke teorije za koji ne treba dijalektika i koji je besprijekoran u svojoj empirijskoj dokazivosti.<sup>54</sup> No, prosta ispravnost te teze ne može otkloniti sumnju da postoje intrinzični razlozi zašto je ljudska vrsta tako spoznajno sposobna i tehnološki ostvarena, a istovremeno fatalno i nepremostivo nesposobna da tu istu sposobnost i naprednost upravi kako bi primjerice u potpunosti eliminirala glad u svijetu, taj realno ostvariv i minimalan, ali po svojoj naravi svejedno utopijski cilj.

Adorno će u pogledu utopijskih ciljeva i zahtjeva ustrajati na tome da će “nježno”, što će reći nebarbarsko, “biti samo ono najgrublje” od ciljeva, primjerice “to što više nitko neće biti gladan”. To govori s obzirom na standardne “utopijske slike nesputanog, energičnog, kreativnog ljudskog bića” jer takve koncepcije ostaju “zaražene fetišizmom robe” i idealom konstantnog rasta:

Ideja o nesputanom delovanju, o neprekidnom stvaranju, o jedroju nezasićenosti, o slobodi kao intenzivnoj aktivnosti, hrani se buržoaskim shvatanjem prirode, koje je oduvek služilo tome da opravda društveno nasilje kao nešto neopozivo, kao sastavni deo zdrave večnosti. Upravo zato, a ne zbog neke navodne težnje ka uravnilovci, pozitivni nacrti socijalizma, koje je Marks odbijao, ostali su ukorjenjeni u barbarstvu. Ono od čega treba zazirati nije pad čovječanstva u dokono izobilje, već divljačko širenje nečega što pod maskom univerzalne prirode ostaje društveno — kolektiviteta opsjednutog slijepom, mahnitom aktivnošću.<sup>55</sup>

S obzirom na stanje planete, nježnije i mnogo više utopijski nas se doima ono što Adorno priželjkuje nego želja milijarderâ da lete svemirom:

Možda će istinskom društvu dosaditi razvoj; možda će, u svojoj slobodi, ono ostaviti mogućnosti neiskorištenim, umjesto da pod sumanutom prisilom juriša na udaljene zvijezde. Čovječanstvo

---

<sup>54</sup> Usp. T. W. Adorno (1979), 50.

<sup>55</sup> Adorno (2009), § 100 (prijevod adaptiran).

koje više neće znati za oskudicu, početak će sticati predstavu o varljivoj i jalovoj prirodi svih dotadašnjih aranžmana za izbjegavanje oskudice, koji su bogatstvo koristili samo zato da bi oskudicu reproducirali na još širem planu” (isto).

Neumoljivom nužnošću ipak se dolazi do pitanja, zašto bi nade i želje, pa makar bile i one koje dijeli čitavo čovječanstvo, upućivali na objektivnu valjanost i mogućnost postojanja onoga čemu se nadamo i što želimo? Adorno će na ovo odgovoriti naoko izenađujuće, iznoseći svoje mišljenje da kada ne bi bilo ni trunke istine u ontološkom dokazu boga, ne bi moglo biti ni utopije.<sup>56</sup> Tako naime čita i Hegelovu<sup>57</sup> obranu ontološkog dokaza od Kantove<sup>58</sup> kritike, ne kao zamračenje uma koje si želi pripisati moći kojih nema, nego kao “utopijsku nadu da blok, ‘granice mogućnosti spoznaje’ nisu ono posljednje”, da bi se uspjeh mogao postići usprkos svim dokazima za suprotno, “da će duh u svim svojim slabostima, uslovnosti i negativnosti sličiti istini i stoga biti valjan za spoznaju istine”. Adorno smatra da se nekada s pravom isticala “drska odvažnost Hegelovog učenja o apsolutnom duhu”, ali se s obzirom na naše trenutno intelektualno stanje “predstava o apsolutnosti duha pokazuje kao spasonosni korektiv” jer se njime ispravlja “osakaćena rezignacija današnje svijesti koja je uvijek spremna da zbog vlastite slabosti još jednom” podupre i pristane na “poniženje koje joj je pričinjeno od nadmoćnosti slijepog postojanja”.<sup>59</sup>

Uz ovakvo čitanje možemo dodati da za razliku od eklatantnog pripisivanja realnosti željama ontološkog dokaza o Bogu, ontološki dokaz o utopiji može se poslužiti materijalom sa ove strane iskustva te se tako konkretnije utemeljiti. Usprkos ovim ogradama, našem će suvremenom duhu svaka primjesa religijske svijesti i njenih argumenata, pogotovo tako notornih kao što je ontološki dokaz o Bogu, i to baš u ovako krucijalnom momentu dokazivanja realne mogućnosti utopije, činiti nedopustivim i duboko diskreditirajućim. No, takva reakcija, premda potpuno razumljiva s obzirom na povijesno nasljeđe religija, zapravo ide u korist društvene iracionalnosti u kojim su osnažen i relevantne iste te religije, te tako ide protiv onih umnih tendencija čiji su napori i izborili značajne, ali nažalost i dalje nedovoljno visoke

---

<sup>56</sup> E. Bloch (1988), 16.

<sup>57</sup> G. F. W. Hegel (1988), 181–189.

<sup>58</sup> I. Kant (1998), 563–569.

<sup>59</sup> Adorno (1972), 42.

razine sekularnosti koje uživamo. Kritizirati Adorna zbog religijskih primjesa, išlo bi u korist klimi koja omogućava da religije ostanu nedopustivo bitni politički i društveni faktori. Logiku po kojoj se do toga dolazi objasnili su sami Adorno i Horkheimer:

Nipošto ne sumnjamo — a u tome jest naša *petitio principii* — da se sloboda u društvu ne može odvojiti od prosvijećenog mišljenja. Ali, ujedno mislimo da smo podjednako razgovjetno spoznali kako je već u samom pojmu ovog mišljenja, a ne samo u konkretnim historijskim formama društvenim institucijama u koje je zapleteno, sadržana klica onog nazadovanja do kojeg danas svuda dolazi. Ukoliko prosvjetiteljstvo ne prihvati refleksiju o tim nazadnim momentima, zapečatit će vlastitu sudbinu. Time što promišljanje o destruktivnosti napretka ostaje prepušteno njegovim neprijateljima, slijepo pragmatizirano mišljenje gubi svoj dokidajući karakter, pa stoga i odnos spram istine.<sup>60</sup>

No, usprkos takvoj mogućnosti diferenciranja, kao i već spomenutoj decidiranoj imanentnosti dijalektičkih istina naspram onih teoloških, Adorno svejedno priznaje da je pitanje o eliminaciji smrti ključno i neizbježno za utopiju.<sup>61</sup> To dovodi utopijsku misao do ozbiljnih problema čijem ćemo pokušaju rješavanja posvetiti kraj ovog rada.

No prije toga, vratimo se nakratko na problem neoperabilnog imperativa. Premda dijalektička logika objašnjava i opravdava smislenost našeg slogana upravo u njegovoj naizgled kontraproduktivnoj proturječnosti i negativnosti, taj početni problem, koji nas je i nagnao na ova promišljanja, nije tako nadiđen nego se ponovno pojavio u novom ruhu istinâ afektivnog aprioria koje žude za vlastitim ozbiljenjem. Ostaje to da bi kritična masa mogla odgovoriti na poziv iz slogana, prvo ga treba razumjeti, upravo u ovako kompleksnom dijalektičkom obliku i to zato što “cilj mora biti operativan u sredstvima kojima se zadobiva”.<sup>62</sup> Primjerice, u vjerovatno svakom revolucionarnom scenariju gotovo je neminovno da bi se trebalo služiti nekim formama nasilja kako bi se postigle suštinske promjene.<sup>63</sup> No, takvo korištenje nasilja

---

<sup>60</sup> Usp. M. Horkheimer i T.W. Adorno (1989), *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, 9.

<sup>61</sup> E. Bloch (1988), 8.

<sup>62</sup> Marcuse (1968), 54.

<sup>63</sup> I dok “nasilje, manipulacija i lukave taktike ugrožavaju cilj kojem navodno služe i tako se svode na puka sredstva”, s druge strane

moralo bi biti vrlo precizno, a oni koji bi to provodili, odnosno koristili kao sredstvo, morali bi biti do u tančine osviješteni u pogledu utopijskog cilja. Trenutno stanje dakako priječi da takva osviještenost bude moguća za više od nekolicine privilegiranih, koji u svom malom broju ostaju nepremostivo impotentni.

Oni koji razmišljaju u formi slobodnih, distanciranih, objektivnih procjena nisu u stanju uvažiti iskustvo nasilja, koje u stvarnosti poništava upravo takav oblik razmišljanja. Skoro nerješiv zadatak sastoji se u tome da ne dopustimo da nas zaglupe ni tuđa moć, niti vlastita bespomoćnost.<sup>64</sup>

Zahtjev da cilj bude prisutan u revolucionarnim sredstvima predstavlja skoro nerješiv zadatak.<sup>65</sup> Međutim, ne možemo zbog pretjerane zahtjevnosti odustati od zadatka, a da time ne riskiramo teror i izdaju cilja koji su kao mračna i krvava sjenka pratili sve velike revolucije. Također, ne možemo prestati pokušavati, ni zbog unutarnje nužnosti samih dijalektičkih istina, riješiti taj skoro nerješivi zadatak kojeg one susreću u svom ozbiljenju.

Gledano iz kuta ovih promišljanja, otpor prema instrumentalizaciji, koju posjeduje imperativ iz našeg slogana, bio bi rezultat prisvajanja logike koja nalaže da cilj mora biti prisutan u sredstvima. Konkretnije, dijalektika nalaže “da sâmu antitezu između sredstava i ciljeva [...] treba kritizirati” jer je “i jedno i drugo u buržoaskoj misli postvoreno, a ta okamenjena antiteza je dobra za svijet koji ju je proizveo, ali ne i za napor da se on promijeni.”<sup>66</sup>

#### 4. Negativni teolog iz bjelokosne kule

Jedno od takvih zaglupljivanja zbog vlastite bespomoćnosti detektirao je Adorno kod studentskih radikala koji su akcionistički zahtijevali revoluciju odmah i sada (riječ je o '68. i '69. godini u Njemačkoj).

---

“verovanje da bi slepu igru sredstava mogao da sumarno zameni suverenitet racionalnih ciljeva [...] je buržoaski utopizam.” Usp. T. W. Adorno (2009), dodatak X.

<sup>64</sup> Adorno (2009), § 34.

<sup>65</sup> Usp. H. Marcuse (1970), *Five lectures — Psychoanalysis, Politics and Utopia*, 80: “In order for the mechanisms to be abolished, there must first be a need to abolish them. That is the circle in which we are placed, and I do not know how to get out of it.”

<sup>66</sup> Adorno (2009), dodatak X (prijevod adaptiran).

Iako je imao razumijevanja za njihov ideal neposrednog djelovanja vidjevši ga kao reakciju na integriranje nekada progresivnih organizacija u status quo kojem su donedavno žestoko oponirale, Adorno ne pristaje na nestrpljivost sa teorijom koju takvi ideali nose, kao ni na željenu fuziju teorije i prakse. Ta nestrpljivost ne vodi subverzivnu misao dalje od nje same do željenog ozbiljenja promišljenih i potrebnih promjena, nego dovodi do akcija koje su ispod razine smislenosti, do pseudo-aktivnosti koje su samoj sebi svrha, a tako se strastveno rade jer njihove aktere pošteduje shvaćanja vlastite bespomoćnosti.<sup>67</sup>

Ti akteri u ioniziranoj atmosferi nakon '68. počeli su glasno optuživati Frankfurtsku školu da je kritična u teoriji, a konformistička u praksi, te da su njeni članovi, rezignirani u svojim sinekurama, modeli teoretičara iz bjelokosne kule. No, za Adorna se teško moglo reći da nije bio angažirani intelektualac. Naprotiv, jedno od njegovih zadnjih značajnih zalaganja oko konkretnih problema u javnoj sferi bilo je protestiranje protiv donošenja zakona o izvanrednom stanju u Zapadnoj Njemačkoj koji je htio značajno smanjiti određena građanska prava u slučaju da prosvjedi i nemiri prijete destabilizaciji države. Zakon je ipak izglasan, i to vrlo značajnog datuma, 30. maja 1968. No, studentski radikali i izvanparlamentarna opozicija zamjerali su mu što ih nije više i jasnije podržao.<sup>68</sup>

Njihovo nezadovoljstvo se potom počelo snažno manifestirati. Adorno je za njih uskoro bio mrtav kao institucija pa su mu onemogućavali da održi nastavu bukom zbog čega je morao otkazati svoj seminar sasvim prigodnog sadržaja — *Uvod u dijalektičko mišljenje*. Nadalje lijepili su plakate i bacali letke koji su ga prokazivali kao izdajicu, a na ploči su mu jednom napisali: "Tko god dragom Adornu dade kontrolu, do kraja svog života će sačuvati kapitalizam."<sup>69</sup> U jednom od znamenitih incidenata iz tog razdoblja, tri studentice su mu u predavaonici pokazale gole grudi uz sugestivnu pantomimu da bi se vidjelo kako će mislilac, koji je u teoriji tako snažno kritizirao seksualnu represiju i branio tjelesnost od klasičnih filozofskih napada, reagirati kada bude suočen sa neočekivano obnaženim tijelima u praksi.<sup>70</sup> U tom specifičnom slučaju, Ador-

---

<sup>67</sup> T. W. Adorno (1998), 290–292). Za pseudoaktivnost v. također T. W. Adorno (1991), 194 i T. W. Adorno (2002), 17.

<sup>68</sup> Vidi uvod G. Richtera u T. W. Adorno (2002), 12–14.

<sup>69</sup> Vidi uvod E. Leslie u T. W. Adorno i H. Marcuse (1999).

<sup>70</sup> T. W. Adorno (2002), *Who's afraid of the ivory tower? A conversation with*

no je posramljen izašao iz predavaonice, ali se nastavio zalagati za ono što je vidio kao progresivno razdvajanje teorije i prakse, što je pripisivao i zreлом Marxu. Kada su ljudi zatvoreni i očajnički žele pobjeći van, teško da se može precizno razmišljati o situaciji. Ali baš zato što je mišljenje otežano objektivnim uvjetima — tako bi se mogao sažeti Adornov stav — ne bismo trebali našem razumljivo paničnom djelovanju dati primat.<sup>71</sup>

Kad je u pitanju djelovanje radikalnih studentskih pokreta, Marcuse ih nije smatrao tako paničnim i nepromišljenim. Naprotiv, mislio je da bi mogli izvršiti potrebnu socijalnu intervenciju, doduše ne kao revolucionarna snaga po sebi (takav stav je odbacio kao besmislicu), već kao možda i najjači katalizator za veće promjene, kakav su tih godina iskristalizirali u SAD-u. Iako je Marcuse također bio protivnik neposrednog prijenosa teorije u praksu, svejedno je smatrao da u nekim historijskim momentima teorija mora postati jedno s praksom, ako ne želi iznevjeriti vlastitu istinu. Bio je ponosan na utjecaj kako svoje tako i Adornove teorije na studente, te, iako je priznavao da su racionalni elementi duboko isprepleteni sa iracionalnim elementima u pokretu, bio je spreman podnijeti bol iracionalnih postupaka koje je nazivao patricidom gdje mladi aktivistički naraštaj nema želju za obuzdavanjem psihološkog mehanizma što ih više motivira nego razmirice u mišljenju da idu dodatnim i često nepotrebno nasilnim žarom protiv vlastitih teorijskih očeva. Adorno se složio da praksa nekada gura teoriju dalje, ali je ipak smatrao da s obzirom na objektivnu situaciju to nikako nije slučaj, da je u pitanju ogoljeni i brutalni prakticizam koji uopće nema veze s teorijom, pa konzekventno, ni s promišljenim i potrebnim djelovanjem. Posebice je zamjerao radikalnim studentima neodgovorno pozivanje na nasilje s obzirom na moguću kontrareakciju regresivnih snaga.<sup>72</sup> U osudi nasilja Adorno

---

*Theodor W. Adorno*, 18: "To think that they did this to me, of all people, someone who has always opposed any kind of erotic repression and sexual taboo! To mock me and to loose three girls dressed up as hippies on me! I found that repulsive. The comic effect achieved by this was nothing more than the reaction of a philistine who giggles 'he-he!' at the sight of a girl with naked breasts. This nonsense was naturally planned in advance."

**71** Usp. *Marginalia on Theory and Praxis*, T. W. Adorno (1998), 259–279. Za refleksiju i kontekstualizaciju tog rada v. F. Freyenhagen (2014).

**72** T. W. Adorno i H. Marcuse (1999).

nije bio rigidan kategorični pacifist<sup>73</sup> svjestan toga da je inače potpuno legitimna averzija prema svakom vidu nasilja neminovno distorzirana privilegijom onih koji nisu primorani na takvo djelovanje.<sup>74</sup> Nažalost česta je politička situacija da subverzivne snage nemaju taj luksuz, no to čini posezanje nekih radikala iz relativne udobnosti zapadnoeuropskih demokracije za nasiljem kao autolegitimacijom još manje prihvatljivim.

Iako su obojica bili uvučeni u patricidne inscenacije, iz prepiske koja sačinjava raspravu između Marcusea i Adorna vidljivo je, pored oštroumnosti obojice, da su te situacije puno teže padale Adornu te da se mnogo manje elegantno i staloženo znao u njima ponijeti. Adorno je doduše svoje slabosti otvoreno priznao, znao je da su njegova izrazita osjetljivost kao i tankočutnost omogućeni njegovom pozicijom u društvenoj podjeli rada, ali i deformirani s obzirom na ekonomski osnov na kojem se ta podjela dešava. "Filozofijskom iskustvu uopće ne bi pristajala elitarna umišljenost. Ono mora samo sebe razmotriti s obzirom na to u kojoj je mjeri, po svojim mogućnostima u postojećem, kontaminirano postojećim, a konačno klasnim odnosima".<sup>75</sup> Upravo se na Adorna ustalilo gledati kao na tvrdokornog elitista i to zbog njegovih nazora o umjetnosti i posebice načina konceptualiziranja popularne, odnosno masovne kulture kao kulturne industrije.<sup>76</sup> Ipak, od tako jednostrano negativne recepcije kulturne industrije kao nusproizvoda elitističkog refleksa odvrćaju nas brojna Adornova promišljanja protiv elitarnosti, kakva što smo vidjeli u tekstu kao i druga mjesta.<sup>77</sup> Bjelokosna kula ima svoje uporište u kontaminiranom sistemu, ali ujedno i najbolja točka gledanja za smislene kritike takvog stanja stvari. Adorno je kao jednu od gorkih ironija doživljavao činjenicu da su samo oni koji su poput njega rođeni u dobrostojećim

---

**73** T. W. Adorno (2002), 18–19.

**74** T. W. Adorno (1998), 289–290.

**75** Adorno (1979), 56.

**76** Vidi istoimeno poglavlje iz *Dijalektike Prosvjetiteljstva* uz podnaslov *Prosvjetiteljstvo kao masovna obmana* (126–173) kao i daljnju razradu u T. W. Adorno (1991). Vidi također D. Strinati (1995), 1–79.

**77** Vidi također: "In its attempts to manipulate the masses the ideology of the culture industry itself becomes as internally antagonistic as the very society which it aims to control. The ideology of the culture industry contains the antidote to its own lie" (ibid., 181). Također V. Biti (1987) i S. Buck-Morris (1977), 188–190



obiteljima imali šansu da ne budu u potpunosti duhovno modeliran od strane postojećeg.<sup>78</sup>

Moramo još spomenuti da su čak i oni koji su se slagali sa Adornovom kritikom presudo-revolucionarnih aktivnosti iz tog razdoblja, ipak zamjerali nešto relativno slično kao i ti kritizirani studentski radikali. Tako je Habermas smatrao da kod Adorna izostaje političko-praktička dimenzija jer je u pogledu utopije postupao isto kao što su negativni teolozi postupali sa Bogom kada su tvrdili da mu se ne može, ne treba i ne smije pripisivati afirmativna određenja.<sup>79</sup> Takvom, dosta raširenom čitanju Adorna idu u prilogu mnogo mjesta u njegovom opusu. Primjericu u jednom od zadnjih objavljenih radova stoji: “utopijski moment u mišljenju je tim jači što manje — jer i to je vid relapsa — objektivira sebe u utopiju jer tako sabotira vlastito ozbiljenje”.<sup>80</sup> Prateći takve misli, razvila se interpretacija koja drži da za Adorna nema ni trunke dobra, utopije ili pravog življenja u trenutno postojećem svijetu te da u takvim uvjetima ne možemo imati pouzdanu koncepciju pravog života.

Oni koji su školovani u dijalektičkoj teoriji, suzdržavaju se od pozitivnih slika ispravnog društva, njegovih građana, čak i onih koji bi trebalo da ga ostvare. Odvrćaju ih stari tragovi; u retrospektivnoj izmaglici, sve društvene utopije, još od Platona, povezuje sumorna sličnost sa onim protiv čega su bile izmišljene. Skok u budućnost, pravo preko današnjih uslova, završava u prošlosti.<sup>81</sup>

Premda Adornov opus obiluje ovakvim izjavama koje idu u prilog prvoj interpretaciji o izostanku kontinuiteta, ima i njegovih vrlo značajnih misli u prilog suprotnoj interpretaciji koja inzistira na kontinuitetu između trenutnog, krivog života i utopije.<sup>82</sup> No, iako ovdje ne možemo ulaziti u detaljnije obrazlaganje, ključno je s obzirom na do sada izloženo zalagati se za drugu interpretaciju po kojoj je kod Adorna izrazito prisutno inzistiranje na određenom kontinuitetu između krivog života i utopije. “Samo oni koji bi utopiju mogli smjestiti u

---

**78** “Kritika privilegija postaje privilegija: toliko je dijalektičan tijek svijeta” Adorno (1979), 55.

**79** Relevantna mjesta u Habermasovom opusu navedi J. Gordon Finlayson (2012), 2–4. O širem odnosu Adorna i teologije v. Boer (2007), 391–443.

**80** Adorno (1998), 292.

**81** Usp. T. W. Adorno (2009), dodatak X.

**82** Za pregled literature o tome v. J. Gordon Finlayson (2012), 5–6.

slijepo tjelesno uživanje, koje je, zato što zadovoljava krajnju namjeru, lišeno svih namjera, mogu steći pouzdanu predstavu o istini”.<sup>83</sup>

Upravo tjelesnost sa svojim afektivnim apriorijem predstavlja zalag istinitosti utopije, tako da bi naglašavanje potpune različitosti postojećeg naspram onog što zahtijevamo prekinulo tanke veze s utopijom i preko kojih je jedino i možemo voditi ka ozbiljenju. Čak i u pitanju nesumnjivo negativnog stava prema misaonoj konkretizaciji utopije, ne smijemo zaboraviti da, kako je rekao vezano za nominalizam, toga se i generalno držeći “odnos genuino kritičke filozofije spram [nekoj određenog aspekta filozofije] nije invarijantan, on se povijesno mijenja”.<sup>84</sup> Primjerice, već citirano Adornovo otvoreno afirmiranje nužnosti drukčijeg vrednovanje Hegelovog apsolutnog duha s obzirom na različite historijski trenutke, govori nam o tome da nominalizam nije bio izolirani slučaj. Varijantan stav spram različitih aspekata u filozofiji, kao i šire, naspram više-manje svakog objekta promišljanja, uistinu je genuino kritički, odnosno dijalektički odnos:

Etičnost mišljenja ne leži ni u tvrdoglavom, niti u nadmoćnom držanju: ni u slijepom, niti u ispraznom istrajavanju; ni u atomiziranosti, niti u logičkoj dosljednosti. Dvosjekli metod, zbog kojeg je hegelovska fenomenologija među razumnim ljudima stekla reputaciju nečeg neizmjereno teškog, koji nalaže da se o nekoj pojavi govori kao takvoj — ‘čisto promatranje’, ali opet tako da se u svakom trenutku zadrži refleksija, odnos prema svijesti kao subjektu — izražava tu etičnost na najdirektniji način, ali i u svu dubinu njenih kontradikcija. Ali, koliko je samo teže danas usvojiti tu etičnost, kada više nije moguće uvjeriti se u identitet subjekta i objekta, što je ona krajnja pretpostavka na kojoj je Hegel još uvijek mogao prikrivati antagonističke zahtjeve promatranja i tumačenja. Od onih koji danas nešto misle, zahtijeva se ništa manje nego da u svakom trenutku budu u stvari i izvan nje — ponašanje barona Münchhausena, koji se izvukao iz močvare tako što je samog sebe povukao za kosu, postalo je obrazac za spoznaju koja ne želi biti samo potvrda ili spekulacija. A plaćeni filozofi nam i dalje prilaze i prigovaraju što nemamo čvrsto stanovište.<sup>85</sup>

---

**83** Adorno (2009), § 37 (prijevod adaptiran).

**84** Adorno (1979) 336.

**85** Adorno (2009), § 46 (prijevod adaptiran).

Shodno tome, mislim da se može smatrati da i odnos spram misa-  
one konkretizacije utopije također ne bi smio biti invarijantan, po-  
gotovo ako imamo na umu urgentno stanje u kojem se naša planeta  
danas nalazi.

Za kraj, pokazat ćemo kako nam, kada promišljamo subverzivnu  
politiku utemeljenu na ethosu realnog traženja nemogućeg, upravo  
Adorno, usprkos svojim apofatičkim tendencijama, može biti od  
značajne pomoći da s *via negativa*, karakterizirane modulacijom na-  
šeg slogana u *Ne znamo što želimo, ali znamo što nećemo*, prijeđemo  
na *via positiva* konkretnog djelovanja i određenih ciljeva.

### 5. Dobra i loša nemogućnost

Kad tako snažno afirmiramo utopijski moment u mišljenju, jedan  
od značajnih problema s kojim se tada susrećemo već je spomenuto  
neizbježno ulaženje takvog mišljenja u religijsku, odnosno fantastič-  
nu domenu. Afektivni apriori, po samoj naravi stvari, pored želje  
za reduciranjem svake boli, izvor je i žudnje za besmrtnošću. Ako  
se želimo realno držati utopijskog, moramo iznaći jasan kriterij po  
kojem ćemo moći razlikovati želje koje treba dijalektički uzdignuti i  
uobličiti u određene ciljeve progresivnog djelovanja od onih koje ne  
bi trebali na takav način tretirati. Problem nije tako jednostavan kao  
što se isprva čini. Naime s većinom intuitivnih i elegantnih načina da  
ga riješimo, mi se, ako želimo ostati konzistentni, ne bi smjeli kori-  
stiti. Primjerice, ne smijemo se pozvati na tradicionalnu demarkaciju  
političke sfere prema kojoj bi mogli uzeti kao želje primjerene utopij-  
skim ciljevima samo one koje se nalaze unutar toga, jer tako skrojene  
granice političkog, najčešće poprilično udaljene od ovlasti nad ključ-  
nom, ekonomskom sferom, simptomi su upravo postojećeg stanje  
koje želimo radikalno izmijeniti.

Ako bi uzeli kriterij tehnološke izvedivosti, to i dalje ne bi smje-  
lo isključiti one želje koje su s obzirom na postojeće resurse i znanje  
trenutno nemoguće. Kriterij zapravo mora biti imanentan samoj  
afektivnoj sferi kako bi bili sigurni da smo izbjegli situaciju u kojoj  
bi zbog eksternih razloga odbacili želju koja je validni utopijski cilj,  
kao što je to učinio Spinoza po pitanju ravnopravnosti žena u svojoj  
političkoj misli. Određeno čitanje Adorna priskače nam tu u pomoć  
jer pruža putokaz za imanentno razlikovanje želja. Počnimo od jed-  
nog vrlo konkretnog slučaja:

(...) kada je netko već “zauzet”: kada je voljena osoba nepristupačna, ne zbog nekih unutrašnjih antagonizama ili inhibicija [...] već zato što se nalazi u vezi koja isključuje neku drugu. Apstraktni temporalni poredak zapravo igra ulogu koju bismo mogli pripisati hijerarhiji osjećanja. U toj zauzetosti, ako ostavimo po strani pitanje slobode izbora i odlučivanja, ima i nečeg krajnje nasumičnog, što izgleda da potpuno proturiječi zahtjevu za slobodom. Čak i u društvu izliječenom od anarhije robne proizvodnje, ili baš u njemu, jedva da bi bilo nekih pravila koja određuju način na koji se ljudi sreću. Kada bi bilo drugačije, onda bi takav aranžman bio izjednačen s najneprihvatljivijim nasrtajem na slobodu.<sup>86</sup>

S obzirom na do sada određene uzuse utopijskog mišljenja, teško bismo mogli reći da u to ne bi mogla pripadati i želja za optimalnijim, razumnijim i manje nasumičnim uvjetima, pa makar to bilo i zaljubljanja. Uz to, praktička implementacija tog cilja daleko je od neizvedive. Zamislimo primjerice neki program s kompleksnim algoritmom koji će na temelju raznih testova, obaveznih za cijelu populaciju, pokazati koji bi se sve pojedinci trebali susresti jer imaju velike šanse da bi se mogli smisleno povezati. To bi definitivno bio jedan efektni način da se donekle ublaži nasilnost potpuno nasumičnosti i neslobode kad je u pitanju neka tako bitna stvar za ljudski život. Ali ostvarenje ovakve želje stvorilo bi mnogo veću neslobodu od one koja postoji kao problem koji je trebao biti riješen. Kada bi se zadržali samo na ovom ne baš inovativnom računu, prema kojem ćemo prave utopijske zahtjeve prepoznati po tome da definitivno donose više slobode nego što oduzimaju, ne bismo baš imali previše koristi od Adornova uvida. Ali ako ga pratimo dalje, pored temporalnosti on se suočava sa još jednom dimenzijom koja nam se nadaje kao najintimnija drugost i nasumičnost koja priječi našu slobodu, a to je tjelesnost na čiji se značaj za Adorna kontinuirano vraćamo.

Sloboda koje se suprotstavlja nasumičnosti u ime samopostavljanja uma i autonomnog pripisivanja zakona, po kojima pristajemo živjeti, jedno je od centralnih filozofskih ekspresija naših žudnji, nadanja i želja. Takva sloboda utkana je u sam fundament dijalektičke istine i predstavlja zalog utopijskog mišljenja, uz nju smo iznalazili svrhu i borili se za sve veću emancipaciju. Ali njena logika, premda je bila i ostala motor koji pokreće sva progresivna djelovanja, ne smije se

---

<sup>86</sup> Adorno (2009), § 49 (prijevod adaptiran).

slijediti najdalje moguće, bez ikakvih granica.<sup>87</sup> Upravo tu zapravo dolazi ključna točka Adornove negativne dijalektike;

Iz dijalektike postojećeg ne može se isključiti ono što svijest doživljava kao stvarevito tuđe: negativno, prinudu i heteronomiju [...]. Pomireno stanje ne bi s filozofijskim idealizmom anketiralo ono tuđe, nego bi svoju sreću imalo u tome da u omogućenoj blizini ostane tuđe i različito, s one strane heterogenoga i vlastitoga.<sup>88</sup>

Ovaj uvid od velikog je praktičkog značaja jer nam omogućuje da strogo pratimo utopijsko mišljenje traženja nemogućeg, a da nam pod to nemoguće ne dospiju razni suspekti ciljevi. Među te suspektne ciljeve možemo svrstati one koje bi se hegelijanski mogli označiti kao apstraktni, a takvi bi se ciljevi jedino i mogli pojaviti iz same Adornove koncepcije utopije ako je vjerovati interpretaciji koja nalaže da nema tragova pravog života u ovom krivom.<sup>89</sup> Adorno nam nudi način kako da promišljamo razliku između granica na koje ne smijemo pristati čak ako i nema objektivnog načina da ih trenutno transcendiramo te onih granice koje ne bismo trebali prijeći, čak i ako postoje razni načini i razlozi da to učinimo. S tom dijalektikom granica doći ćemo do pojma slobode kao i patnje koji su uvjeti istinitosti na koje ćemo se onda moći osloniti pri traženju radikalne promjene postojećeg. Pritom nas ti isti pojmovi, nastali iz istina afektivnog aprioria, ne trebaju navesti na nerealna potraživanja za slobodom od svake pri-nude i boli, što će reći religijskog i tehnološkog snatrenja o besmrtnosti kojima je zajednički zazor ne od trenutno postojećeg, nego od života naprosto koji karakterizira njegova materijalnost.

---

**87** Kao što smo vidjeli (v. dio teksta koji prate bilj. 54 i 55), Adorno snažno osuđuje tendenciju da se ide dalje bez obzira na prirodne limite, videći to prelaženje limita inficiranim od strane fetišizma robe, te smatra da će si društvo, oslobođeno od tog fetišizma, dopustiti da neke mogućnosti ostanu neiskorištene.

**88** Adorno (1979), 166.

**89** Protiv takve interpretacije snažno govori sljedeća Adornova tvrdnja (1991), 126: "The radicalism which promises itself everything by virtue of total change is abstract; for even within the changed totality the problems of the individual obstinately return again. Such radicalism loses ground as soon as its idea volatilizes into a chimera, dispensing every further effort toward improvement. Within itself, it then becomes an agent to sabotage something better. Excessive demand is a sublime form of sabotage."

Vraćajući se za kraj još jednom na naš slogan, možemo reći da nam ovaj kriterij omogućava razlikovanje između dobre i loše nemogućnosti. Takva podjela je po uzoru na Hegelovu gdje se dobra beskonačnost "s pravom predstavila pomoću slike kruga" jer je beskonačna upravo u vraćanju samoj sebi, dok onu lošu predstavlja ravna liniji što se beskrajno proteže i ide sve dalje od same sebe.<sup>90</sup> Na tom tragu bismo i želje i nadanja afektivnog apriorija koje se vraćaju na vlastitu materijalnost umjesto da od nje bježe koliko god tehnički mogu daleko, mogli predstaviti kao dobre nemogućnosti. Adorno se nerijetko služio pojmom loše beskonačnosti,<sup>91</sup> kao što je to uostalom činio i sa mnogim drugim filozofemima njemačkog idealizma. No, na jednom od mjesta gdje spominje lošu beskonačnost, opisat će upravo logiku naše intervencije u način razlikovanja utopijskih ciljeva, premda je u tom slučaju govorio o eseju kao formi:

Cjelina jest monada, a opet i nije, njezini elementi, budući da su pojmovne vrste, ukazuju dalje od specifičnog predmeta u kojem se okupljaju. Esej ih ne slijedi tamo gdje se legitimiraju izvan svoga specifičnog predmeta: inače bi dospio u lošu beskonačnost. On se toliko približava onome *hic et nunc* predmeta da se disocira u momente u kojima ima svoj život, umjesto da bude pukim predmetom.<sup>92</sup>

Spomenuti elementi se za naše razmatranje mogu shvatiti kao žudnje afektivnog apriorija, a specifični predmet izvan kojeg se ne bi trebali legitimirati, premda tome teže, naša je tjelesnost. No ovakvo čitanje izlaže se prigovoru: kako možemo ovom ulomku, koji se odnosi na esej, naprosto pridodati problematiku različitih vidova nemogućnosti? Što bi esej trebao biti, a što utopijski ciljevi, vrlo su različiti predmeti promišljanja, ono što vrijedi za jedno ne mora važiti za drugo. Međutim, Adorno opetovano pokazuje kako za njega esej nije puki prozni oblik, nego nešto daleko značajnije.<sup>93</sup> Esej je od početka bio "kritička

---

**90** G.W.F. Hegel (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, 61–62.

**91** Adorno (2009), § 105; v. ovdje bilj. 20.

**92** T.W. Adorno (1985), *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*, 27.

**93** O važnosti eseja za Adorna govori i činjenica da je i sam naslov prvog eseja u zbirci 1985. preveden kao "Esej o eseju" umjesto "Esej kao forma" (njem. *Essay als Form*). Za odnos Adorna, Benjamina, Blocha prema literarnom mediju v. predgovor Nadežde Čaćinović, "Adornovi eseji", 5–15. Vidi također osobito T.R. Kray (2018), *More dialectical than the dialectic: exemplarity in Theodor W. Adorno's The essay as form*.

forma *par excellence*; i to kao imanentna kritika duhovnih tvorevina”.<sup>94</sup> Razlog zašto esej ima tako privilegiranu poziciju u Adornovoj misli postat će jasan ako krenemo od samog izraza ‘esej’, koji znači ogled, ali i pokušaj. Upravo ovo drugo značenje daje iskaz o formi “u kojoj se utopija mišljenja da će mu uspjeti pogoditi u središte povezuje sa sviješću o vlastitoj pogrešivosti i privremenosti.”<sup>95</sup> Svijest, koja mu je upisana kako u naziv, tako i u formu, o toj svezi mišljenja utopije sa pogrešivošću i privremenošću nas samih koji je mislimo, omogućila je eseju da bude “dijalektičniji od dijalektike” i to upravo tamo gdje dijalektika kod Hegela “izlaže sebe samu.”<sup>96</sup> Premda se esej, karakteriziran svojom “pipajućom intencijom”,<sup>97</sup> i filozofija apsolutnog znanja čine kao dva suprotna pola, oni zapravo dijele istu ključnu zadaću — “izliječiti misao od njezine proizvoljnosti”. Dok esej “tu proizvoljnost vlastitim postupkom reflektira umjesto da je maskira kao neposrednost”, Hegelova je filozofija “ostala opterećena inkonzekventnošću”, jer, iako je svesrdno i silovito “kritizirala apstraktni vrhovni pojam, puki ‘rezultat’”, ipak je u tom tonu i “po idealističkom običaju, govorila o dijalektičkoj metodi.”<sup>98</sup>

Esej se tako kod Adorna prometnuo u mjesto autorefleksije dijalektičkog, odnosno utopijskog mišljenja, tako da smjernice za kretanje u toj formi nisu nipošto nasumične, nego upravo suštinski povezane s problematikom koju ovdje razmatramo. Prilikom vrednovanja različitih zahtjeva afektivnog apriorija, slijediti taj eminentno esejski način kretanja, čini se pravim putem oslobađanja utopijskog mišljenja od balasta pretjerane spiritualnosti, čime se ono još jače i jasnije smješta u praktičku sferu. ★

---

<sup>94</sup> Adorno (1985), 31.

<sup>95</sup> Adorno, isto, 30.

<sup>96</sup> Adorno, isto, 32.

<sup>97</sup> Adorno, isto, 30.

<sup>98</sup> Adorno, isto, 32.

## LITERATURA

- Adorno, Theodor W. (1972), *Tri studije o Hegelu*, Sarajevo: Veselin Masleša (preveo Aleksa Buha).
- Adorno, Theodor W. (1979), *Negativna dijalektika*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod (preveli Nadežda Čaćinović-Puhovski i Žarko Puhovski).
- Adorno, Theodor W. (1985), *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*, Zagreb: Školska knjiga, izbor i redakcija prijevoda Nadežda Čaćinović-Puhovski (preveli Nadežda Čaćinović-Puhovski, Borislav Mikulić i Hrvoje Glavač).
- Adorno, Theodor W. (1991), *The Culture Industry: selected essays on mass culture*, London & New York: Routledge (priredio Jay M. Bernstein).
- Adorno, Theodor W. (1998), *Critical models: Interventions and catchwords*, New York: Columbia University Press (preveo Henry W. Pickford).
- Adorno, Theodor W. i Marcuse, Herbert (1999), "Correspondence on the German Student Movement", u: *New Left Review*, vol. 233, br. 1 (priredila, prevela i uvod napisala Esther Leslie).
- Adorno, Theodor W. (2002), "Who's afraid of the ivory tower?: A conversation with Theodor W. Adorno", u: *Monatshefte*, vol. 94, br. 1 (priredio, preveo i uvod napisao Gerhard Richter).
- Adorno, Theodor W. i Horkheimer, Max (1989), *Dijalektika prosvjetiteljstva: filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša (prevela Nadežda Čaćinović-Puhovski).
- Adorno, Theodor W. (2009), *Minima moralia: Refleksije iz oštećenog života*, Anarhistička biblioteka (preveo Aleksa Golijanin); dostupno na <https://anarhisticka-biblioteka.net/library/theodor-adorno-minima-moralia>.
- Amsler, Sarah S., *Bringing hope to crisis: Rethinking the 'crisis of hope' in critical theory*, dostupno na [http://publications.aston.ac.uk/9146/1/Amsler\\_Mining\\_the\\_crisis\\_of\\_hope\\_in\\_contemporary\\_critical\\_theory.pdf](http://publications.aston.ac.uk/9146/1/Amsler_Mining_the_crisis_of_hope_in_contemporary_critical_theory.pdf)
- Aristotel, *Metafizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1992 (preveo Tomislav Ladan).
- Ayers, Bill (2016a), *Demand the Impossible! A Radical Manifesto*, Chicago: Haymarket Books.
- Ayers, Bill (2016b), "We Only Move Forward When We Demand the Impossible: An Interview With Bill Ayers", *Truth Out*, dostupno na <https://truthout.org/articles/we-only-move-forward-when-we-demand-the-impossible-an-interview-with-bill-ayers/>
- Balibar, Etienne (1994), *Masses, classes, ideas: studies on politics before and after Marx*, London & New York: Routledge (preveo James Swenson).
- Biti, Vladimir (1987), "Pogled na trivijalnu književnost danas", u: *Trivijalna književnost*, ur. Svetlana Slapšak, Beograd: Studentski izdavački centar.
- Bloch, Ernst (1988), *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*,



- Cambridge, Massachusetts: The MIT Press (preveli Jack Zipes i Frank Mecklenburg).
- Bloch, Ernst (2000), *The Spirit of Utopia*, Stanford, California: Stanford University Press (preveo Anthony A. Nassae).
- Boer, Roland (2007), *Criticism of heaven — on marxism and theology*, Leiden i Boston: Brill.
- Boldyrev, Ivan (2014), *Ernst Bloch and His Contemporaries: Locating Utopian Messianism*, London: Bloomsbury Academic.
- Buck-Moris, Susan. (1977), *The origin of negative dialectics*, London: The free press.
- Dolar, Mladen (2012), "Hegel and Freud", u: *e-flux journal* 32, 2012, dostupno na <https://www.e-flux.com/journal/34/68360/hegel-and-freud/>
- Freyenhagen, Fabian (2014), "Adorno's Politics: Theory and Praxis in Germany's 1960s", u: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 40, br. 9.
- Gordon Finlayson, James (2012), "On not being silent in the darkness: Adorno's singular apophaticism", u: *The Harvard Theological Review*, vol. 105, br. 1.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Fenomenologija duha*, Zagreb: Naprijed (preveo Milan Kangrga).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Lectures on the philosophy of religion — The lectures of 1827*, Berkeley: University of California Press (preveli R. F. Brown, P. C. Hodgson i J. M. Stewart).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo: Veselin Masleša (preveo Danko Grlić).
- Heinrich, Michael (2012), *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*, New York: Monthly Review Press (preveo Alexander Locascio).
- Honneth, Axel (2008), *Reification: a new look at an old idea*, Oxford: Oxford University Press.
- Jameson, Fredric (2009), *Valences of the dialectic*, London: Verso.
- Järvensivu, Paavo i Toivanen, Tero i Vadén, Tere i Lähde, Ville i Majava, Antii i Eronen, Jussi T. (2019), *Global Sustainable Development Report 2019* drafted by the Group of independent scientists, dostupno na [https://bios.fi/bios-governance\\_of\\_economic\\_transition.pdf](https://bios.fi/bios-governance_of_economic_transition.pdf)
- John, Yohan J. i Bullock, Daniel i Zikopoulos, Basilis i Barbas Helen (2013), "Anatomy and computational modeling of networks underlying cognitive-emotional interaction", u: *frontiers in Human Neuroscience*, vol. 7, dostupno na [https://www.researchgate.net/publication/236129681\\_Anatomy\\_and\\_computational\\_modeling\\_of\\_networks\\_underlying\\_cognitive-emotional\\_interaction](https://www.researchgate.net/publication/236129681_Anatomy_and_computational_modeling_of_networks_underlying_cognitive-emotional_interaction)
- Jütten, Timo (2019), Adorno on hope, u: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 45, br. 3.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press (preveli Paul Guyer i Allen W. Wood).

- Kray, Thorn R. (2018), "More dialectical than the dialectic: exemplarity in Theodor W. Adorno's *The essay as form*", u: *Thesis Eleven*, vol. 144, br. 1.
- Levitas, Ruth (2008), "Be realistic: demand the impossible", u: *New Formations* br. 63.
- Malabou, Catherine (2016), *Ontologija nezgode — esej o razaralačkoj plastičnosti*, Zagreb: Kulturtreger (preveo Marko Gregorić).
- Marcuse, Herbert (1968), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo: Veselin Masleša (prevela Branka Brujić).
- Marcuse, Herbert (1970), *Five lectures — Psychoanalysis, Politics and Utopia*, London: Allen Lane The Penguin Press (preveli Jeremy J. Shapiro i Shierry M. Weber).
- Marx, Karl (1974), *Kapital. Kritika političke ekonomije (prvi tom). Proces proizvodnje kapitala*, Beograd: Prosveta (preveli Moša Pijade i Rodoljub Čolaković).
- Marx, Karl (1977), *Temelji slobode — Osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, Zagreb: Naprijed (preveli Branko Petrović, Gajo Petrović i Moša Pijade).
- Schick, Kate (2009), "To lend a voice for suffering is a condition for all truth": Adorno and International Political Thought, u: *Journal of International Political Theory*, vol. 5, br. 2.
- Spinoza, Benedikt de (2006), *Politička rasprava*, Zagreb: Demetra (preveo Ozren Žunec).
- Stolze, Ted (2012), Hegel or Spinoza: Substance, Subject, and Critical Marxism, u: *Crisis and critique*, br. 3.
- Strinati, Dominic (1995), *An Introduction to Theories of Popular Culture*, London & New York: Routledge.
- Van den Berg, Axel (1980), "Critical theory: Is there still hope?", u: *American Journal of Sociology*, vol. 86, br. 3.
- Vighi, Fabio (2012), *Critical theory and film: rethinking ideology in cinema*, London: Bloomsbury Continuum.
- Watzlawick, Paul (1978), *The Language of Change: Elements of Therapeutic Communication*, New York: Basic Books.
- Winters, Joseph (2014), "Theodor Adorno and the unhelpless work of the negative", u: *Journal of Cultural and Religious Theory*, vol. 14, br. 1.
- Žižek, Slavoj (2013), *Demanding the Impossible*, ur. Yong-june Park, Cambridge: Polity Press.
- Žižek, Slavoj (2004), *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, London & New York: Routledge.

**LA POLICE VOUS PARLE**

*tous les soirs*  
**à 20h.**



**Srđan Damnjanović**

---

**Dijalektika perverznog  
i filozofski  
*theatrum mundi.***

**'68. između Lacana  
i Kanta.**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

### SAŽETAK

U tekstu nastojimo ispitati u kojoj meri se događaji vezani za '68. javljaju kao drama ponavljanja, a koliko ih možemo posmatrati kao prizor redefinisanja savremenih okolnosti. Prema Lacanu, sadomazohistička perverzija, u kojoj mazohist aranžira ceo odnos u kojem su žrtva i počinitelj sretno združeni, postaje paradigma aktuelne političnosti. Ne pretendujući na razrešenje dileme, analiziramo dokumentaristički pristup studentskoj pobuni 1968. (Nebojša Popov) te literarni ili "dramski" (Živojin Pavlović), i to na podlozi dveju pomirljivih paradigmi. Prva je izvedena iz razrade Kantovog pozorišnog modela eksplikacije uz pomoć igrača i posmatrača (*Spor među fakultetima*). Druga paradigma sastoji se u Lacanovom dijalektičkom shvatanju perverzije kao konstitutivne strukture subjektivnosti. Sprovođenje normalizacije pobune pripada redu angažovanih posmatrača koji menjaju gospodarske označitelje od maoističkih do nacionalističkih i masonskih, a učesnici u grotnu događajâ traže od gospodara ispunjenje njihove želje. Politička perverzija seže sve do preokretanja ideala socijalne jednakosti u fetiš tržišta i parlamentarne demokratije, uz favorizovanje ideologema državnosti, dospevajući, kako je to formulisao Karel Kosik, do zagrljaja "ratničkog i trgovačkog duha". No, kritika 1968. kao kritika studentske potrage za novim gospodarem zadobija i jedan znatno afirmativniji horizont. Dok istoričari prikupljaju dokumentaciju kako bi iz nje rekonstruisali šta je maj '68. zapravo bio, filozofsko promišljanje trebalo bi da se bavi pitanjem šta određeni događaj jeste s obzirom na svoj potencijal u budućnosti. ★

## Dialectics of the Perverse and the Philosophical *Theatrum Mundi*. 1968 Between Lacan and Kant.

### ABSTRACT

The paper is an attempt at determining to what extent the events of May 1968 can be explained as instances of a drama of repetition and to what extent they can be considered as a scene of redefinition of contemporary circumstances. According to Lacan, a sadist is manipulated by a masochist who actually arranges the whole scene: the oppressor and the victim are happily joined together within a scenario they share. Without any intention of solving the dilemma, the paper analyzes documentary (Nebojša Popov) and literary or “dramatic” (Živojin Pavlović) approaches to 1968 student protests in the context of two quite conciliatory paradigms. The first one is based on an interpretation of Kant’s theatrical model of explication involving actors and viewers (*Streit der Fakultäten*). The second paradigm draws on Lacan’s interpretation of perversion as a constitutive structure of subjectivity. The task to normalize the rebellion is given to the engaged viewers (tradesmen-dealers) who change master-signifiers from Maoist to nationalistic and masonic, while the participants in the event want the master to satisfy their desire. Political perversion goes even further, all the way to turning the ideals of social equality into a fetish of the market and parliamentary democracy, favoring the ideologemes of statehood, and finally ending, as Karel Kosík put it, in an “embrace of the combative and mercantile spirit”. Sadomasochistic perversion, at the same time, becomes a paradigm of contemporary politics. However, the critique of 1968, as a critique of students’ quest for a new master, opens up another, much more affirmative horizon. While the historians gather documents in order to reconstruct what May 1968 really was, philosophical insight should tackle the question of what the particular event is, with respect to its potential for the future. ★

Svetlim senima  
Jelke Kljajić Imširović (1947–2006) i  
Stefana Erdogljije (1985–2016),  
koji su na različite načine negovali isti ideal.

## Prolog

Lacanovu bespoštednu kritiku studentskog bunta '68. u njegovom predavanju "L'impromptu de Vincennes" održanom 3. decembra 1969.<sup>01</sup> posmatraćemo kroz tri momenta: težnju za gospodarom, sadomazohističku scenu i situaciju 'chè vuoi'. Cilj se sastoji u argumentovanju antitetike, na momente produktivne, ali češće blokirajuće, koja vlada između drame ponavljanja i događaja redefinisavanja, imajući na umu događaje u Srbiji u periodu 1968–2018. Reč je o nizu pobuna koje se razbijaju kao talasi o obalu, ostavljajući iza sebe tek gorak ukus izneverenih očekivanja. Drama ponavljanja je oblik subjektivnosti koji se iscrpljuje u potrazi za novim gospodarem, uz eventualnu promenu mesta mučitelja i potčinjenog. Događaj redefinisavanja pomera situaciju iz dimenzije igre moći i dominacije u dimenziju spontanosti i slobode. Termin *dijalektika perverznoj* u naslovu rada ne upotrebljamo kolokvijalno, u smislu odstupanja od vladajućih normi nego kao obrazac po kome događaj redefinisavanja okolnosti postaje drama ponavljanja, u kojoj podređeni traže novog gospodara, formulišući merodavan scenario i za sebe i za svog mučitelja.

"Težnja za gospodarom" tek je jedna od klišeizovanih formulacija koja potiče iz Lacanovog opusa. Izbledelo značenje pokušaćemo obnoviti navođenjem mesta gde se ta formulacija, inače vezana za pobunjene studente, uopšte javila, kao i osvetljavanjem bližeg teorijskog konteksta. Lacanove prekore buntovnim studentima treba shvatiti u punom kapacitetu. Umesto što od autoriteta zahtevaju podršku i ispunjenje želje, studenti treba da se sami bace na posao, inače im ne preostaje ništa drugo nego da se prepuste čarima života. Sve fascinantiiji kulturni spektakli, tekuća umetnička produkcija kao i bezbrojna sportska dostignuća, kamufliraju poodmakao proces samopotčinjavanja. Jedan od prodornijih komentatora, Daniel Cho, ne nalazi u Lacanovim sudovima o studentskom delovanju tokom maja '68. ni bezrezervnu podršku studentskim zahtevima ni potpuno odbacivanje ideja i stremljenja studentskog pokreta. Premda studenti sebe vide kao beskompromisne buntovnike, oni nisu radikalni do kraja, studentski

---

**01** J. Lacan (1990), "Impromptu at Vincennes", u: *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, 126.

radikalizam je obuhvaćen akademskim diskursom.<sup>02</sup> Lacan veruje kako studenti u svojim pobunama traže novog gospodara dok previđaju ono ključno — da je gospodar proizveden upravom njihovim zahtevom:

“Kada biste imali malo strpljenja i kada biste imali volje da nastavite naš impromptus, rekao bih vam da težnja za revolucijom ima samo jednu zamislivu stvar, a to je diskurs gospodara. To je ono što je iskustvo dokazalo. Ono čemu vi kao revolucionari težite, to je gospodar. I imaćete ga” (isto).

Težnju za gospodarom osvetličemo pozivanjem na evokativne naracije nekadašnjih buntovnika kao i njihovih mentora, smeštajući ih unutar koordinata Lacanovog očitovanja specifičnog položaja buntovnih studenata, dakle unutar preseka akademskog diskursa i diskursa gospodara. Uspela pobuna obezbedila bi prelazak sa akademskog na naučni diskurs kao i “iskašljavanje” gospodarskog označitelja, ali to se nije dogodilo. Studenti su pobunom postali poželjni buntovnici koji se uklapaju u dominantne tokove normalizacije, a na akademskom polju — službenici diskursa koji opravdava vlastito postojanje. Dakle, oštrica Lacanove kritike uperena je protiv privrženosti navodnih buntovnika vlastitom potčinjavanju, jer iz cele drame izvlače korist, kao neurotičar iz “bolesti”.

Drugi momenat u našoj analizi lacanovskog sagledavanja društvene subjektivnosti potiče iz elaboracije sadomazohističke scene iz njegovog spisa *Kant avec Sade*, u kojoj žrtva upravlja svojim mučiteljem, a scenu postavlja u definišući okvir pogleda trećeg.<sup>03</sup> Mučitelj i žrtva, srećno združeni u različitim oblicima društvenog delovanja, predstavljaju paradigmatičan primer koji osvetljava strukturu subjektivnosti političke perverzije. Veliko drugo konstituisano je različitim oblicima ljudskog delovanja, od teorijske aktivnosti do sume različitih činova pobuna i protesta, bilo da je subjekt primarno privržen vlastitom potčinjavanju, bilo da je privrženost potčinjavanju nešto sekundarno,

---

**02** D. Cho (2006), “Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the death drive”, 24.

**03** Usp. J. Lacan (2006), *Écrits*. “Kant with Sade”. Razvijajući Lacanov tekst S. Žižek u strukturu političke subjektivnosti uvodi definišući pogled trećeg: “Lacan u više navrata upozorava da je u sadističkoj sceni, osim dželata i njegove žrtve uvek konstitutivno prisutan još neko treći, veliki Drugi, za koga “sadist” vrši svoju delatnost; to je onaj Drugi koji je dat recimo, u vidu Subjekta ideološke interpelacije (Althusser).” Usp. Žižek (1983), “Opscenost vlasti”, 12.



kao podmukli efekat rada moći, kako je to videla Judith Butler.<sup>04</sup> Moć koja se reprodukuje praktikovanjem pokornosti ili potragom za novim gospodarskim označiteljem od suštinske je važnosti za uspostavljanje i kontinuitet subjekta koji se redovno zapliće u vlastitu aporetiku. Bez obzira na razrešenje pitanja o prvenstvu moći, druga neočekivana konkluzija koja proizilazi iz naše noseće hipoteze glasi da društvena moć ne proizilazi samo iz mogućnosti pojedinca i grupe da donosi i sprovodi odluke o sebi i drugima, nego i iz njihove funkcionalne nemoći. Drama ponavaljanja uspešno obnavlja moć aktera koji učestvuju u spektaklu. Neuspeh koji uspešno obnavlja moć obezbeđen je specifičnim kretanjem motivacionog ideala koji se obnavlja u svom pervertiranom obliku. Ne samo da '68. pogađa efektom bumeranga, nego je preokretanje poruke zakonomerno i periodično: "Nesvesno je diskurs Drugog, gde subjekt prima sopstvenu zaboravljenu poruku, u invertnoj formi neispunjenog obećanja."<sup>05</sup>

Treći momenat u argumentaciji lacanovske analize sadržan je u pitanju šta studenti zapravo žele smešteni u *chê vuoi*-situaciju, situaciju dominacije i potčinjavanja na osnovu povratnog pitanja:

"Ali, dodajmo, sa tim se slaže naša formulacija da je nesvesno želja Drugog (*le désir de l'homme est le désir de l'Autre*), gde nam ovo de obezbeđuje ono što gramatičari nazivaju 'subjekatskom determinacijom' — naime, reč je o tome da čovek želi *qua* Drugi (to obezbeđuje stvarni domen čovekove strasti)".<sup>06</sup>

Pitanje Drugog (*chê vuoi?*) kao pitanje koje izvodi subjekt na put vlastite želje, vraća se subjektu s mesta odakle on očekuje proročanski odgovor. Pitanje koje "otključava" i uskomešava želju potčinjenog, a to se nikako ne sme prevideti, inicirano je prvobitnim obraćanjem potčinjenog, koje "automatizuje" i "subjektiviše" u isti mah, zaključno sa povratnim pitanjem Drugog. Dakle potrebno je "raščarati" fantazam subjekta koji daje odgovor na pitanje šta je on sam. Ali pre toga, neophodno je osvetliti konstitutivnu relaciju samog pitanja. Zato je odlučna instanca ona koja postaje mesto veze, a zatim i raskida subjekta i Drugog. To je nagon smrti.

---

**04** J. Butler (2012), *Psihički život moći: teorije pokoravanja*, 13.

**05** J. Lacan (2006), *Écrits*. "Psychoanalysis and Its Teaching", 366.

**06** J. Lacan (2006), *Écrits*. "The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Uncconscious", 690. (Usp. Ž. Lakan, *Spisi* (izbor), 293.)

U seminaru posvećenom Antigoinoj sudbini Lacan poručuje polaznicima seminara da je nagon smrti etička instanca koja raskida sve veze super-ega koje drže individuu pod okriljem zajednice, insistirajući na Antigoinoj vernosti želji: “Nema ničeg dionizijskog u činu i pojavi Antigone. Ipak, ona gura do granice ostvarenja nečega što bi se moglo nazvati čistim nagonom smrti. Ona utelovljuje tu želju”.<sup>07</sup> Dakle, kako raskinuti fatalnu vezu između buntovnika i njihovih tlačitelja? Psihoanalitičar lacanovske provenijencije nastoji po svaku cenu izbjeći formulisanje pravila koje treba slediti. Antigona nije slika koju treba kopirati, nego nam pomaže da dekonstruišemo našu sklonost da sledimo ideal, a još više, da taj ideal brže-bolje odbacimo. Zato nagon smrti ne mora biti poistovećen samo sa prinudom ponavljanja traumatičnih događaja iz prošlosti, nego i sa modusima raskida.

Naša preliminarna hipoteza zasnovana je na pretpostavci simultanog uspostavljanja i potčinjavanja, što uz druge ambivalentnosti otežava jednobraznu teorijsku identifikaciju. Ta konfuzija vodi izbijanju različitih “kratkih spojeva”, poput onoga koji se javlja između radikalnih predstavnika studentske nove levice i etabliranih filozofa, koji govore ili uzimaju sebi za pravo da govore u ime pobunjenih studenata. Pretpostavke na kojima insistiramo vode napuštanju svakog pozicioniranja u sadomazohističkoj strukturi društvene subjektivnosti, ka Kosikovom nadilaženju dijalektike perverznog. Karel Kosik polazi u svojoj analizi od dimenzije spontanosti koja prožima i povezuje različite društvene grupe i obezbeđuje teorijske pretpostavke sagledavanja koje nude izlaz iz drame ponavljanja. Pretpostavke tog pristupa date su veoma rano, premda u svom rudimentarnom obliku, još u notornom predgovoru časopisa *Praxis* Nebojše Popova, sa jasnom intencijom da se '68. istrgne iz ruku zagovornika različitih, kasnije nacionalističkih i konzervativno-restauratorskih protagonista drame ponavljanja.<sup>08</sup>

Nadajući se da tekst koji sledi ne nudi jednoznačnu “psihoanalizu” političkog događaja '68. u kojoj bi se izvesni društveni fenomen psihologizovao, odnosno tumačio prema analogiji sa pojedincem (“pacijentom”), kao što bi to bilo svođenje revolucije na “pobunu protiv nacionalne slike oca”, ili kao što je to svođenje fašizma na pojavu

---

**07** J. Lacan (1997), “Antigone between two deaths”, 282.

**08** N. Popov (1970), “Predgovor. Prolegomena za sociološko istraživanje društvenih sukoba”, u: *PRAXIS*, jun-lipanj 1968. Dokumenti.

“paranoidne kulture”, kako je taj loš scenario opisao Stavrakakis,<sup>09</sup> priklanjamo se strategiji pri kojoj se događaj “filozofikuje” tako što se politička struktura subjektivnosti modeluje na osnovu paradigme gospodar/rob i razvija u teorijski osvetljavajuću “perverznu strukturu”. Zato procenjivanje dometa teorijskih modela drame i događaja, kao i mesta onoga ko piše u senci Velikog drugog, povlači sobom odgovornost autora više nego navodno neutralnu kritiku izvora. Dimenzija koja iskrivljava i ne dozvoljava uspostavljanje distance pripada perverziji političke subjektivnosti i nije stvar pukog “protoka vremena”. Ukoliko je Veliko drugo uspostavljeno društvenim delovanjem, odgovornost za promašaje '68. nije pripisana, niti se može pripisati, generacijama koje su učestvovalе u događaju, nego generacijama koje taj događaj baštine. Kritičari '68. ne učitavaju u fenomen pobune samo svoje teorijsko stanovište nego i odgovornost za sopstvene poraze i previde.

#### 1. ČIN:

#### **Crvena nit odmotana naopako ili retrogradna dijalektika drame ponavljanja**

Nebojša Popov, u predgovoru za posebni broj časopisa *Praxis* (jun-lipanj 1968.) dovodi u pitanje verodostojnost i teorijski potencijal umetničkog dela, kada je reč o modelu razumevanja društvenih sukoba. Upozorivši na postojeću inflaciju termina kao što su *drama* i *tragedija*, što sve zajedno vodi “tragediji na način farse” ili misaonoj i društvenoj konfuziji, Popov upućuje buduća istraživanja o događajima pobune u sledećim pravcima. Neophodno je utvrditi odnos prema savremenom kapitalističkom društvu kao i prema praksi levičarskog osporavanja tog sveta; potom u razmatranje treba uvesti mogućnosti prevladavanja staljinističke prakse. Hvalevredna dalekovidost! Pokazalo se da su prakse osporavanja bile istovremeno prakse normalizacije i samopotčinjavanja. Popov drži da treba postaviti i neka više metodološka pitanja prilikom istraživanja društvenih sukoba u jugoslovenskom društvu.<sup>10</sup> Pored neposrednog političkog iskustva, važnije je upoznati “nove kritike savremenog građanskog sveta, naročito one koje se razvijaju u znaku obnove Marksovog dijalektičkog metoda”,<sup>11</sup> pri čemu dijalektički metod predstavlja pre kamen spotica-

<sup>09</sup> Y. Stavrakakis (1999), *Lacan and the Political*.

<sup>10</sup> Popov (1970), XV.

<sup>11</sup> Ibid. XVI.

nja, a ne mesto saglasnosti u komunističkom pokretu, pogotovo kod gušenja otpora apsolutističkoj vlasti. Popov postavlja odlučno pitanje za sagledavanje dometa pubuna: odakle dolazi negacija, da li iz sfere “proleterske demokratije” ili iz “konzervativnih tenzija”? Gledano iz perspektive pedesetogodišnjice '68., negacija je nastala sadejstvom kritike kapitalizma i retrogradne dijalektike, koje dele i uspostavljaju predmet vlastite kritike. Dijalektika retrogradnog, kao obnova svih praksi alijenacije, preplavila je mnoga značenja i ostvarila potpunu hegemoniju nad idejama koje promovišu Odluke i zahtevi Akcionog odbora, kao i Zbora studenata. Entuzijastička ideja socijalne jednakosti, koja se povremeno javlja kao ostrvce u moru tehnokratskih ideologija globalnog kapitalizma, gde se eksploatacija zaklanja dostignućima tehnoloških inovacija, čini se da ponovo postaje okosnica otpora. Retrogradni procesi, naslućuje Popov, ne mogu se posmatrati tek kao “nebitne devijacije”, nego iz perspektive same dijalektike.

Tako, Jelka Imširović Kljajić, jedna među učesnicima i učesnicama događanja koji su sačuvali plamen '68. i preneli ga u devedesete, u svojoj studiji *Od socijalizma do samoupravnog nacionalizma* iz 1991. piše: “Nacional-partijske oligarhije koje su došle na vlast posle višestranačkih izbora u većoj ili manjoj meri praktikuju modele vladanja karakteristične za jednopartizam”.<sup>12</sup> Civilizacijska tekovina političkog pluralizma zamenjena je formom militantnog nacionalizma, a tu karakterističnu zamenu Jelka Imširović posmatra u kontekstu kritike socijalističkog etatizma, kritike kapitalizma, kao i kritike samoupravljanja svedenog tek na radno-lokalni nivo, dakle, na svoju karikaturu. Militantnom nacionalizmu pridružuje se ideologem demokratije, koga propagiraju zainteresovani posmatrači studentske pobune, što dovodi do rastakanja poslednjih ostataka samoupravnog socijalizma, koji se sada u formi aveti, posredstvom stranih teoretičara i pomodnih strujanja, u svom naglašenom odsustvu, nadvio nad Srbijom 2000-tih.

Dakle, horizont sagledavanja '68. Popov je odredio teorijom društvenih sukoba i marksističkom dijalektikom, a umetnička apoteoza u vidu dramatizacije sukoba ne samo da tretira “kulturu” neposredno kao mitološku, sasvim neupitnu vrednost po sebi, nego postaje odlučan činilac same “dijalektike retrogradnog”.

Živojin Pavlović u dopunjenim dnevničkim beleškama *Ispljuvak pun krvi* osvetljava kulturno-umetničku dominaciju drame kao nor-

---

<sup>12</sup> Jelka Imširović Kljajić (1991), *Od socijalizma do samoupravnog nacionalizma*, 255.

malizacije pobune koja se “uspešno” ponavlja pošto su njena izvorna načela izneverena:

“Oni su lešinari. Osećaju da pobuna više nije opasna, da se sa njom može koketovati. Nahrljuju, pojedinačno ili u grupama. S pismima. Telegramima. S estradnim “programima”, da — zabavljaju. Srećem Radu Đuričin. Leprša, opaljena suncem. Sa značkom Crvenog univerziteta u reveru hita Ulicom Lole Ribara. Maše antologijom rodoljubive poezije. Ali nepogrešiva glumačka čula govore da je bunt na umoru.”<sup>13</sup>

I dalje:

“Pesnici recituju stihove: pesnici-radnici, Milan Komnenić, Matija Bečković, Desanka Maksimović, Vasko Popa. Folklorna društva tamburaju narodna kola.”<sup>14</sup>

Ovaj uzbudljivi tekst dnevnčkih zapisa posvećenih junskim danima 1968, neodvojiv je od dvostruke prirode dela Živojina Pavlovića.<sup>15</sup> Druga strana njegovog dela očituje se daleko kontrastnije u romanima, intervjuima i ogleđima, dok je donekle zasjenjena u antologijskim ostvarenjima crnog talasa. Prilikom dekonstrukcije dela Živojina Pavlovića, ispod levičarske ikone pomalja se znatno drugačija figura koja više odgovara drugom — ili pre suprotnom taboru — srpskom anti-modernizmu. Pored važnih mesta u delu Živojina Pavlovića (antimodernizam, antifeminizam, steretipno pozivanje na sukob civilizacija), važno je istaći da poreklo metafora kao što su “organsko raspadanje”, “zadah tela” i sl., kao i razlike između njegovih tipova civilizacija, ne potiče samo iz zdravorazumskog čitanja Nietzscheovog opusa, kao ni iz Huntingtonovog *Sukoba civilizacija*, nego, kako nam se čini, iz dela koje je odigralo ključnu ulogu u srpskom ‘ur-fašizmu’, a to je *Propast Zapada* Oswalda Spenglera. Dakle, iz perspektive razvoja Pavlovićevog dela, događaji iz maja-juna 1968, mogu se posmatrati kao zaplitanje protagonista o antinomije modernizma u procesu zajedničkog raspadanja.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Ž. Pavlović (1990), *Ispljuvak pun krvi*, 75.

<sup>14</sup> Ibid. 76.

<sup>15</sup> Vidi analizu Nebojše Jovanovića, “Zazor od modernosti: Od traume ‘68 do ‘sukoba civilizacija’ u djelu Živojina Živojina Pavlovića” (u ovom zborniku).

<sup>16</sup> Međutim, to nije kraj. U poznoj fazi svog stvaralačkog opusa, Pavlović

U beogradskoj varijanti događaja Živojin Pavlović potčinjenost akademskom diskursu naziva “štreberskim duhom”, koji se ustoličio na talasu dominacije kulturne produkcije. Za sada, pođimo od predgovora Milenka Dereta Pavlovićevom dnevniku, odnosno od načina na koji se prezentuje tipologija pogleda na '68.<sup>17</sup> Tipologija nije posebno razgranata i u njoj je na delu retrogradna dijalektika. Najčešće se polazi od ocene da je reč o zbivanjima koja su imala nesumnjivo napredan društveni karakter, slično revolucijama iz 1848. Revolucije su, uprkos političkom neuspehu, temeljito pretresle Evropu i povele ka opštem progresu. Prema drugima, studentski bunt bio je unapred osuđen na propast, reč je o mrtvoređenčetu jedne epohe na izmaku. Pobuna evropske inteligencije bila je nadahnuta preživelim marksističkim ili anarhističkim pogledom na svet, te je reč o “reakcionarnoj” drami, jer su akteri vukli odavno odigrane poteze.

Ono odlučno je kao po pravilu ispušteno iz vida. Upravo je metamorfoza pripadnika studentskog pokreta, kao i publike koja ih je podržala, od novolevičarskog bunta, preko peticionaškog pokreta i ideologije ljudskih prava i sloboda, do lansiranja tzv. građanske opcije i priklanjanja nacionalističko-klerikalnoj struji iste, bila važan element normalizacije i pacifikacije pokreta, uz javljanje konkurentske frakcije, oličene u tzv. liberalnoj levici. Njihovi sukobi, premda iz blizine deluju veoma dramatično, neće preći granicu jalovog nadmudrivanja, uz redovnu pojavu pretrčavanja na suprotnu stranu. Jedan od nekadašnjih 68-osmaških “radnika-pesnika”, Milan Komnenić, sahranjen je pod masonskim simbolima, kako nas obaveštavaju smrtonice, nakon ministarske karijere u dve vlade (ministar informisanja 1999. i ministar kulture u prelaznoj vladi nakon 5. oktobra 2000). Alain Badiou navodi sličan podatak: Daniel Cohn-Bendit, jedan od predvodnika studentskog bunta u Francuskoj, napustivši svoja anarhistička i liberterska opredeljenja, postaje hiperaktivista parlamentarizma i “ordinarni političar”.<sup>18</sup> Tipologije koje navodi Dereta u predgovoru Pavlovićeve knjige, ispuštaju badiouovsku dilemu vezanu za maj '68: Bogatiti se ili živeti sa idejom. Zato se, sasvim u skladu sa diktumom “arogantnog kapitalizma”, previđa za maj '68. ono što

---

je napravio još jednu inverziju, u kojoj je istakao značaj “fasade” čiju je unutrašnjost izložio bespoštednoj kritici, te je predmet kritike, uz izvesne ograde, postao alternativa.

**17** Milenko Dereta (1990), Predgovor, u: Ž. Pavlović, *Ispljučak pun krvi*, 7–9.

**18** A. Badiou (2009), 4. maja 1968, str. 1.

je bilo ključno — “novina događaja”. Ona se, za Badioua, ne sastoji u postavljanju svakoga na svoje mesto, u skladu sa tradicionalnom idejom pravednosti, nego u njenoj dekonstrukciji, u organizaciji munjevitih materijalnih i mentalnih premeštanja.<sup>19</sup>

Ta više ili manje dramatična samoizdaja vlastite želje, o kojoj piše Badiou, kao i prelazak na stranu “frenetičnog parlamentarizma”, bila je, kako se pokazalo, prelazak na brod koji tone. U domaći primer sada “frenetičnog aktivizma” svakako možemo uvrstiti paradigmatičnu naraciju Sonje Liht, čiji glas u ansamblu renomiranih šezdesetosmaša, tj. njihovog hijerarhijskog uspona u strukturi subjektivnosti, nimalo ne odudara, nego čini skladno višeglasje. U intervjuu pod naslovom “Sonja Liht: Bila sam i ostala aktivista”, očigledno je karakteristično pomeranje (*ignoratio elenchi*) do prebacivanja u sasvim drugu kategoriju (*metabasis*):

“Naravno, više ne verujem da svet može da se promeni, to je povezano sa mladalačkom energijom. Međutim, nikada nisam i neću prestati da verujem da svet može da postane bolji i da morate da uložite sebe da bi se to ostvarilo.”<sup>20</sup>

O čemu je reč? Pod “firmom” poboljšanja koje u ropotarnicu smešta promenu, obraćanje “studentima-radnicima”, zamenjuje se edukacijom političke elite, a zahtev za “autonomijom univerziteta”, pukim prihvatanjem dominantnih društvenih tokova. Sve u svemu, prelazak u suprotni tabor, ukoliko je Wallerstein u pravu, bio je stvar još jednog previda. Slom komunizma tek je najavio još jedan slom, dezintegraciju svetske ekonomije i krah liberalizma, a ne njegov trijumf. Buntovnici '68. — u tome se slažu Badiou i Wallerstein — pokrenuli su seriju protesta protiv liberalnog konsenzusa, protiv transformacije socijalizma u liberalni socijalizam, povodeći se za anarhističkim i maoističkim idejama, a pod okriljem sve neupitnijeg poraza “realnog socijalizma”.<sup>21</sup> Oni koji su “blagovremeno” uskočili na moćnije plovilo, prevideli su budućnost, da katastrofa preti upravo tom sigurnom utočištu. Šverceri vlastitog života, da se poslužimo metaforom Milana Kangrge, postali su dvostruki brodolomnici, a ideje u koje su se zaklinjali, bačene su preko palube kao suvišan balast i to u trenutku kada su postale neophodne za nastavak sigurne plovidbe.

---

<sup>19</sup> Ibid. 19

<sup>20</sup> S. Liht (2018), “Sonja Liht: Bila sam i ostala aktivista” (intervju S. Stamenković).

<sup>21</sup> I. Wallerstein (2005), *Posle liberalizma*, 197–228.

Uopšte, pogled na pobunu ima karakterističnu dvostrukost. Dok su u zapadnim državama studentske pobune predstavljale poslednje plamsaje komunističkih ideala, pred njihovo, kako se činilo početkom devedesetih, definitivno gašenje, u istočnim zemljama bunt je bio i izraz nostalgije za ličnom i političkom slobodom “sred pakla komunističkih birokratizovanih despotija”, navodi Dereta.<sup>22</sup> U svakom slučaju, motivi uzavrelih posmatrača, koji su u scenama pobune videli dramu priželjkivane revolucije ili njeno gašenje, bili su pomešani — i suprotstavljeni. Takođe, i predikcije događaja bile su različite. Na primer, Dušan Makavejev je verovao da će studenti stati uz svoje kolege iz Berlina, Pariza, Praga i Varšave. Njegovu slutnju pojačao je sastanak profesora filozofije sa studentima, povodom progona Leszeka Kolakowskog sa varšavskog Univerziteta. Suprotno tome, Živojin Pavlović je duboko sumnjao u političnost jugoslovenske omladine. Većina mladog sveta, piše Pavlović, štreberski usvoja sve što joj porodica i društvo nameću kao “pravilan razvojni put”, dok manjina sledi pomodne budalaštine, od “seksualne revolucije”, “narkomanske hipi nirvane”, do buntovništva “čegevarskog tipa” i pevanja protestnih pesama protiv rata u Vijetnamu.<sup>23</sup>

Shodno argumentaciji koja se zasniva na sadomazohističkoj strukturi subjektivnosti kao i perverziji političkog, može se dati za pravo i Makavejevu i Pavloviću. Politička pobuna, koju je očekivao Makavejev, odigrala se u “štreberskom” duhu. Zahtevajući doslovno ispunjenje već postojećih ideala, uz prihvatanje i fantomsko uskrsnuće “starog gospodara”, pobunjeni studenti zajedno sa svojim profesorima prihvataju fetiš demokratizacije, odmotavajući višedecenijsko klupko političke perverzije, a to je bio tek uvod za procesiju gospodarskih označitelja u periodu 1968–2018. Štreberski duh na kome inzistira Pavlović, bio je zapravo diskurs sveučilišta koji racionalizuje i legitimiše volju gospodara.

## 2. ČIN:

### **Perverzija političkog**

Lacanovu perverziju političkog na primeru '68., kao dramu ponavljanja koja svaki pokušaj redefinisavanja svodi na potragu za novim gospodarom, u kojoj mazohist manipuliše sadistom, aranžirajući celu

---

<sup>22</sup> M. Dereta, *ibid.* 8.

<sup>23</sup> Ž. Pavlović, *ibid.* 27.



scenu, gde su žrtva i mučenik srećno združeni unutar zajedničkog scenarija, lapidarno konkretizuje Mira Bogdanović:

“Provodeći čvrstu liniju Partije, uvođenje tržišnih reformi, srpski su ‘liberali’ krajem 60-ih progonili kritiku te linije, čiji su nositelji bili praksisovci. Nakon propasti realnog socijalizma, dio proganjenih i progonitelja su se našli na istoj poziciji — postali su liberali.”<sup>24</sup>

Bogdanovićeveva identifikuje razvojnu liniju elitističkog, u suštini fiškarnog fetišizma (ljudska prava — svetinja privatne svojine), jer svojim nekritičkim podržavanjem zapadnog liberalizma nosioci tih ideja, kritikom tzv. autoritarne ličnosti, previđaju vlastitu autoritarnost, tj. autoritarnost samih kritičara, koji se na kraju pozivaju na “policijski liberalizam 19. veka”.<sup>25</sup> Revitalizovanje policijskog liberalizma u pseudoemancipatorskom duhu, uz posledično suzbijanje realizacije načela jednakosti ustoličenog u Francuskoj revoluciji, ne samo da je salto mortale ideala iz 1968, koji formulišu noseći dokumenti pobune, nego se suzbijanje načela jednakosti u svom pervertiranom obliku sveti u svim prelomnim trenucima srpskog društva. Zato je postalo pravilo da je svaka revolucija ukradena revolucija.

Sadomazohistička struktura društvene subjektivnosti nudi isključivo binaran pogled na stvarnost. Zato se previđa Kantovo pozivanje na ulogu gospodara u svetskoj istoriji, odnosno na njegov zadatak, uz svest o mogućnosti tek delimičnog uspeha ili čak neuspeha pri svakom redefinisaju stvarnosti. Lacanovski rečeno, potraga za novim gospodarom nije dokaz emancipacije, nego neophodan sastojak našeg fantazma o njoj, i to fantazma kroz koji tek treba proći. Svaka potraga za novim gospodarom tek je drama ponavljanja ili izraz očajanja zbog neuspeha te drame, a ne pravolinijski napredak “prema opštem pravu”.

Prema Kantu, nemoguće je pojmiti događaj bez teorijskog posredovanja, odnosno događaj je teorijski motivisan post festum, kao što teorijsku skicu upotpunjuje patološka afekcija. Kant u svom notornom spisu *Spor među fakultetima* piše:

“Reč je samo o načinu mišljenja posmatrača koji se javno otkriva pred ovom igrom velikih preokreta i glasno svedoči o opštem i, pri tom, nesebičnom saosećanju sa učesnicima igre na jednoj strani,

---

**24** M. Bogdanović (2018), “Liberalizam 19. stoljeća kao ideološko utemeljenje poretka nejednakosti u 21. stoljeću”.

**25** Ibid.

protiv onih na drugoj, i pored opasnosti da bi im ta pristrasnost mogla veoma naškoditi, dokazujući tako (svojom opštošću) jednu osobinu ljudskog roda kao celine, a istovremeno (svojom nesebičnošću) i njegovu moralnu osobinu, bar u njegovoj obdarenosti. Ta osobina ne samo da dopušta nadu u napredovanju prema boljem, već sama predstavlja takvo napredovanje ukoliko je njena moć trenutno dovoljna”.<sup>26</sup>

Revolucija koja se odigrala pred našim očima, piše Kant, može uspeti ili propasti; može biti do te mere ispunjena grozotama da se dobronameran čovek nikada ne bi odlučio da ponovi taj eksperiment, ali ta revolucija “u duši posmatrača (koji nisu sami upleteni u igru)” nailazi po njihovoj želji na “saosećanje koje se skoro graniči sa entuzijazmom i čije je ispoljavanje čak skopčano sa opasnošću, saosećanje koje, dakle, ne može imati nikakav drugi uzrok osim moralne obdarenosti ljudskog roda”.<sup>27</sup> Prema Kantu, reč je o specifičnom i dragocenom “učestvovanju u dobru s afektom”, to jest o — entuzijazmu. Mada on, kao afekat, zaslužuje prekor i ne može se sasvim odobriti, istinski entuzijazam uvek je bliži idealnom i “čisto moralnom”, pošto se na njega ne može “nakalemiti koristoljublje”. Zašto je neophodan afektivan, patološki podsticaj? Smisao istorije ostaje sakriven, mi smo “suviše kratkovidni”, o svetskom toku se pre može “napisati samo roman”, veruje Kant. Dakle, Kant ne odustaje od ideje o svetskoj istoriji, “koja u izvesnoj meri ima a priori neku crvenu nit”,<sup>28</sup> a “crvena nit” je više pretpostavka koja obezbeđuje mogućnost suđenja, koja se ne može dokazati bez zapadanja u antinomiju.

Kantovo stanovište je prosvetiteljsko u jednom radikalno nepisanom smislu. Kada nestanu pisani spomenici, nasleđe će se ceniti samo s obzirom na to šta zanima naše potomke, tj. po tome “šta su narodi ili vlade korisno ili štetno učinili za ostvarenje opštesvetskog građanskog poretka”.<sup>29</sup> Verujemo da ovaj argument predstavlja još jedan razlog zbog kojeg Kantov eksplanatorni model moramo upotpuniti jednom drevnijom slikom, kako bismo se vratili drami kao javnom izvođenju. Ono se ne iscrpljuje u ponavljanju nego u aktu redefinisanja čije de-

---

<sup>26</sup> I. Kant (1974), *Spor među fakultetima*, 185.

<sup>27</sup> Ibid. 185.

<sup>28</sup> Usp. “Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka”, u: Kant (1974). 38.

<sup>29</sup> Ibid. 40.

lovanje nije jednokratno. Za sada ipak ostanimo još kod Kanta, dakle, kod protivrečnosti bezinteresnog, u stavu posmatrača koji je interesno bezinteresan. Pošto ideje čistog uma imaju regulatorni karakter, akteri događaja ne mogu da rade ništa drugo nego da traže svog gospodara u enigmatičnom vrtlogu građanskog društva. “Čovek je životinja kojoj je, kada živi među ostalima u svojoj vrsti, potreban gospodar”, veruje Kant,<sup>30</sup> kako bi slomio njegovu volju i prisilio ga da se povinuje jednoj opštevažećoj volji, uz koju svako može da bude slobodan. Zadatak pred koji je priroda stavila čovečanstvo nesumnjivo je težak, vrhovni starešina bi trebalo da je sam po sebi pravičan, a ipak da bude čovek. Do rešenja tog najvećeg problema, tj. ostvarenja građanskog društva kojim će se upravljati prema opštem pravu, doći će vrlo kasno, posle mnogo uzaludnih pokušaja, pa Kant računa na izbijanje niza drama i događaja, kao i na postojanje teorijske pretpostavke njihovog sagledavanja. Potraga za gospodarom pripada ovom nizu “uzaludnih pokušaja” i od nje se ništa ne očekuje, osim onoga što ona može doneti. U prvi mah, to je praktičan neuspeh a teorijski uspeh. Žrtvujući aktere drame ponavljanja u kritici njihovog delovanja, apsurdnog ili kontra-produktivnog, mogu se sagledati pretpostavke događaja.

Zato je moguće Lacanovu poziciju iz '68. uporediti sa Kantovom, kako bi se na svetlo dana iznela njihova unutrašnja veza, kao i pomak, jer se u prosvetiteljskom zahtevu za gospodarom “koji zna”, ne propituje njegova relacija prema podređenom. U svom obraćanju studentima Lacan koketira sa prosvetiteljskom idejom o potrebi za novim gospodarom, ali duboko sumnja da je intencija prosvetiteljska ukoliko izostane “samoosvešćenje”. Gospodar nije onaj objekt za kojim tragamo, ali je neophodan element naše fantazije. Uostalom, novac treba potražiti u vlastitom novčaniku. Studenti su još, kako je to video Lacan, u potrazi za jednim novim gospodarom! Premda je Lacan 1968. godine potpisao neke od studentskih manifesta, njegovo upozorenje bilo je trezveno i sasvim na mestu.<sup>31</sup>

Lacanovo protivljenje različitim strategijama “oslobođenja erosa” zapravo je traganje za vidom političnosti koji neće kritiku položaja marioneta (čije konce povlači tzv. vojno-industrijski kompleks) zameniti “maršom kroz institucije”, a da se u tom maršu ponavlja ista situacija, ali sa različitom raspodelom uloga. Zapravo, reč je o Lacanovom shvatanju perverzije kao konstitutivne strukture subjektivnosti.

---

**30** I. Kant (1974), “Ideja opšte istorije”, 33.

**31** Navedeno prema Y. Stavrakakis (1999), *Lacan and the Political*, 12.

Perverzija se kao struktura subjektivnosti nalazi na pola puta između psihoze i neuroze.<sup>32</sup>

“Šta je perverzija? To nije jednostavno aberacija u odnosu na društvene kriterijume, anomalija koja je suprotna dobrom moralu, iako ovaj registar nije odsutan, niti je to netipičnost prema prirodnim kriterijumima, odnosno da ona manje ili više odstupa od reproduktivne svrhovitosti seksualnog spoja. Po svojoj strukturi, to je nešto drugo.”<sup>33</sup>

Za nas je od značaja sledeća činjenica: njena struktura ostaje perverzna čak i kada su sa njom povezana dela društveno odobrena i prihvaćena. Perverzni subjekt vrlo dobro zna slovo zakona; drugim rečima, on zna šta Drugi želi, direktivno sledi Drugog. Pervert ne uživa za račun vlastitog zadovoljstva, već za zadovoljstvo Drugog; preciznije, za zadovoljstvo Velikog drugog, a sâmno uživanje nalazi u toj instrumentalizaciji. Taj pomak u odnosu na uobičajeno shvatanje perverzije obezbedila je veza između uživanja i fantazije. “Samo moja formulacija fantazije”, piše Lacan, “omogućava nam da otkrijemo da subjekt ovde čini sebe instrumentom uživanja (*jouissance*) Drugog”.<sup>34</sup> Dakle, pervert nije ono za šta se izdaje, njegovo uživanje je posredno, u praksi imenovanja novog gospodara ili oživljavanja starog. Lacan poručuje pariskim studentima da oni nisu dovoljno radikalni, tj. da je njihov radikalizam obuhvaćen akademskim diskursom, a da oni zapravo zahtevaju drugog gospodara,<sup>35</sup> onoga koji će im priznati i obezbediti odsustvo potrebe za radikalnom promenom. Gospodar nije dovoljno radikalan.

Paradoks perverzije sastoji se u strategiji subjekta da sam osmisli način i da sprovede aktivnosti koje će navesti Drugog da uspostavi granice. Subjekt i Drugi igraju strogo definisane uloge, a ono što perverznu strukturu čini posebno bizarnom jeste ponavljanje jednog te istog scenarija. Dakle, politička perverzija '68. sastoji se u mazohističkoj igri

---

**32** Jezgrovit i osvetljavajući prikaz odnosa psihoze, neuroze i perverzije kao i sam termin perverzija političkog dugujem: F. Kovačević (2010), *Lakan u Podgorici*, 33–43.

**33** J. Lacan (1988), *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique*, 1953–54, 221.

**34** J. Lacan (2006), *Écrits*. “The subversion of the subject and the dialectic of desire”, 697.

**35** D. Cho (2006), 25.

navođenja Drugog da on sam postavi granice koje subjekt priželjkuje, obezbeđujući uživanje Drugom, pa tek posredno i sebi. Zato se subjekt obraća Drugom sa zahtevom, traženjem da gospodar učini ono što subjekt želi. Perverznan zahtev se iscrpljuje ponavljanjem jednog te istog scenarija, uz negovanje posebnih fetiša, a u našem slučaju to je fetiš demokratije. Kada je pobuna ukradena, subjektu ostaje samo da prigrlji fetiš, koji se, izgleda, može lako menjati. Kada se izliže jedan, kao na primer "demokratija", tu je drugi, na primer "nacija", dok ideja socijalne jednakosti i klasne solidarnosti, koju nalazimo u izvornim dokumentima na kojima insistira Nebojša Popov, iščezava poput dima.

Prema Lacanu, suština perverzije sastoji se u želji subjekta da na strogo kontrolisan, ograničen i narcistički način navede postojeći simbolički poredak da konačno uspostavi zakon, pri čemu subjekt zna da je nešto istina, ali se pretvara da ne zna. Subjekt ne želi da vidi ono što mu je pred očima. To je i suština fetišizma; fetiš je objekt kojim se pokušava opovrgnuti ograničenost i nemogućnost uživanja. Paradoks perverzije sastoji se u tome da subjekt sâm mora smisliti način i navesti Drugog da uspostavi granice, uz strogu podelu uloga i ponavljanje istog scenarija, kao što je to slučaj sa mazohizmom, sadizmom, fetišizmom, voajerizmom i egzibicionizmom. Mazohističko ponašanje je jedna vrsta provokacije uspostavljanja političkog prostora, a mazohista je zbog toga prisiljen da ponavlja svoje aktivnosti, jer se zakonomerna struktura koju on želi ne može uspostaviti. Mazohističko delovanje je na strani aktivnosti, nikako nije pasivno, pa zato sam mazohista organizuje predstavu i određuje uloge, nalazeći svoj vrhunac u potrebi za kontrolom. Dakle, Lacan tvrdi da su sadizam i mazohizam blisko povezani. "Sadomazohistički nagon se zatvara i konstituise samo zato što subjekt postaje predmet volje Drugoga, za čiju volju on obavlja svoju radnju perverzno-sadističku."<sup>36</sup>

Sada naše poređenje možemo konkretizovati. U drami ponavljanja "mazohist" upravlja istorijskom scenom koju deli sa "sadistom", ne tek u prostorno-vremenskom smislu događaja nego u deljenju zajedničkog previda. Naša teza je bliže vezana za previde i samorazumljivost aktera "lipanjskih gibanja". Ispuštanje pitanja socijalne jednakosti i eksploatacije, kao i samorazumljivo prihvatanje nacionalizma, tih "prirodnih" elemenata modernizacije, nije tek akcidencija u tematskom narativu prihvatanja njenih tekovina, nego samoponištavajuće ograđenje o vlastiti ideal. Sa druge strane dijalektičkog štapa, ukoliko je načelo koje

---

<sup>36</sup> J. Lacan (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, 197.

se dovodi u pitanje isto (socijalna jednakost), nalazi se privredna reforma iz 1965. godine, kao još jedan tragičan događaj u modernizaciji Jugoslavije, sada zaustavljen “pobunom” iz 1968. Navodimo reči Kire Gligorova, jednog od zastupnika reformističkih ideja:

“Doduše, bilo je i manje ugodnih, a za neke (mnoge) i šokantnih posljedica: bitno povećane socijalne razlike, rastuća nejednakost u društvu, enormni porast nezaposlenosti, zbog čega su mnogi jugoslavenski radnici, htjeli-ne htjeli, posao morali potražiti u inozemstvu, kao tzv. gastarbajteri. Filozof praksisovac Mihailo Marković (koji će 1990. godine pisati program za Miloševićevu Socijalističku partiju Srbije) ovih mi je dana otvoreno rekao da najdalekosežniji cilj i smisao velikih studentskih demonstracija 1968. u Beogradu nisu bila nikakva veća ljudska prava i nikakve veće slobode u apstraktnom smislu, nego rušenje privredne reforme. A njemu treba vjerovati, jer je tada bio na čelu studentskih kolona. I reformu smo srušili! — poručio mi je, sa zadovoljstvom, Mihailo Marković.”<sup>37</sup>

Ukoliko je Mihailo Marković u pravu, nismo daleko od zaključka da se '68. kod nas završila dvadesetak godina kasnije, a da je njen uspeh u sabotiranju različitih reformi bio i ostao značajan. Prema Dragoljubu Mićunoviću, '68. je ponovo počela upravo onda kada se prema Markoviću završila, uz veru da je pobunu izazvao “kontrast između propagandnih bajki i realnog života”. Prema Mićunoviću, pobuna je bila “beogradsko proleće”, “veličanstvena pobeda” koja upućuje na mogućnosti prošlosti, tj. na vlastitu korekciju izgradnje kapitalizma “sa ljudskim licem”:

“U međuvremenu, za ovih 50 godina došlo je do neke ‘stabilizacije’ — nepravednog i nefunkcionalnog — sistema, do pobede neoliberalnih koncepata u svetu i do pojave najgorih tehnika populizma i manipulacije masama. Međutim, nije potrebno mnogo da ljudi ustanu u odbranu narušenih prava, ostale su ‘uspomene na slobodu’. I kada misle da je sve uzurpirano, počinje šaputanje koje se može pretvoriti u protest.”<sup>38</sup>

Važni akteri beogradskog juna '68. ne potvrđuju hipotezu o “potiski-

---

**37** Usp. D. Hudelist (2009), “Tito je htio uvesti kapitalizam”, *Globus*, 15. april 2009.

**38** D. Mićunović (2017), “Intervju Dragoljub Mićunović: 1968. je prvi poraz Josipa Broza” (intervju N. Gaće).

vanju” ili “skrajnutosti” studentske pobune, nego, naprotiv, podrazumevaju njen višedecenijski uticaj. Mićunović afirmiše politički sadržaj reformi protiv kojih je ustao Marković, dok Marković zanemaruje ideal koji ga je naveo na pobunu. Zalažući se za postojanje različitih oblika svojine, Marković prihvata deo reforme 60-tih, ali tek tridesetak godina kasnije. Marković tada odbija univerzalizaciju načela *fraternité*, čuvajući to geslo za primenu unutar države-nacije. Razumljivo, akteri pobune koji se približavaju liberalnim i neoliberalnim idejama odbacuju ono *égalité*.

### Epilog pre epiloga

Godinu dana nakon junskih događaja, na Korčulanskoj letnoj školi, koju organizuje krug oko časopisa *Praxis*, vodi se rasprava na temu “Moć i humanost”, a stavovi jugoslovenskih marksista, koje formuliše Danko Grlić, izazivaju drsku reakciju studenata iz Nemačke: “Za jugoslavenske marksiste iz grupe *Praxis* socijalistička praksa označava pokušaj da se dokaže kako brak između socijalizma i demokratije nije mezalijansa. Na to će jedan student drsko: takva je praksa prazni prakticism.”<sup>39</sup> Dalje Svetozar Stojanović podupire Grličevu tvrdnju, iznoseći uverenje da je studentski pokret u Jugoslaviji bio i ostao verifikacija filozofije *Praxisa*. Čvor je tu zapetljan: jugoslovenski marksisti staju u odbranu demokratije i širokog korpusa ljudskih prava, pre svega prava na slobodnu diskusiju, izražavanje misli (ono što je kasnije u Srbiji nazvano “borba za medijske slobode”), dok mladi post-šezdesetosmaši upravo od toga odustaju, opredeljujući se za anarhizam, maoizam, terorizam, ili stupajući u “marš kroz institucije”, koji neće promeniti same institucije, ali će ubrzo “normalizovati” buntovne studente. Time što etablirani *praxis*-filozof govori u ime pobunjenih studenata, odnosno uzurpira to pravo, pozivajući se na teoriju verifikacije, čiji je ideološki naboj sadržan u krilatici “ono što dobro radi u praksi”, osim što zauzima odgovorajući, sasvim povlašteni položaj u sadomazohističkoj piramidi društvene subjektivnosti, pobunu prikriva višeslojnom dimnom zavesom. Ukoliko je ovaj “dijalog” dovoljno paradigmatičan, zaključujemo da se mikrokosmos šezdesetosmaških ideala, tj. svet ideala onih koji su držali da ih autentično predstavljaju, rasprsnuo kao mehur od sapunice i to upravo u onom trenutku kada je izgledalo da je na svom vrhuncu.

---

39 A. Künzli (1969), “Sa ljetnje škole jugoslavenskih marksista na Korčuli”, u: *Praxis* 5/6, 1969, 890.

### 3. ČIN:

#### Ukradena revolucija i događaj redefinisanja

Aktere istorijske drame '68. možemo razvrstati u tri koncentrična kruga. U centru se nalaze akteri koji svoju ulogu ispunjavaju obraćajući se gospodararu, prizivajući njegovu želju, zahtevajući da On primeni vlastite ideale, a sebe svode na sredstvo Drugoga. U sledećem krugu su posmatrači koji deluju preko studenata, bilo kao njihovi profesori, glumci, estradni umetnici. Priklanjajući se pomodnom i pobeđničkom trendu, oni prolaze kroz procesiju gospodarskih označitelja. Lako prihvataju službovanje novoj levisi i maoizmu, zatim "demokratiji i ljudskim pravima", potom naciji, višestruko instrumentalizujući same instrumente i zamenjujući gospodare po potrebi. Na kraju, trećem krugu pripadaju oni koji verbalno osuđuju ("trebalo bi ih postreljati") ili podržavaju studente ("ruku na srce, studenti su u pravu").<sup>40</sup> Koke-tiranje intelektualaca sa različitim oblicima aktivizma takođe se može objasniti dijalektikom perverznog. Njoj odgovara izbor uvek novog naroda-žrtve u čije ime se govori, od Jevreja do Palestinaca. Nije li upravo Edward Said, između ostalog, palestinsko-izraelski dijalog u režiji Sartreovih trabanata 1979. godine, koji se održavao u pomodno dizajniranom stanu Michela Foucaulta, nazvao jadnim?<sup>41</sup> Razume se, u dijalogu su učestvovali oni koji nisu imali odgovornost ni uticaj, pri čemu je nad svima lebdeo duh "angažmana" kao porazni oblik parazitiranja na predmetu vlastite kritike.

Neobaveznost, neodgovornost i nevernost sopstvenoj želji jeste ono što lacanovski autori pripisuju različitim postmodernim strategijama delovanja, proizašlim iz studentskih pobuna '68. godine. Jednu od poznatijih mogućnosti raskida nudi nam pozivanje na Antigoinu figuru. Odlučivši da svog brata dostojanstveno sahrani, premda je on proglašen izdajnikom, Antigona ne probija samo zakon tebanske zajednice, nego svojim etičkim činom deli zajednicu, a sam čin ostaje s one strane zakona i van dobra i zla. Pored velikog poricanja Kreontovog poretka, Antigoin čin je i otelovljenje čistog nagona smrti.<sup>42</sup> Sa

---

<sup>40</sup> To su samo neke od karakterističnih reakcija o kojima piše Živojin Pavlović.

<sup>41</sup> S. de Beauvoir (1984), *Ceremonija oproštaja. Razgovori sa Jean-Paul Sartreom*, 129. Za noviju literaturu o tom problemu v. Shlomo Sand (2018), *The end of the French Intellectual*.

<sup>42</sup> Upućivanje D. Choa (2006), 2, na figuru Antigone posredovano je interpretacijama A. Zupančić (2000), *Ethic of the real: Kant with Lacan*



druge strane, Hegel tu fatalnu privlačnost Antigone nedvosmisleno odbacuje kao htoničku apolitičnost, da bi u dijalektičkom zaokretu priznao Antigonino pravo kao smrt. Naime, Antigona i Kreont, kako je to video Hegel, predstavljaju dva lica duha u svesnom i nesvesnom supstancijalitetu (*Fenomenologija duha*). Za nesvesnu supstancijalnost Antigone, zapovesti vlade predstavljaju površinu i slučajnost, jer njena figura oličava smisao prirodnog prava i krvnog srodstva domaćih bogova. Brat je taj koji napušta neposrednu, elementarnu i zato negativnu običajnost porodice, kako bi stekao i proizveo stvarnu i samosvesnu običajnost. Iza fraze da je mladi Hegel ono univerzalno našao u smrti, a stari Hegel univerzalnost nalazi u državi, zapravo stoji Antigonina figura i njen ulazak “na mala vrata” univerzalnosti emancipacije, i to prebacivanjem smrti iz domena htoničkog na potvrdu sfere političkog.

Alenka Zupančič, promišljajući Lacanovu figuru Antigone, nalazi vernost vlastitoj želji kao lakmus kojim se može utvrditi razlika između onoga što smo formulisali kao dramu ponavljanja i događaj redefinisiranja. Antigona nije subjekt koji kroz prozor fantazije posmatra sopstvenu smrt, već ona “ulazi” u sopstvenu fantaziju, ne očekujući da Drugi izrazi i ispuni njenu želju, već to ona čini sama.<sup>43</sup> Dakle, više nije reč o histerijskoj transgresiji zakona jer, zapravo, ona je sa stanovišta gospodara poželjna, niti je reč o prihvatanju i ponavljanju Antigonine uloge. Reč je o drami delovanja koja se raspolučuje i opire izdaji koju oličava prihvatanje normalizacije, kako je to na svoj način formulisao Karel Kosik. Drugim rečima, studenti nisu ostali verni svojoj želji, nisu prigrabili svoje “prirodno pravo”.

U klasifikaciji na kojoj smo do sada insistirali, ispuštena je četvrta mogućnost, mogućnost iza koje stoje Živojin Pavlović i Karel Kosik, a koja je bila moguća zahvaljujući vernosti vlastitoj želji. Ukoliko svetkovinu 1968. uporedimo sa prizorom olimpijskih igara — posvećenje Bogu uz samonadmašivanje “žrtve” — ceo spektakl pobune vraća nas dobro poznatom prizoru. Pitagora je, kako zapisuje vekovima kasnije Diogen iz Laertije: “život upoređivao sa svečanim saborom, gde neki dolaze da bi se takmičili za nagradu, a drugi donose robu da bi je prodali, dok samo najbolji dolaze kao posmatrači; isto tako, u životu

---

kao i J. Copjec (2002), *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*.  
Figuru Antigone koristimo u simplifikovanom obliku kako bi naglasili  
dramatičnost ponavlja umesto čina redefinisiranja.

**43** A. Zupančič (2000), 253.

neki pokazuju svoju ropsku dušu, lakomi na slavu i dobit, a da samo filozof traži istinu”.<sup>44</sup> Studenti, boreći se za “slavu”, očekuju dobit u vidu milosti priznanja od strane gospodara, a trgovci-posmatrači trguju u procesiji gospodarskih označitelja. Entuzijazmom vođeni posmatrači i učesnici mogu izaći iz kruga perverzije političkog ukoliko su verni vlastitoj želji, koju artikulišu dokumenta na kojima insistira Nebojša Popov.

Pojava socijalne nejednakosti, koja je bila znatno veća od zvanično priznate, biće stvaran ili lažan motiv za kasnije različite pobune i demonstracije u Srbiji, pa i tzv. “antibirokratsku revoluciju” i kasnijih protesta. Ipak, jedan događaj se izdvaja. Štrajk radnika rudarskog bazena “Kolubara” uspostavio je dragocenu vezu između protesta 90-tih i studentske pobune ’68.<sup>45</sup> Studenti i masa građana su 4. oktobra 2000. zauzeli auto-put kako bi sprečili da policijska pojačanja iz Beograda krenu na štrajkače. Ali, taj savez “studenata i radnika” bio je kratkotrajna epizoda, a njegov smisao je bio zanemaren i napušten. Ubrzo je i ta “revolucija” bila “ukradena”, upravo perverzijom demokratije, tj. pretvaranjem sredstva (demokratije) u svrhu, a svrhe u sredstvo potčinjavanja. Serija dramskog ponavljanja — usudićemo se da formulišemo prilično smelu hipotezu — sastojala se, kao što je već rečeno, od nevernosti vlastitoj želji. Odnosno, ono što se zaista želelo, bilo je da revolucija bude ukradena. Pečat na krađu i pre-krađu ukradenih revolucija, stavio je, prema Popovu, Ustav iz 2006, koji umesto ukradene zajedničke stvari postavlja fetiš:

“U ovom aktu je, kako smo to već citirali, naprosto izbrisana društvena svojina bez ikakvog obrazloženja, a preambulom je proklamovano da je Kosovo zauvek deo Srbije, za šta se smatra da je dovoljno reći da je to odraz najdubljih nacionalnih osećanja, za šta, kao, nije ni potrebno racionalno objašnjenje”.<sup>46</sup>

Politički fetišizam vezan je za ukradenu revoluciju jer nedostatak nadomešćuje surogatom, predmetom slepog obožavanja. Njegovu pojavu vezanu za predistoriju ’68. možemo ubedljivo argumenovati pozivanjem na preokretanje sredstva u svrhu, i to s obzirom na problem

---

<sup>44</sup> Usp. D. Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, knj. VIII (prev. A. Vilhar, izd. 1973), 269.

<sup>45</sup> Vidi “Veliki preokret. Pad Slobodana Miloševića”, *Vreme* br. 510 (12. oktobar 2000), [https://www.vreme.com/arhiva\\_html/510/01.html](https://www.vreme.com/arhiva_html/510/01.html)

<sup>46</sup> N. Popov (2014), “Ima li levice u Srbiji”, *Republika* br. 564–565, 2014.

opšteg, političkog ukusa, a na primeru sve dragocenijeg dnevničkog teksta Živojina Pavlovića:

“Po glavi mi se neprestano vrzma pitanje: da li se tamo — a to znači: na Novom Beogradu — samo ponavljaju događaji iz 1953. godine, kada su studenti, izmučeni glađu, stupili u divlji, sasvim neorganizovani štrajk. Zabarikadirani u spavaonicama, gađali su miliciju ugljem i cepanicama. Posle trodnevne opsade, štrajk je slomljen. Mnogi su se našli iza rešetaka. Ali, ishrana je poboljšana.”<sup>47</sup>

Šta je tu sredstvo, a šta svrha? Štrajk je navodno neutralno sredstvo za postizanje određenog cilja, poboljšanja ishrane. Međutim, Kant je tu rezolutan, mi ne jedemo samo radi sitosti! Ukus povezujemo sa politikom najčešće u kolokvijalnom smislu, međutim ne mora biti tako, ukus se tiče same političnosti, odnosno njene mogućnosti da se pojavi. Ko želi da utoli glad, taj guta hranu, ili kako je problem političkog kulinarstva, odnosno ukusa, formulisao Danko Grlić: “Puko zadovoljstvo sitosti i nezadovoljstvo gladi što nam pruža hrana, samo je dio lanca heteronomnih uzroka i posledica i nema u sebi ništa estetsko.”<sup>48</sup>

Glad sprečava mogućnost objektivnog suđenja, “glad je najbolji kuvar”, gladan čovek ne može da prosudi da li je jelo zaista dobro, to je moguće tek kada je data mogućnost poređenja. Zato Grličevo navođenje Kantove beleške iz prekritičkog perioda: “Mi ne jedemo samo zato da bismo bili siti”, aludira na kompleksnost odnosa sredstvo-svrha. Studentska pobuna iz 1953., koja je prethodila '68., izbila je zbog nepodnošljivo loše hrane u menzi, ali ne i radi te iste hrane. Meta je jedno, a cilj nešto sasvim drugo. Važna je “zaobilaznica”, usled dvostrukog karaktera nagona (što odgovara pojavi sadomazohizma). Hrana može biti poboljšana, ali se zapravo ciljalo na nešto sasvim drugo. Ukoliko se pobunjeni zadovolje samo poboljšanjem hrane, onda ono opšte ne stanuje ovde. Kod ručka, piše dalje Kant, “gostioničar dokazuje ukus u spretnosti da za dobro društvo izabere ono opštevažće.” Kako uspostaviti odnos između tako različitih aktera, gostioničara i publike koju gostioničar ne poznaje?

Ono što modernog čitaoca Kantovih kritika može da dovede u konfuziju, to je činjenica da, sa stanovišta savremene upotrebe, *svrhovitost*

---

47 Ž. Pavlović (1990), 28.

48 D. Grlić (1976), Predgovor “Kantova Kritika moći suđenja”, u: I. Kant, *Kritika moći suđenja*, XIX.

određene tvorevine povezujemo sa svesno-svrhovitim ili namerno proizvedenim, dok za jezik osamnaestog veka termin ima šire značenje. Reč je o opštem izrazu za svako povezivanje delova raznolikog u jedinstvo, "svejedno na kojim se temeljima zasniva to povezivanje i iz kojih izvora ono proishodi".<sup>49</sup> Neka celina se naziva *svrhovitom* ako se u njoj odvija takvo raščlanjivanje delova da svaki deo ne samo da stoji pored drugog, nego je zasnovan na njemu, svaki član ima svoju samosvojnu funkciju, a sve funkcije nalaze se u međusobnom skladu, tako da se sažimaju u jedno dostignuće. Za Leibniza je univerzum najbolji primer takve celine. Ne može se tek zahtevati poboljšanje kvaliteta hrane, a da se ne postiže nešto opštije. Kada viša monada ima percepciju delovanja, niža ima percepciju trpljenja, "pa prema tome ono što nam se s jednog gledišta čini aktivno, s drugog je pasivno."<sup>50</sup> Kod Lacana je pojava dvostrukog cilja povezana sa problemom sadomazohizma, i to u kontekstu učenja o nagonu. Lacan se poziva na Heraklita, kako bi izveo primerenu eksplanaciju tog kontrarnog odnosa: "Luku je ime život a delo smrt" (frgm. 48 [66]), [lûk=biós : biós=život]. Ono što nagon integriše u svoje celokupno postojanje, to je dijalektika lûka, čak "hitac lukom". Nagon integriše oba pola, gledati i biti gledan, mučiti i biti mučen. Za Lacana je od odlučne važnosti činjenica da je Freud za ilustriranje dimenzije pervertiranja izabrao *Schaulust*, užitak gledanja, i ono što "može označiti samo spajanjem dvaju izraza, sadomazohizam."<sup>51</sup> Subjekt koji je upravo drugi, pojavljuje se utoliko što je nagon mogao zatvoriti svoj kružni tok, a samo njegovom pojavom na nivou drugoga, može se ostvariti ono što pripada funkciji nagona.<sup>52</sup> Nagon postoji kao utočište opštosti. Ali to ne znači da filozof sme da jednoznačno zauzme tu poziciju.

Pra-pobuna iz 1953., koju evocira Pavlović, navodi nas na završnu tematizaciju položaja filozofa u tom sadomazohističkom spektaklu u kome nema neutralnog posmatrača, koji bi se pozicionirao van *sheme* gledati i biti gledan. Kada izriče Feuerbach, načelo "čovjek je ono što jede" ne samo da inicira tumačenje koje će ishranu posmatrati kroz celinu društveno-ekonomskih odnosa, nego se filozof vraća na

---

**49** E. Cassirer (2006), *Kant. Život i učenje*, 289. Cassirer upozorava kako je ova reč opis i nemački prevod Leibnizovog termina *harmonija*, odnosno *harmonia praestabilita*.

**50** W. G. Leibniz, *Izabrani spisi*, 1980, 268.

**51** J. Lacan (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, 189.

**52** *Ibid.* 189.

svoju “izvornu” poziciju, poziciju neznanja, kao spremnost da sam bude podučavan, tj. da ne govori u ime onih koji se bune, nego da pristupi zajedničkom obroku, redefinišući odnos između učitelja i učenika, pobunjenog i njegovog tumača i sl.<sup>53</sup>

Zato je perversija kapitalizma sadržana u zahtevu da pobuna bude politički korektna. Radnici ili studenti imaju tek pravo da zahtevaju poboljšanje hrane, unapređenje kvaliteta života i rada ili da se pozivaju na poštovanje tzv. “kolektivnog ugovora”. Svaki oblik solidarnosti je van zakona, sfera opšteg je isključena, premda upravo ona obezbeđuje pojavljivanje tog partikularnog zahteva! Maj–Juni ’68. u tom smislu predstavljaju nešto dragoceno, poslednji trzaj opšteg pred kataklizmom koju donosi vihor korektnih, a partikularnih zahteva.

#### 4. EPILOG:

##### Događaj umesto drame ili šta je bilo dalje

Sada možemo da kompletiramo poređenje usredsređujući se na saznavnu snagu entuzijastičkog događaja. Studenti su takmičari koji nisu lakomi na novac i spremni su na žrtvu kao i na potčinjavanje starom ili novom gospodararu. Zauzvrat, gospodar “ispunjava” nemoguću želju, darajući demokratiju i jednakost istovremeno. U drugom krugu angažovani posmatrači menjaju gospodarske označitelje, ali ne i svoju poziciju. Oni su se zauzeli mesto u Velikom Drugom ove ili one tradicije i žele da izbave studente od njihovih imaginarnih identifikacija nudeći uvek u novom ruhu starog sebe (narcizam). Na osnovu toga što “znaju”, deluju kroz druge da bi se od njih ogradili, kada dođe vreme. Treći, oni o kojima govori Kant, jesu na poziciji samog događaja i “nenakalemljenog koristoljublja”, bilo posredstvom ideala socijalne jednakosti, bilo odbijanjem “nepravdnog rata”. Lacanov prekor upućen studentima može se tematizovati kao kritika delovanja i neodgovornosti. Predajući se novom gospodararu pobunjeni studenti zahtevaju “nemoguću želju”.

*Praxisovsku* perspektivu u sagledavanju ’68. reaktualizovao je Karel Kosik. Posmatrajući događaj pobune tako što prednost daje budućnosti nad prošlošću, Kosik je događaj nazvao dramom, zato što o njemu

---

53 A. Gramsci (1958), *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, 45. Pozivajući se na odnos koji vlada između učitelja i učenika, gde je svaki učitelj istovremeno i učenik, Gramsci takav odnos proširuje na društvo u celini, na odnos koji vlada između obrazovanih i neobrazovanih, elite i sledbenika, tako da je svaki odnos “hegemonije” u stvari pedagoški odnos.

sudimo na osnovu one famozne “svrhovitosti bez predstave svrhe” i shodno reflektivnoj predstavi razvoja u oku posmatrača:

“Za jučerašnje i današnje pobjednike, Praško je proljeće zaključeno poglavlje. Jedni su ga s inkvizitorskom strogošću odbacili kao kontrarevoluciju, drugi se prema njemu ponašaju s blagonaklonom nadmoći, kao prema nesmjelom i nesavršenom predstavniku suvremene savršenosti, koje je sadržaj restauracije kapitalizma i njemu odgovarajuća polovična, ograničena demokracija. U stvarnosti je Praško proljeće konstantno živi događaj. Osvrnuti se na taj događaj znači sagledati bijedu današnjice.”<sup>54</sup>

Dakle, reč je o promeni optike, shodno tradiciji praksis filozofije. Istoričari prikupljaju dokumentaciju kako bi iz nje rekonstruisali šta je Praško proleće bilo, dok se promišljanje bavi time šta Praško proleće jeste. Zadatak se ne sastoji u opisu događaja, niti se on shvata kao slučaj koji poseduje svoj početak i kraj. Promišljanje ima za svoj predmet tematizaciju faktički završenog događaja, koji “svojim značenjem traje i seže do sadašnjosti”.<sup>55</sup> Događaj je stvaran tek kada ljudi, razmišljajući o njemu, počinju razumevati svoju savremenost, svoju skrivenu povest u kojoj se oglašava budućnost, kao “neodgovoreno, otvoreno pitanje”.<sup>56</sup> Misaone učesnike i svedoke Praškog proleća vodio je njegov poraz skepsi, skepsi u izvornom shvatanju te reči. “Bolje je shvatiti ono što se čini samorazumljivim i poznatim, sve nanovo proučiti”<sup>57</sup> i priznati sebi da “nedostaje bitno”. Ko je razmišljao o porazu Praškog proleća probudio se iz dogmatskog dremeža, iz doktrinarne nedokučivosti koja unapred i sa sigurnošću zna šta su demokratija i sloboda, građansko društvo, povest, istina i vreme. Ova poetizovana deskripcija se ne iscrpljuje samo na teorijskom planu premda je budućnost skeptički izazvana.

Istorijskoj drami pripadaju samo dva glavna aktera, odnosno dve tipologije subjektivnosti. Sa jedne strane se nalazi delovanje izazvano političkom perverzijom i patologijom ponavljanja, a sa druge, subjektivnost indukovana živom dramom istorije, sa hrabrima i kolebljivima, kolaborantima i denuncijantima, pokajnicima i notornim

---

<sup>54</sup> K. Kosik (2007), *O dilemama suvremene povijesti*, 141.

<sup>55</sup> Ibid. 142.

<sup>56</sup> Ibid. 143.

<sup>57</sup> Ibid.

švercerima, onima koji su začutili i koji ponovo progovaraju: “Praško proleće — živa drama istorije”.<sup>58</sup> Svaki je emancipatorski pokret izložen, piše Kosik, opasnosti da uvene na pola puta, da se raspline u polovičnostima, da ga zaustavi nasilna intervencija izvana, da iscrpi svoje mogućnosti, da nastavi kao sterilno preživljavanje i da u pripitomljenom obliku završi kao deo oficijelnog sistema, da “raspolučen u dve jednostranosti postupa s drugom polovinom svoga bića kao s podanikom ili gospodarom”.<sup>59</sup>

Dakle, finalno pozivanje na Karela Kosika može tek da skicira načine prevazilaženja dijalektike perverzno, ali pruža solidnu deskripciju njenog funkcionisanja. Naime, tek kada igra postane ozbiljna, dolazi do prelaska iz drame ponavljanja u istorijsku dramu. Izveštač i angažovani učesnik Korčulanske letnje škole, primećuje da se dijalektika između opozicije i vlasti u nekoj meri javlja kao igra ali koja je odigrana ozbiljno.<sup>60</sup> Ili, da se poslužimo poznatom rečenicom Nevena Sesardića, koja je na čelu argumentacije svih koji drže da je reč tek o sukobu unutar iste porodice: “Deklinaciju filozofije prakse od stavova službene politike katkad treba mjeriti ne stupnjevima, već lučnim sekundama”.<sup>61</sup> Tematizujući razliku do koje nam je stalo, Sesardićevo stanovište možemo prihvatiti i — odbaciti. Naime, i sukob unutar iste porodice može biti ozbiljan. Konotacija termina kao što su demokratija, jednakost, sloboda postaje veoma različita. Deleći iste akustične slike, studenti, njihovi stvarni ili navodni *praxisovski* mentori, kao i vlast, podrazumevaju različite pojmove i “prošivaju” ih na različite načine. Ukoliko je tačna opaska Svetozara Stojanovića, koju navodi, A. Künzli, kako *praksis* filozofi i pobunjeni studenti dele iste ideale (tj. da su studenti verifikacija filozofije *Praxisa*), onda su “vlast” i “opozicija”, koristeći iste termine, maskirali dubinu i oštrinu sukoba, a da je “tikva pukla” i na levisi leve strane. Pozicija nove levice, pogotovo one radikalne, odvaja se od *praxis* filozofije, koja ostaje u “mezalijansi” socijalizma i demokratije, prethodno se odvojivši od “službene politike”. I opet, korifeji *praksis* filozofije, kao i njihovi sledbenici, ne mogu da se načude zašto se na novoj levisi pojavio maoizam ili “staljinizam”.

---

**58** Ibid. 146.

**59** Ibid. 150.

**60** A. Künzli (1969), 894.

**61** N. Sesardić (1987), “Razmišljanja o filozofiji prakse”, *Theoria* 1–2/1987, 110.

No, dramu ponavljanja i potčinjavanja nadilazi jedna druga drama. Karakter dramatike istorijskog događaja nalazi se u dimenziji spontanosti i slobode, kako je to već promišljeno u tradiciji koja seže od Kanta i Leibniza do Rose Luxemburg i naših savremenika: "Historijski trenutak svagda zahteva prikladne oblike i sam sebi stvara nove, improvizuje do tada nepoznata sredstva borbe, probire i obogaćuje arsenal naroda ne mareći za propise partije."<sup>62</sup> Istorijski događaj je događaj samo u kontekstu sadašnjosti, njenog bogatstva i šarolikosti, gde je čovek sam uzrok jedne nove budućnosti, kako je to formulisao Milan Kangrga.<sup>63</sup>

U kosikovskom shvatanju istorijske drame nalazimo pokušaj napuštanja dominantne sadomazohističke subjektivnosti, pa i više od toga, zlatni gral *praxis* filozofije. U čemu je njegova tajna? Osvetljavanje drugobivsta događaja kao drame ponavljanja, uz pozivanje na razvoj retrogradne dijalektike, vodi, kako verujemo, odustajanju od neposredne neposrednosti koja opterećuje događaj. Suprotan put, "trezven i neutralan", na osnovu tzv. "teorije distance", favorizuje "objektivni" račun prihoda i rashoda (sa i bez '68.), previđajući prethodno svrstavanje na jednu stranu. Na sličan način "neangažovani" posmatrač odbija da uči od "podređenih", odsustaje od skepse i postavlja se na poziciju "intelektualca" kao onoga ko poseduje verifikovano i društveno priznato znanje.

Istovremeno, ambivalencija operativnih pojmova lacanovske provenijencije, obezbeđuje sameravanje paradigmatičnih narativa shodno karakteru delovanja, otvarajući prostor za prelazak sa "bespoštedne kritike svega postojećeg" na "bespoštednu samokritiku" koja nije jalova. Tajne naravno nema, ona "vrišti" iz svakog teksta. Zato se ne ostaje na kritici glavnih aktera, njihovim svedočanstvima i institucionalnim dokumentima, kao ni na analizi teorijske apoteoze. Naprotiv, učesnicima događaja se kroz kritiku odaje najviša počast, bez pretenzije da se verдикт neuspeha svali samo na njihova pleća, dok odgovornost za promašaje '68. ne pripada više generacijama koje su učestvovala u događaju, nego generacijama koje taj događaj baštine. Nije reč samo o tome da su ideali '68. ustuknuli pred stvarnošću, radi se o tome da je stvarnost ta koja je bankrotirala pred idealima. ★

---

62 R. Luxemburg (1974), "Križa socijaldemokratije", 242.

63 M. Kangrga (1984), *Praksa. Vrijeme. Svijet*, 345.



## LITERATURA

- Badiou, Alain (2009), *4. maja 1968.*, Beograd: Edicija Jugoslavija.
- Bogdanović, Mira (2018), "Liberalizam 19. stoljeća kao ideološko utemeljenje poretka nejednakosti u 21. stoljeću", <http://slobodnifilozofski.com/skripta-tv/liberalizam-19-stoljeca-ideolosko-utemeljenje-poretka-nejednakosti-21-stoljecu> (13.06.2018)
- Cassirer, Ernst (2006), *Kant. Život i učenje*, prev. A. Buha, Beograd: HINAKI.
- Cho, Daniel (2006), "Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the Death Drive", u: *Policy Futures in Education*, Volume 4, Number 1, 2006., 18–30.
- Copjec, Joan (2002), *Imagine There's No Woman: Ethics and Sublimation*, Cambridge, MA: MIT Press.
- de Beauvoir, Simone (1984), *Ceremonija oprostaja. Razgovori sa Jean-Paul Sartreom*, prev. Z. Stojanović, Novi Sad: Matica srpska.
- Gramsci, Antonio (1958), *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, prev. M. Macura, M. Ivčić, Zagreb: Naprijed..
- Gričić, Danko (1976), "Kantova Kritika moći suđenja" u: I. Kant, *Kritika moći suđenja*, prev. V. Sonnenfeld (red. D. Gričić), Zagreb: Naprijed, V-XXXVIII.
- Hudelist, Darko (2009), "Tito je htio uvesti kapitalizam", *Globus*, 15. april 2009.
- Kangrga, Milan (1984), *Praksa. Vrijeme. Svijet*, Beograd: Nolit.
- Kant, Immanuel (1974), "Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka", prev. D. Guteša, u: *Um i sloboda*, izbor i red. D. Basta, Beograd: Posebno izdanje časopisa *Ideje*, 27–40.
- Kant, Immanuel (1974), "Spor među fakultetima", prev. O. Šafarik u: *Um i sloboda*, 179–192.
- Kljajić Imširović, Jelka (1991), *Od socijalizma do samoupravnog nacionalizma*, Beograd: Centar za filozofiju i društvenu teoriju, 1991.
- Kosik, Karel (2007), *O dilemama suvremene povijesti*, prev. A. Lešaja, Zagreb: Razlog.
- Kovačević, Filip (2010), *Lakan u Podgorici*, Podgorica: Centar za građansko obrazovanje.
- Künzli, Arnold (1969), "Sa ljetnje škole jugoslavenskih marksista na Korčuli", u: *Praxis* 5/6, 1969, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 888–894.
- Lacan, Jacques (1986), *Četiri temeljna pojma psihoanalize*, prev. M. Vujanić-Lednicki, Zagreb: Naprijed.
- Lacan, Jacques (1988), *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953–54*, transl. by J. Forrester, New York-Cambridge: W.W. Norton&Company.
- Lacan, Jacques (1990), "Impromptu at Vincennes" u: *Television* transl. by D. Hollier, R. Krauss, A. Michelson. *A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, transl. by Jeffrey Mehlman, edited by J. Copjec, New York–London: W.W. Norton & Company, 117–128.
- Lacan, Jacques (1997), "Antigone between two deaths", u: *The Seminar of Jacques*

- Lacan, Book VII: *The Ethics of Psychoanalysis*, trans. D. Porter, New York: Norton, 270–290.
- Lacan, Jacques (2006), “Kant with Sade”, u: *Écrits. The First Complete Edition in English*, trans. B. Fink, New York and London, W.W. Norton, 645–670.
- Lacan, Jacques (2006), “Psychoanalysis and Its Teaching” u: *Écrits: The First Complete Edition in English*, transl. B. Fink, London–New York: Norton & Company, 364–383.
- Lacan, Jacques (2006), “The subversion of the subject and the dialectic of desire” u: *Écrits. The First Complete Edition in English*, trans. B. Fink, New York. London: W.W. Norton & Company, 671–703.
- Laertije, Diogen (1973), *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. A. Vilhar, Beograd: BIGZ.
- Liht, Sonja (2008), “Sonja Liht: Bila sam i ostala aktivista” (intervjuisao S. Stamenković), <http://www.politika.rs/sr/clanak/41758/Tema-nedelje/Revolucija-68/Sonja-Liht-Bila-sam-i-ostala-aktivista> (28.12.2018)
- Luxemburg, Rosa (1974), “Krizna socijaldemokratije” u: *Izabrani spisi*, prev. H. Šarinić, Zagreb: Naprijed, 165–258.
- Mićunović, Dragoljub (2018), “Intervju Dragoljub Mićunović: 1968. je prvi poraz Josipa Broza” (intevjuisala Nadežda Gaće) <http://www.novimagazin.rs/vesti/intervju-dragoljub-micunovi-1968-je-prvi-poraz-josipa-broza> (27.05.2017).
- Pavlović, Živojin (1990), *Isppljvak pun krvi*, Beograd: Izdavački atelje “Dereta”.
- Popov, Nebojša (1970), “Predgovor. Prolegomena za sociološko istraživanje društvenih sukoba”, u: PRAXIS, jun-lipanj 1968. dokumenti, ur. G. Petrović i R. Supek Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, VIII-XXI.
- Popov, Nebojša (2014), “Ima li levice u Srbiji”, *Republika* br. 564–565 <http://www.republika.co.rs/564-565/13.html> (13.05.2018)
- Sand, Shlomo (2018), *The end of the French Intellectual*, transl. D. Fernbach, London: Verso.
- Sesardić, Neven (1987), “Razmišljanja o filozofiji prakse”, *Theoria* 1–2/1987, Časopis Filozofskog društva Srbije, Beograd, 107–116.
- Stavrakakis, Yannis (1999), *Lacan and the Political*. London: Routledge.
- Wallerstein, Immanuel (2005), *Posle liberalizma*, prev. B. Gligorić, Beograd: Službeni glasnik.
- Zupančič, Alenka (2000), *Ethic of the Real: Kant with Lacan*, New York & London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1983), “Opscenost vlasti”, u: *Theoria*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 3/1983, 5–23.





**IV.**  
***narativi***  
***‘ljudskog’***  
**/**  
***narratives***  
***of***  
***the human***

**Nebojša Jovanović**

---

**Zazor od modernosti:  
Trauma '68. i 'sudar  
civilizacijâ' u djelu  
Živojina Pavlovića**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

### SAŽETAK

U Živojinu Pavloviću, uglednom jugoslavenskom piscu i reditelju, današnja post-jugoslavenska kritička teorija u pravilu vidi mislioca koji je detektirao ideološka i društvena proturječja socijalističke Jugoslavije, posebno ona koja su nadživjela tu državu i metastazirala u periodu “tranzicije”. No izvan te recepcije ostaju proturječja i mrtvoudice koja prožimaju sam Pavlovićev rad i svjetonazor. Tvrdeći da neke od tih mrtvoudica ukazuju na Pavlovićev snažan antimoderni (antipolitički, antifeministički) impuls, ovaj tekst ih ilustrira njegovom “teorijom” o sukobu “kristalnih” i “amorfni” civilizacija, koju je uobličio u vrijeme raspada SFRJ. Pri tome ću se fokusirati na Pavlovićeva razmišljanja o trima temama koja ga prikazuju u njegovom najreakcionarnijem (“ničeanском”) izdanju: o razgradnji Jugoslavije kroz nacionalizam i rat, o spolu i rodu (napose o “ženstvu”), te o komunističkoj revoluciji. Želi li istinski aproprirati Pavlovićevu ostavštinu, postjugoslavenska lijeva kritička teorija ne bi smjela previdjeti ili potisnuti “kontrarevolucionarnu” i, u konačnoj analizi, depolitizirajuću liniju argumentacije koja dominira njegovim razmišljanjima. ★

## Abhorrence of Modernity: The '68 Trauma and 'The Clash of Civilisations' in Živojin Pavlović's Work

### ABSTRACT

Živojin Pavlović, a renowned Yugoslav author and film director, is usually lauded by the post-Yugoslav critical theory as an outstanding thinker who detected the ideological and social contradictions of socialist Yugoslavia, especially those that outlived the country and metastasized in the period of the post-socialist "transition". What remains unacknowledged by that contemporary account are the contradictions and deadlocks that suffuse Pavlović's work and worldview. Arguing that some of those deadlocks testify to Pavlović's strong antimodern (antipolitical, antifeminist) impulse, the article illustrates them on the example of his "theory" about the clash of "crystal" and "amorphous" civilizations, which he came up with during the disintegration of the socialist Yugoslavia. I focus on Pavlović's musings about the three topics that expose him in his most reactionary ("Nietzschean") attitudes. Those topics are: the dissolution of Yugoslavia by means of nationalist ideology and war, sex and gender (especially the problem of "womanhood"), and communist revolution. If the post-Yugoslav left theory truly wants to appropriate Pavlović's legacy, it should not overlook or repress the "counterrevolutionary" and, ultimately, depoliticizing streak of arguments that dominates those musings. ★



## 1. Od napukle fasade do smaka svijeta

Jugoslavenska '68. bila je po Živojinu Pavloviću “eksplozija na jednoj ogromnoj, davno nastaloj i stalno farbanoj i zafarbavanoj kartonskoj fasadi. Puklo je, pukotina je ostala i svi su svesni da ta fasada nije bila zid, nije građevina, nije velelepni dvorac, nego jedna lažna potemkinova kulisa”.<sup>01</sup> Reditelj i književnik koji je već tada bio poznat po intelektualnom stavu protiv dominantnih vrijednosti i ideala jugoslavenskog socijalizma, govorio je na osnovi neposrednog, osobnog iskustva ‘lipanjskih gibanja’. Štoviše, njegovi dnevnički zapisi od 2. do 9. lipnja 1968., objavljeni pod naslovom *Ispljuvak pun krvi* (1990), ostaju najmarkatnije književno svjedočanstvo o tim događajima.

Sama činjenica da je prvo izdanje dnevnika sudski zabranjeno i uništeno 1984. godine pokazuje koliko je dugo Pavlovićevo viđenje studentskih protesta ostalo nepomirljivo s oficijelnim dogmama o suvremenoj jugoslavenskoj historiji. Knjiga nije zabranjena naprosto samo zbog dramatičnog opisa policijskog nasilja nad prosvjednicima, poput brutalnog sprečavanja studenata da iz Studentskog grada dođu u centar Beograda:

“Istog trenutka milicijske snage nasrću na studente. Pendreče ih zverski, po deseterica na jednog. One, koje obaraju na zemlju, tuku do nesvesti. [...] Najveća poniženja trpe devojke. Neispavane, ošamućene uzbuđenjem i sunčevom pripekrom, sede su po strani, u grupicama. Njih zapljuskuje najžešći bes organa reda. Provincijski milicioneri, podivljali od nesna i iskonske seljačke mržnje prema građanima, sa strašću kidišu na njihove frizure, na tanke, providne haljine i belo meso koje blešti ispod pokidane odeće. Tuku ih, gaze, cepaju im bluze i grudnjake, uzvikujući: ‘Kurve!’ Oni, koji pokušavaju da devojkama pruže zaštitu, ili da ih iznesu iz meteža, bivaju udarcima pendrekom obarani na zemlju. Pokolj traje nekoliko minuta.”<sup>02</sup>

Ipak, iako dramatični, ovakvi opisi ne čine veći dio dnevnika, a erupcija nasilja se ionako mogla objasniti kao trenutačno iskakanje iz inače urednog sistema — milicija se tek malo zaniijela, vjerovatno i sama zatečena i uplašena nesvakidašnjom situacijom, masom itd. Knjiga je zabranjena zbog nečeg drugog: Pavlović je u dnevniku prenio pismo koje je umirovljenik iz Zagreba Nikola Čučković poslao beogradskim

---

**01** Živojin Pavlović, *Đavolji film: Ogledi i razgovori*, 266.

**02** Živojin Pavlović, *Ispljuvak pun krvi*, 31–32.

studentima u znak solidarnosti. Čučković je u pismu detaljno opisao svoje stradanje nakon raskola između Staljina i Tita 1948. godine, kada je kao IB-ovac uhapšen i osuđen prvo na godinu zatvora, a kasnije — nakon što je nakratko oslobođen slijedom vlastite žalbe — na sedam godina strogog zatvora, od čega je izdržao šest godina. On ne opisuje samo vlastitu torturu koju je prošao u kaznionicama od Novog Sada, preko Stare Gradiške, otoka Sv. Grgur i Ugljen, Bileće, do Gollog otoka; detaljno je evidentirao i primjere drastičnog zlostavljanja i ubojstava, navodeći cijele spiskove isljednika i krvnika, kao i njihovih žrtava: “Nas su ubijali, prebijali, sakatili, mrcvarili, linčovali, izvrgavali ruglu, [t]ukli su nas vezane, gladne, isprebijane, iznemogle, bolesne”.<sup>03</sup> Pismo je zapravo mala kolekcija tekstova: tu su Čučkovićevi dopisi kojima je od tužilaštava Grada Zagreba, SR Hrvatske i FNRJ tražio da se sva ta mučenja i ubojstva istraže, a zločinci iz redova Udbe kazne. Štoviše, Čučković je o svemu tome prvo pisao Josipu Brozu Titu osobno, u lipnju 1966., neposredno nakon pada Aleksandra Rankovića, prvog čovjeka Udbe. Činilo mu se nemogućim i uzaludnim pozivati na suđenje “Rankovićevim dželatima” dok je njihov nalogodovac bio na vlasti. Iskustvo mu je pokazalo da pad Rankovića tu ništa nije promijenio: “[N]ajviši organi, čuvari zakona, čuvaju bezakonje”.<sup>04</sup>

Pavlović je nepogrešivo prepoznao značaj Čučkovićevog pisma i objavio ga u cijelosti, sa svim priložima: ono je bilo ključni dokaz da nasilje nad studentima nije bilo incident, ispad iz sistema, nego — sistem sâm. Kontinuitet sistemskog nasilja, koji Čučković prepoznaje od '48. do '68., savršeno ilustrira i Pavlovićev zazor prema socijalističkoj Jugoslaviji. Smatrao je da zna pravu istinu o njoj, da je prozreo kroz njezinu potemkinovsku fasadu koja je skrivala dogmatizam, korupciju, teror — ukratko, kulisu koju je trebalo raznijeti. “Biće skoro propast sveta — nek' propadne, nije šteta!”, pjevalo se u jednom jugoslavenskom filmu iz 1968. godine: iako ga Pavlović nije režirao, film je izražavao i njegov odium prema temeljnim ideološkim koordinatama tog svijeta.<sup>05</sup> Uostalom, i naslov njegovog filma *Nasvidenje v naslednji vojni / Doviđenja u sljedećem ratu* (1980) sugerirao je isti samozadovoljni, ako ne i cinični stav o nestabilnosti i prolaznosti socijalističke modernosti.

Premotajmo sada film brzo naprijed, na kraj '80-ih i početak '90-ih. Posljednja velika politička kriza u zemlji uistinu eskalira u “naslednju

**03** Ibid., 174.

**04** Ibid., 176.

**05** Riječ je o filmu Aleksandra Petrovića, *Biće skoro propast sveta* (1968).

vojni”, a Pavlovićevu reakciju opet nalazimo u njegovoj dnevničkoj i memoarskoj prozi. I ovaj put ona je simptomatična, ali na značajno drugačiji način nego zapisi iz '68:

“Vreme iluzija i prividnog spokojstva smenjuju godine pljački, oti- mačina i krvavih obračuna; u njima ne stradaju anonimni akteri novog podzemlja izniklog na ratom opustošenoj zemlji, već nauka, obrazovanje, kultura, umetnost; s njima, vera u čoveka i njegovo dostojanstvo. Najednom, kao da je na Balkanu počeo smak sveta, takođe i kraj svih obmana i samoodbrana. Ugrožen i biološki i egzistencijalno, ljudski stvor, prepušten samoći a usred haotičnog meteža u kome gubi i najelegantarniji identitet, iznenadno se suočava sa ogoljenom svojom obrazinom, pitajući se: Jesam li to zaista ja? I: Zar je moguće da je lice koje gledam toliko nakazno, da od njega okrećem glavu s najvećim gnušanjem, u želji da ne priznam da je to grozno, zastrašujuće lice — moje?”<sup>06</sup>

Krah sistema i države koje je cijeli život nemilosrdno napadao uzdrмали su Pavlovića snagom dubinske traume. Vrijednosti i norme jugosla- venskog socijalizma, od kojih je zazirao, odjednom su postale stvari koje treba braniti. Iako je u periodu socijalizma i dalje vidio “vreme iluzija i lažnog spokojstva”, sada nije bilo sumnje da je u njemu bilo i nečega osim iluzija i laži.<sup>07</sup> Odnosno, tek nakon kraja socijalističke Jugoslavije, Pavlović kao da je shvatio da je ona ipak bila država ži- vih — nasuprot postjugoslavenskoj Državi mrtvih, kako je naslovio svoj film o “tranziciji”,<sup>08</sup> periodu u kome je zanijekano sâmo ljudsko dostojanstvo, a znanost, obrazovanje i kultura gube neupitni značaj koje su imale u socijalizmu. To što je sebe vidio kao nekoga tko nije nasjeo na socijalističke laži o emancipaciji i napretku, Pavlović je na koncu platio traumatičnim doživljajem ‘smaka svijeta’ i slomom su- bjektiviteta: “To grozno, gнусno ogoljeno lice — zar sam to zaista ja!”<sup>09</sup>

---

**06** Živojin Pavlović, *Planeta filma: Sećanja*, 250.

**07** Otud i često citirana Pavlovićeva tvrdnja da će period Titove vladavine, iako totalitaran i represivan, u historiji jugoslavenskih naroda ipak ostati upisan kao Periklovo doba. Vidi Mirko Kovač (2006), “Kao svinje u blatu”, 462.

**08** I sâm Pavlović umro je u jeku “tranzicije”, 1998. godine, tokom snimanja *Države mrtvih*. Njegov je posao dovršio Dinko Tucaković te je film bio završen 2002. godine.

**09** Ako ovaj preobražaj iz samozadovoljnog kritičara u zatečenog, šokiranog promatrača može zvučati paradoksalno, dovoljno je sjetiti se Lacanove

Odgovoriti na to pitanje, značilo je sagledati svijet u novoj optici i iznova mu dati smisao. Štoviše, Pavloviću se činilo da izvanredne dimenzije kaosa zahtijevaju i izvanrednu, obuhvatnu analizu koja će odgovoriti na enigmnu krvavog kraja jugoslavenskog socijalizma, i to u širem, globalnom kontekstu:

“Uzavrelog mozga, u čijim vijugama bolno varniče rojevi sukobljenih pitanja zaslepljujući me haotičnim odgovorima, pokušavam, izmičući se, u sebi, od svakodnevice, da se isčupam iz živog blata, stupim na čvrsto tlo i sagledam osnovne obrise ne samo lokalnih događaja, već i novih, nejasnih i zbunjujućih prilika na čitavom globu.”<sup>10</sup>

Krajem 1992. godine ta su Pavlovićeva nastojanja porodila knjigu *Ludilo u ogledalu*, koju je supotpisao s Dušankom Milanović-Zeković, novinarkom koja je s njim vodila niz razgovora od kolovoza do listopada 1991. godine. Tom je prilikom Pavlović objasnio kraj jugoslavenskog socijalizma i razgradnju države pomoću teze o sukobu dvaju suprotstavljenih civilizacijskih modela. Ta poanta i vrijeme objavljivanja knjige mogu nas navesti da se zapitamo je li Pavlović plagirao notorni *The Clash of Civilisations*, tezu Samuela Huntingtona koja se pojavila nekako istovremeno.<sup>11</sup> Moguću nedoumicu otklanja i elementarna kronologija. Pavlović je svoju tezu po prvi put ekstenzivno predstavio 1989. godine, u knjizi *Flogiston* kao i u svojim dnevnicima gdje je učestalo elaborira tokom 1991. godine, paralelno s eskalacijom političke krize i rata. Štoviše, pretpostavku o suprostavljenim civilizacijama uživanja i civilizacijama nužnosti nalazimo još krajem '70-ih: u opsežnom intervjuu koji je 1979. godine dao Nebojši Pajkiću, Nenadu Polimcu i Slobodanu Šijanu, govoreći o erotici i seksu, primjećuje da “mi [ljudi], a na tom počivaju i civilizacije, svaku svoju nužnost preobraćamo u zadovoljstvo”.<sup>12</sup>

---

dosjetke “oni ne-prevareni se varaju” (*les non-dupes errent*). Ostanemo li u lacanovskom žargonu, možemo reći da Pavlović nije na vrijeme prepoznao izbor “le père ou pire” [“otac (tj. simbolički poredak) ili ono gore”]. Potcijenio je važnost “fasade” ili Simboličkog, a kada se ona potpuno sasula, iza nje se nije ukazala nikakva istina, nego sirova, ratna, post-apokaliptična “pustinja Realnog” — carstvo psihoze.

**10** Pavlović (2002), *Planeta filma*, 250–251.

**11** Konferencijsko predavanje 1992. godine, publicirano kao tekst 1993.

**12** Nebojša Pajkić (ur.), *Jahač na lokomotivi: Razgovori sa Živojinom Pavlovićem*, 108.

Do kraja '80-ih Pavlović će ova dva civilizacijska modela (obilje i uživanje naspram primitivne civilizacije nužnosti) imenovati kristalnim i amorfnim civilizacijama; ti označitelji čine lakanovski “prošivni bod” (*point de capiton*) koji njegovu tezu definitivno razlikuje od Huntingtonove. Dok Huntingtonove “civilizacije” funkcioniraju prije i poslije svega u sferi geopolitike, Pavlovićeve pokušavaju definirati perenijalne ravni ljudskog postojanja. Već podnaslov knjige — *Razgovori o civilizacijama, o religijama, o čoveku, o životu i smrti, o mržnji, o ljubavi* — upućuje da je u pitanju svojevrsni antropozofski projekt.

Vrlo dobro svjestan kako njegov pothvat može izgledati, Pavlović sugerira da i sâm ima određenu distancu prema njemu. U jednu ruku, njime je htio što sistematičnije preispitati raspad Jugoslavije i postjugoslavenske ratove. Jedan od citata koji je moto knjige, a koji srećemo i u Pavlovićevim dnevnicima, pripada Williamu Blakeu: “Moram stvoriti sistem ili biti porobljen od tuđeg” (“I must create a system or be enslaved by another mans”). No, dok priziva sistem, Pavlović ga istodobno i odbacuje. Tvrdi da je u dramatičnim uvjetima “bezumlja kome se predajemo poput stoke na klanici [...] neprimereno bilo kakvo sistematizovanje nahrupelih ideja ili nadobudno obrazovanje ‘misaonog sistema’ za kim čeznu tzv. filozofski umovi”.<sup>13</sup> Štoviše, odbacuje sam medij pisane riječi kao krajnje nepodesan za refleksiju o “smaku sveta” i tvrdi da je (raz)govor “najpodesnija ambalaža za rasplamsale misli”.<sup>14</sup> Iako ovo distanciranje od sistema i pisanja može izgledati kao Pavlovićev kritički meta-komentar vlastitog pothvata, ono sjajno ilustrira Lacanov diktum da “nema meta-jezika”: i sama ta distanca opet pada u okvir civilizacijske razlike, jer sistem i pisana riječ ostaju obilježja kristalne civilizacije, dok je govor na strani amorfije.

Teza ovog rada je da vrijednost Pavlovićevih razmatranja o civilizacijama doista ne trebamo tražiti u registru filozofije nego fantazije. Na prvi pogled, imamo posla sa Pavlovićevom središnjom enigmom: kako to da je filmski i književni autor, cijenjen upravo zbog svog brutalnog i kritičkog pristupa društvenoj stvarnosti socijalizma, završio u potpunoj fantazmagoriji kada se susreo s njezinim kolapsom? Osobno bih odbacio logiku uzroka i posljedice koju to pitanje pretpostavlja. Predlažem da taj paradoks ne čitamo kao zagonetku nego kao

---

**13** Živojin Pavlović i Dušanka Milanović-Zeković, *Ludilo u ogledalu: Razgovori o civilizacijama, o religijama, o čoveku, o životu i smrti, o mržnji, o ljubavi*, 152.

**14** Ibid.

antagonizam koji nam omogućava da ponudimo nove interpretacije Pavlovićevog opusa.

## 2. Kristal i amorfija

Gledajući nekom prilikom na TV-u film *Poltergeist* Tobe Hoopera iz 1982., Pavlović je primijetio kako već njegov prvi kadar (panorama američkog gradića) sadrži “dominantnu pravu liniju i oštar ugao” te da je općenito komponiran tako da je “tipično ugladen, da ništa iz njega ne štrči, da je svet čvrsto užljebljen u četiri strane tog pravougaonika”.<sup>15</sup> Tada se sjetio “naših, ruskih, grčkih, turskih, gruzijskih, indijskih filmova”, u kojima kadrovi nisu komponirani kao u *Poltergeistu*, odnosno u američkim i većini evropskih filmova. Za Pavlovića je ovaj uvid imao epifanijski učinak:

“I, odjednom, počinju da mi se otvaraju pitanja: zašto je to tako? I vrlo brzo dolazim do ideje da se podele ne mogu praviti na klasičan način. Da su potpuno besmislene one postavke o podeli sveta na Sever–Jug, Istok–Zapad, ili, kapitalizam–socijalizam, razvijeni–nerazvijeni svet. Nego da se civilizacije dele na dva bloka u kojima dominiraju dve energije, a da se iz tih energija rađaju dva vizuelna profila.”<sup>16</sup>

Ne vjerujem da ovdje trebamo trošiti prostor na detaljniju analizu Pavlovićeve generalizacije kojom je jednu rutinsku Spielbergovu produkciju ekspresno prometnuo u paradigmu američke i zapadno-evropske kinematografije. Citirani ulomak je zanimljiviji kao prečica za samu jezgru Pavlovićeve fantazije. Naime, energija koju spominje i na kojoj temelji svoje civilizacijske modele psihička je energija kolektivnog nesvjesnog, koja se navodno javlja u dva tipa — paranoidnom i šizofrenom. Paranoidno kolektivno nesvjesno odlikuje, prema Pavloviću, centripetalna psihička energija koja “sve usmerava ka cilju koji mora biti jasan, bespogovorani i usmeren ka večnosti. [...] plodove ovakvih energija krštavam civilizacijom kristala. Kristal je simbol nečeg što je večno, lepo, što je nepromenljivo, a pri tom hladno”; specifičnosti ove civilizacije su i prava linija i pravolinijsko poimanje života — to “da se rađamo pa putujemo do smrti, znači prava linija od A ka B”.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Pavlović i Milanović-Zeković, 15.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid., 16.

Nasuprot tome, šizofreno kolektivno nesvjesno odlikuje se centrifugalnom psihičkom energijom koja “sve oko sebe seje, rasipa i razbacuje, te je svet u proticanju, u mešanju, u turbulenciji [...]. I odsjaj tog stanja u civilizacijskom smislu jeste amorfna forma koja nema kad od silnih kretanja i proticanja da se svede na jedno, a to jedno da se pokaže kao večno”.<sup>18</sup> Vizualni simboli ove civilizacije su jaje, odnosno krug i kružno kretanje kao simboli života i postojanja. Dok civilizacije kristala određuje imperativ vječnosti, amorfne civilizacije određuje imperativ trajanja.

Šizofrenu i paranoidnu psihičku energiju, kao i dva civilizacijska modela, Pavlović kontrastira kao dva pola.<sup>19</sup> S obzirom da je tu polarnost Pavlović opisao kroz cijeli niz razlika između amorfne i kristalne civilizacije, ovdje ih sažimam radi ekonomičnosti i preglednosti:

AMORFNE CIVILIZACIJE	KRISTALNE CIVILIZACIJE
Prevlast šizofrenije u kolektivnom nesvjesnom (“bolest rastočenog, raspadnutog uma”)	Prevlast paranoje u kolektivnom nesvjesnom (“bolest izoštrenog, kreativnog, nepoverljivog uma”)
Centrifugalne psihičke sile	Centripetalne psihičke sile
Primat kolektivnog	Primat individualnog
Istok	Zapad
Selo	Grad
Primarno, primordijalno	Sekundarno, rafinirano
Dionizijsko	Apolonijsko
Horizontalno	Vertikalno
Crvena, crna, žuta rasa	Bijela rasa
Nužnost	Ugoda
Religija	Politika

**18** Ibid.

**19** Pavlović koristi zakučaste sintagme, poput “polarizacija kolektivnog nesvesnog oko stožera šizofrene prirode” i sl. Općenito, njegov svjetonazor preferira polarnost kao neku vrstu univerzalnog ili dominantnog načela: “Podela na dva pola postoji i u biologiji, postoji i u drugim oblastima, u astronomiji, geografiji i geologiji na primer [...]” (ibid., 19–20).

Ritual, statičnost, letargija	Organizacija, dinamičnost, progres
Kriva linija; krug	Ravna linija; oštar ugao
Oblutak (kamen-lopta); jaje; kugla	Dijamant; piramida; neboder
Promjena; trajanje; pečat života	Definitivnost; vječnost; pečat smrti
Misticizam; mudrost; zaumnost i iracionalnost	Veliki filozofski sistemi; znanost; racionalost
Filosofija prolaznosti; odsustvo filosofije	Filosofija vječnosti
Univerzalnost, cjelovitost	Partikularnost, fragmentarnost
Govorni iskaz	Pisana riječ
Pravoslavlje, nekršćanske religije	Svi tipovi kršćanstva osim ortodoksnog
Uživanje u duhovnom	Uživanje u fizičkom
Komunističke revolucije	Fašističke revolucije
Žensko načelo	Muško načelo
Ratovi kao reakcija na osjećanje besmislenosti života	Suicid kao reakcija na osjećanje besmislenosti života
Umjetnici kao tvorci	Umjetnici kao izvođači

U daljnjem tekstu neću prolaziti kroz sve ove parove polarnih suprotnosti nego ću se fokusirati na to kako neke od njih funkcioniraju u Pavlovićevim pogledima na specifične teme. Ali, prije toga želim istaknuti ono što vidim kao glavne, opće probleme s Pavlovićevom tezom. Prije svega, ona je svojevrsna “krparija” raznih filozofskih i književnih autora. Strukturno gledano, ne iznenađuje da je Pavlovićev *Flogiston* — prva knjiga u kojoj ekstenzivno iznosi svoju tezu — zapravo *scrapbook*, kolaž citata drugih autora i vlastitih zabilježaka. Rečeno riječima s unutrašnje strane korica, to je “hibrid, spoj eseja, sentenci, narativnih skica, zapisa i anegdota sa ispisima iz ‘dnevnika čitaoca’”. Među filozofskim utjecajima posebno se izdvaja Nietzsche, koga je Pavlović čitao zdravorazumski, takoreći na prvu loptu. Tako je, na primjer, cijela dihotomija između kristalnog i amorfno načela svojevrsna varijacija podjele na apolonijsko i dionizijsko.



Drugo, Pavlović privilegira jedan civilizacijski model kao superioran. Imamo li u vidu njegov fetiš Nietzschea, nema mjesta čuđenju da su Pavlovićeve simpatije i identifikacija na strani dionizijske amorfije. Kristalna civilizacija Zapada, na primjer, ulaže mnogo napora, resursa i znanja u osvajanje svemira i slične znanstvene pothvate, ali sa stajališta amorfne civilizacije, postavlja se pitanje: Čemu sve to? Iz perspektive religije, mudrosti i mita — tih za Pavlovića egzemplarnih modela spoznaje u amorfiji — znanstveni i tehnološki napredak, fundamentalno ne mijenja ljudsko stanje nego postaje sam sebi svrha. Taj sukob svjetonazorâ, u kome amorfija odnosi konačnu pobjedu pozivajući se na uzaludnost i besmisao ljudskog postojanja, ne odlikuje samo najsofisticiranije domete ljudskog stvaralaštva nego i najbanalniju svakodnevicu. Na primjer, kada bi amorfne civilizacije usvojile vrijednosti civilizacije kristala,

“normalno bi bilo da se [u njima] po parkovima i seoskim dvorištima glavačke prave betonske staze, i ne bi se vekovima i vekovima gacalo blato. I ne bi se sralo u kukuruzima nego u vaser-klozetima. Ali, pošto je u amorfiji poimanje života zapravo naslućivanje životnog besmisla, ostaje se ravnodušnim prema tome da se baš mora srati na klozetskoj šolji. U krajnjoj liniji [...] sranje na klozetskoj šolji jeste udobnije ali je nehigijenskije nego kad čučiš u kukuruzu. Kad se ovako nešto kaže, to na pripadnike kristalne civilizacije deluje kao jeres nad jeresima. Međutim, sve je ovo istina.”<sup>20</sup>

Na Pavlovićeve simpatije ukazuje i njegovo viđenje civilizacijskih utjecaja u umjetnosti. Iako najprije piše da je u toj sferi jako teško odrediti gdje jedan model završava, a drugi počinje, jer se u njoj “duhovno tkivo spleće i prepliće u nerazmrsivu igru u kojoj je poreklo i osobine pojedinih niti teško prepoznati”,<sup>21</sup> nakon toga ipak tvrdi da je — tamo gdje se kristal i amorfija u umjetnosti mogu raspoznati — superiornost ipak na strani potonjeg. Pritom izvodi dodatni trik: upozorava da amorfno u umjetnosti “više zavisi od ‘amorfnog’ u stvaraocu-pojedincu nego od civilizacijskog profila zajednice kojoj stvaralac pripada”.<sup>22</sup> Očekujemo li da će Pavlović iskoračiti izvan okvira zapadnog književnog kanona, mogli bismo ostati razočarani. Podjelu na kristal i amorfiju on ilustrira razlikom između Joycea (“pojam

<sup>20</sup> Ibid., 31.

<sup>21</sup> Ibid., 25.

<sup>22</sup> Ibid., 27.

modernog tvorca kristalne proze, simbol genijalnosti forme”), i D.H. Lawrencea (“genije amorfnog izraza”).<sup>23</sup> Naravno, nimalo ne iznenađuje da Pavlović sve omiljene književne autore stavlja na stranu amorfije: pored Lawrencea, i Dostojevski i Faulkner i Bora Stanković su mu “geniji amorfno ljudskog” te za njih rezervira status istinskih tvorca, stvaralaca, “nasuprot kristalotvorcima, to jest izvođačima”.<sup>24</sup> Na istoj liniji je i Pavlovićev vic: “OGLAS // Menjam celokupnog Borhesa za jednu jedinu priču Isaka Babelja”.<sup>25</sup>

Treće, fantazijom o dvije civilizacije dominira imperativ nesvodive supstancijalne razlike između njih. Pavlović uvjetuje njihovu apsolutnu suprotstavljenost kroz polarnost, a ne mogućnost njihovog pomirenja ili uzdizanja na višu razinu u nekoj vrsti dijalektičke sinteze. Samo na jednom mjestu *Ludilo u ogledalu* dozvoljava mogućnost da neka vrsta doticaja ili spoja civilizacijskih modela može imati pozitivan (štoviše, izvanredno pozitivan) ishod: “iz prožimanja različitih civilizacijskih vidova, njihovog preplitanja i međusobnog bogaćenja nastaju vrhunska dostignuća ljudskog duha. I tome se mora stremiti. Jer nam je samo tako moguć opstanak na Balkanu”.<sup>26</sup>

Međutim, teško se oteti dojmu da je i ta tvrdnja tek kurtoazna ograda od teze koju je Pavlović apodiktički iznio u prethodnoj rečenici: “sa sigurnošću ćemo ustvrditi da se [...] iz sukobljenih civilizacijskih gromada — zasnovanih na različitim psihičkim stožerima, pa prema tome i na različitim mentalnim konstitucijama sa suprotnom mitskom nadgradnjom — ne može očekivati ništa dobro”.<sup>27</sup> Uopće, tvrdnja o vrhunskim dometima preplitanja civilizacija ostaje štura i nepotkrijepljena primjerima, nešto poput iznimke koja potvrđuje pravilo koje cijela knjiga elaborira na takoreći svakoj stranici: miješanje civilizacija znači samo “zlo i gore”.

Za ovo razmatranje najvažnija odlika Pavlovićevog svjetonazora, glavna potka njegove civilizacijske teze jeste njegov općeniti animozitet prema modernosti u najširem smislu. U tom zazoru od modernosti, Pavlović brka neizbježne unutrašnje antagonizme same modernosti sa

---

<sup>23</sup> Ibid., 26.

<sup>24</sup> Ibid., 23; kurziv i svi drugi oblici isticanja (npr. kapitule) preneseni su iz izvornika.

<sup>25</sup> Pavlović, *Flogiston*, 121.

<sup>26</sup> Pavlović i Milanović-Zeković, 127–128.

<sup>27</sup> Ibid.

sukobom predmodernog i modernog, amorfije i kristala. Točnije, sama njegova pretpostavka predmodernog-amorfnog, čist je fantazmatski konstrukt kojim je reagirao na mrtvoudice modernosti. U naredna tri odjeljka, ilustrirat ću taj impuls protiv modernosti kroz Pavlovićeve teze o (1) raspadu Jugoslavije, (2) spolu i rodu, s posebnim naglaskom na “ženskom principu”, te (3) političkoj revoluciji.

### 3. Jugoslavija kao međucivilizacijska rasjelina

Pavlović poklanja posebnu pažnju državama i narodima za koje smatra da se nalaze u rubnim civilizacijskim zonama u kojima se načela kristala i načela amorfije prožimaju, ali i varniče: “Deo Mediterana sa Balkanom, Rusija, Španija, Južna Amerika”.<sup>28</sup> Kao primjere nacija koje utjelovljuju nepomirljivost različitih civilizacijskih modela navodi i Mađarsku i Japan. Mađare vidi kao “narod poreklom iz izrazite amorfije, [koji je pao] pod dugu dominaciju civilizacije kristala i katoličke vere”, te pretpostavlja da je visok procenat suicida u Mađarskoj mogući efekat “raskoraka između potrebe za centrifugalnošću i oslobađanjem energija koje se civilizacijskim koordinatama i religijskim obručima sputavaju i usmeravaju ka centripetalnim ciljevima”.<sup>29</sup> I kolektivno nesvjesno japanske nacije odlikuje se raskolom “između šizofrenog (amorfnog) i paranoičnog (kristalnog)”, koji kolektivno erumpira u posebno sadističkim i bestijalnim ratovima i agresijama, a individualno u harakiriju kao ritualnom samoubojstvu “izrazito mazohističkog karaktera”.<sup>30</sup>

I političku kataklizmu Jugoslavije Pavlović objašnjava time što je zemlja bila smještena na rasjedu između dviju civilizacija: jugoslavenski su narodi bili “na graničnim rubovima oba civilizacijska bloka, [...] jednim delom svog kolektivnog bića čvrsto vezani za amorfiju a drugim [...] upoznali i kušali čari civilizacije kristala”.<sup>31</sup> Amorfija i ovdje ima status izvornog stanja, i to u okvirima širim od jugoslavenskih. Naime, prema Pavloviću, cijela “slovenska rasa” (“slovenstvo”), izvorno pripada civilizacijskom obliku koji je suštinski amorfan, “čak i u onim sredinama koje su se preko religija uključile u sfere civilizacije kristala kao što je slučaj sa Poljacima, Česima, Slovacima, Slovenci-

---

**28** Ibid., 24.

**29** Ibid., 133.

**30** Ibid., 50.

**31** Ibid., 76.

ma i Hrvatima”.<sup>32</sup> No, kod ovih je naroda spoj iskonskog-amorfnog i novousvojenog-kristalnog rezultirao konfliktom koji je imao pogubne posljedice:

“Kao što znamo, Hrvati, Slovenci, Česi, Slovaci i Poljaci podležu svojevremeno katoličkoj invaziji na štetu praiskona u sebi, i suzbijeno paganstvo u njima snažno pervertira u mržnju i zločin: mržnju Poljaka katolika prema Rusima pravoslavicima, mržnju Slovenaca i Hrvata katolika prema Srbima pravoslavicima, i zločin Poljaka prema Jevrejima, a Hrvata katolika prema Srbima, Jevrejima i Ciganima — dokaz, pored mnogih drugih, da pervertovane kristalne civilizacije, obično sa kulturnih margina kristalnih civilizacija (jer, biološki, pripadaju amorfnoj civilizacijskoj morfologiji), ne podnose biološku superiornost horizontalnih, starih ali trajnih, sa svojim religijskim uzusima usklađenih amorfnih civilizacijskih formacija.”<sup>33</sup>

U kontekstu raspada Jugoslavije, Pavlovića najviše privlači srpsko-hrvatski sukob, točnije, Hrvati koji — opetuje on — pate od unutrašnjeg razdora između “nostalgijske za amorfijom, koja je Hrvatima ugrađena u gene, i religijske koordinacije, usmerene ka interesima civilizacije kristala”; nasuprot svojoj “amorfnoj genetici”, Hrvati su, posredstvom katoličanstva, “uterani” i “prinudjeni da budu” u civilizaciji kristala.<sup>34</sup> Potvrdu ove teze Pavlović nalazi u knjizi Rebecce West *Crno jagnje i sivi soko*, gdje se tvrdi kako je tragedija Hrvata u tome što su njihova religija i njihova “rasna pripadnost” međusobno suprotstavljene.<sup>35</sup> Pavlović iz toga izvlači zaključak:

“Ista rasa a druga vera je već nešto drugo no ista rasa i ista vera. Ta vera je nosila i nosi određene civilizacijske norme na osnovu kojih se odvijaju i biološki procesi, a sa njima i određene neusklađenosti — slučaj sa Hrvatima, koji, genski predisponirani za život u amorfnim civilizacijskim formama, ulaze u koliziju sa verskim instrukcijama preuzetim iz civilizacijskih zakonitosti civilizacija kristala, sasvim neprimerenim mentalnim osobinama šizofrenog kolektivno nesvesnog. Otud grdne trzavice u odnosu na pripadnike iste rase (verovatno i istog naroda) koji žive u paganskoj slo-

---

<sup>32</sup> Ibid., 45.

<sup>33</sup> Ibid., 44.

<sup>34</sup> Ibid., 131.

<sup>35</sup> Ibid., 81.

bodi amorfno­g karaktera, nesputani od katoličke vere koja njihovu braću okiva civilizacijskim koordinatama kristalnog karaktera.”<sup>36</sup>

Kraj citata ilustrira Pavlovićevu predstavu o Srbima kao dijelu slavenskog korpusa koji nije frustriran unutrašnjim antagonizmom: “Ako Srbi nisu agresivni, oni to nisu (ili bar nisu do sada bili) zato što između njihove paganske praosnove i pravoslavne duhovnosti nema raseline [koja] je kod Hrvata i Poljaka očigledna”.<sup>37</sup> Razlika između pravoslavlja, na jednoj strani, i ostalih tipova kršćanstva (napose katoličanstva), na drugoj, krije se u tome što je izvorno kršćanstvo bilo usmjereno protiv civilizacije kristala (Rim). Stoga, po Pavloviću, jedino pravoslavlje “ostaje dosledno temeljnim načelima hrišćanstva [...] sakralno, neagresivno i tolerantno”,<sup>38</sup> dok u katoličanstvu vidi “jeretičku (izdajničku) crkvu”: “I kao svaki prebeg, ‘poturica’, ili renegat, katolička crkva, inficirana svojim jeretičkim grehom, prihvata od [kristalne civilizacije] princip pravolinijskog utilitarnog dinamizma”.<sup>39</sup> Općenito, fanatizirana, militantna i željna vlasti, katolička je crkva sastavni dio nasilničke i osvajačke infrastrukture civilizacija kristala.

U ovim je tvrdnjama lako vidjeti varijantu srpskog nacionalizma, koji se kod Pavlovića pojavljuje i pored njegove opće kritike nacionalizama svih jugoslavenskih naroda, kao i kritike konkretnih zločinačkih vojnih akcija Beograda 1991. godine. Za ilustraciju, dovoljno je navesti nekoliko rečenica iz njegovog sinoptičkog pregleda eskalacije nasilja i rata 1991. godine:

“Nacionalistička trvenja ubrzo dostižu vrhunac, socijalistički feudalc i, u želji da sačuvaju regionalnu vlast, otvoreno potpiruju mržnju prema pripadnicima drugih naroda i drugih religija [...]. Šovinizam poput ubitačnog narkotika opija kolektivnu svest i snovi se više ne razlikuju od košmara: Slovenija se otcepljuje od Jugoslavije, počinje rat [...]. Ubrzo, ratni požar zahvata i Hrvatsku: vekovima željna samostalnosti, sledi Sloveniju — lokalne čarke između hrvatske policije i srpskog življa pretvaraju se u oganj; u njega se uključuje Jugoslovenska narodna armija, usput se raspadajući; bezumlje i smrt postaju sinonim za svakidašnjicu: Srbija tobože nije u ratu,

---

**36** Ibid., 85.

**37** Ibid., 44–45.

**38** Ibid., 44.

**39** Ibid., 43.

ali mobiliše seljake koji, sa dobrovoljačkim jedinicama što se malo ili ni po čemu ne razlikuju od pljačkaških bandi, seju leševima njive po Slavoniji i Zapadnom Sremu [...].”<sup>40</sup>

Ništa u ovim rečenicama ne ukazuje da su politički ciljevi Slovenije ili Hrvatske vođeni supstancijalno drugačijim motivima od motiva Srbije. Štoviše, ako Pavlović nekoga optužuje za prijetvornost i, efektivno, zločin, to je upravo Srbija. Uostalom, samo koju godinu prije — u *Flogistonu*, 1989. godine — Pavlović eksplicitno proglašava takve usporedbe uzaludnim:

“BAVITI SE NACIJAMA (svojom nacijom), posao je bez svrhe: bavljenje nacionalnim osobinama podrazumeva poređenja.

Ali kako porediti svojstva brezovog drveta sa hrastovim, ili javorovim, grabovim, lipovim?

Nijedno nema nad drugim prednosti.”<sup>41</sup>

Pa ipak, naknadna Pavlovićeva kritika rascijepljenosti ‘Hrvata katolika’ ne zrcali samo njegov animozitet prema toj etno-konfesionalnoj skupini, nego i njegov opći animozitet prema stanju “raseline”, “sudara” ili antagonizma između dvaju civilizacijskih modela u kome se može naći neki subjekt. Da taj subjekt ne mora biti nužno nacionalno ili etnički označen, pokazuje i jeremijada koju Pavlović na stranicama *Flogistona* adresira na seljake:

“Oči tih seljaka, koji, izmeštene iz brazda, kruže po građanskim izletištimama i pokraj isturenih gradskih naselja radeći na građevinama sve vrste zanatskih poslova, te oči u čijim se zenicama meša snena žed i oprez životinje, više ne gledaju unazad, u kolotečine vekova prepunih glibavih tragova muka i nužde predaka, već zure preda se, u mutnu daljinu, u prazno što ih, poput leptirove blještava svetlost (sic!), vuče u slepilo zadovoljstava bez obrednih međa, u bolesti tela i duše, u pustoš srca lišenog patrijarhalnog usmerenja, u jezovitost osamljeničke smrti. Hoće da imaju, pa otimaju, grabe, gubeći, u pomami, tačnu predstavu šta je čije, šta je njihovo a šta tuđe, deleći, u sebi, još uvek svet na ‘moje’ i na ‘ničije’ po uzoru na seljake pradedove, ali već se stideći onog što su nasledili, pa hitaju da i to što imaju preobrate u ono što bi želeli da imaju, proizvođači tako, na razmeđi civilizacija, nakazne oblike života koji više ne

---

<sup>40</sup> Pavlović, *Planeta filma*, 240.

<sup>41</sup> Pavlović, *Flogiston*, 124.

pripadaju ni drevnoj seoskoj civilizaciji nužnosti, niti tek onjuše-  
noj urbanoj civilizaciji zadovoljstva: njihova prebivališta sve više  
podsećaju na neuspelu imitaciju modernih palanke, a palanke i gra-  
dovi u koje nadiru nezadrživo, poput termita, svojim nasleđenim  
navikama razaraju i dekomponuju u poseljačena boravišta, prema  
kojima, iskorenjeni iz običaja i tradicija, imaju, negde duboko u  
srcu, odnos kao prema robijašnicama među čije su se zidine (sic!)  
obrela ne svojom voljom već pod tuđom prinudom.”<sup>42</sup>

Pavlovićeva slika seljaka tako nudi jednu od brojnih inačica na temu  
plemenitog divljaka koji svoju izvornu plemenitost (tradicionalnu  
mudrost, neposrednu uronjenost u prirodu, i sl.) može sačuvati je-  
dino ako ne popusti izazovima civilizacije kristala; u suprotnom, oni  
greznu u korupciji i pretvaraju se u nakaznu hordu koja nezadrživo  
“poseljačuje” civilizaciju kristala. Kao i u drugim sličnim slučajevima  
u kojima imamo ovu dinamiku (npr. u reprezentacijama “orijentalnog”  
i “egzotičnog” drugog), ispod sentimentalnog odnosa prema pretpo-  
stavljenom skladu organskog-predmodernog (pavlovićevski rečeno:  
amorfije), vrebaju najrazmetljivija (kultur)rasistička netrpeljivost i  
mržnja. Od Pavlovićeve bujice pogrda na račun nakaznih i grabežljivi-  
vih seljaka, više govori jedino njezin povod:

“Kada sam im jednog dana dao da pročitaju pesmicu iz *Crvenog  
bana*, gledali su me belo. Očekivao sam razuzdan smeh, a sučelio  
se sa nerazumevanjem, ili s dobro prikriivenim stidom”.<sup>43</sup>

Jedino istinsko nerazumijevanje u ovom susretu urbanog intelektualca  
iz srednje klase sa seljacima jest Pavlovićevo nerazumijevanje vlastite  
pozicije iz koje mu se *Crven ban* — kolekcija narodne poezije s erotskim  
motivima, koju je sakupio i priredio Vuk Stefanović Karadžić — čini  
kao organski plod autentične tradicije u koju bi i seljaci u drugoj po-  
lovici 20. stoljeća trebali biti uronjeni kao i njihovi preci. Izneverivši  
njegova očekivanja i uskrativši mu smijeh — vrhunski potvrdu toga  
da ih on zapravo poznaje bolje od njih samih — seljaci su naprosto  
razotkrili Pavlovićevu nemoć da ih prepozna i uvaži kao autentične  
subjekte modernosti. Cijena toga su spektakularne optužbe na njihov  
račun: njihova reakcija je za njega dokaz da se nekadašnja kreativnost  
seljaka pod utjecajem kristalne civilizacije

---

<sup>42</sup> Ibid., 105.

<sup>43</sup> Ibid.

“izvitoperava [...] u strahovitu destrukciju, a duh dionizijske seksualnosti, prisutan u starim erotskim pesmicama [...] degeneriše se u samosažalni plač nad emotivnom zbrkom, proisteklom iz pohlepe, koja ih, u zasopljenom jurišu na hipnotička zadovoljstva civilizacije grada, otrže od temelja, korena i smisla.”<sup>44</sup>

I zbilja, imajući u vidu sve ove atribute kojima je Pavlović počastio seljake — neusumnjivo, srpske seljake — zbog navodne rascijepljenosti između dviju civilizacija, čini se da su ‘Hrvati katolici’ još i dobro prošli.

#### 4. Civilizacijski sudar spolova

Ako sam Pavlovićev animozitet prema modernosti do sada ilustrirao njegovim tezama o raspadu Jugoslavije, mogli bismo zaključiti da je njegov polarni civilizacijski model naprosto posljedica tog historijskog konteksta: suočen sa postjugoslavenskim “smakom sveta”, Pavlović je stvorio formulu najzaoštrenije civilizacijske dihotomije i radikalno je generalizirao na modernost kao takvu. To je jednim dijelom istina: vjerujem da možemo reći da je traumatična razgradnja Jugoslavije doprinijela tome da finalna verzija teze o civilizacijama, izložena na stranicama *Ludila u ogledalu*, izgleda krajnje dramatična i katastrofična. Ali, čak i prije nego što je našao tako dramatičnu “potvrdu”, Pavlovićev je svjetonazor u svojoj osnovnoj strukturi — formuli polarne dihotomije — uvijek bio imanentno antimoderan.

Najbolja ilustracija toga je način kako je Pavlović svoj civilizacijski model primijenio na problematiku spola i roda: cijeli niz ocjena i tvrdnji o ženi i muškarcu (ženskosti i muškosti), seksualnosti, braku, porodici i sl. Iako pitanja spola i roda mogu izgledati ekscentrična u odnosu na uvodni primjer raspada Jugoslavije, zastupam tezu da su upravo ta pitanja temelj cijelog Pavlovićevog pothvata: njegova razmatranja o, recimo, ženi i “ženstvu” kao načelu amorfne civilizacije sasvim sigurno prethode njegovim fantazijama o Hrvatima. Pri tom ne smijemo zaboraviti na udio erotike u Pavlovićevom stvaralaštvu općenito. Scene seksa bile su jedan od njegovih zaštitnih znakova i u filmu i u književnosti, nesumnjivo doprinijevši njegovom statusu ‘autora’. Indikativno je, iz filmološke perspektive, da Pavlović nije napisao nijedan esej kojim bi detaljnije elaborirao spolnost, seks i njihovo predstavljanje na filmu te se čini da se njegov tretman erotike općenito uklapa u njegove estetske koordinate “surovog” i “odvratnog”. Nekoli-

---

<sup>44</sup> Ibid.



ko intervju a barem donekle prenosi određene specifičnosti njegovog pogleda na odnos seksa i roda s filmskom umjetnošću. U najkraćem, Pavlović priznaje da se prema seksu odnosi “kao prema nekoj mutnoj jami koja guta i proždire”, odnosno da u njemu vidi “oblast u kojoj se [čovjek] najviše udaljava od sebe kao svesnog bića, u kojoj učestvuje u primicanju nečemu što je domen strave i iščeznuća”.<sup>45</sup> Na tu užasavajuću dimenziju seksa, Pavlović na filmu reagira tako što izbjegava estetizaciju: “u tim situacijama nema estetike, to je goli život, praštanje čulnosti, doticanje sa smrću”.<sup>46</sup> U tom pogledu, Pavlović fetišizira seks, pridajući seksualnom iskustvo radikalno drugačiji status nego ostalim aspektima ljudskog postojanja.<sup>47</sup>

Vratimo li se civilizacijskom modelu, za Pavlovića su “CIVILIZACIJE NUŽNOSTI = ženske civilizacije (civilizacije uzgajanja života / ne ‘napretka’, ‘progres’, ‘rasta!’). Civilizacije patnje i bola. Civilizacije koje ne traže svoj (tj. životni) smisao”; nasuprot tome, “CIVILIZACIJE ZADOVOLJSTVA = muške civilizacije. (Tj. civilizacije orgazma. Tj. umetnosti. Tj. smrti.)”.<sup>48</sup> U nastavku ću kompilirati samo nekoliko njegovih naglasaka koji, nadam se, daju glavni nacrt rodne dimenzije Pavlovićeve dihotomije i njezin inherentni seksizam:

“Muškarac: izbacivanjem semena naslućuje smrt.

Žena: primanjem semena (za oplodnju) naslućuje život.”<sup>49</sup>

“Kod muškarca, orgazam je prevashodno fizički faktor. U složenoj gradskoj civilizaciji, u kojoj je nagon iz funkcije izopačen u zadovoljstvo, orgazam je i psihofizička činjenica.

Kod žena (Žena gradske civilizacije), orgazam je samo psihički faktor.”<sup>50</sup>

---

**45** Pajkić, *Jahač na lokomotivi*, 107.

**46** Ibid., 106.

**47** Potrebno je istaknuti da je Pavlović veoma različito tretirao erotiku na filmu i književnosti. “Erotske scene gotovo u svim njegovim filmovima izvedene su majstorski, s ukusom i mjerom, poetične su, duhovite, dok je sve to u romanima na rubu banalnosti i pornografije, čak nevješto i jezično odurno, kao da je sve smišljeno da izazove gađenje na seks” (Kovač, “Kao svinje u blatu”, 476). Razlika između ovih dvaju registara reprezentacije erotike kod Pavlovića — još jedan od njegovih antagonizama! — tek očekuje ozbiljnu analizu.

**48** Pavlović, *Flogiston*, 24–25.

**49** Ibid., 14.

**50** Ibid., 21.

“SAMOUBISTVO = hermafroditiski čin. Pokušaj da se bude između (duha civilizacije nužnosti, tj. civilizacije ‘ženstva’, i duha civilizacije zadovoljstva, tj. civilizacije ‘muštva’). Poslednji stepen izopačenja svesti (bolje reći: individualnog duha).”<sup>51</sup>

“DOK JE BEŠ, dok si u ženi, dok istureni deo svoga tela (svoje utrobe) tareš o vlažne zidove određenih udubina u ženskom telu, ti zamišljaš da si u ženi koja, trljana tvojom cevastom izbočinom, iskače iz mirnih i uhodanih životnih užlebljenja, i predaje se strahotnim telesnim kontrakcijama, od čega, dok žmuriš, i tareš se, i zamišljaš kako se tareš, i tebe ophrvava neopisiva bolnousmrćujuća slast ne bi li te spopali samrtni grčevi kako bi, obeznanjen, iz svoje utrobe izbacio u tu ženu, u kojoj jesi, ali istovremeno i zamišljaš da si u njoj, oplodno seme, i, potom, zamro, zgrožen nad sobom i njom, a pre svega, nad slikama tog istog prizora, i tebe i nje, koju, posle praznjenja, mrziš kao svog životnog neprijatelja — eto jedne od najvećih, nerešenih, i nerešivih tajni.”<sup>52</sup>

“ŽENA JE ILI MAJKA ILI KURVA. U prvom slučaju čezne da se njome vlada; u drugom da vlada ona.

U životu se obično smenjuju periodi u kojima je žena čas jedno a čas drugo. Ali nije redak slučaj da se u istom biću dve osobenosti istodobno prepletu. I tad u takvoj ženi zavлада zbrka. A muškarci, iznenađeni i zbunjeni difuznim ponašanjem, obeležiće je kao osobu punu tajni. I, u želju da je osvoje, izložiće se velikoj pogibelji. Jer u njoj, ispod prividne stišanosti, ključa smrtonosni vir. I taj kovitlac ne samo nju, već i onog ko je sa njom, odvlači na dno.

Za takve prirode izmišljeno je poetsko obeležje: *les femmes fatales* (sic!).”<sup>53</sup>

“ZA RAZLIKU OD ČOVEKA KOJI MISLI, žena je odsustvom mišljenja samo na dobitku. Njen osnovni biološki smisao ne dozvoljava joj da se postavi nasuprot svetu; reklo bi se: organski ne podnosi nesklad između sebe i života. Zato će iskoristiti prvu priliku da se prepusti bilo kakvoj vrsti senzacija.

Da zadovolji glad čula.

Da se otarasi bremena razmišljanja.

---

<sup>51</sup> Ibid., 25.

<sup>52</sup> Ibid., 104.

<sup>53</sup> Ibid., 112.

Prepuštajući se nerazumlju, služi životu.”<sup>54</sup>

“ISUVIŠE LEP STIL sličan je isuviše lepjoj ženi: oboje su egocentrični i samodopadljivi, oboje uživaju u sopstvenoj lepoti i radije su okrenuti ogledalu nego životu. Jer isuviše lep stil, kao i prelepa žena, nije na početku životnih procesa no na njegovom kraju: oni ne pripadaju trenutku plodenja, no gnjilenja.

Zato je isuviše lep stil, kao i lepotica, često besplodan.”<sup>55</sup>

“Inteligencija u duhovnom korpusu žene ne razlikuje se od slepog creva — od nje nikakve koristi.”<sup>56</sup>

U pogledu ‘ženskog pitanja’ Nietzscheov utjecaj na Pavlovića bio je posebno poguban. U *Flogistonu* kao da nema nijednog mizoginog Nietzscheovog aforizma kojem je Pavlović odolio: “Ti ideš kod žena? — Ne zaboravi bič”; “U životu žene sve je zagonetka, i sve u ženi ima jedno rešenje koje se zove porođaj”, i sl.<sup>57</sup> Ipak, ovdje nije riječ naprosto o tome da Pavlović reciklira pojedine Nietzscheove teze, nego još i više ono što prepoznaje kao njegov stav. Nažalost, rekao bih da upravo zbog te poze njegova razmatranja izgledaju ujedno apsurdno ambiciozna, beznačajna anakrona i nenamjerno komična — nešto poput Otta Weiningera koji je na kraju 20. stoljeća odmrznut iz kriogene komore. Asocijaciju dugujem Srbi Ignjatoviću koji u pogovoru za *Flogiston* primjećuje: “neobično je to što će mnogo koja Pavlovićeva teza zazvučati saglasno Vajningerovima tumačenjima iz *Pola i karaktera*”.<sup>58</sup>

No, zadržimo se nakratko pri jednom drugom autoru koga Ignjatović ističe, pored Nietzschea, kao Pavlovićevu “duhovnu okosnicu” — Freudu. Naime, nema sumnje da je Pavlović čitao Freuda i da je želio ponoviti nešto i od njegove geste. Opozicija između nužnosti i užitka neusmjnjivo zrcali Freudovu opoziciju načela ugone i načela stvarnosti; Pavlović citira i Freudovo pitanje “Što žena želi?” No, teško da se može govoriti o istinskoj aproprijaciji psihoanalize. Štoviše, cijela Pavlovićeva pretpostavka o polovima kolektivnog nesvjesnog zapravo je antifrojdovska. Čini se da je Nietzsche, u tom

---

**54** Ibid., 113.

**55** Ibid., 147.

**56** Ibid.

**57** Ibid., 98.

**58** Srba Ignjatović, “Čari atipične proze: *Flogiston* i *Belina sutra* Živojina Pavlovića”, u: Pavlović, *Flogiston*, 1989, 171.

pogledu, daleko zahvalniji za usvajanje: njegovi su aforizmi naizgled daleko jednostavniji i jasniji od složenih psihoanalitičkih konstrukcija. Naravno, to je *privid*, te stoga Pavlovićevo “razumijevanje” i citiranje Nietzschea u konačnoj analizi izgleda opscenije i promašenije od aluzija na Freuda.

Navedimo ovdje, za ilustraciju teškoće, i tekst Branislava Dimitrijevića “Sufražetkinje, radodajke i lažne trudnice”, psihoanalitičko čitanje filma *Kad budem mrtav i beo*. Iako Dimitrijević izbjegava oštru kritičku konfrontaciju s Pavlovićem, svejedno eksplicitno ukazuje na seksizam u njegovoj reprezentaciji žena. Sama završnica teksta radikalno je višeznačna:

“Što se reprezentacije ženskosti tiče, odnos Živojina Pavlovića na kraju ipak ne ispada ništa više ciničan od onog Frojdovog zaključka u eseju o ‘Ženskosti’. A Frojd kaže: ‘Ovo je sve što sam imao da vam kažem o ženskosti. Sve je ovo svakako nekompletno i fragmentarno i ne zvuči uvek prijateljski naklonjeno... Ako želite da znate više o ženskosti, razmotrite vaša sopstvena životna iskustva, ili se obratite pesnicima, ili sačekajte dok nauka ne bude u mogućnosti da vam da dublje i koherentnije informacije.’”<sup>59</sup>

Iako se čini da Dimitrijević kroz direktnu usporedbu s Freudom brani Pavlovića, u njoj je moguće prepoznati i ironiju: Pavlović je iznevjerio Freudovo povjerenje (‘obratite se pjesnicima’) upravo kao umjetnik — njegov rad pokazuje da, i nakon toliko vremena, umjetnost i dalje proizvodi seksističke predstave žena.

No, Pavlovićevi stavovi o “ženstvu” posebno su značajni za razmatranje njegovog civilizacijskog modela jer nisu samo jedno od polja na koja on primjenjuje načelo civilizacijske podjele. Oni su upravo ono polje kroz koje je partikularnu problematiku spola/roda univerzalizirao u model civilizacijskog sukoba. Spolnu je razliku pojmió kao poslovični, zdravorazumski rat spolova, dao joj status dihotomije i uzdigao na nivo sukoba civilizacija. Seksizam je neizbježni efekt te operacije. U tom pogledu ilustrativne su njegove izjave već s kraja 1960-ih, poput onih u intervjuu za *Polet* 1968. godine:

“Meni su i neke druge stvari veoma zanimljive, ali nemam snage da uđem u njih; recimo — žena, žena u našem vremenu. Potpuno

---

**59** Branislav Dimitrijević, “Sufražetkinje, radodajke i lažne trudnice: Žene u filmu *Kad budem mrtav i beo*”, u: “*Kad budem mrtav i beo*” — film Živojina Pavlovića, ur. Branislav Dimitrijević et al. (1997), 17.

nedotaknuto, strašno zanimljivo pitanje. Žene su po svojoj prirodi daleko vitalnije, elastičnije, emotivnije i manje racionalne od muškaraca, pa i mnogo teže za definisanje. U tome se kriju izvesne draži, jer žene su večne, stalno iste u svojim vibracijama. Ljudi 19. veka su, recimo, u mnogo čemu drugačiji od naših očeva, i to na mnogim planovima. Kod žena, međutim, svest nije toliko primarna; i tu se kriju te velike draži. Ali, ja nemam moći da to sada oblikujem.”<sup>60</sup>

U svjetlu ove tvrdnje, sva ona pozivanja na Nietzschea u *Flogistonu* dolaze prekasno i odveć su redundantna. Već ovdje imamo posla s Pavlovićevom ženom, napravljenom po ničeanskoj recepturi vječite, nepromjenjive ženskosti. U jednom od svojih protuslovlja, Pavlović prvo tvrdi da ga zanima “žena u našem vremenu”, da bi je već u sljedećem dahu pretvorio u ahistorijsku utvaru: ona mu je zapravo ista kao i žena u 19. stoljeću, njezina se racionalna svijest nije razvijala kao kod “ljudi”, što je pojam koji Pavlović ovdje rezervira za muškarce. Drugi odgovor u istom intervjuu otkriva u čemu vidi inertnu supstanciju žene. Govoreći o razvoju suvremene civilizacije, on primjećuje tendenciju da se tehnološkim razvojem ukloni ili smanji ljudska patnja:

“U to sve ulazi i napor da se ukloni bol, ali takvi napori ili degenerišu sam život ili doživljavaju poraz. Na primer, napor da se eliminiše bol dovodi do otromljanja materinske sile. Medicina je došla do tako izvrsnih rezultata da žena može da se porađa bez ikakvog osećanja bola. Međutim, eliminacijom bola, eliminiše se i nešto u samoj strukturi žene, jer u isto vreme dolazi do pojave indiferentnosti prema ostavljanju potomstva — sve se odražava na vitalitet ljudske rase.”<sup>61</sup>

Kao u razradi Nietzscheovog aforizma da “sve u ženi ima jedno rešenje koje se zove porođaj”, Pavlović i taj porođaj svodi na iskustvo boli — boli koja po njemu ostaje ahistorijska kategorija one patnje koja određuje ženu i njezinu glavnu biološku i društvenu funkciju. Žena koja ne pati pri porodu postaje ravnodušna prema potomstvu, njezina ‘materinska sila’ postaje ‘troma’, i sve to ugrožava vitalitet ljudske rase.<sup>62</sup> O ‘očinskoj sili’, njezinoj prirodi i efektima, Pavlović

---

<sup>60</sup> Pavlović, *Đavolji film*, 235–236.

<sup>61</sup> Ibid., 229.

<sup>62</sup> Na sličan način, Pavlović spominje “pogubnu ulogu majke u životu i razvoju, a i osipanju savremene srpske porodice” (*Flogiston*, 135), ali je ne objašnjava.

postojano štiti; uostalom, nigdje i ne pokušava svesti muškarce na očinsku funkciju.

Definirane na ovaj način, žene za Pavlovića ne mogu biti istinski agent modernosti. Sama supstancija žene — bol kao temelj materinske sile — stoji u potpunoj opreci prema modernosti: dok modernost donosi novine na svakom planu ljudskog postojanja, bol kao srž ženskog načela mora ostati nepromijenjena, a materinska sila ostati vitalna u nekom pretpostavljenom iskonskom modalitetu. Upravo ta bol i patnja majke nude savršenu sinegdohu nužnosti koja određuje amorfnu civilizaciju kao žensku civilizaciju. Odnosno, 'amorfna civilizacija' i nije drugo nego partikularno iskustvo porođajne boli i trpljenja podignuto na ekspanziju univerzalne vrijednosti.

Otud Pavlović ne šteti na pogrdama kada je riječ o borbi za rodnu ravnopravnost, odnosno bilo koji pokušaj žena da ublaže bol i patnju, da ukažu da patnja nije nužnost i njihova sudbina, ili da — scenarij koji Pavlovića najviše užasava — posegnu za ugodom i zadovoljstvom. Tako u *Flogistonu* čitamo:

“SEKSUALNA REVOLUCIJA nije ništa drugo do pobuna žena: glad za zadovoljstvom sa stanovišta mašte. Kako orgazam u žene ne zavisi od telesnog dodira, već od fantazije narkotizovanosti (tj. od boljeg ili lošijeg funkcionisanja složene duhovne aparature čije aktiviranje uslovljeno samo telesnom delatnošću), i 'seksualna revolucija', kao i svaka iluzija, doživljava poraz.”<sup>63</sup>

#### “SLOBODNA ŽENA

Osamostaljujući se, savremena feministkinja sebe lišava poroda, a seks (zadovoljstvo) diže na pijedestal Boga. Bežeći od rađanja (patnje) i služeći civilizacijskoj koncepciji slobode, ona u stvari postaje emotivni invalid i rob organizacije — te i motorne i kohezivne sile subcivilizacije kojoj pripada. Ne vidi da je moderna civilizacija, goneći na fetišiziranje Uma i Zadovoljstva, u stvari najveći njen tlačitelj.

Mekša varijanta feminizma: individualnost i Sloboda Žene, ali sa rađanjem, i u okviru Porodice — u stvari ne rešava problem koji će se, možda, rešiti s propašću Zapadne civilizacije, ukoliko normativi Napretka, Progres, tj. Takmičenja, ne budu pokopani zauvek. I ako pouke Prirode ne nagnaju ljudski rod da iz sebe izluči nove normative koje savremeni Um neće moći shvatiti. To

---

<sup>63</sup> Ibid., 8.

jest, tek ako moć muškog roda sasvim sjenja i čovečanstvo potone u bezgranično gluvo blaženstvo Matrijarhata, i tako se primakne biti Kosmosa.”<sup>64</sup>

Pavlovićev tretman ove teme u *Ludilu u ogledalu* posebno je zanimljiv s obzirom na to da je tom prilikom sve ove fragmente o spolu i rodu, i posebno ženama, pokušao sistematično izložiti upravo u razgovoru s jednom ženom, nudeći vrhunski primjer onoga što danas zovemo *mansplaining*. Ovdje treba istaknuti da, iako novinarku Dušanku Milanović-Zeković teško možemo nazvati istinski ravnopravnom sugovornicom, jer u najvećem dijelu knjige čak ni ne postavlja pitanja Pavloviću nego servira šlagvorte za njegove duge elaboracije, tim je upadljivije njezino neslaganje s Pavlovićevim tezama o ženama — jedino istinsko varničenje u knjizi:

[MILANOVIĆ-ZEKOVIĆ:] Amorfne civilizacije — civilizacije ženskih principa. Zašto je onda položaj žena u tim civilizacijama mnogo lošiji nego tamo gde civilizacije opstaju na muškim principima?

[PAVLOVIĆ:] Ko ti to kaže? To je tako samo po merilima civilocentričnih shvatanja.

[MILANOVIĆ-ZEKOVIĆ:] Ipak, i dalje smatram da je žena na Zapadu, u demokratskim društvima, ili kako ih vi nazivate — kristalnim civilizacijama, slobodnija u odlučivanju o samoj sebi nego što je to slučaj o zemljama amorfije.

[PAVLOVIĆ:] Jeste, ona je oslobođena, ali u jednom perverznom smislu, upravo u onom smislu u kome Hrvati misle da su u boljoj situaciji zato što su katolici, a u stvari su rasepljeni između svog osnovnog genetskog pripadništva Slovenstvu i pritiska što ga trpe od katoličanstva koje ih silom sateruje u civilizacijske koordinate koje im nisu prijatne, jer su kockaste, mondrijanovske. Isto je slučaj i sa ženama. U kristalnim civilizacijama tzv. ‘emancipovana’ žena je, kao i moderni, tj. pomalograđanjeni proletarijat — korumpirani rob. [...]

[MILANOVIĆ-ZEKOVIĆ:] Imate sreću što ne razgovarate sa vatreonom feministkinjom... [...] Hrabrost je na kraju XX veka tvrditi da je žena srećnija, recimo, kod Homeinija nego u Švedskoj. Riskantno, rekla bih.

---

<sup>64</sup> Ibid., 27.

[PAVLOVIĆ:] Nije nimalo slučajno da u Švedskoj svaka druga žena ima dete s nekim crncem...”<sup>65</sup>

Štoviše, Pavlović na ovom mjestu u cjelosti prenosi pjesmu Slavka Mihalića “Napuštena žena” u kojoj lirski subjekt govori o ‘moru napuštenih žena’, koje se — razočarane ljubavnicima koji su ih napustili — odlučuju na samostalan život, odnosno život bez muškaraca kao bračnih partnera:

“Preplavljuju gostionice i druga mjesta koja im  
nepravom bijahu oduzeta,  
puše, naručuju skupa pića, jedu što im nimalo  
ne žudi nepce,  
i tako im se rijetko s usana otrgne pjesma.

Stabla su koja je spalio grom i sad iz njih  
klija podivljalo rastinje  
i kad bi htjele više ne bi mogle obustaviti  
svoju izmijenjenu sudbinu.

[...]

Čemu onda kupuju najljepše haljine?  
Možda da pred novim svijetom, kojemu su  
potajne vladarice,  
sakriju prazninu što im niče umjesto tijela,  
ili se to spremaju na neki posljednji,  
sveuništavajući  
ples.”<sup>66</sup>

Pjesma je Pavloviću dokaz, i to vrlo drag dokaz, da “tragediju ‘civilizovanih žena’” ne uočava samo on — u cjelosti ju je naveo već u *Flogistonu*.<sup>67</sup> Čini se da Pavlović, poput Mihalićevog lirskog subjekta, u životu savremenih “napuštenih žena” vidi samo neautentične geste koje ne mogu dati smisao njihovim životima. Što one više nastoje živjeti po svojim vlastitim pravilima, to su njihovi pokušaji jasnije i uzaludnije imitacije života. Čak i dok priznaje da su bile nepravedno zakinute, pjesma u tome ne vidi dovoljan, opravdan razlog za njihovu reakciju koju opisuje kao nekontroliranu i iracionalnu (“podivljalo rastinje”, “bijesno sjedaju u automobile”). Čini se da je jedini autentični poten-

<sup>65</sup> Pavlović, *Ludilo u ogledalu*, 55–58.

<sup>66</sup> Ibid., 58–59.

<sup>67</sup> Ibid., 58.



cijal koji lirski subjekt vidi u tim “nesretnicama” još jedino mogućnost da sasvim unište svijet (“posljednji sveuništavajući ples”). Čak i kad žene lišava svakog smisla i pripisuje im želju za seksom — točnije, pogotovo tada — mizogini pogled prepoznaje u njima razarajući kapacitet. Ako je Mihalićeva pjesma suvremena razvučena parafraza onog “hell hath no fury like a woman scorned”, Pavlović bi to prezrena upotpunio ili zamijenio sa slobodna, ili naprosto moderna.

### 5. Revolucionarni kontrarevolucionar i kritička ljevica

Pavlovićeva civilizacijska razlika — mislim da to sad više nikoga ne može iznenaditi — diktira i politički ustroj pojedinih država. Demokracija je kao “ideal paranoične političke svesti”,<sup>68</sup> inherentna kristalnoj civilizaciji i nekompatibilna s amorfijom: “Demokratija u amorfnim civilizacijama nema šta da traži, jer u njihovim zajednicama takva duhovna potreba na postoji”.<sup>69</sup> Na drugoj strani, kristalna civilizacija nekompatibilna je s komunizmom: “Ni u jednoj državi [...] civilizacije kristala komunistička revolucija nije uspela. Niti u jednoj. [...] Uspеле su samo u sredinama u kojima su vladali drugi civilizacijski okviri (Rusija, Jugoslavija, Kina, Kuba, Vijetnam)”.<sup>70</sup> Štoviše, Pavlović u komunističkoj revoluciji vidi pobunu protiv kristalne civilizacije kao takve. Zato je i stavlja u istu ravan s ostalim političkim pokretima kojima pripisuje namjeru da sačuvaju amorfiju od modernosti. Otud za njega nema suštinske razlike između sovjetske revolucije i islamske revolucije u Iranu — prva je htjela zaustaviti uspostavu kristalne civilizacije (kapitalističkog sistema) u Rusiji, a druga se suprotstavila analognom pokušaju Reze Pahlavija da ‘kristalizira’ Iran.

Pavlović nedvosmisleno tvrdi kako se “komunistička revolucija u praksi svodi na običan gangsterski čin” jer se ne može osloboditi mehanizma terora.<sup>71</sup> Prvo, tu je teror turbulencije revolucije, koji je usmjeren centrifugalno, prema vani, protiv kapitalizma; kasnije, Partija i Vođa koriste teror da bi tu centrifugalnu energiju nasilno preusmjerili “ka određenom cilju — stvaranju novog društvenog sistema, nove organizacije i nove hijerarhije vrednosti”.<sup>72</sup> Komunistički se Vođa u

---

**68** Ibid., 68.

**69** Ibid., 69.

**70** Ibid., 72.

**71** Ibid., 74.

**72** Ibid., 73.

tom potezu, paradoksalno, razotkriva na strani logike kristala jer želi stvoriti nov sistem; otud je, po definiciji, paranoičan. Nasuprot njemu, revolucionarna masa ostaje “uvek pod bičem šizofrene centrifugalne energije”.<sup>73</sup> Tipiski primjer ovog terora paranoičnog/kristalnog načela nad šizofrenim/amorfnim masama, za Pavlovića je “KOLEKTIVIZACIJA SELA: nasilje pervertiranih ideologija gradske civilizacije nad spontanim egzistiranjem civilizacija zemljodelaca”.<sup>74</sup>

No, Pavlović ne ostaje samo na tvrdnji da je komunistička revolucija strukturno nemoguća u kristalnoj civilizaciji. U finalnom udarcu koji zadaje marksističkom nasljeđu, Pavlović tvrdi da proletarijat — kao “šljam kristalnih civilizacija”,<sup>75</sup> “talog i šut civilizacije kristala”<sup>76</sup> — “nije zainteresovan da izvodi šizofrene revolucije, nego da [...] sam sebe obnavlja kroz energiju koju iz njega oslobađa revolucija u civilizaciji kristala — kroz fašističku revoluciju”.<sup>77</sup>

I ovaj Pavlovićev radikalni obračun s nekim od glavnih postulata marksizma također ima svoju višegodišnju genealogiju. Vratimo li se opet na kraj 1960-ih, vidjet ćemo da već u njima, govoreći o studentskim prosvjedima 1968. godine (implicitno: o njihovoj revolucionarnosti), Pavlović zapravo depolitizira revolucionarna politička gibanja. Sami studentski protesti po njemu su izraz vremena u kome ideološko više ne igra nikakvu važnu pokretačku ulogu: “živimo u vremenu u kojem je došlo do presušivanja ideja i ideala u ime kojih je [...] dolazilo do društvenih potresa, revolucija, lomova, menjanja klasa, kasti, vlasti”.<sup>78</sup> Iako studenti prosvjeduju, oni to čine protiv određenih praksi, ali ih pritom ne vodi nikakva jasna ideja o političkim alternativama — štoviše, ostaju zaglavljani u marksističkoj ideologiji: “Mislim da ovi potresi neće imati neku veću perspektivu, iz njih se neće odmah izlučiti neke nove ideologije. [...] Ovi se trzaji ne čine u ime neke nove ideologije, već u ime te [marksističke] ideologije koju demantuje život”, tvrdi u intervjuu za *Polet* 1968. godine.<sup>79</sup> Pa ipak, ne smatra da su gibanja suvišna i beznačajna: “ti trzaji, ma kakvi da su, vrlo su dragoceni, jer

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Pavlović, *Flogiston*, 14.

<sup>75</sup> Pavlović, *Ludilo u ogledalu*, 72.

<sup>76</sup> Ibid., 75.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Pavlović, *Đavalji film*, 259.

<sup>79</sup> Ibid., 228.

regeneriraju situaciju u društvu, unose nemir koji otvara fistule iz kojih curi gnoj, dok se sa druge strane društvo transfuzionira i osvežava. To je i cilj svake revolucije sa vitalne, biološke tačke gledišta”,<sup>80</sup> izjavljuje za *Polet*, te svoju poantu ponavlja naredne godine u intervjuu za *Susret*: “Revolucije [...] jesu plod bioloških nužnosti, a ideje koje su se pojavljivale uz njih jesu neophodni narkotički prepadi na ljudsku svest da bi ona bila sposobna da stvar dovede do kraja”.<sup>81</sup>

Jedva dvadeset godina kasnije, na stranicama *Flogistona*, Pavlović će ponuditi novu varijaciju na istu poantu:

“REVOLUCIJE [...] nisu ništa drugo do pobuna manje inteligentne no biološki snažnije većine protivu inteligentnije, ali biološki inferiornije manjine, s namerom da se dokopa njenog obilatog vlasništva. U stvari, kao da se radi o obračunu dva životna koncepta: pripadnici civilizacije nužnosti svete se nosiocima civilizacije obilja i zadovoljstva. Jezgrovitije kazano: reč je o nasrtaju pervertirane inercije na usahlu kreaciju. Pravda, sloboda, jednakost — samo su omama trezvene pameti: u divljanju iracionalnih sila razum nema šta da traži.”<sup>82</sup>

Skoro da možemo postaviti pravilo zakonitosti: kad god Pavlović spomene biologiju i vitalnost, imamo problem. Sjetimo se da se i njegova mistifikacija seksa svodila na argument kako se seks kod čovjeka ne može svesti na biologiju, a i marksistički-komunistički poziv za ravnopravnošću i jednakošću zapravo se protivi prirodnom stanju: “životna silina neće da zna za jednakost, ravnopravnost, zdravlje svih kao ni za istu pamet i jednake sposobnosti, i melje i uništava takve i slične namere”.<sup>83</sup> Jedina jednakost koju revolucija donosi po Pavloviću jeste jednakost patnje. Naime, prema jednoj od njegovih najciničnijih tvrdnji, dok su prije revolucije patili samo potlačeni, nakon nje pate — svi:

“[Većina] posle ‘revolucionarnih promena’ dospeva u goru situaciju od one u kojoj se, za vladine kreativne elite, nalazila: blago elitne manjine grabi za sebe revolucionarna elita, a mnoštvu ostaju beda, fraze o srećnijoj budućnosti i robovske obaveze u despotskijim

---

**80** Ibid.

**81** Ibid., 260.

**82** Pavlović, *Flogiston*, 42.

**83** Pavlović, *Đavolji film*, 358.

društvenim formama no što su ranije bile. Jer, pored ostalih restrikcija, ukinute su i nekadašnje individualne slobode.

U predrevolucionarnim društvenim formacijama rob se barem mogao da nada da će, zahvaljujući sreći i ličnim sposobnostima, jednog dana napustiti mnoštvo izrabljivanih i obreti se u carstvu povlašćene svemoćne manjine. U postrevolucionarnom društvu pripadnik mnoštva napušta krdo robova samo ako ga obezličena vladajuća kasta hoće da primi u svoje redove po cenu odricanja od bilo kakvog duhovnog individualizma.

U postrevolucionarnom društvu svi su porobljeni: i oni koji nemaju i oni koji imaju.”<sup>84</sup>

Ovaj kontrarevolucionarni impuls u Pavlovićevom svjetonazoru nešto je poput javne tajne za postjugoslavensku kritičku teoriju koja pokušava apropirirati reditelja u sklopu reaproprijacije “crnog vala” općenito.<sup>85</sup> Gledano iz perspektive postjugoslavenske filmološke ljevice, kad je Pavlović u pitanju, usudio bih se reći: u sad već više od deset godina obnovljenog teorijskog i historičarskog interesa za novi jugoslavenski film, nismo se baš proslavili.

Od svih njegovih filmova najviše ushićenja i čitanja potaknuo je *Kad budem mrtav i beo* (1968), što je posve simptomatično, znamo li da je atipičan za Pavlovića u mjeri u kojoj Džimi Barka, glavni lik filma, nije posebno reprezentativan za protagoniste njegovih filmova i proze.<sup>86</sup> Borisu Budenu dugujemo lucidno čitanje da se “Džimi Barka našao oči u oči s kapitalističkom istinom reformiranog jugoslavenskog socijalizma”.<sup>87</sup> Gal Kirn je na istom tragu razradio tezu o Pavloviću kao kritičaru proturječja socijalističke industrijalizacije<sup>88</sup> — i to bi manje-više bilo sve. Izvan tih okvira još uvijek se nismo stvarno pomakli

---

**84** Pavlović, *Flogiston*, 124.

**85** V. Gal Kirn, Dubravka Sekulić, i Žiga Testen (ur.) *Surfing the Black: Yugoslav Black Wave Cinema and Its Transgressive Moments*, 2012.

**86** V. Pavle Levi, *Disintegration in Frames: Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema*, 2007: 36–37.

**87** Boris Buden, Želimir Žilnik, kuda.org i ostali, *Uvod u prošlost*, 2013., 200–201. Vidi i Boris Buden, “Behind the Velvet Curtain. Remembering Dušan Makavejev’s W.R.: Mysteries of the Organism”, *Afterall* 18, 2008.

**88** Gal Kirn, “Živojin Pavlović kot kritik protislovij socialistične industrijalizacije: Nekaj notic ob gledanju filma *Ko bom mrtav in bel*”, u: *Prekletstvo iskanja resnice: Filmska ustvarjalnost in teorija Živojina Pavlovića*, ur. Andrej Šprah, 23–34.

ni kada je u pitanju *Kad budem mrtav i beo*, a, uz odveć rijetke iznimke, još manje kad je u pitanju recepcija ostatka Pavlovićevog djela. Pomak je nužan tim prije što navedena čitanja, koliko god bila dragocjena, uvode limit ekonomskog reducirajući Pavlovića — i “crni val” općenito — na reakciju na probleme jugoslavenskog privrednog razvoja (uvođenje tržišne ekonomije, postindustrijski način proizvodnje, itd.).

Ukratko, ta čitanja u Pavloviću vide dragocjenog suborca na ljevici (ili barem njezina suputnika) u današnjim ideološkim sukobima. Sjajnu ilustraciju te perspektive nudi *Prekletstvo iskanja resnice: Filmska ustvarjalnost in teorija Živojina Pavlovića* [*Prokletstvo traženja istine: Filmsko stvaralaštvo i teorija Živojina Pavlovića*] (2012), zbornik koji je uredio Andrej Šprah i u kojem čak ni prilog jednog Nebojše Pajkića ne može dovesti u pitanje činjenicu da je danas zapravo još jedino ljevici istinski stalo do Pavlovića. U zborniku, vrhunsku ljevičarsku fantaziju o Pavloviću *in nuce* artikulira Jurij Meden. Nakon što pobroji teme koje je Pavlović problematizirao u socijalizmu, Meden emfatički poantira: “Danas bi [Pavlović], u duhu svog revolucionarnog poslanstva i mogućnosti detektiranja društvenih čvorova, suočen s nefotogeničnošću finansijskih tržišta, možda pružio prave rafale”.<sup>89</sup>

Nakon svih citata Pavlovića na prethodnim stranicama, suvišno je eksplicirati zašto sam skeptičan prema ovoj pretpostavci. Pavlović nije Žilnik, autor kojeg postjugoslavenska kritička ljevica nije ni morala aproprirati — jednostavno se našla s njim na istoj stanici, jer Žilnik nikad nije ni krio da mu je srce na lijevoj strani.<sup>90</sup> Pavlović nije ni Makavejev, čija glavna junakinja, nakon što je ubije “pravi crveni fašista”,

---

**89** Jurij Meden, “Pamflet o revolucionarnem naturalizmu Živojina Pavlovića”, u: Šprah, *Prekletstvo iskanja resnice*, 20: “Dandanes bi, v duhu svojega revolucionarnega poslanstva in zmožnosti detekcij družbenih vozlov, soočen s nefotogeničnostjo finančnih trgov, mogoče prožil prave rafale.”

**90** Podsjetimo da su ideološke razlike između njih utjecale na nepomirljivost njihovih estetika. Iako je u javnosti strateški podržavao Žilnika, Pavlović ipak nije cijenio njegov rad: “Želimir Žilnik: Rani radovi. Još onda, kad je napravljen, film nije valjao. A danas ne može da se gleda”, piše u dnevniku 20. ožujka 1990. (*Dnevnik: Diarium II, 1990–1991*, 40.) Žilniku dugujemo i anegdodu o zatvorenoj, pretpremijernoj projekciji *Ranih radova*: “Both Makavejev and Pavlović were stone-faced. They were saying, ‘What have you made? This doesn’t look like our direct legacy’. Pavlović even said, ‘Ah Želimir, that is a cul de sac. Where is the man’s passion, his sexual energy?’”. U: Kirn, Sekulić i Testen, *Surfing the Black*, 2012: 99.

priznaje: “Drugovi, ja se ni sada ne stidim svoje komunističke prošlosti!” Pavlović je netko tko na tvrdnju “Bili ste komunista” — još jedan šlagvort sugovornice Milanović-Zeković u *Ludilu u ogledalu* — odgovara: “Bio sam. Komunizam je surogat potrebe za religijom. Za sve crkve smatram da u životnoj praksi imaju negativno dejstvo”.<sup>91</sup>

Kritička postjugoslavenska ljevica dovoljno je hvalila Pavlovića-revolucionara koji razotkriva mrtvouzice jugoslavenskog socijalizma. Krajnji je trenutak da se pozabavimo i njegovim vlastitim mrtvouzicama od kojih su najproblematičnije upravo one koje razotkrivaju njegov depolitizirajući zazor spram modernosti — odnosno, one koje ga stavljaju na stranu kontrarevolucije. Bio bi to prvi istinski korak u njegovoj današnjoj “reapropriaciji”, odnosno, u reaprorijaciji određenih segmenata njegovog djela. Zato je krajnje vrijeme da postjugoslavenska kritička ljevica nakon fascinacije “jebivjetrom” Džimijem Barcom otkrije i razočaranog revolucionara i djevca Ivu Vranu. “I vi ste mi neka revolucija!” — posljednje su riječi tog protagonista *Zasjede* (1969), filma koji i do danas ostaje “čudo neviđeno” Pavlovićevog opusa. Nastavimo li ignorirati Pavlovićeve mrtvouzice, Vranine zajedljive riječi mogle bi nam se obiti o glavu, samo u pervertiranom, suvremenijem obliku: “I vi ste mi neka kritika!” ★

---

**91** Pavlović, *Ludilo u ogledalu*, 48.

## LITERATURA

- Buden, Boris. "Behind the Velvet Curtain. Remembering Dušan Makavejev's W.R.: Mysteries of the Organism." *Afterall* 18 (bez paginacije), 2008. <http://www.afterall.org/journal/issue.18/behind.velvet.curtain.remembering.dusan.makavejevs>.
- Buden, Boris, Želimir Žilnik, kuda.org i ostali. *Uvod u prošlost*. Novi Sad: Centar za nove medije\_kuda.org, 2013.
- Dimitrijević, Branislav. "Sufražetkinje, radodajke i lažne trudnice: Žene u filmu *Kad budem mrtav i beo*." U: "*Kad budem mrtav i beo*"—film Živojina Pavlovića, ur. Branislav Dimitrijević et al., 1–17. Beograd: Institut za film & Filmograf, 1997.
- Ignjatović, Srba. "Čari atipične proze: *Flogiston* i *Belina sutra* Živojina Pavlovića" (pogovor). U: Pavlović, *Flogiston*, 168–181.
- Kirn, Gal. "Živojin Pavlović kot kritik protislavij socialistične industrializacije: Nekaj notic ob gledanju filma *Ko bom mrtav in bel*." U: Šprah, *Prekletstvo iskanja resnice*, 23–34.
- Kirn, Gal, Dubravka Sekulić, i Žiga Testen (ur.). *Surfing the Black: Yugoslav Black Wave Cinema and Its Transgressive Moments*. Maastricht: Jan van Eyck Academy, 2012.
- Kovač, Mirko. "Kao svinje u blatu." *Sarajevske sveske*, br. 13 (2006): 456–473.
- Levi, Pavle. *Disintegration in Frames: Aesthetics and Ideology in the Yugoslav and Post-Yugoslav Cinema*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Meden, Jurij. "Pamflet o revolucionarnem naturalizmu Živojina Pavlovića." U: Šprah, *Prekletstvo iskanja resnice*, 15–21.
- Pajkić, Nebojša (ur.). *Jahač na lokomotivi: Razgovori sa Živojinom Pavlovićem*. Beograd: Studentski kulturni centar, 2001.
- Pavlović, Živojin. *Flogiston*. Beograd: Književne novine, 1989.
- Pavlović, Živojin. *Ispljučak pun krvi*. Beograd: Izdavački atelje Dereta, 1990.
- Pavlović, Živojin. *Đavolji film: Ogledi i razgovori*, drugo izdanje. Beograd: Institut za film, 1996.
- Pavlović, Živojin. *Dnevnik: Diarium II, 1990–1991*. Novi Sad & Beograd: Prometej & Kwit Podium, 1999.
- Pavlović, Živojin. *Planeta filma: Sećanja*. Beograd: Zepter Book World, 2002.
- Pavlović, Živojin i Dušanka Milanović-Zeković. *Ludi u ogledalu: Razgovori o civilizacijama, o religijama, o čoveku, o životu i smrti, o mržnji, o ljubavi*. Beograd: Srpska književna zadruka, 1992.
- Šprah, Andrej (ur.). *Prekletstvo iskanja resnice: Filmska ustvarjalnost in teorija Živojina Pavlovića*. Ljubljana: Slovenska kinoteka, 2012.

**Borislav Mikulić**

---

**Humanistička  
kontroverza 60-ih  
i prevrati  
antihumanizma.  
Još jednom o  
'racionalnosti'  
holokausta**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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



## SAŽETAK

Rad preispituje neke novije rasprave u humanistici pod zajedničkim nazivom 'posthumanizam' koje nastavljaju tzv. humanističku kontroverzu od 60-ih godina 20. stoljeća, a danas poprimaju nove konotacije i smjerove kako u humanistici i umjetnosti tako i znanosti i tehnologiji. U historijskoj i sistematskoj perspektivi prikazuje se argument da suvremeni posthumanizam nije manje reduktivan i upitan u svojim pretpostavkama od svoga antihumanističkog prethodnika. Nasuprot paušalnom i nekritičkom preuzimanju Heideggerove identifikacije između antropocentrizma i humanizma, u radu se iznova tematizira način na koji se antički antropocentrizam i njegova kritika promijenio u moderni humanizam i zaoštava razlika između esencijalističkog i historijskog shvaćanja čovjeka, napose kod Hegela i Marxa. Nadalje, dok današnji posthumanizam u humanistici preuzima antihumanističku kritiku humanizma zajedno s tezom o holokaustu kao dovršenju modernog instrumentalnog racionalizma, u radu se preispituju epistemološke i povijesno-filozofske implikacije te teze primjenjujući Heideggerove egzistencijalne kategorije *fakticiteta* i *istine* na nacistički koncentracijski logor. U pokušaju da odgovori na reduktivističko shvaćanje humanizma u antihumanizmu evropske filozofije nakon 1945. i suvremenom posthumanizmu, rad ukazuje na druge izvore za kritiku racionalizma, uglavnom zanemarene u posthumanizmu. ★

## The Humanist Controversy of the 60s and the Vicissitudes of Anti-Humanism. Once Again on the 'Rationality' of the Holocaust

### ABSTRACT

The paper examines some recent discussions in the humanities that appear under the label of post-humanism and which extend the 'humanist controversy' from the 1960's, assuming new connotations and directions both in the arts and humanities and in sciences and technology. It offers, from a historical and systematic perspective, arguments for the thesis that post-humanism appears no less reductive and question-begging than its anti-humanist predecessor. Contrary to a rather general and uncritical appropriation of Heidegger's identification of anthropocentrism and humanism, the paper undertakes a comprehensive account of how ancient anthropocentrism and its critique morphed into modern humanism and tries to sharpen the fundamental difference between essentialistic and historicist notions of man, especially in Hegel and Marx. Furthermore, while today's posthumanism takes over the anti-humanist critique of humanism along with the thesis that the Holocaust is the organic and legitimate offspring of modern instrumental rationality, the paper questions the epistemological and historico-philosophical implications of this assumption by applying Heidegger's existential categories of facticity and truth on death-camps established by the Nazis. In order to provide an alternative to the reductionist notion of humanism in the post-1945's European anti-humanism and today's posthumanism, the paper points at other resources for a critique of rationalism, largely dismissed in post-humanism. ★

## I. Antimarksizam i antihumanizam:

### Althusser i Heideggerova sjena

Termin 'antihumanizam' u smislu opće kritike moderne i ideala racionalnosti postao je dijelom žargona filozofije i humanistike otkako je ranih 60-ih godina 20. stoljeća Louis Althusser u svojim raspravama o marksizmu i humanizmu uveo pojam "preloma" u razvoju Marxovog mišljenja na ideološko-humanistički i znanstveni antihumanistički period. No, definirajući Marxov antihumanizam kao ahumanizam, Althusser će u pojam antihumanizma unijeti ambivalenciju između negativnog označitelja i pozitivnog smisla koja je vjerojatno odgovorna za okolnost da je pojam antihumanizma postao daleko višeznačniji i neodređeniji nego sam negirani pojam humanizma, pa čak i samopraturječan.<sup>01</sup> Danas je pojam antihumanizma uglavnom potisnut iz diskusije i zamijenjen naoko manje negativnim, ali nipošto manje višeznačnim izrazom 'posthumanizam' u različitim ili čak krajnje heterogenim područjima istraživanja u rasponu od humanistike, društvenih i prirodnih znanosti i tehnologije. Tako se za konceptualnu i disciplinarnu složenost "posthumanog stanja" učestalo koristi engleski termin *predicament* u širokom spektru različitih, čak kontrarnih značenja, koji upravo zbog višeznačnosti adekvatno izražava razuđenost pòlja i brojnost pòljā istraživanja, stanje diskusija i duh vremena pod jednim terminom posthumanizam.<sup>02</sup> Taj razvoj istražiti ću ovdje s obzirom na sam pojam humanizma, na njegovo idejno-povijesno lociranje i na prisustvo u različitim inačicama antihumanizma koje se susreću u tezi o nacističkom holokaustu kao navodno prirodnom izdanku novovjekovnog humanizma.

Slijedom Althusserove ambivalentne intervencije, koju ću ovdje još detaljnije tematizirati u nastavku, najprije treba reći da će ambivalencija njegova pojma antihumanizam biti razriješena jednoznačno

- 
- 01** Referirajući se na svoj raniji rad "Marxisme et humanisme" iz 1964. Althusser će u "La querelle de l'humanisme" iz 1967. reći sljedeće: "J'ai dit ailleurs, et je répète, qu'en toute rigueur il faudrait parler de l'a-humanisme théorique de Marx. Si j'ai employé l'expression anti-humanisme théorique de Marx (...) c'est pour mettre l'accent sur l'aspect polémique impitoyable de la rupture que Marx dût consommer pour concevoir et énoncer sa découverte" (463).
- 02** Tako R. Braidotti (2013), *The Posthuman*, 2 koristi 'predicament' sinonimno s izrazom "condition", u analogiji s knjigom J. F. Lyotarda *La condition postmoderne* iz 1981. Za pregled suvremenih pozicija posthumanizma v. također i Malik (2012), Harari (2016), Winslow (2019).

negativnim smislom tek krajem 60-ih, u tzv. “francuskoj filozofiji ’68”, koja sama predstavlja teško odrediv pojam, nesvodiv na jedan trend.<sup>03</sup> Tako Luc Ferry i Alain Renaut u svome kritičkom prikazu filozofske i šire intelektualne scene Francuske 60-ih godina navode:

“Francuska filozofija 1960-ih ne može se jednostavno svesti na ono što zovemo ‘filozofijom ’68.’ Filozofski gledano, šezdesete su bile jednako poznate po djelima Paula Ricoeura ili Emmanuela Lévinasa kao po doprinosima Jeana Beaufreta aklimatizaciji francuske misli na Heideggera, ili pak po oživljavanju epistemoloških istraživanja George Canguilhema, Michela Serresa i Jacquesa Bouveressea, i po ciljanom pokušaju Raymonda Arona da filozofiju otvori za strogost ideološke kritike i političke teorije, da navedemo samo neke.”<sup>04</sup>

Poseban smisao formulacije o “aklimatizaciji Heideggera” tiče se daleko starijeg i općepoznatog angažmana Jeana Beaufreta za političku i filozofsku rehabilitaciju Heideggera kroz tzv. “pismo o humanizmu” iz 1946. ali također i manje poznate neutralizacije učinaka kritike Heideggera od Emmanuela Lévinasa, najznačajnijeg posrednika između fenomenološke filozofije Husserla i Heideggera te francuske filozofije 30-godina, koji je još 1934., “takoreći sutradan po dolasku Hitlera na vlast”, kako se sam izrazio, analizirao veze između Heideggerove hermeneutike tubitka i “filozofije hitlerizma”.<sup>05</sup> Na takvoj pozadini, na kojoj se francuska i evropska filozofska scena 60-ih pokazuje kao

---

**03** Vidi Vincent Descombes (1979), *Le même et l'autre*, osob. pogl. 1, 5, koji naglo odbacivanje Kojèvljeve interpretacije Hegela kasnih 40-ih smatra zajedničkim izvorom zaokreta od Marxa u francuskoj filozofiji 60-ih; L. Ferry i A. Renaut (1985), *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*; Peter Starr (1995), *Logics of Failed Revolt. French Theory after Mai '68*, osob. I. 2. “May '68 and the Revolutionary Double Bind”.

**04** Citat prema engleskom prijevodu L. Ferry i A. Renaut (1990), *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, xvii, gdje autori dodatno preciziraju: “By '68 philosophy—or, if we may use the expression, ‘French philosophy of the '68 period’—we refer exclusively to a constellation of works which are in chronological proximity to May or, even more precisely, to works whose authors acknowledged, usually explicitly, a kinship of inspiration with the movement.”

**05** E. Lévinas (1934), “Quelque réflexions sur la philosophie de le hitlerisme”. Tekst je ponovo izdan s naknadnom bilješkom autora koja se izričito odnosi na Heideggera u *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1991. Bilješka je prvi puta objavljena kao “Prefatory note” u američkom prijevodu teksta u *Critical Inquiry*, 1990, Vol. 17, Nr. 1, pp. 63–71.

izdanak političkih procesa s kraja 40-ih, postaje značajnije i Althusserovo indirektno priznanje iz navedenog spisa o “Humanističkoj kontroverzi” iz 1967. kako pravi izvor njegove dijagnoze o prevratu filozofskog humanizma ka znanstvenom antihumanizmu kod mladog Marxa nije bila samo teorijska rasprava između novog humanističkog trenda u marksizmu naspram dijamatovskom. Presudnijim se pokazuje stariji intelektualni proces francuske filozofije u kojem dominaciju Husserlove čiste fenomenologije iz 1930-ih poslije rata preuzima Heideggerova “destrukcija” novovjekovne metafizike subjektivnosti i pripadnog humanizma zajedno s posljedicama tog epohalnog procesa na “znanosti o čovjeku” i filozofiju.<sup>06</sup> Stoga će Althusserovu idiosinkraziju o “ahumanističkoj” podlozi antihumanizma kod Marxa dosljednije provesti Michel Foucault, upravo na tragu rehabilitacije rane filozofije Martina Heideggera u Francuskoj kojoj je aktivno potisnuta iz javnog sjećanja njegova politička uloga iz razdoblja nacizma, i zacrtati smjer udaljavanja francuske filozofije od marksizma i posljednjih ostataka humanizma ka antihumanizmu postmoderne.<sup>07</sup>

No, time neodređenost oko shvaćanjâ pojmova i realija koje nazivamo humanizam, ahumanizam, antihumanizam nije nimalo umanjena, naprotiv, klupko će se samo još više mrsiti. Tome doprinosi okolnost da Foucaultovo utvrđivanje “najveće odgovornosti” za humanizam kod Marxa i Hegela dijele autori iz humanističkog tabora koji se protive antihumanizmu postmoderne, a konačnog krivca za radikalni antihumanistički zaokret ka “kraju čovjeka” i relativizam filozofije ’68. vide upravo u Foucaultu.<sup>08</sup> Na toj osnovi, antihumanizam izriče tendenciju odbacivanja normativne vrijednosti pojma humanog uopće, uključu-

---

**06** L. Althusser (1967), 522.

**07** Usp. M. Foucault (1966): “Those who are most responsible for contemporary humanism are obviously Hegel and Marx”, cit. prema Ferry i Renaut (1990), 97. Usp. također diskusiju u Manfred Frank (1993), “Politische Aspekte des neufranzösischen Denkens” koja obuhvaća razdoblje “postmoderne” do kraja 80-ih.

**08** Usp. jednu od ranih izvanfrancuskih kritika francuskog antihumanizma u Kate Soper (1986), *Humanism and anti-humanism*. Za kritiku jednostranog viđenja Foucaultovog antihumanizma kod Soper, koja ne uvažava njegovu kasniju rehabilitaciju sopstva i društvenosti iz 1980-ih, v. James J. Valone (1991), 67–79. Za raspravu o postmodernoj koncepciji istine kao “režima diskursa” kod ranijeg i kasnijeg Foucaulta naspram analitičke socijalne epistemologije, koja održava klasični moderni koncept istinitosti v. prilog Hane Samaržija (ovdje).

jući i sve one ambivalentne inačice antihumanizma koje kroz kritiku zapravo spašavaju humanizam polazeći od nekog partikularnog razumijevanja čovjeka i pokušavaju mu dati novo univerzalno važenje. Za radikalni antihumanizam, takve kritike humanizma predstavljaju zapravo samo povijesne oblike ekskluzivizma nekog paradigmatkog razumijevanja čovjeka (racionalnog, slobodnog, zapadnog).<sup>09</sup> Za današnje posthumaniste, svako takvo razumijevanje skriva u sebi moment nehumanog, vidljiv koliko kroz pojmovno i praktičko obeščovječenje čovjeka toliko kroz derogiranje drugih, “ne-ljudskih” bića, u različitim instancama i oblicima, u rasponu od simboličkog isključenja do fizičkog uništenja, kako ljudi tako i prirode.<sup>10</sup>

Čini se, kako ću ovdje pokušati pokazati podrobnije, da upravo takva radikalno negativna inačica antihumanizma francuske postmoderne filozofije 70-ih, koja polazi od ideje intrinzično ne-ljudskog u humanom što negira i čovjeka i ne-ljudska bića, implicira i time prešutno rehabilitira ono što poriče — univerzalnu dimenziju u konceptualizaciji ljudskog kakvu ne posjeduje nijedna od posebnih upotreba i smislova pojma antihumanizam u tzv. partikularnim, kritičkim, i zapravo još uvijek humanistički orijentiranim antihumanizmima. Otud, upravo takva terminološka kakofonija obavezuje nas da semantički sadržaj pod općim i neodređenim nazivom ‘antihumanizam’ tretiramo kao skup različitih, historijski i konceptualno heterogenih gledišta o nedovršenom — ili nedovršivom — pojmu ljudskog. Zato riječ-pojam *antihumanizam* možemo samo približno adekvatno izraziti ako prihvatimo da prefiks ‘anti’ cilja na posebna, eksplicitna ili implicitna razumijevanja humanog, tj. ako ga shvaćamo izrazito kontekstualno imajući na umu više prijevodnih inačica poput protu-ljudsko, neljudsko, bezljudsko, nadljudsko, umjesto-ljudsko itsl.

---

**09** Za daljnju raspravu o odnosu općeg ideala emancipacije i partikularnih modela antihumanizma, karakterističnih za kritike kolonijalizma u kritičkom humanizmu 60-ih i kasnije, koji je i dalje aktualan kroz razvoj feminizma od tada do recentnog kritičkog posthumanizma v. ovdje dio II. 2.

**10** Usp. sažet prikaz kod Braidotti (2013), 120: “The inhuman for Agamben, not unlike Lyotard, is the effect of modernization, but he also learned from Hannah Arendt (1951) to look at the phenomenon of totalitarianism as the ultimate denial of the humanity of the other. Arendt, however, constructed a powerful alternative to these political extremes by stressing the necessity of human rights for all, even and especially the de-humanized ‘others.’”

## II. Mitovi o humanom: esencija ili historija

U današnjem razumijevanju humanizma moguće je općenito izlučiti dvije linije, one koje se orijentiraju na sadržajne kriterije i druge koje uvjetno možemo nazvati formalnima. Diskusiju ću otvoriti prolazeći kroz ta razlikovanja.

Prema sadržajnim pristupima, humanizam određuju dvije doktrine. Prvo, ljudska bića, premda su sastavni dio prirode i podložna njezinim zakonima, imaju izniman status u prirodi zbog sposobnosti da prevladaju svoja prirodna ograničenja, a ona sâma proizlazi iz jedinstvene sposobnosti za racionalnost. Ona je ta koja ne omogućuje čovjeku samo relativnu nezavisnost od fizičke prirode nego unapređuje njegovu prirodu ka postajanju trans-humanim bićem, spojem prirodnog i tehnološkog, rođenog i stvorenog. To je danas jednako dominantna tema unutar suvremenih pozicija posthumanizma koliko je prije više od stoljeća, pod imenom kozmizam, obilježila prijelaz iz holističkog religijskog misticitizma u tehnološki modernizam 20. stoljeća.<sup>11</sup> Drugo, svi ljudi kao vrsta čine jedinstvo jer posjeduju zajedničku "ljudsku prirodu". Klasičnu formulaciju ovog gledišta dao je David Hume.<sup>12</sup> Ona će kasnije postati, kako je poznato, izvorom i osnovom političke inačice humanizma u engleskom liberalizmu, ali od druge polovine 20. stoljeća do danas upravo to načelo univerzalne "jednobražnosti naroda" i "iste ljudske prirode" postalo je najosporavanim elementom humanizma, odgovornim za lažni univerzalizam i skriveno ideološko opravdanje supremacije partikularnog kako prema vani, u obliku bjelačkog rasizma i opravdanja imperijalizma, tako i prema unutra, u obliku supremacije muškarca i potiskivanja žene iz javnog prostora u liberalnom građanskom društvu nakon Revolucije 1789.<sup>13</sup>

---

**11** Za vrednovanje zanemarene nezapadne tradicije trans-humanizma v. Colleen MacQuillen i Livia Vaingurt, ur. (2018), *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*; prikaz i diskusija u Aaron Winslow (2019), "Posthumanism for Regular Humans Trapped in an Inhuman World".

**12** Usp. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section VIII. Part I, 7: "It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among acts of men, in all nations and ages, and that human nature remains the same in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes".

**13** Usp. Joan Scott (2007), *The Politics of Veil* koja ukazuje na to da sekularizacija građanskog društva potiskuje žene koliko i religiju i povezuje ih u pozadini u kulturu osjećajnosti; v. također Braidotti (2013), p. 34.

Na drugoj liniji, u historijski široj, složenijoj i kritičnijoj verziji, humanizam se razumijeva formalno kao normativni obrazac mišljenja o svijetu nastao u antici iz antropocentričke ideje čovjeka kao racionalnog bića i 'mjeri svih stvari'. Taj se obrazac zapravo afirmirao tek u renesansi kroz ideal tzv. 'univerzalnog čovjeka' a svoje prave učinke dosegno je navodno tek u racionalizmu i prosvjetiteljstvu 17. i 18. stoljeća gdje će pokazati svoje istinsko negativno lice kao idolatrija samoizvjesnog subjekta u liku bijelca, muškarca, Evropljanina, racionalnog poduzetnika i suverenog vladara fizičke prirode izvan sebe, svoje unutrašnje psihičke prirode, svoga kućanstva i agenta povijesti.<sup>14</sup>

Oba opća shvaćanja, i esencijalističko i formalno, očigledno su reduktivna i manjkava s obzirom na svoju konstrukciju humanizma. Štoviše, sadrže očiglednu zabunu u poistovjećivanju ranog antičkog antropocentrizma i renesansnog humanizma, koji u pravilu čitaju u kontinuitetu, bez povijesnog i konceptualnog posredovanja metafizičko-teološkom slikom o čovjeku i bez pomisli o potrebi antihumanističkog čitanja same teologije. Otud nije nimalo iznenađujuće da oba posthumanistička gledišta o humanizmu u širokom luku zaobilaze upravo središnji sekularni aspekt humanizma koji je presudan kako za sam njegov pojam tako i za njegovu intelektualnu, kulturnu i političku povijest. Izrazio ga je na vrhuncu renesanse Michel de Montaigne u svojim *Esejima*:

"U svoje sam vrijeme vidio da se ljudi tuže na neke spise zato što su posvema ljudski i filozofski i u njima nema teologije (...) no češće susrećemo pogrešku da teolozi pišu odveć po ljudski, nego onu drugu, to jest, da humanisti pišu malo ili nikako teološki [...] Ja iznosim ljudska i svoja maštanja, jednostavno kao maštanje koje je ljudsko [...] a ne kao propisano i uređeno prema nebeskoj naredbi; to je stvar mišljenja, a ne pitanje vjere; ono o čemu ja mislim kao ja, a ne ono što vjerujem prema Bogu, jednako kao što nam djeca donose na uvid svoja vježbanja; ovo što ja govorim nešto je što još treba učenja a ne nešto što poučava; to su laičke, a ne klerikalne stvari, ali uza sve to uvijek su pune prave vjere."<sup>15</sup>

---

**14** Za širu raspravu o konceptualnoj i kulturno-formativnoj povijesti prosvjetiteljstva v. Manfred Frank (1983), "Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und die Sehnsucht nach einer 'neuen Mythologie'". Također Braidotti (2013), 13–16. Za kulturno-psihoanalitičku kritiku "bijelog muškog terora" v. već Klaus Theweleit (1978), *Männerphantasien* [Muške fantazije].

**15** Usp. Michel de Montaigne, *Eseji* I. 56, 2, 442–443.



Ovakvo određenje humanističkog mišljenja, “laičkog ali ipak punog prave vjere”, ne može jasnije odudarati od posthumanističkog shvaćanja koje humanizam vidi i određuje upravo preko onog što je Montaigne smatrao protivnim i nazvao nebeskim mišljenjem — kao vjeru, doktrinu, naučavanje, autoritet i propise.<sup>16</sup> Tako sužen pojam humanističkog na doktrinu i autoritet, ispražnjen od specifično ljudskih momenata igre, učenja, vježbe i istraživanja, postao je normativnim modelom za antihumanističku i posthumanističku kritiku humanizma čak i kod mislilaca koji pripadaju u klasike humanističke emancipatorske misli 20. stoljeća. Tako Herbert Marcuse u svome utjecajnom eseju o humanizmu iz 1966. odbacuje na početku svojih pojmovnih distinkcija ovaj rani oblik renesansnog humanizma kao “elitistički i irelevantan”, iako će se na kraju teksta, u kritici otuđenja čovjeka u naprednim industrijskim društvima Zapada, vratiti upravo istim načelima igre i iskušavanja kakva izriče Montaigne u *Esejima*.<sup>17</sup> Marcuseov stav o “irelevanciji” klasičnog humanizma djeluje danas utoliko čudnovatije ako imamo u vidu tada već poznatu studiju Johana Huisinge *Homo ludens* iz 1938., koja će svoju karijeru epohalne knjige o klasičnom humanizmu otpočeti s prijevodom na engleski 1949. No, čini se da je *homo universalis* na putu od renesanse do danas morao izgubiti sva svojstva *homo ludensa* da bi postao *animal rationale* u doslovnom smislu riječi, prikladan za posthumanistički mit o metafizičkom konceptu čovjeka u humanizmu.

Osim neposrednih hermeneutičkih problema, poput poistovjećivanja humanizma i antičkog antropocentrizma ili, također, zanemarivanja tzv. “rubnih” evropskih i izvanevropskih tradicija s bogatim raspravama o “humanom”, takav reducirani normativni pojam humanizma postao je uporištem za različite kritike političkih oblika mo-

---

**16** Tzvetan Todorov (2002), 6, upozorava da je navedeno mjesto kod Montaignea vjerovatno prvi slučaj upotrebe termina ‘humanističko’ u francuskom jeziku, s jasno izraženim karakterom običnog, svakodnevnog mišljenja, lutanja, iskušavanja, upravo “esejiziranja” nasuprot doktrinarnom, sistemskom, klerikalnom, teocentričkom, nebeskom.

**17** H. Marcuse (1966/70), “Humanizam — ima li ga još?”, 3–10; v. također H. Marcuse (1970), “Marxism and the New Humanity: An Unfinished Revolution”. O značenju i funkciji eseja kao temeljnog oblika mišljenja u Marcuseu srodnoj teorijskoj kulturi kritičke teorije, v. Nadežda Čačinović (1985), “Adornovi eseji”. Za raspravu o bitnom odnosu eseja i negativne dijalektike kod Th. W. Adorna v. ovdje prilog A. Andabaka.

derne od ranog liberalizma preko marksizma do suvremenih teorija deliberativne demokracije. Tako klasično liberalno stanovište, kakvo nalazimo kod Humea, ono koje ljudsku prirodu promatra eksplicitno pod vidom intrinzične vječne biti, i, s druge strane, neesencijalističko Marxovo gledište u *Tezama o Feuerbachu*, koje ljudskoj prirodi oduzima karakter vječnosti pretvarajući “subjekt” u društvenu i historijsku (dakle, “vremenitu”) konstrukciju, ne predstavlja za posthumanističku kritiku više nikakvu opoziciju.<sup>18</sup> Oba stanovišta, i Humeovo i Marxovo, danas se stavljaju u tvrdo jezgro humanističkog diskursa moderne što dodatno komplicira idejno-povijesno lociranje samog humanizma u filozofiji općenito te posebno u marksizmu.

Naime, dok je Louis Althusser 1964. reinterpreтираo citiranu Marxovu tezu kao pripremu za Marxovo nadilaženje vlastite ideologije humanizma iz pariških rukopisa 1844. ka znanstvenom mišljenju krajem 1850-ih i dalje, i time uveo ne samo pojmovnu figuru antihumanizma nego teorijski raskol u sâmo srce marksizma, dotle se humanistički trend u marksizmu na zapadu i istoku Evrope tek počeo afirmirati spram dominantnog dijamata upravo na temelju istih Marxovih ekonomsko-filozofskih rukopisa. Tako, primjerice, časopis *Praxis* od samog početka izlaženja zauzima jasnu pro-humanističku poziciju protiv antihumanističkog dijamata s kojim će u *Praxisu* biti ujedno odbačen i Althusser.<sup>19</sup> No, čini se da taj događaj velike shizme unutar marksizma

---

**18** Kako je poznato, u *Tezama u Feuerbachu* Marx (1844/1978) odbacuje svaki esencijalizam ljudske biti, čak i onaj materijalistički: “Feuerbach razrješava religijski suštinu u ljudskoj suštini. Ali ljudska suština nije apstraktum koji obitava u svakoj pojedinačnoj individui. U svojoj zbiljnosti, ona je ensamble društvenih prilika.” (Prijevod prema “Thesen über Feuerbach”, u: MEW 3, 6).

**19** Premda je prvi obuhvatan temat o humanizmu pod naslovom “Moć i humanost” objavljen tek u *Praxis* 1–2/1970 (v. “Power and Humanity”, *Praxis: International Edition*, 1–2/1970), o kontinuiranom bavljenju temom humanizma svjedoče brojni članci i pregledne diskusije jugoslavenskih i inozemnih autora različitih orijentacija tokom 1960-ih (v. *Praxis* 6/1965, 2/1966, 4–6/1966, 1–2/1967, 3/1967, 4/1967, 1–2/1969, 3–4/1969, 3/1970). Za kronološki prve priloge užeg kruga praksisovaca v. Zagorka Pešić-Golubović, “Socijalizam i humanizam”, *Praxis* 1/1965, 3–14 te Predrag Vranicki, “Nekoliko misli o humanitetu u teoriji i historijskoj praksi”, *Praxis* 6/1965, 882–890 (izlaganje na konferenciji Štajerske akademije u Grazu, “Pojam humaniteta kao predmet ideološke rasprave”, 28. 9. 1965). Za ovu raspravu osobito je relevantan prilog Gaje Petrovića (1970) “Moć, nasilje i humanost” (v. ovdje dio IV). Za novu tematizaciju

daleko nadmašuje striktno teorijske dosege Althusserove teze o “epistemološkom rezu” kod Marxa.<sup>20</sup> Njegovo epohalno značenje očituje se već u Althusserovu izvještavanju o tome u uvodnom, autohistorizirajućem odjeljku njegova kasnijeg, već navedenog teksta “Sukob o humanizmu” iz 1967. gdje, opširno, premda u aluzijama i s osobito sarkastičnim pogledom na humanistički trend u istočnoevropskim marksizmima, opisuje oblike svoje teorijske i političke “ekskomunikacije”. O tome neizravno svjedoči i poznata, ali malo dokumentirana legenda o odbijanju njegova ranijeg teksta “Marxisme et humanisme” iz 1964. u upravo pokrenutom časopisu *Praxis*, što sâm Althusser ne spominje u svome izvještaju o “ekskomunikaciji”, ali vjerojatno aludira. Taj događaj je višekratno uvijek samo spomenut i ostao je legendom iz usmene predaje praksisovaca.<sup>21</sup>

Ipak, hermeneutičku zavrzlamu oko Althusserove detekcije ideološkog humanizma i znanstvenog, ahumanog antihumanizma kod mladog Marxa dodatno komplicira okolnost da je istu Marxovu misao o društveno-povijesnom karakteru rodne ljudske biti Görgy Lukács krajem 30-ih godina u Moskvi, u svome djelu *Povijesni roman*, identificirao kao izvorno Hegelovu, a ne tek Marxovu. Prema Lukácsu, Hegelov progresivni historizam je taj koji, usprkos “idealističkoj mistifikaciji” Hegelove figure apsolutnog duha, vidi čovjeka kao svoj vlastiti proizvod, tj. kao proizvod vlastite djelatnosti u povijesti.<sup>22</sup> No, kao što znamo, Lukácsu je to, zajedno s formulacijom o “mistifikaciji”

---

paksisovskog humanizma iz rakursa teorije komunikacije v. Ch. Fuchs (2017), “The Praxis School’s Marxist Humanism and Mihailo Marković’s Theory of Communication”.

- 20** Usp. Louis Althusser (1964), “Marxisme et humanisme”, 231–232: “Mais l’homme n’est alors liberté-raison que parce qu’il est d’abord ‘Gemeinwesen’, ‘être communautaire’”. Na toj osnovi Althusser će kasnije govoriti dosljedno o “ahumanizmu” ili “antihumanizmu” kod Marxa.
- 21** Usp. razgovor između M. Kangrge, Z. Pešić-Golubović i I. Kuvačića u N. Popov, ur. (2003), *Sloboda i nasilje. Razgovor*, 29–31. Za rane prijevode Althusserovih radova v. Luj Altise, *Za Marxa*, 1971; L. Althusser-E. Balibar, *Kako čitati Kapital*, 1975. Za pregled teorijske recepcije Althussera u Jugoslaviji, osobito intenzivne s recepcijom strukturalizma i Lacana u Sloveniji, v. Nikola Dedić (2018), “Althusser u Jugoslaviji”.
- 22** Usp. Görgy Lukács (1962), *The Historical Novel* (I. 1. Social and Historical Conditions for the Rise of the Historical Novel), 28. Slično i Lukács (1977), *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*, pogl. “Što je ortodoksni marksizam”, 74.

duha, rekao upravo mladi Marx u tzv. *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* iz 1844. koji su prvi put objavljeni 30-ih godina u Moskvi. U završnom dijelu rukopisa, pod naslovom “Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće”, stoji poznata Marxova pohvala materijalističkom Hegelu, dakako nakon što je skinuo idealističku pozlatu s Hegelova sistema apsolutnog znanja, takoreći ususret althusserovskom “prelomom” *avant la lettre*:

“[Hegel] shvaća bit rada, a predmetnog čovjeka, istinskog jer zbiljskog čovjeka, poima kao rezultat svoga vlastitog rada. Zbiljsko, djelatno odnošenje čovjeka prema sebi kao rodnom biću ili njegovo odjelovanje kao zbiljskog rodnog bića, tj. kao ljudskog bića, moguće je samo kroz to da zbiljski proiznese (*herausschafft*) sve svoje rodne snage — što je opet moguće samo ukupnim djelovanjem ljudi, samo kao rezultat historije — da se prema njima odnosi kao prema predmetima, što je najprije opet moguće samo u obliku otuđenja.”<sup>23</sup>

No, istu Marxovu historijsko-materijalističku misao naći ćemo u gotovo istovjetnom izričaju kod samog Hegela, koji, na opće iznenađenje, ne skida materijalnu historiju i razvitak s ideje da bi oslobodio sjaj i čistoću zlata u idealitetu. Naprotiv, Hegel, takoreći ususret marksovskom lomljenju pozlate idealiteta *avant la lettre*, skida “nebeski sjaj” i “svećeničko ruho” sa zemaljskog zdravog razuma. U retorički i misaono spektakularnom završetku Predgovora za *Fenomenologiju duha*, na račun “rezonirajućeg mišljenja” koje principom istine proglašava zdrav razum s njegovim dubokim čuvstvom nutarnje suverenosti, lišene ikakve potrebe za drugim, Hegel izriče sljedeće:

“Time što se onaj [sc. obični ljudski razum] poziva na osjećaj kao svoje nutarnje proročište, on je već završio s onime tko se ne slaže; on mora obznaniti kako nema ništa reći onome tko u sebi ne nalazi i ne osjeća isto; drugim riječima, on gazi nogama korjen humaniteta. Jer njegova je priroda da goni (*treibt*) ka slaganju s drugima a njegova je egzistencija samo u uspostavljenoj zajednici svijesti.”<sup>24</sup>

---

**23** Prijevod prema K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844*, MEW 40 (Ergänzungsband 1), 574 (v. Marx-Engels, *Glavna djela*, 1979, 260).

**24** G. W. F. Hegel (1987), *Fenomenologija duha*, 48; prijevod M. Kangrge djelomice izmijenjen prema predlošku (*Theorie Werkausgabe*, Bd. 3, 64–65).

Istinska spoznaja moguća je za Hegela samo na podlozi *humaniteta* kao uspostavljene zajednice ili historijski “obrazovanog uma” nasuprot čuvstvenoj samoizvjesnosti zdravog razuma o svojoj ispravnosti, indiferentnog spram drugog. Spoznaja nije dana ni u neposrednom bitku osjetilno opstojećeg ni u nutarnjem čuvstvu razuma o neposrednosti bitka, nego biva, baš kao i Marxove rodne snage čovjeka, “iznesena” i “usvojena” kroz rad pojma u zajedništvu. Ono Marxovo “proiznošenje” (*herauschaffen*) rodnih snaga čovjeka Hegel naziva puno izravnije njegovim pravim imenom. Riječ je o proizvođenju:

“Istinite misli i znanstveni uvid mogu se steći samo u radu pojma. Samo on može proizvesti (*hervorbringen*) općost znanja koja nije niti obična neodređenost i oskudnost običnog ljudskog razuma, nego je oblikovana i potpuna spoznaja; niti je pak neobična općost opreme uma iskvarena lijenošću i umišljenošću genija, nego je istina dospjela do svoga nutarnjeg oblika — koja je sposobna da bude svojina svakog samosvjesnog uma”.<sup>25</sup>

Drugim riječima, zahvaljujući Lukácsevoj dijagnozi o historizmu mišljenja kao samoproizvođenju čovjeka, koja se po općem priznanju smatra prvom i klasičnom formulacijom središnje teze historijskog materijalizma nasuprot dijamatu ortodoksnog marksizma, transformaciju klasičnog (Humeovog) esencijalnog subjektivizma razumske općosti u *historijski uspostavljenu* umnu zajednicu subjekata, koja se obrazuje u društveno-povijesni medij ili objektivni duh, moramo locirati kod Hegela. I to ne usprkos “idealističkoj mistifikaciji”, kako višekratno podvlači Lukács imajući u vidu Marxovu i Engelsovu osudu mistične strane Hegelova idealizma nasuprot revolucionarnosti dijalektike, nego upravo zahvaljujući njoj. Marxovo slikovito izraženo “proiznošenje” (*herauschaffen*) ljudskih rodnih snaga čovjeka, koje je moguće samo kroz ukupno djelovanje snagâ svih ljudi i samo kao “rezultat historije”, drugo je ime Hegelovog “humaniteta”, tj. historijski proizvedene općosti čovjeka: “povijest samokretanja pojma” nije ništa drugo do historijsko obrazovanje uma. Marxov govor o proiznošenju ljudskih rodnih snaga pojedinca kroz ukupno djelovanje svih ljudi zapravo prevodi rječnik Hegelove povijesti samoiskustva duha u rječnik povijesne antropologije na podlozi iste, socijalno-historijski mišljene općosti. Ona nije prethodno definirana metafizičko-logički nego je u svojoj biti povijesna i otud historijski nužno nedovršena.

---

<sup>25</sup> Hegel, FD 49 (prijevod izmjenjen prema predlošku PhG, Werke Bd. 3, 65).

Kako ovdje ne mogu dalje ulaziti u fundamentalnije pretpostavke ideje o samoproizvođenju čovjeka i čovječanstva, za koje se čini da govore o drugačijem odnosu Marxa i Hegela nego što ga predstavlja sam Marx, za sadašnju raspravu dovoljan je zajednički moment anti-sencijalističkog shvaćanja humaniteta. Usprkos historijskoj dekonstrukciji subjekta i kod Marxa i kod Hegela, Lukácseva formulacija nije spriječila antihumaniste, počevši sdesna od Heideggera, da upravo u dijalektici, i baš u dijalektici, identificiraju kod Hegela i Marxa posljednji ostatak metafizike subjektivnosti.<sup>26</sup> Paradoks se čini utoliko većim što je upravo ta formulacija dala samom Lukácsu, u njegovoj knjizi *Razaranje uma* iz 1954., kriterij za razlučivanje humanističke i antihumanističke, historijsko-materijalističke i iracionalističke linije u razvoju njemačke filozofije i sociologije 19. stoljeća, u rasponu od kasnog Schellinga, preko Schopenhauera i Nietzschea sve do egzistencijalnog subjektivizma Heideggera i Jaspersa, te rasnih teorija, socijalnog darwinizma, predfašističkog vitalizma i tzv. “nacional-socijalističke filozofije”.<sup>27</sup>

Na toj pozadini jasnije se pokazuje zašto su dva naprijed navedena shvaćanja humanizma, ono koje apelira na jedinstvenu i vječnu bit ljudskog i koje subjektivnost smatra matricom spoznaje i djelovanja, manjkava u najmanje dvama usko povezanim aspektima. S jedne strane, riječ je o historijskom i konceptualnom izjednačavanju humanizma i antropocentrizma, a s druge strane, o nekritičkom i malo reflektiranom, ili čak posve nereflektiranom, prešućivanju prisustva

---

26 Usp. Ferry i Renaut (1990), 97: “Through this identification of dialectics with humanism, Foucault reveals his continuing dependence on Heidegger, for whom dialectics (Hegelian and Marxian) was the culmination of the metaphysics of subjectivity”. Za intrinzičnu vezu humanizma i dijalektike v. John E. Toews (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*. Presudno značenje Hegelove dijalektike za humanizam i za posthumanizam daju prepoznati i dva rada Francisa Fukuyame o “kraju povijesti” iz 1992. i “posthumanoj budućnosti” iz 2002.

27 G. Lukács (1954), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Kako počeci knjige datiraju iz opsežnog rukopisa iz 1933. o nastajanju “nacional-socijalističke filozofije” (v. pogl. VII. 5), Lukácseva analiza predstavlja, prema mome znanju, pored Lévinasovih “refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934., najraniju opsežnu i sistematsku filozofsku genealogiju i destrukciju antihumanizma 19. stoljeća “do sadašnjice”.

samih načela humanizma, poput društvene i političke emancipacije ili teorijske kritičnosti, u pozicijama koje se danas razumijevaju kao posthumanističke.

### III. Humanizam i antropocentrizam

Usprkos često široko zahvaćenim historijskim pregledima humanizma, posthumanistički autori ostavljaju neanaliziranom, pa čak i posve netematiziranom, vezu između ranije antičke (“antropocentričke”) i renesansne (“humanističke”) figure čovjeka, uzimajući je očito kao samorazumljivu. Upravo to je, po mome mišljenju, jedan od razloga koji pojam humanizma čini mitom posthumanizma. Jedno, ako ne i glavno ishodište te mitotvorne identifikacije predstavlja Heideggerovo izjednačavanje termina ‘humanizam’ s ‘antropologijom’ u eseju “Platonovo učenje o istini”, objavljenom 1947., zajedno “Pismom o humanizmu”:

“Početak metafizike u Platonovoj misli ujedno je i početak humanizma. Neka se ta riječ ovdje misli bitno i otud u najširem značenju. Sukladno tome, ‘humanizam’ znači postupak, zatvoren početkom, odvijanjem i krajem metafizike, da čovjek u različitim pogledima, ali svaki put sa znanjem, stupi u središte bića iako nije već zbog toga i najviše biće (...) S dovršenjem metafizike i ‘humanizam’ (ili rečeno ‘grčki’: antropologija) goni ka krajnjim, to jest ujedno i bezuvjetnim ‘pozicijama.’”<sup>28</sup>

Usprkos zakučastom i pomalo misterioznom svođenju pojma humanizam na grčki termin ‘antropologija’, Heideggerova intervencija dovoljno jasno smjera na konceptualnu identifikaciju humanizma i antropocentrizma, a ne tek na filološko objašnjenje. S obzirom na to da ona iz pozadine određuje i današnja post-humanistička razumijevanja humanizma, pokušat ću ovdje neovisno i temeljnije razmotriti idejno-povijesne pretpostavke Heideggerove identifikacije.

Protiv takvog čitanja govori najprije okolnost da se sâma klasična grčka filozofija kod Platona i Aristotela, ona koja će zajedno s umjetnošću klasičnog antičkog doba postati uzorom u renesansnom humanizmu, razumijeva u eksplicitnoj i jakoj opoziciji spram sofističkog antropocentrizma i njegova epistemološkog i etičkog relativizma. Što-

---

**28** Usp. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”*, Bern: Francke Verlag. Ovdje prema tekstu u: Heidegger (1976), *Wegmarken*, 142 (GA 9, 236–237).

više, metafizička koncepcija identiteta bića klasične filozofije u osnovi je jednako anti-antropocentrička i a-subjektna (a-humana) kao što će to puno kasnije, poslije Althussera, biti i posve suprotna pozicija antimetafizičke, antisubjektne antihumanističke filozofije diferencije 20. stoljeća, upravo one koja se masivno oslanja na Heideggera i koja ujedno rehabilitira sofistiku nasuprot metafizičkoj filozofiji identiteta.<sup>29</sup> Naime, osim što je Protagorina proklamacija čovjeka-mjere (*ánthropos métron / homo mensura*) odmah istisnuta sa reprezentativne scene filozofije pod udarom antirelativizma i asubjektivizma u teoriji principâ kod Platona i Aristotela, oni su ideji mjere dali nov lik i status koji će tek u kasnijem vremenu postati mjerodavan za transformaciju antropocentrizma u humanizam. To je upravo moment ‘najvišeg’ na biću koji Heidegger isključuje kao uvjet “stupanja čovjeka u središte bića”.

Klasično-filozofski koncept neuvjetovanog, samosvršnog, slobodnog, samodostatnog te, otud, “apsolutnog” principa kod Platona i Aristotela pripremit će s jedne strane preobrazbu filozofskog diskursa o principima u teološki diskurs o ‘bogu’ i, ujedno s time, utvrditi njegov normativni karakter za povratnu putanju filozofije ka antropoteološkoj ideji o posličenju čovjeka bogu ili čak poistovjećenje s bogom. Metafizička teorija klasične ‘prve filozofije’ o najvišem principu, koja ono prvo i neuvjetovano ne predstavlja samo kao noetički “čisto” biće po sebi, nego kao najviše biće ili sâmo Dobro, posredujući je ferment u procesu rastakanja sofistickog antropocentrizma-bez-boga ka teološkoj teoriji božanskog odraza u čovjeku. To je transformacija zbog koje će sâm kasniji, novovjekovni humanizam poprimiti karakter određenog metafizičkog obrasca mišljenja, kako se to lijepo vidi upravo kod Montaignea: stvari humanističkog ispitivanja “su laičke, a ne klerikalne, ali uza sve to uvijek su pune prave vjere”. Humanizam je postao historijski moguć samo preko negacije svoje teološko-metafizičke povijesti, kroz oslobođenje centra od “boga” i uništenja radikalnosti relativizma sofistické “antropologije”.

Tako se sofistíčko skidanje bogova s nebesa, koje i Platon i Aristotel odbacuju zbog konceptualno-logičkih proizvoljnosti, desupstancijalizacije jezika i heteronomnosti svrhâ (poput neposredne koristi), preokrenulo na višoj konceptualnoj razini u obrnut smjer: u kretanje posličenja čovjeka bogu koje vidimo na različitim točkama filozofskog diskursa, od dvojice klasika, preko stoicizma, Augustina i mistične

---

<sup>29</sup> Usp. Barbara Cassin (1992), “Qui a peur de la sophistique? Contre l’ethical correctness”.



srednjevjekovne teologije do romantike i spekulativnog idealizma. Riječ je o konceptualnom i historijskom posredovanju humanizma iz ukidanja antropocentrizma u onto-teološkoj koncepciji “najvišeg bića” na koje je delegirana ona sofistička, razuđena policentričnost čovjeka-bez-boga da bi bila kompenzirana obećanjem posličjenja ili postajanja čovjeka bogom. Tu ideju nalazimo u uvijek različitim inačicama, ali svaki put “sa znanjem” — protivno Heideggerovoj pretpostavci o neznanju — kod Platona, Aristotela, Aurelija Augustina, Svetog Pavla te kasnijih mistika poput Meistera Eckhardta koji će, pored filozofa prirode Bruna, Spinoze i Kuzanskog, postati ključnim motivatorom za mladog Schellinga, Hölderlina i Hegela.<sup>30</sup> Riječ je dakle o “postupku” idejno-povijesnog i realno-historijskog *posredovanja humanizma* kroz onto-teološko *obrtanje* antropocentrizma, a ne o postajama početka, odvijanja i kraja njihova identiteta u uvijek istoj “sredini bića”, kako inzistira Heidegger. Zbog toga ne smijemo previdjeti da konceptualno i historijsko ishodište same klasične teorije principâ kod obojice njezinih predstavnika, Platona i Aristotela, kao i transformacija ontološke teorije čistog, općeg bića u teološku teoriju najdostojnijeg bića, nipošto nije pravocrtna ni jednoznačna, niti počinje s Platonom.

Njezin početak je sazdan od pretpočетка, a čini ga antropološka kritika sofističkog “antropocentrizma” drugačijeg karaktera od Heideggerove humanističko-metafizičke “antropologije centra”. Ona sama još nije ni metafizička ni teološka u kasnijem smislu tih termina, što današnja posthumanistička kritika metafizike prerado zanemaruje.<sup>31</sup> Ta je antropologija dovoljno jasno razrađena kod ranog, još uvijek

---

**30** Za ilustraciju ovog općeg mjesta iz povijesti filozofije upućujem samo na najpoznatije primjerke govora o “posličjenju” čovjeka Bogu s tendencijom povrata mjerodavnosti čovjeku, izgubljene s odbacivanjem sofističkog antropocentrizma: Sv. Pavao, *Druga poslanica Korinćanima* (3: 18); Augustin, *De Trinitate* XV, 8, 14; Meister Eckhardt, *Schriften und Predigten* (izd. 1909) I, 37; Fichte, *Osnove cjelokupnog nauka znanosti* (1784), § 5; Schelling, “Ja kao forma i princip filozofije” (1795), § 14.

**31** Usp. John Gray (2002), *Straw Dogs*, p. xiii: “Humanism is the transformation of the Christian doctrine of salvation into a project of universal human emancipation. The idea of progress is a secular version of the Christian belief in providence.” Ipak Gray vidi samo genezu filozofskog humanizma iz teologije posve zanemarujući genezu kršćanske doktrine oslobođenja iz klasično-filozofske konceptualizacije čovjeka prema načelu “samosvrhe” i slobode uma, nasuprot sofističkom načelu prigodne koristi.

“platoničkog” Aristotela i mišljena je imanentno-svjetovno: prava narav onog najboljeg dijela ljudske duše, uma, koji čini princip i oruđe filozofije, ozbiljuje se kao samosvršno, slobodno mišljenje zbog kojeg u konačnici jedino filozofija čini ljudski život vrijednim življenja. Samo ono neuvjetovano, samosvršno, slobodno u čovjeku, um, jest prema Aristotelu ono što nazivamo ‘božanskim’.<sup>32</sup> Ono *božansko* mišljeno je, dakle, u analogiji (tj. posličanju) s “najboljim ljudskim” i polazeći od ljudskog, a ne obrnuto, sa samosvrhom, slobodnim i umnim životom, kao rodnim određenjem čovjeka, unutar konkretnog svijeta. Ona daje kriterij za prepoznavanje božanskog kao ljudskog, ne obrnuto. Upravo to je antropološki smisao “antropocentrizma” koji Heidegger ne razumije, svodeći humanizam, antropologiju i antropocentrizam na “poziciju čovjeka u sredini bića”. S te pozicije, doista, sve su distinkcije iste, samo postaje u odvijanju početka i kraja. Otud ne možemo ignorirati da je navodni “antropocentrizam” ranog Aristotela u svojoj srži onoliko antisofistički koliko je također antiheideggerijanski, tj. koliko ne traži i ne nalazi to “središte” izvan sebe, u sredini bića, nego u sebi. Također, ona je onoliko antropološka (humanistička) koliko će postati pred-teološkom paradigmom teologije kao što će i dalje djelovati — čini se “bez znanja” Heideggera i antihumanista i posthumanista — kao post-teološka ideja o samosvrsci i neotuđenoj rodnoj biti čovjeka. Njezino uporište ili “pozicija” je sloboda, iako nije zbog toga, rečeno Heideggerovim žargonom, u središtu bića. Štoviše, sloboda podrazumijeva bitak slobodan od metafizike “središta bića”.

Na toj pozadini čini se umjesnim dopuniti uvriježenu sliku o čovjeku kao slici kršćanskog “Boga”, metafizički i teološki otuđenoj, a time i zakonit nastanak antihumanizma iz njegove vlastite krive predodžbe o humanom. Ako je renesansni ideal univerzalnog čovjeka, oličen u Leonardovom crtežu “Vitruvijevog čovjeka”, nastao kroz povrat nasljeđa antropocentrizma iz višestoljetnog poricanja u filozofskoj metafizici i crkvenoj teološkoj uzurpaciji, postao slikom i prilikom Boga, kako ga prikazuje Michelangelo (muškarac, bradat i bijel), pravi nosilac te maske, trgovac i novi kapitalistički aristokrat, koji je u renesansi još uvijek srastao s maskom humanista, poput Lorenza de Medicija, po-

---

32 Usp. Aristotel, *Protreptikós*, osob. frgm. B 25, 44–46, 108–100. Isto shvaćenje mišljenja kao samoodnosa i djelatnosti uma, koja je život i koju “nazivamo” bogom, nalazimo i kasnije u tzv. “teološkoj” knjizi *Metafizike* (v. Met. 12. 1072b18–30). Tim citatom Hegel, kao što je poznato, završava svoju *Enciklopediju filozofskih znanosti*.

javit će se u svojoj funkciji historijskog grobara humanizma tek kao izbrižani i napudrani buržuj-i-građanin s perikom *à la mode*, u figuri racionalnog Evropljanina oslobođenog od renesansnih strasti, kojeg će De Sade prikazati na filozofskom poslu u budoaru.<sup>33</sup> Povijest refleksije o humanom pokazuje nam s dovoljnom jasnoćom da ta kasna slika zapadne intelektualne (filozofske i političke) refleksije o čovjeku počiva na drastičnoj redukciji klasičnog antičkog nasljeđa u kojem je pojam mišljenja i stvarne slobode izveden iz ideje samosvrhovitosti uma nasuprot utilitarnosti svrhâ, i nije, za razliku od vlasničko-teorijske koncepcija slobodnog racionalnog individuumu novog vijeka, reducibilan na historijske okolnosti robovlasničkog društva.

Međutim, ona nije reducibilna niti na evropski obzor. U ovom okviru mogu samo kroz kratki ekskurs uputiti na relevantne izvanevropske oblike humanizma. Najstarija i najpoznatija figura antihumanizma svakako je ideja prevladavanja ljudskog kroz figuru nadljudskog koja ne potječe tek od “početka kraja” humanizma, kako formulira Heidegger, ili od početka kraja metafizike sa “smrcu Boga” i početkom “nadčovjeka” u 19. stoljeću kod Nietzschea, kako obično pomišljamo. Ona potječe iz daleko starijeg konteksta arhajskog filozofskog i religijskog pojma trans-humanog u indijskoj filozofskoj i religijskoj tradiciji što najočiglednije izražavaju sanskrtski izrazi *adhipuruša* i *đina*.<sup>34</sup> Na toj liniji, koja trasira putanju ljudskog sebenadograđivanja unutar prirodnog svijeta čovjeka prema njegovim nadljudskim (božanskim) mogućnostima, ta je ideja transhumanog neovisna čak od ideje o smrti Boga u zapadnoj filozofiji.<sup>35</sup> Štoviše, ona se u posve drugom, pozitivnom obliku javlja u drugim, nezapadnjačkim modernim tradicijama poput mistične filozofije Nikolaja F. Fjodorova i pokreta pod imenom ‘kozmicizam’ čiji se utjecaj proteže od kasnog Tolstoja

---

**33** Otud, čini se samo dosljednim da i moderna povijest antihumanizma u 19. stoljeću poznaje faze kašnjenja. I Nietzscheovo proglašenje “smrti Boga” dobit će svoje dovršenje tek s navedenim Foucaultovim proglašenjem “smrti Čovjeka”, dakle tek u odloženom razvoju antihumanizma evropske filozofije poslije II. svjetskog rata.

**34** To ilustriraju i imena utemeljitelja đainizma (Mahāvīra Đina) ili nadimak Gautame Siddhārte ‘Buddha’. Za raspravu o ideji nadčovjeka kao “arhetipa” religijskog i filozofskog mišljenja v. npr. Čedomil Veljačić (1992), “*Philo-sophia: the Greek Eros of Knowledge and Jijñāsā: the Yearning for Wisdom*”.

**35** Za novije rasprave v. Yuval Noah Harari (2016), *Homo Deus*.

preko ranog sovjetskog transhumanizma i njegovih posthumanističkih inačica u SF-književnosti do distopijskog antihumanizma ranog Andreja Tarkovskog.<sup>36</sup>

No, ostanemo li izvan rubova zapadne povijesti ideja, poput indijske filozofske tradicije o kojoj poslovično važi da je barem transhumanistička ili a-humanistička, ako ne i antihumanistička u zapadnom smislu, bliža religijskim slikama svijeta i gotovo posve nesklona tematizaciji čovjeka kao “subjekta”, mogu se naći protudokazi za opću predrasudu o njezinom ahumanizmu. Osim izravnih svjedočanstava o uzdizanju čovjeka čak i u klasičnim epovima,<sup>37</sup> o latentnom humanizmu ne svjedoči samo prisustvo materijalističkih filozofskih kritika onostranosti nego i njihov parcijalni utjecaj na sâmu ortodoksnu tradiciju, i brahmansku i hinduističku. Najspektakularniji primjer takvog utjecaja predstavlja političko-ekonomski traktat *Arthaśāstra* brahmanskog pandita Kauṭilye (4. st. p.n.e.) koji, nasuprot svim tipično evropskim idealističkim očekivanjima od indijske tradicije, uvrštava filozofiju pod imenom *ānvīkṣiki* u znanja (*vidyā*) zajedno s ekonomikom, politikom i vedama, i definira je, koristeći sâmo njezino ime, kao meta-istraživanje pomoću razloga (*‘hetubhir ānvīkṣamānā’*) svih navedenih područja. Sukladno tome, i sukladno gledištima materijalističkih škola *bārhaspatya* i *lokāyata*, a suprotno školi *mānava* iz ortodoksne vedske tradicije, kojoj po socijalnom položaju i obrazovanju i sâm pripada, Kauṭilye izdvaja tako definiranu filozofiju iz korpusa veda (*trayī*) i navodi čak materijalistički argument da su vede tek “pokrivalo” (*samvaraṇa*) za svjetovna bavljenja.<sup>38</sup> Nadalje, o latentnom transhumanističkom humanizmu indijske tradicije osobito svjedoči i gotovo univerzalno prevladavajući etički interes teorijskih doktrina,

---

**36** Usp. Winslow (2019), “Fedorov’s ideas found a significant audience when *The Philosophy of the Common Task* (1906) was published posthumously. In this book, Fedorov articulates an aggressively ambitious plan for humanity that includes living forever, resurrecting the dead, and intergalactic space colonization, (...) mankind’s self-directed evolution toward total autonomy from nature.”

**37** Usp. npr. iskaz u epu *Mahābhārata* ‘Gūhyam brahma tad idam vo bravīmi/na manuṣāt śreṣṭhātaram hi kiñcit’, cit. prema S. Radhakrishnan i P. T. Raju, ed. (1960), *The Concept of Man. A Study in Comparative Philosophy*, 9.

**38** Usp. Kauṭilya *Arthaśāstra* (1960), I. ii. 1–12. Za širi prikaz upućujem na svoju raspravu u “Filozofija i analitička racionalnost” u: Mikulić (1988), *Karmayoga*, III. 4, osob. 135–137.

kako kod arhajskih tako i klasičnih filozofskih škola, ortodoksnih i negatorskih, koji će posvjedočeno imati znatan utjecaj na praktički karakter helenističkog stoičkog skepticizma. Ta praktičko-filozofska orijentacija indijske tradicije na pitanje ljudske sreće i dobra u svijetu toliko određuje čak i one tzv. čisto-teorijske doktrine, poput logike u školi nyāya, da one kao svoj konačni cilj redovito proglašavaju usavršavanje u rasponu od oplemenjivanja do potpunog ‘oslobođenja’ (*mo-kša*) od svijeta, čak i kad takva deklaracija nije ni u kakvom odnosu sa sistematskim teorijskim sadržajem.<sup>39</sup> No, indijska filozofska tradicija ovdje nije korisna samo radi ilustracije o postojanju “drugih”, izvan-evropskih humanizama, transhumanizama i antihumanizama, premda ni to ne bi bio malen posao u duboko ukorijenjenom evropocentrizmu raspravâ o humanizmu. Ona je relevantna zbog toga što možda čak jasnije daje prepoznati dinamičnu konceptualnu napetost između negativnih termina i njihovih pozitivnih sadržaja kakav je anti-humanizam, no tu liniju ne mogu dalje slijediti u kontekstu ove rasprave.

Svakako najpoznatiji slučaj proturječja u upotrebi izraza ‘antihumanizam’ za pojam humanizma predstavlja naprijed već komentirana intervencija Louisa Althussera, najistaknutijeg predstavnika tzv. strukturalističkog marksizma, koji uvodi termin antihumanizam za Marxov zaokret od “ideološkog” humanizma ranih spisa 1844. ka znanstveno-metodološkom a-humanizmu. Ta nam je intervencija ovdje ponovo relevantna zbog napetosti u pojmu koja se čini odgovornom kako za izvanjski razvoj antihumanizma kao stajališta tako i za stalnu vidljivost njegove unutrašnje granice, tj. humanizma u antihumanizmu. Naime, iako Althusser naglašava Marxovo shvaćanje čovjeka kao “komunitarnog bića” nasuprot esencijalističkom individualizmu, on zapravo imenuje zajedničku podlogu obiju Marxovih pozicija, što svakako već ograničava smisao i održivost njegove tvrdnje o radikalnom zaokretu kod Marxa. Međutim, korist od termina-pojma antihumanizam ne prestaje uslijed tog izvanjskog razloga što Althusser ‘antihumanizmom’ (tj. ahumanizmom) naziva one iste kasnije Marxove spise u kojima se ne afirmira ništa manje humanistička ideja samooslobođenja čovjeka i razotuđenja nego u ranim spisima. Althusserov doprinos pojmu antihumanizma ne nestaje zbog puke greške u čitanju. Ona leži u tome što Althusser negativnom pojmu antihumanizma daje novo pozitivno

---

**39** Usp. iscrpnu diskusiju u Wilhelm Halbfass (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, osob. pogl. 15. “Darśana, ānvikṣiki, philosophy”, 263–286.

značenje humanizma, zaokret od ideologije ka znanstvenom mišljenju, time što objema pozicijama kod Marxa, i ideološkoj i znanstvenoj, pripisuje zajedničku osnovu u kritici esencijalizma ljudske biti. Upravo to održavanje “trećeg”, strukturalističkog Marxa protiv obaju trendova, humanističke filozofije prakse i staljinističkog pozitivizma baze-nadgradnje odozdo, bit će razlogom za nezadovoljstvo svih, i staljinista i neohumanista i post-modernih.

#### IV. Antihumanizam i paradoks emancipacije

Na toj idejno-povijesnoj pozadini možemo se obratiti možda važnijem izvoru neprilika za posthumanizam nego što su je pobuđivala pitanja sadržajnog određenja i idejno-historijskog lociranja humanizma. Taj se izvor tiče općeg uvjerenja današnjih posthumanista različite provenijencije o intrinzičnoj vezi između humanizma i ideala emancipacije, čije implikacije i konzekvencije iznutra dovode u krizu upravo sam posthumanizam.<sup>40</sup> Prva, samo naizgled trivijalna implikacija glasi: nijedno humanističko gledište nije lišeno pratećeg vjerovanja u ljudsku racionalnost i sposobnost za poboljšanje postojećeg stanja stvari. Ona postaje manje trivijalnom ako je promotrimo iz obrnute perspektive: svaka misao poboljšavanja ili usavršavanja nužno pripada tradiciji humanizma, makar samo i kao jedan njegov aspekt. Iz te obrnute perspektive možemo vidjeti da ova konzekvencija pogađa oba sektora današnjeg posthumanizma, humanistiku i biotehnološke znanosti.

U humanističkim znanostima ona se tiče onih sektora posthumanizma koji polazeći od novih kritičkih pretpostavki zagovaraju napuštanje načela jednostrane sekularnosti kao središnjeg momenta klasičnog humanizma s argumentom da sustavi vjerovanja i rituali za posthumanizam nisu nužno inkompatibilni s kritičkim mišljenjem i praksom građanstva.<sup>41</sup> Dok se teorijski aspekt postsekularizma u hu-

---

**40** Za pregled međusobnih preklapanja između četiriju tipova (ili obitelji) humanizma, s jedne strane konzervativnog tradicionalizma, te progresivnih oblika u rasponu od humanista u užem smislu, individualista i scijentista, v. Todorov (2002), pogl. I.

**41** Braidotti (2013), 35: “Subjectivity is rather a process of auto-poiesis or self-styling, which involves complex and continuous negotiations with dominant norms and values and hence also multiple forms of accountability”. Pritom autorica rado ponavlja (49) “miroljubivi” aspekt “pozitivnog mišljenja” u posthumanizmu nasuprot “negativizmu kritike” u moderni. Za konfliktniju verziju “izgradnje zajednice” kroz dijalektiku partikularnog i univerzalnog v. Slavoj Žižek (2018), *Like A Thief in a*

manistici očituje kroz odbacivanje razlike između sekularnog i religijskog kao samo još jedne lažne binarnosti modernizma u nizu drugih "binarnosti", praktički smisao takve redukcije humanizma svakako je taktičko-politički i složeniji.<sup>42</sup> On podrazumijeva da upravo u kritičkom feminizmu, koji danas pripada u samo srce posthumanizma u humanistici, dosljedna i radikalna emancipacija žena postaje uvjetom i modelom emancipacije čovječanstva; emancipacija žena moguća je za današnji posthumanistički feminizam samo kroz napuštanje klasičnog sekularizma koji ne isključuje samo religiju iz sfere javnog života nego sistematski isključuje i žene.<sup>43</sup> Ipak, čini se da teorijski model binarnosti javno-privatno danas toliko zasljepljuje postsekularnu feminističku kritiku humanizma da ona, dok teorijski propagira antisekularizam, tek u političkoj sferi susreće njegovu praktičku moć, klerikalizam crkvenih institucija koje danas kroz regresivne tendencije ka konzervativizmu u sprezi s državom ne generiraju samo represiju žena nego sve oblike antihumanističkog konzervativizma 19. stoljeća. Ujedno s time, antisekularizam novog postfeminizma dovodi u pitanje središnji sastojak klasičnog humanizma, njegov ludički, antisistemski, antidoktrinarni i antiautoritarni moment koji motivira sam posthumanistički feminizam.

S druge strane, u znanosti i tehnologiji navedena implikacija emancipacije pogađa projekt bio-tehnološke samonadgradnje čovjeka u transhumanu biće koje transcendirava važeće sistemske i doktrinarne zakone.<sup>44</sup> Zato, samo naoko paradoksalno, ludički moment humanizma iznova živi tek u biotehnološkom sektoru posthumanizma nakon

---

*Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, 376: "Universality is not located over and above particular identities, it is an antagonism that cuts from within each 'way of life'".

**42** Rosi Braidotti (2013), 31 poziva se na gledište J. Graya (2002) i Habermasa (2008), "Secularism's Crisis of Faith: Notes on a post-secular society". Za genezu ovih gledišta v. ranije J. Habermas (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*.

**43** Scott (2007); Braidotti (2013).

**44** Frischmann i Selenger (2018), *Re-Engineering Humanity*, 366–367 (bilj. 13): "We are transhumanists in the sense that we believe (i) human beings have and exercise the capability to imagine, conceptualize, and engineer ourselves and (ii) humanity involves a set of ideals that evolve over time. We part ways with many in the transhumanist camp at death's door; we do not aspire to escape death or live in a world where we escape our bodies by extending our minds into the digital networked environment."

što je u humanistici odbačen zajedno sa sekularizmom. Ali tek na toj osnovi možemo povratno bolje vidjeti da oba sektora današnjeg posthumanizma, i biotehnologiju i humanistiku, pogađa dvostruka konzekvencija, manje komotna od one naprijed navedene. Prva je da nijedno kritičko posthumanističko gledište, koje održava ideal poboljšanja, napretka i emancipacije, ne može odbaciti humanizam. U tome je sadržano da svako posthumanističko stanovište koje odbacuje humanizam osuđuje samo sebe na teorijsko i performativno proturječje: ono sâmo živi upravo od onih načelâ humanističkog diskursa, poput iskušavanja i lutanja, kakva je prethodno odreklo humanizmu.<sup>45</sup>

Na tome vidimo da prevrati i paradoksi, sadržani u napetosti između pozitivnog značenja negativnih termina i devalvaciji pozitivnih pojmova koja ostavlja dojam nepreglednosti i konfuzije, nipošto nisu tek površinski. Napetost je izraz dubinske ambivalencije u historijskoj genezi i razumijevanju starih i novih pojmova u rasponu od humanizma i racionalnosti do antihumanizma i iracionalnosti, voluntarizma i kontingencija, a zapravo je nova verzija duge diskusije naprednjačkih i konzervativnih evropskih intelektualaca o pojmu ljudskog. Iako se podudara s vremenom nakon II. svjetskog rata, antihumanistička tendencija tiče se cijelog nasljeđa evropskog humanizma od renesanse, preko prosvjetiteljstva 18. stoljeća do znanstvenog, tehnološkog i socijalno-političkog napretka 19. stoljeća. Ona traje i danas pod novim imenom posthumanizma koji u heterogenim i djelomice međusobno suprotstavljenim sektorima istraživanja humanistike, znanosti i tehnologije iznova rehabilitira pozitivne pojmovne sadržaje nad- i trans-ljudskog, skrivene iza negativnog izraza ne- i bezljudskog. Otud, ocrtana višeznačnost pojma antihumanizam nije samo semantički i semiotički fenomen. Ona reflektira dublje komplikacije u povijest razumijevanja pojma ljudskog u humanistici i znanostima još od prije historijskog početka upotrebe izraza antihumanizam kao tehničkog termina.

Navedeni paradoks humanizma u antihumanizmu nije, dakako, posve nesvjestan današnjim akterima posthumanizma tako da se u uvjetima globalne postmoderne osjeća potreba za razlikovanjem iz-

---

**45** Tako R. Braidoti (2013) izriče u obliku općeg pravila nešto što se odnosi na nju (p. 29): “Not only do anti-humanists often end up espousing humanist ideals but also, in some ways, the work of critical thought is supported by intrinsic humanist discursive values.”



među “jednostavnog antihumanizma” i “složenijeg posthumanizma”.<sup>46</sup> Ali time ni izdaleka nije razriješen koloplet unutrašnjih proturječja. U tome se samo vidi da današnji posthumanizam ponavlja povijest središnjeg problema klasičnog antihumanizma 70-ih i njegova najvećeg problema: naime da kritika humanizma zbog njegova inherentnog nasilnog karaktera ujedno generira potrebu za novim modelom humanizma. Taj se problem zorno reflektira u Sartreovu predgovoru knjizi Frantza Fanona *Prezreni na svijetu*:

“Došla je druga generacija koja je pomakla pitanje. Njezini pisci, njezini pjesnici nastojali su nam, s nevjerojatnom strpljivošću, objasniti kako naše vrijednosti slabo pristaju istini njihova života, te kako ih oni ne mogu ni odbaciti ni usvojiti (...). Nasilje je izmijenilo smisao; kao pobjednici služili smo se njime i činilo se da nas ono neće izmijeniti: nasilje je razaralo druge, a mi, ljudi, naš humanizam ostajao je nedirnut; ujedinjeni u profitu metropolci su nazivali bratstvom, ljubavlju, zajedništvo svojih zlodjela; danas nam se to isto nasilje, posvuda blokirano, vraća preko naših vojnika, interiorizira se i s nama vlada.”<sup>47</sup>

Sartreov iskaz najavljuje jedno od nosećih pitanja današnjih posthumanističkih rasprava. Ono se tiče paradoksa da su neke od ključnih antihumanističkih tema s prijelaza 19. u 20. stoljeće, poput rasnog i kulturnog elitizma, političkog konzervativizma, odbacivanja racionalnosti i univerzalnosti čovjeka, socijalnog i političkog napretka, postale ishodištima za političke doktrine i pokrete emancipacije u antihumanizmu 20. stoljeća. Jednostavnije rečeno, Nietzsche i Heidegger, najistaknutiji filozofski predstavnici političkog konzervativizma, postali su izvorima antikolonijalnog diskursa emancipacije.<sup>48</sup>

Koliko god bio spektakularan, paradoks je djelomice već razriješen samim razvojem poslijeratnog antihumanizma. Kako vidimo već iz Sartreova iskaza, jedan se emancipacijski projekt antihumanizma

---

**46** Braidotti (2013) 36. Iako ga izriče kao pitanje o održivosti “jednostavnog anti-humanističkog stanovišta”, u završnici ću pokazati da pitanje “residualne forme humanizma” pogađa upravo posthumanizam u složenoj formi radikalnog kritičkog feminizma kakav ona zastupa.

**47** J-P. Sartre, Predgovor u F. Fanon (1973), *Prezreni na svijetu*, XXI.

**48** Malik (2012), 3–4; također Lorenzo C. Simpson (2007), “Cosmopolitanism, Humanism and Meaning. A reply to my readers”. Usp. također Ferry i Renaut (1990).

razvio iz antikolonijalističkih političkih pokreta nakon II. svjetskog rata. Drugi će se razviti iz same akademske filozofije, poput Sartreove, i prelići na “ulice”, u nove socijalne pokrete kasnih 60-ih i 70-ih godina, pri čemu zbivanja 1968. u Evropi i SAD predstavljaju prijelom u različitim pogledima.<sup>49</sup> Sartreov protest očigledno izriče sjecište obaju pravaca. Iako je u formulaciji akademski, radikalniji i negativniji, u svojoj namjeri je politički i pozitivan.<sup>50</sup> On prokazuje laž evropocentričke filozofije subjekta koja proizvodi alibi za agresiju, izriče prosvjetiteljski kritički apel za oslobođenje humanizma od vlastite ideološke laži vlastitom snagom kritičke refleksije, onim jedinim što mu preostaje.

Takav razvoj u kojem antihumanizam iz sebe generira nov humanizam Claude Lévi-Strauss će s ironičnim žaljenjem komentirati primjedbom kako je strukturalističko učenje kulturnog relativizma, koje afirmira antievropocentrička gledišta, doživjelo osporavanja “od istih ljudi za čiju su ga moralnu dobrobit antropolozi uopće uspostavili”.<sup>51</sup> Na istom mjestu Lévi-Strauss primjećuje s velikim iznenađenjem kako su koncepti univerzalizma i društvenog progresa naišli na “neočekivanu podršku ljudi koji ne žele ništa više nego sudjelovanje u dobrobitima industrijalizacije, koji se radije vide kao privremeno nazadniji nego trajno različiti”. No, premda je izrečen teorijski radikalno i akademski, navedeni stav ipak ima jasnu praktičku motivaciju i prosvjetiteljski interes, kao i Sartreov. Zadaća antihumanizma u krajnjoj instanci ipak je humanistička. Za evropske akademske intelektualce koji su preživjeli II. svjetski rat, interes uma nije bio ništa manje politički i teorijski potreban Evropi nego što je nova ideološka platforma bila potrebna oslobodilačkim pokretima “Trećeg svijeta” u bivšim kolonijama. Samo je zadaća bila teža: objasniti dijametralno suprotan problem, naime propast tih istih ideala i emancipacijskih težnji u zapadnim društvima, trijumf nacizma i monopolističkog kapitalizma.<sup>52</sup>

Antihumanistički odgovor akademske inteligencije na to pitanje već su prethodno formulirali Horkheimer i Adorno pred sam kraj rata

---

**49** Usp. Starr (1995).

**50** Sartre: “Potrebno je ponajprije suočiti se s ovim neočekivanim prizorom: striptizom našega humanizma. Evo ga tu posve gola, nelijepa: bijaše to samo lažna ideologija, izvrsno opravdavanje pljačke; njegove ljubaznosti i njegovo kačiperstvo jamčili su naše agresije” (isto, XIX).

**51** Usp. Claude Lévi-Strauss (1978), *The View from Afar*, 23. Usp. diskusiju kod Malik (2012), 8–10; Ferry i Renaut (1990), XIII.

**52** Usp. također raspravu u Malik (2012), 4.

1944., u eseju koji je pod izvornim naslovom “Filozofski fragmenti”, objavljen najprije kao interna publikacija Instituta za socijalna istraživanja u New Yorku da bi pod novim naslovom *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofski fragmenti* svoje prvo knjižno izdanje doživjela u Amsterdamu 1947. i postala takoreći objavnom knjigom kritičkog antihumanizma 60-ih na lijevoj političkoj strani evropske inteligencije.<sup>53</sup> Sâmo prosvjetiteljstvo je, kao vladavina uma i općosti nad pojedincem, totalitarno; logika racionalizma, modernizma, tehnike i građanske političke forme omogućile su nastanak barbarstva. Riječ je o dvostrukom “preplitanju”, s jedne strane racionalnosti i društvene zbilje, a s druge, prirode i ovladavanja prirodom kroz koje se samo ideelno prosvjetljena civilizacija vraća barbarstvu u zbilji. Argument o “samouništenju prosvjetiteljstva” može se prikazati kroz niz međusobno povezanih aspekata racionalnosti:

“U racionalnosti već je od početka sadržana i praktična, ne samo ideelna tendencija ka samouništenju, nipošto samo u fazi u kojoj ogoljeno nastupa. U tom se smislu [u knjizi] razvija filozofska prapovijest antisemitizma. Njegov se ‘iracionalizam’ izvodi iz same biti vladajućeg uma i svijeta koji odgovara njegovoj slici.”<sup>54</sup>

Vladavina stupa naspram pojedinca kao opće, kao um u zbilji. Moć svih članova društva (...) sumira se uvijek nanovo kroz nametnutu podjelu rada u ozbiljenje upravo te cjeline čija se racionalnost ponovo time umnaža. To je ono jedinstvo kolektiviteta i vladavine (...) koja se odražava u misaonim formama (34–35).

Tehnička racionalnost danas je racionalnost sâme vladavine. Ona je prisilni karakter sebi samome otuđenog društva (127).

Ako čak unutar logike pojam pridolazi posebnome kao nešto puko izvanjsko, tek će upravo u društvu zadrhtati ono što reprezentira razliku. Naljepljuju se oznake: svatko je prijatelj ili neprijatelj. Nedostatak obzira spram subjekta olakšava stvari upraviteljstvu. Narodne skupine premještaju se na druge širine, individue s pečatom Židov šalju se u plinsku komoru. Ravnodušnost spram individue

---

<sup>53</sup> Knjiga je ponovo izdana 1969. s izričitom napomenom o suzdržavanju od “retuširanja” napisanog tako da izvorni tekst služi i kao dokumentacija refleksije. Za diskusiju o redukciji marksističkog pojmovnika između dvaju izdanja knjige 1947. i 1969. v. Günter Figal (2004), “Dialektik der Aufklärung”, 8 f.

<sup>54</sup> Horkheimer i Adorno (1989), 12 (prijevod N. Čačinović djelomice modificiran prema njemačkom izdanju iz 1969).

koja se izražava u logici izvodi zaključke iz privrednog procesa (...) Ekonomijska racionalnost, veličani princip najmanjeg sredstva neumitna preoblikuje i najmanje pojedinosti privrede: i pogon i ljude. Forma koja je naprednija postaje prevladavajućom (206).

Iako u sažetijem obliku, argument nalazimo u gotovo cjelovitom rasponu i izvan marksističke tradicije. Formulirao ga je upravo Lévi-Strauss:

“Sve tragedije koje smo proživjeli, najprije s kolonijalizmom, potom s fašizmom i konačno s koncentracijskim logorima, sve to nije se uobličilo u suprotnosti ili u proturječju prema takozvanom humanizmu u obliku u kojem smo ga prakticirali nekoliko stoljeća, nego, rekao bih, skoro kao njegov prirodni nastavak”.<sup>55</sup>

Lévi-Straussova još donekle oprezna formulacija “rekao bih, skoro kao” napravila je karijeru do potpune izvjesnosti izvan kruga strukturalista i postmodernista. Tako sociolog Zygmunt Bauman sugerira, doduše također još oprezno, kako je “racionalni svijet moderne civilizacije učinio holokaust zamislivim”.<sup>56</sup> No, deset godina ranije tu je ideju otvorenije izrekao Richard Rubinstein: “holokaust nije tek proizvod pogreške moderne”.<sup>57</sup> Taj se argument dovršava u današnjoj diskusiji: čovječanstvo koje je sposobno porobiti prirodu, sposobno je za porobljavanje ljudskih bića; sve što se u 19. stoljeću smatralo osnovom ljudske emancipacije — ovladavanje prirodom i racionalna organizacija društva, postavljanje čovječanstva iznad prirode — ima neizbježne destruktivne posljedice za samo čovječanstvo.<sup>58</sup> Takvo meandriranje argumenta daje bolje prepoznati pravi smjer Lévi-Straussove formulacije o holokaustu kao “takoreći prirodnom” izdanku modernizma.

Naime, dok Horkheimer i Adorno pretpostavljaju homologiju između logičkih i ekonomskih relacija koja tek u stvarnosti pojedinca pokazuju svoj potresni karakter, kod Lévi-Straussa teza o odnosu

---

<sup>55</sup> Citirano prema Tzvetan Todorov (1993), *On Human Diversity*, 67; također Malik (2012), 10. Usp. i diskusiju o ulozi Lévi-Straussa u Ferry i Renaut (1990), 61, 98.

<sup>56</sup> Zygmunt Bauman (1989), *Modernity and the Holocaust*, 6, 13.

<sup>57</sup> Richard Rubinstein (1978), *The Cunning of History*, 91, koji argumentira da holokaust “svjedoči u korist civilizacije”.

<sup>58</sup> Za noviju raspravu v. npr. David Goldberg (1993), *Racist Culture*, 29: “Potčinjavanje... određuje poredak Prosvjetiteljstva: potčinjavanje prirode putem ljudskog intelekta, kolonijalnu kontrolu putem fizičke i kulturne dominacije, i ekonomsku nadmoć kroz ovladavanje zakonima tržišta”.

humanizma i holokausta sadrži pretpostavku o prirodno-generičkoj, organskoj vezi između klasičnog humanizma i holokausta i otvara prostor za esencijalistički model eksplanacije. Preko nje se biološka teorija generacije prenosi i integrira u heterogenu teorijsku matricu društveno-povijesne interpretacije političkih, ekonomskih i intelektualnih odnosa koji čine modernu kakvu izražava Adornova i Horkheimerova analiza dijalektike prosvjetiteljstva. Ili možda točnije rečeno iz obrnute vizure: tehničko-instrumentalistička interpretacija holokausta, koja kod Adorna i Horkheimera tretira holokaust kao logički realnu mogućnost društvenih i tehničkih oblika instrumentalnog uma, doživjela je u Lévi-Straussovoj verziji metaforičku transpoziciju u biološku matricu s doslovnim učincima, kako to još eksplicitnije iskazuju navedene inačice teze iz njezine kasnije recepcije. U njoj je dovršenje instrumentalnog uma i konstruktivizma moderne kroz tehniku masovnog industrijskog ubijanja ljudi u “tvornicama smrti” postalo prirodno nužnim dovršetkom same moderne ideje čovjeka, štoviše njezinim sastavnim organskim dijelom (upravo “izdankom”). Otud, u biologističkoj varijanti interpretacije, u kojoj logičke relacije, izvedene iz ekonomskih odnosa, postaju *rađanjem*, holokaust je izgubio mogućnost da ikada bude samo kontingentni učinak instrumentalnog uma i sastojak moderne naspram kojega se može pojaviti alternativa poput “pozitivnog pojma prosvjetiteljstva” u obliku kritičkog dijalektičkog uma i subjekta otpora.<sup>59</sup>

Da moment prirodnosti nosi sobom veliku teorijsku nelagodu, o kojoj svjedoče izbjegavanja i neodređenosti u iskazima, od Lévi-Straussovog “rekao bih, skoro kao” do Baumannovog “činjenja zamislivim”, može se preciznije pokazati na već navedenom radu Gaje Petrovića “Moć, nasilje i humanost” iz 1970., gdje, slično Lévi-Straussu, retoričkim sredstvom metaforizira prirodnost stavljajući taj izraz u navodnike:

“Moć kao nadmoć u klici sadrži nasilje i ‘prirodno’ prerasta u nasilje kao svojoj biti primjerenu formu bivstvovanja. Drugim riječima, nasilje je samo ispoljena i razvijena bit moći kao nadmoći”.<sup>60</sup>

No, ontološki žargon (“forma bivstvovanja”) koji dopunjuje meta-

---

<sup>59</sup> Za pozitivni rezultat kritike prosvjetiteljstva, tj. pojam koji ga treba “osloboditi od upletenosti u slijepu moć” v. Horkheimer i Adorno (1969), 12. Usp. noviju raspravu u Predrag Krstić, *Subjekt protiv subjektivnosti. Adorno i filozofija subjekta* (osob. pogl. 2.4. Um i emancipacija).

<sup>60</sup> Petrović (1970), 52.

forički neodređeni žargon “prirodnog prerastanja”, Petrović je pret-hodno, uz pomoć Nietzschea, već ispostavio kao analitički pojmovni odnos. Na temelju “mogućnosti diferenciranja” triju smislova pojma *moći* kod Nietzschea (puka moć ili snaga, nadmoć te moć kao stvaralaštvo), figura “prirodnog izrastanja” nasilja iz nadmoći pokazuje se primarno kao *logički odnos sadržavanja*, a ne generički odnos prirodne nužnosti: nasilje jest sadržano u pojmu nadmoći, koji sâm predstavlja jedan aspekt pojma moći, ali nije ništa prirodniji ni nužniji sastojak moći od njezina trećeg smisla — moći kao stvaralaštva.<sup>61</sup> Ne ulazeći ovdje u ambivalentni, danas u raspravama o post-humanističkoj eri i ‘antropoceni’ izrazito negativno konotirani odnos između humanističkog ideala stvaralaštva i njegova protupojma destrukcije prirodnog svijeta,<sup>62</sup> diskusiju možemo ograničiti na dijalektičku napetost između nasilja i humaniteta kako ga postavlja Petrović. Ako je nasilje kao “ispoljena forma bivstvovanja” čovjeka inherentno, potencijalno (“u klici”) sadržano u nadmoći, samo joj humanitet suprotstavlja djelovanje po načelu stvaranja, kao njezinu granicu, konačnost, nenužnost i neprirodnost.<sup>63</sup> Samo humanitet snosi odgovornost za destruktivnost svog stvaralaštva.

Utoliko nije nimalo čudno da se ocrtano pretvaranje instrumentalno-racionalističke i pojmovno-analitičke eksplanacije o porijeklu nasilja iz moći djelovanja u genetičko-determinističku vezu između humaniteta i holokausta čini odgovornim za pojavu naizgled bizarnih, ali duboko nelagodnih teorijskih srodstava među politički heterogenim platformama filozofije, u rasponu od frankfurtske škole i filozofije *praxis* preko Heideggerove apologije nacionalsocijalizma kroz hermeneutiku fakticiteta do strukturalizma i tzv. postmoderne u humanistici i tehnoznanostima, i povlači za sobom nova pitanja o samoj figuri “izdanka”.<sup>64</sup> Ako je današnja posthumanistička era u

---

<sup>61</sup> Petrović (1970), 47–48.

<sup>62</sup> Vidi Harari (2016), osobito dio I. 2; S. Lewis i M. Maslin (2015), “Defining the Anthropocene”.

<sup>63</sup> Petrović (1970), 51: “o nasilju [je] riječ samo tamo gdje se sila upotrebljava za razaranje ljudskosti, za gušenje čovjekovih sposobnosti, za onemogućivanje čovjekovog stvaralačkog djela”.

<sup>64</sup> Suprotno tome, Agnes Heller (2010), “Radical Evil in Modernity” odlučnije podvlači razliku između uvjeta ostvarenja i uzroka holokausta: “Auschwitz could happen only in modernity. Modern methods, means, technology and thinking together were its conditions, although not its

znanstvenim i tehnološkim istraživanjima bioničkog čovjeka dovela u pitanje načelo biologije da čovjek rađa čovjeka načelom da stroj pravi stroj, može li klasično bio-logičko načelo generacije istog iz istog važiti tako da podržava tvrdnju kako humanizam rađa holokaust? Ili humanizam pravi holokaust? Čega je dakle holokaust izdanak, u kakvom govoru je 'izdanak' metafora?

## V. Holokaust kao "diskurs znanosti"?

Argument da je holokaust prirodni ili organski izdanak humanizma i prosvjetiteljskog racionalizma, ili jednom riječju 'modernosti', sadrži nekoliko teorijskih pretpostavki i posljedica. Razmotrit ću ih ovdje iz nekoliko pozicija.

Najprije, riječ je o očiglednom poistovjećenju ideologije sa znanošću koje implicira priznanje da nacistička rasna teorija, ideologija germanstva i njima pripadna politička praksa posjeduju racionalnost i sposobnost za istinosni diskurs, poput drugih znanstvenih oblika racionalnog diskursâ moderne. Ove implikacije izlučio je prvi, prema mome znanju, Tzvetan Todorov ukazujući na logički paradoks ili središnju teorijsku inkonzistenciju u antihumanističkom diskursu o holokaustu: dok s odobravanjem tvrdi "nejednakost čovjeka" (*inequality of man*), antihumanizam istovremeno pretpostavlja univerzalnu "jednakost ljudi" (*human equality*).<sup>65</sup> Iako Todorov time detektira logičku inkonzistenciju samog miješanja znanosti s ideologijom, čini se da načelno razlikovanje znanosti od ideologije *ex post* ovdje nije dostatno za analizu. Temeljnija implikacija koju prethodno moramo uzeti u obzir nije analiza logičke neodrživosti diskursa koja vodi do brisanja razlike između ideologije i znanosti nego ona koja vodi do fundamentalnijeg poistovjećivanja koje *omogućuje* da ideologija *bude* znanost. Radi se o izjednačavanju teorije s njezinom praksom kakvo je uopće zamislivo samo u uvjetima neposrednog jedinstva misli i provedbe, poput totalitarnih ideološko-političkih sustava. U takvim uvjetima znanost uopće nije ni potrebna, dovoljno je puko vjerovanje, kako ističe i sam Todorov aludirajući na ideološki karakter nacističke rasne teorije. Logistički aparat politike je taj koji osigurava uvjete da skup posebnih vjerovanja, poput rasne "teorije", bude neposredno

---

causes. Modern problem-solving thinking was applied in the extermination of European Jews. The method of thinking was rational, instrumentally rational (...)" (115).

<sup>65</sup> Usp. Todorov (1993), 68–69.

opće i zbiljsko znanje i time sužava prostor distance između politike, kulture i prirode, s tendencijom njihovog izjednačenja u nerazlučivom jedinstvu znanosti i stvarnosti, sve do stupnja totalne kohezije.

Otud, ono što povezuje nacističku znanost s ideologijom nije tek naša naknadna refleksija o tome u obliku analize diskursa antihumanizma, nego nacistička politička praksa u realnom vremenu i kohezivnim, totalizirajućim uvjetima odvijanja same teorije. Da bi vjerovanje o objektima, poput nacističke rasne ideologije, imalo izvjesnost i pouzdanost znanosti, nužna je (i dovoljna) izvjesnost o koheziji među uvjetima provedbe općeg važenja stava vjerovanja, odnosno uvjeti njegova provođenja u zbilju. Samo tako vjerovanja, ma kako fantastična, mogu postati evidentnim, tj. dokazanim i “zbiljskim” u znanstvenom smislu. Na takvoj osnovi i sâmo pitanje znanstvenosti postaje zapravo redundantnim: znanost na takvim pretpostavkama može poprimiti, i nužno poprima, samo karakter cirkularnih postupaka koji potvrđuju ideološko vjerovanje. Zato procedure znanstvenog utemeljenja kroz uobičajene postupke poput eksperimenata i eksplanacija nužno dobivaju karakter potvrde prethodno ustanovljenih načela, i to je sva “znanstvena” bit rasističkih bioloških teorija koje u uvjetima nacionalsocijalizma dobivaju svoju potvrdu kroz stvanost političke prakse. Načela mogu imati status “hipoteza” samo prije i izvan pojave uvjeta koji osiguravaju njihovu apodiktičku izvjesnost; ako su izrečeni unutar domene važenja tih uvjeta, ona nisu hipoteze nego izvjesnosti koje ne trebaju dokaze.

To ne pokazuju samo teorijski, metodološki i etički izopačeni eksperimenti na ljudima u nacističkoj Njemačkoj nego i okolnost da su oni prethodno već anticipirani praksom masovne “eutanazije” duševnih bolesnika i deportacijom homoseksualaca odmah po dolasku NSDAP-a na vlast. Ta je praksa sa svoje strane samo radikalizirana primjena programa sterilizacije tzv. “slaboumnih” (*feeble-minded*) koja je 1920-ih godina provedena u Kaliforniji na temelju eugeničkih gledišta Francisa Galtona.<sup>66</sup> Štoviše, da socijalne prakse nisu motivirane znanstvenim uvjerenjima nego, obrnuto, da je geneza same eugenike kao teorije motivirana socijalno-političkim i ideološkim vjerovanjima, dokazuju Galtonovi nazori o ugroženosti srednje klase i elite britanskog društva kroz “nekontrolirano razmnožavanje” posebne društvene zajednice koju naziva “koknijevskom rasom” u Londonu i politikama

---

<sup>66</sup> Teryn Bouche i Laura Rivard (2014), “America’s Hidden History: The Eugenics Movement”.



socijalnog zbrinjavanja takvih rasno inferiornih.<sup>67</sup> Otud se stvarna bit eugeničke politike ne može valorizirati rasno-teorijski bez priznavanja njezina socijalnog i ekonomskog momenta: pseudoznanstvena rasna teorija ne izriče samo kriterij biološki manje vrijednih; smisao i svrha samog tog kriterija jest definicija socijalno i ekonomski nepripadnih.

Na posve bizaran, simetrično izokrenut način takvo gledište potvrđuju Heideggerova dugo zatajena “razmišljanja” u tzv. “Crnim bilježnicama” iz kasnih 30-ih godina o računskoj biti Židova, te “obeskorjenjene rase” koja sâma “najduže ‘živi’ prema rasnom principu” iako se “najsilovitije opire njegovoj neograničenoj primjeni”.<sup>68</sup> No, princip rase po kojem može živjeti derasinirana rasa za Heideggera nije biološko, ono je duhovno-konstruktivističko:

“Mišlju o rasi ‘život’ se stavlja u oblik uzgojivosti koja predstavlja neku vrst izračuna (...). Uspostavljanje rasnog uzgoja ne potječe iz samog ‘života’, nego iz nadvladavanja života putem načinidbi (*Machenschaften*)”.<sup>69</sup>

No, argument o nebiološkom karakteru rase nije postavljen apstraktno, on se izvodi zapravo iz slučaja Židova. Riječ je o metafizičko-računsko-tehnološkoj “rasi” koja “živi” od “načinidbi”:

“Pitanje o ulozi svjetskog židovstva nije nikakvo rasno, nego metafizičko pitanje o vrsti ljudstvenosti (*Menschentümlichkeit*) koja, posvema nevezana, može preuzeti obeskorjenjenje sveg bića iz bitka kao svjetskopovijesnu ‘zadaću’.<sup>70</sup>

---

**67** Za novije rasprave o F. Galtonu v. Nicholas W. Gillham (2001), “Sir Francis Galton and the birth of eugenics”. Također, John C. Waller (2004), “Becoming a Darwinian: the Micro-politics of Sir Francis Galton’s Scientific Career 1859–65”; Raymond R. Fancher (2009), “Scientific cousins: The relationship between Charles Darwin and Francis Galton”.

**68** M. Heidegger (2014), *Schwarze Hefte. Überlegungen XII-XV (1939–1941)*, GA 96, 56. Za analizu Heideggerovih stavova na podlozi njegovih tvrdnji o “kritici nacionalsocijalizma” upućujemo na zasebnu diskusiju u Mikulić (2019a) “Heidegger i Eichmannov sindrom” koji jednim dijelom predstavlja proširenu diskusiju ovog poglavlja.

**69** Heidegger (2014), GA 96, 56. Njemački izraz ‘Machenschaft’, koji Heidegger koristi emfatično etimološki i aluzivno na tehničko pravljenje s obzirom na osnovno značenje glagola *machen* (činiti, praviti, spravlјati), običan je izraz s negativnim značenjem *obmane*, *makinacije*, *smicalice*; protužidovski smisao izraza vidljiv je iz starijeg sinonima “Kabbala”.

**70** Heidegger (2014), GA 96, 243.

U tome Heideggerovo ekonomističko-računsko-racionalno određenje “židovstva”, za koje će ipak skrivečke tvrditi da živi od posebne rasne karakteristike, naime “naglašene nadarenosti za računanje”,<sup>71</sup> konvergira sa socijalno-darwinističkom eugenikom 19. stoljeća, koja biološki afirmira društvenu elitu koja je već afirmirana socijalno-politički. No Heideggerova ne-rasna odredba rase usmjerena je točnije ka kritici politike koja u borbi protiv boljševizma stavlja biološku koncepciju germanske rase naspram slavenstvu i tako ostaje nemoćna jer se time “izokreću nutarnji odnosi biti” koja boljševizam i rasizam čini *istima*: računski um židovstva je ta “metafizička ukorjenjenost” rasizma i boljševizma.<sup>72</sup> Samo iz te metafizičke istosti proizlazi pravi destruktivni karakter biti rase i prava suprotnost između onog “ruskog” i “njemačkog”: računski um u formama boljševičke i američke moći pod dominacijom “svjetskog židovstva” koja se provodi “tehničko-historijski”. Heideggerova nerasna odredba rase zapravo je denuncijacija moderne kao židovskog projekta:

“... židovstvo. Ono je u vremenskom prostoru kršćanskog Zapada, tj. metafizike, princip razaranja. Razarajuće u Marxovu preokretanju dovršenja metafizike — tj. Hegelove metafizike. Tek kad se ono bitno ‘židovsko’ u metafizičkom smislu bori protiv židovstva, dosegnut je vrhunac samouništenja u povijesti; pod pretpostavkom da je ono ‘židovsko’ posvuda i potpuno prigrabilo vlast tako da i borba protiv ‘židovskog’, i najprije ona, dopijeva u podređenost spram njega.”<sup>73</sup>

Ako zanemarimo infamni oblik antisemitizma u samom srcu “hermeneutičke ontologije”, gotovo istovjetne teze o konstruktivističkoj naravi pojma rase nalazimo u spisu *Dijalektika prosvjetiteljstva* Horkheimera i Adorna iz 1944., na potpuno suprotnim vrijednosnim pretpostavkama koje markiraju fundamentalnu razliku kako spram Heideggera tako i spram liberalnog shvaćanja židovstva:

“Rasa nije, kao što bi to htjeli nacisti, neposredno ono što je po prirodi posebno. Ona je, štoviše, redukcija na prirodno, na puko nasilje,

---

<sup>71</sup> Za tri figure antisemitizma kod Heideggera (kalkulativno mišljenje, načelo rase, obeskorjenjenost bitka) v. Mitchel i Trawny ur. (2017), Introduction xix-xx. Usp. također opsežnu monografiju Peter Trawny (2015), *Heidegger and the Myth of A Jewish World Conspiracy* (njem. 2014).

<sup>72</sup> Heidegger (2014), GA 96, 57, 109 i dr.

<sup>73</sup> Heidegger (2015), 20.

ograničena partikularnost koja je upravo ono opće u postojećem. Danas je rasa samopotvrđivanje građanske individue integrirane u barbarski kolektiv. Harmoniju društva koju su liberalni Židovi prihvaćali, oni će na kraju morati doživjeti kao harmoniju narodske zajednice na sebi samima. Oni misle da tek antisemitizam izopačuje poredak koji u istini ne može živjeti bez izopačivanja čovjeka. Proganjanje Židova i proganjanje uopće ne mogu se odijeliti od takvog poretka. Njegova je bit, ma kako se ona povremeno skrivala, nasilje koje se danas očituje.”<sup>74</sup>

Ne ulazeći na ovom mjestu u očiglednu paralelu između Heideggerove dijagnoze o židovskom “nadvladavanju života putem načinidbi” te Horkheimerove i Adornove dijagnoze o “dijalektičkoj povezanosti prosvjetiteljstva i vladavine” u samoj biti asimiliranih (liberalnih) Židova<sup>75</sup>, na temelju društveno-teorijskog shvaćanja pojma rase nasuprot biološkoj odredbi, prethodno ću ukazati na širi i stariji kontekst ove rasprave. Heideggerov pojam rase kao tehničkog artefakta ima svoje porijeklo u totalnoj koheziji ‘tubitka’ koju je prepoznao Emmanuel Lévinas u svome ranom članku “Nekoliko refleksija o filozofiji hitlerizma” iz 1934. Aktualizirao ga je Giorgio Agamben u svojoj knjizi *Homo sacer* (1995) za biopolitičku analizu hermeneutike fakticiteta ranog Heideggera. Agamben sažima:

“Emmanuel Lévinas je u tekstu iz 1934. godine, možda još i danas najdragocjenijem prilogu razumijevanju nacionalsocijalizma, prvi naglasio sličnosti između tog novog ontološkog određenja čovjeka i nekih značajki implicitne filozofije u hitlerizmu. Dok je za judeo-kršćansku i liberalnu misao karakteristično asketsko oslo-

---

74 Horkheimer i Adorno (1989), 174–175; (1969), 206.

75 Usp. cijeli iskaz: “Dijalektička povezanost prosvjetiteljstva i vladavine, dvostruki odnos napretka spram okrutnosti i oslobođenja, što su ih Židovi osjetili i od velikih prosvjetitelja i od demokratskih društvenih pokreta, pokazao se i u biti samih asimiliranih. Prosvjeteljeno samosvladavanje kojim su prilagođeni Židovi u sebi nadvladavali mučne znakove sjećanja na podređenost drugima, ovo takoreći drugo obrezivanje, vodilo ih je iz njihovog vlastitog trošnog društva pravo u novovjeko građanstvo koje je već bilo neumitno na putu natrag čistom potlačivanju, svojoj reorganizaciji kao stopostotnoj rasi” (1989) 174; (1969) 205. Na takvoj dijalektičkoj pretpostavci “aporija samouništenja prosvjetiteljstva”, od koje polaze Adorno i Horkheimer (1989) 9, daje podlogu za nov argument o “samouništenju Židova”, no u takvu konzekvenciju ovdje neću ulaziti.

bođenje duha od sveza osjetilne i povijesno-društvene situacije, u kojoj se svaki put iznova nalazi bačen, i s time u čovjeku i njegovom svijetu nalazi i razaznaje kraljevstvo uma, odvojeno od kraljevstva tijela, koje mu ostaje ireducibilno strano, hitlerijanska se pak filozofija, prema Lévinasu, temelji [u tomu slična marksizmu] na bezuvjetnom i bezrezervnom preuzimanju povijesne, fizičke i materijalne situacije, shvaćene kao nerazlučiva kohezija duha i tijela, prirode i kulture. Upravo to neposredno jedinstvo politike i života omogućuje osvjetljavanje skandala filozofije dvadesetog stoljeća: odnosa između Heideggera i nacizma. Samo ako ga smjestimo u perspektivu moderne biopolitike [što su propustili učiniti kako tužitelji tako i apologeti], zadobiva taj odnos svoje pravo značenje (...) *Dasein*, tu-bitak, koji je svoje tu, smješta se tako na područje nerazlučivosti u pogledu svih tradicionalnih odredbi čovjeka, čiju konačnu propast označava.”<sup>76</sup>

Otud moramo reći ponovo: ono čemu u nacističkoj biološkoj teoriji rase neposredno priznajemo status znanstvenosti (Todorov) nije ni eugenička doktrina ni teorija rasne vrijednosti nego ono što joj kao teoriji daje status istinosnog diskursa. Na toj osnovi Agamben nadograđuje prethodni opis odnosa kohezije prirode i duha u nacionalsocijalizmu i Heideggerove hermeneutike fakticitata:

Greška nacionalsocijalizma, koji je izdao svoju ‘nutarnju istinu’, sastojala bi se, dakle, s Heideggerova gledišta, u tome da je transformirao iskustvo faktičkog života u biološku ‘vrijednost’ (...) No dok je najsamostojniji doseg Heideggerova filozofskog genija u tomu da je elaborirao konceptualne kategorije koje su priječile da se faktičnost predstavlja kao fakt, nacizam je naposljetku zatočio faktički život u objektivnu rasnu odredbu i tako napustio svoje izvorno nadahnuće.”<sup>77</sup>

Usprkos ponešto prehermetičnom izričaju čini se dovoljno jasnim da Agamben pretpostavlja kako Heideggerova hermeneutika fakti-

---

<sup>76</sup> Prijevod djelomice izmijenjen prema Agamben (2006), 130–131. Za historijat reference v. raniji rad Emmanuela Lévinasa “Martin Heidegger et l’ontologie” iz 1932., koji će s njegovim “Refleksijama o filozofiji hitlerizma” iz 1934. stvoriti predložak za političku analizu Heideggerove ontologije kao “eufemizma” političkog kod Pierrea Bourdieua (1975) “L’ontologie politique de Martin Heidegger”.

<sup>77</sup> Agamben (2006), 134.

citeta na kraju “priječi da se faktičnost predstavlja kao faktum”, kao da Heideggerova “povijest bitka” nikada zapravo ne postaje konkretno-historijska, da Heidegger ipak samo ostaje u misaonim figurama (bitak, vrijeme, ništa, događaj) koje se kod njega filozofski smjenjuju i ne postaju zbiljske.<sup>78</sup> Takvo viđenje Heideggera ne čini se održivim. Nacističko “zatočenje života u objektivnu rasnu odredbu”, kao razlika spram navodnog nepostajanja fakticiteta faktom kod Heideggera, praktički je oblik vrijednosnog, političkog mišljenja kakvo je Heidegger sâm prihvatio u porećenom obliku kroz odbacivanje filozofije vrijednosti. Navodna “greška nacional-socijalizma”, tj. transformacija iskustva faktičkog života u biološku vrijednost, kako formulira Agamben, odnosila se za Heideggera samo na filozofiju nacionalsocijalizma koja za njega nema ničeg zajedničkog s navlastitom istinom pokreta.<sup>79</sup> Iako ističe da fakticitet kod Heideggera nije tek “predanost” (*Hingabe*), nego “zadanost” (*Aufgabe*), Agamben ne reflektira dalje sâm u pretpostavku takve promjene ontološkog registra u normativni unutar Heideggerova koncepta fakticiteta. Nju čini Heideggerovo implicitno (a kasnije porećeno i zatajeno) prihvaćanje vrijednosti, koje nužno proizlazi iz njegova prevođenja hermeneutike fakticiteta tubitka u narativ “htijenja svoga tubitka”, htijenja koje svaki “sebe-hoteći” tubitak sabire u zajedništvo posredstvom niza diskriminacija istinitih i nepravih, pripadnih i nepripadnih.<sup>80</sup>

---

**78** O smjenama nosećih pojmova Heideggerova “mišljenja bitka” upućujem na svoju raspravu u Mikulić (1986), “Figure ‘bitka’ i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera”. Umjesto šireg zahvata u politički karakter ontologije fakticiteta, upućujem na ranu i dugo zanemarenu kritiku Heideggera kod Pierrea Bourdieua, “L’ontologie politique de Martin Heidegger” iz 1975. te apologiju J. Derrida (1988), “Die Hölle der Philosophie”; v. kasnije i J. Derrida (1998), “Heidegger, die Hölle der Philosophen”. Usp. također apologetski nastrojenu monografiju S. Žunjić (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam*, gdje autor favorizira Derridino “imanentno-filozofsko” čitanje Heideggerove “revolucionarne” kritike tehnike i razlikovanje filozofije od angažmana za nacionalsocijalizam.

**79** Za širu i detaljniju raspravu o kontroverzi oko Heideggerova tumačenja njegove kritike tehnike kao kritike nacionalsocijalizma u predavanjima za “Uvod u metafiziku” iz 1935. v. Mikulić (2019a).

**80** Niz diskriminacija sadržanih implicitno u Heideggerovoj koncepciji povijesti definirao je svojedobno Rainer Martens (1980) na pojmu domovine (*Heimat*): “Prva diskriminacija tiče se ne-pjesnika i ne-mislilaca (...) Potom biva diskriminiran onaj narodno-jezično ‘ne-izabrani’. Potom dolazi treća diskriminacija, ona između ‘sposobnih za domovinu’ i

Otud nacističko “zatočenje faktičkog života u objektivnu rasnu odredbu” ne možemo shvatiti kao grešku i devijaciju nacionalsocijalizma od Heideggerove elaboracije “kategorija koje sprečavaju da se fakticitet predstavlja kao fakt”, kako formulira Agamben. Obrnuto, samo je Heideggerova kategorija fakticiteta ono što nacističkoj rasnoj doktrini daje da se predstavlja kao faktum u “modusu raskrivenosti”, tj. kao sâm fakticitet. Logor je u svojoj geografskoj “zabačenosti” na Istoku oblik tubitka koji “utiskuje sudbinu”, on je struktura koja udešava istinu na način skrivajućeg raskrivanja, on je određujuća struktura ili generator samog govora. Jednostavnije rečeno: upravo je logor forma te “skrivajuće raskrivenosti” udesa ili modus fakticiteta; njegova funkcija nije da priječi da logor bude činjenica, jer on već naprosto jest, nego da se o njemu govori. To jest svakako faktičko-hermeneutička podloga da danas biopolitički tematiziramo nacionalsocijalističko zatočenje faktičkog života u logor, kako čini Agamben. Ali to je ujedno i hermeneutička podloga na kojoj se pokazuje da se faktičnost ipak predstavlja kao fakt i osnova za kraj šutnje i početak govora o holokaustu. Heideggerove kategorije bitka, tubitka, povijesti, usuda, brige itd., koje navodno “sprečavaju” predstavljanje fakticiteta faktom, prije svega su kategorije koje zamagljuju razumijevanje kategorije faktičnosti, a ne njezino bivanje faktom. One same nisu ništa drugo do modusi fakticiteta koje po-kazuju; temeljni modus predstavljanja samih tih kategorija dan je u Heideggerovu dvoličnom postavu istine kao skrivajuće neskrivenosti, autentičnosti u neautentičnosti. Upravo to je savršeno dvolična hermeneutičko-epistemološka podloga da se činjenica logora kao forme zatočenja faktičkog, “golog” života predstavlja kroz nelagodu otvorene tajne i kao izvor dubinske nevjerice u голу činjenicu holokausta.

Rasno-vrijednosna teorija nacionalsocijalističke znanosti veridički je osigurana samo time što je neposredno istovjetna s formama fakticiteta, ona je istinita utoliko što jest, ona je izraz potpune kohezije kulture i prirode, duha i tijela, političkog i ljudskog koji je omogućuju, i samo ta potpuna kohezija jamči izvjesnost uspijevanja teorije. Ona je znanstveno istinita onoliko koliko je dokazana provedbom eksperimenta diskriminacije ne-ljudi. Odatle se možemo vratiti na analizu nerasnog pojma rase kod Horkheimera i Adorno koji izražavaju isto-

---

‘ne-sposobnih za domovinu’ (155). No, kao što smo vidjeli naprijed, Heideggerova diskriminacija Židova prema navodno “ne-rasnom” kriteriju “obeskorjenjene rase” također je i eksplicitna, iako zatajena.

vjetan stav o istinosnoj vrijednosti rasizma, iako s drugog polazišta:

“Antisemitizam je danas za neke sudbonosno pitanje čovječanstva, a drugi ga smatraju pukom izlikom. Za fašiste Židovi nisu manjina, nego proturasa, negativni princip kao takav; po njima, sreća svijeta ovisi o njihovom istrebljenju. Tomu je ekstremno suprotstavljena teza da Židovi, oslobođeni nacionalnih ili rasnih osobenosti, tvore grupu posredstvom religioznog mnijenja i tradicije i samo time (...)

Obje su doktrine ujedno i istinite i neistinite. *Prva je istinita u smislu u kojem ju je fašizam učinio istinitom.* Židovi su danas grupa koja i praktički i teoretski navlači na sebe volju za uništavanjem koju iz sebe proizvodi krivi društveni poredak. Apsolutno zlo žigoše ih kao apsolutno zlo. Oni su zaista odabrani narod.”<sup>81</sup>

Bez prakse holokausta, koja nacističku teoriju rase ne čini samo stvarnom nego joj upravo kroz princip fakticiteta daje autentični modus istinitosti *qua* raskrivenosti, sâma teorija o višoj rasnoj vrijednosti bila bi samo sumanuta, manje-više koherentna diskurzivna tvorevina izgrađena na neistinitim pretpostavkama poput mita ili bajke. No, iako počiva na identifikaciji znanosti uopće s posebnim doktrinama eugenike 19. stoljeća i njezine primjene 20-ih i 30-ih godina 20. stoljeća, nacistička rasna doktrina nije veridički neutralna upravo zbog prakse holokausta. Ona postoji *samo u jednoj* od dviju vrijednosti, *kao istinit*, ali ne i u drugoj, kao lažan diskurs. Ona je nužno istinita utoliko i samo utoliko što je istovjetna s modusom svoje faktičnosti, s formom i mjestom logora. Otud, logor može biti “biopolitička paradigma moderne”, kako Agamben formulira tezu o organskom odnosu moderne i holokausta, samo ako paradigmu shvatimo kao instancu stvarnosti koju reprezentira, a ne kao transpoziciju, model ili uzorak nečeg drugog od sebe.<sup>82</sup> Logor nije samo biopolitička forma zatočenja golog života, nego je faktičko ili konkretno-historijsko mjesto nacionalsocijalističke političke ontologije i nacionalne ekonomije, mjesto masovnog iskorištavanja ropskog rada-do-smrti milijunske mase zatvorenika najrazličitijeg porijekla.

---

**81** Horkheimer i Adorno (1989), 173; (1969), 204 (kurziv BM). Iako se radi o elementarnom represivniom odnosu moći i istine, proizvodni karakter istine kao režima, na kojem će inzistirati M. Foucault, može ispostaviti samo dijalektička analiza koju je Foucault odbacio.

**82** Agamben (1999), *The Remnants of Auschwitz*, pogl. 4; također Agamben (1995/2006), *Homo sacer*, III. dio.

Otud nacistička teorija rasno čistog naroda mora se odnositi prema zbiljskoj ekonomskoj i socijalnoj politici Trećeg Reicha kao što se Galtonova eugenika odnosi prema imperijalnoj politici Britanije, naime kao ideologem potpuno nezavisan od bilo kakvog znanstvenog statusa ili istinosne vrijednosti teorijâ ili logičke održivosti. On funkcionira kao pseudoznanstvena kamuflaža posve drugih (socijalno-političkih) interesa. Upravo to iskazuje Heideggerov argument, iako na potpuno drugačijim pretpostavkama.<sup>83</sup> Ideologem prethodi znanosti kao njezin apriorni sustav vjerovanja dok sâma pretenzija na znanost funkcionira kao *nepotreban višak* teorijske racionalizacije u poretku ideološki motivirane političke prakse. Otud se svaki pokušaj racionalizacije prakse putem znanstvene teorije ponaša kao svoja suprotnost: znanost se upravo u svome najstrožem vidu eksperimenta, poput nacističkih pokusa, pokazuje kao čista *superstitio*, višak praznovjerja naspram čvrstih ideoloških uvjerenja kojima znanost ne može dati nikakvo objašnjenje, a kamoli utemeljenje, a da sama ne postane morbidnom groteskom.

Ako se vratimo ishodišnoj pretpostavci ove rasprave da nacistički holokaust organski proizlazi iz prosvjetiteljskog ideala racionalnosti i ovladavanja prirodom, prva nužna implikacija te pretpostavke nije primarno i nužno to da njome implicitno nacističkoj rasnoj teoriji pridajemo status znanstvenog diskursa sposobnog za istinosnu vrijednost, kako postavlja Todorov, odnosno, da pseudoznanstvene eugeničke teorije i prakse brkamo sa znanošću. Štoviše, sâma pretpostavka utemeljenja eugenike kroz teoriju rasne vrijednosti ili opravdanje eugeničke prakse, čini znanost suprotnošću od onog što jest. Znanost se ovdje pojavljuje i ponaša upravo u paradoksalnom statusu kao suvišak praznovjerja na već gotovom doktrinarnom sadržaju i praksi koji ih čine izvjesnom, tj. “znanstveno” osiguranom ideologijom. Stav o genetski nevrijednom ne implicira potrebu i obavezu znanstvenog dokazivanja, budući da je kao vrijednosni stav konstituiran na kriteriju vrijednosti koji sâm leži izvan vrednovane stvari. Zato *suvišak* sazdan od znanstvenog diskursa poput utemeljenja, dokazivanja ili eksplanacije na nacističkoj doktrini i eugenici izražava tek *ideal znanstvenosti* 19. i

---

**83** Otud i Heidegger, s obzirom na računsko-metafizičko-tehnološki pojam “rase”, može u privatnim zapisima iz 40-ih, govoreći o “katoličkoj filozofiji”, usput ismijati “nacionalsocijalističku znanost”, nazivajući oboje “drvenim željezom” i “kvadraturom kruga”, ali pritom ne iznosi razloge o samoj nacionalsocijalističkoj znanosti. Usp. Heidegger (2015), *Schwarze Hefte. Anmerkungen II*, GA 97, 158.



20. stoljeća, u obliku *idola* ili *fetiša* koji kroz masku racionalne forme znanstvenosti i njezinih institucionalno propisanih procedura, poput hipoteza i eksperimenata, ostvaruje svoj iracionalni, ali pravi sadržaj.<sup>84</sup> Međutim, time nacionalsocijalistička znanost nije ispostavljena samo kao pseudoznanstvena i nužno pseudoznanstvena. Njezin pravi domet je u subverziji samih temelja znanosti, u njezinu potpunom uništenju kroz akt vjernosti njezinim formalnim uvjetima. Ako holokaust možemo nazvati “legitimnim izdankom” moderne racionalnosti, onda se kontinuitet između moderne i njezina “samouništenja” ne iskazuje ni u nesvjesnoj dijalektici racionalnosti kao iracionalnosti, ni u Heideggerovu procesu “usredištenja čovjeka” među bićima “bez znanja”, niti u postmodernističkom brisanju granica između znanosti i ideologije. Prevrat se sastoji u intervenciji subjekta faktičke moći koja znanom ideološkom sadržaju daje znanstvenu formu *znajući za razliku* između jednog i drugog. Ona je akt cinizma čija je prva teorijska žrtva teza o legitimnom izdanku zločina iz ideala moderne.

Otud, istina nacističke filozofije rasne vrijednosti leži, s Heideggerovog gledišta, u njegovoj vlastitoj figuri fakticiteta propalosti, u konkretno-historijskom modusu tubitka koji joj jedini daje karakter nužnosti i oduzima auru političke naivnosti, u koju su prerado vjerovala tolike žrtve Heideggerova cinizma, od Hanne Arendt preko Habermasa do Agambena. Propalost jest opći ontološki karakter tubitka, ona je njegovo *kao* ili *modus* udesa bitka poput drugih modusa tubitka. Zato doista, istina nacionalsocijalističke teorije vrijednosti nije stvar diskursa filozofije ili znanosti, poput eugeničke teorije, jer ukoliko je diskurs, može biti i lažna. Za nacizam, ukoliko je događaj povijesti bitka i prihvaćanje udesa, možemo jedino reći da je nužno samo istinit. Povijest bitka nije stvar teorije poput ontologije, nego je oduvijek već faktički oblikovana da bi se tek pojavila u svojoj ontičkoj (“biopolitičkoj”) paradigmi. Otud, pitanje istine ili laži nacionalsocijalizma kao rasne teorije više nije pitanje teorije, jer se ne radi o lažnosti ili neodrživosti biološkog rasizma. Istina nacizma leži u fakticitetu koji se, suprotno Agambenu, reprezentira kao faktum logora. Naspram toga, laž teorije leži još samo u našem osjećaju odvratnosti i zazora,

---

**84** Povjesničar medicine Îves TERNON formulira taj paradoks pregnantno: “Posve uredan, standardan znanstveni postupak na suludim premisama”, v. Korn-Brzoz (2017). Isti odnos racionalnog i iracionalnog formulira i A. Heller (2010), 115: “Modern problem-solving thinking was applied in the extermination of European Jews. The method of thinking was rational, instrumentally rational, yet why the Jews?”

u nijemosti i nevjerici potonjih pred faktumom, potpuno neovisno o veridičkoj valentnosti istraživanja o ljudskim razlikama.

Holokaust je privilegirano, in-famno mjesto nacionalsocijalističkog diskursa *izvan* samog diskursa. O njemu se općenito šuti, a govori samo sebi u dnevnik, poput Heideggera, ili samo ovlašteno u najužim, zatvorenim krugovima vodstva, poput Himmlera.<sup>85</sup> Žargonom hermeneutike fakticiteta, holokaust je mjesto skrivajuće raskrivenosti (“čistina”), figura istine u masovnoj neautentičnosti politike kao takve, u kojoj je tehnologija njezine provedbe jedan posebni aspekt. Tehnologija je stvarno mjesto faktičke istine nacionalsocijalizma; u njoj se ono ranije “htijenje svoje vlastite biti”, preuzimanje svoga narodnosnog usuda, sada nakon sloma trijumfa volje za moć i život naroda, ponovo vratila u svoju izvornu istinu bitka-za-smrt. Zato je tehnologija u svome konkretno-historijskom modusu ratna industrija i holokaust.

Ako holokaust može biti prirodni izdanak ičega, onda to nije diskurs o univerzalnoj ljudskoj biti s pretenzijom na istinosnu vrijednost. Njegova istinitost oduvijek je već faktička; fakticitet istine osiguran je upravo tehnološki. Zato ni Heideggerova kasna kritika tehnološkog otuđenja mišljenja bitka nije ništa drugo do laž njegova vlastitog diskursa “kritike”: ona je ta koja održava istinu i veličinu svoga pravog predmeta, pokreta nacionalsocijalizma, njegovu ideološku “pravost” naspram tehnološke “nepravosti”. Imamo li to u vidu, tezom o holokaustu kao organskom izdanku humanizma, antihumanistički diskurs 20. stoljeća u različitim inačicama te teze, u rasponu od hermeneutike, marksizma, strukturalizma i sociologije znanosti, teorijski zamagluje zločin korupcije na samoj znanosti. Ona postaje bolje vidljiva iz perspektive humanističkih disciplina poput lingvističko-historijske i semiološke, ali time poriče prosvjetiteljsku narav svoje misije objašnjenja holokausta.

Na toj osnovi možemo preliminarno reći: Adorno i Horkheimer nisu u *Dijalektici prosvjetiteljstva* iz 1944/45. ispisali samo kronološki pred-tekst Heideggerovoj kritici tehnološkog humanizma u tzv. “Pismu o humanizmu” iz 1947., napisanom nakon vojnog sloma nacizma.

---

**85** Paralelu Heideggerovu zapisu o vrhuncu “samouništavanja tehnike” kroz “samouništavanje Židova” u logorima predstavlja govor Heinricha Himmlera pred najvišim oficirima SS-a, okupljenima na tajnom sastanku u Poznanu 4. listopada 1943., o “jednoj vrlo teškoj temi”, tj. o sustavnom planu za “ubrzanje rješenja”. (Tonski zapis [https://www.youtube.com/watch?v=mROo4q\\_lQi4](https://www.youtube.com/watch?v=mROo4q_lQi4), engl. prijevod <https://www.facinghistory.org/holocaust-human-behavior/himmler-speech-posen-1943>).

Štoviše, dali su *podlogu za mimikriju*, sve do povijesno-filozofskog opravdanja, njegovu hipokritskom istrajavanju u apologiji pokreta pod krinkom opće kritike tehnike. Upravo ona ga prevodi u filozofsko srodstvo s kritikom instrumentalnog racionalizma i kulturnog pesimizma na lijevom krilu antihumanističke “obitelji” i osigurava paravan za kvazifilozofsko retuširanje stvarne političke povijesti.<sup>86</sup> Učinak tog filozofskog zblizavanja ideoloških i političkih antipoda daje groteskno izokrenutu zrcalnu sliku lijeve i desne filozofske kritike racionalnosti. Dok Horkheimer i Adorno odbacuju modernu vladavinu uma zbog njezina dovršenja u nacističkom holokaustu, iako se bore za pozitivni pojam prosvjetiteljstva protiv “pomanjkanja obzira općeg spram pojedinačnog” u logici i društvu, Heidegger je mogao tek prividno odbaciti nacionalsocijalizam kao modernistički projekt nakon njegova vojno-tehnološkog poraza da bi i dalje uzvisivao njegovu “nutarnju istinu i veličinu” u misaono regresivnim oblicima starog humanizma — u nepatvorenom mišljenju, obitavanju i pjesnikovanju.<sup>87</sup>

Okolnost da se među najistaknutije njemačke filozofske kritičare moderne s lijeve liberalne filozofske scene nakon II. svjetskog rata, pored Horkheimera i Adorna, ubrajaju i izravni Heideggerovi učenici, izbjegli njemački Židovi Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas i Karl Löwith možda pripada u kategoriju “cinizma historije”.<sup>88</sup> On se ne sastoji samo u izvanjskoj sudbini židovskih intelektualaca, uhvaćenih kroz dvojni identitet “asimiliranih” ne samo u zamku “vla-

---

**86** Za pregled sistematskih “konkordancija” između Heideggerovih i Adornovih gledišta v. Otto Pöggeler (1969), Heidegger. *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, 4of. Poravnavanje lijevog i desnog krila suvremene njemačke filozofije u pesimističkoj filozofiji društvenosti dovršio je Hermann Möhrchen (1981), *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Za novije rasprave v. James Schmidt (2007), “The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America”.

**87** Za noviju rehabilitaciju humanizma kod Heideggera protiv antihumanističkog čitanja njegova pisma o humanizmu v. Georg Stenger (2009), “Wie aktuell ist Heideggers Humanismusbrief?”

**88** Usp. Richard Wolin (2001), *Heidegger’s Children* koji u opširnom predgovoru za drugo izdanje knjige (2015) proširuje krug Židova koji čine Heideggerovu filozofsku “svojtju” za figure poput Lea Straussa, Franza Rosenzweiga, također i Emmanuela Lévinasa, ali ne i Husserla. Za Heideggerovu “invenciju Židova kao modernog mitologema” v. xxi–xxii; za figuru emancipiranog liberalnog “njemačkog Židova” u rasponu od romantike do Weimarske Republike v. xii–xiv.

davine” (Adorno) nego u fatalnu vezu svoga “njemaštva” s nacionalističkom strujom njemačke filozofske hermeneutike, od romantike i idealizma do Heideggera. Ta veza je dublja i misaono fatalnija. Dok Adorno i Horkheimer smatraju nacistički holokaust apsolutnim zlom koje je logički sadržano u instrumentalizmu prosvjetiteljskog ideala racionalnosti, Hannah Arendt analizira zlo nacionalsocijalizma pod vidom banalnosti administrativnog uma prosječne birokratske egzistencije. Obje analize sadrže elemente tragičkog samozasljepljenja teorije vlastitim općim pretpostavkama koje puštaju objekt da se sakrije u kategorijama općosti. Tako se Heideggerova denuncijacija židovstva, koje s pozicije gospodstva nad racionalnošću postaje svojim vlastitim egzекutorom, pojavljuje kod Horkheimera i Adorna kao priznanje da asimilirano židovstvo sudjeluje u istom dijalektičkom odnosu “umnosti i vladavine” čijom će žrtvom postati, odnosno, doživjeti zločinačke efekte upravo one “harmonije narodske zajednice” koju je Heidegger kvazifilozofski uzvisivao kao “htijenje narodnosnog tubitka”. Isto tako, analiza Eichmannova slučaja kod Hanne Arendt proglasit će banalnost supstancijalnom odredbom zla iako se ona kroz proces Eichmannove autohistorizacije na sudu pokazala samo kao *performativni učinak* njegove *mimikrije* u žargon prosječnosti na tlu pretpostavljene prosječnosti kao fundamentalnog karaktera tubitka. Dijagnoza o banalnosti zla nacionalsocijalizma postala je moguća i izvedena iz istih heideggerijanskih kategorija neautentičnog, prosječnog i bezličnog fakticiteta subjekta kao onog Se. No, budući da uvijek samo opisuje nepravost egzistencije, ta hermeneutika — koja pokušava razlučiti (i izbaviti) filozofa Heideggera od “političkog idiota” Heideggera, navodno “toliko zadubljenog u vlastito mišljenje i fiksacije da nema pojma o stvarnosti svijeta” — sama nikad ne dospijeva u “istinu bitka”.<sup>89</sup> Ipak, puno gore od “dobivanja po nosu”,<sup>90</sup> čini se da hermeneutika

---

**89** Za intelektualni i osobni odnos H. Arendt prema Heideggeru pod vidom “upotrebe heideggerovskih ideja u ne-heideggerijanske svrhe” v. Michael Jones (1998), “Heidegger the Fox: Hannah Arendt’s Hidden Dialog”.

**90** Tako u privatnom pismu Jaspersu od 1. 11. 1963. H. Arendt piše: “(...) last winter I sent him one of my books, the *Vita activa*, for the first time. I know that he finds it intolerable that my name appears in public, that I write books etc. All my life (...) I acted (...) as if I couldn’t count to three, unless it was in the interpretation of his own works. Then he was always pleased when it turned out that I could count to three and sometimes even to four. Then I suddenly felt that this deception was becoming just too boring, and so I got a rap on the nose”, cit. prema Jones (1998), 175.

političkog tubitka kod Hanne Arendt ne dopijeva do političkog zla same Heideggerove kategorije prosječnosti koja nacionalsocijalizmu daje masku banalnosti.

## VI. Što preostaje posthumanizmu?

Na takvoj pozadini, na kojoj se usprkos mraku ipak razlikuju sjene raznolikosti, današnje kritičko mišljenje treće, posthumanističke generacije u humanistici, znanosti i tehnologiji, mora iznova reflektirati pretpostavke akademskog antihumanizma 20. stoljeća u čiju se genealošku liniju upisuje. Otud, za odgovor na pitanje što je nutarnja granica antihumanizma, na koji se poziva današnji kritički posthumanizam, možemo uzeti priznanja nekih predstavnika posthumanističkog diskursa u humanistici, poput feministkinje Rosi Braidotti kako “na neki način ni antihumanizam nije dorastao zadaći radikalno kritičkog diskursa kao ni humanizam”.<sup>91</sup> Iz toga vidimo da je nutarnja granica anti-humanizma poznata, ali nepriznata, tj. porečena: to je sâm humanizam. Prema autorici, nužno je treće stanovište, a to je, dakako, feministički kritički post-humanizam. Međutim, za to tek treba reflektirati nedjeljivi ostatak humanizma u antihumanizmu koji se sastoji, kako nevoljko priznaje i sama Braidotti, od kritičke racionalnosti, ideala emancipacije i formacije subjekta.<sup>92</sup> Riječ je o načelima diskursa bez kojih ni kritičko mišljenje uopće ni posebni projekti — poput kreativnog redefiniranja alternativnih oblika subjektivnosti, znanja i samoreprezentacije te radikalne emancipacije žena u kritičkom feminizmu — nisu zamislivi. U tome vidimo da kritički posthumanizam danas tek napola glasno i nerado priznaje humanizam, svoju unutrašnju granicu, kao svoj izvor, iako samo u poricanju odnosa kroz prefiks ‘post’. No usprkos poricanju humanizma, posthumanizam mora ponoviti Montaigneove “eseje”, tj. dječje vježbe i pokušaje, baš kao što se i Marcuse morao ponovo obratiti humanističkoj ideji “utopije u kojoj se čovjek igra”, iako ju je prethodno proglasio elitnom i opsoletnom inačicom humanizma.

---

**91** Braidotti (2013), 29: “Somehow, neither humanism nor anti-humanism is adequate to the task.”

**92** Braidotti (2013), 29: “In some ways, my interest in the posthuman is directly proportional to the sense of frustration I feel about the human, all too human, resources and limitations that frame our collective and personal levels of intensity and creativity.”

Jedna od vježbi repeticije svakako se odnosi, kako sam nastojao pokazati, na priznavanje drastičnih iskrivljenja humanizma koje današnji posthumanizam nasljeđuje od postmodernog antihumanizma.<sup>93</sup> Ta izobličena humanizma u pragmatičku racionalnost samo pokazuju *ex negativo* da sâm normativni ideal racionalnosti nije neupitan kriterij nego tek reducirana osnova koja ne može reprezentirati 'humanizam' ni opravdati njegovo paušalno odbacivanje na temelju parcijalne redukcije.<sup>94</sup>

Druga se vježba nameće iz potrebe za preispitivanjem posthumanističkih orijentacija, poput materijalizma, utjelovljenja i kontekstualnosti, acentričnosti, hibridnih identiteta, te isključenja nekih teorijskih i metodoloških resursa, poput filozofije jezika.<sup>95</sup> Umjesto isključenja jezično-teorijskog okvira, čini se potrebnijom njegova rekonceptualizacija.<sup>96</sup> Treća se vježba treba odnositi na istraživanje adekvatnih osnova u humanistici za suočavanje s novim modusima evolucijskog humanizma, poput bioničkog transhumanizma, u tzv. 'posthumanom kapitalizmu' koji također postavlja zahtjev univerzalne, transrasne i transrodne emancipacije čovjeka, ali ne otvara pitanje simboličke (značenjske) karakterizacije njegovog fikcionalnog svijeta.<sup>97</sup>

---

**93** Unutrašnju značenjsku napetost u pojmu i izrazu postmoderna (kao vrhunac-slom, početak-kraj) te "postmoderni" karakter samog izraza 'modernus' u kasnoj antici, koji označava svijest o stilu, citatu i referenciji, izlaže Thomás Maldonado (1987), *Il futuro della modernità*, pogl. "Da modernus a moderno" u *Quorum* 1989 (prijevod moj).

**94** To je uostalom i eksplicitni programski stav Horkheimera i Adorna, v. Krstić (2007). Za raniju kritičku diskusiju i otklon od reduktivističkog shvaćanja prosvjetiteljstva na racionalizam v. Manfred Frank (1989), "Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft", 51–78. Za praktičko-filozofske (etičke, političke i pedagoške) aspekte njemačkog prosvjetiteljstva v. noviju diskusiju u Nikola Tomašević (2018), "Revolucija ili reforma? Ili, još jednom o pitanju: 'Što je prosvjetiteljstvo?'".

**95** Usp. Braidotti (2013), 30: "I have great respect for deconstruction, but also some impatience with the limitations of its linguistic frame of reference. I prefer to take a more materialist route to deal with the complexities of the posthuman as a key feature of our historicity."

**96** Za takav pokušaj na temeljima historijske filozofije jezika i semiotike upućujem na diskusiju u Mikulić (2017), "Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam".

**97** Usp. Harari (2016): "Evolutionary humanism played an important part in the shaping of modern culture, and it is likely to play an even greater

Potrebno je dakle istražiti izvore koji ljudsku sposobnost za univerzalnost ne traže toliko u *preokretanju* starih binarnih opozicija tako da one sada glase razlika-identitet, nomadsko-stabilno, višestruko-unitalno, materijalno-ideelno, tijelo-duh, realno-simboličko umjesto obrnuto, kako to čini feministički posthumanizam. Pritom, naime, ostaje nejasno kako bi se načelo tjelesnosti, postajanja i kontinuiteta između materije i kulture moglo artikulirati nasuprot duhu, bitku i diskontinuitetu nezavisno od referentnih okvira jezika i simboličke identifikacije, i kako održati reziduum kritičke reflektivnosti same teorije i osigurati kontinuitet tijela i duha, materije i kulture. Nije, dakle, stalo samo do priznanja i življenja potencijalno beskonačnih faktičnih razlika ili “nomadizacije” subjekta i “rizomatizacije” mišljenja naspram Descartesova i Kantova “stabla znanja”, kako još od 80-ih post-postromantički inzistira Braidotti.<sup>98</sup> Stalo je do njihove ponovne refleksije danas kad figura “nomadizacije” subjekta gubi pozitivne teorijske i zadobiva negativne praktičke konotacije u uvjetima destabilizacije i prekarizacije rada unutar zapadnog kapitalizma koje autorica simplifikatorski naziva “pervertiranjem” istinskog nomadizma.<sup>99</sup> U tu svrhu čini se potrebnim, usprkos nevoljkosti prema navodno preuskom “lingvističkom” okviru dekonstrukcije, rehabilitirati kapacitet za simboličku proizvodnju diferencije koji prethodi identitetu i su-

---

role in the shaping of the twenty-first century (...) But if we want to understand our future, cracking genomes and crunching numbers is hardly enough. We must also decipher the fictions that give meaning to the world.” Usp. također kritičku raspravu u Brett Frischmann i Evan Selinger (2018), osob. pogl. 11, *Can Humans be Engineered to Be Incapable of Thinking*. p. 184–208.

- 98** R. Braidotti (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. O kulturno-historijskom porijeklu figure “nomadske misli” iz povijesti evropskih Roma, koja je u postmodernoj filozofiji ostala netematizirana kao i paradigmatički koncept ljudskog u romskoj tradiciji upućujem na svoju studiju Mikulić (2019b), “Čovjek, ali najbolji” koji predstavlja nastavak ovog rada.
- 99** O potrebi za izradom “točnije kartografije kvalitativno različitih tokova nomadizma” nasuprot “policentričnim, profitno orijentiranim odnosima moći” v. R. Braidotti i R. Dolphijn (2014), 21: “It is therefore crucial to expose the perverse nomadism of a logic of economic exploitation that equates capitalist flows and flux with profit-minded circulation of commodities and to provide accurate political cartographies of qualitatively different lines of nomadic flow.” O problemu “nomadskog proletera” v. također i polemiku između A. Badioua (2019) i S. Žižeka (2019).

bjektivnosti i koji čini osnovu same društvenosti. Daleko od toga da bi bila samo stvar jezične filozofije, riječ je o sposobnosti za suradnju na univerzalnoj osnovi cijelog ljudskog roda koja premašuje sličnu, ali ograničenu sposobnost kooperacije drugih socijalnih životinja.<sup>100</sup> Ta sposobnost univerzalne kooperacije živi od jezične (znakovne) sposobnosti simbolizacije materijalnog svijeta preko okvirâ vremena i prostora. Ona je ta koja generira posve nove i veće svjetove od osobno ili kolektivno poznatih.

Ta nas tematika iznova vraća Lukácsevoj tezi s početka rasprave o progresivnom historizmu i radikalnom kontekstualizmu svijesti kod Hegela usprkos, kako kaže Lukács, “mistifikaciji apsolutnog duha”. Ona možda zahtijeva prekoračenje “odviše lingvističkog” okvira filozofije diferencije Jacquesa Derride, ali ne mora ili ne smije zbog toga odbaciti analizu temeljne simboličke konstitucije ljudskog uma za koju sam um ne postoji izvan svoga jezičnog i prvog “utjelovljenja”. Jezični, odnosno znakovni karakter samog mišljenja pruža realnu osnovu da dijalektiku, tog glavnog dežurnog krivca u očima postmodernih, ne tražimo u metafizici subjektivnosti, tj. u pojmu identitetu koji je učinak prividno nove sinteze prethodno zadanog identiteta i razlike kao puko logičke suprotnosti identitetu. Trebamo je tražiti u diferencijalnom karakteru same konstitucije subjekta koji je za Hegela uvijek drugo od sebe, jer se, poput znaka, odnosi na sebe uvijek samo tako da se odnosi na drugo (objekt) i druge (zajednicu subjekata). Taj univerzalni semiološki model teorije ljudske racionalnosti, koja istrajava na uvijek novoj re-produkciji razlike-relacije kao osnovi subjektivnosti, a ne na aksiomatski-metafizički predzadanom identitetu, ogleda se u nekim suvremenim gledištima. Ta teorija s posve drugih, socioloških, psiholoških, antropoloških i historijskih, dakle nipošto hegelovskih navodno “mistificirajućih” polazišta, vidi i teorijski rehabilitira specifičnost čovjeka naspram drugih vrsta, zajedno sa sposobnošću za “pro-izvođenje” onoga što čini samu genezu i konstituciju ljudskog. ★

---

**100** Harari (2016), *Part I. The Human Spark/The Web of Meaning*, epub, 367–371: “Sapiens rule the world because only they can weave an intersubjective web of meaning: a web of laws, forces, entities and places that exist purely in their common imagination. Sapiens use language to create completely new realities.”



## BIBLIOGRAFIJA CITIRANIH I KOMENTIRANIH RADOVA

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Giulio Einaudi Editore; engl. *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford CA: Stanford University Press, 1998; hrv. *Homo Sacer: Suverena moć i goli život*, Zagreb: Multimedijalni institut, 2006.
- Agamben, Giorgio (1999), *The Remnants of Auschwitz*, New York: Zone Books.
- Agard, Olivier (2006), "Die Resonanz der deutschen zeitgenössischen Philosophie in den französischen philosophischen Fachzeitschriften zwischen 1933 und 1945", u: Heinz, Marion und Goran Gretić (Hrsg.), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006, S. 23–43.
- Althusser, Louis (1964), "Marxisme et humanisme", u: *Pour Marx*, Paris: François Maspero, 1965; novo izdanje Éditions La découverte, 1996.
- Althusser, Louis (1967), "La querelle de l'humanisme", u: L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris: Editions STOCK/IMEC, 1997, 449–551.
- Arendt, Hannah (1994), *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Hartcourt Brace, s. 361–362.
- Aristotel, "Nagovor na filozofiju", u: Aristotel, *O duši—Nagovor na filozofiju*, prev. Darko Novaković, Zagreb: Naprijed 1987.
- Badiou, Alain (2019), "The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou", u: *Philosophy Today* (Thomas Nail), dostupno na [https://www.academia.edu/38929266/The\\_Nomadic\\_Proletariat\\_An\\_Interview\\_with\\_Alain\\_Badiou](https://www.academia.edu/38929266/The_Nomadic_Proletariat_An_Interview_with_Alain_Badiou)
- Balibar, Etienne (1996), Predgovor u: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris: Éditions La découverte, 1996.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, London: Polity.
- Bouche, Teryn i Laura Rivard, "America's Hidden History: The Eugenics Movement", *Nature. Scitable*, September 18, 2014 (<https://www.nature.com/scitable/forums/genetics-generation/america-s-hidden-history-the-eugenics-movement-123919444>).
- Bourdieu, Pierre (1975), "L'ontologie politique de Martin Heidegger", u *Actes de la Recherche en sciences sociales*, année 1975, 1–5–6, pp. 109–156 (reizdanje Paris: Editions de Minuit, 1988; njem. *Politische Ontologie Martin Heideggers*, Syndikat, Ffm. 1976, ponovo Ffm. Suhrkamp 1988; engl. *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.)
- Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press.
- Braidotti, Rosi (2013), *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, Rosi i Rick Dolphijn (2014), "Introduction: Deleuze's Philosophy and the Art of Life. Or: What does Pussy Riot Know", u: R. Braidotti i Rick Dolphijn (ur.), *This Deleuzian Century*, Leiden/Boston: Brill, Rodopi, 2014.

- Cassin, Barbara (1992), "Qui a peur de la sophistique? Contre l'ethical correctness", *Le Débat*, 1992/5 No. 72, pp. 49–60 (hrv. "Tko se boji sofistike", *Čemu: časopis studenata filozofije*, Vol. XII, No. 23, 2015, s. 71–89.)
- Čaćinović-Puhovski, Nadežda (1985), "Adornovi eseji", predgovor za: Adorno, Theodor W. (1985), *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti*, Zagreb: Školska knjiga, izbor i redaktura prijevoda Nadežda Čaćinović-Puhovski (preveli Nadežda Čaćinović-Puhovski, Borislav Mikulić i Hrvoje Glavač).
- Dedić, Nikola (2018), "Althusser u Jugoslaviji", u: L. Althusser, *Ideologija i ideološki aparati države*, Zagreb: Arkzin, 2018, 154–185.
- Derrida, Jacques (1988), "Die Hölle der Philosophie. Ein Gespräch mit Jacques Derrida", u: Jürg Altwegg (Hrsg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 83–93.
- Derrida, Jacques (1998), "Heidegger, die Hölle der Philosophen", u: Peter Engelmann (Hrsg.), *Auslassungspunkte: Gespräche/Jacques Derrida*, Wien: Passagen Verlag, 193–202.
- Descombes, Vincent (1979), *Le même et l'autre*, Paris: Les Éditions de Minuit (engl. (1980), *Modern French Philosophy*, Oxford University Press, 1980); srp. Vensan Dekomb, *Savremena francuska filozofija: isto i drugo*, Beograd: Plato, 2016).
- Fancher, Raymond R. (2009), "Scientific cousins: The relationship between Charles Darwin and Francis Galton", *American Psychologist*, 64(2), 84–92.
- Fanon, Frantz (1973), *Prezreni na svijetu*, Zagreb: Stvarnost, 1973.
- Ferry, Luc i Alain Renaut (1990), *French Philosophy of the Sixties. An Essay on Antihumanism*, Amherst: The University of Massachusetts Press (izv. *La pensée 68. Éssai sur l'antihumanisme contemporain*, Paris: Gallimard 1985).
- Feuerbach, Ludwig A. (1843), "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", u: *Kleine philosophische Schriften (1842–1845)*, Leipzig: Felix Meiner, 1950, 55–79.
- Figal, Günter (2004), "Dialektik der Aufklärung", u: Franco Volpi (Hrsg.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Bd. 1, Stuttgart: A. Kröner 2004.
- Foucault, Michel (1966): Interview, u: *Arts*, June 15.
- Foucault, Michel (1971), *L'ordre du discours*, Paris: Gallimard.
- Frank, Manfred (1989), "Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft", u: Frank, M. (1993), u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993 51–78.
- Frank, Manfred (1993), "Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und die Sehnsucht nach einer 'neuen Mythologie'", u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993.
- Frischmann, Brett i Evan Selinger (2018), *Re-Engineering Humanity*, Cambridge University Press.
- Fuchs, Christian (2017), "The Praxis School's Marxist Humanism and Mihailo Marković's Theory of Communication", *Critique* 45 (1–2): 159–182.

- Fukuyama, Francis (1992), *The End of History and Last Man*, New York/Toronto: The Free Press (izvorno u: "The end of history?", *National Interest*, 16, 3–18).
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Gillham, William (2001), "Sir Francis Galton and the birth of eugenics", *Annual Review in Genetics*, 2001, vol. 35, pp. 83–101.
- Gray John (2002), *Straw Dogs*, London: Granta Books.
- Gregoire, Paul (2017), "Crimes Against Humanity: The British Empire", *Sydney Criminal Lawyers*, 2. July 2017.
- Habermas, Jürgen (2002), *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, Cambridge UK: Polity Press, ed. Eduardo Mendieta, osob. "Transcendence from Within, Transcendence in This World" i "A Conversation about God and the World: Interview with E. Mendieta" (v. njem. "Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits", u: J. Habermas, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1991, 127–156).
- Habermas, Jürgen (2008), "Secularism's Crisis of Faith: Notes on a post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, 25 (4), 17–29.
- Halbfass, Wilhelm (1988), *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany: State University of New York Press .
- Harari, Yuval Noah (2016), *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, Harper-Collins Publishers (epub).
- Heidegger, Martin (1947), "Über den 'Humanismus'. Ein Brief an Jean Beaufret, Paris", u: M. Heidegger, (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, Bern: Francke Verlag, 55–119. Prva zasebna publikacija 1949., (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann); revidiran i proširen tekst u: *Wegmarken* (1967), 2. prošireno izd. 1976 (= GA Bd. 9).
- Heidegger, Martin (2015), *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, GA 97, ur. Peter Trawny, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heller, Agnes (2010), "Radical Evil in Modernity: On Genocide, Totalitarian Terror, and the Holocaust", *Thesis Eleven*, Nr. 101 (2010), 106–117.
- Horkheimer, Max i Theodor W. Adorno (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Ficher Verlag, 1969. (prvo knjižno izd. Amsterdam: Querido Verlag, 1947. (izvorno izdanje "Philosophische Fragmente", The New York Institute for Social Research: Social Studies Association, Inc., 1944 (hrv. *Dijalektika prosvjetiteljstva. Filozofijski fragmenti*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1974, bibl. Logos; prev. Nadežda Čaćinović-Puhovski, 2. izd. 1989).
- Huisinga, Johan (1949), *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul (izv. nizozemsko izdanje Groningen, 1938; njem. 1944).

- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section VIII. Part I, 7, ed. by P. Millikan, Oxford World Classics.
- Jones, Michael (1998), "Heidegger the Fox: Hannah Arendt's Hidden Dialog", *New German Critique*, No. 73, 164–192.
- Kauṭīliya (1960). *Arthaśāstra*. A Critical Edition, Part I, ed. R. P. Kangle, Bombay: University of Bombay. (Engl. prijevod u: Kautilya. *Arthashastra*. Translated by R. Shamasastri, Bangalore: Government Press, 1915.)
- Kellner, Douglas (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Korn-Brzoz, David (2017), *Nacistička znanost I: Rasa, tlo i krv*, dokumentarna serija, Arte France.
- Krstić, Predrag (2007), *Subjekt protiv subjektivnosti*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/Filip Višnjić, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude (1978), *The View from Afar*, New York, Penguin 1978.
- Lévinas, Emmanuel (1932), "Martin Heidegger et l'ontologie", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 113, 1932, 395–431 (engl. "Martin Heidegger and Ontology", *Diacritics*, 26.1 (1996), 11–32).
- Lévinas, Emmanuel (1934), "Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme", *Ésprit* Nr. 26, Novembre 1934, 199–208 (engleski prijevod s 'Prefatory Note' autora iz 1990. u "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", *Critical Inquiry*, Vol. 17, No. 1, 1990, 62–71).
- Lewis, Simon L. and Mark A. Maslin, "Defining the Anthropocene", *Nature* 519 (2015), 171–180.
- Lukács, Georg (1954), *Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*, Berlin (Ost): Aufbau-Verlag; također Neuwied und Berlin: Luchterhand Verlag, 1962. (Đ. Lukač, *Razaranje uma. Put iracionalizma od Šelinga do Hitlera*, Beograd: Kultura, 1966; engl. *The Destruction of Reason*, Atlantic Highlands, H.J.: Humanities Press, 1981).
- Lukács, Görgy (1962), *The Historical Novel*, London: Merlin Press Ltd., 1962. (njem. *Der historische Roman*, Berlin (Ost): Aufbau-Verlag, 1955; srp. Đerđ Lukač, *Istoriski roman*, Beograd: Kultura, 1958, prev. Frida Filipović.)
- Lukács, Georg (1977), *Povijest i klasna svijest. Studija o marksističkoj dijalektici*, Zagreb: Naprijed (preveli M. Kangrga i D. Pejović).
- Lytard, Jean-François (1981), *La condition postmoderne*, Paris: Minuit 1981.
- MacQuillen, Colleen i Livia Vaingurt, ed. (2018), *The Human Reimagined. Post-humanism in Russia*, Academic Studies Press.
- Maldonado, Thomás (1987), *Il futuro della modernità*, Milano: Feltrinelli; poglavlje "Između modernus i moderno", u *Quorum*, br. 5, 1989, 439–447 (preveo B. Mikulić).
- Malik, Kenan (2012), "Humanism, Antihumanism, and the Radical Tradition",

- <https://kenanmalik.com/2012/11/06/humanism-antihumanism-and-the-radical-tradition/>
- Marcuse, Herbert (1966), "Humanizam — ima li ga još?", *Praxis* 3/1970, 331–340.
- Marcuse, Herbert (1970) "Marxism and the New Humanity: An Unfinished Revolution", u: *Marxism and Radical Religion: Essays toward a Revolutionary Humanism*, ur. John C. Raines and Thomas Dean, Philadelphia: Temple University Press, pp. 3–10.
- Marx, Karl (1978), "Teze o Feuerbachu", u: Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 6. izd. 1978. (njem. "Thesen über Feuerbach", u: MEW Bd. 3).
- Mikulić, Borislav (1986), "Figure 'bitka' i njihovo značenje. Skica za jednu kritiku Heideggera", *Filozofska istraživanja* 17 (1986), 499–511 (njem. verzija *Synthesis Philosophica* 4 (1987), 419–438).
- Mikulić, Borislav (1988), *Karmayoga. Studije o genezi ideje 'praktičkog' u ranoj indijskoj filozofiji*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos.
- Mikulić, Borislav (2017), "Osjetilna izvjesnost i jezik: Hegel, Feuerbach i jezični materijalizam", u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga 2), 144–181.
- Mikulić, Borislav (2019a), "Heidegger i Eichmannov sindrom. O 'kritici' nacionalsocijalizma ponovo" (publikacija u pripremi), autorska verzija: [http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2019/05/Mikulic\\_Heidegger-i-Eichmannov-sindrom.pdf](http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2019/05/Mikulic_Heidegger-i-Eichmannov-sindrom.pdf)
- Mikulić, Borislav (2019b), "'Čovjek, ali najbolji'. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase" (publikacija u pripremi), autorska verzija: [http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2019/06/mikulic\\_covjek-ali-najbolji.pdf](http://filoz.ffzg.unizg.hr/wp-content/uploads/2019/06/mikulic_covjek-ali-najbolji.pdf)
- Montaigne, Michel de, *Eseji I*, Zagreb: Disput 2017 (prema izdanju iz 1588. preveo Vojmir Vinja).
- Petrović, Gajo (1970), "Moć, nasilje i humanost", *Praxis* 1–2/1970, 45–52.
- Pešić-Golubović, Zagorka (1965), "Socijalizam i humanizam", *Praxis* 1/1965, 3–14.
- Popov, Nebojša, ur. (2003), *Sloboda i nasilje. Razgovor o časopisu Praxis i Korčulanskoj ljetnoj školi*, Beograd: Res publica.
- Rubinstein, Richard (1978), *The Cunning of History*, London: Harper Row.
- Sahni, Manmeet (2017), "5 Ways the British Empire Ruthlessly Exploited India" (*TeleSUR*, 25 April 2017), <https://www.telesurtv.net/english/news/5-Ways-the-British-Empire-Ruthlessly-Exploited-India-20170425-0033.html>.
- Sartre, Jean-Paul (1973), Predgovor u: Frantz Fanon (1973), *Prezreni na svijetu*, Zagreb: Stvarnost.
- Schmidt, James (2007), "The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America", *New German Critique* 100 (2007), 47–76.

- Scott, Joan (2007), *The Politics of Veil*, Princeton University Press.
- Simpson, Lorenzo C. (2007), "Cosmopolitanism, Humanism and Meaning. A reply to my readers", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 33, pp. 319–341.
- Starr, Peter (1995), *Logics of Failed Revolt. French Theory after Mai '68*, Stanford University Press.
- Todorov, Tzvetan (1993), *On Human Diversity*, Harvard University Press.
- Todorov, Tzvetan (2002), *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton and Oxford: The Princeton University Press.
- Toews, John Edward (1980), *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism, 1805–1841*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Tomašegović, Nikola (2018), "Revolucija ili reforma? Ili, još jednom o pitanju: 'Što je prosvjetiteljstvo?'" u: *Filozofije revolucija i ideje novih svjetova*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 50–78.
- Trawny, Peter (2015), *Heidegger and the Myth of A Jewish World Conspiracy*, Chicago University Press (njem. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 3. rev. i prošireno izdanje 2014).
- Valone, James J. (1991), "Humanism Revisited: A Review of Kate Soper's Humanism and Anti-Humanism", *Human Studies*, Vol. 14, No. 1 (Jan., 1991)
- Vranicki, Predrag (1965), "Nekoliko misli o humanitetu u teoriji i historijskoj praksi", *Praxis* 6/1965, 882–890.
- Waller, John C. (2004), "Becoming a Darwinian: the Micro-politics of Sir Francis Galton's Scientific Career 1859–65", *Annals of Science*, vol. 61, 2004, 2, pp. 141–164.
- Winslow, Aaron (2019), "Posthumanism for Regular Humans Trapped in an Inhuman World", *Los Angeles Review of Books* (12. 2. 2019), <https://lareviewofbooks.org/article/posthumanism-for-regular-humans-trapped-in-an-inhuman-world-on-the-human-reimagined/#!>
- Wolin, Richard (2015), *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj (2018), *Like A Thief in a Broad Daylight: Power in the Era of Post-Humanity*, Allen Lane/PenguinRandom House (epub), 2018.
- Žižek, Slavoj (2019), "Nomadic Proletarians", *The Philosophical Salon*, 03, February 2019, <https://thephilosophicalsalon.com/nomadic-proletarians/>
- Žunjić, Slobodan (1992), *Hajdeger i nacionalsocijalizam. Dokumenti i interpretacije*, Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

# TRAVAILLEURS FRANCAIS IMMIGRES TOUS UNIS

A TRAVAIL EGAL SALAIRE EGAL  
A LAVORO UGUALE SALARIO UGUALE  
A TRABAJO IGUAL SALARIO IGUAL  
ΙΔΙΑ ΔΟΥΛΕΙΑ ΙΔΙΑ ΠΛΗΡΟΜΗ  
A TRABALHO IGUAL SALARIO IGUAL  
KAKAV UČINAK TAKVA ZARADA  
لأعمال مساوية أرباح مساوية



**OUI**



**V.**  
**zaokreti**  
**teorijâ**  
**/**  
**turns in**  
**theories**

**Goran Pavlič**

---

# **Od praktičkog do obrazovnog obrata: o proturječjima emancipatorske metodologije u izvedbenim studijima\***

- \* Rad je dio istraživanja u sklopu znanstvenog projekta “Kako praksom vođeno teorijsko istraživanje u umjetničkoj izvedbi može doprinijeti hrvatskoj znanosti” (IP-2014-09-6963) koji podupire Hrvatska zaklada za znanost.

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

### SAŽETAK

Od 1960-ih i tzv. praktičkog obrata u umjetničkom istraživanju razvija se specifični istraživački model prakse-kao-istraživanja i u domeni izvedbenih studija, koji se suprotstavlja klasičnom, “objektivističkom” pristupu tradicionalne teatrologije. Umjesto tretiranja izvedbenih umjetnosti kao djelatnosti koje rezultiraju dovršenim, zaokruženim umjetničkim djelima, koja se onda validiraju protokolima akademskih disciplina, praktički je obrat stavio naglasak na procesualnost, a ne na fiksiranost, aktivno sudjelovanje, a ne objektivnu distanciranost, autorefleksivnost a ne samosvijest (KERSHAW, 2011). Time je epistemološki legitimitet proširen s instance znanstvenice/znanstvenika i na nove subjekte u polju — izvedbene umjetnice/umjetnike, bez nužnih akademskih prerogativa. U posljednjih dvadesetak godina u umjetničkom je polju zamjetan tzv. obrazovni obrat, koji donekle baštini konceptualne i metodološke pretpostavke praktičkog, međutim u nekim suštinskim konzekvencama predstavlja i radikalniji odmak od njih.

U kojoj su mjeri transformacije akademskog polja u okviru putanje “od praktičkog do obrazovnog obrata” demokratizirale pristup umjetnosti te restrukturirale samorazumijevanje dionika tog polja, pokušat ću izložiti polazeći od Rancièreove kritike Althussera i njegove teorije ideologije. Ako je u krajnjoj konzekvenci, kako tvrdi Rancière, čvrsta distinkcija znanosti i ideologije samo ojačala reakcionarnu politiku establishmenta, je li moguće analogno iznevjerenje emancipacijskih potencijala praktičkog obrata danas detektirati u obrazovnom obratu? ★

## From the Practical to the Educational Turn: On the Contradictions of Emancipatory Methodology in Performance Studies

### ABSTRACT

Since the 1960s and the practical turn in art research, a particular research model has emerged within the field of performance studies: practice-as-research. Its distinctive trait is a departure from the traditional, “objectivist” approach pursued by mainstream theatre studies. Instead of treating performing arts as activities that result in finalized, coherent artworks eventually evaluated and verified through protocols of established academic disciplines, the practical turn stressed the procedural aspects, and not the fixed nature of artworks, active participation, and not objective distance, self-reflexivity, and not self-consciousness (Kershaw, 2011). Thus, epistemological legitimacy was granted not only to scholars, but to new subjects in the field: performing artists, not necessarily academically trained. In the last 20 years a new turn is emerging in the field of art: the educational turn. It inherits some of the conceptual and methodological premises of the practical turn, yet departs significantly in some of its substantial outcomes.

Have the transformations of the academic field along the trajectory from the practical to the educational turn democratized, i.e. broadened the entrance to the field of art, and reshaped the self-understanding of artists and art theorists? I will try to answer these questions by starting from Rancière’s critique of Althusser’s theory of ideology. If, as Rancière claims, a strict distinction between science and ideology only corroborated the reactionary stance of the establishment, is it possible to detect an analogous betrayal of the practical turn’s emancipatory potential by the educational turn? ★

Dinamika dvadesetostoljetne humanistike bitno je obilježena nizom obrata, odnosno epistemoloških lomova koje su inaugurirali autori nekim svojim djelom ili pak više-manje paradigmatički koordiniranom skupinom ili školom. Zacijelo najpoznatiji takav paradigmatički lom predstavlja posthumno objavljeno de Saussureovo djelo *Tečaj opće lingvistike* iz 1916. koje je radikalno izmijenilo razumijevanje ontološkog statusa tekstova i svijeta na koji se tekstovi referiraju. Ta nova ontologija znaka impregnirala je velik broj disciplina u polju humanistike, napose lingvistiku, sociologiju, antropologiju te teoriju književnosti i nije ni previše odvažno niti ekscenno smatrati njezin nastup epohalnim.

Po širini donekle sličnog zahvata, ali puno manje simboličke snage i teorijske prodornosti, od 1960-ih nadalje pomalja se polako i izvedbeni obrat. Tako Erika Fischer-Lichte (2013) naglašava prevrednovanje prostorne situiranosti teatra koje se događa u tim godinama. Izvedbeni umjetnici nastoje raditi bilo gdje, samo ne u kazališnim zgradama. Posljedica je to zamora opresivnom normom akademski i kulturno ovjerenih prostora izvedbe — velikih, reprezentativnih zgrada, koje je buržoazija smatrala integralnim dijelom samog teatra — i želje za nadvladavanjem čvrstih granica između izvođača i publike koje je organizacija izvedbenih prostora dosljedno osnaživala. Taj prostorni pomak poetički je značajno doprinijeo reartikulaciji statusa režije, dramaturgije i glume, pa konzekventno reformirao i refleksiju o tome.

Riječ je o premještanju analitičke pažnje s objekata ili rezultata stvaralačkih ili poetičkih aktivnosti na izvedbu, procesualnost aktivnosti kojima se dolazi do tih rezultata, bili oni teorijski ili kritički tekstovi ili umjetnička djela. S obzirom na samu narav izvedbenih umjetnosti, ovaj je obrat posebno zaživio u tom polju istraživanja, doživljavajući refleksivnu sintezu u dvije sada već klasične studije, Lehmannovom *Postdramskom kazalištu* (2004) i McKenziejevom *Izvedi ili snosi posljedice* (2006). Na užem planu umjetničkog polja ta je transformacija artikulirana kao praktički obrat.

Kershaw (2011) ukazuje u kojoj mjeri epistemološka reevaluacija prakse u umjetničkom stvaranju — koju donosi praktički obrat — provocira dominantnu samorazumljivost unutar kartezijanske paradigme u kojoj je tjelesna spoznaja konstitutivno sekundarna. Kako ću nešto kasnije izložiti, na planu geste ta je provokacija naoko trivijalna, no potencijali destabilizacije akademskih protokola očito su percipirani. Kao posljedica toga, i na konceptualnom i na organizacijskom planu u posljednjih dvadesetak godina stasala je nova istraživačka orijenta-

cija u polju izvedbene teorije koja se okvirno naziva obrazovni obrat. Zbog nepostojanja fundamentalnih tekstova te intenzivne dinamike koja otežava, a možda u ovom trenutku i onemogućuje, sintetski osvrt ili konsolidaciju lakatoševski pojmljenog istraživačkog programa, smatram da sâm termin obrata ovdje emfatički treba uzeti u proceduralnom smislu.

Ocrtom aktualne dinamike i trasiranjem genealogije nekih aktualnih nedorečenosti i idiosinkrazija izvedbene teorije u raspravi Rancièrea i Althussera povodom događaja iz 1968., pokušat ću naznačiti u kojoj je mjeri pri obrazovnom obratu moguće govoriti o iznevjeranju emancipatorskih potencijala koje je inaugurirao praktički obrat.

### Praksa kao polje znanja

Iako se distinkcija teorije i prakse kao odijeljenih dimenzija znanja, unatoč svim antagonističnim interpretacijama, može locirati već kod Platona (FANTL, 2017), filozofsku konsolidaciju doživljava u Ryleovoj studiji *The Concept of Mind* (1951). Tu se s jasnom konceptualnom ambicijom uvode dva registra znanja — proceduralno znanje i deklarativno znanje, ili *znanje kako* i *znanje da*. Dok “znanje da” podrazumijeva poznavanje činjenica (da je nešto tako kako jest), “znanje kako” odnosi se na znanje kako izvesti određeni zadatak, kako nešto napraviti. Kao klasičan primjer može se uzeti distinkcija između poznavaca kuharstva i kuhara. Dok prvi može raspolagati fascinantnom količinom činjenica i informacija o hrani, kuharskim tradicijama, metodama organizacije kuhanja i sl., to mu znanje neće biti dostatno za pripremanje jestivog jela. S druge strane, kuhar može biti apsolutno neupućen u bilo kakvu povijesnu, kulturnu ili biološku faktografiju oko svog zanata, a biti sposoban proizvesti izvrsno jelo. Već i na temelju ovakvog primjera, ova se razlika može prevesti u kolokvijalnu frazeologiju kao teorijsko i praktično znanje.

Teorije umjetnosti, pa tako i teorija izvedbenih umjetnosti, tradicionalno je nesklona uvidima i perspektivama koje potječu iz analitičke filozofske tradicije<sup>01</sup> pa ne iznenađuje previše da Ryleova kategorizacija nije zaživjela u umjetničkoj refleksiji. No, kako sam već naznačio,

---

**01** Najreprezentativniji pregled dominantnih teorijskih perspektiva u polju studija izvedbe nude Reinelt i Roach u zborniku *Critical Theory and Performance* (prošireno izdanje 2007.). Izdanje nudi pregled devet najvažnijih teorijskih perspektiva i među njima nema ni spomena, a kamoli pregleda, bilo kojeg analitičko-filozofskog pristupa umjetnosti.

praktički obrat se ipak desio, slijedeći doduše neke druge epistemološke parametre. I na ovoj točki dolazimo do značajne divergencije. Dok je analitička filozofija pružila problemu proceduralnog ili praktičkog znanja reflektivni dignitet u obliku širokog spektra polemika,<sup>02</sup> u teoriji izvedbenih umjetnosti on se kretao poprilično drugačijom putanjom. U zborniku *Research Methods in Theatre and Performance* (UR. KERSHAW I NICHOLSON, 2011) jedno od devet poglavlja posvećeno je praktičkom istraživanju u umjetnosti. U njemu Kershaw već na početku napominje:

“Ni teatrologija ni izvedbeni studiji ne mogu postojati bez kreativnih praksi izvođača, glumaca, redatelja, dizajnera (...) a ipak, odnosi između istraživačica i istraživača koje su stvorile disciplinu i ljudi iz prakse koji su stvarali umjetnost povijesno su uglavnom bili problematični.” (2011: 63)

Snažna kartezijanska tradicija, tvrdi autor, vjerojatno je bila glavna prepreka ravnopravnoj legitimaciji tjelesnih umjetničkih praksi kao spoznajno vjerodostojnih protokola proizvodnje znanja i tek nastupom praktičkog obrata, negdje tijekom 1960-ih, situacija se postepeno preokreće. Glavne pravce konverzije Kershaw prepoznaje u pomaku sa strukture na aktivnosti, s fiksiranosti na procese, s reprezentacije na sâmo činjenje, s individualnosti na kolektivitet, čime se klasična epistemička relacija subjekta spram objekta značajno mijenja. Ili, riječima Theodora Schatzkog, u osvrtu na praktički obrat u društvenim znanostima: “[praktičke] koncepcije u snažnom su kontrastu s perspektivama koje privilegiraju pojedince, interakcije, jezik, označiteljske sisteme, svijet života, institucije ili uloge, strukture ili sisteme” (2005: 12) u razumijevanju socijalnog. Zajednička je potka obaju polja odstajanje od fiksiranosti individualnog subjekta kao instance spoznaje, ali i objekta kao značenjski omeđene cjeline koja je u toj zatvorenosti, barem u principu, potpuno spoznatljiva.

Od 1990-ih razni tipovi istraživanja, obilježeni spomenutom dinamikom, koji se provode samom umjetničkom praksom, a zaživjeli su pod imenima praksa-kao-istraživanje, izvedba-kao-istraživanje, praksom-vođeno-istraživanje, stječu akademski legitimitet. Kershaw nudi minimalnu operativnu definiciju koja obuhvaća te rodno bliske perspektive:

---

<sup>02</sup> V. npr. spomenuti Fantlov pregled.

“praksa-kao-istraživanje označava korištenje praktičkih, kreativnih procesa kao metoda (i metodologija) istraživanja *sui generis*, a koje su uobičajeno, iako ne i ekskluzivno, povezane sa sveučilištima i ostalim institucijama visokog obrazovanja.” (2011: 64; istaknuo G.P.)

Zadnja specifikacija krucijalni je moment dijagnostike koju u ovom radu pokušavam iznijeti. Unatoč programatskom opredjeljenju za destabilizaciju ili čak dekonstrukciju uvriježene epistemološke relacije, tendencija ka akademskoj legitimaciji, pa i akreditaciji, ključan je faktor u reteriranju praktičke orijentacije, ali i njezinom pripitomljavanju, adaptaciji u tradicionalne akademske modele proizvodnje znanja.

### Pravo na proizvodnju znanja

U nedavnom osvrtu pod simptomatičnim naslovom “Don’t Let Students Run the University” američki kultur-pesimistički autor Tom Nichols (2019) zdvaja nad činjenicom da se studenti usuđuju zahtijevati kome bi se na prostorima sveučilišta trebalo dozvoliti iznošenje stavova. Usljed jačanja ekstremno desne retorike, zakrbuljene maskom slobode govora, u posljednjih nekoliko godina na američkim sveučilištima pojavljuje se sve snažniji i sve artikuliraniji otpor takvoj interpretaciji slobode govora. Kao i svi socijalni pokreti, ni ovaj nije lišen internih kontradikcija, što autorima poput Nicholosa daje dodatnu snagu u raspirivanju panike oko studentskih pretenzija.<sup>03</sup> Međutim, Nicholsova gesta ni po čemu nije originalna ni nova. Štoviše, i sâm ukazuje na izvore ove “krize”, naime dinamiku studentskih protestâ u 1960-ima i pronicljivo domeće kako studentski zahtjevi više nalikuju na uredbe iz perioda kineske *Kulturne revolucije*, a to je po prirodi stvari uvod u “totalitarizam”.

Nicholsov prilog ne pretendira na analitičku rigoroznost i više je vapaj za povratkom pravih vrijednosti nego domišljeni kritički osvrt na zamijećeni problem. Međutim, on revitalizira nikad u potpunosti zamrle teze koje su od konzervativnog akademskog *establishmenta* upravo tijekom 1960-ih uspostavljene kao mjera zdravog razuma. Izvorišnu intervenciju ove vrste predstavlja pismo Imre Lakatosa tadašnjem direktoru londonskog sveučilišta Lon-

---

**03** U ironično naslovljenom članku “Against Students” (2015) Sara Ahmed izlaže kako je okrivljavanje studenata za eroziju standardâ u visokom obrazovanju najekonomičnija “kritička” gesta kojoj se često utječu upravo instance efektivne moći u visokom obrazovanju.



don School of Economics (LSE), u kojem se već tada proslavljeni filozof matematike i znanosti ostrvljuje na studentske zahtjeve za sudjelovanjem u upravljanju fakultetom i svoju poziciju pravda pozivajući se na akademsku autonomiju koja ne smije biti narušena nikakvim presezanjima izvana. U samom pismu Lakatos ne nudi popis niti se referira na bilo kakav izvor koji bi taksativno označio subjekte koji nemaju legitimitet za uplitanje u sveučilišne poslove te time precizno isključio studente. On doduše napominje kako je određivanje akademske politike striktno u domeni znanstvenika i ponekog uglednijeg člana akademske zajednice, iz čega se implicitno, ali jasno, može zaključiti da za studente u procesima odlučivanja mjesta nema.

U "Izdvojenom mišljenju" Studentski je sindikat LSE-a izložio svoje zahtjeve prema upravi. S jedne strane traže participaciju u upravljanju fakultetom, s druge mogućnost osmišljavanja i vođenja vlastitih kurseva, kao i odlučivanje u odabiru profesorâ (navedeno prema LAKATOS, 1997: 248). Temeljna zamjerka koju Lakatos upućuje principijelno je nerazlikovanje između tih dvaju tipova zahtjeva. Prvi su legitimni i tiču se prava na kritiziranje uprave i saslušanje studentskih prijedloga u tom smislu. Drugi tip zahtjevâ obuhvaća pretenzije prema upravljanju fakultetom, sudjelovanjem u odabiru profesorâ, sukreiranjem silabusa i sl. (ibid.). Kako Lakatos pošteno dodaje: "vidljivo je i tužno kako takvi militanti nemaju nikakvog interesa za apolitične i konstruktivne studentske zahtjeve" (1997: 249). Elaboracija Lakatosevih argumenata nastavlja se u taksonomiji *horror* scenarija koji bi se mogli odviti ako uprava popusti zahtjevima drugog tipa. Iako su te paranoidne, klasično hladno-ratovske spekulacije zabavne, one ne doprinose suštinski temeljnom argumentu.

Ono što je međutim ključno, i što Lakatos u ovom iskazu iznosi na planu vjerojatno ne potpuno osviještene fraze, inzistiranje je na apolitičnosti koja bi bila jamac protiv ideoloških zastranjenja. Prema navedenoj opasci, koju argumentacijski okvir svakako snaži, apolitičnost je preduvjet konstruktivnosti, odnosno racionalne, neostrašćene deliberacije o problemu. Dok se kod eksplicitno konzervativnog kritičara poput Lakatosa ovakva pozicija može i očekivati, nešto je manje vjerojatno pronaći analognu distinkciju u jednoj od stožernih instanci ortodoksnog marksizma, naime u Althusserovom opusu. Unatoč neusporedivo ambicioznijoj i teorijski rafiniranijoj artikulaciji, Althusserovo depolitiziranje sustava proizvodnje znanja

predmet je Rancièreove razorne kritike u članku “O teoriji ideologije (Althusserova politika)” iz 1969.<sup>04</sup>

Naime, u svome radu iz 1965., koji je ostao neobjavljen sve do prijevoda na engleski 1990., “Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle”, Althusser uspostavlja čvrstu konceptualnu distinkciju između znanosti i ideologije, i ona će do prijelomnog rada *Idelogija i ideološki aparati države* iz 1970. biti okosnica i teorijsko ishodište Althusserova razumijevanja proizvodnje i primjene znanja u kapitalističkom sustavu. Prema Althusseru, usuprot buržujskim disciplinama povijesti i filozofije, kao okviru razumijevanja čovjekova djelovanja u svijetu, Marx je u *Kapitalu* inaugurirao znanstveni pristup koji se programski dijeli na historijski materijalizam i dijalektički materijalizam. Historijski materijalizam je “znanost o načinima proizvodnje, njihovoj specifičnoj strukturi, konstituciji, funkcioniranju i oblicima tranzicije iz jednog načina u drugi” (ALTHUSSER 1990: 7). S druge strane, dijalektički materijalizam ili filozofija marksizma pandan je buržujskoj teoriji spoznaje. No, za razliku od ahistorijskih koncepcija znanja svojstvenih potonjoj, dijalektički materijalizam je “teorija povijesti znanja, odnosno realnih uvjeta u kojima se odvija proces proizvodnje znanja (...)” (1990: 8). Da bismo uopće razumjeli što je prava znanost, “potrebno je znati kako se konstituira, kako se proizvodi” (1990: 14).

Već iz ovih uvodnih određenja razaznatljiva je temeljna ideja Althusserovog reza: inzistiranje na primatu prakse, odnosno praktičke proizvodnje znanja, usuprot vulgarnom empirizmu koji ostaje pri pukim datostima u spoznajnom činu. Ideologija je, nasuprot tome, ona domena proizvodnje značenja koja naturalizira razumijevanje svijeta kao zbira ahistorijskih datosti. U klasnim društvima, smatra Althusser, “ideologija je reprezentacija stvarnosti, ali nužno iskrivljena jer nužno pristrana i tendenciozna — tendenciozna jer joj cilj nije ljudima pružiti objektivno znanje o društvenom sustavu u kojem žive, nego, upravo suprotno, plasirati mistificirane reprezentacije o tom društvenom sistemu kako bi ih se zadržalo na svom mjestu u sustavu klasne eksploatacije” (1990: 29). Na temelju takve specifikacije, a u skladu s ranije rečenim, ideologija je onaj registar uvida u stvarnost koji ne osvjetljava proizvodnju, odnosno proceduralnu dinamičnost stvaranja i distribucije znanja, nego taj aspekt proizvedenosti zakriva.

---

**04** Ovdje prema engleskom izdanju Rancière (1974), “On the theory of ideology (the politics of Althusser)”.

Politički zalog marksističke epistemologije bio bi, u parafrazi Marxovog obračuna s Hegelom, upravo u okretanju buržujске epistemologije naglavce, u otkrivanju onih dimenzija koje se tradicionalnim radom ideologije buržujskog društva smještaju onkraj povijesti (njegove proizvodnje). Historijski i dijalektički materijalizam jesu prakse “dekonstruiranja” takve navodne samorazumljivosti. Cilj buržujске ideologije, dodaje Althusser, osiguranje je društvene kohezije, odnosno stabilizacija klasnog društva kroz funkcionalističku reafirmaciju društvenih položajâ, odnosno prihvaćanja nužnosti statusa quo kao prirodne dispozicije društvenog sustava (1990: 28).

Upravo na ovoj točki Rancière utemeljuje svoju kritiku koja ima za cilj dokazati da Althusserovo neslaganje sa studentskim prosvjedima 1968. nije bila slučajna aberacija ili nedomišljena gesta, nego dosljedna aplikacija reakcionarne teorijske pozicije. Naime, konceptualiziranje ideologije kao sistemskog obilježja buržujskog društva, koja ima za cilj održavanje funkcioniranja tog sustava, durkheimovska je funkcionalistička gesta. Za razliku od toga, marksistička ontologija kapitalizma polazi od klasne borbe kao temeljnog ishodišta društvene dinamike pa time i temeljnog generatora znanja kao dijela te dinamike. Drugim riječima, ako se, slijedeći Marxov epistemološki rez, odmičemo od petrificiranih instanci buržujске epistemologije koja zapanjeno staje pred objektima svog istraživanja, dužni smo ideologiju sagledavati kao efekt klasne borbe, a ne kao svojstvo društvenog totaliteta koje postoji neovisno o borbi i u principu se može na isti način detektirati u robovlasničkom sustavu, feudalizmu ili čak i socijalizmu. Prema Rancièreu (1974: 4), Althusser to previđa i faktički uspostavlja dihotomiju između ideologije kao oružja vladajuće klase i znanosti kao oružja proletera, čime ponavlja matricu buržujске epistemologije koja operira na kontrapoziciji “znanosti i njezinog Drugog (mnijenja, greške, iluzije, itd.)”.

Ova će se slijepa pjega, smatra Rancière, ponoviti i u Althusserovoj analizi sukoba između Komunističke partije Francuske (CPF) i Nacionalnog saveza francuskih studenata (UNEF).<sup>05</sup> Dok su studenti zahtijevali “kvalitativno” propitivanje klasno-antagonistične relacije između poučavatelja i onih koje se poučava, Althusser spušta prijemor na problem sadržajâ koji se predaju, čime eminentno klasnu problematiku “prevodi” u sraz istine i laži. Dakle, za razliku od revolucionarnih zahtjeva studenticâ i studenata, Althusser se kreće u okvirima

---

**05** U tekstu “Problèmes étudiants”, v. *La Nouvelle critique*, siječanj 1964.

političkog revizionizma (analognog onome Komunističke partije), tretirajući istinu kao revolucionarno sredstvo, dok bi laž, odnosno ideologija, bila reakcionarno sredstvo.

Centralni problem takvog razumijevanja leži u aplikaciji marksističke teorije koja umjesto rastakanja temeljnih kategorija buržajske socijalne ontologije, faktički, u rukama Althussera postaje alat njezina osnaživanja. Kako naglašava Rancière, reakcionarnost buržajske organizacije univerziteta ne proizlazi iz toga što bi se na tehničkim ili medicinskim fakultetima iznosile laži, nego zbog “specifične strukture tih institucija, selekcijskih mehanizama, odnosa između studenata/studentica i službenog osoblja, koje istovremeno posjeduje i znanje i povlašteno mjesto u socijalnoj hijerarhiji. Dominacija buržoazije i pripadne ideologije nije stoga izražena u sadržajima koji se predaju, nego u strukturi okoline u kojoj se prenose (...) Ideologija nije tek zbir diskursa ili sustav ideja, [ona je] moć organizirana u institucije” (1974: 6). Zato zadatak revolucionara nije zahtijevati više znanstvenosti — što bi, prema naprijed izloženim iskazima, potpisao i jedan notorni konzervativac poput Lakatosa — nego iz marksističke pozicije tražiti rekonfiguraciju čitavog režima poučavanja. Ako je krajnji horizont “revolucionarnog” zahtjeva zamjena lažnog diskursa istinitim, jedini efekt je snaženje već postojećih relacija u obrazovnom polju koje su konstitutivno buržajske.

Slijedeći Althusserovu analitiku, osuđeni smo, prema Rancièreu, na previđanje činjenice da “univerziteti ne poučavaju ‘znanost’ u mitskoj čistoći njezine biti, nego selekciju znanstvenih znanja koji su artikulirani kao objekti znanja. Prijenos znanstvenih znanja ne proizlazi iz samog koncepta znanosti, nego sačinjava dio oblika aproprijacije znanstvenog znanja, a ti oblici su klasni oblici aproprijacije” (ibid.). Drugim riječima, “znanje institucionalno postoji samo kao instrument klasne vladavine”, što znači da je svaki poučavateljski odnos ujedno i instanca klasne borbe. Prema Althusseru, “funkcija poučavanja je prijenos određenog znanja subjektima koji to znanje nemaju. Poučavateljska situacija stoga počiva na apsolutnom preduvjetu nejednakosti između znanja i neznanja”.<sup>06</sup> Dosljedno prethodnoj elaboraciji statusa znanja, i ovdje nedostaje sagledavanje poučavateljskog odnosa kao klasnog odnosa. Štoviše, ova precizna definicija može stajati u svakom udžbeniku i najkonzervativnije pedagogije. Na temelju ovih momenata Rancière zaključuje kako Althusserova

---

**06** Navedeno prema Rancière, 1974: 7.

teorija ideologije funkcionira kao teorija imaginarne klasne borbe od koje profitira realna klasna kolaboracija, odnosno na političkom planu, revizionizam (1974: 8).

U okviru ovakve dijagnostike možemo zaključiti kako revolucionarne pretenzije u polju visokog obrazovanja moraju u prvom redu raskrstiti s ishodišnom asimetrijom koja distribuciju moći u tom polju regulira po principu količine znanja koju dionici tog procesa posjeduju. Budući da se pretpostavlja da studentice/studenti nužno znaju manje od profesorica/profesor, strukturno je proizvodnja znanja dodijeljena profesorskom kadru. Oспорavanje neupitnosti i samorazumljivosti tih relacija otvara prostor moguće emancipacije koja će nadilaziti ne-reflektirane opozicije istine i laži, znanja i neznanja kao parametara ili uloga u klasnoj borbi u polju visokog obrazovanja.

### **Obrazovni obrat**

Prema Eszter Lázár (2011) obrazovni obrat “opisuje tendenciju u suvremenoj umjetnosti koja prevladava od druge polovice devedesetih godina, u kojoj su se različiti modusi obrazovnih formi i struktura, alternativne pedagoške metode i programi pojavili u kustoskim i umjetničkim praksama”. Naglasak pritom nije na umjetničkim objektima, nego “na samom procesu, kao i korištenju diskurzivnih, pedagoških metoda i situacija, unutar i izvan izložaba”. Stvaranje unutar ovog okvira uključuje “razvijanje novih metodologija koje omogućuju demokratizaciju pristupa znanju, korištenje novih žanrova i metoda izlaganja, kao i transformaciju položaja umjetnice, kustosice i gledateljice, kao i formativni angažman sudionika u projektu” (istaknuo G.P.). Budući da se radi o preglednom, leksikonskom članku, autorica ne zalazi u detaljniju elaboraciju izloženih aspekata već se zadovoljava taksativnim navođenjem mahom formalnih obilježja nove orijentacije.

Teorijski elaboriraniju razradu koncepta u svojoj studiji posvećenoj izvedbenom predavanju nudi izvedbena umjetnica i teoretičarka Jasna Jasna Žmak. Ona značajan dio argumentacije posvećuje genealogiji izvedbenog predavanja, a u njoj obrazovni obrat ima ključno mjesto. Iako je umjetnost od Horacija preko Schillera i Brechta naovamo gajila pretenzije ka poučavanju, u svim tim slučajevima riječ je o “moralnom ili građanskom odgoju (...) a ne o razumijevanju umjetnosti kao mjesta koje u svoje reprezentacijske modele uključuje formate inače pripadajuće obrazovnom sustavu” (ŽMAK 2018: 27–28). Dok je u prethodnim slučajevima naglasak bio prvenstveno na učincima kod publike, “za obrazovni obrat karakteristična je upravo konkret-

na aproprijacija obrazovnih modela — predavanja, škole, laboratorija, istraživanja, akademije, diskusije, simpozija, konferencije — i njihova rekontekstualizacija unutar umjetničkog diskursa i to s ciljem njihovog radikalnog preoblikovanja s obzirom na izmještanje iz obrazovnog u umjetničko polje” (ibid.). Žmak naglašava kako “obrazovni obrat očito nije pojava koja je izolirana od ostalih društvenih procesa te u tom smislu specifična samo za umjetničko područje, već je dio šireg obrasca koji je simptomatičan za sve sfere ljudskog društva, pa tako i za onu umjetničku” (2018: 31).

Slično primjećuje i Irit Rogoff, kustosica i istraživačica u polju vizualne kulture, koja je u diskursu kustoskih praksi prva počela koristiti sintagmu “obrazovni obrat” (*educational turn*). Rogoff svoj, danas već antologijski, tekst “Turning” (2008) otvara problematiziranjem tada već rastuće tendencije ka obrazovnom obratu. Pita se je li riječ o “strategiji čitanja ili interpretativnom modelu”, primjeni jedne dimenzije znanja (pedagogije) na drugu (kustoske prakse), ili je pak riječ o pokretu koji otvara neke nove horizonte, “ostavljajući pritom iza sebe prakse iz kojih je taj pokret proizašao”. Unatoč ogromnoj proliferaciji pojmova koji označavaju nove prakse, poput “proizvodnje znanja”, “istraživanja”, “otvorene proizvodnje”, “samoorganizirane pedagogije”, Rogoff primjećuje nezanemarivu bliskost s ekonomijama znanja, u smislu da svi ti pojmovi predstavljaju segment liberalizacije koja prožima svijet suvremene umjetnosti.<sup>07</sup> Projekt *Academy* u kojem je sudjelovala, pokušao je, usuprot tehnokratskim naputcima Bolonjske reforme, razviti svojevrsnu protutežu novim politikama — profesionalizaciji, birokratizaciji, privatizaciji, ali i sve većem stupnju nadzora te kulturi mjerljivih ishoda koje dominiraju europskim visokim obrazovanjem — i suprotstaviti tim tendencijama obrazovanje kao potencijalni model alternativnih artikulacija akutnih društvenih pitanja. Sami pokušaji takvih akcija bili su, tvrdi autorica, “niskog profila, ne-herojski i ni-pošto ne razveseljavajući, teški za bilo kakvu kategorizaciju, ali ipak izuzetno kreativni”.

Unatoč ovim “nedostacima”, posezanje za obrazovnim poljem kao prostorom iznalaženja eksperimentalnih modela organizacije društve-

---

**07** Postfordističke interpretacije “novih” ekonomija uvjerljivo je, empirijski i konceptualno, demontirala, među ostalima, Ursula Huws (2003, 2014), naglašavajući krutu materijalnu realnost koja omogućuje našu “virtualnu” eru. Za ovaj rad ta argumentacija nije presudna, ali je važan naglasak na ambivalentnosti tobožnje fleksibilizacije, koja dolazi uz liberalizaciju polja.

nosti, u kojima je promašaj dopušten, a kontrola efikasnosti značajno manja nego u drugim domenama društvene reprodukcije, naznačuje u najmanju ruku prepoznavanje bar principijelne otvorenosti tog polja, koju empirijska aktualnost postojano dokida. Rogoff doduše naglašava taktički moment odabira obrazovnog polja, budući da je u njemu bilo najviše inicijativa i grupa koje su u očajanju nad propozicijama Bolonjske reforme bile voljne djelovati u smjeru osporavanja nove politike. Iako su glasovi disenzusa postojali i u umjetničkom polju, koje joj je kao eminentnoj kustosici itekako poznato, strukturne preduvjete radi kojih bi obrazovno polje bilo privilegirana instanca revolucioniranja društvenih odnosa autorica ne dotiče.<sup>08</sup> Stoga akcije nje i njezinih suradnika mogu djelovati više kao očajnički, slabo artikulirani krik pred žrvnjem tržišne logike, nego kao profilirana politička artikulacija trenutne situacije. Međutim, te strukturne determinante ističe Žmak i navodi:

“umjesto težnje za autonomijom umjetnosti, danas je za njezinu legitimaciju u javnom polju potrebno upotrijebiti radikalno drugačiji diskurs koji se referira upravo na njezinu sposobnost za proizvodnju znanja, a posrednik je u procesu legitimacije umjetnosti kao sposobne za to bio upravo obrazovni obrat (...) što je posljedično značilo nametanje imperativa svrhovitosti i učinkovitosti te prestanak legitimizacije znanja ‘kroz metode kojima je generirano, već kroz efikasnost njegove uporabe kao resursa.’” (2018: 36)

### Rezime posrtanja

Inicijalno odmicanje od konvencionalnih kazališnih poetika, pa potom i nastajanje novih tipova refleksije o tome, obilježilo je praktički obrat u njegovim začecima pred pedesetak godina. Emancipatorsko obećanje, koje su početne geste posjedovale, izvjetrilo je s razvojem, iscrpilo se u nizanju formalnih eksperimenata, kako u polju umjetničke prakse tako i teorije o njoj. Obrazovni obrat, kao zadnja postaja na toj putanji, stasao je (i) na zahtjevima za demokratizacijom pristupa umjetničkom obrazovanju te transformacijom statusa uključenih dionika. Iako s očitim političkim ulogom koji u samoj stilskoj formulaciji nije pretjerano zvati radikalnim, obrazovni je obrat na kraju pao žrtvom

---

**08** Zbornik *Are You Working Too Much? Postfordism, Precarity, and the Labor of Art* (ur. Aranda, J., Wood, B. K., Vidokle, A.) iz 2011. sastoji se od priloga autorica i autora koji su već godinama upozoravali na analogne procese u polju umjetnosti.

konformiranja s birokratskim zahtjevima svrhovitosti, učinkovitosti i isplativosti. Drugim riječima, strogo hijerarhizirani sustav visokog obrazovanja bez većih je teškoća apropirao i najradikalnije zahtjeve obrazovnog obrata, bez doglednih izgleda da se uruši pod njihovom težinom.

Nad time možemo zdvajati, a razloge tome možemo pronaći u levijatanskoj snazi suvremenog kapitalizma, neusklađenosti i nekoordiniranosti reformskih zahtjevâ s raznih instanci, nedostatku efektivne moći, i vjerojatno svi ti razlozi u nekoj mjeri zaista jesu doprinijeli aktualnoj situaciji. S druge strane, možemo razmotriti u kojoj je mjeri suštinska apolitičnost izvornog zahtjeva unaprijed osudila cijeli projekt na ovakav ishod. Na tragu Rancièrea, ako borbu za moć u visokom obrazovanju uokvirimo parametriziranoj količine (istinitog) znanja, pa kao politički zadatak postavimo dostizanje te iz početka asimetrično razdijeljene količine, najznačajniji efekt koji možemo postići je priznavanje naše kompetencije od strane ovlaštenih mandarina akademskog sustava — naime, priznanje da smo osposobljeni proizvoditi istinu u okviru protokolâ koje sami nismo osmislili. Time se međutim ne zahvaća centralno pitanje: na koji način znanstveni i visokoobrazovni sustavi u njihovom aktualnom formatu sudjeluju u generiranju klasnog antagonizma i, posljedično, klasne aproprijacije proizvodnje znanja. Odgovor na to pitanje ne mogu nam dati ni najkreativniji zamišljaji, oblikovani najmaštovitijim stilizacijama. Odgovor jedino može proistæci iz klasne borbe na terenu. ★

## LITERATURA

- Ahmed, S. (2015). *Against Students*. URL: <https://thenewinquiry.com/against-students/> (očitano 20. 9. 2018.)
- Althusser, L. (1990). "Theory, Theoretical Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle". U: *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists*. London, New York: Verso.
- Aranda, J., Wood, B. K., Vidokle, A. (ur.) (2011). *Are you working too much? Post-Fordism, Precarity, and the Labor of Art*. Berlin: Sternberg Press.
- Fantl, J. (2017). *Knowledge How*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/knowledge-how/>
- Fischer-Lichte, E. (2013). "Policies of Spatial Appropriation". U: Fischer-Lichte, E., Wihstutz, B. (ur.), *Performance and the Politics of Space*. London and New York: Routledge.



- Huws, U. (2014). *Labor in the Global Digital Economy*. New York: Monthly Review Press.
- Huws, U. (2003). *The Making of a Cyberteriat. Virtual Work in Real World*. New York: Monthly Review Press.
- Kershaw, B., Nicholson, H. (ur.) (2011). *Research Methods in Theatre and Performance*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lakatos, I. (1997). "A letter to the Director of the London School of Economics". U: *Mathematics, science, and epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lázár, E. (2011). *Educational turn*. URL: <http://tranzit.org/curatorialdictionary/index.php/dictionary/educational-turn/> (očitano 20. 9. 2018.)
- Lehmann, H-T. (2004). *Postdramsko kazalište*. Zagreb, Beograd: CDU, Tkh.
- McKenzie, J. (2006). *Izvedi ili snosi posljedice*. Zagreb, Beograd: CDU.
- Nichols, T. (2019). "Don't Let Students Run the University". URL: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/05/camille-paglia-protests-represent-dangerous-trend/588859/> (očitano 15. 5. 2019)
- Rancière, J. (1974). "On the theory of ideology (the politics of Althusser)". *Radical Philosophy*, 7: 2–15.
- Reinelt, J., Roach, J. (2007). Preface to the Second Edition. In Reinelt, J., Roach, J. (eds.) *Critical Theory and Performance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rogoff, I. (2008). *Turning*. URL: [https://www.e-flux.com/journal/00/68470/turning/#\\_edn1](https://www.e-flux.com/journal/00/68470/turning/#_edn1) (očitano 20.9. 2018)
- Ryle, G. (1951). *The Concept of Mind*. London: Hutchison's University Library.
- Schatzki, T. (2005). Introduction: Practice theory. U: Schatzki, T., Knorr Cetina, K. and Eike von Savigny (ur.), *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London, New York: Routledge.
- Žmak, J. (2018). *Izvedbeno predavanje kao žanr*. Doktorska disertacija. Filozofski Fakultet u Zagrebu.

**Hana Samaržija**

---

**Prema socijalno  
angažiranoj  
epistemologiji:  
socijalna  
epistemologija  
nakon Foucaulta**

*Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.*

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

## SAŽETAK

Glavni cilj ovog rada jest pokazati da socijalna epistemologija svoj sadašnji — podruštvljeni i društveno angažirani — oblik nije mogla steći sama, ograničena na resurse analitičke filozofske tradicije. Dok je tradicionalna analitička epistemologija, odvojena od društva, o znanju raspravljala u okviru trivijalnih osjetilnih uvida ili valjanih logičkih izvoda, epistemički agent standardne epistemologije, zaokupljen osjetilnim uvidima i dedukcijom, nije pokušavao kritički vrednovati znanstvene teorije, učiti od drugih ni donositi informirane političke odluke. Taj uvid nas uči o tome kako su šezdesete pomogle definiranju suvremene socijalne epistemologije. Naime, teorije znanja šezdesetih godina ponudile su novu perspektivu na prosvjetiteljski projekt i na njegov koncept racionalnosti, a dotad ahistorijske rasprave o znanju dopunile su temama političke dominacije, interesne obojenosti, dinamike moći i kulturalnog relativizma. Kako bi naučila razmatrati asimetrične odnose moći različitih društvenih skupina, karijerističke pretenzije znanstvene zajednice i nevinu ljudsku pogrešivost prisutnu u složenoj mreži proizvodnje znanja, analitička epistemologija se, uz znatne skrupule, postupno okrenula nasljeđu kontinentalne filozofije. U ovom ću radu, stoga, nakon povijesnog pregleda postupnog okretanja epistemologije temi znanja u društvu, ponuditi model istinski društvene epistemologije: spoja veritističke socijalne epistemologije Alvina Goldmana, koja zadržava tradicionalne standarde pouzdanosti, empirijske utemeljenosti, odgovornosti i rješavanja problema, te teorijskih doprinosa Michela Foucaulta o utjecaju sociopolitičkih faktora na epistemička postignuća. Vidjet ćemo, ukratko, zašto nas bavljenje društvenim protokom znanja i donošenjem političkih odluka obvezuje na ravnotežu čvrstih standarda epistemičke kvalitete i realističnog odnosa prema ograničenjima društvenog života. ★

## Towards a Socially Engaged Epistemology: Social Epistemology After Foucault

### ABSTRACT

This article aims to show that contemporary social epistemology, now both social and socially engaged, could not have developed from analytic philosophy's intellectual resources alone. While traditional analytic epistemology, cut off from society, discussed knowledge in terms of sense data and valid logical inferences, its isolated epistemic agent, caught up in sensory stimuli and deduction, made no efforts to evaluate scientific theories, engage with the media, learn from others, or make informed political decisions. This insight, in turn, teaches us how the sixties helped define contemporary social epistemology. Post-modernist theories of knowledge offered a new perspective on the Enlightenment and its core concept of rationality. In the same move, they enriched hitherto ahistorical debates about knowledge with the topics of political domination, personal interest, power dynamics, and cultural relativism. Analytic epistemology, with considerable caution, gradually embraced the legacy of continental thought in order to learn how to assess asymmetric power relations between different social groups, how to approach the careerism of individual scientists, and what to make of the innocent human fallibility present in complex epistemic practices. After a brief historical sketch of epistemology's socialization, I will try to offer a model of a socially engaged epistemology: a mixture of Alvin Goldman's veritistic social epistemology, which retains the traditional norms of reliability, empirical adequacy, responsibility, and problem-solving potential, and Michel Foucault's theories about the role of socio-political factors in the production of knowledge. We will see, in short, why dealing with the social circulation of knowledge obliges us to find a careful balance of firm standards that guarantee epistemic quality and a critical approach to our imperfect epistemic conditions. ★

## I. Uvod

Neke je teme, a posebice one s dugom i složenom poviješću, uputno započeti definicijom. Što je, onda, socijalna epistemologija? Ukratko, riječ je o pedeset godina dugom projektu širenja epistemoloških tema na intelektualne prakse u stvarnom društvenom svijetu. Socijalna epistemologija je — ističući da je ljudsko znanje ovisno o društvenim praksama kojima ga proizvodimo, dijelimo, odbacujemo, i učimo od drugih — bila dobrodošla dopuna često odveć uskim temama tradicionalne analitičke epistemologije (GOLDMAN 2004). Prije afirmacije socijalne epistemologije, netko zainteresiran za epistemološke teme mogao je čitati o spoznajnim procesima kojima stječemo nova vjerovanja, zasebne stavove povezujemo u koherentnu sliku svijeta, ili kojima, pozivajući se na različite dokaze, opravdavamo istinitost svojih mišljenja. Uz pomoć stoljetne tradicije, mogli smo se zapitati jesu li naša vjerovanja odraz objektivne stvarnosti, ili se priključiti kanonskom projektu definiranja pojmova znanja i istine (SOSA 1998). Epistemologija je od svojih početaka — uz, želimo li biti posve precizni, povremene iznimke, poput interesa Davida Humea za pitanje svjedočanstva — spoznaju prešutno smještala u kontekst nalik potpunom društvenom vakuumu, a subjekt, odvojen od svijeta, koncipirala kao bezlično i ahistorijsko biće čija racionalnost nije osujećena ni ljudskom pogrešivošću, a kamoli odnosima moći ili nižim osobnim interesima. Dok je, tako odvojena od društva, o znanju raspravljala u okviru trivijalnih osjetljivih uvida — notorne “mačke na otiraču” koju treba spoznati — ili valjanih logičkih izvoda, njezin izolirani subjekt nije pokazivao interes za cirkulaciju znanja društvom. Tradicionalni epistemički agent, zaokupljen osjetljivim uvidima i dedukcijom, nije pokušavao kritički vrednovati znanstvene teorije, učiti od drugih, ni donositi informirane političke odluke.

Ovime dolazimo do uloge šezdesetosmaškog diskursa u razvoju današnje socijalne epistemologije. Naša zrela inačica socijalne epistemologije, naime, svoje korijene ne vuče samo iz anglosaksonske epistemološke tradicije. Teorije znanja šezdesetih godina ponudile su nov pogled na prosvjetiteljski projekt i njegov ideal racionalnosti, a dotad ahistorijske rasprave o znanju dopunile su temama političke dominacije, interesne obojenosti, dinamike moći i kulturalnog relativizma. Kako bi naučila razmatrati asimetrične odnose moći različitih društvenih skupina, karijerističke pretenzije znanstvene zajednice i nevinu ljudsku pogrešivost prisutnu u složenoj mreži proizvodnje znanja, analitička epistemologija se, uz znatne skrupule, postupno

okrenula nasljeđu kontinentalne filozofije. Iako to neće rado priznati, upravo ju je mikrofizika moći Michela Foucaulta naučila prepoznati ulogu moći u proizvodnji i opravdavanju prihvaćenog znanja (FOUCAULT 1961, 1976, 1994). Za razliku od analitičke tradicije, koja je pojam istine oduvijek smatrala nečim suštinski objektivnim — kakvom bezvremenskom zbirkom činjenica o svijetu koje, neovisne o našem umu, čekaju da ih otkrijemo — Foucaultova istina bila je društveni proizvod. Istina je, prema Foucaultu, mreža institucija i procedura koje, unutar margina određenog “režima istine” i određene spoznajne paradigme, proizvode znanje za široku društvenu upotrebu. Premda ovo nije dovoljno za zaključak da je analitička epistemologija — koja se šezdesetih tek počinje širiti — entuzijastično prigrlila Foucaultove stavove, postupno je, što ćemo vidjeti u nastavku, prihvatila njihove lekcije.

Prvi zaokret tradicionalne analitičke epistemologije ka realnijem pristupu, međutim, nije bio zaokret ka društvu, nego psihologiji. Kad je osvijestila podudarnost svojih interesa s interesima psihologije, koja je nudila i dozu empirizma, epistemologija se proširila na psihološki pristup ulozi pamćenja, heuristika, i tuđih uvida u stjecanju znanja (QUINE 1969). Drugo proširenje, potaknuto skepsom spram modela istine kao podudarnosti s objektivnom zbiljom, nastupilo je u obliku i pod imenom epistemologije vrline,<sup>01</sup> koja je fokus s ideala istine premjestila na intelektualne vrline samog subjekta — nepristranost, otvorenost, odgovornost, znatiželju, i slično (ZAGZEBSKI 1996). Konačno, osamdesetih godina, kada Alvin Goldman brani njezin filozofski status, socijalna epistemologija svoje teme širi na proizvodnju i protok znanja u društvenom svijetu (GOLDMAN 1999). Umjesto razmatranja izoliranog pojedinca, Goldmanova podruštvljena — ali ne nužno, kao što ćemo vidjeti u nastavku, i društveno osviještena — epistemologija razmatra načine na koje članovi zajednica, epistemički kolektivi, institucije i politički sustavi donose, dijele, revidiraju i odbacuju svoje stavove.

---

**01** Epistemologiju vrline (engl. *virtue epistemology*) ne smijemo brkati s “epistemologijom morala” ili “moralnom epistemologijom” (*moral epistemology*), jer nemaju isti predmet istraživanja. Epistemologija vrline nudi intelektualne vrline pojedinca — znatiželju, odgovornost, nepristranost, temeljitost i sl. — kao uvjet epistemičke kvalitete. Epistemologija morala, s druge strane, razmatra način na koji, kao pojedinci ili kao društveni kolektivi, usvajamo teorije o moralno opravdanom ponašanju. Za preciznije razlikovanje vidjeti Anderson 2016 i Zagzebski 1996.

Glavni cilj ovog rada jest pokazati da socijalna epistemologija svoju sadašnju formu nije mogla steći sama, ograničena na resurse analitičke tradicije. U prvom dijelu članka, ukratko ću prikazati razvoj socijalne epistemologije. Pokušat ću objasniti zašto standardna analitička epistemologija, sredinom dvadesetog stoljeća, olabavljuje strogost svojih standarda istine i počinje razmatrati intelektualne vrline subjekta. Kako bismo stigli do glavne teme, u drugom ću poglavlju objasniti kako je teorijsko nasljeđe šezdesetih legitimiralo analize znanja iz perspektive moći i institucionalnog ustroja znanosti. Istražit ćemo zašto se anglosaksonska filozofija, zastrašena relativizmom i neprijateljski nastrojena prema kontinentalnom diskursu, dugo odupirala politiziranju epistemologije, i zašto je prihvaćala odveć idealiziranu sliku znanstvenog rada. Konačno, okrećući se budućnosti socijalne epistemologije kao plodne discipline, ponudit ću model istinski društvene<sup>02</sup> epistemologije: spoja (1) veritističke socijalne epistemologije Alvina Goldmana, koja zadržava tradicionalne standarde pouzdanosti, empirijske utemeljenosti, odgovornosti, i rješavanja problema, te (2) teorijskih doprinosa Michela Foucaulta o utjecaju sociopolitičkih faktora na epistemička postignuća. Vidjet ćemo, ukratko, zašto nas bavljenje društvenim protokom znanja i donošenjem političkih odluka obvezuje na ravnotežu čvrstih standarda epistemičke kvalitete i realističnog odnosa prema ograničenjima društvenog života. Ako, nakon rasprave, uspijemo osmisliti istinski socijalnu epistemologiju — epistemologiju koja može, između ostalog, osigurati teorijski okvir i za rasprave o strukturalnim uzrocima epistemičke nepravde, o ravnoteži između ekspertističkog i demokratskog odlučivanja, i o epistemičkim svojstvima kolektivnih epistemičkih entiteta poput institucija — svoj projekt možemo smatrati uspješnim.

## II. Kratka povijest socijalne epistemologije: znanje u društvenom svijetu

Analitičku socijalnu epistemologiju, kao što smo vidjeli u uvodu, možemo smjestiti unutar opsežnijeg projekta širenja epistemološke tematike. Nakon Quineovog pionirskog apela na naturaliziranu epi-

---

**02** Moj apel na “istinski socijalnu epistemologiju” nije bez presedana: prvo izričito uvođenje Foucaulta u analitičku socijalnu epistemologiju datira od kada Miranda Fricker, u članku “Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology”, otvara raspravu o epistemičkim posljedicama predrasuda i društvene nemoći. Vidjeti Fricker 2001.

stemologiju, prvo proširenje obuhvatilo je psihološke procese stvarnih ljudi. Epistemologija, tako, metodu racionalne rekonstrukcije zamjenjuje analizama stjecanja i odbacivanja vjerovanja u ne-idealnim uvjetima svakodnevnog života (QUINE 1969). Iako se Quineov model epistemologije kao psihologije spoznajnih procesa i dalje odnosio na apstraktni i izolirani subjekt, a ne na spoznavanje u društvenom svijetu, ovaj će zaokret stvarnim kognitivnim procesima pronaći dodatnu potvrdu u raspravama o ulozi heuristika u svakodnevnom razmišljanju i o iracionalnim temeljima procesa donošenja odluka (GIGERENZER 2007 I KAHNEMAN 2011). Istodobno, kasnih pedesetih godina, filozofija znanosti upoznaje Thomasa Kuhna, te, s Kuhnom, i prve kritike idealizirane slike znanosti kao racionalnog i pravocrt-nog projekta (KUHN 1962). Kuhn je propitao staru distinkciju između konteksta otkrića i konteksta opravdanja. Iz perspektive tadašnje filozofije znanosti, povijesni kontekst otkrivanja neke teorije može biti predmet sociološkog interesa, ali okolnosti u kojima je legitimirana kao istinita uživaju poseban status. Samo prepoznavanje istine zajamčeno je unutarnjom logikom znanosti. Poslužimo se primjerom. Iako okolnosti otkrića elektrona mogu biti zanimljive pa možemo istražiti onodobne institucije ili čitati historiografska ogovaranja o karakteru znanstvenika, afirmacija otkrića unutar znanstvene zajednice — ili, jasnije, trenutak kad je teorija postala istinita — nije podložna relativizaciji. Čak i ako je karakter znanstvenika utjecao na otkriće elektrona, nevažan je za odnos znanstvene zajednice prema novoj teoriji, teoriji elektrona. Prepoznavanje istine nije stvar međuljudskih odnosa ni društvenih dinamika, nego standardiziranih znanstvenih metoda i objektivnih kriterija kvalitete. Društvo će istinite teorije automatski prepoznati kao istinite: nećemo zapasti u kognitivnu disonancu ako se nova teorija sukobljava s postojećim mnijenjem i privatnim interesima, radikalnije revizije neće naići na ideološke barijere, a istina će se, cirkulirajući slobodnim tržištem ideja, rapidno proširiti društvom i steći kolektivnu potporu. Kuhnova epistemološka revolucija pokazala je da znanstveni rad uključuje brojne slučajnosti, proizvoljne odluke, vrijednosne sudove, međuljudske sukobe i institucionalne prevrate (HAACK 2011). Prihvaćene znanstvene teorije više nisu bile prozor u objektivnu stvarnost, nego provizorni konstrukti koje možemo zadržati samo dok ih, nakon novih otkrića, ne opovrgnemo (POPPER 1962). Pokazalo se, ukratko, da, kada neku znanstvenu teoriju nazivamo istinitom, zapravo ne možemo odgovorno tvrditi da se neće pokazati neistinitom. Korespondencijska teorija istine, koja je tražila



podudarnost iskaza s objektivnim svijetom — svijetom koji možda, sa sadašnjim znanstvenim dosezima, i ne možemo spoznati — prestala se činiti primjerenom za govor o ljudskom znanju. Istinitost teorija u koje vjerujemo, naravno, možemo opravdavati pozivanjem na njihov trenutni status unutar znanstvenog diskursa. Međutim, inzistirati i na njihovoj podudarnosti s apstraktnom zbiljom bilo bi metafizički arogantno: prisjetimo li se povijesnog razvoja znanosti, naše će sadašnje teorije vjerojatno ustupiti mjesto točnijima, a buduće će generacije o našoj znanosti čitati s ironijskim odmakom.

Epistemologija je, sve svjesnija da epistemičku kvalitetu više ne može svoditi na monistički ideal istine, uvela nove kriterije kvalitetnog rasuđivanja. Unutar teorijskog okvira epistemologije vrline, drugog proširenja, radilo se o intelektualnim vrlinama epistemičkih agenata: o pohvalnim intelektualnim obrascima stvarnih ljudi koji uče, izriču sudove, raspravljaju, odgovaraju na društvene ili znanstvene probleme i dijele znanje s drugima (ZAGZEBSKI 1996). Subjekt je, osim idealu istine, sada mogao težiti i stjecanju praktičnih znanja, koja uspješno rješavaju probleme, ili razvijati svoje epistemičke vrline. Pažljivim sagledavanjem dokaznog materijala i poštivanjem racionalnih procedura koje pouzdano dovode do točnih zaključaka, mogao je iskazati svoju epistemičku odgovornost; epistemičku skromnost mogao je postići preispitivanjem svojih predrasuda i pristojnim raspravljanjem s drugima, a vrlina epistemičkog milosrđa tražila je otvoren pristup stavovima s kojima se možda ne slaže. No, premda je znanje ovime prešutno smješteno u društveni kontekst, još uvijek nije bilo govora o samome društvu: društvenim institucijama koje proizvode, opravdavaju, i distribuiraju prihvaćeno znanje.

Analitička socijalna epistemologija glatko se uklopila u tako postavljene okvire i svoje teme proširila na društvene intelektualne prakse. Riječima njezina pionira Alvina Goldmana, prihvatila je nužnu ovisnost znanja o društvenoj interakciji, jer svoje znanje iz prve ruke stječemo znatno rjeđe nego što učimo od drugih, bilo prihvaćanjem tuđih riječi, medijskim informiranjem ili formalnim obrazovanjem (GOLDMAN 1999: 4). Zalažući se za status socijalne epistemologije kao prave epistemologije, Goldman u istoimenom članku nudi koristan skup kriterija za prepoznavanje legitimnih epistemoloških projekata (GOLDMAN 2010). Prava se epistemologija, kao prvo, u konačnici uvijek bavi pojedincima. Sva kognitivna stanja i intelektualne prakse možemo svesti na pojedinca, pa i na pojedinca unutar kakve grupe, institucije ili društvenog sustava. Kao drugo, epistemologija

je suštinski normativna disciplina, čiji temeljni pojmovi opravdanja, racionalnosti i istinitosti nužno sadržavaju i vrijednosni sud. Jasnije rečeno, prozovemo li neki stav opravdanim, ujedno tvrdimo i da postoji razlika između opravdanih i neopravdanih stavova, i da neko vjerovanje, kako bi bilo opravdano, mora zadovoljiti određene kriterije epistemičke kvalitete. Važno je istaknuti da Goldman, kad govori o normativnosti, zapravo misli na preskriptivnost: epistemologija treba objasniti kako poboljšati sadašnje intelektualne prakse. Kasnije, kad u pionirskom djelu *Knowledge in a Social World* bude raspravljao o, primjerice, metodama informiranja glasača prije izbora, Goldman neće samo vrednovati različite medijske kanale, nego i podupirati one koje bismo, kao društvo, trebali odabrati. Goldman ovdje ne pokazuje osobite skrupule spram pristranosti eksperata. Ako itko zaslužuje pravo na odabir epistemički najboljih primjena znanja u društvu, to je socijalni epistemolog. Za Goldmana, normativnost — činjenica da razlikujemo dobro i loše epistemičko ophođenje — automatski povlači i preskriptivnost, ili nastojanje da svoje uvide, radi društvenog napretka, pretočimo u stvarni svijet.

Kao treće, prava epistemologija ove kriterije opravdanosti ili kvalitete ne smatra pukim konvencijama ili proizvoljnim odlukama, nego im pripisuje i objektivnu valjanost. Ustvrdimo li, primjerice, da neki stav, kako bi bio opravdan, mora biti poduprt uvjerljivim dokazima, tvrdimo i da postoji nešto objektivno vrijedno u potkrepljivanju stavova dokazima. Prešutno tvrdimo i da postoji objektivna razlika između zagovaranja bilo čega i zagovaranja nečega što možemo objasniti. Kao četvrto, pojmovi znanja i opravdanosti impliciraju vezu s istinom kao objektivnim i o-umu-neovisnim svojstvom. U svijetu prave epistemologije, istinitost nije kompliment koji, kao kod Rortyja, pridajemo nekom stavu koji nam se osobito dopada, a ni stvar subjektivne odluke ili ideološke zablude (RORTY 1979). Kao peto, Goldman ulogu prave epistemologije traži u normativnoj procjeni načina na koje stječemo, prihvaćamo i ispravljamo svoja vjerovanja. Budući da, primjenom ovih kriterija, filozofske pristupe znanju u društvu možemo odrediti kao doista epistemološke ili kao revizionističke, možemo objasniti i dugogodišnji otpor analitičke filozofije prema Foucaultovoj metodi.

### **III. Relativisti i revizionisti: Foucaultova epistemološka metoda**

Interes filozofije za pitanje znanja u društvu došao je iz dva vrlo različita smjera. Prvi, gore opisan, bio je interes analitičke socijalne

epistemologije: prirodan razvojni korak discipline posvećene teorij-skom razmatranju znanja, koja je svoje teme i vrijednosti jednostavno preslikala na društvo. Drugi, i kronološki raniji, razvio se u okrilju europske filozofije 60-ih godina, a temi društvene proizvodnje znanja nije pristupio u nastojanju da očuva stare epistemološke ideale (BOGHOSSIAN 2006). Restriktivni ideal istine, već uzdrman polemikama unutar filozofije znanosti, postao je zastarjelo nasljeđe modernističkog projekta, te, posljedično, i politički upitan. Za post-moderniste poput Lyotarda, Rortyja, ili Derride, društveni svijet nije bio samo konstruiran, nego konstruiran na pogrešan, opresivan i neprihvatljiv način. U tom duhu, novi zadatak društvenog znanstvenika bio je razotkriti prešutne odnose moći u temeljima institucija i hijerarhija koje smo, odrastanjem u nepravednom društvu, naučili smatrati prirodanima. Iz perspektive dekonstrukcije i post-kolonijalnih studija, kriteriji racionalnosti povlađivali su zapadnoj kulturi i perpetuirali nejednake odnose moći; jezikom kulturalnih studija, istina i visoka kultura samo su proizvod hegemonije, kulturnog kapitala i stoljetnog nasljeđa arbitrarnih procjena; prema glasnijim post-modernistima, poput prebjega iz analitičke filozofije, Richarda Rortyja, istina je bila stvar subjektivnih preferencija, epitet koji pripisujemo onom stavu koji nam, u danom trenutku, najviše odgovara (RORTY 1979). Prema Rortyju, istina je atavistički konstrukt: kad shvatimo da je subjektivna, podređena političkim interesima, ovisna o lokalnom kontekstu — pa, stoga, i ograničenog roka trajanja — ili primjenjiva samo na iskaze, a ne na opisanu zbilju, svoju staromodnu epistemologiju možemo zamijeniti ironičnim pristupom svijetu u kojem ni jedan stav, pa ni naš vlastiti, nema objektivnu prednost (RORTY 1989).

Ako je opravdanost neke znanstvene teorije u prethodnom koraku prestala zahtijevati apsolutnu istinitost, ovime je odvojena od svih objektivnih kriterija. Revizionističke teorije znanja otvoreno su odbacile tradicionalne ideale epistemologije, proglasile njezinu smrt, kriterije opravdanosti svele na lokalne razgovorne norme i porekle postojanje objektivne istine, neovisne o odnosima moći (FOUCAULT 1976 I LYOTARD 1979). Iako je revizionizam bio bliži provokativnoj retorici nego stvarnom prijeziru prema epistemičkim vrijednostima, uspješno je skandalizirao analitičke epistemologe. Promotrimo li ovaj sukob uz komfor vremenskog odmaka, vidjet ćemo samo sklop pogrešnih skretanja, redukcionističkih čitanja i lijenih tumačenja. Revizionisti su analitičkoj epistemologiji uporno pripisivali restriktivnost koju, nakon Kuhnova obrata i razvoja pluralne koncepcije

epistemičkih vrijednosti, u njoj više nije bilo moguće pronaći. Slično, način na koji su izlagali svoje zaključke sugerirao je da — makar i ne znajući — poštuju i iskazuju epistemičke vrline. I najradikalniji relativisti trudili su se ponuditi teorije koje rješavaju društvene probleme, koje složenim političkim pitanjima pristupaju sa strpljenjem, pažljivo razmatraju povijesni materijal te koje, konačno, doprinose kolektivnom epistemičkom projektu razumijevanja svijeta. Unatoč tome, različitost ovih pristupa znanju — jednog normativnog, a drugog nihilističkog — proizvela je naizgled nepremostiv jaz između teorija koje znanje smještaju u politički kontekst i “prave” epistemologije.

Analitička socijalna epistemologija, očekivano, još nije pokušala rehabilitirati Richarda Rortyja ni potražiti zajednički jezik s Lyotardovim razgovornim normama. Nove rasprave unutar socijalne moralne epistemologije, s druge strane, rijetko propuste istaknuti važnost Foucaultove teorije moći. Što, onda, razlikuje Foucaulta od ostalih revizionističkih tekovina? Kad piše o diskursu koji “posjeduje istinu”, tvrdi li da objektivne istine doista nema? Ako njegov pojam istine usporedimo s onim analitičke socijalne epistemologije, hoćemo li zaključiti da govore o istoj stvari? Svjedoči li njegov rad o stvarnoj nebrizi za klasične kriterije epistemičke kvalitete, poput preciznosti, znatiželje, iscrpnosti i empirijskog utemeljenja? Ovaj iznimni tretman Foucaulta nije ograničen samo na epistemologiju. Dok će politički doprinosi većine teoretičara 60-ih godina postati samo iskazi duha vremena, korišteni kako bi ilustrirali tadašnju kulturnu klimu, Foucaultovo nasljeđe pronalazimo u čitavom suvremenom korpusu teorija dominacije i kulturnog imperijalizma (ALLEN 2016).

Trajnu relevantnost Foucaultovog rada možemo pripisati njegovom metodološkom aparatu. Julian Baggini u Foucaultovom opusu identificira četiri alata radikalne kritike: (1) arheološki pristup proizvodnji znanja unutar povijesno specifičnih epistemâ, dominantnih spoznajnih paradigmi nekog društva, (2) genealoški pristup procesu koji pojmovi postupno, nizom kontingentnih okolnosti, mijenjaju značenje i vrijednosni naboj, (3) mikrofiziku moći, analizu moći kao proizvodne sile koja prožima sve društvene interakcije, te, konačno (4) normalizaciju, vrijednosno razlikovanje poželjnih i nepoželjnih kulturnih identiteta i društvenih praksi (BAGGINI 2003).

Usprkos plodnim epistemološkim implikacijama Foucaultove arheološke metode, ovdje ćemo se ograničiti na mikrofiziku moći i na njegovu proceduralnu teoriju istine. U kasnijim radovima, Foucault određuje moć kao dinamični skup silnica koje prožimaju sve

društvene interakcije (FOUCAULT 1976, 1994). Ovime se suprotstavlja tradicionalnim teorijama koje moć opisuju kao suštinski restriktivnu silu. Premda, dakako, može djelovati i represivno, moć za Foucaulta nije samo faktor represije: riječ je o kompleksnoj mreži vrijednosnih sudova i sitnih odnosa dominacije koje učitavamo u sve interakcije s drugima te koje, ne znajući, unosimo i u strukturu vlastitih identiteta. Moć je, za Foucaulta, “svugdje, ali ne zato što sve obuhvaća, nego jer odasvud dolazi” (FOUCAULT 1994: 76).

Foucaultova inačica moći je, iznad svega, proizvodna. Nejednaka društvena moć različitih skupina — rodova, ekonomskih klasa, rasnih i etničkih skupina ili seksualnih usmjerenja — proizvodit će, prema Foucaultu, točno određenu vrstu znanja o njihovim osobinama. Poslužimo se jednostavnim primjerom. Stoljetna isključenost žena iz intelektualnog života oblikovala je kulturni kanon koji ne odražava žensko iskustvo. Odsječene od raspravljачkih platformi gdje bi svoje probleme mogle izložiti kao punopravni epistemički i politički subjekti, žene su bile prisiljene prihvatiti tuđa tumačenja svojeg iskustva. Moć, ovdje, obnaša proizvodnu ulogu jer potiče proizvodnju točno određene vrste znanja o ženama (znanja koje isključuje žensku perspektivu i ostaje nepotpuno, a, time, i epistemički neadekvatno) i točno određenih društvenih odnosa (odnosa gdje su žene tretirane u skladu s uvriježenim kulturnim konsenzusom). Uz nešto kićene retorike, Foucault piše da “moć proizvodi; ona proizvodi stvarnost; proizvodi prostor predmeta i rituale istine” (FOUCAULT 1976: 85). Osim istine, saznajemo, moć proizvodi i subjekte, jer svoje samorazumijevanje temeljimo na jedinom dostupnom izvoru informacija o sebi: načinu na koji društvo tretira nama slične. Odrastanjem u zajednici koja unosi odnose moći u svaku međuljudsku interakciju, prepoznajemo se u postojećim društvenim kategorijama, poistovjećujemo se s nama sličnim pojedincima, i internaliziramo primjerena ograničenja. Moć nas, tako, u istom potezu određuje kao subjekte i podređuje društvenoj ulozi koju, kao takvi subjekti, možemo očekivati. U domeni političke filozofije, Iris Marion Young svoju kritiku distributivne paradigme pravednosti temelji na Foucaultovom modelu moći kao dinamičnog odnosa: tretman različitih društvenih skupina nije statično dobro koje možemo pravednije rasporediti kako bismo ostvarili bolje društvo. Način na koji društvo percipira pojedine subjekte održava se svakodnevnim ponavljanjem na razini kulture, što uključuje i kolektivne intelektualne prakse neke zajednice (YOUNG 1990).

Ako odnosi moći toliko utječu na vrstu i sadržaj proizvedenog znanja, ostavlja li Foucault prostora za istinu? Možemo li zamisliti model kakvog novog znanja koje neće isključivati perspektive marginaliziranih, ukidati mogućnost samoodređenja i biti slijepo na svoju pristranost? Foucaultov odnos prema znanju i istini notorno je dvojan (MIŠČEVIĆ 2007). Tumačenja, također, sežu od onih koja Foucaultovu metodu smatraju posve subverzivnom i anti-epistemološkom, do blažih čitanja, koja naglašavaju njegovu težnju novoj, potpunijoj znanstvenoj praksi. Za početak, mogli bismo se složiti da je Foucaultova historiografska praksa strpljivog pronalaženja izvora znak vjere u tradicionalne epistemičke vrijednosti. Foucault zna što čitatelji očekuju od uvjerljive znanstvene teorije, pa to i nudi: teze izlaže argumentima i podupire iscrpnom dokumentacijom, prepoznaje vrijednost valjanog zaključka, pažljivo tumači dvosmislene povijesne činjenice i zazire od pojednostavljivanja. Vođen strpljenjem, znatiželjom i poštovanjem prema korištenim izvorima, Foucault pokazuje zavidnu epistemičku vrlinu. Slično, kada zatvorenost viktorijanskog diskursa o seksualnosti naziva “voljom za neznanjem”, suptilno ukazuje na razliku između odgovorne i neodgovorne znanstvene prakse (PRIJIĆ-SAMARŽIJA 2018). Čini se, ukratko, da priznaje kvalitativnu razliku između teorija koje uspješno opisuju stvarni svijet i onih koje to ne čine. Ono što ga zanima jest ekonomija istine: društveni sustav institucija i intelektualnih aktivnosti koji, sudeći prema povijesnim izvorima, neistine teorije ustrajno legitimira kao istinito znanje i potom koristi u opresivne svrhe. U razgovoru s Pasqualom Pasquinom, Foucault opisuje svoju teoriju istine:

Istina je od ovog svijeta, ona je stvorena zahvaljujući mnogostrukim prisilama. (...) U društvima kao što su naša, “politička ekonomija” istine karakterizirana je s pet historijski važnih točaka. (FOUCAULT 1994: 160)

Možemo se zadržati kod ovih točaka. Kao prvo, istina je ograničena na formu znanstvenog diskursa i na institucije koje ga proizvode. Kao drugo, nalazi se u temelju svakodnevnih izraza političke moći i ekonomskih interesa. Kao treće, istina je predmet rapidne proizvodnje, diseminacije i potrošnje. Kao četvrto, nastaje unutar zidova zatvorenih institucija — sveučilišta, znanstvene zajednice, vojske, političkog diskursa, i medija — i potom se širi službenim obrazovnim strukturama. Kao peto, vezana je uz političke interese i društvene tenzije. Ipak, ovo još uvijek ne isključuje stav da je isti-

na objektivna. Ne isključuje ni stav da je objektivnu istinu o svijetu, hipotetski, moguće otkriti.

Pokušajmo ovo ilustrirati jednom od Foucaultovih poznatih tema, seksualnošću. Iskaz “neke ljude seksualno privlače ljudi istog spola” oduvijek je korespondirao s odsječkom objektivnog svijeta: ljudima koji su stupali u seksualne odnose s ljudima istog spola. Kao prvo, radi se o iskazu koji podliježe različitim praksama ograničavanja. Rasprave o homoseksualnosti dopuštane su samo unutar točno određenih društvenih okvira, a vrijednosne analize homoseksualnih praksi dolazile su od točno određenih izvora, nositelja epistemičkog i društvenog — političkog ili religijskog — autoriteta. Proizvodnja znanja o homoseksualnosti dugo je, pod različitim pretpostavkama, isključivala iskustva samih homoseksualaca. Kao drugo, riječ je o iskazu u temelju svakodnevnih izraza moći. Teorije o istospolnoj seksualnoj privlačnosti i konačna pojava koncepta homoseksualca, s primjerenim moralnim, biološkim ili patološkim implikacijama, predmet su, kao treće, rapidne proizvodnje i distribucije. Kao četvrto, nedvojbeno je riječ o temi o kojoj, kao društvo, proizvodimo točno određenu vrstu znanstvenog diskursa — danas, primjerice, sociološkog i politološkog, a nekad psihijatrijskog. Kao peto i konačno, pitanje homoseksualnih odnosa može se mobilizirati u različite političke svrhe. Moralni status homoseksualnosti i danas je kontroverzan: različite političke skupine mogu ga zazivati kako bi polarizirale glasačko tijelo, stekle potporu konzervativnijih krugova ili odvukle pažnju od konkretnijih socioekonomskih problema. Ljudi koje seksualno privlače ljudi istog spola, međutim, ostaju objektivna društvena činjenica. Usprkos tome, konkretne osobine homoseksualaca ostaju nešto o čemu je, barem hipotetski, moguće proizvoditi dodatne iskaze koji će odgovarati zbilji. Govoreći o istini, Foucault izričito odbacuje stav da govori o “skupu istinâ koje valja otkriti i prihvatiti”. Naprotiv, riječ je o proceduralnom pojmu istine kao “skupu pravila kojima razlikujemo istinu od neistine, i o posebnim učincima moći povezanim uz istinu”. Ovo nas, napokon, dovodi do Foucaultove definicije propozicijske istine:

Pod “istinom” treba podrazumijevati skup reguliranih procedura za proizvodnju, opravdanje, raspodjelu, stavljanje u optjecaj, i funkcioniranje iskaza. “Istina” je kružno vezana za sisteme moći koji je proizvode i podržavaju, i za učinke moći koje ona inducira i koji nju reproduciraju. (FOUCAULT 1994: 162)

Promotrimo li ovaj stav, optuživanje Foucaulta za relativizam i episte-

mološki nihilizam doima se kao pogrešno usmjeren napad. Govoreći o istinitosti nekog iskaza, Foucault ne govori o njegovoj podudarnosti sa stvarnim svijetom, nego o društvenim metodama “kontrola, odabira, distribucije, cirkulacije i uporabe” koje neko vjerovanje pretvaraju u legitimno znanje (FOUCAULT 1994: 116). Jednostavnije rečeno, Foucault ukazuje na društvene varijable konteksta opravdanja teorija, što, iako je dovoljno da uznemiri osjetljivije filozofe znanosti, nije i skliska padina prema relativizmu. Foucault se, štoviše, izričito ogradio od stava da je istina proizvoljna:

Zacijelo, ostanemo li na razini iskaza, unutar diskursa, razlika između istinitog i neistinitog nije ni proizvoljna, ni promjenjiva, ni institucionalna, ni nasilna. No, postavimo li se na drugu razinu, postavimo li pitanje koja je to volja, stalno i stoljećima, preko našeg diskursa prožimala našu volju za istinom (...) tada je to nešto što se ocrtava kao sistem isključivanja. (1994: 118)

Zašto Foucault, ako se njegova analiza cirkulacije društvene moći čini toliko uvjerljivom, a njegova teorija istine imunom na prijetnju relativizma, nije uvjerljiv kandidat za model istinski socijalne epistemologije? Odlučimo li, kako bismo očuvali stare epistemološke ideale, primijeniti Goldmanove kriterije prave epistemologije, odgovor je jednostavan: Foucaultova pozicija zapravo nije epistemološka. Ovo se očituje na nekoliko razina. Prisjetimo se, za početak, Goldmanovih kriterija. Pravi epistemolog, za Goldmana, eksplicitno razlikuje dobru i lošu epistemičku praksu, predlaže konkretne popravke, a svoje sudove kvalitete temelji na objektivnim epistemičkim kriterijima. Foucault, s druge strane, prema Nancy Fraser, zauzima namjerno ambivalentan stav spram legitimnosti različitih epistemičkih praksi (FRASER 1981).<sup>03</sup> Iako svoju analizu podupire jasnim političkim nabojem, povijesne primjere dobre i loše znanosti obrađuje istim metodološkim aparatom i podvrgava istom obliku kritike. Foucaultovo razlikovanje dobrog i lošeg intelektualnog ophođenja, onda, ostaje prešutno. Ako, nakon povijesne analize, prepoznamo sociopolitičke interese koji koreliraju s institucionalizacijom neistinitih i opresivnih vjerovanja, moći ćemo ih odrediti kao loše epistemičko ophođenje, ali Foucault ne nudi pozitivan model poboljšanja postojećih epistemičkih praksi. Ova kombi-

---

**03** Za ukazivanje na tekst Nancy Fraser te, posljedično, za znatno čvršći argument o normativnoj ambivalentnosti Foucaultove pozicije, zahvaljujem dr. sc. Mislavu Žitku.



nacija politički nabijene teorije — jer Foucault očito razumije razorne posljedice neravnoteže moći na one koji njome ne vladaju — i ambivalencije spram legitimnih primjena moći problematična je i izvan konteksta socijalne epistemologije. Unutar naše teme, Foucaultova teorija znanja i moći, premda razmatra intelektualne prakse i protok znanja društvom, nema preskriptivnu dimenziju Goldmanove prave epistemologije. Štoviše, za razliku od Goldmana, Foucault gaji značajne skrupule prema pravu teoretičara na predlaganje društvenih promjena. U kasnijoj zbirci predavanja, naslovljenoj *Sigurnost, teritorij, stanovništvo*, Foucault navodi sljedeće:

Mislim da nema teorijskog ni analitičkog diskursa koji, na neki način, nije prožet nečime nalik naredbenom diskursu. Međutim, u domeni teorije, naredbeni diskurs koji se svodi na iskaze da “ovo trebate voljeti, ovo trebate mrziti, ovo je dobro, ovo je loše, ovo valja podupirati, a ovog se trebate bojati” mi se čini, barem u sadašnjem obliku, kao puki estetički diskurs koji počiva na estetičkim sudovima. A naredbeni diskurs koji nudi iskaze poput “protiv ovoga se valja boriti, i to ovako” mi se, ako dolazi od obrazovnih institucija ili kakvog komada papira, čini prilično mlitav. U svakom slučaju, čini mi se da se ono što treba učiniti može pojaviti samo u polju stvarnih sila, ili, jasnije rečeno, u polju sila koje govoreći subjekt ne stvara sam, temeljem svojih riječi, jer govorimo o polju sila koje ne možemo kontrolirati ni ustvrditi ovom vrstom naredbenog diskursa (2009: 3).

Iako, u teoriji, ne isključuje mogućnost proizvodnje istinitog znanja o svijetu, Foucault implicira da ono suštinski ne može doći od postojećih epistemičkih institucija. Staro znanje, proizvedeno u zatvorenim interesnim krugovima, ili unutar učmalih zidova akademije, nije ono što tražimo. Povratak pravog znanja, o čemu govori u zbirci predavanja *Treba braniti društvo*, zahtijevat će nadopunu prihvaćenog diskursa “znanjem potlačenih”. Ovo znanje marginaliziranih, skriveno u atomiziranim iskustvima pojedinaca sa samog društvenog ruba, po definiciji ne može proizaći iz znanstvenih institucija. Riječ je, naime, o “lokalnom, regionalnom ili diferencijalnom znanju koje ne može biti jednoglasno” i koje “svoju moć izvodi samo iz činjenice da se razlikuje od okolnog znanja” (FOUCAULT 2005: 7). Put u novo znanje moramo tražiti izvan institucija, pažljivo bilježeći subverzivne iskaze izdvojenih subjekata kako bismo sklopili što potpuniju sliku svijeta. U kontekstu klinike, psihijatrijsko znanje trebat ćemo dopuniti iskustvima pacije-

nata i medicinskih sestara: hijerarhijski podređenim uvidima koji se, samostalno, ne mogu nadati institucijskoj legitimaciji.

Usprkos tome, Foucaultova slika dobronamjernog erudita zainteresiranog za društvenu pravednost — humanista uvelike nalik samom Foucaultu — nije primjenjiva društvena politika, nego apstraktni ideal. Povijesno nasljeđe institucionalizacije opresivnih teorija i isključivanja manjinskih skupina iz intelektualne javnosti doima se kao strukturalni problem. Stoga, on zahtijeva strukturalno rješenje: sveobuhvatnu epistemičku i političku reviziju postojećih institucija. Umjesto da propita legitimnost sadašnjih institucija i predloži promjene, Foucault društvene institucije prikazuje kao inherentno zatvorene i inherentno podložne nižim interesima, te, time, i inherentno kvarne. Ako je znanje proizvedeno unutar institucija, za Foucaulta, neizlječivo kontaminiramo, onda razumijemo i motivaciju iza njegovog namjernog nerazlikovanja dobre i loše epistemičke prakse: igra je, naime, unaprijed izgubljena, a preostaje nam samo istražiti različite — povijesno specifične — oblike tog poraza. Čitavu odgovornost za epistemički progres, ako je uopće moguć, prebacuje na šačicu osviještenih erudita, na nekolicinu filozofa i povjesničara koji će se povezati s potlačenim skupinama i, u trenutku prešutnog elitizma, informirano protumačiti njihova iskustva. Budući da političke prijedloge nadošle iz akademije ili s lista papira, vidjeli smo, smatra mlitavima, njegov će erudit morati raditi sam; potihom će izlagati normativno ambivalentna tumačenja povijesti koja, u rukama potlačenih, otkrivaju svoj emancipacijski potencijal. Foucault ispravno detektira strukturalni problem (institucionalizaciju neistinitih vjerovanja koja zanemaruju iskustva ugroženih društvenih skupina, podupiru stereotipe, i kočuju znanstveni napredak) i pronalazi njegove uzroke (zatvorene znanstvene prakse, centralizirane institucije, i homogeno istraživačko tijelo podložno predrasudama), ali ne nudi i strukturalno rješenje, nego apel na epistemičku vrlinu pojedinaca. Iako uspješno locira mane društvenih intelektualnih praksi, Foucault ih ne identificira kao mane i ne nastoji riješiti, a možda ih ni ne prikazuje kao rješive. Njegov uporni otpor mogućnosti restrukturiranja epistemičkih praksi — dopunjen, doduše, intuicijama o boljoj znanosti — plodna je motivacija za razvoj istinski socijalne epistemologije.

#### **IV. Veritistički projekt Alvina Goldmana**

Ono što Goldmanovu socijalnu epistemologiju odvaja od konkurentnih inačica jest njegova eksplicitna težnja istini. Za razliku od revizi-

onistički nastrojenih teoretičara, Goldman je zadržao klasične epistemičke ideale i svoj projekt posvetio odabiru onih društvenih praksi koje pouzdano proizvode istinita vjerovanja. Ovo je nastojanje u svom izvornom obliku, uslijed Goldmanovog truda da ukaže na svoj epistemički naboj i socijalnu epistemologiju legitimira kao “pravu” epistemologiju, bilo suhoparno i neinformativno. Kako bi se odijelio od relativističkih teorija skeptičnih prema idealima istine i racionalnosti, Goldman se, nakon nemilosrdne kritike svih oblika sociologije znanja i postmodernizma, opredijelio za teoriju istine koja će se ubrzo pokazati odveć obvezujućom (GOLDMAN 1999). Ovdje je važno istaknuti da ne govorimo o teorijama istine kao takve ni o konceptualnoj analizi pojma istine. Govorimo o onome na što mislimo kada nečiji iskaz ocijenimo kao istinit: kada, primjerice, odlučimo povjerovati nečijem iskustvu, kritički razmatramo protivnički argument ili čitamo kakav znanstveni rad. Goldman ovdje odabire korespondencijsku teoriju istine prema kojoj je istinit onaj iskaz koji je podudaran s objektivnom stvarnošću. Korespondenciju, točnije, uvodi kao “teoriju deskriptivnog uspjeha” i time nameće još strože kriterije podudarnosti (GOLDMAN 1999: 59). Prema Goldmanu, neki iskaz p istinit je samo ako svojim sadržajem uspješno opisuje pred-teorijsku i objektivnu stvarnost. Kako bi izbjegla propadanje u relativizam, ova jaka inačica korespondencije morala je — prihvaćajući znatan metafizički teret — pretpostaviti dostupnost objektivne stvarnosti. Jasnije rečeno, Goldmanov odabir prešutno podrazumijeva da apsolutnu istinu o svijetu možemo spoznati i opisati riječima, a podrazumijeva i epistemičku zajednicu sposobnu potvrditi podudarnost našeg iskaza s tom objektivnom istinom. Iako je korespondencijska teorija istine uvjerljiv takmac za odredbu istine kao takve — jer nemamo razloga kontrirati tvrdnji da je apsolutna istina sinonimna apsolutnoj podudarnosti sa stvarnošću, kakva god ta stvarnost bila i koliko ju god mi mogli spoznati — nije primjerena za govor o ljudskim intelektualnim praksama.

Možda se vrijedi zadržati kod ovog problema. Nastojeći odsjeći svoju inačicu socijalne epistemologije od relativističkih projekata, Goldman je svjesno zatvorio oči pred fluidnošću ljudskog znanja i pred činjenicom da mnoge javne rasprave nemaju jasnu istinitosnu vrijednost. Možemo, doduše, pronaći primjere gdje teorija deskriptivnog uspjeha preživljava uvjete stvarnih intelektualnih praksi, no oni će, neizbježno, biti prilično banalni. Odbacimo li klasične skeptičke scenarije — primjerice, ako pretpostavimo da nas osjetila općenito ne varaju, da nismo mozak u posudi i da ne podliježemo nepozvanim

kapricima zlog demona — iskaz poput “mačka je na otiraču” u prisutnosti opažene mačke na otiraču vjerojatno je uspješan opis objektivnog svijeta, no izricanje trenutačnih osjetilnih uvida čini marginalan dio društvenih intelektualnih razmjena.<sup>04</sup> Teorija deskriptivnog uspjeha preživljava i trivijalnije scenarije epistemologije svjedočanstva, pa, ako stranca u dva sata poslijepodne upitamo koliko je sati, jasno je što mora reći kako bismo njegovo svjedočanstvo odredili kao istinito, a jasno je i kako to možemo provjeriti. S druge strane, Goldmanova teorija podbacuje upravo u domenama koje pokazuju najviše potencijala za društveni i epistemički napredak, i gdje je Foucaultov doprinos najplodniji: prostoru znanstvenih institucija i donošenja političkih odluka.

Podložnost znanstvenih spoznaja reviziji, nadogradnji i odbacivanju slaba je točka svakog pobornika ideala istine kao korespondencije i čest povod skandaliziranim raspravama suprotstavljenih epistemoloških tabora. No, poimanje znanosti kao nedovršenog projekta nije i poziv na relativizam. Ono što Goldman nastoji izbjeći jest stav da određeno vjerovanje u nekom trenutku može biti istinito kako bi uslijed naknadnih znanstvenih spoznaja izgubilo taj status, što istinu svodi na naizgled proizvoljnu etiketu bez trajnije metafizičke težine. Ovaj se problem može izbjeći ako danas opovrgnute znanstvene spoznaje ne nazovemo “tada istinitima”, što implicira postojanje svojevrsnog društvenog prekidača za istinitost, nego primijenimo korisni koncept lokalnog relijabilizma. Tim Lewens, primjerice, ovaj koncept podupire stavom da znanstvena zajednica nekog vremenskog perioda može opravdano prihvatiti vjerovanje stečeno mehanizmom koji je tada bio pouzdan, ali danas to više nije (LEWENS 2005: 572). Jasnije, nekadašnji su znanstvenici u kontekstu tadašnjih znanstvenih metoda i spoznajnih dosegâ mogli opravdano — pa čak i epistemički kreposno, ako su sagledali sve tada dostupne dokaze — pažljivo poštivali ustanovljene

---

**04** Vrijedi primijetiti da Goldman koristi samo ovaj tip primjera, pa, uz mačku na otiraču, možemo uspješno opisati stvarnost bijele boje snijega, sadržaja hladnjaka ili susjedova jutarnjeg trčanja oko kvarta. Ovi tendenciozno odabrani primjeri prikrivaju činjenicu da većina društveno diseminiranog znanja nije nešto što možemo elegantno potvrditi trenutačnim opažanjem, a teoriju deskriptivnog uspjeha prikazuju uvjerljivijom nego što uistinu jest, jer svo društveno znanje poistovjećuje sa izoliranim uvidima stečenim jednim od najpouzdanijih — demoni i mozgovi u posudama po strani — epistemičkih izvora, osjetilima. Za navedene primjere vidjeti Goldman (1999: 23, 55, 62).

procedure i obazrivo raspravili sa svojim kolegama — vjerovati u, primjerice, zdravstvene prednosti kokaina.

Poslužimo li se nešto novijim primjerom, netko tko je prije desetak godina u rukama držao udžbenik o nesposobnosti ljudskog mozga da se obnavlja i proizvodi nove stanice nakon djetinjstva, da bi danas svjedočio raspravama o neuroplastičnosti, s priličnom bi mukom neko od navedenih vjerovanja odredio kao izraz vječne istine o svijetu. Replikacijska kriza u društvenim znanostima (JOHN, LOEWENSTEIN I PRELEC 2012) dodatno je uzdrimala arogantnu tvrdnju da svo naše znanje — a napose ono temeljeno na intervjuima, kratkim eksperimentima na malim skupinama i provizornim tumačenjima pogrešivih znanstvenika — već sada ispravno opisuje stvarnost. Usprkos tome, falibilnost i nadogradivost znanosti ne dovode u pitanje njezin status najboljeg dostupnog izvora znanja o svijetu, a nipošto ne služe ni kao argument u korist jednake vrijednosti proizvoljnih, nedokazanih i logički nevaljanih prosudbi.<sup>05</sup> Spremnost znanosti da samu sebe podvrgava revizijama i opetovanim pokušajima opovrgavanja ne treba promatrati kao izvor nihilističkog nepovjerenja prema trenutačnom znanju o svijetu, nego kao nužnu osobinu znanstvenog progressa.

Goldman, odabirući svoju teoriju propozicijske istine, sagledava i pristup znatno sličniji njegovom vlastitom pristupu znanju u društvu: Deweyeve kriterije opravdanosti tvrdjenja, koji nalažu da neki iskaz možemo prozvati istinitim ako posjedujemo dostatne dokaze da je istinit, tako da ga možemo “opravdano tvrditi” (GOLDMAN 1999: 44). Iako Goldman oštro istupa protiv ovisnosti istine o lokalnim dokaznim resursima epistemičkog agenta, sama teorija sumnjivo nalikuje njegovom razumijevanju korespondencije. Naime, ako tvrdimo da je neki iskaz istinit jer uspješno opisuje stvarnost, ne govorimo li samo da posjedujemo zadovoljavajuće dokaze za zaključak da uspješno opisuje stvarnost? U alternativnom slučaju, misterioznu podudarnost iskaza

---

**05** Susan Haack u *Defending Science — Within Reason* nudi uravnoteženu sliku znanstvene prakse, pa piše: “Znanstveno istraživanje zahtijeva maštu, vrijeme, energiju i integritet; podložno je pogrešnom startanju i krivim sketanjima; frustrirajuće je kad, što se nerijetko događa, stvari pođu po zlu. Znanstvenici su pogrešivi: katkad podbacuju, zavedeni su dvosmislenim dokazima, grčevito se drže ideja koje su funkcionirale u prošlosti ili u koje su uložili nezanemariv profesionalni trud, brzaju u prihvaćanju glamuroznih novih zaključaka ili pokazuju iznimnu originalnost pri osmišljanju pojmova koji ne mogu biti primijenjeni ni na što.” (Haack 2007: 196)

i stvarnosti morali bismo ostaviti nerazjašnjenom, što nisu osobito stabilni temelji za filozofski održivu teoriju propozicijske istine. Dok konkurentne teorije izlaže vrlo visokim kriterijima održivosti, Goldman, čini se, svjesno izbjegava središnji problem teorije deskriptivnog uspjeha: ako istinitim nazivamo iskaze koji uspješno opisuju dio stvarnog svijeta, jedino što možemo posve sigurno tvrditi jest da uspješno izražavaju naše trenutačno znanje o svijetu.<sup>06</sup> Znanstvenici koji su nekad, uz potporu čitave zajednice, zagovarali danas prezrene stavove, zacijelo nisu smatrali da izlažu zabludjele opise svijeta.

Goldman, ukratko, zanemaruje činjenicu da podudarnost iska-za i stvarnosti nije samorazumljiv truizam koja ne zahtijeva daljnje opravdanje, nego još jedno vjerovanje koje treba opravdati, što korespondenciju čini dvodijelnim procesom. Razumijevanje konteksta opravdanja iziskuje i razumijevanje lokalnih kriterija opravdanja: znanstvenih normi i metoda društva koje, u danom povijesnom trenutku, prihvaća neku teoriju. Teorija deskriptivnog uspjeha čvrsta je samo ukoliko pretpostavimo idealne epistemičke okolnosti konačnog opsega ljudskog znanja, što bi omogućilo potpunu spoznaju svijeta<sup>07</sup>, dok ju stvarni uvjeti neprekidnog odbacivanja starih i stjecanja novih vjerovanja svode na problematičnu ovisnost o kontekstu. Ako, pak, zaključimo da Goldman uistinu govori o podudarnosti s trenutačnim dosezima ljudskog znanja, što sugerira pozivanjem na Wilsonov stav da je “iskaz istinit ako je vjeran svijetu ili nekom ustanovljenom i prihvaćenom standardu”, nejasno je kako bi se teorija deskriptivnog uspjeha trebala ponašati kada se naše ustanovljeno i standardizirano znanje pokaže nedostatnim (GOLDMAN 1999: 60, WILSON 1990). Znajući da bi ova digresija vjerojatno otupjela normativnu oštricu veritistič-

---

**06** Druga inačica korespondencije kao kriterij za istinitost nalaže podudarnost iskaza s “činjenicama o svijetu”, no problematična je zbog neriješenog ontološkog statusa činjenica. Priroda činjenica je, štoviše, toliko zbunjuća da se Goldman pristaje referirati na analitičkog prebjega Rortyja, koji ih opisuje kao “rečenicama slične dijelove nelingvističke stvarnosti.” Vidjeti Goldman (1999: 61).

**07** Vratimo li se paraleli između Goldmanove korespondencijske teorije i teorije opravdanosti tvrđenja, zanimljivo je da je Putnam opravdanost tvrđenja pokušao zaštititi od relativističkih implikacija upravo predlaganjem dodatnog kriterija da je neki iskaz *p* istinit samo ako bismo ga mogli opravdano tvrditi u idealnim okolnostima posjedovanja konačnog znanja o svijetu i maksimalnog dokaznog materijala, što Goldman, ironično, kritizira kao “neprimjenjivo za dolaženje do istine”, jer, bjelodano, to i jest. Vidjeti Goldman (1999: 46) i Putnam (1981: 55).

kog projekta, Goldman u svoju raspravu unosi metafizički teret koji će, kao što ćemo vidjeti, osujetiti raspon strogo veritističke socijalne epistemologije.

Prisjetimo li se dosadašnje rasprave, vjerojatno nas neće začuditi da je Goldman bio prisiljen odustati od ideološki intoniranih stavova i tema koje ne povlače kakvog konkretnog jamca istine, poput mačke na otiraču, a time ni jasno odredivu istinitosnu vrijednost. Kada predlaže metode širenja istinitih vjerovanja društvom, rani Goldman odbija zadirati u sadržaj tih vjerovanja: prihvatimo li da neko nedefinirano vjerovanje doista zadovoljava kriterij apsolutne podudarnosti sa zbiljom, Goldman će nas informirati kako ga upotrijebiti na veritistički ispravan način. Čitatelj knjige *Knowledge in a Social World* tada, u Goldmanovoj raspravi o svjedočanstvu i argumentaciji, saznaje da je neki društveni komunikacijski projekt uspješan ako je istinito vjerovanje preneseno maksimalnom broju ljudi i da je korisnije istinito informirati one koji već nisu istinito informirani. Kada govori o znanosti, Goldman, banalizirajući protivnički argument, odbacuje opaske o utjecaju “hladnih predrasuda” heuristika i iracionalnosti na znanstvene zaključke nizom dokaza da ljudi nisu posve nesposobni biti racionalni i razumjeti načela vjerojatnosti (1999: 230). Njegova se rasprava o demokraciji, nadalje, ne bavi ulogom stručnog znanja u donošenju odluka, ni pomirivanjem epistemičke asimetrije između eksperata i laika, nego probabilističkim računima točnosti demokratskih odluka.<sup>08</sup> Goldman, štoviše, zauzima iznenađujuće ležeran stav prema vrijednosti istine u političkim pitanjima, pa Habermasov model konsenzusa prihvaća kao primjeren okvir za donošenje političkih odluka:

No, naša glavna tema nisu ni filozofija politike ni politički diskurs. Epistemologija se bavi znanjem, a većina znanja nije vezana uz odabir političkih principa koje će svatko smatrati legitimnim i obvezujućim. (1999: 70)

Ovdje se možemo zapitati zašto veritist, toliko strastven oko širenja istine i donošenja informiranih odluka — te, ne zaboravimo, filozof

---

**08** U *Knowledge in a Social World* ovo pronalazimo na stranici 316, iako je uloga Condorcetovog teorema porote u modelu relijabilističke demokracije jedino što Goldman i u ostatku svojeg opusa govori o političkom odlučivanju. Za usporedbu, vidjeti Goldman (2010, 2014) ili Blanchard i Goldman (2015).

koji je obogatio epistemološki pojmovnik relijabilizmom, konceptom opravdanosti onih stavova stečenih pouzdano kvalitetnim metodama rasuđivanja — ne misli da i vrijednosno obojene odluke trebaju dokaznu potporu i primjenu epistemičkih vrlina? Bez obzira govorimo li o ekonomskim politikama, pitanju klimatskih promjena, migracijama ili o ustroju obrazovanja, donošenje političkih odluka temeljem laičkog konzensusa — znači, temeljem agregata neinformiranih individualnih preferencija — rezultiralo bi razornim posljedicama. Neobično je i implicirati da političko odlučivanje prestaje nakon utvrđivanja “principa vladavine”, a još je neobičnije sugerirati iz veritističke pozicije da je javna percepcija neke politike kao “obvezujuće” ujedno i jamac njezine epistemičke kvalitete.

Goldmanova samonametnuta metafizička dužnost bavljenja apsolutno istinitim vjerovanjima pokazat će se i kao prepreka realističnom pristupu društvu. U svojem uvodnom projektu pobijanja konkurentnih inačica socijalne epistemologije, Goldman priznaje hvalevrijednu etičku motivaciju postmodernističkih teorija poput Foucaultove, te ih, potom, dijeli na one beznadno relativističke i one nesvjesno kompatibilne s veritističkim projektom (1999: 35). Govoreći o potonjima, primjećuje da su danas odbačene teorije koje su poticale negativnu sliku potlačenih društvenih skupina — poput vjerovanja u iracionalnost žena, urođenu intelektualnu inferiornost crnaca ili moralnu kvarnost radničke klase — jednostavno bile neistinite. Dobar će veritist, stoga, pozdraviti njihovo odbacivanje u korist teorija podudarnijih sa stvarnim svijetom, a veritistički će se projekt — ne namjerno, no i dalje — otkriti kao politički progresivna inicijativa. Ovdje možemo zamisliti onodobnog veritista, suvremenika ovih neistinitih teorija, nezainteresiranog za društvenu pravednost i duboko uvjerenog u epistemički prioritet pouzdavanja u provjerene eksperte i njihov znanstveni konsenzus. Čitatelju tada neće biti jasno kako se takav pojedinac — suočen s obiljem pouzdanih znanstvenih iskaza o iracionalnosti i histeričnim tendencijama žena, te, s druge strane, s osobnim iskustvom njihovog apstiniranja od javnog života — mogao otrgnuti od priklanjanja općem mnijenju. Njegova će ga deklarativna apolitičnost i veritistički interesi učiniti osobito bespomoćnom žrtvom pripadnosti zadržtom društvu: težeći maksimalnoj sigurnosti, onodobni veritist znanstvenu praksu neće promatrati iz perspektive njezinog utjecaja na marginalizirane skupine, a time će propustiti i uvid da je svaka teorija informirana perspektivom onoga tko ju izlaže. Zaboravit će, važnije, da svaka znanstvena teorija odgovara na neko



pitanje i da svoja pitanja informiramo prešutnim vrijednosnim sudovima i pragmatičnim interesima (ANDERSON 1995). Pitati se zašto žene stoljećima nisu sudjelovale u političkom životu nije isto što i pitati se zašto ne bi trebale sudjelovati u političkom životu, ili zašto ne mogu sudjelovati; slično, raspravljanje o slaboj društvenoj mobilnosti djece siromašnih obitelji u terminima sustavne nepravde proizvest će posve različit zaključak od pristupa iz perspektive osobne odgovornosti. Politički ambivalentan veritizam, ovako prikazan, ne može uočiti regresivnost svojih stavova prije nego što ih čitavo društvo, nakon kakvog "iznimnog epistemičkog iskoraka", ne prokaže kao regresivne (FRICKER 2007).

No, vrijedi utvrditi i je li Goldman ostao posve vjeran svojem teorijskom ograničenju izbjegavanja političnijih uvida. U kasnijoj raspravi o načinima na koje se laik može opredijeliti za jednog od više sukobljenih eksperata u disciplini, čiju unutarnju logiku sam ne može ili nema vremena razumjeti, Goldman sagledava i pitanje pristranosti. Nakon što plasira zdravorazumski stav da laik, podvojen između dva jednako uvjerljiva eksperta, od kojih je samo jedan upleten u interesne sporove i vidno pristran, može opravdano odlučiti vjerovati nepristranom ekspertu (GOLDMAN 2001: 125), Goldman, s obazrivošću koja bi mogla začuditi čitatelje njegovih ranijih radova, primjećuje da pristranost i interesna obojenost znanstvenika ne moraju biti vezani s urotničkim teorijama ni političkim pretenzijama. Pogrešivost i interesi, naprotiv, često proizlaze iz institucijskog ustroja znanosti kao društvene prakse. Znanstvenici će, tako, inzistirati na tezama koje doprinose njihovom statusu, afirmiraju legitimnost pripadne im istraživačke zajednice, jamče nastavak financijske potpore ili opravdavaju već uložena sredstva, kao u primjeru korporativno financiranih farmaceutskih studija koje ne govore neistine, ali se libe objavljivati rezultate koji ne svjedoče u njihovu korist.

Goldman, zanimljivo, tretira iracionalnosti i pragmatičke odluke znanstvenika ovdje na način znatno zreliji od govora o "hladnim predrasudama", a ustupcima institucijskoj naravi znanosti prilazi s pohvalnim političkim realizmom. Ističe, između ostalog, da znanstvenici često preuzetno objavljuju nedorečene zaključke koji se poklapaju s najavljenim hipotezama ili dotadašnjim konsenzusom kako bi izborili daljnja sredstva, i da, u takmičenju sa suparničkim institutima, potencijalne slabosti objavljenih zaključaka svjesno guraju pod tepih. Iako Goldman ovdje govori samo o odnosu zainteresiranog laika prema takvim ekspertima, pa zaključuje da bi prosječnom pro-

matraču razumijevanje unutarnjih dinamika znanstvene prakse tada bilo suviše zahtjevan projekt da bi svoje povjerenje u nekog eksperta mogao temeljiti na kriterijima izvanjskim samim teorijama, svejedno uočavamo prve natruhe primjenjivije socijalne epistemologije.

Vjerojatno najplodniju primjenu Foucaultovog nasljeđa u Goldmanovoj epistemološkoj školi pronalazimo u teorijskoj inovaciji Mirande Fricker, konceptu epistemičke nepravde (FRICKER 2006, 2007). Fricker, u istoimenom djelu, istražuje etičke i epistemičke posljedice disbalansa društvene moći na intelektualni život pripadnika različitih identitetskih skupina. Prema Fricker, epistemička nepravda proizlazi iz stereotipnih slika duboko uglavljenih u intelektualnoj klimi društva. Ako, primjerice, većina nekog društva još uvijek implicitno smatra žene osjećajnim, osjetljivim i pomalo iracionalnim, ili ako manjine smatra manje vjerodostojnim od bijelaca, te će stereotipne sudove unijeti i u intelektualne razmjene s pripadnicima tih skupina. Netko skeptičan prema ženskoj racionalnosti bit će podozriv prema studenticama, znanstvenicama i ženama u politici, i zakidati njihov intelektualni rad za poštovanje koje zaslužuje; slično, tkogod uvjeren da su crnci inherentno neiskreni, a nezaposleni nepopravljivo lijeni, neće moći otvoreno saslušati njihova iskustva. Žrtve testimonijalne nepravde — ili nepravde prema svjedocima — zakinute su kao spoznavatelji: vođeni naučenim predrasudama, slušatelji će im pripisati nezasluženo nisku razinu vjerodostojnosti. Drugi oblik epistemičke nepravde jest hermeneutička nepravda. Za Fricker, pripadnici društvenih skupina, čija perspektiva nije zastupljena u dominantnom diskursu, često ne uspijevaju artikulirati svoje probleme, te, zbog svoje marginalne društvene pozicije, ne mogu pristupiti javnim platformama gdje bi mogli upoznati druge sa svojim iskustvom. U njezinom primjeru, žene koje su 70-ih godina, kada problem još nije bio prepoznat kao raširen društveni fenomen, proživljavale seksualno zlostavljanje na radnom mjestu, nisu znale kome se obratiti za pomoć ni kako nazvati ono što im se događa. Njihovi nemušti pokušaji ukazivanja na problem godinama su rezultirali samo društvenom osudom, a žrtve su optuživane za frigidnost, preosjetljivost i manjak smisla za humor. Organizirani otpor seksualnom zlostavljanju javio se tek nakon što su se žrtve uspjele povezati i, tijekom zajedničke rasprave, koherentno konceptualizirati svoja iskustva. Za razliku od testimonijalne nepravde, koja se najčešće javlja između izoliranih pojedinaca, hermeneutička nepravda proizlazi iz ustroja društvenih institucija: budući da pripadnici marginaliziranih skupina oduvijek imaju ograničen pristup

“društvenim platformama za proizvodnju značenja”, poput politike, novinarstva, kulturne produkcije i teorijskih disciplina, intelektualni diskurs njihove zajednice jednostavno ne obuhvaća i njihovu perspektivu. Svoje probleme prisiljeni su izražavati tuđim pojmovima, a druge ih skupine, čak ako i uspiju pronaći primjerene riječi, možda neće moći razumjeti.

Epistemička nepravda dokazala se kao udžbenički primjer plodne teorije i potakla, uz desetljeće živih epistemoloških rasprava, razvoj socijalne moralne epistemologije. Primjeri epistemičke nepravde pronađeni su u svemu, od obrazovanja i znanosti do psihijatrije i političkog sudjelovanja, i popraćeni primjerenim rješenjima (KIDD, MEDINA I POHLHAUS 2017). U članku “Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions”, Elizabeth Anderson prikazuje socijalizacijom stečene predrasude i osobne interese kao neizbježne osobine našeg spoznajnog aparata, ali njihove posljedice — za razliku od, vidjeli smo, ranog Goldmana — ne pokušava ublažiti pretvaranjem da ne postoje (ANDERSON 2012). Anderson se, naprotiv, zalaže za institucijske procedure koje će upliv predrasuda predvidjeti i prije nego što rezultiraju razornim etičkim i epistemičkim posljedicama. Nečije nepovjerenje prema znanstvenicama, primjerice, možemo isključiti iz jednadžbe inzistiranjem na slijepim recenzijama znanstvenih radova (FRICKER 2010), a nepotpunost znanstvenog korpusa zakinutog za radove koji nisu potvrdili hipotezu — i koji su, time, propustili doprinijeti prestižu znanstvenika ili osigurati daljnje financiranje — možemo spriječiti zakonskom obvezom objavljivanja svih prijavljenih studija. Politički realizam ovih prijedloga ostaje vjeran veritističkim kriterijima i pridonosi maksimalnoj distribuciji istinitih vjerovanja, ili, blaže, maksimalnom okretanju javnog diskursa postupnom stjecanju sve istinitijih stavova. Društvo u prvom primjeru više nije zakinuto za znanje onih koji bi inače bili isključeni iz sudjelovanja u intelektualnim praksama, dok, u drugom, javnim odbacivanjem opovrgnutih hipoteza, potičemo plodnije i progresivnije znanstvene rasprave. Jednostavnije rečeno, čini se da predlaganje procedura koje će uspješno rješavati probleme pretpostavlja zdravu svijest o postojećim problemima, a što je osujećeno idealizacijom društvenih intelektualnih praksi i kapaciteta njihovih sudionika. Ono što pristupe Fricker i Anderson razlikuje od Foucaultovog, i što ih čini uistinu socijalnom epistemologijom, jest nastojanje da zamijećeni problem normativno vrednuju kao problem koji ima epistemički kvalitetniju alternativu, te da nam tu alternativu potom i ponude. Anderson ide i korak dalje, pa strukturalni problem

ne rješava pozivanjem na individualnu odgovornost, nego predlaže primjenjive intervencije u sadašnje institucije.

Usprkos tome, naš projekt istinski socijalne epistemologije može mnogošto naučiti od Goldmana i eksplicitno epistemičke motivacije veritističkog okvira. Za razliku od konkurentnih gledišta, veritistički projekt, kad ga primijenimo na domenu politike, epistemičke vrijednosti neće spremno podrediti političkima, a njegovo će nas zadržavanje potaknuti na harmoniziranje naizgled sukobljenih teorijskih imperativa. Ovaj se deklarativni sraz između političkog ideala pravednosti i epistemološkog ideala istine vjerojatno najjasnije očituje u suvremenim raspravama o epistemologiji demokracije, kojima ćemo se vratiti u posljednjoj sekciji. Čini se, naime, da neki politički sustav nije posve legitimiran time da je etički i politički opravdan, nego iziskuje i epistemičko opravdanje kao jamstvo njegove sposobnosti da proizvodi epistemički vrijedne odluke. Jasno je da o epistemičkoj vrijednosti — bilo u vidu istinitosti, epistemičkih vrlina donositelja odluka, pouzdanosti procedura ili vjerojatnosti da će neka odluka riješiti uočene probleme — ne možemo govoriti ako ne odredimo normativne kriterije koje nešto čine vrijednim, što najjasnije pronalazimo u veritističkom pristupu. Nužnost veritističke motivacije postat će očitija u svjetlu suprotne tendencije potpunog izuzimanja istine iz svijeta politike i jednostranog podređivanja epistemičkih zahtjeva političkima, što ćemo, opet, vidjeti u zaključku.

S druge strane, ustupak koji Foucaultov pristup unutar istinski socijalne epistemologije mora učiniti veritizmu, jest obazrivost prema istini ili kakvoj pluralnoj koncepciji epistemičke kvalitete. Uočavanje društvenih varijabli koje koreliraju s institucionalizacijom opresivnih ili neistinih vjerovanja smisleno je samo ako je popraćeno težnjom da ih preusmjerimo u epistemički poželjnijem smjeru. Unatoč tome, svoj projekt poboljšavanja sadašnje znanstvene prakse ne možemo temeljiti ni na krznanju pred priznavanjem njezinih stvarnih ograničenja. Fiktivni model racionalnog znanstvenika demotivira predlaganje procedura koje će umanjiti prijetnju upliva predrasuda i institucionalizacije upitnih zaključaka. U zaključku ćemo vidjeti i koliko je ovaj realpolitički pristup važan za razmatranje političkih procesa donošenja odluka.

## V. Istinski socijalna epistemologija

Prije najavljenog pokušaja primjene istinski socijalne epistemologije na pitanja znanstvene prakse i političkih sustava, možemo ukratko

sažeti dosadašnje zaključke. Kao prvo, ustanovili smo da istinski socijalna epistemologija mora biti normativan projekt u smislu poboljšanja društvenih intelektualnih praksi, te da se, kako bi to i ostvarila, ne smije ustručavati od realističkog pristupa društvenoj zbilji. Kao drugo, na primjeru veritizma pokazali smo da progresivnost zahtijeva svijest o epistemičkoj kvaliteti ili jasnu odredbu onoga što smatramo epistemički vrijednim. Budući da vrijednosno nabijena politička pitanja i falibilno znanstveno znanje rijetko povlače jasno određivu istinitosnu vrijednost, istaknuli smo nužnost dopunjavanja monističkog epistemičkog ideala istine pluralnom koncepcijom epistemičkih vrijednosti, koja, tada, uključuje i odgovoran odnos prema dokaznom materijalu, obazrivost u raspravama s drugima, pravednost pri suočavanju s različitim perspektivama, poštivanje pouzdanih metoda i fokus na donošenje informiranih odluka koje uspješno rješavaju probleme. Kao treće, od Foucaulta smo naučili cijeniti važnost realpolitičkog pristupa stvarnim granicama društvenih intelektualnih praksi, i razmotrili utjecaj disbalansa moći na proizvodnju i prihvaćanje znanja. Ovako ustrojena, područstvena epistemologija postaje i društveno angažirana i spremna razmotriti epistemičku kvalitetu političkih odluka.

Iako razmatranje epistemičkih svojstava političkih sustava u filozofskom kanonu nikada nije bilo posve izuzeto iz filozofije politike, epistemičke su brige obično uklapane kao sporedan faktor legitimacije nekog političkog okvira. Epistemološki su uvidi pojedinih filozofa, štoviše, često djelovali kao nusproizvod njihovih političkih stavova: deliberativni modeli građanskog sudjelovanja, primjerice, nisu uvedeni zbog epistemičkog potencijala za pomirivanje različitih perspektiva i razboritih izmjena razloga, nego zbog očuvanja prirodnih prava subjekata (SAMARŽIJA 2018). Filozofska tradicija stoljećima je ustrajavala uz navodnu nepomirljivost središnjih interesa filozofije politike i epistemologije. Zadatak filozofije politike bio je teorijski definirati i zajamčiti pravednost, dok je epistemološki ideal istine, u društvenim pitanjima, prepoznat kao sporedan. S druge strane, čini se da puka činjenica političke organizacije pretpostavlja neosporno epistemološku komponentu odgovornog donošenja odluka, odbacivanja predrasuda spram ugroženih društvenih skupina i žive svijesti o važnosti participativnog, inkluzivnog i tolerantnog društva. U tom smislu, u nedavnim raspravama o demokraciji uočavamo rastuću svijest o nužnosti njezina opravdanja i iz epistemološke perspektive, temeljem njezine sposobnosti da pouzdano proizvodi, uz osigura-

vanje pravednosti i epistemički vrijedne odluke (CHRISTIANO 2004, ESTLUND 2002, PETER 2008). Budući da bi sagledavanje svih politički intoniranih tema socijalne epistemologije svojim opsegom nadilazilo granice ovog rada, možemo se zadržati na primjeni ovako unificirane socijalne epistemologije na pitanje sprege političke organizacije i epistemičkih vrijednosti.

Za kraj, već smo natuknuli da određene epistemičke vrijednosti — poput epistemičke pravednosti ili odgovornog znanstvenog rada — zahtijevaju strukturalne revizije sadašnjih intelektualnih praksi. Prihvatimo li da će epistemički agenti često pokleknuti pred sigurnošću predrasuda, a strpljiva istraživanja podrediti konkurentnosti i glamuroznim zaključcima, potraga za rješenjem u njihovoj voljnosti da — odricanjem od vlastitih interesa ili ulaganjem golemog kognitivnog napora — samostalno isprave svoje ponašanje, nije znatno pouzdanija od pukog nadanja. Ovaj zaključak, dakako, nije ograničen samo na sferu znanstvenog rada i vjerovanja tuđim riječima, nego obuhvaća i prostor politike. Uočimo li, primjerice, da idealni model građanske deliberacije propada s činjenicom da građani pokazuju poražavajuće nisku razinu poznavanja temeljnih političkih pojmova (CARPINI, DELI, I KEETER 1996; KOVAČIĆ I VRBAT 2016); da su oni najlošije informirani ujedno i najskloniji precjenjivanju svoje sposobnosti i potcjenjivanju tuđe (DUNNING I KRUGER 1999); da ni stajalište stručnjaka neće naići na slaganje, a čak ni na prepoznavanje epistemičke asimetrije (NICHOLS 2017) te, konačno, da će građani vrlo vjerojatno iskazati i bizarne stavove o naizgled razriješenim pitanjima (CASSAM 2019), morat ćemo razmotriti alternativne modele podjele epistemičkog rada. Phillip Kitcher, primjerice, na sraz između naizgled nedemokratskih implikacija davanja prednosti stručnjacima i nesposobnosti laika da suvislo raspravljaju o znanstvenim temama, odgovara podjelom rada koja vrijednosno nabijena pitanja prepušta konsenzusu, a teme koje iziskuju sofisticirano znanje delegira na stručnjake (KITCHER 2011).

Rasprava ovime, jasno, nije završena, jer pripadnost neke teme klasi “vrijednosno nabijenih pitanja” nije samorazumljiva, a politički realizam zahtijeva i kritičniji odnos spram stručnosti samih eksperata. Usprkos tome, socijalna epistemologija poučava da epistemički kvalitetno donošenje odluka zahtijeva pažljivu ravnotežu između stručnog znanja i demokratskog odlučivanja o lokalnim interesima, što otvara prostor za plodne rasprave o optimalnom modelu podjele rada. U sličnom primjeru, pristanemo li delegirati odgovornost za donošenje epistemički vrijednih političkih odluka na predstavnike

koje će ti građani odabrati, morat ćemo se suočiti i s činjenicom da glasači — uslijed krivih procjena, impulzivnosti, i grupne polarizacije — često odabiru opcije čije politike izravno kontriraju njihovim egzistencijalnim interesima, pa ideal poboljšanja epistemičkih praksi poprima i dodatni etički naboj. Ako se naš model istinski socijalne epistemologije — svojom primjenjivošću, realizmom, i razumijevanjem važnosti epistemičke kvalitete — pokaže sposobnim odgovoriti na ova pitanja i doprinijeti budućim raspravama, možemo ga opravdano smatrati uspješnim. ★

## LITERATURA

- Alcoff, L. 1990. "Feminist Politics and Foucault: The Limits to a Collaboration", u: A. Dallery i C. Scott (ur.) *Crises in Continental Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press.
- Alcoff, L. 2010. "Epistemic Identities", *Episteme*, 7 (2): 128–137.
- Allen, A. 2016. "Feminist Perspectives on Power", u: E.N. Zalta (ur.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Anderson, E. 1995. "Knowledge, Human Interest, and Objectivity in Feminist Epistemology", *Philosophical Topics*, 23 (2): 27–58.
- Anderson, E. 2012. "Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions", *Social Epistemology*, 26 (2): 163–173.
- Anderson, E. 2014. "The Social Epistemology of Morality: Learning from the Forgotten History of the Abolition of Slavery", u: M. Brady i M. Fricker (ur.) *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Baggini, J. 2003. *The Philosopher's Toolkit: A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*, Chicester: Wiley-Blackwell.
- Boghossian, P. 2006. *Fear of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Carpini, M., Deli, X. i Keeter, S. 1996. *What Americans Know about Politics and Why It Matters*, New Haven CT: Yale University Press.
- Cassam, Q. 2019. *Vices of the Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Christiano, T. 2004. "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy*, 12 (3): 266–290.
- Estlund, D. 2002. "Beyond Fairness and Deliberation: The Epistemic Dimension of Democratic Authority", u: T. Christiano (ur.) *Philosophy and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. 1961. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, New York: Vintage Books, 2006.

- Foucault, M. 1966. *Riječi i stvari*, Zagreb: Golden Marketing, 2002.
- Foucault, M. 1975. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, London: Penguin Books, 1991.
- Foucault, M. 1976. *Povijest seksualnosti I: Volja za znanjem*, Zagreb: Domino, 2013.
- Foucault, M. 1994. *Znanje i moć*, Zagreb: Nakladni zavod Globus.
- Foucault, M. 2005. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975–76*, London: Picador.
- Foucault, M. 2009. *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, New York: St Martin's Press
- Fraser, N. 1981. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Conclusions", *Praxis International* 3: 272–287
- Fricker, M. 2001. "Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology", u: A.I. Goldman i T. Blanchard (ur.) *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press: 54–68.
- Fricker, M. 2006. "Powerlessness and Social Interpretation", *Episteme* 3 (1–2): 96–108.
- Fricker, M. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. 2010. "Replies to Alcoff, Goldberg and Hookway", *Episteme*, 7 (2): 164–178.
- Gigerenzer, G. 2007. *Snaga intuicije: Inteligencija nesvjesnoga*, Zagreb: Algoritam.
- Goldman, A. I. 1999. *Knowledge in a Social World*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2001. "Experts: Which Ones Should You Trust?", u: A. I. Goldman i T. Blanchard (ur.) *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press: 109–133.
- Goldman, A. I. 2004. "The Need for Social Epistemology", u: B. Leiter (ur.) *The Future for Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2010. "Why Social Epistemology is Real Epistemology?", u: A. Haddock, A. Millar i D. Pritchard (ur.) *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. i Whitcomb, D. (ur.) 2011. *Social Epistemology: Essential Readings*, New York: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. 2014. "Social Process Reliabilism: Solving Justification Problems in Collective Epistemology", u J. Lackey (ur.) *Essays in Collective Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A.I. i Blanchard, T. 2015. "Social Epistemology", u: E.N. Zalta (ur.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Haack, S. 2011. *Defending science — Within reason: Between scientism and cynicism*, New York: Prometheus Books.



- Hookway, C. 2010, "Some Varieties of Epistemic Injustice: Reflections on Fricker", *Episteme*, 7 (2): 151–163.
- Hume, D. 1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford/New York: Oxford University Press, 1999.
- John, K., Loewenstein, G. i Prelec, D. 2012. "Measuring the Prevalence of Questionable Research Practices With Incentives for Truth Telling", *Psychological Science*, 23 (5): 524–532.
- Kahneman, D. 2011. *Misliti, brzo i sporo*, Zagreb: Mozaik knjiga.
- Kalanj, R. 1994. *Pogovor Znanja i moći*, Zagreb: Nakladni zavod Globus, 173–183.
- Kidd, I. J., Medina, J. i Pohlhaus, G. 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, London/New York: Routledge.
- Kitcher, P. 2011. *Science in a Democratic Society*, New York: Prometheus Books.
- Kovačić, M. i Vrbat, I. 2016, "Znam da ništa ne znam: politička kompetencija i politička participacija među mladima u Zagrebu", *Suvremene teme*, 7 (1).
- Kruger, J. i Dunning, D. 1999. "Unskilled and Unaware of It: How Difficulties in Recognizing One's Own Incompetence Lead to Inflates Self-Assessments", *Journal of Personality and Social Psychology*, 77 (6): 1121—1134.
- Kuhn, T. 1962. *Struktura znanstvenih revolucija*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2013.
- Lewens, T. 2005. "Realism and the strong program", *The British journal for the philosophy of science*, 56 (3), 559–577.
- Lyotard, J. F. 1979. *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb: Ibis-grafika, 2005.
- Miščević, N. 2007. "After Foucault: Social Epistemology Facing Old and New Knowledges", *Transeuropeanness*.
- Nichols, T. 2017. *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*, Oxford: Oxford University Press.
- Peter, F. 2008. *Democratic Legitimacy*, New York: Routledge.
- Popper, K. 1962. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, New York, Basic Books.
- Prijić-Samaržija, S. 2000. *Društvo i spoznaja: Uvod u socijalnu spoznajnu teoriju*, Zagreb: KruZak.
- Prijić-Samaržija, S. 2018. *Democracy and Truth: The Conflict Between Political and Epistemic Virtues*, Mimesis International.
- Putnam, H. 1981. *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W.V.O. 1969. "Epistemology Naturalized", u *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press: 69–90.
- Rorty, R. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Samaržija, H. 2018. "Spinoza's Political Philosophy: Pluralism and Institutional Virtues", *Prolegomena* 17 (2): 191–214.
- Sosa, E. 1998. *Epistemologija: Uvod u teorije znanja*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2017.
- Thornton, S. 2016. "Karl Popper" u: E. N. Zalta (ur.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wilson, W. K. 1990. "Some Reflections on the Prosentential Theory of Truth", u: J. M. Dunn i A. Gupta (ur.) *Truth or Consequences*, Dordrecht: Kluwer.
- Wolff, J. 2015. "Political Philosophy and the Real World of the Welfare State", *Journal of Applied Philosophy* 32 (4): 360–372.
- Young, I. M. 1990. *Pravednost i politika razlike*, Zagreb: Jesenski i Turk.
- Zagzebski, L. T. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

**HALTE**  
**A**  
**L'EXPULSION**  
**DE NOS**  
**CAMARADES**  
**ETRANGERS**



**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 svojem 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.<sup>01</sup> 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 autora<sup>02</sup> te na višeznačnost, isprekidanost i, u konačnici, nakon raspada Jugoslavije, deformiranost političnosti *praxis* filozofije.<sup>03</sup> 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.<sup>04</sup> 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".<sup>05</sup> 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.<sup>06</sup> 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.<sup>07</sup> 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*<sup>08</sup> 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.<sup>09</sup> Međutim, to nije sve. Uvođenje Rortyja u raspravu donosi dodatne pozitivne učinke za pokazivanje ne samo nijansiranije 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.<sup>10</sup>

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.”<sup>11</sup> 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,

---

<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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”.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

---

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

**15** Praksisovska kritika robno-novčanih, odnosno tržišnih odnosa u Jugoslaviji, gdje kad 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.<sup>16</sup> 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 redefiniranju 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.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup>

---

**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”<sup>19</sup> predstavlja emfatičan pokušaj zasnivanja epistemologije na kategoriji prakse čiji je status instrumentalan: zasnivanje spoznaje na praksi Marković vidi kao sredstvo, to jest, put prema

---

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> 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”.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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”.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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”.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

---

**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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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”.<sup>33</sup> 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 historije, 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.”<sup>37</sup> 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

---

<sup>37</sup> 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”.<sup>38</sup> 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”.<sup>39</sup> 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

---

<sup>39</sup> 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”<sup>40</sup> 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 poprma 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”.<sup>41</sup>

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 finansijske 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.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Supek 1968: 172

<sup>42</sup> 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?<sup>43</sup> 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*.<sup>44</sup> 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<sup>®</sup>**

***o autorima***

**/**

***on***

***contributors***



### **Biljana Kašić (1953.)**

Redovita profesorica na Odjelu za sociologiju Sveučilišta u Zadru (u mirovini); Centar za društveno-humanistička istraživanja, Zagreb Područja znanstvenog interesa feminističke teorije, teorije identiteta, postkolonijalne teorije, kultura otpora i politički aktivizam, civilno društvo, društvo, društveno isključene grupe i djelovanje, radikalno obrazovanje, etika i globalizacija

#### **NOVIJE PUBLIKACIJE**

2016. "Critical claims and critical 'eyes': the people, Seminar on Judith Butler's 'Notes Toward a Performative Theory of Assembly'", *Filozofija i društvo*, 27 (1): 93–96.
2016. "Unsettling' women's studies, settling neoliberal threats in the academia: A feminist gaze from Croatia", *Women's Studies International Forum*, 54 : 129–137, DOI:10.1016/j.wsif.2015.06.014.
2015. "Yugoslav feminists in Socialism: Disrupting the Mainstream Narratives", *GENERO, časopis za feminističku teoriju i studije*, 19 : 27–48 (koautorica: Sandra Prlenda)
2015. "The post-colonial 'eye' and post-socialist space: arriving unbelonging", u Novikova, I. et al (ur.), *Memory, Identity, Culture*. Riga: LU Akademiskais Apgads, str. 53–64.
2015. "Feministički protunarativi: kako 'čitati' kulturne prakse u

post-socijalističkom prostoru", u: Zanki, J. (ur.), *Od državne umjetnosti do kreativnih industrija / Transformacija rodnih, političkih i religijskih narativa*, Zbornik radova. Zagreb: Hrvatsko društvo likovnih umjetnika, str. 19–25.

### **Luka Bogdanić (1978.)**

Docent na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, predstojnik Katedre za filozofsku antropologiju. Studirao filozofiju na Sveučilištu La Sapienza u Rimu gdje je doktorirao 2007. Područja istraživanja: historija marksizma, filozofska antropologija, misao Antonia Gramscija, nacionalizam i nacija.

#### **NOVIJI RADOVI**

2018. "Memoria di Praxis", u: Tommaso di Francesco, *Breviario jugoslavo. Colloqui con Predrag Matvejević*, Manifesto libri, Roma, 2018, str. 103–111.
2018. "Oktobar 1917: revolucija, diktatura proletarijata i hegemonija u Lenjina i Gramscija", u: *Filozofije revolucije i ideje novih svjetova: Radovi trećeg okruglog stola Odsjeka za filozofiju* 2017, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 2018, str. 99–126.
2018. "Merker e la questione nazionale", u: *Journal of Constitutional History/Giornale di Storia Costituzionale*, br. 35, 1/2018, str. 239–250.

2018. "Auf den Spuren der 'praxistischen' Häresie. Fragmente einer Geschichte der jugoslawischen Zeitschrift Praxis", u: *Das Argument*, br. 326, 2/2018, str. 214–221.
2017. "Ideološki trompe-l'oeil ili historijski revizionizam", Predgovor za D. Losurdo, *Historijski revizionizam. Problemi i mitovi*, prijevod Jasna Tkalec i Luka Bogdanić, Prosvjeta, Zagreb, 2017, str. 5–7.

### Lino Veljak (1950.)

Redoviti profesor na Odsjeku za filozofiju, šef Katedre za ontologiju. Područja istraživanja: marksizam i filozofija prakse, metafizika i ontologija, filozofija povijesti, socijalna i politička filozofija

#### NOVIJE KNJIGE:

*Uvod u ontologiju* (Naklada Breza, Zagreb 2019); *Izazovi našeg vremena* (Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, u tisku)

#### NOVIJE STUDIJE

2018. "Kritika političke ekonomije kao ontologija društvenog bitka", u: G. Sunajko i M. Višić (ur.), *Karl Marx*, Naklada Breza, Zagreb 2018, str. 27–39.
2018. "Odakle potreba za vođom", u: G. Jovanović i S. G. Marković (ur.), *Psihologija i kultura II*, Univerzitet u Beogradu-Fakultet političkih nauka / Institut za evropske studije, Beograd 2018, str. 63–70.

2018. "Zastarjelost istine", u: *Medias Res : Journal of the Philosophy of Media*, Vol. 7 No. 12 May 2018.
2018. "O nužnosti jedinstva teorijske i praktičke filozofije", u: I. Dodlek, N. Malović i Ž. Pavić (ur.), *Religija između hermeneutike i fenomenologije*, KBF Sveučilišta u Zagrebu/Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2018, str. 17–26.
2017. "O modernom i postmodernom pristupu religiji", *Eidos* (I) 1/2017, str. 59–64.

### Branimir Janković (1980.)

Docent na Odsjeku za povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.  
Znanstveni i nastavni interesi: suvremena historiografija, teorija i metodologija historijske znanosti, intelektualna historija, komparativna historija revolucija, historiografija i nacionalizam, javna povijest. Urednik je portala *Historiografija.hr*.

#### NOVIJI RADOVI

2019. *Reprezentacije socijalističke Jugoslavije: preispitivanja i perspektive*, ur. H. Grandits, V. Ivanović, B. Janković, Sarajevo: Udruženje za modernu historiju – Zagreb: Srednja Europa.
2019. "Upotrebe Povratka iz SSSR-a: jugoslavenski André Gide", u: *Kulturna povijest Oktobarske revolucije – sto godina kasnije*, ur. D. Lugarić Vukas,

- Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; Hrvatska sveučilišna naklada, str. 153–169.
2018. “History-writing: Croatian”, u: *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, ur. J. Leerssen, Amsterdam: Amsterdam University Press, Vol. II, str. 760–761.
2017. “Artikuliranje stranputice: slučaj socijalističkih povjesničara nakon pada socijalizma”, u: *Stranputice humanistike*, ur. P. Bagarić, O. Biti, T. Škokić, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, str. 135–152.
2016. *Mijenjanje sebe same. Preobrazbe hrvatske historiografije kasnog socijalizma*, Zagreb: Srednja Europa.

### **Lorena Drakula (1996.)**

Studentica filozofije te etnologije i kulturne antropologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Aktivna članica Studenskog zbora na Filozofskom fakultetu u Zagrebu; civilno-društvena aktivistkinja, sudjeluje u radu Inicijative za feministički filozofski.

Područja istraživačkih interesa obuhvaća socijalnu filozofiju i filozofiju politike, političku i kulturnu povijest, ljudska prava.

### **RADOVI**

2019. “Još jednom o socijalnim reformama i revoluciji”, izlaganje na skupu *Reforma ili revoluci-*

*ja: Stogodišnjica ubojstva Rose Luxemburg*, Filozofski fakultet u Zagrebu/Srpsko privredno društvo, Zagreb, 26–27/04/2019.

2015. “Riječki karneval: Povijest festivala između ‘nove’ karnevalskosti i ‘starih’ običaja”, u: *Kazivač. Časopis za entološke i kulturnoantropološke teme*, vol. 1, br. 1, str. 63–75.

### **Ante Andabak (1996.)**

Student filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu.

Područja istraživačkih interesa uključuju marksizam, kritičku teoriju Frankfurtske škole, poststrukturalizam, suvremeni hegelijanizam i teorijsku psihoanalizu.

### **Srdan Damjanović (1968.)**

Docent na Pravnom fakultetu za privredu i pravosuđe u Novom Sadu, predavač u Filozofskom centru za psihoanalizu (Novi Sad), nastavnik u Karlovačkoj gimnaziji Sremski Karlovci.

Područja istraživanja i predavanja obuhvaćaju pravnu etiku, kritičku teoriju društva, filozofiju psihoanalize, povijest zapadne filozofije, logiku, hermeneutiku i metodiku nastave filozofije. Objavljuje publicistiku od 1990.

### **PUBLIKACIJE OBUHVAĆAJU**

#### **KNJIGE**

- Rečnik grešaka*, Beograd (2009);  
*Medialogike. Vreme filozofije i*

razonode, Novi Sad (2009); *Mali rečnik grešaka (ne samo) za novinare*, Novi Sad 2005.

#### NOVIJI RADOVI

2017. "Platon i Artur Libert: filozofija nastave kao kritika didaktike" u: *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 19 (2017), Novi Sad: Matica srpska, 315–329.
2017. "Pismoznalci i fariseji" u: *Zlatna greda*, br. 191/192. (2017), Novi Sad: Društvo književnika Vojvodine, 18–21.
2015. "Filemonov fragment i libertarijanski argument. Prilog raspravi o legalizaciji prostitucije" (sa D. Kovačević) u: *Zbornik Matice srpske za klasične studije* 17 (2015), Novi Sad: Matica srpska, 111–124.

#### Nebojša Jovanović (1973.)

Asistent na Odsjeku za produkciju Akademije scenskih umjetnosti u Sarajevu. Doktorirao 2015. na Odsjeku za rodne studije Central European University u Budimpešti. Područja istraživanja obuhvaćaju teoriju i historiju filma (s fokusom na jugoslavenske kinematografije), feminističku i marksističku teoriju, teorijsku psihoanalizu. Prevodilac literature iz teorijske psihoanalize.

#### NOVIJE PUBLIKACIJE

2019. (urednik) *Hajrudin Kravac*, Sarajevo: Akademija scenskih umjetnosti.
2016. "Queering Masculinity in Yu-

goslav Socialist Realist Films", u: *The Cinematic Bodies of Eastern Europe and Russia: Between Pain and Pleasure*, ur. Ewa Mazierska, Matilda Mroz i Elzbieta Ostrowska, Edinburgh University Press.

#### Borislav Mikulić (1957.)

Redovni profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, predstojnik katedre za Teoriju spoznaje.

Područja istraživanja i predavanja obuhvaćaju epistemologiju, filozofsku semiologiju i historijsku filozofiju jezika, filozofiju psihoanalize, povijest zapadne filozofije te komparativnu historiju filozofskih ideja (evropsku i indijsku).

Prevodi literaturu iz humanističkih znanosti s njemačkog, engleskog, francuskog i talijanskog. Objavljuje i kao publicist od 1991.

#### NOVIJI RADOVI

2019. "Čovjek, ali najbolji. Romi u žrvnju radne, jezične i biološke teorije rase", *Narodna umjetnost* (publikacija u pripremi).
2018. "Prerevolucioniranje Marxa ili kraj emancipacije? O Sohn-Rethelovoj 'monetarizaciji' svijesti", u: *Filozofije revolucija i ideje novih svjetova. Radovi trećeg okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2018, str. 270–310.
2017. "Normativni logos i 'majčin-

ska' uгода akademije: o psihoanalizi i empatiji na sveučilištu", prilog za simpozij u čast profesorici Nadeždi Čačinovič, Odsjek za filozofiju Filozofskog fakulteta, 29. i 30. 9. 2017. (autorska verzija na URL: [http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/wp-content/uploads/2017/12/Mikulic\\_Logos-i-ugoda-akademije.pdf](http://www.ffzg.unizg.hr/filoz/wp-content/uploads/2017/12/Mikulic_Logos-i-ugoda-akademije.pdf))

2017. "Osjetilna izvjesnost i jezik: Feuerbach, Hegel i jezični materijalizam", u: *Inačice materijalizma. Radovi drugog okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017, str. 144–181

### **Goran Pavlić (1979.)**

Docent na Akademiji dramske umjetnosti Sveučilišta u Zagrebu. Područja teorijskog interesa su politička teorija, politička ekonomija umjetnosti, teorije izvedbe i estetika, s posebnim naglaskom na odnos kazališta i politike. Od listopada 2014. do listopada 2016. bio je urednik hrvatskog izdanja *Le Monde diplomatiquea*. U suradnji s kolegicama predavačicama i studenticama na Akademiji dramske umjetnosti 2016. pokrenuo je ciklus javnih tribina "Politički leksikon". Kazališne kritike, polemike i stručne radove objavio u *Zarezu*, *Le Monde diplomatique*, *Biltenu*, *Proleteru*, *Slobodnom filozofskom*, *Mufu* i na *Trećem programu Hrvatskoga radija*.

U suradnji sa Sibilom Petlevski uredio zbornike *Spaces of Identity in the Performing Sphere* (2011) te *Theatrum Mundi. Interdisciplinarne perspektive* (2015).

### **Hana Samaržija (1997.)**

Studentica filozofije i komparativne književnosti na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Područja istraživačkih interesa uključuju socijalnu epistemologiju, filozofiju znanosti, filozofiju ekonomije, političku ekonomiju, političku filozofiju i primijenjenu epistemologiju.

### **NOVIJE PUBLIKACIJE**

2018. "Epistemological Implications of Neuroarchitecture", *Serbian Architectural Journal* 10 (2), 143–156.
2018. Review of Miranda Fricker and Michael Brady's (eds.) "The Epistemic Life of Groups", *Croatian Journal of Philosophy* 18 (54), 505–509.
2018. "Spinoza's Political Philosophy: Pluralism and Institutional Virtues", *Prolegomena* 17 (2), 191–214.

### **Mislav Žitko (1982.)**

Asistent na katedri za teoriju spoznaje u Odsjeku za filozofiju. Doktorirao na istom fakultetu 2017. radom iz filozofije ekonomije. Suosnivač Centra za radničke studije u Zagrebu. Od 2017. istraživač na projektu

Hrvatske zaklade za znanost *Transformacija rada u postranzijskoj Hrvatskoj*.

Znanstveni interesi i područje istraživanja: socijalna epistemologija, historijska epistemologija znanosti i politička ekonomija.

#### NOVIJE PUBLIKACIJE:

2018. "Revolucije u povijesti ekonomske analize: kuhnovska perspektiva", u: *Filozofije revolucija i ideje novih svjetova. Radovi trećeg okruglog stola Odsjeka za filozofiju*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (edicija Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #3) str. 312–335.

2018. "Governmentality versus moral economy: notes on the debt crisis", *Innovation: European Journal for Social Science Research*, 31(1), str. 68–82.

2017. (koautor) Biti, O. i M. Žitko, "Transformacija (ideje) rada: od teorijskih rasprava o novom kapitalizmu do kvalitativnih istraživanja u hrvatskom poststranzijskom kontekstu", *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 54(29), str.149–167.

2017. "Strogi program: Forme relativizma i funkcija materijalizma", u: *Inačice materijalizma*, ur. B. Mikulić i M. Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, str. 205–227.

2016. (koautor) Dolenc, D. i Žitko,

M. (2016), "Exploring Commons Theory for Principles of a Socialist Governmentality", *Review of Radical Political Economics*, 48(1), str. 1–16.

#### L'Atelier Populaire

Reproducirani plakati su radovi kolektiva L'Atelier Populaire, formiranog od strane studenata i nastavnika za vrijeme okupacije pariške l'École Supérieure des Beaux-arts. Za vrijeme majskih protesta 1968. napravili su oko 800 plakata. Svi su plakati dizajnirani i tiskani anonimno te besplatno distribuirani.

VIDI <http://www.arte-util.org/projects/atelier-populaire/>



**L'ELAN EST DONNE**

**POUR UNE**

**LUTTE PROLONGEE**

***index***

***imena i***

***naziva***

**/**

***index of***

***names***



**A**

Abramović, Marina 43  
 Adorno, Theodor W. 60, 64,  
 66–67, 121–123, 125–128, 130,  
 136–139, 141–142, 144–149, 248,  
 250–251, 256–257, 264–266  
 Agamben, Giorgio 257, 259, 261,  
 263  
 Albert, princ od Walesa 39  
 Althusser, Louis 225, 227, 232–  
 233, 238, 243, 284, 287–290, 333  
 Alžirski rat 37  
 Anderson, Elizabeth 300, 319, 321  
 Anderson, Perry 335, 360  
*Antigona* 160, 174  
 Arendt, Hannah 60, 263, 265  
 Aristotel 122, 237–239  
 Aron, Raymond 226  
 Augustin (Aurelije) 238–239  
 Auschwitz 261  
 Ayers, Bill 117

**B**

Badiou, Alain 164–165  
 Baggini, Julian 306  
 Bahovec, Eva 20  
 Bakarić, Vladimir 341–343, 353  
 Balibar, Étienne 43  
 Balkan 193, 200, 201  
 Baron Münchhausen 144  
 Barret, Michèle 22  
 Bauman, Zygmunt 250–251  
 Beaufret, Jean 226  
 Bečković, Matija 163  
 bell hooks (v. Gloria Jean Watkins)  
 Benjamin, Walter 60  
 Berger, Stefan 88  
 Bertoš, Miroslav 85  
 Bešlin, Milivoj 102  
 Bilandžić, Dušan 79

Blake, William 195  
 Bledski skup filozofa i sociologa  
 1960. 341, 343, 345, 347–348,  
 351, 360  
 Bloch, Ernst 125  
 Boban, Ljubo 79  
 Bogdanović, Mira 167  
 Bolonjska reforma 292–293  
 Borhes (Jorge Luis Borges) 200  
 Bourdieu, Pierre 333  
 Bouveresse, Jacques 226  
 Braidotti, Rosi 267  
 Brandt, Miroslav 79  
*Bread and Roses* 26  
 Brecht, Bertolt 291  
 Brown, Wendy 17  
 Bruno, Giordano 239  
 Büchner, Georg 49  
 Buddha (Gautama Siddhārta) 241  
 Buden, Boris 218  
 Butler, Judith 21, 159

**C**

Campioni, Mia 24  
 Canguilhem, George 226  
 Castoriadis, Cornelius 349  
 Certeau, Michel de 19  
 Cho, Daniel 157  
 Chodorow, Nancy 22  
 Cohn-Bendit, Daniel 164  
 Courbet, Gustave 43  
*Crne bilježnice (Schwarze Hefte)*  
*Crni talas / Crni val* 163  
*Crven ban* 205  
 Crveni univerzitet Karl Marx 100

**Č**

Čaćinović, Nadežda 17  
 Čučković, Nikola 191–192

**D**

da Vinci, Leonardo 240  
 Dabčević-Kučar, Savka 343  
 Daly, Mary 25  
 Davis, Angela 25  
 de Beauvoir, Simone 20, 22, 25  
 de Medici, Lorenzo 240  
 de Montaigne, Michel 230–231,  
 238, 267  
 De Sade, Marquis 241  
 de Saussure, Ferdinand 283  
 Delphi, Christine 25, 27, 29  
 Dereta, Milenko 164, 166  
 Derrida, Jacques 270, 305  
 Descartes, René 269  
 Despot, Blaženka 29  
 Dewey, John 58, 315, 339  
 Dimitrijević, Branislav 210  
 Diogen Laertije 175  
 Dolar, Mladen 120–121  
 Dostojevski, Fjodor M. 200  
 Druga internacionala 335  
 Drugi svjetski rat 107, 248  
 Duteuil, Jean-Pierre 77

**Đ**

Đilas, Milovan 342, 349, 356  
 Đurđev, Branislav 85  
 Đuričin, Rada 163

**Dž**

Džimi Barka 218, 220

**E**

*educational turn* 292  
 Eichmann, Adolf 266  
 Ekmečić, Milorad 79  
 Engels, Friedrich 27, 235, 360  
 Eros (vs. Thanatos) 45

**F**

Fanon, Frantz 247  
 Faulkner, William 200  
 Federativna Narodna Republika  
 Jugoslavija (FNRJ) 106, 192  
 Fedorov (Fjodorov), Nikolaj F.  
*Féminin Masculin Avenir* 26  
 Ferry, Luc 226  
 Feuerbach, Ludwig 42, 45, 178,  
 352  
*Filozofska istraživanja*, časopis 361  
 Firestone, Shulamith 25, 27  
 Fischer-Lichte, Erika 283  
 Fjodorov, Nikolaj F. 241  
 Foucault, Michel 45, 60, 174, 227,  
 300–301, 304–312, 314, 320,  
 322–323, 360,  
 Frankfurtska škola 61, 66, 127,  
 140  
 Fraser, Nancy 310  
 Freud, Sigmund 45, 178, 209–210  
 Fricker, Miranda 320  
 Friedan, Betty 24  
*Front de Libération des Jeunes (Front  
 oslobođanja mladih)* 40

**G**

Galton, Francis 254, 261  
*Gavroche* 42  
 Gay Liberation Front (GLF) 26  
 Gligorov, Kiro 172  
 Goldman, Alvin 300–301, 303–  
 304, 310–311, 313–319, 321  
 Goldman, Emma 22,  
 Golubović, Veselin 61, 343–344,  
 348  
 Golubović, Zagorka 346, 350,  
 353–355  
 Gouinlock, James 58  
 Govedić, Nataša 28

Gramsci, Antonio 42, 179  
Grlić, Danko 173, 177  
Gross, Mirjana 83–85, 87  
Grosz, Elizabeth 24  
Gržinić, Marina 17–18  
Guevara, Ernesto Che 37, 117

## H

Haack, Susan 315  
Habermas, Jürgen 61–67, 143,  
263, 317  
Hegel, G. W. F. 48, 144, 148–149,  
175, 227, 233–236, 239, 256, 270,  
289  
Heidegger, Martin 60, 226–227,  
236–241, 247, 252, 255–261,  
263–266  
Heller, Agnes 252, 263  
Heraklit 178  
Himmler, Heinrich 263  
Hitler, Adolf 226  
Hobsbawm, Eric 85  
Hölderlin, Friedrich 239  
holokaust 260–263  
Hooper, Tobe 196  
Horacije, Flak Kvint 291  
Horkheimer, Max 60, 64, 66,  
67, 138, 248, 250–251, 256–257,  
264–266  
Hrvati (vs. Srbi) 203–204  
*Hrvatsko proljeće* 73, 76, 79, 83,  
108  
Huisinga, Johan 231  
Hume, David 229, 232, 299  
Huntington, Samuel 163, 194–195  
Husserl, Edmund 226, 227  
Huws, Ursula 292

## I

Iggers, Georg 88

Ignjatović, Srba 209  
Illich, Ivan (Ivan Ilić) 45  
Imširović Kljajić, Jelka 162  
Informbiro 345  
Iveković, Rada 17

## J

Jakovina, Tvrtko 76  
Jaspers, Karl 236  
Jelčić, Dubravko 83  
Jonas, Hans 265  
Joyce, James 199  
Jugoslavija 19, 57, 76–79, 81–90,  
97–98, 100–101, 106–109, 172–  
173, 192–195, 201–203, 206, 215,  
334, 341–348, 354, 357–358,  
Južna Amerika 37, 201,

## K

Kangrga, Milan 61, 64–65, 67, 87,  
165, 182, 343, 349, 354–358  
Kant, Immanuel 137, 167–169, 177,  
179, 182, 269, 347  
Kardelj, Edvard 353  
Kaučilya 242  
Kershaw, Baz 283, 285  
*Kirka* 38  
Kirn, Gal 218  
Kitcher, Phillip 324  
Klasić, Hrvoje 77  
Kluge, Alexander 28  
Koharić, Janko 81  
Kolakowski, Leszek 166  
Kollontai, Alexandra 22  
Komnenić, Milan 163  
Komunistička partija Francuske  
(CPF) 289  
Korać, Veljko 349  
Korčulanska ljetna škola 61,  
66, 173

Kosik, Karel 155, 160, 175, 179, 181  
Kovač, Mirko 193, 207  
*Kreont* 174–175  
Kristeva, Julia 19  
Krlježa, Miroslav 336  
Krstić, Predrag 60, 251, 268  
Kuhn, Thomas S. 302, 305  
Kukoč, Mislav 351, 361  
Kulturna revolucija (u Kini) 286  
Künzli, Arnold 181  
Kurlanski, Mark 77  
Kuvačić, Ivan 346  
Kuzanski, Nikola 239

## L

Lacan, Jacques 117, 157–160, 169–  
171, 175, 178–179, 195  
Lakatos, Imre 286–287, 290  
Lawrence, David Herbert 200  
Lázár, Eszter 291  
Lazarus, Sylvain 77  
*Le manifeste des 343 salopes*  
*Le Nouvel Observateur*, tjednik 26  
Lehmann, Hans-Thies 283  
Leibniz, G. W. 121, 178, 182  
Lenjin, Vladimir I. 45, 50, 360  
Lévi-Strauss, Claude 248, 250–  
251  
Lévinas, Emmanuel 226, 257  
Lewens, Tim 314  
LGBT zajednica 41  
Liht, Sonja 165  
*lipanjska gibanja* 57  
London School of Economics (LSE)  
286  
Löwith, Karl 265  
Lúkacs, Georg 38, 60, 233, 235–  
236, 270  
Luxemburg, Rosa 182  
Lyotard, Jean-François 305–306

## M

Macan, Trpimir 79, 83  
*Mahābhārata* 242  
Mahāvīra Ādīna 241  
Maj '68. 44, 77, 117, 155, 164, 179  
Makavejev, Dušan 166, 219  
Maksimović, Desanka 163  
Mao Ce Tung 100  
Marcuse, Herbert 45, 60–65, 99,  
107, 121–124, 127–128, 130–131,  
141–142, 231, 265, 267  
Marković, Mihailo 172, 343–345,  
351, 359  
Markovina, Dragan 76  
Marx, Karl 27, 37, 45, 62, 65–66,  
85, 123–124, 225, 227, 232, 234–  
236, 243–244, 256, 288, 335,  
345–346, 350, 352, 355, 360  
*Kapital* 288  
Matica hrvatska 81  
Mauger, Gérard 46  
McKenzie, Jon 283  
Meden, Jurij 219  
Meister Eckhardt 239  
Michelangelo (Buonarrotti) 240  
Mićunović, Dragoljub 172  
Mignet, François A. M. 81  
Mihalić, Slavko 214  
Mikulić, Borislav 334, 337, 341  
Milanović-Zeković, Dušanka 194,  
213, 220–221  
Millett, Kate 25  
Milošević, Slobodan 172  
Miss Amerike 26  
Mišević, Nenad 361  
Mitchell, Juliet 20, 23–24, 26–27,  
30  
Morgan, Robin 24  
*Mouvement de Libération des  
Femmes* 26

Mužić, Ivan 79

## N

Nacionalna organizacija za žene  
(NOW) 25

Nacionalna udruga za opoziv  
zakona o pobačaju 26

Nacionalni savez francuskih  
studenata (UNEF) 289

Nagy, Imre 342

*Naše teme*, časopis 57

Negt, Oscar 28

*New Left Review*, časopis 23

Nichols, Tom 286

Nietzsche, Friedrich 42, 134, 163,  
199, 209, 211, 236, 241, 247, 252,  
339

NOB 107

Nodilo, Natko 81

*Nous Sommes en Marche* 26

Nova ljevica 107, 122, 181

Novak, Grga 82

Nozick, Robert 58

NSDAP 254

## O

Oakley, Ann 26

Odjel za povijest Sveučilišta u  
Zadru 87

## P

Pahlavi, Reza 215

Pajkić, Nebojša 194, 219

Panne, Gina 43

Pariški maj 37

Parkins, Wendy 20

Pascal, Blaise 43

Pasquino, Pasqual 308

Pavličević, Dragutin 79

Pavlović, Živojin 162–164, 166,  
174–175, 177–178, 191–207,  
209–216, 218–220

Peirce, Charles S. 346

Periklovo doba 193

Peta Republika 37

Petrović, Gajo 61–64, 67, 251,  
334–335, 339, 343, 350, 361

Pitagora 175

Platon 121, 143, 237–239, 284

Polimac, Nenad 194

*Poltergeist*, film 196

Ponoš, Tihomir 76

Popa, Vasko 163

Popov, Nebojša 77, 160–162, 171,  
176, 340, 349

*Praško proljeće* 77, 180, 341

*praxis* grupa 106, 173, 337, 339,  
340–341

*praxis* filozofija 181–182, 333–336,  
340, 342–345, 347, 350–351, 353,  
357–358, 360–361

*Praxis*, časopis 61, 66, 98, 160–  
161, 173, 232–233, 348–349, 356,  
359, 361

Projekt Academy 292

Protagora 238

Puhovski, Žarko 340

## Q

Quine, Willard v. O. 301

## R

Rački, Franjo 80

Radić, Radmila 77

Rancière, Jacques 284, 288–290,  
294

Ranković, Aleksandar 98, 192

Raunić, Raul 334

Rawls, John 58

- redengot (Redingote)* 39  
 Reich, Wilhelm 45  
 Remotti, Francesco 46–48  
 Renaut, Alain 226  
 Revolucija 1789. 229  
 Rezolucija studentskih demonstracija 100  
 Rich, Adrienne 25  
 Ricœur, Paul 226  
 Rogoff, Irit 292–293  
 Roksandić, Drago 79, 84–85, 87  
 Rorty, Richard 304–306, 316, 337–339, 345–346  
 Rubinstein, Richard 250  
 Ryle, Gilbert 284
- S**
- SAD 75, 141, 248  
 Said, Edward 174  
 Sartre, Jean-Paul 247  
 Savez komunista Jugoslavije / SKJ 86, 101–102, 107, 108, 342, 348, 349  
 Schatzke, Theodor 285  
 Schelling, F.W.J. 236, 239  
 Schiller, Friedrich 291  
 Schopenhauer, Arthur 236  
 Serres, Michel 226  
 Sesardić, Neven 181, 344–347, 350  
 Sher, Gerson S. 352, 359  
 Simmel, George 60  
 Slapšak, Svetlana 17, 29  
 Slovenci (vs. Srbi) 203–204  
 Soboul, Albert 85  
 Socijalistička partija Srbije 172  
 Sokrat 349  
 Spengler, Oswald 163  
 Spinoza, Baruch de 133–134, 239  
 Spivak, Gayatri Ch. 18
- Srbi (vs. Hrvati) 203–204  
 SSSR 348, 353  
*Staatsphilosoph* 66  
 Staljin, Josif Visarionovič 192, 348  
 staljinistički marksizam 345–347, 349  
 Stanković, Bora 200  
 Stanković, Đorđe 84–85  
 Stavrakakis, Yanis 161  
 Stefanović Karadžić, Vuk 205  
 Steinem, Gloria 25  
 Stojanović, Svetozar 173, 181  
 Stonvolska pobuna 40  
 Studer, Brigitte 21  
 Supek, Rudi 337, 346  
 Sutlić, Vanja 65–67, 348  
 Sveti Pavao / Sveti Pavle 239  
 Sveučilište Berkeley 37
- Š**
- '68. (šezdesetosma) 17, 19–20, 28, 37, 75, 121, 159–162, 164, 166, 169–170, 174, 176, 179, 191  
 — borbe '68. 39  
 — bunt 1968. 42  
 — doba '68. 17  
 — generacija '68 95, 101  
 Šidak, Jaroslav 82  
 Šijan, Slobodan 194  
 Šprah, Andrej 219  
 Šuvar, Stipe 341
- T**
- Tadić, Ljubomir 348–349, 352–355  
 Tarkovski, Andrej 242  
 Ternon, Îves 262  
 Thatcher, Margaret 43  
 Tito, Josip Broz 76–77, 101, 107–108, 192

Todorov, Tzvetan 253, 258  
Tolstoj, Lav N. 241  
Tout, časopis 40  
Treći Reich 261  
Tucaković, Dinko 193

## V

Varšavski blok 102  
Večernji list 88, 340  
Vijetnamski rat 37, 57, 75, 166  
Vilar, Pierre 85  
Vitruvijev čovjek 240  
Vive la Révolution (VLR) 44  
Vjesnik 83

## W

Waits, Tom 122–123  
Wallerstein, Immanuel 165  
Warchus, Matthew 43  
Watkins, Gloria Jean 21  
Watzlawick, Paul 118–121  
Weber, Max 58–59, 62  
Weininger, Otto 209  
West, Rebecca 202  
White, Hayden 81  
Wilde, Oscar 40  
Wir haben abgetrieben! 26  
Wittgenstein, Ludwig 47, 339  
Women's Lib 19, 24

## Y

Young, Iris Marion 307

## Z

Zagrebačka filozofija prakse 61  
Zagzebski, Linda 300, 303  
Zapadna Njemačka 75, 139–140  
Zapadni marksizam/Western  
Marxism 73–74, 84, 335,  
360–361

Zetkin, Clara 22  
Zidić, Igor 76  
Zubak, Marko 77  
Zupančič, Alenka 175

## Ž

Židovi/Jevreji 174, 202, 249,  
255–257, 259–261, 263, 265  
Žilnik, Želimir 219  
Žižek, Slavoj 117, 133–134, 158,  
333, 361  
Žmak, Jasna 291–293







mes le pouvoir

- NASLOV** Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.  
**PODNASLOV** Radovi četvrtog Okruglog stola  
Odsjeka za filozofiju 2018.  
**IZDAVAČ** Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2019.  
**EDICIJA** Radovi Odsjeka za filozofiju, knjiga #4  
**ZA IZDAVAČA** Vesna Vlahović-Štetić  
**UREDILI** Borislav Mikulić • Mislav Žitko  
**RECENZENTI** Nebojša Grubor [BEOGRAD] •  
Aldo Milohnić [LJUBLJANA] •  
Željka Matijašević [ZAGREB] •  
Tea Škokić [ZAGREB]  
**KOREKTURE** Borislav Mikulić • Mislav Žitko [HRVATSKI] •  
Hrvoje Tutek [ENGLJSKI]  
**DIZAJN** Dejan Kršić  
**TIPOGRAFSKA PISMA** Bara [NIKOLA ĐUREK/TYPONINE] •  
Cooper Bold Italic • Founders Grotesk  
**PAPIR** Holmen Book Cream 2.0 80 g • Rives Tradition 320 g  
**TISAK** Tiskara Zelina d.d. / Sveti Ivan Zelina  
**NAKLADA** 300  
**DATUM IZDANJA** rujan • 2019.  
**CIJENA** 120 kn  
**ISBN** 978-953-175-821-5  
**ISBN (PDF)** 978-953-175-967-0  
**DOI** <https://doi.org/10.17234/9789531759670>  
**CIP** zapis je dostupan u računalnome katalogu  
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu  
pod brojem 001037592.



Fenomen studentskog bunta iz 1968. godine i pola stoljeća kasnije plijeni pažnju istraživača iz raznih područja društvenih i humanističkih znanosti. U prilogima zborniku *Kriza i kritike racionalnosti. Nasljeđe '68.* prevladava filozofski pristup, ali neki autori i autorice propituju ovu temu i kroz prizmu socijalne, političke i kulturne historiografije; neki od radova propituju razne aspekte inherentne mitologizacije društvenih pokreta i problematične pozicije nekih njihovih aktera ili suputnika dok detaljno promišljanje pojmova humanizma, antihumanizma i posthumanizma te povezanih diskurzivnih praksâ nudi čvrste epistemološke temelje i za druge rasprave u ovoj knjizi.

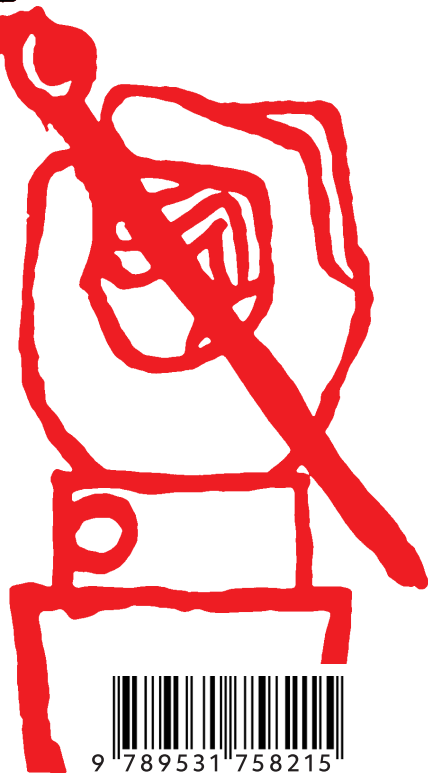
Zbornik je vrijedan i u nekim segmentima probojan prilog izučavanju jednog od najznačajnijih prijeloma u političkoj i kulturnoj povijesti druge polovice 20. stoljeća, uključujući njegove mnogovrsne diskurzivne reprezentacije te kontinuitete i diskontinuitete njegovog nasljeđa u minulih pedeset godina.

— Aldo Milohnić • AKADEMIJA ZA GLEDALIŠĆE, RADIO, FILM  
IN TELEVIZIJO, LJUBLJANA

Okupljeni oko niza argumentativnih jezgara u području filozofije i drugih humanističkih disciplina, radovi zbornika vide izlaz iz nihilizma u koji je dospelo savremeni čovek u kritici (neutemeljene) kritike racionalnosti, a zapravo u odbrani uma. Prilog o Adornovoj filozofiji u istorijskom i socijalnom kontekstu protesta '68. predstavlja bogato, slojevito i podsticajno štivo. Potencijalno najveća vrlina teksta sastoji se u pokušaju prisvajanja Hegelove dijalektičke misli vezane za Adornovu filozofiju i poseban istorijski kontekst pokreta '68. Autor sledi ideju da dijalektička misao Hegelovog i Adornovog tipa predstavlja (možda jedinu) alternativu rezignaciji savremene svesti zdravog razuma oslonjenog na postojeće.

— Nebojša Grubor • FILOZOFSKI FAKULTET U BEOGRADU

je participe  
tu participes  
il participe  
nous participons  
vous participerez  
ils profitent



ISBN 978-953-175-821-5 • ZAGREB  
RUJAN 2019. • CIJENA 120 kn

