

Dekonstrukcija jedne kulturne paradigme*

(Opaske o »kulturi ljevice«)

RADE KALANJ
Filozofski fakultet
Zagreb

UDK: 316.7
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 7. svibnja 1991.

U ovom se tekstu problematizira sintagma »kultura ljevice« koja je opterećena iznimno velikom višeznačnošću i upotrebljava se najčešće kao stereotip za najrazličitije teorijske i političko-kulturne situacije. Sadržajno i historijsko uporište za jasnije određenje tog pojma jesu tri osnovne dimenzije ljevice koje definiraju A. Heller i F. Feher, a to su: antikapitalistička dimenzija, republikanska dimenzija i kulturna dimenzija. Te dimenzije, međutim, nisu nipošto fiksne već doživljavaju stalnu mijenu, pogotovo ako ih promatramo u kontekstu dviju emancipatorskih paradigmi modernosti: kontraktualističke (ugovorne) paradigme i utopijske paradigme. Napredovanje modernosti, gledano iz današnje perspektive, dovelo je do poraza utopijskih paradigmi i premoći kontraktualističkih paradigmi. Stoga je i »kultura ljevice«, koja je zasnovana na utopijskom emancipatorskom naumu, doživjela sudbinu svih velikih utopijskih projekata. Duh postmodernog vremena teži ka individualizmu i komunikacijskom konsenzusu i stoga danas nisu više mogući kulturni pokreti radikalne i utopijske inspiracije. To je on što se označava pojmom dekonstrukcije. Nisu doduše dekonstruirani svi motivi i pretstavke utopizma i kulturnog radikalizma, ali postmoderne strategije koje se oslanjaju na tu tradiciju moraju se bitno udaljiti od ekonomističkog determinizma, logike svemogućeg totaliteta i »izvjesnosti« eshatološkog mišljenja. Stoga se u doba individualizma liberalno-kontraktualistička paradigma pojavljuje kao bina korekcija liberterskog stajališta ljevice.

Sintagma »kultura ljevice« spada u onu vrstu višeznačnih izraza koji se žilavo odupiru svakom strogom i općenito prihvaćenom pojmovnom određenju. Ta je višeznačnost tolika da ju je gotovo nemoguće precizno raščlaniti i pobrojiti sva konkretna stajališta. Po jednim to je jasno određen koncept sa svojim distinktivnim sadržajima kao što su, primjerice, revolucionarnost, egalitarnost, komunitarnost i slično. Po drugima to je samo metaforički izraz za teorije, ideje i ideologije radničkog socijalnog pokreta i njegovih »organskih intelektualaca« koji se uspijevaju vinuti do one misaone razine koju L. Goldmann naziva »maksimumom moguće historijske svijesti.« Po trećima, to je najobičniji kvazikonceptualni konstrukt, odnosno prazna retorička tvorba koja je — u raznim varijantama — igrala instrumentalno-ideološku funkciju »diktature nad potrebama« (proletkult, socijalistički realizam, kulturna revolucija, podružtvljena kulturna politika itd.). Po četvrtima, to je jedan globalni civilizacijski svjetonazor u smislu posve nove, »socijalističke civilizacije«, »socijalističke duhovne kulture«, »socijalističkog humanizma« itd. Po petima, to je libertersko kritičko odnošenje prema svakom obliku dominacije, netolerancije, hijerarhije, totalitarnosti, ideološkog opsjenarstva, uskogrudnog konformizma itd. Po šestima, to je cjelokupna misaona i praktičko-politička baština koju su protekla dva stoljeća, što znači od Francuske revolucije do danas, stvarali markantni intelektualci, pokreti i organizacije socijalističkog usmjerenja. Pri tome se, naravno, podrazumijevalo da ta baština sadrži najraznovrsnije ideje i ostvarenja, od vizionarskog utopizma, marksizma i anarhizma do reformističkog socijalizma, boljševizma i staljinističkog totalitarizma.

* Rad je napisan u okviru projekta »Socijalnoekološki aspekti razvoja«, a referiran je na znanstvenom skupu »Postsocijalizam i razvoj« 22. 2. 1991. godine u Zagrebu u organizaciji Sociološkog društva Hrvatske.

Naveli smo samo neka od mogućih određenja spornog izraza »kultura ljevice« kojima se, više ili manje eksplicitno, služi akademska znanost, politička retorika i masmedijski žurnalizam. Problem je, međutim, u tome da sva ta određenja polaze od neke pretpostavljene definicije dvaju zasebnih pojmova, *ljeвица* i *kultura*, koji su također višeznačni i stoga obilježeni golemim interpretativnim nesuglasicama. To posebno vrijedi za pojam ljevice (kao uostalom i za njemu suprotstavljeni pojam desnice) koji se koristi bez ikakva kritičkog preispitivanja njegova značenja, kao da je jednom za svagda sadržajno fiksiran i kao da je podjednako primjenljiv na sve moguće situacije. U knjizi *Istočna ljeвица, zapadna ljeвица* A. Heller. i F. Feher upozoravaju da je ta interpretativna komocija i nekritičnost dovedena do gotovo parodijskih razmjera, pa se etiketa »ljeвица« (dakako i »desnica«) koristi čak za označavanje afričkih plemenskih ratova, bliskoistočnih, azijskih i sličnih vjerskih sukoba.¹

No, usprkos tom vrlo rječitom i opravdanom upozorenju ni oni se, očigledno, ne mogu odvažiti na formuliranje neke cjelovite i koherentne definicije. Umjesto toga daju tek »približnu radnu definiciju« onoga što se podrazumijeva pod terminom »ljeвица«. Napominjući da ne postoji jedna i jedinstvena definicija tog termina oni zaključuju da je ljeвица u stvari »proturječni skup triju raznorodnih dimenzija«.² Prvo je *antikapitalistička* dimenzija. Kao osporavanje kapitalističke organizacije privrede i društva ona je zajednička svim oblicima ljevičarstva. Eventualni prigovor da su se u kontekstu takozvanog realnog socijalizma stvari postavljale drugačije, da tamo antikapitalistička dimenzija nije imala smisla, otpada zbog jednostavnog razloga što su i ta društva funkcionirala na principima strukturalne nejednakosti, hijerarhije, izrabljivanja — samo u podržavljenom obliku. Drugi konstitutivni moment ljevice je njezina *republikanska* dimenzija. Ona izražava težnju prema slobodnom, javnom djelovanju svakog pojedinca. Republikanski je princip sinonim postmonarhizma i demokratizma i bitno se ogleda u tome da svaki član društva zadobija načelnu mogućnost participacije u oblikovanju zajednice, »opće volje«, »javne stvari« (res publica). Važnost je republikanskog principa toliko neporeciva da ga uzimaju kao legitimacijsko pokriće čak i one formacije ljevice koje se spram slobodnog djelovanja, participacije i javnosti odnose isključivo autoritarno i totalitarno. I, napokon, postoji *kulturna* dimenzija ljevice za koju Feher i Heller ne daju nikakvo sadržajno određenje, već samo napominju da se ona »ne može definirati jednom za svagda, budući da se mijenja kroz historiju ali se, u datom kontekstu, uvijek može jasno ustanoviti«.³ Iz navedene je napomene ipak očigledno da se pod tako shvaćenom kulturnom dimenzijom misli na kulturu u njezinom užem, duhovnom, filozofskom i estetskom značenju. Riječ je o kulturi kao duhovnom stvaralaštvu ljevice.

Takvo stajalište nije pogrešno niti odudara od već ustanovljenih i konvencionalnih određenja kulturne zbilje. Može mu se, međutim, s pravom prigovoriti da je preusko i da vodi znatnom osiromašenju te zbilje, jer je odvaja od velikih ekonomskih, socijalnih i političkih ideja koje suodređuju ne samo povijesni projekt i praktičke solucije nego i samu duhovnu kulturu ljevice. Prema tome, pojam »kultura ljevice« u širem značenju trebao bi obuhvaćati i antikapitalističku i republikansku i eminentno kulturnu dimenziju, pri čemu je ova posljednja najviše ovisna o specifičnostima društvenih uvjeta i povijesnog nasljeđa unutar kojega se oblikuje. Tradicije francuskog prosvjetiteljstva, ruskog narodnjaštva i kineskog konfucijanizma nose u sebi toliko naglašenih specifičnosti da ih je nemoguće supsumirati pod jedan zajednički koncept duhovnosti. To su različiti obrasci kulture, snažne posebnosti koje nadodređuju i oblike prag-

¹ Ferenc Feher-Agnes Heller, *Istočna ljeвица, zapadna ljeвица*, Svetlost, Sarajevo, 1989, str. 6.

² F. Feher-A. Heller, *Ibid*, str. 6.

³ F. Feher-A. Heller, *Ibid*, str. 7.

matičkog djelovanja, daju poseban žig poimanju socijalnih, ekonomskih i političkih ciljeva pa, prema tome, bitno utječu i na recepciju antikapitalističkih i republikanskih koncepcija.

Ovakvo, u biti kulturalističko poimanje stvari krije u sebi jednu opasnost. Zbog nužnog respektiranja specifičnosti, unutar kojih se konkretiziraju tri navedene dimenzije ljevice, dospjeva se do relativističkog poricanja bilo kakvog, makar i minimalnog identiteta »kulture ljevice«. Ako je ova konstatacija točna onda se postavlja pitanje što je taj pretpostavljeni identitet, puka načelna apstrakcija ili skup povijesnih činjenica. Najjednostavniji bi odgovor mogao glasiti da je on istodobno jedno i drugo, skup ideja i skup činjeničnih procesa. S obzirom na karakter tih ideja i činjeničnih procesa taj bismo identitet mogli definirati kao jednu od *emancipatorskih paradigmi* novovjekovnog razdoblja.

Riječ je, naime, o tome da se emancipatorsko mišljenje ranog novog vijeka u prosvjetiteljskom razdoblju račva na dva osnovna smjera.⁴ Na jednoj je strani takozvana *kontraktualistička* (ugovorna) alternativa, odnosno ono teorijsko-političko i filozofsko mišljenje koje se zasniva na konceptu društvenog ugovora, a na drugoj pak *utopijska* alternativa koja se izražava u konstrukciji idealnog modela društva. Te su dvije emancipatorske paradigme presudno utjecale na cjelokupnu političku teoriju i socijalnu misao modernog doba. Zajedničko im je to da obje teže utemeljenju novog tipa legitimiteta za društveni poredak postfeudalnog razdoblja. Ali ono što ih u toj zajedničkoj težnji bitno razlikuje je upravo poimanje i zasnivanje legitimiteta samog, odnosno razumijevanje karaktera, smjera i nosećeg subjekta emancipatorskog procesa.

U teorijama društvenog ugovora put prema emancipiranom društvu i nezavisnom pojedincu moguć je samo tako da se odbaci kao tradicionalni (srednjovjekovni, hereditarni, staleški) tako i transcendentni (religijski, metafizički, utopijski) oblik legitimiranja poretka. Legitimnost poretka ne može se izvlačiti ni iz kojeg višeg, nedruštvenog ili nadindividualnog principa, već samo iz konsenzusa jednakih i slobodnih pojedinaca. Legitimna je, prema tome, samo onaj poredak, onaj tip zajednice koji se temelji na ugovoru slobodnih i racionalnom voljom vođenih ljudi. Sklapanje društvenog ugovora kao temelja interesne zajednice pojedinaca je »kreativni čin«⁵ posredstvom kojega se nadilazi neodrživost »prirodnog stanja«. Kao što je poznato, u tradiciji prirodnopravne filozofije i političke misli postoji nekoliko različitih shvaćanja prirodnog stanja i, sukladno tomu, nekoliko konkretnih verzija poimanja društvenog ugovora. Rousseauove i Hobbesove koncepcije predstavljaju najreprezentativnije izraze tih razlika. No unatoč tim razlikama »treba naglasiti da je u svim... slučajevima državna moć izvedena iz na umu utemeljene volje jednakih i slobodnih pojedinaca, tako da je ta volja formalna granica koju ne smije prekoračiti niti jedan od mogućih ugovorno konstituiranih državnih poredatak«. ⁵

Ono što tvori osnovni emancipatorski potencijal kontraktualističkih teorija je njihova evidentna okrenutost individualizmu i individualizaciji. Priznavanje činjenice privatnog vlasništva posve je logična konzekvencija takvog stajališta. Kao regulativno načelo ekonomije i razmjene, privatno vlasništvo jedan od bitnih momenata kontraktualističkog individualizma. Dakako, privatno vlasništvo i individualizam nezamislivi su bez ozbiljnih i trajnih socijalnih konflikata. U konkurencijsko-tržišnom društvu ti se konflikti gotovo prirodno razgaraju po cijelom prostoru društvene strukture. Cijeli je društveni prostor, da parafraziramo P. Bourdieua, u stvari jedno veliko poprište sukoba u kojima individualni i grupni akteri iskazuju svoj interes da se

⁴ Uspr. Richard Saage, *Vertragsdenken und Utopie. Theorie zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1989. O ovoj knjizi vrlo iscrpno piše Mojmir Krizan u časopisu »Dometi«, br. 3/1990. Navodi kojima se ovdje služimo zasnivaju se na tom prikazu.

⁵ *Ibid.*, str. 255.

domognu što veće količine ekonomskog, socijalnog i kulturno-simboličkog kapitala.⁶ Računajući na »prirodnost« takvih sukoba kontraktualistički se model društvene organizacije rukovodi načelom da se oni mogu razriješiti, posredovati, ublažiti ili pacificirati jedino na podlozi ugovornog konsenzusa konkurirajućih strana.

Već i samo to stajalište govori u prilog tezi da su ugovorne teorije lišene bilo kakvog utopijskog iluzionizma. Za njihovu bi se sliku društva prije moglo reći da je pesimistička nego optimistička. To je zapravo realistička slika tegobnog društvenog napredovanja u novovjekovnom razdoblju, koja je, gledana iz današnje perspektive, bitno nadvisila utopijske vizije i njihov projektivni, futuristički optimizam. Druga polovina 20. stoljeća, po svemu sudeći, pripada *kulturi ugovorne i individualističke tradicije*. Na djelu je pravi revival kontraktualističkih teorija, jedna gotovo planetarna »nova osjetljivost« za ljudska prava, individualnu autonomiju, parlamentarnu (takozvanu formalnu) demokraciju, konsenzus, »proceduralnu pravednost« i sve druge instrumente građanske emancipacije koji su u utopijskim paradigmatama odbacivani kao instrumenti rastrojstva idealne zajednice.⁷ Novi kontraktualizam postaje nekom vrstom paradigmatične inspiracije za sve pokrete modernizacije u kojima zagovaranje i obrana individualnosti igraju centralnu ulogu.

Iako nastaje u istim povijesnim okolnostima, i zbog istih razloga kao i kontraktualizam, utopijska paradigma emancipacije ide posve drugačijim smjerom. Za razliku od kontraktualizma koji realistički ostaje unutar zadanih pretpostavki nastupajućeg novovjekovnog društva, a to znači tržišta, konkurencije, privatnog vlasništva, individualne nezavisnosti, interesa itd., utopijski modeli osporavaju upravo te pretpostavke i vide mogućnost emancipacije samo u njihovom nadilaženju i napuštanju. Da bi društveni poredak uopće bio legitiman, dobar, pravedan i harmoničan, on se mora emancipirati od tih pretpostavki. Utopijski su modeli nastali kao reakcija na kaotične društvene i kulturne mutacije ranog novog vijeka, a prije svega na individualizam koji se uobličuje kao dominantna socio-ekonomska i moralna norma. Oni, prema tome, započinju kao radikalna kritika svih onih procesa do kojih je dovelo raspadanje feudalizma, tradicionalnih zajednica i zajedničkih dobara. Oni su fundamentalna socijalna, moralna i filozofska reakcija na pojavu gramzivosti, nemilosrdne konkurencije privatnih vlasnika, rastućeg mnoštva socijalno deklasiranih i izvlaštenih slojeva. Utopistička kritika i vizija društva radikalno je antiindividualistička. Individualizam se zapravo poima kao nenormalno, anemično i protuprirodno stanje društva. On je opasna devijacija od kolektivnog moraliteta u kojemu su interesi zajednice nadređeni interesima pojedinca. Zbog tog primata kolektivnog nad individualnim, svaka se utopistička kritika na koncu oblikuje kao organicistički model društva. »Pravednost utopijskih poredaka ne izvodi se iz individualne autonomije čovjeka, iz njegova temeljnog samoodređenja, već iz zamišljene, projicirane zajednice kao cjeline.«⁸ U takvom poretku stvari određujući su subjekt institucije a ne pojedinac. One propisuju, ograničavaju i, u krajnjoj liniji, dokidaju autonomno djelovanje pojedinca i njegove slobode. Zbog svega toga utopistička paradigma emancipacije duboko je ambivalentna. Ona istodobno sadrži demokratske i autokratske elemente. Teži pravednom društvu i poopćavanju ljudske sreće u zajednici, ali ostvarivanje tih demokratskih ciljeva ne vidi drugačije nego kao apsolutizaciju zajednice. Ta apsolutizacija, međutim, nosi u sebi virtualno i trajno iskušenje autkracije.

⁶ Usp. Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines*, Éditions du Seuil, Pariz, 1990, str. 98-99.

⁷ Stoga ne začinuje golemi interes za knjigu Johna Rawlsa *Teorija pravednosti* o kojoj se od samog izlaska, početkom sedamdesetih godina, vode neprestane diskusije u svim teorijskim i akademskim sredinama. Usp. Paul Ricoeur, *A propos de Théorie de la justice de John Rawls, Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible*, »Revue Internationale des sciences sociales«, 126/1990.

⁸ R. Saage, *Ibid*, str. 256.

Kontraktualistička i utopistička paradigma emancipacije u 19. su se stoljeću razvile kao dva paralelna i oprečna pokreta — *liberalizam* i *socijalizam*. Bez ozbira na sve kasnije kritičke prerade i znanstveno fundiranje emancipacije, socijalizam je uvijek ostao baštinikom izvornog utopističkog nadahnuća, njegovih demokratskih i autokratskih potencijala. To je nadahnuće dalo izvorni pečat i »kulturi ljevice«. Ono je njezina latentna značajka i njezin arhetipski specifikum. Utopije su, dakako, različite, ali im je zajedničko to da neprihvatljivu zbilju uzimaju samo kao pretpostavku za projiciranje posve drugačijeg modela života. Svi dosadašnji oblici »kulture ljevice« u većoj su ili manjoj mjeri bili svojevrsni *kulturni projekti*. Nošeni su zanosom transcendencije u kojemu je logika duhovne kreacije, sloboda misaonih konstrukcija nadređena materijalnim zakonitostima povijesnog kretanja. Dapače, tu je duhovni princip izdignut do vladajućeg načela. On je osnovna snaga oblikovanja zajednice jer se pretpostavlja da su materijalne potrebe zadovoljene i da više ne djeluju kao pokretač ljudskih strasti i interesa. U utopijskoj transcendenciji društvo se zapravo shvaća kao duhovno-kreativno, umjetničko djelo. Emancipacija, naime, dostiže onu točku na kojoj materijalni i socijalni život zadobija svoju estetsku dimenziju.

Gotovo sve socijalne revolucije lijevog usmjerenja i brojni pokreti umjetničke avangarde 20. stoljeća baštine ovu utopističku vjeru u mogućnost planirane kulturne emancipacije, programirane kulturne promjene i estetizacije života. Futurizam, konstruktivizam, poetizam — da spomenemo samo neke od tih avangardnih pokreta — mogu se s pravom definirati kao kulturni projekti utopije socijalne zajednice. Uostalom, i komunizam se — kako napominje Alfred G. Mayer — »može opisati kao promišljen i sistematski pokušaj izgradnje kulture... Ako pogledamo povijest revolucije od srednjeg vijeka naovamo, revolucionarne elite sa sve većom promišljenošću i jasnoćom izriču svoju namjeru da provedu kulturne promjene, tako da u komunističkom pokretu i u komunističkim državama imamo političke entitete koji priznaju da je njihov cilj upravo planirana, znanstveno provedena promjena kulture. Marksizam-lenjinizam, naime, o sebi tvrdi da je, između ostalog, znanost izgradnje kulture.«⁹ »Izgradnja kulture«, kao instrumentalni stav i intencija, najrječitije govori o projektivno-optimističkoj dispoziciji utopijskog mišljenja, o njegovoj sklonosti da nadolazak novog promatra kao neupitnu i neograničenu mogućnost. Ta mogućnost »jamči« povijesni napredak u svjesno izabranom pravcu. Sve što je »staro« mora biti nadomješteno posve »novim«. Utopija je diskurzivno planirana upućenost na »novu kulturu«, »novog čovjeka«, »nove potrebe«, »novu osjetilnost«, »novu društvenost«, »novu svakodnevicu«.

Tako postulirana izvjesnost i apodiktičnost novoga nije, međutim, samo zbir praznih utopijskih apstrakcija bez ikakva konkretnopovijesnog temelja. Zbiljski temelj te izvjesnosti i apodiktičnosti je *kultura industrijalizma* koja je u 19. stoljeću oblikovana kao opčevažeći i totalni modus razvoja. Industrijalizam je kulturna formacija čiji je središnji princip efikasnost i znanstveno-tehnička racionalizacija svih životnih sfera. Weber je tu neumitnu tendenciju nazvao *rašćaravanjem svijeta*. Tu neumitnost nisu osporavali ni socijalistički kritičari. Dapače, oni su svojski nastojali da znanstveno osvijeste same temelje industrijalističke kulture, da iz nje protjeraju svaku iracionalnost, stihijnost i rezidue mitološko-mistifikatorske svijesti. U tome Marx čak nadvisuje Webera kao najboljeg tumača moderne racionalnosti.

Ono što socijalisti radikalno osporavaju u kulturnoj formaciji industrijalizma jesu njezine socijalno-antropološke pretpostavke i konzekvencije, njezin buržoaski ekonomski model kao vladajući interesni telos. Industrijalizam da, ali s drugačijim socijalno-antropološkim likom, s drugačijom ekonomskom svrhovitošću — to je kritičko uporište lijeve recepcije industrijali-

⁹ Alfred G. Mayer, *Komunističke revolucije i kulturne promjene*, »Dometi«, 7-8/1990, str. 472.

stičke kulture. Njezina se alternativnost, dakle, kristalizira u zahtjevu za socijalnom jednakošću i pravednošću. Kultura ljevice je bitno industrijalistička ali je njezina distinkcija upravo ta, istovremeno stvarna i utopijska, usmjerenost prema pravednom, skladnom i egalitarnom industrijskom razvoju bez granica. Stoga je *rad* njezina gotovo demijurška kategorija. Rad je doduše otuđen, ali se samo njegovim posredovanjem može stići do razotuđenja.

To nadodređujuće značenje rada oblikuje i kulturni ethos industrijskog radništva, njegov vrijednosni i egzistencijalni kodeks. Ono što se u tradicionalnoj socijalističkoj retorici često označavalo sintagmom »radnička kultura« proizlazi u biti iz te glorifikacije radno-industrijskog načela, obogaćenog vrijednostima solidarnosti i kolektivne jednakosti. Cijela jedna tradicija u radničkom pokretu, koju Gorz smatra dominantnom sve do razmaha informatičko-kompjutorske revolucije, oslanjala se na takvo poimanje rada.¹⁰ Njezini su nosioci ponajprije stručno obrazovani i kvalificirani dijelovi industrijskog radništva koji su u prostorima proizvodnje raspolagali značajnim opsegom tehničke moći. Njihove su se socijalne ideje i očekivanja zasnivali na uvjerenju da se tehnička moć nužno mora pretvoriti u političku moć. Logika tog očekivanja vrlo je jednostavna: radnici kolektivno prisvajaju sredstva za proizvodnju, postaju dominantnom klasom i funkcioniranje ekonomskog aparata podređuju općoj koristi. Nema druge moći osim one koja je sadržana u načelu industrijalizma, odnosno modernom ekonomskom poimanju rada kao izvora svih bogatstava. »Što su se više identificirali sa svojom ulogom u proizvodnji, radnici su tim više dovodili u pitanje čvrstinu i legitimnost vlasti buržoazije«¹¹ — tako po Gorzovu mišljenju glasi jedan od kanona »kulture ljevice«.

To je ono što Claus Offe i drugi suvremeni socijalni teoretičari nazivaju »utopijom radnog društva«. Za tu utopiju nisu zaslužni samo socijalni ideolozi i politički pokreti nego i najvažniji mislioci sociološke tradicije. U perspektivi moderne industrijske epohe rad je neizbježno morao postati jednom od glavnih referencija sociologije. Međutim, iz današnje, takozvane postindustrijske i postmoderne perspektive, postavlja se kritičko pitanje o kojoj je vrsti rada riječ. Jer, o radu se mora govoriti u dva njegova oblika. Jedno je rad kao djelovanje na prirodu, a drugo je rad kao djelovanje na drugog čovjeka, na društvo, na oblikovanje socijalnih odnosa i ljudskih interakcija. Svijest o značenju i konzekvencijama te razlike tek u novije vrijeme ulazi u perceptivno polje sociologije i moderne kulture.

Tradicionalna sociologija i tradicionalne teorije imaju na umu samo prvi oblik rada, rad kao odnos prema prirodi, kao mijenjanje i pokoravanje prirode. Taj se oblik rada onda uzima kao osnova za cjelokupno poimanje društva, klasa, socijalnih sukoba, radno-institucionalnih aranžmana itd. Oko njega (za ili protiv) vrti se na neki način sva važeća svjetonazorska kultura glavnih sociokulturnih grupa i aktera. Evo što Claus Offe kaže o toj »centralnosti« rada u sociološkoj tradiciji: »Ako pogledamo koji su odgovori davani, od 18. stoljeća do kraja prvog svjetskog rata, na pitanja kao što su ona koja se tiču organizacijskih načela društvenih struktura i dinamike društva uočit će se bez teškoća da je rad zauzimao ključno mjesto u različitim elaboracijama socijalne teorije. Model buržoaskog radnog društva zaokupljenog radom, vodenog racionalnošću, potresanog radnim sukobima nalazi se u središtu interesa Marxa, Webera i Durkheima. Riječ je očigledno o zajedničkoj točki te trojice analitičara usprkos razlikama u metodološkim pristupima i teorijskim rezultatima.«¹²

Službena »kultura ljevice«, kako u svom alternativno-kritičkom tako i u svom projektivno-konstruktivskom smislu, slijedi tu logiku mišljenja kao progresivnu baštinu modernog

¹⁰ Usp. André Gorz, *À gauche c'est par où*, (razgovor s Johnom Keaneom), »Lettre internationales«, ljeto 1990, str. 68.

¹¹ A. Gorz, *Ibid.*, str. 68.

¹² Claus Offe, *Le travail comme catégorie de la sociologie*, »Les Temps Modernes«, 466/1985.

društva. Ona se direktno naslanja na radnu kulturu industrijalizma i smatra se njezinim višim, naprednijim i emancipiranijim oblikom. Socijalni projekt ljevice nalazi u njoj svoju komplementarnu ekspresiju i svoje idejno legitimacijsko sredstvo. Na razini normativističke estetike — ako nju uzmemo kao duhovnu kondenzaciju takve logike — legitimacijska se uloga radno-industrijske kulturne paradigme posve jasno izražava u doktrini socijalističkog realizma. On u biti nije ništa drugo nego ideološko-politički reglementirana estetička utopija koja konstruira idealnu korespondenciju između umjetničkog stvaranja i planirane industrijalizacije. Uzdizanje radnog principa i njegovih literarno-kulturnih protagonista, junaka i djelatnika u strogoj je funkciji industrijalizacije kako je zamišljaju i provode njezini planeri. Ona je zapravo u funkciji vladavine planera. Estetizirani kult rada pretvara se u instrument vladavine nad radom. Radno-industrijska ideologija pretvara se u kočnicu radno-industrijske funkcionalnosti. I jedna i druga komponenta, i rad i ideologija rada, završavaju u bespuću, u suspenziji kreacije i inovacije. Tu je »kultura ljevice«, za volju planirane komunističke utopije i u uvjerenju da industrijalizmu daje napredniji lik i sadržaj, bitno odstupila od svog izvornog obrasca, a to znači zapadnoevropske industrijsko-racionalističke kulture. Utoliko je ona — bez obzira na svoj deklarativni monumentalizam i trijufalizam — počela igrati ulogu sistemske konzervacije. Izgubila je legitimacijsku moć ali je perzistirala kao dio represivnog sistema, kao njegova kulturna politika.

Konzervativizam službene ljevice nije, dakle, nikakav retorički paradoks nego evidentna realnost. O toj su realnosti izrečeni mnogi zasnovani i definitivni sudovi, no ovdje bi bilo relevantno navesti mišljenje Leszeka Kolakowskog kao jednog od najlucidnijih kritičara komunizma. Usprkos svojoj žestokoj kritičnosti on ipak smatra legitimnim da se o komunizmu govori, između ostalog, kao o *kulturnoj formaciji*. Određenije rečeno, njega zanima »pitanje komunizma kao izvora kulturne inspiracije u ovom stoljeću«. ¹³ S tim u vezi on naglašava dvije njegove značajke sagledane u povijesnoj dimenziji, napominjući pritom da kulturu poima u njenom užem značenju, kao »određenu hijerarhiju vrijednosti«.

U prvoj fazi, a to znači do svršetka drugog svjetskog rata i poratnih godina, komunizam je predstavljao »kulturno aktivnu snagu« i bio inspirativan za brojne renomirane intelektualce i umjetnike, kako ruske tako i evropske, koje ovdje nećemo navoditi jer su to već dobro poznata imena i jer bi ta lista bila poprilično dugačka. Ako izuzmemo filozofiju, u kojoj se »komunizam pokazao potpuno neplodnim«, u većini drugih duhovnih aktivnosti, ponajprije u umjetnosti, on je inspirirao značajne intelektualne domete. Razumije se, mnogi intelektualci koji su polazili od te inspiracije nisu komunizam doživljavali niti su ga za sebe »prevodili« kao političko djelovanje koje smjera olakšavanju i ukidanju socijalnih nepravdi. Oni su na njega reagirali »više kao na globalnu utopijsku tehnologiju, svečanu najavu novog svijeta, nove ere u kojoj će jednom za svagda svi ljudski problemi biti riješeni i sva bijeda iskorijenjena.« ¹⁴ Taj je motiv, usprkos despotizmu i autoritarnosti njegovih političkih »realizatora«, imao dosta dugo veliku privlačnu snagu. U drugoj fazi, čija se kulminacija dogodila osamdesetih godina, ta je privlačnost potpuno nestala. »Komunizam kao specifična kulturna pojava u smislu u kojem o njemu govorim — tj. kao energija koja je u stanju proizvesti nešto od dugotrajne kulturne vrijednosti — prestao je postojati u civiliziranom svijetu... Komunisti više ne mogu djelovati posredstvom intelektualnih elita... Nema sumnje da se ovaj konkretni potres bliži svome kraju i da je gubitak sposobnosti kulturno aktivnih snaga najvažniji simptom ovog propadanja.« ¹⁵

¹³ Leszek Kolakowski, *KOMUNIZAM kao kulturna formacija*, »Dometi«, 7-8/1990, str. 534.

¹⁴ L. Kolakowski, *Ibid*, str. 537.

¹⁵ L. Kolakowski, *Ibid*, str. 542.

S navedenim konstatacijama L. Kolakowskog nije se teško složiti. Moguće ih je eventualno relativizirati samo jednom napomenom. Kraj komunizma kao kulturne formacije, nestanak njezinih utopijsko-eshatoloških i mesijanskih motiva, ne mora istodobno značiti nestanak svih pretpostavki i oblika »kulturne ljevice«. »Komunistička paradigma« nije jedina forma te kulture. Razdoblje homogenosti, sa svojim metapripovijestima je prošlo, a multiformnost postaje tvorački princip zbilje. Umjesto jedne ili dviju, na sceni je mnoštvo djelatnih paradigmi. Bodrillard je, u postmodernističkom duhu, tu preobrazbu objasnio kao nestanak »ekstremnih pojmova«, kao prijelaz iz »razdoblja orgijanja« u postorgijastičko stanje.¹⁶ Veliki trenuci »orgijanja« — oktobarska revolucija, dadaizam i kubizam, seksualna revolucija, pronalazak atomske bombe, juriš za oslobođenje radničke klase, žena, djeteta, seksa, podsvjesnih sila — jednostavno su se »istutnjali« i više nema paradigmatičnog vrijednosnog mjerila prema kojemu bi se procjenjivalo ostvareno. »Ostvarenja zrače sama za sebe, u svim pravcima... Cjelina je razbijena u najmanje apstraktne sastojke gdje, kao i u mikrofizi, pojmovi kao što su lijepo, ružno, istinito, lažno, dobro i zlo ništa ne znače. Svemu je dopušteno da se na časak pojavi u nebu simbolizacije i da se izgubi u praznini. Kretanje se odvija u znaku beskonačne samoreprodukcije...«¹⁷

Tako izgleda, bodrijarovski iskazana, multiformna struktura postmodernističke i postkomunističke kulturne formacije. Pred nama je stalno napredujuća kompleksnost brojnih, podjednako ravnopravnih likova i obrazaca. Utopijska linearnost ustupa mjesto ciničkoj prolaznosti i raznovrsnosti. Avangarde nestaju ili gube veličinu, a mode se pretvaraju u događajnost trenutnog doživljaja i percepcije. To nije doba praznine — kako vole reći neki postmoderni kritičari — nego doba nestabilne punoće koja stalno izmiče i u kojoj je moguće »uspješno« sudjelovati samo uz pomoć »strategije zaborava«. ¹⁸ Nijedna kulturna opcija današnjice nije izuzeta od platenarne nužnosti da se prilagodi toj nestabilnoj punoći industrijske i postindustrijske realnosti. Otriježnjeni realizam drsko se podruguje svakoj utopijskoj inicijativi i invenciji. Ta postutopijska situacija u doba multiformnosti okončava onu epohu »kulture ljevice« koja je počivala na *glorifikaciji industrijskog ideala i zaboravu industrijske racionalnosti, na idealizaciji ciljeva napretka i degradaciji sredstava napredovanja*. Završena je, dakle, epoha u kojoj je ta kultura postojala kao bitno *ideološka kultura*.

No, skončavanje te epohe nipošto ne treba promatrati kao neki nagli skok, kao promjenu koja se dogodila odjednom. To skončavanje ima svoje kritičke poluge i nosioce. Njegova je povijest u stvari povijest njihova nastojanja da ideološku »lijevu kulturu« vrate u stvarnost ne napuštajući misao emancipacije. Kronika dekonstrukcije ideološkog totaliteta takve kulture specifična je intelektualna drama koja je u mnogo čemu dala duhovni pečat našem stoljeću. U njoj su se odigravale dvije paralelne radnje čiji su glavni protagonisti podjednako težili *obratu tendencije*, iako im inspiracije nisu bile posve iste. Jedni su težili *liberterskom* obratu od totalitarizma i nosili ideje takozvane *nove ljevice* u kojoj se sloboda osjećajnosti, mišljenja i emancipatorskog djelovanja postulira kao regulativno načelo kulture. Utopijski se ideal nipošto ne poriče, već mu se daje višedimenzionalna forma koja nadilazi reducirani potrošački atomizam i siromašni etatistički kolektivizam. Ta je kulturna tendencija u značajnoj mjeri proširila percepciju »socijalnog pitanja« u suvremenom mišljenju. Proširila ga je izvan striktno radno-industrijskog horizonta, na prirodu i okoliš, na oslobođenje žena i pacifistički univerzalizam, na

¹⁶ Jean Bodrillard, *La Transparence du mal*, Gallilée, Pariz, 1990, str. 7.

¹⁷ J. Bodrillard, *Ibid.*, str. 7-8.

¹⁸ Ovu sintagmu uzimamo iz naslova knjige Burgharta Schmidta u kojoj se on bavi problemima postmoderne. (Vidi: Burghart Schmidt, *Postmoderna — strategije zaborava*, Školska knjiga, Zagreb, 1988).

participativne aspiracije i drugačije promišljanje slobodnog vremena. Time je naznačen put od *paradigme radnog društva (Arbeitsgesellschaft)* prema *paradigmi kulturnog društva (Kulturgesellschaft)*¹⁹ a taj je put, po svemu sudeći, danas dobio svoju potvrdu u svim značajnijim teorijama moderne demokracije. Ishlapio je novoljevičarski kulturni radikalizam, ali njegovi racionalno-kritički zahtjevi sve se više podudaraju s funkcionalnim zahtjevima postindustrijske modernizacije. U najmanju ruku, ti se zahtjevi prije ili kasnije moraju uzeti u obzir.

Druga tendencija obrata sadržana je u ponovnom kritičkom vrednovanju *liberalnoga* kulturnog nasljeđa. U službenoj »kulturi ljevice« to je nasljeđe tretirano na dva komplementarna načina, kao potpuna suprotnost egalitarnom projektu emancipacije ili pak kao historijski završeni i prevladani moment razvoja. Nijedno ni drugo shvaćanje nije izdržalo kušnju povijesne zbilje. Uz sve svoje mutacije, »socijalne korekcije« i cikličke ekonomske nepogode liberalni je projekt opstao kao relativno čvrsta varijabla vladavine, znanstveno-tehničkog rasta i kulturnih promjena. On se oblikovao kao referentni razvojni model koji Norberto Bobbio označava sintagmom »evropska ideologija«. I američka i japanska varijacija razvoja u biti su samo derivirani oblici tog izvornog »ideološkog« arhetipa. »Evropsku ideologiju« odnosno kulturu liberalizma sačinjavaju, prema Bobbiu, tri osnovna momenta: *vladavina zakona, vladavina slobode i filozofija stalnog napretka*.²⁰ Radikalni otklon socijalističkog projekta industrijalizma od tako postavljenog *evropskog ideala* sastojao se u tome što je on suspendirao i vladavinu slobode i vladavinu zakona a zadržao samo apstraktnu filozofiju progresa. Da bez vladavine slobode i vladavine zakona nema nikakvog progresa, to nije nikakvo veliko otkriće. Ali za kulturu ljevice to je »otkriće« počelo funkcionirati kao nezaobilazna činjenica tek posljednjih desetak godina. »Religija slobode« (Croce) postala je tako nasušnom potrebom da čak stavlja u drugi plan »religiju jednakosti« kao tradicionalno vladajuće načelo lijeve ideologije.

Takvom se pomaku ne treba čuditi ima li se na umu da je načelo jednakosti bilo degradirano u zbiljskoj nejednakosti birokratskog kolektivizma, a da je načelo slobode bilo potisnuto zajedno s liberalističkom osnovom industrijske kulture. Dogodilo se, naime, da je birokratski kolektivizam progutao kako kulturnu autonomiju pojedinca tako i autonomno funkcioniranje društvenosti. Odatle treba tumačiti toliko naglašavanu važnost »otkrića« *civilnog društva* u suvremenoj »kulturi ljevice«. Njime se zapravo ukazuje na činjenicu da je ideja o prevladavanju jaza između civilnog društva i države, između autonomne sfere građanskog života i političkog oblikovanja volje doživjela poraz te da su svi prokušani oblici neposredne, integralne demokracije završili u raznim verzijama autoritarne vlasti. »Povratak« u civilno društvo znači u biti povratak iz birokratskog kolektivizma u slobodno društveno djelovanje pojedinca. Kultura civilnog društva realizira se kao *kultura participacije* u zadovoljavanju legitimnih ekonomskih, socijalnih i duhovnih interesa. »Otkriće« civilnog društva danas je samo drugo ime za republikanski moment »kulture ljevice«, o kojemu govore F. Feher i A. Heller. Proteklih sedamdesetak godina taj je moment sistematski autoritaratno degradiran, i to je moralo dovesti do eruptivnog vapaja za *demokracijom*. Tematiziranje civilnog društva jedan je od najkoherentnijih odgovora na erupciju demokratskih zahtjeva. On je svojevrsna, ne baš tako blaga, *liberalna korekcija* političke i teorijske »kulture ljevice«. On daje implicitnu satisfakciju liberalnoj i liberberskoj ljevici šezdesetih godina iako je ona kategoriju civilnog društva još uvijek promatrala iz optike revolucionarnog integralizma i prevladavanja politike.²¹

¹⁹ Usp. André Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sans*, Galilée, Pariz, 1988, str. 120.

²⁰ Usp. Norberto Bobbio, *Evropska ideologija*, »Lettre internationales«, 5/1990, str. 45.

²¹ Usp. John Keane, *Demokratija, ideologija, relativizam* (I), »Polja«, 381/1990, str. 440-441.

Taj odgovor sadrži još jednu značajnu kulturno-teorijsku implikaciju. Njime se ruši, ili barem temeljito dovodi u pitanje, tradicionalni socijalno-klasni *determinizam* kulture i politike u doba informatičko-tehnološke racionalizacije rada i globalizacije osnovnih pitanja opstanka. Tehnizacija moći, ma kako god se ona pluralističkomdemokratski očitovala, ima kao svoju izravnu posljedicu »sinkretizam civilnog društva«, odnosno strukturiranje takvih kulturnih i socijalnih strategija koje nadmašuju, ne ukidajući ih, osnovne klasne razlike društvenih aktera. U onome što se, sociološkim jezikom, određuje kao srednji slojevi ili srednje klase počinju konvergirati potrošački i duhovni interesi većine. Oblikuje se prevladavajući prosječno-kulturni interes koji zahtijeva »civilnu autonomiju« spram tehnološko-industrijskog i političko-državnog aparata moći. Radikalizam, osporavanje, pobuna, jednom riječju sve ono što tvori kontestatorski potencijal »kulture ljevice«, mijenja svoj smisao, troši se i gubi socijalnu referentnost. Agnes Heller^{21a} misli da je tu promjenu, to »trošenje« moguće prikazati kroz historijsku sukcesiju triju dominantnih kulturnih pokreta (»generacija«) poslije drugog svjetskog rata: *pokreta egzistencijalista* do pedesetih godina, *pokreta protiv otuđenja* (»generacija otuđenja«) šezdesetih godina i *postmodernističkog pokreta* osamdesetih godina.

Pokret egzistencijalista trajao je kratko, ali je njegov duhovni učinak bio toliko intenzivan da ga se posve opravdano može uspoređivati samo s romantizmom. On je bio izraz pobune subjekta protiv *formalizacije života* i, pogotovo, protiv iskušane te stoga uvijek moguće *totalitarne katalizme*. Egzistencijalistički je pokret težio neposrednoj slobodi subjekta, slobodi kao egzistencijalnom iskustvu na svim razinama svakodnevnog života, od dokolice, ljubavi, plesa i mode do načina mišljenja, govorenja i javnog djelovanja. Sloboda subjekta postaje glavni politički problem, i ta *politicizacija subjektivnosti*, politički angažman za punu egzistencijalnu neposrednost subjekta, tvori osnovnu značajku egzistencijalizma kao kulturnog pokreta. Taj ga kontestatorski angažman istodobno svrstava među legitimne komponente ljevičarske tradicije, iako je službena »kultura ljevice« tu činjenicu stalno pobijala smatrajući da je riječ o »buržoaskom defetizmu« i »malogradanskom individualizmu«. Lijevoliberterski i ultralijevi patos egzistencijalizma došao je do posebnog izražaja, i po svemu sudeći doživio svoju završnicu, krajem šezdesetih i početkom sedamdesetih godina. »Generacija otuđenja«, odnosno kontestacija otuđenja kao kulturni pokret, u mnogo je čemu neposredni produžetak egzistencijalističkog »kulturnog ciklusa«. Svoj vrhunac ona je doživjela 1968. godine. Njezino iskustvo nije ratno stradanje i neposredna opasnost od totalitarizma nego poslijeratni ekonomski bum i etabliranje društveno-proizvodnih struktura koje pružaju zavidne materijalno-potrošačke mogućnosti. Kao reakcija na taj trend javlja se mišljenje o *sumraku subjektivnosti i slobode*. Sloboda je opet ključni pojam, ali se njezina obrana sada usmjerava protiv »dehumanizirajućih posljedica« obilja i industrijskog progresa. Za razliku od egzistencijalističke generacije, »generacije otuđenja« je vezana za ideju *kolektivizma*. Traganje za slobodom ne poima se kao neposredno egzistencijalno iskustvo, nego kao kolektivno i solidarno djelovanje. Sloboda se projicira kao kolektivni cilj. Na toj su se crti oblikovali razni vidovi kontrakulture, sa snažnim kontestatorskim i komunitarnim naglaskom. Prema Hellerovoj, ali i prema mnogim drugim analitičarima poslijeratnih ideja, »generacija otuđenja« predstavljala je posljednji veliki uzlet »kulture ljevice« u ovom stoljeću. Na njezinim »razvalinama i deziluzijama« oblikuje se »postmodernistička generacija ideja«, za koju pobuna i osporavanje gube životnu važnost i svjetonazorski smisao. U svakodnevnoj zbilji, doduše, ima mnogo toga što zaslužuje pobunu i poricanje, ali nema više nekog jedinstvenog interesa i razloga koji bi zasluživao kolektivno osporavanje. To bi se stanje moglo izraziti u krljatici: Pustite me da se ne bunim jer mi je ovako sasvim dobro.

^{21a} Vidi: Agnes Heller, *Les mouvements culturels*, »Lettre internationale«, 15/1987, str. 74-76.

Postmodernističko duhovno i političko nagnuće nije ni konzervativno ni pobunjeničko. U njemu je suviše tražiti revolucionarnost ili progresizam kao neku vrstu očekivanog ili »prirodnog nasljeđa« iz prethodnih kulturnih ciklusa. Ne treba ga tumačiti niti kao »val rastuće nade, ni kao močvaru duhovnog očaja«. Postmodernizam se ne poziva ni na jednu politiku, ali zato u njemu mogu koezistirati sve politike. On može obuhvatiti sve vrste političkih, umjetničkih i kulturnih pokreta. Vrijednosni relativizam i pravo obilje pokreta — to je njegova latentna i manifestna struktura. Nijedna ideologija, u takvom kontekstu, nema više čvrsto uporište niti osobito trajni smisao. Reklo bi se da je nastupilo doba *postideološkog relativizma* koji najviše razara ideološki potencijal »kulture ljevice«. John Keane, međutim, smatra da je tako shvaćeni postmodernistički relativizam ipak besmislen, da ideologije nipošto nisu mrtve, da nije nastupilo vrijeme čovjeka bez svojstava, te da još nismo dospjeli do stanja u kojemu sve društvene grupe i pojedinci, na Istoku i na Zapadu, uživaju pune građanske i političke slobode. Ideologija neosporno gubi tradicionalnu sakrosantnu i militantnu ulogu, ali to ne znači da je posve nestala njezina distinktivno-označiteljska funkcija vezana za pojedine socijalno-političke pokrete. U onoj »kulturi ljevice« za koju se zalaže Keane tu distinktivno-označiteljsku funkciju igra teza o »socijalističkom civilnom društvu.«^{21b}

Ovu anatomiju preobrazbe i nestajanja striktnog socijalno-klasnog determinizma kulture analitički je pratio i evolucijom vlastitog diskursa ilustrirao Edgar Morin u dva uzastopna sveska svoje knjige *Duh vremena*. Nije slučajno da prvi svezak (objavljen 1962) nosi naslov *Neuroza*, a da drugi svezak (objavljen 1975) dobija podnaslov *Nekroza*. Neurotički duh vremena zahvaća razdoblje pedesetih i djelomično šezdesetih godina kada je »eksplozija masovne kulture« neurotizirala socio-kulturni ethos različitih konzumenata kulturne produkcije. Odnos prema raskoraku između masovne i elitne kulture upečatljivo je bio determiniran klasnom situacijom potrošačkih aktera. U razdoblju šezdesetih i djelomično sedamdesetih godina zbiva se vidni pomak koji označava krizu tako artikuliranog odnosa prema kulturi i specifičnu krizu masovne kulture kako su je vidjeli radikalnolijevi kritičari. To je razdoblje raspadanja manihejske oprečnosti masovnog i elitnog. Masovna kultura prestaje igrati »integralnu i intergrativnu« ulogu između radikalno suprotstavljenih aktera i počinje promovirati nadklasne vrijednosti usmjerene prema drugačijem tipu interesne integracije: mladenačke vrijednosti, feminističke vrijednosti, libidinalnost i princip užitka, »konkretna mitologija dokolice«, svijest o ekološkoj krizi itd.²² U razdoblju osamdesetih godina taj se trend slabljenja determinizma nastavlja, što Morin pokazuje u nizu svojih radova nastalih nakon *Duha vremena*. Oblikuju se, smatra on, autonomne sfere socijalnog života i kulture koje nadilaze ne samo determinizam klasične znanosti nego i svjetonazorski determinizam klasne provencijencije. »Linearna kauzalnost« gubi snagu, kognitivnu i akcionu upotrebljivost, a sve uočljivija postaje autonomija subsistemskih oblika i »aktera-subjekata«. Na dnevnom je redu nešto što bi se moglo označiti kao »znanost o autonomiji«, pri čemu ovu sintagmu treba tumačiti vrlo oprezno, ponajprije kao metodološki izraz protivljenja determinističkoj tradiciji mišljenja i poimanja povijesti.²³ U Morinovom bi se duhu, dakle, moglo zaključiti da naglašavanje važnosti civilnog društva u »kulturi ljevice« znači neku vrstu liberalne racionalizacije lijevolibreterskog shvaćanja slobode. Tamo gdje ta racionalizacija još nije moguća, gdje se diskurs civilnog društva još doživljava kao implementacija nekog stranog tijela, »kultura ljevice« je izvrgnuta raznovrsnim iskušenjima fundamentalizma.

^{21b} Vidi: John Keane, *Demokracija, ideologija, relativizam* (II), »Polja«, 383-384, 1991, str. 62.

²² Usp. Edgar Morin, *L'Esprit du temps 2. Nécrose*, Grasset, Paris, 1975, str. 10.

²³ Usp. Edgar Morin, *Peut-on concevoir une science de l'autonomie*, »Cahiers internationaux de sociologie«, vol. LXXI/1981, str. 269.

THE DECONSTRUCTION OF A CULTURAL PARADIGM

RADE KALANJ

In this text the author deals with the syntagm »the culture of the left« which is charged with an exceptionally great polysemy and is used most frequently as a stereotype for very different theoretical and political and cultural situations. The substantial and historical point of support for a clearer definition of this concept are the three basic dimensions of the left defined by A. Heller and F. Feher, and they are: the anticapitalis dimension, the republican dimension and the cultural dimension. These dimensions, however, are by no means fixed but are experiencing constant change, especially when they are observed in the context of two emancipatory paradigms of modernity: the contractualistic paradigms and the Utopian paradigms. The advance of modernity, viewed from today's perspective, brought about the defeat of the Utopian paradigms and the prevalence of the contractualistic paradigms. Therefore, the »culture of the left« which was based on the Utopian, emancipatory intention met also with the ill fate shared by all great Utopian projects. The spirit of the postmodern time aspires after individualism and communicational consensus thus making impossible today cultural movements of the radical and Utopian inspiration. This is what is described by the concept of deconstruction. However, not all the motives and suppositions of Utopianism and cultural radicalism have been deconstructed, but postmodern strategies based on this tradition must withdraw considerably from economic determinism, from the logic of omnipotent totality and the »certainty« of eschatological thought. Thus, in the era of individualism the liberal-contractualistic paradigm appears as an important correction of the libertarian standpoint of the left.