

*Богдана Кољевић**

**НЕОЛИБЕРАЛИЗАМ,
АНТИ-КУЛТУРА И ПРИНЦИП СЛОБОДЕ
Слобода као основ српске
културе и идентитета****

Сажетак

У првом делу текста аутор, на интердисциплинаран начин, разматра основе савремене филозофије као критичке теорије културе, пре свега, кроз дела политичких филозофа попут Бодријара, Адорна, Хоркхајмера и Маркузеа. У најбитнијем, артикулише се и апострофира сложена замисао о хиперреалности неолиберализма, односно о самореференцијалности знакова као парадигматично анти-културном моделу, као и, поред тога, релација културних индустрија и виртуелности у светлу деструкције слободе. У другом делу рада износи се основе Грамишијевог појма културне хегемоније, као и пратеће концепције отпора. У закључном осврту на цео проблем анализира се слобода као истински темељ српске културе и српског идентитета, а затим и као репрезентативан пример културног и друштвеног отпора у целини. Кључне речи: неолиберализам, слобода, култура, виртуелност, субјективност, колонијализам, историја, идентитет, борба.

* Научни сарадник, Институт за политичке студије, Београд.

** Рад је настао у оквиру научног пројекта „Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција“ (179009), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1. ХИПЕРРЕАЛНОСТ НЕОЛИБЕРАЛИЗМА ПРОТИВ СЛОБОДЕ И КУЛТУРЕ

Савремени либерализам и постмодернизам - као два израза хиперкапиталистичког света – у безмало свим сферама живота и делања истакли су принцип конзумације и потрошње наместо принципа произвођења и стваралаштва. Праксе неселективне и безмерне конзумације постале су толико сложене да је Бодријар, описујући заводљиви симуларкум, концептуализовао целокупну димензију „знака-вредности“ са циљем да се декодира спирала знакова-шифри, која конституише рекламно поље продаје производа. Јер, у разлици спрам већине филозофа са краја 20. века, Бодријар је обратио пажњу на крипто-културну динамику и артикулисао аспект филозофије као критичке теорије културе, посебно у светлу релације политичке економије и медијски испосредованог друштва.¹ Прецизније можемо рећи да се Бодријар подухватио сложеног критичког истраживања анти-културне псеудометафизике симболичке размене. Овде је од изузетног значаја део критике касног капитализма који се тиче, са једне стране, чињенице да је простор културе постао простор робе и њеног појављивања и, са друге стране, специфичног феномена да се међу знаковима успоставила самореференцијалност, односно, да је стварна корпорална веза између означеног и означитеља поломљена.

Тако смо се изгубили у земљи знакова који више немају утемељење, у вакуму који настањују „знакови који више не означавају ништа... целокупна реалност онда постаје место манипулације, структурне симулације.“² Јер, уколико је сфера јавности, свеукупно, и у деловима, прожета безграничним мноштвом знакова који немају референцу у стварности, тада је реч о пост-историјском стању, где је контрола знакова готово савршена, тј. тоталитарна. То је хиперреалност као иде-

1 Док се у прве две књиге усредредио на рекламирање у масовним друштвима, у трећем делу Бодријар је анализирао унутрашњу логику која управља догађајем суочавања конзумента са техникама маркетинга, и нагласио симболички карактер размене. Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press Publishing, New York, 1981.

2 Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, Telos Press Publishing, New York, 1975. стр. 7.

ологија замене реалности, симулакрума и симулација које су кроз даљи развој информационих технологија исказани кроз појам виртуелности. Овај процес у потпуности кореспондира са развојем привидне рационалности *homo oeconomicus*-а,³ у смислу у којем је неолиберализам, безусловно и искључиво, усмерен на непрестано повећање профита, док је све остало одређено - претворено или у средство за непосредну добит или у механизам пацификације и контроле, са циљем да критичка свест постане реликт прошлости.

Свакако, разматрање релације слободе, критичке свести и културе извели су и аутори Франкфуртске школе, који су истовремено и творци најважнијих појмова теорије културе, попут „културне индустрије“,⁴ и чији је интердисциплинарни приступ омогућио да се, кроз спрегу филозофије, социологије културе и психоанализе, сагледа и деструкција културе *per se*, али и да се образложи њена прва претпоставка. У том контексту, у делима која припадају критичкој теорији друштва, не само да је предочена основа крипто-културе конзумеризма, као једне од окосница развијеног капитализма, већ је, на различитим нивоима, аргументовано исказана теза о значају образовања, и о међусобној условљености слободе и културе. Или, претварање уметности у робу, њено поробљавање, у којем се укида естетска димензија непосредно израња као производ касног либерализма,⁵ али уверење је било да се управо кроз критичку артикулацију може битно допринети трансформацији политичко-економског система или, у најмању руку, баналности масовне културе.⁶ Важно је имати у виду да је управо у време делатности Франкфуртске школе капитализам улазио у нову фазу формирања транс-националног тржишта, те да су, стога, крипто-културни услови који су настајали, представљали сасвим различиту и особену парадигму. То је, у исти мах, смисао у којем је потребно чи-

3 Критика „рационалности“ *homo oeconomicus*-а упечатљиво је развијена у: Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, Sage Publications, CA, 1998.

4 Појам културне индустрије као претварања уметности у робу први пут се појављује у Дијалектици просветитељства. Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 1998. Такође: Jay Bernstein, ed. *The Culture Industry*, Routledge, New York and London, 2001.

5 И Марксова анализа фетишизма робе односила се на врло ране фазе модерног капитализма.

6 Не случајно, овде се чује ехо појма „баналност зла“ Хане Арендт.

тати познати исказ из *Дијалектике просветитељства*, да је модерна култура нови облик варваризма.⁷ Штавише, Адорно и Хоркхајмер су овај тек рођени тип варваризма асоцирали са културним падом Европе, који је, последично, укинуо чак и базични смисао слободе избора уметника и слободе стварања дела,⁸ а да не говоримо о темељном појму слободе као аутономије и самоодређења, као процесу кроз који настају нови светови.

Тотализујућа концепција културне индустрије већ је улазила у фазу експанзије, тј. простирања на све праксе свакодневног живота, а *Дијалектика просветитељства* појавила се као радикална критика западног друштва у целости са изузетним дескриптивним, али и прогностичким карактером. У Маркузеовом делу проналазимо увиде о ширењу капитализма и на лични простор, односно на сферу приватног,⁹ што је повратно омогућило да се појединци и целокупне популације појаве као робови потрошачког друштва у којем аутор престаје да буде субјект.

Хиперкапиталистичка глобализација, додатно појачана на крају XX века, произвела је људско стање као стање неслободе где је појам културе као новог варварства постао још видљивији и далекосежнији. Јер, ако ова истраживања сучелимо са Бодријаровом анализом о самореференцијалности знакова, и њиховој специфичној солипстичкој затворености (обзиром да знакови не упућују ни на шта у стварном свету, већ искључиво једни на друге), уочавамо да је савремена анти-културна сфера опасно повезана у целину, тј. се ради о парадоксу безмало органског јединства обмане, односно, у бодријаровској терминологији, о скоро савршеном злочину организоване и конзистентне лажи кроз виртуелност без граница.

7 Адорно и Хоркхајмер истицали су да модерно друштво пропагира нову масовну културу те да је реч о феномену корупције „ниском културом“.

8 Адорно истиче да је промовисање забаве у XX веку имало за последицу интервенцију тржишта у стваралачки процес, и то такву да су нпр. талентовани режисери били приморани од стране Холивуда да праве филмове који би се допали публици.

9 Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, Utopia*, Beacon Press, Boston, 1970. Такође: Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1991.

Штавише, ово значи да је неолиберализам успоставио не пост-метафизичку културу у Рортијевом смислу овог појма - који је подразумевао време културе, и односио се на њену историјску димензију као и на аутентично стварање новог ¹⁰ - него управо анти-културу, која је требало да се синхронизује са тзв. крајем историје, и да се оствари као лажна метафизика вечне садашњости. У таквој слици, наиме, више нема простора ни за филозофију, која увек стоји на пола пута између науке и књижевности, ни за било коју форму културног делања, обзиром да се, са циљем потпуне контроле индивидуалних и колективних подухвата, требало реализовати затварање прошлости и будућности.

У том светлу, можемо рећи да су аутори Франкфуртске школе разоткрили и артикулисали нужну везу која постоји између субјективитета и културе, односно између слободе као прве претпоставке културног стваралаштва и слободе као основе људске егзистенције у целини. Са друге стране, Бодријар је правилно описао хиперреалност савремености, као коначни исход и последњи степен тотализације стварности у којој, левинасовски говорећи, више нема места ни за хоризонт бесконачности ни за интересубјективне релације и заједницу, јер се делање више не разумева ни као могућност.

Основа технологије укидања културе – како би се укинула слобода и обратно – изведена је, са поменутиим ширењем транс-националних тржишта, кроз устоличење тзв. универзалне културе и покушај да се захтев за универзалношћу, који свако озбиљно културно дело садржи, замени са извором настанка. Или, прецизније, производња културних индустрија и масовне културе, у иманентној спрези са политичком и економском глобализацијом, послужила је формирању унификације и свеопште просечности, чиме су се настоје избрисати културне специфичности. У крајњој инстанци, овај процес био је конципиран да доведе до заборављања елементарне чињенице да је свака култура по појму национална култура, као и да се дијалектика културе састоји у преплитању универзалности и партикуларности, односно у начину на који оно појединачно исказује опште. Или, штавише, обезглавље-

10 Richard Rorty, „Toward a Post-Metaphysical Culture“, *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1995, стр. 58-66. Такође: Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

ње културе изведено је кроз некритичко пропагирање лажне општости, чије је полазиште апстрактни грађанин, „светски грађанин“ који не припада нигде - и резултати оваквих стремљења и сами су завршавали у нихилизму. Други начин кроз који је савремени либерализам успостављао доминацију анти-културе артикулише се као тренд, сада већ пропалог пројекта мултикултурализма, односно као допуна глобализацијском процесу. Јер, виртуелност целине покушала се представити као афирмација различитости, другости, мноштва и плурализма: тако су створени лажни микро-космоси унутар ширег глобализованог простора, размештени као реплике, супституције за некадашње градове у којима су се вековима рађале и настајале националне културе.

Синтеза свих претходно назначених елемената прећутног и тихог напуштања високе културе (која опстаје још као делимично застарео музејски експонат), продукције крипто-културних индустрија, имплицитне или експлицитне промоције медиокритета, промоције противречности „глобалне културе“ и њеног суплемента „мултикултурализма“, и самореференцијалности знакова, пружа увид у сложеност и динамику процеса неолиберализма као савременог облика тоталитаризма. Пре свега, ради се о „културном паду Европе“ Адорна и Хоркхајмера, као о новом варваризму, који је, реципрочном, успоставио и различите облике империјализма и неоколонијализма. Истовремено, то је и почетна тачка за артикулисање дискурса о културном обрасцу, полазећи од којег се питање о парадигми уопште може поставити. Али, шта је основни смисао исказа да о култури не можемо говорити а да не говоримо о слободи?

2. КУЛТУРНА ХЕГЕМОНИЈА И СЛОБОДА

Грамшијев појам културне хегемоније осветљава везу између доминације, тј. управљања становништвом и манипулације крипто-културом, односно целокупним нормативним оквиром. Тако се поглед на свет (*Weltanschauung*) онога ко влада – било да је реч о владајућој класи у једној држави или о односу надмоћне државе према слабијој држави – намеће и постепено прихвата као културна норма, као универзално важећа доминантна идеологија која оправдава поли-

тички, друштвени и економски status quo. Хегемонија је скуп стратегија за посредну империјалну доминацију, метод кроз који хегемон (рецимо, најјача држава), потчињава остале мање моћне државе кроз облике моћи који нису директна инвазија или окупација. Најупечатљивији облик манифестације овакве моћи је перманентно произвођење претње (интервенцијом), односно увођење страха као основног импулса. Грамшијева идеја рата позиција (*war of position*), означила је не само постојање, већ и изузетну релевантност интелектуалних ратова и културних ратова, као посебних облика анти-капиталистичке борбе, кроз стварање вредносних система који се опирају културној хегемонији јачих. Таква култура слободе обухватала би развој критичке свести и, у битном смислу, историјску анализу, и представљала би предуслов за успешну политичку борбу која би затим уследила. Увид да је пракса знања незаменљива у борби за не само интелектуалну, већ и за политичку слободу, обележио је посебан прелаз из којег је данас могуће сагледати битност тзв. „културних ратова“ и, још важније, смисао и улогу културе, која истовремено и претпоставља слободу али је и ствара. То значи да је релација између културе и слободе двострука, односно да је реч о процесу узајамног произвођења, у којем аутентична култура већ претпоставља слободу као аутономију израза и као знање и свест о различитим облицима империјалне доминације – док, у исти мах, сопственом реализацијом покреће борбу за политичке форме слободе. У том контексту, Грамши пише да улога новог интелектуалца почива „у активном учествовању у друштвеном животу... као некога ко стално убеђује и не своди се на обичног оратора“.¹¹

Савремене праксе западне културне хегемоније - хегемоније САД и ЕУ на крају 20. и на почецима 21. века - показале су да је, за ширење неоколонијалне моћи преко културе могуће користити не само културне институције, у Грамшијевом смислу, већ и широки спектар легитимизовања неолибералне идеологије. Са друге стране, то је само потврдило анализу да се тотална доминација не може остварити искључиво кроз след економских интереса, једнако као што се не

11 Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Elec Book, London, 1999, стр. 141-142.

може ни владати искључиво голом силом. Утолико је значај „рата позиција“ већи и далекосежнији, као процес који се тиче будућности друштва у целини и промене система. Јер, обзиром да моћ културне хегемоније почива у њеној невидљивости и чињеници да она не делује политично и да се стога може развијати као безмало здраворазумско становиште већине, делатност културе слободе независних појединаца и група појављује се као специфичан и незаобилазан императив.

Посебан аспект, који истиче Грамши, тиче се националних и расних раздвајања још од времена Римске империје, и затим после њене пропасти, и позиције интелектуалца у мери у којој она изражава позицију слободе.¹² Овде је потребно имати у виду да се, упркос историјским разликама и особеностима кроз векове, може говорити о линији континуитета структурне сличности између старих форми империјалног деловања и најновијих облика Империје. Једнако, и супротстављање се, у вечној садашњости анти-културе, испоставља као истинско разумевање става да је „култура нешто сасвим различито. То је организација, дисциплина унутрашњег сопства, суочавање са сопственом личношћу; постизање вишег степена свести са којом се схвата сопствена историјска вредност, животна улога, права и обавезе. Али ништа од овог не може доћи кроз спонтану еволуцију, кроз серије акција и реакције које су независне од воље појединца... Изнад свега, човек је ум, тј. он је производ историје...“¹³ У овом светлу, можемо рећи да је култура увек култура слободе, управо као што постизање политичке и друштвене слободе појединца и народа у целини претпоставља историјску свест и знање о генези деловања против неоколонијализама. Све остало припада лажној култури и културној хегемонији чији је циљ интелектуална, политичка и економска доминација.

Оригиналан и релевантан пример праве културе, а затим не мање и револуционарног деловања у Грамшијевом смислу, који се хронолошки и садржајно преклапа са претходним описом слободе, проналазимо у делатности младобосанаца. Јер, наиме, битан део Грамшијеве теорије свој

12 Ибид, стр. 152-155.

13 Antonio Gramsci, *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, New York, 2000. стр. 57.

практични, културни, а затим и друштвено-политички облик, има управо у широком спектру ангажмана појединаца окупљених око Младе Босне, односно у њиховој поезији и акцији, кроз које се појавила жива форма слободе. Штавише, пример младобосанаца је историјски и културно репрезентативан обзиром да упућује на чињеницу да се све империјалне и неоколонијалне праксе духовног и физичког поробљавања по појму увек супротстављају културама мање моћних народа, што последично значи да појам културне хегемоније и различитих облика отпора овде задобија посебан смисао. Истовремено, пример Младе Босне демонстрира и најближу испреплетеност између аутономије народа, права на самобитност и самосвојност, слободе појединца и слободе као универзалне категорије.

Тако се, рецимо, Митриновићев запис „Национално тло и модерност“, испоставља као сажимање свеобухватног увида у однос националног и страног, народног и модерног, аутентичног и космополитског, српског и западног – и културе и слободе.¹⁴ То је случај и са Гађиновићевим записом о Богдану Жерајићу, у којем се истиче мисао о српском ослобођењу али, можда понајвише, ова трострукост израња из Илићевих навода Пернсторфера, да је: „... свака култура пак национална. Она почиње у каквом нарочитом народу и показује у својим највишим формама – и баш у тим највишим – одлучан национални карактер. Социјализам и национална идеја нису дакле никакве противречности. Сваки покушај да се ослаби национална идеја, мора, ако има успеха, смањивати богатство човечанства...“¹⁵

Јер, борба за слободу увек већ значи борбу за једнакост и равноправност, односно, борбу за правду која произилази из најдубљих темеља људске егзистенције. Из стихова које је

14 „Ми не смијемо бити неосјетљиви према бујном и свестраном животу модерног и јаког запада, јер ће нас тај бујни и снажни запад прегазити силом своје културе. Само, ради нашег угледања и позајмљивања од запада, ми не треба да се одродимо... Страни утјецај треба да буде национализован... и од страног треба уносити само оно што је довољно космополитско, опће, да би се код нас могло добро и природно сродити са нашом народном душом. Нама не треба снобова и парвенија него збиљски културних и модерних Срба.“ (1908.), Димитрије Митриновић, „Национално тло и модерност“ у: Спомен Принципу, Печат, Београд, 2014. стр. 11-12.

15 Ибид. стр. 14-15.

Гаврило Принцип урезао 1914. године у сарајевском истражном затвору, а који казују да онај: „тко хоће да живи неке мре, тко хоће да мре неке живи“,¹⁶ изниче тако, ново питање, о смислу човековог постојања у свету, и о иманентној спрези између слободе, културе, идентитета – дијалектичкој вези самоодређивања у посебности и општости.

Али, сада смо, међутим, крочили на замршени хоризонт релације субјективности и културе, који је и потребно и могуће анализирати у светлу борбе за слободу, у овом случају - српске борбе за слободу.

3. СЛОБОДА КАО ОСНОВ СРПСКЕ КУЛТУРЕ И ИДЕНТИТЕТА

Разлика између пуког преживљавања, голог живота и достојанственог живота - и основна одлика живота који се назива људским животом - почива у идеји слободе, због чега се култура појављује као начин егзистенције, историјско и локализовано постојање и један од водећих облика реализације слободе. Као таква, култура не само да стоји у нераскидивој вези са традицијом, која обухвата, како каже Елиот, све „од најзначајнијег верског обреда до конвенционалног начина на који поздрављамо странца, све оно што представља сродство истих људи који живе на истом месту“,¹⁷ већ је у битном смислу конституише или, прецизније, гради идентитет као мисао и осећање заједништва и препознавања на хоризонту достојанственог живота. Управо из тог разлога култура је, као и традиција, неопходна да бисмо вредновали, и са истинском културом не може бити провинцијализма у времену и простору, јер она представља спој посебног и општег, форму кроз коју се појединачно пресликава у универзално и изражава га на непоновљив начин. У исти мах, због тога је култура и темељ идентитета, блискости, пријатељства и љубави међу члановима једне заједнице, јер је живи облик афирмације њихове аутентичности и незаменљивости у процесу сталне борбе за универзалност.

Стога, када, рецимо, Иво Андрић говори о нараштају побуњених анђела и о томе да су младобосанци, којима је и

16 Ибид. стр. 41.

17 Thomas Stearns Eliot, *After Strange Gods*, Faber, London, 1934, стр. 18.

сам припадао, добили отворен излаз у свет и велику илузију слободе (роман *На Дрини ћуприја*), потребно је увидети да је реч о истој спрези посебног и универзалног кроз коју израста смисао културе и традиције. Али, још више, у случају када се сама слобода појави не само као начин и претпоставка за културу и идентитет, већ када бива постављена у средиште, као садржај једне националне културе – онда говоримо о култури слободе у двоструком, и најдубљем значењу овог појма. Јер, то је догађај у којем култура слободе постаје нешто фундаментално, дакле, одређујуће, изворно и базично; од формалног услова претапа се у субјективитет, и од облика израња као основа идентитета једног народа. Ту је онда реч о специфичној самосвести колективитета кроз историју, о дијалектичкој повратној спрези из које се стваралаштво из слободе претаче у слободу као егзистенцију, и културни и духовни израз појављује као друштвени и политички у најширем смислу - у којем се смера на промену целине и борбу за сваки аспект људског живота. Такав је пример српског културног обрасца чији је основ борба за слободу.

Зато се у Принциповим стиховима „тко хоће да живи нек мре“ препознаје целокупно претходно културно наслеђе, од косовског завета и Лазарове клетве „Ко је Србин и српскога рода...а не дош’о у бој на Косово“, преко Његошеве „борбе непрестане“, као што се, истовремено, исти апел исписује и код савременика који, попут песника Рајка Нога, бележе да „надиремо скитски“. Штавише, зато се и историја српског народа, од Косова, преко Првог светског рата и Другог светског рата, све до борби за слободу на крају 20. века, преплиће са њеним „бунтовништвом“ у култури, јер се узајамно прожимају и стварају, уобличени кроз јединствен и конзистентан облик борбе за достојанствен живот против колонизације и окупације. У том светлу, када Гађиновић саопштава да „српски револуционар... мора бити уметник... имати талента за борбу и страдања... човек западних манира и хајдук, који ће заурлати и повести у бој за несрећне и погажене“,¹⁸ реч је о увиду у сложеност и изворност аутентичног подухвата, у којем се културни аспект и политички аспект сусрећу у јединственом идентитетском обрасцу, једнако као што се су-

18 *Спомен Принципу*, стр. 71.

срећу и национално и универзално у дијалектици истинског космополитизма.

Тако се српски образац кроз историју, од Бана из „малене Бањске“ до Принципа, од индивидуалних преко колективних ломова и одлука да се за слободу треба безусловно жртвовати – јер живот у ропству није људски живот – испоставља и као живот једног мита и као најрационалнији израз односа слободе, ума и човека. Јер, управо синтеза митских значења која проверавају из основа једне културе, и критичке свести о свету у историјском времену, чине ону битну везу вредности и истине, спој нормативног и епистомолошког елемента, где се колективна симболика народа претаче у универзалне обрасце постојања и смисла. Зато је Косово својеврсни почетак историјског времена у српској култури, као преломна тачка у којој се конституише идентитет народа, и зато је време косовско, кроз културно-митско поље, обележје успостављања националног заједништва – јер тек слика Косова створила је и свест и осећање преплитања личног и општег. Или, другим речима, то је био српски излазак из oikos-a у polis, из приватности у јавност, према разумевању да се тек на ширем друштвеном плану јавља смисао егзистенције, и да он битно почива у борби за слободу. „Да није било косовске битке не би, дакако, било ни косовског мита. Не само политичка, него и културна историја Срба кренула би токовима о којима можемо само нагађати... Косовски мит темељи се на два угаона камена: на чињеници да је битка вођена против јачег и да је та битка изгубљена. Тиме су крајње супротни и нескладни квалитети већ у историјској чињеници добили своју јединствену и живу форму.“¹⁹

Шта из овога даље следи за питање о српском обрасцу, и култури слободе као темељу идентитета народа? Следи историја кроз коју је таква борба против јачег у више наврата поновљена – или чак да је она његошевски непрестана – али, у фактичком смислу, следе и победе и слободе. Оно, међутим, што се увек изнова појављује као залог времена косовског је да, као у Принциповим стиховима, појмови живота и смрти мењају места када се ради о слободи, односно да се

19 Никола Кољевић, *Иконоборци и иконобранељи*, АНУРС-Службени гласник, Бањалука-Београд, 2012, стр. 194-195.

за слободу вреди жртвовати и када је исход нејасан, мутан и чак трагичан, јер опција пуког преживљавања није начин на који постоји људски живот. То је тачка у којој се избор за „царство небеско“ рађа као израз најживљег учествовања у свету заједнице, као израз разумевања шта је небо на земљи, и посебне врсте опредјељења, због чега Васко Попа за Косово поље каже да је небо и „над њим“ и „под њим“.

У том смислу, потребно је сагледати и да Андрић, у отпору српског народа много надмоћнијем непријатељу у току Другог светског рата, поново разоткрива косовски модел српске културе. Историјско искуство страдања Срба универзализовано је у делу *На Дрини ћуприја* јер је приказана и судбина других народа, док је, истовремено, кроз „проширење времена“ на битно дужи период страдања, време косовско постало време континуитета и трајања, својеврсно непрестано догађање у различитим облицима, којем се не може измаћи. У целини, Андрићев „пад у историју“ прожет је непосредном људском солидарношћу, као тачке из које настаје осећање колективитета и заједништва – и као временске споне између предака и најстарије културе и савремености. У исти мах, то је и разумевање да стварност никада није тек стварност појединца, баш као што не би била адекватно представљена затварањем у ово „сада“, већ да се јавља као спрега и дуго путовање између прошлости, садашњости и будућности. Штавише, то је и место сусрета између мита и истине, између легенде и фактицитета, где се историја појављује као средиште животне битке и борбе за слободу – а легенда даје смисао истини, испуњавајући вредностима трајање страдалничког времена. Тако и мит и легенда чине културни израз историје, колективну артикулацију њеног појединачног и универзалног нормативног садржаја, градећи динамично језгро идентитета заједнице и народа, које је допуњено рационалним изразом.

У том светлу, култура израња као сплет облика живота и животних избора, који су се смислено стварали стотинама година, и који чине свет народа, његову препознатљивост и јединствени израз – али и граница живота у чије име се жртвује и сам живот. Јер, култура, као стваралачко обликовање света и „екстензија“ реалности, битно сведочи да је у питању живот достојанства и слободе. Штавише, она слика

да је моћ жртве увек већ моћ за друге, и да таква моћ, кроз различите ликове српске књижевности, отеловљује Његошев немогући императив: Нека буде што бити не може! Андрић каже да „нигде у поезији света ни у судбини народа“ није пронашао „страшнију лозинку“, али да без тог „позитивног нихилизма“, опет, „не би била могућа ни акција... И у томе је Његош потпуно израз нашег основног и најдубљег колективног осећања, јер под том девизом, свесно или несвесно, вођене су све наше борбе за ослобођење, од Карађорђа па до најновијих времена.“

Из тог „позитивног нихилизма“ израста и градитељска слобода српске историје и културе, која из жртвовања ствара и гради, јер разуме да из најдревнијих митова и легенди извире аутентичност и стварност, и да разапетост између „царства небеског“ и „царства земаљског“ чини духовни оквир и херојски етос једног народа. Јер не само да жртвена моћ представља трагички израз човекове слободе, већ се однос културе и живота испоставља као однос између облика који се прожимају и чија испреплетеност рађа посебну етику и естетику у којој митски симболизам постаје стварност и обратно. Пренос завичајности у моралност, колективног осећања и одлуке која конституише идентитет у универзалне категорије људског императива, чини прелаз од националног ка општем, у којем се огледа смисао духовности и постојања у целини. Јер његошевска борба непрестана обележава и битно рационалистички приступ, сусрет ума и слободе, као израз смислене битке за вредности и самобитности народа у његовом самоодређењу. Или, другим речима, српско самоутемељење и аутономија, кроз коју се гради и брани име, као и достојанствен живот, сажето је кроз Ракићеве стихове да је заслуга косовских јунака што последњи беху у крвавој страви, јер „када труло царство оружја се маша, сваки лет је свесна жртва, јунак прави“ („На Газиместану“).

Српска култура, као силазак у темеље националне историје, приказује своју изворну и незаменљиву улогу у конституисању идентитета народа и све до савремених облика, попут Бећковићеве ровачке метафизике, упућује на дијалектичку спону појединачног и општег. Тако и Његошев стих „Што је човјек? а мора бит’ човјек?“ одговара на Бећаминово питање и увид о томе шта језик комуницира. То је „ментално

биће које му одговара... оно се изражава у језику...“ и народни говор који се сачувао као структура једног обрасца појављује се као осећање заједничке судбине и јединственог избора у посебности културе. Или, другим речима, аутентичност и незаменљивост српске културе као културе слободе у најдубљем значењу овог појма, произилази из чињенице да се, увек у новим историјским условима, обнавља култ почетка и најизворнијих сећања – али и да то није тек ствар мита, легенди, симболика и метафора, већ и реалног страдалничког искуства и живог етоса отпора.

Из непрестаног етоса отпора колонизацији и доминацији, односно из отпора према свему што поништава сопствени субјективитет, израста архетипски модел српске културе, који у бескрајном времену косовском, до бесконачности и назад, непрестано понавља да један народ никада неће пристати да се смисао његове судбине исцртава без његовог учешћа. Штавише, управо кроз учествовање, борбу и акцију потврђује се свест и успоставља народ – а обзиром на ту чињеницу битност деловања далеко надмашује релевантност коначног исхода. Истовремено, то је и начин да се кроз културу сачува и изнедри свест о слободи, да се буде слободан чак и у временима привремене потчињености, и да се, у грамшијевском смислу, на основу културе, као прве претпоставке реалне друштвене слободе, искорачи у стварни простор њеног поновног освајања. Јер култура као обичајност - у хегеловском разумевању овог појма који обухвата целокупни нормативни контекст – или као образац понашања у једној заједници, гради оквир у којој се неко једно сусреће са неким другим и страним, и у зависности од тога да ли се појединачни етос може универзализовати можемо да говоримо о дometима, смислу и ширини једне културе. То је израз народа и његовог субјективитета и – субјективитета слободе.

*

У том светлу, одговор на хиперереалност неолиберализма, односно на виртуелност која произилази из бодријаровског увида у самореференцијалност знакова, као и на по-робљавање културе кроз културне индустрије и конзумеризам који су описали аутори Франкфуртске школе, садржан

је у повратку разумевања културе као темеља идентитета и у промишљању сложене релације слободе и културе. Или, управо Адорнова и Хоркхајмерова рефлексивна о културном паду Европе и о новом варваризму, упућује на траг према артикулисању отпора различитим облицима империјализма и колонијализма – а када се етос отпора појављује као средиште културе једног народа, и када су аутономија, самоодређивање и стваралаштво већ исцртани на хоризонту историје, будући избори истовремено су, и у најјачем смислу, и образложени и недвосмислени.

Литература

- Хамовић, Драган и Димитријевић, Владимир, ур. *Спомен Принципу*, Печат, Београд, 2014.
- Кољевић, Никола, *Иконоборци и иконобране*, АНУРС - Службени гласник, Бањалука - Београд, 2012.
- Baudrillard, Jean *The Mirror of Production*, Telos Press Publishing, New York, 1975.
- Baudrillard, Jean, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press Publishing, New York, 1981.
- Baudrillard, Jean, *The Consumer Society*, Sage Publications, CA, 1998.
- Bernstein, Jay, ed. *The Culture Industry*, Routledge, New York and London, 2001.
- Eliot, Thomas, *After Strange Gods*, Faber, London, 1934.
- Gramsci, Antonio, *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Elec Book, London, 1999.
- Gramsci, Antonio, *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, NYU Press, New York, 2000.
- Horheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 1998.
- Marcuse, Herbert, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, Utopia*, Beacon Press, Boston, 1970.
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1991.
- Rorty, Richard, „Toward a Post-Metaphysical Culture“, *The Harvard Review of Philosophy*, Spring 1995.
- Rorty, Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Bogdana Koljevic

**NEOLIBERALISM, ANTI-CULTURE AND
THE PRINCIPLE OF FREEDOM
Freedom as a fundament
of serbian culture and identity**

Resume

In the first part of the article, the author, through interdisciplinary research, considers the foundations of contemporary political philosophy as critical theory of culture, first and foremost, through major works of Benjamin, Adorno, Horkheimer and Marcuse. Most notably, the idea of hyperreality of neoliberalism i.e. the concept of the self-referential character of signs as a model of anti-culture is placed forward, as well as the relation between cultural industries and virtuality in light of ongoing destruction of freedom. In the second part of the article, the basis of Gramsci's concept of cultural hegemony, as well as his conception of resistance, is presented, with the focus on the notion of war of positions. In conclusion, the concept of freedom as the heart of culture, as well as political and social identity of Serbs is analyzed. The author emphasizes how freedom of Serbs both historically and theoretically serves as a paradigmatic example of cultural and social resistances en generale.

Keywords: neoliberalism, freedom, culture, virtuality, subjectivity, colonialism, history, identity, struggle.