

TRAVAILLEURS FRANCAIS IMMIGRES TOUS UNIS

A TRAVAIL EGAL SALAIRE EGAL

A LAVORO UGUALE SALARIO UGUALE

A TRABAJO IGUAL SALARIO IGUAL

ΙΑΙΑ ΔΟΥΛΕΙΑ ΙΑΙΑ ΠΛΗΡΟΜΗ

A TRABALHO IGUAL SALARIO IGUAL

KAKAV UČINAK TAKVA ZARADA

لأعمال مساوية أرباح مساوية

MIKULIĆ, BORISLAV

**Politički nađon filozofije i njegove
sudbine, ili 'dijalektika
prosvjetiteljstva' u doba debakla**



MIKULIĆ, BORISLAV

Politički nađon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla

*Predsjedniku Republike
i predsjedniku Saveza komunista Jugoslavije
Beograd*

Studenti i nastavnici Zagrebačkog sveučilišta, okupljeni na svom velikom revolucionarnom socijalističkom zboru u Studentskom centru, izražavaju ti punu podršku za dosljednu humanizaciju i revolucionarni preobražaj našega društva na načelima socijalističkog samoupravljanja.

— *Studenti i nastavnici Socijalističkog sveučilišta '7
Sekretara SKOJ-a' u Zagrebu⁰¹*

Opće je mjesto da se odnos filozofije sa svojom političkim 'okolinom' – ukoliko se pod *odnosom* podrazumijeva ambicija filozofije da racionalne sadržaje svoje specifične teorije prenese iz idealnog medija misli u 'vanjsku stvarnost' – povezuje s dobom prosvjetiteljstva i apsolutizma u 18. stoljeću. To je začudno kašnjenje jer, s jedne strane, *ta* ambicija filozofije u *takvim konfiguracijama* nije specifično moderna, poznata je najkasnije od Platona i njegova 'poslovnog putovanja' na Siciliju, ako ne i od pitagorejskih vremena; s druge strane, moderna filozofija poznaje i bitno drugačije, sebi imanentnije i specifičnije konfiguracije *odnosa* s 'vanjskom stvarnošću' koje je formulirao Hegel: filozofija je *zahvaćanje svoga vremena mislima*. Za Hegela, filozofski *odnos* sa svijetom nije tek isporučivanje gotovih misaonih proizvoda u paketu od metafizike do etike elitnim političkim konzumentima, od vlastodržaca do njihovih konkurenata, kako je u nizu od Platona preko Spinoze mislio još i Fichte, neposredni Hegelov prethodnik i učitelj, koji se nakon niza političkih udaraca svojoj teoriji o ukidanju vlasti nesretno povezao s masonima.⁰² Od Hegela, odnos filozofije sa svijetom i sâm mora biti filozofski, i zato se taj odnos više ne može bez regresije postavljati kao *eksport formi* nego, naprotiv, kao *import građe*, tj. kao refleksivna prerada i uvođenje društvenih i epohalnih

uvjeta filozofije u samu filozofiju, tj. 'postajanje umnog zbiljskim'.

Taj zahtjev nije, dakako, puka suprotnost metafizičkoj tradiciji filozofije, koja kulminira s racionalno-filozofskom kolonizacijom politike u prosvjetiteljstvu, nego se kao *ukidanje* naslijeđene dihotomije filozofija-svijet, metafizika-kozmos, ponaša prije kao prevrat sublimnog zadovoljenja erotičkog nagona – koji *filozofija* u svome tradicionalnom samorazumijevanju tako rado sebi pripisuje kroz figuru *ljubavi za mudročću svijeta* premda je ime *philo-sophia* zapravo formulacija celibata ili apstinencije – u nagon za smrću kroz ostvarenje. Utoliko, navodni kraj ili smrt filozofije kroz zamjenu 'ljubavi za znanje' apsolutnim znanjem krivo je ime za pravi predmet Hegelova ukidanja: za dvojnost filozofija-stvarnost kao *unutrašnji rascjep* filozofije a ne njezin izvanjski rascjep sa svijetom, u kojem joj čak i njezino vlastito znanje ostaje izvanjsko i nedostižno. Umjesto te hipokrizije ljubavi za znanje hegelovski kraj filozofije nije tek sunovrat u smrt i suspenzija povijesti u aktualnoj pruskoj monarhiji nego novo stanje stvari u kojem ni filozofija ni njoj tuđa fizička i politička stvarnost ne postoje u starom stanju u kojem je filozofiji, da bi bila svjetovna, potrebna ta stvarnost kao politička proteza ili aparat za hodanje.

To staro stanje otuđenosti filozofije od političke stvarnosti i obrnuto, bilo je i ostalo *prije i poslije* Hegela takvo da se položaj *politički mislećeg* filozofa dade glatko, gotovo bez ostatka, opisati položajem prirodnih znanstvenika koji su u 20. stoljeću preuzeli ulogu 'savjesti čovječanstva'. Bez obzira na staru vezu između metafizike i etike, koju u klasičnom obliku ne nalazimo samo kod racionalista Platona, Spinoze ili Leibniza, nego i kod empiristički realnih racionalista poput Hobbesa i racionalnih empirista Lockea, sva razlika između suvremenih metafizičara, poput matematičkog filozofa Russella, i fizičara poput Einsteina, Oppenheimera ili današnjih genetičara leži u većoj popularnosti ovih drugih, koja je bez sumnje rezultat suvremene idolatrije znanstvenog

znanja. Njihova zajednička crta je preskok ili ireducibilni jaz između teorijskih sadržaja visoko specijalnih i apstraktnih znanja i njihove opće političke prakse u službi (ovog ili onog) 'čovječanstva'.⁰³ Upravo taj jaz je ono što stvara tlo za historijsku pojavu subjekta filozofije kao *nastajućeg posrednika*, i to kako se čini, od nastanka filozofije kao takve, ali upravo to je također i tlo koje je svojim konceptom apsolutne misli preorao i uništio Hegel. Marxovo ukidanje filozofije kroz 'ozbiljenje', čija teorijska istina leži možda ipak samo u Hegelovu ukidanju zbilje i filozofije u apsolutu, izražava razloge za prestanak postojanja klasičnog modernog intelektualca u njegovoj povijesti od Zole do Sartrea, iako te razloge iskušavamo tek u postmodernom doba kao pojavu *nestajanja* posrednika. No, čini se da ona ipak ne predstavlja posljednju riječ historije u vezi sa 'smrću' intelektualca. Osim što njegov grob sublimira produktivne napetosti u diskursu postmodernog doba, sudeći prema recentnom sukobu Vatikana s 'griehom znanosti', prirodni znanstvenici su ti koji ne samo da moraju braniti svoje cehovsko pravo na autonomiju istraživanja nego će time, *nolens volens*, zadovoljiti potrebu za posrednikom slobode kao općeg interesa, tj. postati novim 'posljednjima na svijetu' koji osim loših plaća mogu izgubiti još samo destruktivne i suspendirajuće uvjete svoga rada.

1. 'Dijalektika' intelektualca

Na toj pozadini, i prosvjetiteljski ulog u igri odnosa filozofije s empirijskim političkim svijetom uhvaćen je u tradicionalni strukturni procjep između teorijskog-i-praktičkog, misli-i-stvarnosti, razuma-i-prirode, metafizike-i-politike, i po tome nije nipošto specifičan. Ono što ga odlikuje od klasične tradicije kao *početak* modernog doba nije toliko utemeljenje racionalne metafizike u subjektu nasuprot objektu koliko *funkcionalni eksponent kartezijanske metafizike subjekta* – figura filozofirajućeg uma kao kritičkog intelektualca *umjesto* herojskog otkrivača istine. Taj početak tentativno možemo identificirati sa *zabranom* Voltaireovih *Filozof-*

01 Citat prema: *Praxis* 1-2, 1969., 'Jun-Lipanj 1968. Dokumenti', str. 190.

02 Usp. Johann Gottlieb Fichte, *Philosophie der Maurerei*, Leipzig: Felix Meiner, 1923. (neu herausgegeben und eingeleitet von W. Flitner); prijevod *Filozofija zidarstva*, u: Tajna kultura. Mistika političke ekstravagancije (tematski blok, ur. Kiril Miladinov), *Treći program Hrvatskog radija* 37, 36-61, preveo i priredio s dodatnim bilješkama Borislav Mikulić; doradeno i prošireno knjižno izdanje Zagreb: Jesenski i Turk, 1999.; za kulturno-historijsku pozadinu ove Fichteove epizode usp. osobito studiju Wilhelma Flitnera (nav. mj.).

03 Poznato je da je još Husserl koristio izraz 'Menschheit' (čovječanstvo, čovječstvo) u množini, u značenju partikularnog collectivuma 'ljudstvo', nacija. Svoj program 'europeizacije tuđih ljudstava' iz tzv. *Krisis-Schrift* iz 1937. Husserl je mogao doživjeti na vlastitoj koži samo da je uživao do pokretanja logistike za 'konačno rješenje' te europeizacije u Auschwitzu; umro je 1938. ne dovršivši spis, ali je dočeka vrijeme zabrane objavljivanja svojih radova. Spis je objavljen djelomice u izbjegličkom časopisu *Philosophie*, br. 1, Beograd, 1938., a u cijelosti je Husserlov nedovršeni nacrt objavljen tek 1954. (Husserliana sv. VI, Haag-Dordrecht: 1954.; prijevod: *Kriza evropskih znanosti i transcendentala fenomenologija*, Zagreb: Globus, 1990.)

04 Pisma su izvorno najprije objavljena u Londonu 1733. na engleskom jeziku kao anglofilsko štivo jednog Francuza, da bi tek potom izašla na francuskom u Parizu 1734. gdje su izazvala skandal, osudu pariškog parlamenta i zaplijenu, a Voltaire, koji se u strahu od hapšenja sklonio u provinciju, smio se vratiti u Pariz tek godinu dana kasnije. Cf. *Letters concerning English Nation* by Mr. de Voltaire, London MDCCXXXIII; *Lettres philosophiques*, Paris MDCCXXXIV. Pisma su u nizu brojnih reizdanja nedavno doživjela i tzv. 'kiosk' izdanje u ediciji *Le Monde* (Paris: *Le monde de la philosophie*-Flammarion, ur. Roger-Pol Droit, 2008. — Usp. hrvatsko izdanje *Filozofska pisma*, Zagreb: Demetra 2003. (I. sv.), 2006 (II. sv.).

05 Bez toga uvjeta, čini se da važi pravilo 'jednom kritičar — uvijek kritičar', koje potvrđuje podozrivost prema intelektualnim disidentima koji i nakon emigracije u tzv. slobodni svijet 'i dalje' ostaju kritični, socijalno 'neadaptabilni', 'melankolici', 'vječni nezadovoljnici' itsl., ili pak svoj kritički habitus adaptiraju na diskurs veselih neurotika i postaju duhovitim intelektualnim zabavljačima nove kulturne publike. Među novim, tranzicijskim emigrantima, u prvi tip bi spadali intelektualci poput Dubravke Ugrešić, u drugi, Slavoj Žižek i rusko-njemački pisac Boris Kaminer.

skih pisama.⁰⁴ Ta zabrana čini međutim samo funkcionalnu pozadinu ali ne i supstanciju *nastajućeg* posrednika. Moderni heroj kojeg nazivamo intelektualcem nema supstancije pa otud ni integriteta ni poštenja koje bi ga legitimiralo *prije* ili *nezavisno* od funkcije intelektualca. Izvan te funkcije on je samo istraživač i, utoliko, udarnik istine i heroj znanosti, najčešće politički naivan apologet ili oportunistički šutljivac. On ne postaje intelektualcem po tome što iz svoga zabrana prelazi u areal općosti, bilo kao pozitivno angažirani apologet (društveni radnik, nacionalno svjestan itsl.) bilo kao kritički nastrojeni aktivist (disident), nego po tome što – rečeno hegelovski – nešto izvana, iz stvarnosti kao drugog, ulazi u njega, ali bez hegelovskog ukidanja drugog u mislima ili marxovskog ukidanja misli u drugom. Taj neukinuti moment, koji ne mijenja privilegirani položaj subjekta i ne ukida rascjep između misli i stvarnosti, nazvat ću *strukturom cinizma* nužnom da heroj istine (znanstvene, filozofske ili literarno-mitotvorne) postane intelektualcem. Voltaire je njegova historijska paradigma i ujedno nevidljiva, cinična strana sjajne plejade intelektualaca-disidenata u zapadnoj kulturi 19. i 20. stoljeća, od (najkasnije) Heinea i Zole do 'šezdesetosmaša' Sartrea i Marcusea i njihovih izdanaka do vremena *nestajanja* s padom 'zida' 1989.

Premda se može činiti da je citirana zabrana samo još jedan istovrstan događaj u nizu zabrana filozofskih knjiga i spaljivanja njihovih grešnih autora, čega se bojao još Descartes, ne treba zanemariti da zabrana Voltaireovih *Filozofskih pisama* nije akt crkvene vlasti nego *građanske*, *takoreći demokratske vlasti*, i nije izazvana toliko sadržajima koji bi pogodili crkvenu ili svjetovnu *auctoritas*, koliko *impertinentnim tonom* ironiziranja svih autoriteta, i nebeskih i zemaljskih. Nakon Hobbesove kritike crkvene države u *Leviathanu*, otkazivanje snishodljivog tona prema eklezijastima činilo se manjim prijestupom nego ignoriranje doličnog tona prema svjetovnim, pa čak i 'građanskim' eminencijama poput članova gradskog parlamenta Pariza. Ipak to nije glavni

razlog za epohalni zasjek ove zabrane. Naime, premda bi se pojava filozofa kao novog tipa kritičkog intelektualca historijski mogla locirati čak skoro jedno stoljeće ranije, od Hobbesova vanjske emigracije u Francusku ili od Spinozine 'unutrašnje emigracije' u Amsterdamu u profesiju optičara, ovi su mislioci zajedno s Voltaireom, a za razliku od prethodnog doba *tragičkog herojstva* slobodnog duha – za koje stoje figure poput Galileja, Bruna ali i Jana Husa – pronašli emigraciju ne samo kao oblik spašavanja golog života nego *disidenciju* kao *kalkulirajući modus vivendi* s progoniteljskom silom. Ako je engleski kralj za Voltaireove obrazovne emigracije u Londonu (1726–28.) bio bolji nego vlast u Engleskoj 80-ak godina prije, u doba građanskih ratova 1642–51., to ne znači da je francuski kralj za Hobbesova (preventivnog) bijega i egzila u Francuskoj 1640–51. bio išta bolji od loše engleske države. No zato je engleski kritičar engleskog vladara, kao i francuski kritičar francuskog kralja, u svako doba mogao ipak računati na 'toleranciju' tuđeg kralja, pod uvjetom da je ovaj svjedočio o prednostima njegova kraljevstva, kao Voltaire sa svojim *Pismima*.⁰⁵

No, ipak se moment emigracije, bilo vanjske ili unutrašnje, ne čini dovoljno diskriminativan da bi obilježio *moderno* doba. I Anaksagora i Aristotel morali su otići u progonstvo iz istog razloga kao i moderni: kao teoretičari došli su na zub 'javnom mnijenju'. Diskriminativni moment postaje uočljiviji ako uzmemo u obzir *izvanjske* okolnosti, naime to da su antički emigranti pobjegli iz Atene, iste države u kojoj je u međuvremenu još jedan od njihove sorte stradao zbog *odbijanja emigracije*. Riječ je, dakako, o Sokratu, tragičkom heroju dosljednosti u stvari od koje se *patološki* nije mogao odvojiti – od vjernosti *novootkrivenom principu svoje istine* koja je ujedno i *istina sama*. Ono patološko leži u sâmoj vrlini dosljednosti. Naime, premda je Sokrat kao sâmo-svojebrinitelj izgubio na sudu, što znači da je sâmo *načelo nezavisne istinitosti* izgubilo sudski proces pod *kontingentnim* okolnostima neumnosti gomile, nije htio primijeniti te iste uvjete kontingencije na svoju empirijsku

sudbinu, koju je također smatrao kontingentnom, i – pobjeći, nego je odbijanjem da pobjegne u emigraciju omogućio trijumf kontingencije i nepravde nad istinom i pravdom, i zato je kriv. Sokrat je izvan svake sumnje odgovoran za slijepu dosljednost principu *neposredne* istovjetnosti između subjektivne i intersubjektivne istine, što znači, za nedostatak politike s istinom kao da ona transcendirira i samo stajalište uma s kojeg on govori i koji je, nasuprot religiji i običaju, postao izvorom praktičkog djelovanja teorije zahvaljujući upravo *kontingentnim* uvjetima njegove osobnosti.

Ono što čini osobitim Voltaireov ulog u *Traktatu o toleranciji* iz 1763.⁰⁶ nije samo zauzimanje za istinu, koje bi, kao takvo, bilo samo ponavljanje sokratovskog momenta. Novum je to što se zauzimanje za istinu kao univerzalnu vrijednost ne odvija kao proces za svoj partikularni slučaj nego za *tuđi slučaj*, i što kao intervencija nema kvalitetu *osobne strasti*. Voltaireovo zatvorsko iskustvo Bastille ima, čini se, drugačiju funkciju.⁰⁷ Na mjesto subjekta, koji je u slučaju Sokrata još bio ujedno stranka-i-advokat, na pragu moderne s Voltaireom ponovo nastupa ono ‘pred’-sokratičko, *sofističko* udvojenje na advokata i stranku, ali *sub specie* višeg, plemenitog, *sokratičkog* načela. Radikalno zauzimanje za istinu nije, dakle, više radikalno zato što žrtvuje svoga nosioca nego zato što ustrajava u paradoksu da se herojstvo neustrašive beskompromisnosti po cijenu vlastita života pretvara u cinizam zamjene žrtve: Voltaireova *strast istine* preko obrane jednog (već mrtvog) hugenota odvija se u dvostruko *otuđenom* obliku kao zauzimanje za *drugu osobu*, čija je sudbina (osuda na smrt) već toliko gotova stvar da nimalo ne aficira ni osobni položaj filozofa-branitelja spram vladara niti stvar koja je zapravo predmet apologije: to nije više istina, ni osobna ni interpersonalna nego – *načelo vjerske tolerancije* ili pravo drugog na njegovu zabludu.

U toj perspektivi, Voltaireov ulog nije, kako bi se moglo pomisliti s obzirom na Sokratovu autoapologiju, *depatologizacija strasti za istinu* niti *depersonalizirajuća objektivacija interesa* subjekta za spašavanje *načela* vjer-

ske tolerancije i njegovo uzdizanje iz partikularnog prava u *opće* ljudsko načelo. Obrana jednog hugenota skriva u sebi taktiku zamjene ili podmetanje drugog krivca za žrtvenog jarca umjesto filozofa, jer se *načelo tolerancije*, iako genuino filozofsko-teorijsko dostignuće i (tada kao i sada) još *ne-ozbiljeni* princip društvenog života, zahtijeva u obliku surogata: kao pravo na različitost kroz individualnu (i kolektivnu) slobodu *vjeroispovijesti* ili života u *neracionalnom* obliku svijesti, ali ne i kao izravni zahtjev političkog prava na *bezuovjetnu slobodu* filozofske kritike. Jer, kao što to pokazuje i Hobbesov nesigurni položaj i u Francuskoj i nakon povratka u Englesku, sloboda kritike uvijek je pod sumnjom bezbožništva kao ultimativnog oblika nepoštivanja autoriteta.⁰⁸

Naravno, tajna paradoksa je u tome da je filozof svojom borbom za filozofsko načelo tolerancije već implicitno, *ipso facto*, uzeo slobodu kritičkog filozofiranja, ali da bi izbjegao sukob i pogibelj, nije ga javno deklarirao kao svoje *građansko pravo* jer se, za razliku od jednog hugenota koji svojom vjeroispoviješću odudara od totalne hegemonije katolicizma ali ostaje u sistemu vjere, uzdiže na metapoziciju kritike koja delegitimira samo *mjesto* vladara. U tom smislu, Sokratova iskrenost ili strast istine bila je čista naivnost; budući da je praksu kritičkog ispitivanja običajnosti predstavio u žargonu te iste običajnosti (kao glas demona ili ‘unutrašnjeg božanstva’), ipak je umro kao običan hugenot među katolicima. Da bi njegova ‘istinska vjera’ transcendirala horizont vjerovanja, koji je smatrao doksastičkim, on sam je morao ludički transcendirati sebe, potuđiti se u svoje drugo – postati sofistom poput Gorgije. To podvojenje ili shizofreniju istine kao načela borbe proveo je tek Voltaire i time, iako u filozofiji ništa više od eklektika, postao najorginalnijim izumom filozofije – intelektualcem ili konceptualno proturječnom ali realnom figurom *iskrenog cinika*.⁰⁹ Ako je Zola drugi pravi historijski početak beskompromisne principijelnosti, borba za ljudska prava “drugih” danas legitiman je nasljednik Voltaireove supstitucije direktne kritike moći za pravo

06 *Traité sur la tolérance. À l'occasion de la mort de Jean Calas*, tiskano u Ženevi 1763.

07 Jedanaest mjeseci 1716–1717. zbog stihova protiv regenta i na kraće 1726. zbog uvrede viteza de Rohana, nakon čega emigrira u Englesku na dvije godine.

08 Slično potezu pariškog parlamenta sa zabranom Voltaireovih *Pisama* odmah po njihovoj objavljivanju 1734., i engleski Donji dom (House of Commons) još 1666. tražio isljedivanje o ‘*Levijatanu* gospodina Hobbesa’ pozivajući se na svoj *Ukaz protiv ateizma*, na temelju kojeg su “neki biskupi digli uzburu kako bi starog dobrog gospodina [sc. Hobbesa] spalili kao krivovjerca”. Vidi npr. kronologiju Hobbesova života u: *Leviathan*, edited with an introduction by J. C. Gaskin, Oxford University Press, 1996. [Prijevod: *Levijatan*, Zagreb: Jesenski i Turk, 2004.]

09 U svojoj prezentaciji *Le Monde* ova kiosk-izdanja Voltaireovih *Pisama*, *Traktata o toleranciji* i *Posljednjih spisâ o Bogu*, Roger-Pol Droit propagira kontinuitet ‘moderne intelektualnosti’, koju uspostavlja Voltaire, s linijom koja počinje s ‘pojavom filozofije’ od Sokrata, Diogena kinka preko Lukiana do Rabelaisa i Montaignea, koji su prije Voltaira također “znali upotrijebiti kaustički pogled kao način filozofske intervencije” (nav. mj. str. XV). Droit ne uvida ireducibilnu strukturnu razliku u pozicijama Sokrata i Voltaira, kao i kulturno-historijsku okolnost da je Voltaire usprkos stalnim prijetnjama vlasti i moćnika, pa i batinama i zatvoru u Bastilli, sudjelovao u svim formama života tipičnim za društvenu elitu: putovao je, bio je književna zvijezda i junak salona. Utoliko, njegova posmrtna rehabilitacija hugenota Jeana Calasa, stradalog zbog vjerske netolerancije, ima sve karakteristike Gorgijine ‘Obrane Helene’.

na vjeroispovijest, kao što je i pohvala Engleske bila zamjena za kritiku Francuske.

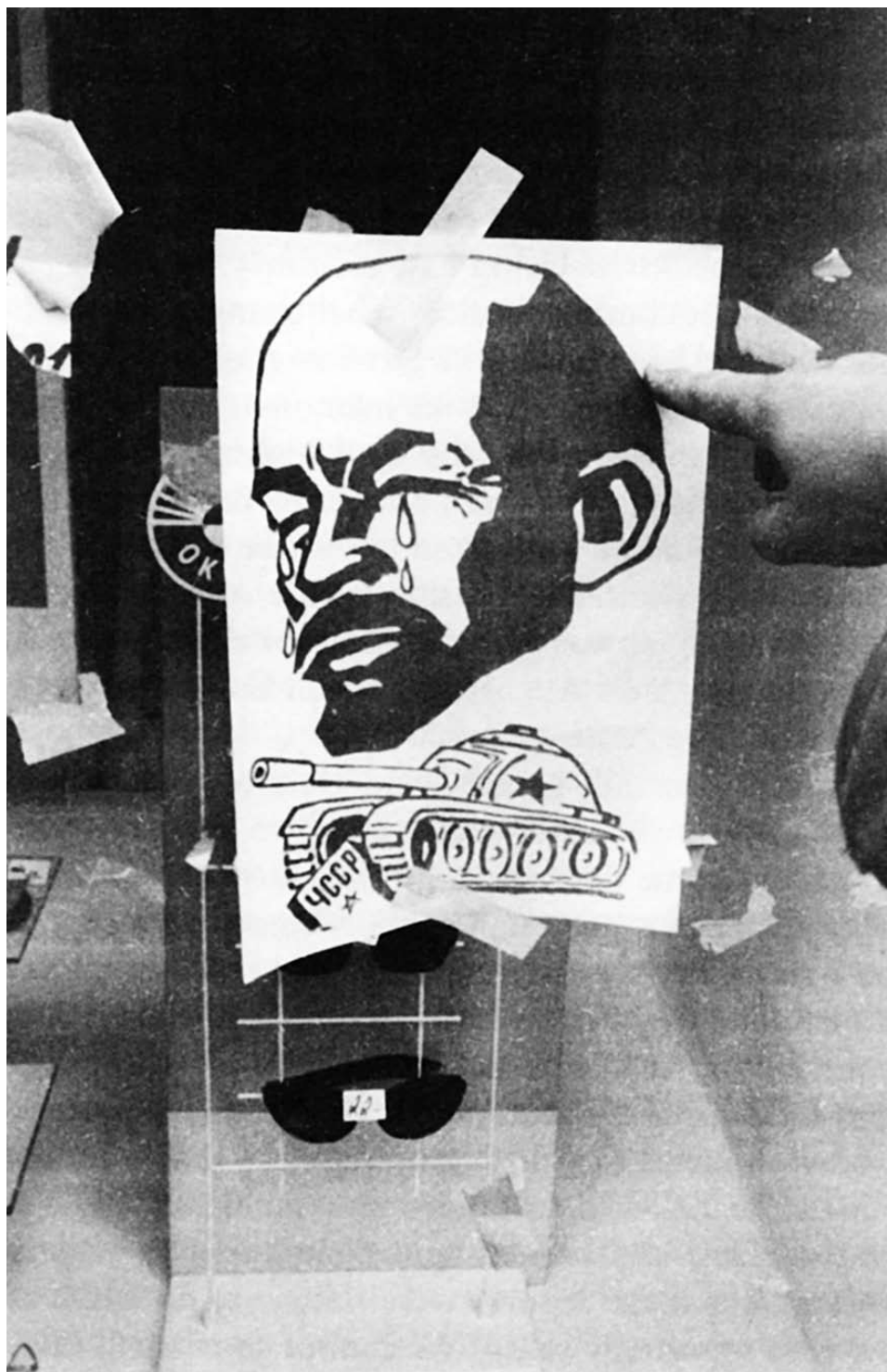
Na drugom kraju moderne kao doba prosvjetljenog cinizma, u 20. stoljeću, koji mnogi entuzijasti apokalipse – nadahnuti bilo Heideggerom bilo njegovim antipodima, Adornom i Horkheimerom – vide kao početak kraja svjetskih dobâ u kulminaciji instrumentalističkog uma kroz eskalaciju tehničke moći metafizike i slom humanističke civilizacije u II. svjetskom ratu i eksploziji prve atomske bombe, to filozofsko prisvajanje ‘svoga vremena’ obilježeno je posebnim oblikom koji je ostao više ‘preboljen’ u filozofskoj zajednici nego filozofski reflektiran. Poznat je kao (navodno) otrežnjenje upravo fundamentalnog kritičara *tehničke vladavine metafizike* od nacifikacije filozofije, naime Heideggera, čiji je abruptni kraj rektorovanja u Freiburgu eufemistički nazvan ‘povratkom filozofa sa Sicilije’. U tome rasponu od početka do kraja moderne – sa sviješću o ponavljanju loše sudbine političkog nagona filozofije da kao (navodno) čista apstraktna misao izade iz sebe – ocrta se njezin odnos sa svijetom kao sâm *politički projekt filozofije*. Manje uzvišeno rečeno, to prelaženje filozofije iz ‘sebe’ u ‘drugo’ ponaša se kao neka vrsta permanentnih pregovora filozofâ s vladarima oko *realnog* udjela filozofije u metapoziciji koja joj pripada po pojmu i porijeklu. Drugim riječima, filozofski posao kao zahvaćanje svoga vremena u mislima, nije samo refleksija svijeta, s opredmećujućim smislom objektivnog genitiva, u kojemu se svijet pojavljuje onoliko totalno raspoloživ koliko subjekt ostaje nevidljiv, nego nosi sobom kao nužnu, ali manje tematiziranu, stranu odnosa s drugim subjektima, usljed koje bismo *filozofiranje* morali istinitije nazvati ‘suživotom’ (*syzên*) filozofije s političkom moći ili čak ‘zajednicom’ (*koinônia*), sve do personalne unije. Ako je subjekt efekt epistemičkog nagona po svome porijeklu, taj nagon je politički po svojoj sudbini. Platon mu je u *Državi* dao idealističku formulaciju i razrješenje postavivši filozofe za vladare po prirodi, ali sukladno zakonima druge ili umne ljudske

prirode. Međutim, to rješenje je manje ‘idealističko’ u ontološko-teorijskom smislu, kako smo ga navikli shvaćati, nego u strukturno-političkom smislu, i to zbog *transparentije* i *demokratske dostupnosti* položaja filozofâ i *kontinuiteta* njihove pozicije s ostatkom *politeie*. Suprotno tome, u *Zakonima* je metapozicija filozofâ-vladara dobila *realnije* rješenje upravo zato što istina plaća danak politici da bi ostala vjerna svojoj želji: kao aparat vlasti u liku ‘noćnog savjeta’ filozofski vladari su mistično otuđeni poput izvora Mojsijevih zakona od Boga koji se krije iza vela.

Historijat te nagodbenjačke sudbine političkog nagona filozofije ima, dakako, i svoju veseliju stranu. Ona je do sada pokazala neke poznate rezultate barem na jednoj strani pregovaračkih stolova: nekoliko puta smo kroz historiju (visoke) kulture saznawali tko je filozof među vladarima, od Marca Aurelia, preko Friedricha Velikog do Franje Tuđmana. Na drugoj strani, osim filozofa na sceni antičkih i renesansnih vladarskih palača, preko prosvjetiteljskih savjetnika apsolutnih monarha do radikalnih kritičara iz ‘68. i njihovih današnjih nasljednika među konformistima tranzicijskog debakla modernih društava s obje strane ‘zida’ od 1989. naovamo, nismo saznali tko je kralj među filozofima usprkos brojnim pretendentima. U nekim institucionalnim oblicima te sublimne povijesti političkog nagona filozofije njezini empirijski subjekti – filozofirajuće osobe u ‘svome’ vremenu i prostoru – izivljavaju ga u krajnje različitim oblicima, u rasponu od životno pogibeljne oporbe do egzotičnog poltronstva. U nastavku ću kroz revijalni pregled tih naizgled ireducibilnih oblika poštenja i pokvarenosti pokušati identifikirati točku njihove reducibilnosti.

2. **Prijevara vladara**

Utopijski spisi kasnog Srednjeg i ranog Novog vijeka važe doduše, s jedne strane, kao povijesni amalgami klasično-antičke filozofske protreptičke literature za vladare na tragu Platonovog projekta filozofske



97

Studenti 1966.
U organizaciji Nacionalnog odbora za Vijetnam (CVN) u pariškoj dvorani Mutualité održan skup "6 sati za Vijetnam".

MIKULIĆ, BORISLAV
Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

10 O tajni u samom srcu javnog v. npr. moj esej 'Tajno društvo — svrhe javne. O zavjereničkom avanturizmu filozofije' u: *Tajna kultura. Mistika političke ekstravagancije* (tematski blok, ur. Kiril Miladinov), *Treći program Hrvatskog radija* 37, 1992., str. 17-25. Za novije priloge iz različitih (filozofsko-teorijskih, političko- i pravno-filozofskih, arhitektonsko- i filmsko-teorijskih) pristupa problematici tajnosti u samom javnom v. sada Petar Bojanić (ur.), *Politike tajne. Tajna, tajna služba, služba državne bezbednosti*, Beograd: Narodna biblioteka Srbije-Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2007., osobito Boris Buden, 'I poslije zida zid. O društvenom karakteru tajne', str. 373-386.

11 Za složenost dihotomije egzoterijsko-egzoterijsko u odnosu teorije i (političke) javnosti kod Platona od naslijeđenog modela interpretacije kroz tradiciju v. Thomas A. Szlezák, *Platon lesen*, Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog, 1993, prijevod: *Čitati Platona i dva eseja o jedinstvu Platonove filozofije*, Zagreb: Jesenski i Turk 2000., pogl. (26), 'Razlika između ezoterije i tajnosti'.

države (i njegove sicilske političke avanture, o kojoj on s rezignacijom izvještava u *VII. pismu*); s druge strane, oni su još izravnije reminiscencija na Augustinovu ideju Božje države. No, dok ovi antički utopijski projekti nose izravno pečat želje za neposrednom stvarnošću sadržaja mudrog filozofskog nauka o pravednoj i sretnoj državi, dakle za *neposrednom* stvarnošću umnih sadržajâ filozofije u kojoj bi filozofi imali jedno od mjesta u dobrom i mudrom poretku stvari – pa zato Sokratova *aktivna kritika polisa* djeluje kao apsolutna historijska iznimka ili, doslovno, kao zemaljska kritika među oblacima – u modernističkoj se refleksiji o dobroj i pravednoj državi na prvom mjestu javlja filozof kao historijski *subjekt kritike* ili, manje emfatično rečeno, kao korektor knjige svijeta. Time je ono što se u klasično-filozofskoj antičkoj kritici oblikâ vladavine, kao u Platonovu *Politiku* ili u Aristotelovim prikazima ustavâ pojedinih grčkih gradova-državica, javljalo samo *implicitno* – naime kritika političke zbilje nastala iz duha političko-filozofske teorije – u modernizmu stupilo programatski na historijsku scenu politike: filozof kao kritik političkog stanja unutar općeg stanja svijeta i kao korektiv vladara, ili bolje rečeno – kao (samoproglašeni) nosilac *savjesti* koji više ne želi umrijeti nego biti suvladar. Na mjesto filozofskog savjetnika vladara, stupio je, upravo s Voltaireom, filozof kao 'savjesnik' modernog društva i javni branitelj načelâ modernosti kao prvih žrtava tog istog društva.

Ipak, u toj se promjeni odnosa filozofije i zbilje, u prijelazu iz implicitne u eksplicitnu političku poziciju filozofije, ne događa tek promjena medija, još manje izmjena vidikovca, a ponajmanje izlaženje nutarnje misli u izvanjskost, apstraktne ideje u objektivni duh. Ta razmjena duha filozofije za stvarnost, filozofske konstrukcije svijeta za svjetovnost filozofskog subjekta, nije ni apsolutni historijski *novum* – već je, naime, za pitagorejce kao filozofsku sektu posvjedočen neposredni utjecaj na ondašnju lokalnu politiku¹⁰ – niti ona u sebi sadrži moment historijske nužnosti. Naime, od kartezijanskog

prevrata u samoj nutrini filozofije, u tradicionalnom filozofskom realizmu ideja iz kojeg tradicionalna metafizička filozofija crpi vjeru u neposrednu stvarnost svoje slike svijeta i gradi materijalne oblike te vjere, filozofija sad ponovo *zna* ne samo za *razliku* između mišljenja, svog intrinzičnog medija, prema tzv. stvarnom svijetu – razliku poteklu iz iskustva nemoći da se filozofsko mišljenje neposredno svede na svijet, iz iskustva *otpora svijeta prema filozofiji* – nego također i za nesvodivu razliku zbilje spram mišljenja. Metafizika neposredne *istovjetnosti svjetovâ* (svijeta idejâ i svijeta stvari) samo je ekstrapolirani analogijski model sâme metafizičke teorije, koja uvijek iznova mora tražiti kriterij svoga važenja ili će vječno ostati izložena izvanjskom rascjepu sa 'stvarnošću' i iznutra ostajati pred lošom dilemom egzoterijsko-egzoterijsko.¹¹

Ono što određuje modernističko raspoloženje same teorije, pa i same metafizike u obliku racionalizma, jest upravo uvjerenje o nesvodivosti dvaju svjetova – svijeta mnoštva i svijeta henoteističke jednote. No, suprotno zatvorenoj shemi svijeta u racionalističkoj evropskoj filozofiji, to uvjerenje o nesvodivosti svijeta mnoštva na svijet jednote, empirijskog na metafizički svijet, probija u onom unutrašnjem momentu racionalističkog filozofiranja u kojem se smješta prijelaz između umnog i osjetilnog svijeta – u moment volje. *Volja* je, kao filozofski topos, onaj umno nikad posve prerađeni ostatak psihe o kojemu se odvija prijelaz iz višeg duha, u kojemu filozofija po pretpostavci oduvijek već jest, u svijet osjetilnosti. Ali istovremeno, volja je kao srednje mjesto između umnosti i osjetilnosti, ono *nerealno*. Ona, koja nije više puko prirodno htijenje ili poriv, ali je po svome prirodnom porijeklu izvanjski moment za filozofski duh, poželjni je osnov empirijskog subjekta, ono njegovo objektivno stanje s kojim filozofija jedino može i smije računati: jedino 'dobro' za Kanta, jednako kao i za Platona, koje se istinski još smije zvati dobrim, jest dobra ili umna volja; štoviše, nikakva vrsta volje, koja već po sebi ne bi bila dobra, ne bi mogla biti nazvana ni voljom;

ona bi bila ime za neprikazivo i nepodnošljivo stanje prevlasti osjetilne prirode čovjeka nad njegovom moralnom ili pravom prirodom. Tako je *istinski dobra volja* onaj nerealni, poželjni umni oblik stvarnosti, koji postoji tek i samo u prosvjetljenoj glavi filozofa s tendencijom da prijede u glavu vladara. To je, dakako, nezgoda s *umnom voljom*.

Ako je, dakle, za antičku i srednjovjekovnu filozofiju sve do utopijski autora, prijenos mudrog sadržaja u stvarnost izgledao moguć, barem u idealnom vidu, neposredno kao utiskivanje filozofskog 'dobra' u stvarnost, kao svođenje stvarnih oblika države na jedan paradigmatički, i to takav da sami filozofi-projektanti u njemu zamijene vladare preuzimajući upravljačko, ali nipošto van- ili nadzakonsko mjesto, za modernističkog mislioca u razdoblju krvavih evropskih ratova za dinastička nasljeđa – ratova koji okončavaju evropsku geopolitičku usitnjenost i feudalističku samovolju – taj prijelaz postaje zamisliv samo putem subjektivno-psihološke intervencije filozofa u glavi vladara kao jedine osobe iznad poretka. Njemu, kao *prirodno i po Božjoj milosti* povlaštenom i izvanrednom pojedincu, pripada teret da postane prenosiocem filozofskog projekta umne volje u stvarnost i čast da ujedno ostane izvan nje. Vladar time postaje izvanjskim uporištem, zapravo *namjesnikom*, nutarnjeg težišta samog uma u vanjskom svijetu, koji je izvorno tuđ filozofiji kao mediju uma, a da pri tome – barem prividno – sâm ne bude ukinut kao vladar. U odnosu na do tada dominantan platonički, klasično-filozofski projekt filozofskog vladanja svijetom na temelju *ideje pravednosti* radi *boljeg života* (*euzên*) prosvjetiteljska indoktrinacija vladareve glave *idejom razuma* ne doima se toliko kao napuštanje autarkičnosti filozofije i njezina zamjena za svjetovne, ljudsko-historijske svrhe, nego upravo obrnuto – kao filozofska prijevarena politike radi razuma kao *samosvrhe*. Razum (ili razumna duša) jedino je uistinu dobro. Takozvana 'dijalektika' prosvjetiteljstva ne leži, stoga, primarno u totalizirajućem karakteru *razuma* nego u inherentno *regre-*

sivnoj naravi toga povratka moderne racionalističke filozofije *čistom* principu, koji je izgradila još antika, ali sada kroz izvanjski, tuđi oblik politike. Pakt filozofije s politikom izgleda kao loša trgovina za ovu drugu: neprocjenjivo blago filozofije, *razum* kao ono *sâmo dobro*, vladar plaća gotovim novcem svoje do tada ničim ograničene moći. To je obrat macchiavelizma u teoriji politike u macchiavelizam filozofske teorije.

Naime, ako je u prijenosu unutrašnjeg umnog projekta filozofije na vanjski svijet sadržan i specifično novovjekovni *mehanicizam* odnosa filozof-vladar, razum-poredak, shema-svijet itd., onda upravo volja predstavlja moment raskida s mehanicističkom nuždom izomorfije prirodnog i moralnog koji ogoljuje svijest o potrebi za umnošću: volja je moment kontingencije na kojem se uspostavlja empirijski subjekt. Na mjesto stare moći iz *prohtjeva* treba stupiti *umna volja* – ono za što filozofi, takoreći već iz kućnog odgoja, znaju da nije naprosto dano, već da se mora steći, budući da nije osigurano ni u ljudskoj prirodi, a još manje u tadašnjoj političkoj kulturi, u kojoj su vladarevom dušom dominirali strast i gola volja u smislu prohtjeva, a u državnoj politici paranoja, nasilje i lukavstvo. Za razliku od renesansnog filozofa, kojemu je profesionalni zadatak održavanje vladareva uvjerenja da je dobar i pravedan upravo kad je moćan, iako u sebi paranoičan i zao prema svima kao potencijalnim protivnicima, filozofski podanici evropskih apsolutista obrću lukavstvo vladara prema podanicima prema samom vladaru: za konkordat filozofije i političke moći nije potrebno da filozofija ostane teorijska apologija moći, da se filozofsko uvjerenje bez ostatka podudara sa subjektivnim uvjerenjem vladara kako bi se prevarili podanici nego sâm vladar. Da bi ostvarili stari platonički naum 'filozofikacije' političke moći, prosvjetitelji posežu za prijevaram vladara učeći ga da bude uman: umjesto da – poput renesansne teorije uspješne vlasti – laskaju realnom i zlom liku vladara i da ga uče kako da kontrolira podanike, novi filozofi, ustali iz pepela svojih kolega spaljenih

99

Prosinac 1966.
SPD po prvi puta ušao u vladu stvorivši veliku koaliciju s demokrišćanima (CDU). Jedan od razloga je i donošenje paketa specijalnih zakona o ograničavanju građanskih prava i sloboda pojedinaca i skupina koji desničari pokušava progurati još od 1959.

MIKULIĆ, BORISLAV
Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

12 Za fragmentarni prijevod *Arthaśāstre v. Počeci indijske misli*, ur. Rada Iveković, Beograd: BIGZ, 1981.

13 O tome kako danas, u neoliberalno doba prepuno novih velmoža jačih od centralne vlasti, izgleda proces 'refeudalizacije' svijesti, govora, oblačenja i ponašanja u samom srcu *lifesty-lea* elite usp. zapažanja u R. Močnik, 'Utopizem onkraj utopije. Aktualnost misli Guya Deborda' u: *Teorija za politiko*, Ljubljana: založba/*cf, 2003., str. 15-39 (izvorno u: *Časopis za kritiko znanosti* br. 182, 1997.; prijevod ovdje).

na lomačama, laskaju sad njegovu *idealnom Ja* poput psihoanalitičkih konzultanata vlasti *ante literam*: sâm kralj, odnosno njegovo vladarsko mjesto, predstavlja po sebi sâm težište racionalnog svjetskog ustroja i, našavši se u njemu, kralj treba da realizira *svoj* idealni lik. Kraljevsko mjesto je ono što ga čini dobrim i umnim po poziciji ali ujedno i najbriljantnijim filozofom, najnadarenijim skladateljem, najvirtuoznijim glazbenikom, najduhovitijim zabavljačem u salonu, najboljim ljubavnikom u budoaru itd. – što je regresija u *Ja-ideal* i egomanska degeneracija psihe, ali je teorijski uračunata kao nužna šteta, kolateralna pojava koja će postati predmetom salonskih ogovaranja. Tako je ideju da uistinu može vladati samo već po sebi dobar vladar, tj. vladar koji zna da je najbolji zato što ga konstituira dobra vladarska volja, kulturno-historijski iznijela borba protiv u biti kontingentnog i subjektivnog momenta taštine, a ne toliko formalistički metafizički nauk filozofije o racionalno ustrojenom mehanizmu svijeta i o automatskoj prednosti znanja pred vjerom.

Na toj pozadini, a barem iz razloga kulturno-historijske korektnosti, treba istaknuti da tzv. 'indijski Macchiavelli', kako se često u literaturi naziva Kautilya, ministar na dvoru Čandragupte Maurye (IV. st. pne., dakle u Aristotelovo doba), predstavlja treće stanovište između macchiavelizma i prosvjetiteljstva, koje na neki način objedinjuje ili nadvisuje oba. Kautilya je autor ekonomsko-političkog traktata *Arthaśāstra* o praktičnim dobrima (*artha*) i vladavini (*dandaniti*), u koje, iako brahmanski učevnjak, zastupa krajnje neortodoksna shvaćanja o bogatstvu kao osnovi sistema društvenih odnosa (*dharma*), o racionalnom karakteru filozofije i potrebi da svaki vladar u svoje vrline, osim dobrote, blagosti i budnosti, uvrsti i logičke vještine, a daje i prvi opis racionalne ideologije kao cinične svijesti; logika i razložno filozofiranje (*ānvikṣiki*) potrebni su vladaru za intelektualnu samostalnost, duševnu uravnoteženost, sposobnost prosudbe kako sâm ne bi vjerovao u ono u što želi da vjeruju njegovi podanici, pa i lukavi ministri-

savjetnici, osim, implicitno, sâmog Kautilye kao meta-savjetnika. Iz toga je vidljivo da posljednja riječ u odnosu filozofija-vladar pripada filozofiji kao 'majci svih znanja' i vodilji svih djela, koja se služi kraljevskom glavom (i palicom) kao instrumentom.¹² Ovakvo shvaćanje nije nipošto tek orijentalno a najmanje svjedoči o orijentalnoj despociji kao 'slobodi (samo) jednoga'.

Historijska i kulturološka tajna odnosa racionalističke i prosvjetiteljske filozofije s monarsima, koji su stupili na evropsku političku scenu kao pobjednici u dinastičkim ratovima, a čiji su učinak današnje vodeće evropske nacionalne država, jest prijevara vladara ili performativno lukavstvo filozofije da proizvede politički pakt s apsolutističkim vladarem ne dijeleći njegovo vlastito filozofsko mišljenje o sebi. To je mjesto prosvjetljenog cinizma moderne filozofije, trenutak kad je konačno izgubila metafizičku naivnost i pala u procjep između lukavstva i neželjene ne-iskrenosti, u kojemu se guši i danas kao s pretijesnim ovratnikom. Njega odaje, između ostalog, diskrepancija između snishodljivog podaničkog tona komunikacije prosvjetiteljskog filozofa s vladarem i njegove intelektualne nadmoći u sadržaju komunikacije, u rasponu od Voltaireovih pisama (budućem) Friedrichu Velikom i carici Katarini II. do Kantove prepiske s pruskim dvorskim kancelarijama i samim kraljem do poznatih telegrama 'podrške drugu Titu' zagebačkih i beogradskih studenata i nastavnika iz '68., za podršku koju je on dao studentima.¹³ No, iako Kantova prepiska, vođena sa sveučilišne pozicije koja onda više nije bila pozicija dvorskog filozofa-plaćenika ili dovitljivog salonskog sugovornika, već je najavljivala kraj te ljubavi između filozofije i starih institucija vladarske moći, ona još uvijek dobro posvjedočuje transparentnu filozofsku igru s održavanjem iluzije o *umno-filozofskoj kvaliteti* vladara. Zato je posljednju partiju tog prosvjetiteljskog lukavstva filozofije, nakon filozofske smrti prosvjetiteljstva u Kantovoj i Rousseauovoj kritici, a prije bespoštedne *praxisovske* kritike birokracije uz pomoć vrhovnog birokrata s nadbirokratskom aurom,

odigrao Hegel. Svoju zadnju partiju s vladarem prosvjetiteljstvo je odigralo, povukavši se iz nevidljivog ropstva salona u relativnu slobodu strogo uređenog sveučilišta, na stupnju svog teorijskog ukinuća u Hege-lovoj filozofiji države i prava.

Opće je mjesto da s Hegelovim odazivom na Berlinsko sveučilište nastupa tzv. desna, antirevolucionarna faza Hegelova mišljenja, koja kulminira u filozofiji prava i države i u filozofiji povijesti. No također je poznato da se ne samo desno-hegelijanci, već i kritički recipijenti lijevo-hegelijanizma poput Marxa kao i egzistencijalistička reakcija na Hegelov panlogizam poput Kierkegaarda, otkrivaju kod Hegela kontinuitet u tom smislu da upravo u filozofiji prava, države i povijesti, odnosno u 'desnom' Hegelu, vide 'istinu' Hegelova revolucioniranja filozofije, u obratu njezina kritičkog pojmovnog aparata u zbiljsko-umni ili ostvareni proces mišljenja. Mnogo što kod Hegela protivrječi tom općem vjerovanju u njegovu 'glorifikaciju države', no, kako god stajalo s time, to navodno skretanje revolucionarne filozofije 'udesno' nije ostalo bez svog 'lijevog' učinka.

Ta okolnost postaje dobro vidljiva na jednom posve izvanjskom detalju njegove profesionalne biografije: pozvan dakle od pruskog kralja na Berlinsko sveučilište da obznanjuje pravno-filozofski nauk o državi i suverenu kao najvišoj formi jedinstva i identiteta objektivnog duha, Hegel – takoreći pod maskom renesansnog dvorskog filozofa-apologete – vrši prosvjetiteljsku prijevaru suverena koja je postala očitom tek poslije smrti filozofa: bilo je to 'zmajevo sjeme hegelovstva', filozofska teorija suverena koja ga je supstancijalno i povijesno učinila suvišnim dijelom sistema, ali je time označila i kraj prosvjetiteljskog projekta filozofije u stvarnosti. Taj slučaj se čini rasvjetljavajućim kako za situaciju prosvjetiteljstva tako i za posljedice po odnos filozofije i stvarnosti koje čine i programatski zalag Marxove kritike Hegela i situaciju posthegelovskih filozofija uopće.

Naime, gledano prema filozofiji prosvjetiteljstva, koja u figuri kralja nalazi i kultivira jedinog mogućeg

posrednika svoje racionalne slike svijeta i ideala znanja s političkom stvarnošću, jer jedino on po svojoj poziciji posjeduje onu performativnu moć koja filozofiji po definiciji nedostaje, ali mu zauzvrat mora i teorijski i praktično potvrditi njegovu sistemsku i zbiljsku metapoziciju, Hegel se odaziva kraljevskom pozivu na službu visokog apologete upravo u doba postrevolucionarnog otrežnjenja Evrope kad se utvrđuje njezino novo i *nepo-ništivo* političko iskustvo, ono koje u život provodi francuski revolucionarni narod, a do pojma dovodi njemačka filozofija: naime, iskustvo da svrgavanje kralja nije puki *regicid* poslije kojega slijedi nova dinastija, već da mjesto kralja predstavlja instancu suverenosti uma. To je spoznaja da kralj može biti mrtav voljom svojih podanika, empirijskih subjekata, a ne nekog drugog suverena, odnosno da može *važiti kao mrtav*, makar nakon detronizacije ostao na životu. Stoga, parola s kojom možemo zamisliti da Hegel odlazi u Berlin glasi: 'Živio kralj jer je oduvijek već mrtav!' Praktički odnos koji je pruski kralj uspostavio između sebe i Hegela, svoga 'apologeta', za Hegela unaprijed postoji tako da teorijski vrijedi obrnuto: kralj-nalogodavac filozofije Hegelu se javlja kao proizvod njegova spekulativnog pravnog sistema. U zbilji stvari stoje doduše naglavačke, kako će pokazati Marx, ali pruski kralj u Hegelovu pravno-filozofskom sistemu uvijek je već bio interpeliran, uvučen u spekulativni sistem čijim umnim zahtjevima praktički nikad neće moći udovoljiti, a da ne okrnji svoju stvarnu apsolutnu vlast. Kralj je samo kontingentan element u pravno-filozofskom sistemu, prirodni moment koji tek *izvanjski* simbolizira unutrašnji poredak države i društva. Monarh je dakle oduvijek već 'prevaren' ali će to otkriti tek nakon smrti svog apologeta-varalice.

3. Društvena funkcija filozofije, ponovo

Raskid s Hegelovom zamjenom društvene revolucije za sistem filozofije može se, otud, razumijevati i kao raskid s imanentizmom povijesti filozofije i, ujedno s time, i kao kraj igre s varanjem kralja. Kralj je *idejnopo-*

- 14 Termin 'situacija nepreglednosti' uveo je Jürgen Habermas (v. npr. tekst 'Der Horizont der Moderne verschiebt sich' u: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Ausräufungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.), ali ga ograničava na filozofsku situaciju 20. stoljeća. Usp. također tekst 'Hegels Begriff der Moderne' u: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, loc. cit., esej II. (v. hrv. prijevod Zagreb, Globus 1988.)
- 15 V. Max Horkheimer, 'Društvena funkcija filozofije' u: *Kritička teorija*, Zagreb: Stvarnost, 1982., knjiga II. (*Kritische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977).
- 16 Usp. 'Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere', objavljeno u: G. W. F. Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke in zwanzig Bänden*, sv. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970. (prijevod u: *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša, bibl. Logos, 1983.).

vijesno definitivno mrtav i zato historijsko-empirijski može biti još samo ili figura ili, u gore navedenom slučaju, faktor restauracije i regresije, i utoliko, predmet neprestanih pokušaja faktičke likvidacije, kako to pokazuje politička povijest cijelog 19. stoljeća, uključujući i prva desetljeća 20. stoljeća. Ali da je on *filozofski mrtav*, to znači da je nestao kao ona instanca iz koje filozofiji, u paktu sa nad društvenim suverenom, pridolazi *performativna* snaga. Zato je filozofija sa smrću kralja u svjetsko-građanskom smislu, kako je konstituirana u prosvjetiteljstvu i dovedena do vrhunca u njemačkom idealizmu, nakon Hegeleove smrti mogla postati samo društvenom kritikom bez privilegiranog mjesta govora, a to znači dospjeti u 'situaciju idejno-povijesne nepreglednosti'.¹⁴ Za to se čini simptomatičnom okolnost da upravo praktička smrt kralja na giljotini, a potom i druga, teorijska smrt u filozofiji umne zbilje, u Evropi prve polovice 19. stoljeća oslobađa bujnu socijalno-utopističku literarnu tradiciju i da filozofi ponovo, sad bez vladarske protekcije, postaju akteri najrazličitijih utopijskih projekata stvarnosti.

U tom kontekstu i socijalistički svijet u svom projektivnom vidu i rana kritička teorija kao filozofija društva, postaju oživljavanje 'platonskog duha' u filozofiji, kako to u pozitivnom smislu izričito postavlja Max Horkheimer u svom spisu 'Društvena funkcija filozofije' iz 1940. godine.¹⁵ Filozofija tu opet ima za svoj izravni predmet društvo u cjelini, ona sama se shvaća kao kritika totalnog ideološkog postava. Filozofija polazi od općeg stava da su znanost i svi oblici teorije, uključujući i filozofiju, integralni dijelovi proizvodnih snaga jednog društva, dakle dijelovi njegova pogona ideološke reprodukcije, i upravo zato je zadatak filozofije kao kritičke teorije društva da izradi *opći horizont emancipacije*. Tako Horkheimer na tragu klasično-filozofske, Platonove i Aristotelove, spoznaje o društvenom bogatstvu kao uvjetu 'filozofske države' u smislu umnog političkog poretka, koji opet sa svoje strane čini uvjet viših oblika sretne (filozofske) egzistencije, odbacuje kiničku filozofsku praksu kao nesretnu filozofsku svijest lišenu

pozitivnog projekta. Filozofija je ponovo koncipirana izravno kao prosvjetiteljski moment u aparatu države, premda je država implicitno predstavljena kao izvršni aparat filozofije.

Putevi kritičke teorije i srodnih marksističkih pozicija, poput 'jugoslavenske filozofije prakse', ovdje nisu od interesa u historiografskom smislu. Ono do čega je stalo, jest politička pozicija njihove refleksije i kritičkog, antibirokratskog pogleda na društvo *in toto* i stvarni doseg njihova projekta emancipacije od ideoloških matrica svijesti. Ta osnovna ambicija se u kritičkoj teoriji nije promijenila ni u kasnijoj skeptičkoj fazi koju označava Adornova i Horkheimerova *Dijalektika prosvjetiteljstva* iz 1944. U njoj je revidiran tek osjećaj sigurnosti koju je emancipirana subjektivna filozofska svijest vjerovala da može imati o umu i njegovoj ulozi u povijesti. Naprotiv, osnovni stav *kritičke teorije* o ključnoj ulozi filozofije u razgradnji ideoloških mreža društvene svijesti ostao je važećim do kraja intelektualnog života njezinih nosilaca, makar ne u istovjetnim oblicima. Ponajmanje se taj stav izmijenio kod jugoslavenskih predstavnika *praxis* filozofije, ali nije ništa manje doživio paradoksalnu izvanjsku sudbinu koja, kako se čini, razotkriva unutrašnja proturječja filozofskog načela angažmana i samopojmanja filozofije uopće, kako ga je, ne slučajno, formulirao upravo Hegel u pojmu filozofske kritike u uvodnom tekstu za prvi broj *Kritičkog žurnala filozofije* iz 1802.¹⁶

Paradoks te sudbine sastoji se u tome da je upravo onaj obrazac kritike *filozofije* kao 'bitka svijesti' sa stanovništa (navodno) 'stvarnog bitka' – kritike koja svoj začetak ima u Marxovoj kritici Hegela, a projekt u 'istin-skom socijalizmu' – iako je u oba slučaja riječ o *bitku teorije*, polučio idejnopovijesno nemoguć, ali zato ništa manje stvaran faktički historijski uspjeh – čudo uskrsnuća kralja, ili barem njegove paslike. Ta se resurekcija vladara u danim povijesnim uvjetima 20. stoljeća odvila u najgore zamislivom empirijskom vidu, naime kao vraćanje suverena u liku autoritarnog generalnog sekretara Komunističke partije ili, na drugoj strani, nacio-



103

2. lipnja 1967.
Pri posjetu perzijskog šaha Berlinu pada prva žrtva policijske brutalnosti. Benno Ohne-
sorg, dvadesetšestogodišnji student filozofije ubijen je metkom u zatiljak dok je bježio. To je prvi puta da je policija upotrijebila otvorenu silu.

MIKULIĆ, BORISLAV
Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla

UP&UNDERGROUND
Proljeće 2008.

- 17 J. Habermas, 'Die philosophie als Platzhalter und Interpret' u: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frakfurt/M.: Suhrkamp, 1983.
- 18 J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1985. (prijevod: *Filozofski diskurs moderne*, Zagreb: Globus, 1988.), esej VI: 'Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentellen Rationalismus: Heidegger'.
- 19 O ulozi nekih filozofa iz grupacije *praxis* u dezintegracijskim procesima bivše Jugoslavije, djelomice će biti riječi u završnom dijelu ovog teksta. Specifično hrvatski slučaj, koji se odlikuje integrativnom mobilizacijom nacionalno svjesnih filozofa i institucija, kao što su časopis *Filozofska istraživanja*, *Hrvatsko filozofski društvo* i *Matica hrvatska* iz tih godina (1990. nadalje), za 'hrvatsku duhovnu obnovu' i 'uspostavu hrvatske države' komentirao sam u esejima iz zbirke 'Filozofija u pretilo doba', nav. mj., osobito esej 2.
- 20 Riječ je o navodnom biografskom detalju Heideggerove fascinacije izražajnošću 'ruku vođe' ('die Hände des Führers'), što je međutim stariji motiv iz njegove fenomenološke analize pokazivanja smjera kretanja automobila 'rukou vozača' ('die Hand des Führers'), pri čemu kontekst za povezivanje analize tubitka i strukture *značajnosti* iz ranije faze s pseudomistikom *izražajnosti* pruža analiza bezličnosti onoga 'se' kao neautentičnosti egzistencije. Usp. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (*Prolegomena za povijest pojma vremena*, predavanja iz 1925.), § 23. Frankfurt/M.: Klostermann 1979 (3. izd. 1994.; prijevod: Zagreb: Demetra 2000.; pogovor: B. Mikulić, 'Ruka vozača... za trajanja bitka', nav. mj. str. 415-430).

nalsocijalističkog vođe. Iako se u svim empirijskim slučajevima socijalističkih kraljeva od Staljina do Ceausesca, radilo više o stvarnosti *simulacruma* nego o povratku stvarnog kralja, sa stanovišta filozofije i njezine formativne uloge u vanfilozofskoj zbilji, ta je resurekcija apsolutnog vladara u socijalizmu zadobila posebnu topičku vrijednost: ona je poništila onu metapoziciju filozofije kao kritike neumne zbilje koju je naslijedila nakon historijske smrti kralja i koju je konačno napustila s Horkheimerovom idejom o društvenoj ulozi filozofije, nerazlučivo vezanoj za uvjete svoje društvene reprodukcije, a koja ima i svoj klasično-filozofski, tradicionalističko-hermeneutički pendant u Gadamerovoj verziji hegelovske povijesnosti filozofije u hermenutičkom krugu: naime, da filozofija postoji uvijek samo tako da se odnosi na one povijesne prilike i oblike života iz kojih sama proizlazi. Da je taj dvostruki model samoodnošenja filozofije preko svijeta, i svijeta preko filozofije, postao standardom poimanja 'društvenog položaja filozofije', vidi se iz isto toliko sistematskog koliko i ideološkog pomirenja tih dviju hegelovskih struja, lijeve i desne, u Habermasovoj verziji filozofije kao 'namjesnice komunikativne umnosti',¹⁷ u kojoj međutim teško da je sadržano više od onog što kritizira: Habermas nudi 'frankfurtizirani' Heideggerov pojam istine, u kojoj je model intersubjektivnosti isto toliko 'strukturno dan' koliko je 'misaono zadan'.¹⁸

Upravo to određenje filozofije da bude namjesnicom umnosti izravno evocira figuru 'smrti kralja'. Društvena funkcija filozofije ili – ako to hoćemo izraziti 'manje ideološki' tj. marksistički a više 'građanski neutralnije' – njezina hermeneutička situacija, određena je sad time da, nasuprot inherentnoj pretenziji na metasocijalnu i metapolitičku poziciju, filozofija zaposijeda i može držati samo partikularno mjesto, bilo akademsko-univerzitetsko bilo institutsko-istraživačko, i samo otuda ona može i mora argumentativno, tj. posrednom legitimacijom preko svoje univerzitetske pozicije pretendirati na društveno važenje, ali nikako u uvje-

tima društvene protekcije i osiguranog uspjeha. Taj, nazovimo ga tako, 'demokratski usud' nagona filozofije da bude *politična* – koji je možda već postdemokratski utoliko što filozofija ne samo da nikad nije stvarni dio demokratskog događanja, već to u najboljem slučaju može samo simulirati – očitovao se jako dobro u novijim događajima s kraja 20. stoljeća s globalnim političkim značenjem, kao što je bilo ponovno ujedinjenje podijeljene Njemačke, ili možda još bolje, na unutrašnjem planu takvog zapadnoevropskog društva blagostanja kakvo je njemačko, u oblicima ispita psihosocijalne, kulturološke i političke 'izdržljivosti', pod srazom horizonta očekivanja najrazličitijeg tipa: u rasponu od tzv. demokratske normalnosti, preko nekontroliranog priljeva ekonomskih, političkih i ratnih imigranata sa svih strana svijeta, do ponovno glasnih i agresivnih zahtijeva za 'narodskom autentičnošću Nijemaca'.¹⁹

U takvoj situaciji, filozofska kritika upravo kao namjesnica umnosti i ideje pravednosti, dakle kao nasljednica prosvjetiteljske tradicije, nema više nikakav privilegirani položaj. Iskoristivši prosvjetiteljski pakt s kraljem da bi na kraju idealizma teorijski su-proizvela njegovu smrt, moderna filozofija svoju naslijeđenu društvenu metapoziciju praktički može uživljavati samo imanentno, unutar društvenog polja, pod stalnom prisilom na samolegitimiranje. Filozofija nije i ne mora biti 'demokratska' zato što uzima slobodu od svakog političkog oblika, pa tako i demokracije, koji joj uvijek već prethodi. Osim toga, paktiranje s naddruštvenim mjestom društvene moći zabranjeno joj je iznutra – jer nakon *Dijalektike prosvjetiteljstva* nema privilegiranog mjesta umnosti i zato, kao kod Heideggera, filozofija u svome zaboravu bitka može još samo snatriti o 'Führerovim rukama'.²⁰ Ali zabranjeno joj je također i izvana: javne reakcije na skeptičke i kritičke sudove filozofa poput Jürgena Habermasa iz vremena ponovnog njemačkog ujedinjenja,²¹ ili govor Manfreda Franka na 54. tradicionalnoj komemoraciji prvog dirigitiranog pogroma protiv Židova u Njemačkoj (tzv. 'Kristalna noć' 9. 11.

1938.),²² nije izazvao osporavanje samo zbog svog kritičkog sadržaja, posebno onog koji se tiče političke vrijednosti 'glasa naroda'; isto koliko i kritički sadržaj osporeno je i samo posezanje filozofije za pravom da bude ona koja će artikulirati društveno i političko samopoimanje nacije. Nacija treba bolje mudrace nego što su filozofi (u pravilu su to književnici, potom prirodni znanstvenici), ili pak filozofi, da bi uopće služili naciji, prvo moraju postati narodnim mudracima, sjediniti se psihološki i moralno sa supstancijom. U tome je latentna i, po svemu sudeći, nepresušna fašistoidnost književnosti kao kulturne institucije.²³

4. Ostvarenje kritike, ponovo

U prevratno vrijeme početkom 90-ih, koje je neposredno prethodilo ideološkom i institucionalnom raspadu SFR Jugoslavije, situacija filozofije koja je imala pravo na titulu reprezentativne za jugoslavensko društvo očitovala se u dijametralno suprotnom vidu. Poznato je da se, nasuprot zagrebačkim predstavnicima *praxis*-grupe filozofa i sociologa (Petrović, Kangrga, Supek itd.), nekada vodeća trojka beogradske grupacije 1988. (Marković, Tadić, Stojanović) – za razliku od Zagorke Golubović, Nebojše Popova, a kasnije i Miladina Životića – bezrezervno stavila na raspolaganje novoj političkoj frakciji unutar bivšeg Saveza komunista Srbije.²⁴ Za podsjećanje, ta je frakcija najprije uništila samu republičku i saveznu partijsku strukturu Srbije, razrovala ujedno s time institucije savezne države i na koncu do te mjere histerizirala srpski narod da ga je mogla gurnuti u prethodno nezamisliv rat protiv svih drugih članica Federacije. Riječ je dakako o već prohujaloj 'antibirokratskoj revoluciji' čija je eksplicitna političko-sistemska ambicija bila restauracija klasičnog državno-partijskog režima, ekonomska ambicija joj je bila kontrola svih društvenih resursa, prava teorijska supstanca bila joj je nacionalistička državotvorna ideologija, svjetskopovijesna ambicija vraćanje berlinskog zida na svoje mjesto, a stvarna pak posljedica zločin nad čovječan-

stvom. No doprinos spomenute filozofske trojke, koji se može pratiti unatrag u radu kulturnih – književničkih i filozofskih – institucija kao što su *Filozofsko društvo Srbije* i njemu pripadna glasila od 1981–1989., više je ekscesivan nego logičan sa stanovišta njihove ranije teorijske prakse. On se teško može izvesti izravno i neposredno iz njihovih političko-filozofskih i socijalno-teorijskih radova iz razdoblja od 1964–1974., kako se to nakon 1989., i osobito nakon 1991., od izbijanja rata do danas tvrdilo i uvijek iznova paušalno detektira kao kamuflaža za ideologiju nacionalizma 'ispod žita' *praxis*ovskog univerzalizma. Njihovo manifestno odustajanje od emancipatorskog političko-filozofskog projekta i izričito priklanjanje promociji 'srpskih nacionalnih interesa u Jugoslaviju' putem filozofije, koje je toliko šokiralo i jugoslavensku i internacionalnu intelektualnu javnost, ne mora se tumačiti kao išta više doli kao učinak potpuno kontingentne, cinične autointerpretacije, slične Heideggerovom opravdanju za članstvo u nacional-socijalističkoj partiji, kojom se njihova disidentska intelektualna uloga iz razdoblja titoizma – 'prosvjetljenog jugoslavenskog socijalističkog apsolutizma' – bez zazora i moralnih skrupula pretvara u eklatantan primjer naknadnog odustajanja, naknadne bolje pameti, 'samokritike' na račun 'nekadašnje naivnosti', dakle, kao primjer potpuno transparentne autobiografske laži, otvorene manipulacije vlastitom intelektualnom biografijom pred živim svjedocima, toliko karakteristične i raširene na cijelom bivšem jugoslavenskom prostoru.²⁵ Ta gesta proizvodi prividni paradoks javne laži koja njihovo nekadašnje teorijsko disidentstvo *a tergo* pokušava sadržajno desupstancijalizirati, pretvoriti u neautentičnu pozu da bi sada postao autentičnim i istinitim tek njihov izbor laži: ono na čemu su oni navodno tada 'zapravo' filozofski radili, bila je upravo i jedino ova 'sadašnja nacionalna revolucija' (Svetozar Stojanović). Sav intelektualni napor svoje generacije oni sad tumače kao 'teorijsku anticipaciju Žute grede' (Miladin Životić).

21 V. Jürgen Habermas, 'Die zweite Lüge der Bundesrepublik: Wir sind wieder 'normal' geworden', u: *Die Zeit*, Nr. 51, 10. Dezember 1992.

22 Govor u frankfurtskoj 'Paulskirche', 9. 11. 1992.; publicirano u *Frankfurter Rundschau*, 20. November 1992. Za komentar toga govora i osporavanja od strane politički korektnih desničara koji se "groze" svake usporedbe jedinstvenosti zla Trećeg Reicha s 'današnjim događajima' (rasistički napadi na strance u Njemačkoj) v. daljnju kritičku refleksiju u: 'Deutschland den Deutschen?' *Nachdenken über 'Volk', 'Nation' und 'Konstitution' aus aktuellem Anlaß*, u: *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig: Reclam, 1993.

23 Rastko Močnik, *Koliko fašizma?*, Zagreb: Arkzin, 1998.

24 Miladin Životić je jedini iz grupe sveučilišnih profesora, izbačenih s beogradske univerziteta početkom 70-ih godina, vraćen na Univerzitet 1988., u vrijeme uspona Slobodana Miloševića; iako je 60-ih i 70-ih godina bio teorijski i po svome intelektualnom habitusu bliži zagrebačkim *praxis*ovcima nego beogradske grupaciji, u kojoj je dominirao Mihajlo Marković, na prijelazu 80/90-ih postao je poznat po javno zabilježenim pokušajima da se priključi intelektualnoj eliti 'antibirokratske revolucije'; kasnije, Životić se priključio grupi beogradskih intelektualaca koji su početkom 1992. osnovali znameniti 'Beogradski krug', opozicijski forum prema Miloševićevom režimu i ideologiji koje preko 'memoranduma' širila Srpska akademija nauka i umetnosti.

25 Usp. epohalnu knjigu Dubravke Ugrešić, *Kultura laži*, Zagreb: Arkzin, 1996. (2. prošireno izd. 1999.), koja taj fenomen istražuje pretežno na području nacionalne književnosti, fenomenima visoke i svakodnevnice kulture.

MIKULIĆ, BORISLAV
Politički nagon filozofije i njegove sudbine, ili 'dijalektika prosvjetiteljstva' u doba debakla

UP&UNDERGROUND
 Proljeće 2008.

105

Listopad
 – studeni 1967.

Od 71 protesta održanog na američkim sveučilištima u tom razdoblju njih je 27 bilo usmjereno protiv Dow Chemicala, tvrtke koja je proizvodila napalm za američku vojsku. Na sveučilištu Wisconsin u Madisonu policija je sit-in prekinula upotrebom palica i sprejeva. U listopadu je u Washingtonu u organizaciji Mobe-a održan veliki antiratni protest "Stop the Draft Week" o kojem je Norman Mailer napisao roman *Vojske noći*, a sudjelovao je 50-100.000 ljudi. Među njima Noam Chomsky i pjesnik Rober Lowell. Skupina praških studenata prosvjeduje zbog slabog grijanja i rasvjete u studentskim domovima.

26 V. o tome Milan Kangrga, 'Fenomenologija ideološko-političkog nastupanja jugoslavenske srednje klase' u: *Praxis* 3-4, 1971.; kao što je poznato, taj broj *Praxisa* zabranjen je zbog fusnote 11 (str. 440) u kojoj autor ondašnju podjelu Saveza komunista na republičke saveze i podjelu radničke klase na republičke odnosno nacionalne radničke klase ('6 klasa i 2 klasice') ironično tretira kao prikriveni višepartijski sistem i predlaže promjenu imena.

27 Vidi o tome Habermasov izvještaj u kratkoj 'Dopunskoj bibliografskoj bilješci (1971)' u studiji 'Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik' u: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963.), 3. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982., pod naslovom 'Zur marxistischen Phänomenologie und zum Strukturalismus', str. 281 id.

To naknadno retuširanje svoje intelektualne biografije, ma kako i samo bilo neiskreno, odgovara doduše modelu *praxis*-filozofije kao kritike neautentične, otuđene zbilje – ali u točno izvrnutom obliku. S filozofijom shvaćenom u smislu kritike društva, *praxis*-filozofija općenito dijeli pretenziju da izravno utječe na svoj predmet, na društveno stanje. No za razliku od kritičke teorije, koja je nakon odumiranja posljednjeg autoritarnog vladara demokratnog poretka (u liku Adenauera u Njemačkoj ili De Gaulla u Francuskoj), ostala izručena uvjetima djelovanja u demokratskoj nepreglednosti, u kojoj je svijet života sve manje izložen političkoj diktaturi a sve više diktatu decentraliziranih centara masovno-psihološke manipulacije, *praxis*-filozofija se u političkim i društvenim uvjetima prosvjetljenog jugoslavenskog socijalizma, dakle u uvjetima resurekcije dobrog autokratskog vladara u razdoblju od 1948. do 1968., osobito 1962-64., našla u izravnoj konkurenciji s njime oko rekonceptualizacije autentične socijalističke zbilje. U toj situaciji ona je, kao što je poznato, uspjela – a to se posve sigurno može reći o zagrebačkoj verziji *praxis*-filozofije – razviti misaoni pogon u mediju kritike neautentičnog, otuđenog socijalističkog stanja, pogon zasnovan na *pojetičkom* pojmu prakse, na ideji razotuđene ljudske djelatnosti kao samodjelatnosti i samoproizvođenja, i isto tako na kritici partijske birokracije i demokratskog centralizma kao otuđenih oblika socijalističke vladavine, preko kojih je partijska vrhuška vladala državom i društvom. Ta kritika neautentičnosti jugoslavenskog socijalizma priskrbila je *praxis*-filozofiji epitet 'apstraktnog humanizma', tj. prigovor da iz čiste kritike ne može zahvatiti stvarnu zbilju, da je i sama otuđena. Istovremeno međutim, ta je 'apstraktna kritika', iako vođena takvim 'kontrafaktičkim' misaonim figurama kao što je utopija, autentičnost, ljudska emancipacija itd., uspjela čak i uz pomoć svog apstraktnog pojmovnog aparata posve točno identificirati onaj danas – od 90-ih naovamo – svakako najdramatičniji i najzanimljiviji moment samoupravne socijalističke ekonomije,

pretvorbu dijelova partijske i upravljačke nomenklature ('tehnomenedžeri') u buduće, postsocijalističke vlasničke tvornice²⁶ – dakle one iste koji se od 90-ih nadalje, bez maski socijalističkih direktora i menedžera, postali novom društvenom elitom u rigidnom smislu riječi – vlasnicima dobara, ljudi i sudbina kroz razdoblje besprimjerno legalno pripremljenog banditizma političkih interesnih grupa preko mehanizma države za pljačku stoljeća, što je po općem slaganju postao hrvatski 'proces privatizacije'. Artikulacija nacionalnog ekonomskog interesa s kojom je krajem 70-tih godina počela ekonomska, politička i konačno moralna dezintegracija socijalističkog modela vladavine, okončala se u jugoslavenskim republikama-državama kao provala antagonističkih nacional-socijalizama.

Otud, razlog što se humanistička kritika birokratski otuđenog socijalizma pokazala 'apstraktnom' ne leži toliko u tome da se *pojetički* pojam prakse (tj. stvaralačke i slobodne ljudske samodjelatnosti svakog pojedinca) već po svome navodnom heideggerovskom porijeklu pokazao diskurzivno previše manjkav a da bi teorijski i praktički bio dovoljno 'operativan', kako je glasila paušalna Habermasova dijagnoza još iz 60-tih godina.²⁷ Pravi razlog diskurzivno slabosti pojma prakse leži, čini se, više u nečemu izvanjskom, naime, u tome što se lijeva filozofska kritika neautentične, birokratizirane zbilje odvijala na humanističkim pretpostavkama dovršenog individualizma s jedne strane i, s druge strane, u političkim uvjetima koji su po sebi poništavali svaki mogući efekt koji je njezina kritička strategija uopće mogla polučiti: naime, u uvjetima gotovo plebiscitarne političke legitimnosti partijske vlasti lijeve provenijencije nad društvom lijeva filozofska kritika lijevog političkog režima našla se – a to je osobito karakteristično za beogradsku grupaciju – u izravnoj političkoj konkurenciji sa subjektom vlasti (najužim partijskim vodstvom oličenom u Titu čija karizma vođe NOB-a, priznavaoca narodâ poput Makedonaca i bosanskih Muslimana i modernog vizionara nije gubila na intenzitetu) nad predmetom

vlasti. Prosvjetiteljska figura odnosa vladar-filozofija ovdje se cijepa i mijenja smjer: dok su filozofi na jednom krilu još samo djelomice i nedorečeno (poput zagrebačke grupe) tražili pristup društvenoj kritici preko prosvjećivanja vladara za prosvjećivanje birokracije (tj. demokratizaciju društva na pretpostavkama samoupravnog socijalizma), i dok se njihova kritika odvijala u glavnini filozofskim sredstvima, a samo sporadično akcijom, dotle filozofi na drugom krilu (beogradska grupacija *praxis* i liberalno republičko rukovodstvo) traže taj pristup preko demontaže vladara, ciljajući na radikalnu promjenu forme društvene vlasti u smjeru višepartijskog sistema, a njihova kritički posao time postaje neskriveno pragmatično-politička, a ne teorijska.

Na pozadini ovakvog podijeljenog shvaćanja uloge i pozivanja socijalističkog partijskog samodrška, postalo je općim mjestom da je Titovo priznanje iz vremena studentske pobune 1968., kako su 'studenti u pravu' i da su 'naši studenti dobri omladinci' bio savršen trik ciničnog autokrata koji je tada još uvijek uživao visok stupanj plebiscitarne političke legitimacije. Njegov potez, kojim je navodno smirio studente i dao zvono za nov početak nastave, protumačen je kao tipično Titovo lukavstvo, još jedna njegova prijevara, a to se smatra potvrđenim kasnijim tokom događaja, tj. zaustavljanjem procesa političke liberalizacije u društvu, smjenjivanjem republičkih kadrova itsl. Ipak, pretpostavka o ciničnom vladaru ne čini se ni nužna niti osobito rasvjetljavajuća, a pored ostaloga, ona implicira sljedeća tri momenta: pokvarenost vladara, naivnost inteligencije u koju su spadali upravo kritički nastrojani i kritički odgojeni studenti, ali ne samo studenti, i dvorsko-intrigaški karakter ukupnog političkog života u zemlji. Premda svi elementi mogu biti u igri, Kautilyina doktrina o vladaru koji vlada tako razumije logiku diskursu u kojoj je on sâm samo jedan igrač, uči nas da takva pretpostavka nije ni nužna, a teško da se može uzeti kao polazište za ozbiljnu analizu odnosa u ondašnjoj Jugoslaviji.

Ako je uopće riječ o političkom triku, onda se on može smatrati 'savršenim' samo i jedino uz pretpostavku subjektivne iskrenosti vladara ili njegove funkcionalne moralnosti ('dobrote'). Tito je bio i mogao biti iskren zato što zahtjevi studenata nisu izražavali zapravo ništa drugo do idealne sadržaje ili deklaracije društva za koje je simbolički stajao upravo on. Objektivno, međutim, upravo ti ideali su bili ono što je tada već bilo (tj. bilo učinjeno) 'nerealnim i nemogućim', dakle sâm zahtjev studenata koincidirao je s prikrivenom nemoć vladara da jamči proklamirano (idealno) stanje stvari ili barem ispravan kurs socijalističke plovidbe. Njegovo jamstvo je bilo ono *realno nemoguće*, u smislu notorne diskrepancije između real-politike – čije uvjete predstavljamo mi sâm i kao 'ljudi od krvi i mesa', podložni svakakvim 'slabostima i devijacijama' za koje je osobito razumijevanje imao upravo taj 'hedonistički raspoloženi' sin svih naroda i narodnosti – i idealističkih programskih zahtjeva, koje postavljamo mi sâm i herojskim trenucima nerealnih zanosa.

Studenti su dakle, osim zahtjeva za poboljšanjem svoga standarda i položaja u društvu, postavljali upravo taj glavni fundamentalni zahtjev na Savez komunista – zahtjev za radikalnim i dosljednim provođenjem socijalističkih načela – što znači: zahtjev za programskom dosljednošću sâmog Saveza komunista. Time je došlo do spekulativne fuzije one loše dihotomije realno-idealno u poznatu figuru, 'Budimo realni, tražimo nemoguće', koja se može prevesti u žargon lokalnih događanja kao: 'Budimo pragmatični, tražimo ono idealno', ili još bolje: 'Budimo praktički, tražimo ono utopijsko'. Jer u falsifikaciji idealnih normi, koja je bila na djelu u stvarnosti i zbog koje je uopće došlo do pobune 1968., jedino istinski realno bila je i mogla je biti upravo i samo ta utopijska volja – hoćemo ono što ste vi učinili nemogućim! Je li vladaru preostalo išta drugo osim da subjektivno iskreno prizna kako su studenti u pravu, tj. da su oni na njegovoj liniji, a to znači da su liniji Saveza komunista, pa su zato i 'dobri omladinci'!? Samo tim potezom

bezuvjetne iskrenosti mogao je socijalistički samodržac, slijedom logike diskursa autentičnosti, postupiti po uputama Kautilye i postići dobar trik, naime da studente prevede na pravu stranu onog objektivno nemogućeg, ali apsolutno nužnog, tj. da svojim priznanjem kako su studenti u pravu objektivno onemogućiti svaku realizaciju nužnog. Time su zahtjevi za autentičnošću prevedeni u žargon real-političkog i pokrenuta prva velika antibirokratska revolucija u kojoj avangardni antibirokrat – uz još jedan ‘Titov naprijed!’ – i dalje može ostati na poziciji najvećeg birokrata. Odatle vidimo da je jedini orijentalno-despotski moment Titova ‘lukavstva iskrenosti’ upotreba Kautilyinog načela vladanja logikom diskursa.

Zato se stvaranje demokratskih uvjeta za društvenu funkciju filozofije ‘lipnja-juna 1968.’ u Zagrebu još odvijalo samo u recidivima kao pokušaj lukavstva kritičke filozofije na razini dnevne pragmatičnosti da *telegramom istinske vjernosti prevari iskrenog vladara* održavajući u njemu iluziju je na dobrom putu ako prihvati *kritičniji* projekt društvenosti od onog vladajućeg. No, ista ona objektivna strana svijeta prepunog devijacijâ, koja je subjektivnu iskrenost vladara činila nemogućom ili politički nerealnom, neizbježno je bila i ono što je telegramu podrške Titu dalo jedino objektivno značenje – naime, da bude trik simboličke detronizacije partijskog glavara i vođe naroda, i u konzekvenciji, revizija političkog, društvenog i ekonomskog koncepta iz dirigitiranog socijalističko-samoupravnog u građansko-parlamentarno i tržišno-kapitalističko. Socijalistička ‘ultraljevica’, one navodno apstraktno-humanističke misleće glave, bila je na taj način promotor nasljeđa *građanske* revolucije, bilo u političko-teorijskoj bilo u humanističko-filozofskoj verziji.

Stoga nije slučajno da je *praxis*-filozofija na oba svoja kraja, kao i sva alternativna kultura prosvjetljenog jugoslavenskog socijalizma, sredstvima kritike održavala kult vladara u njegovu negativnom obliku, hraneći se iluzijom da je on jedini medij (ili zapreka) za filozofiju

na putu do upravljačkog mjesta nad društvom. U toj fascinaciji vladarem ona je ujedno održavala znatan dio svog uvjerenja o vlastitoj ispravnosti, za koje danas barem djelomice možemo reći da je bilo iluzorno i samosankcionirajuće. Odatle nije slučajno ni to da je ta radikalna kritika socijalističkog vladara s kraja 60-ih i početka 70-ih, i nakon svog debakla četvrt stoljeća kasnije 90-ih, pokazala svoj nereflektirani vid, ali u potpuno perverznoj formi: u unatražnoj autointerpretaciji beogradske *praxis*-filozofije ona se više nije iskazivala kao projekt radikalne reforme društva uz prethodnu detronizaciju vladara, već kao pokušaj puke supstitucije jednog neautentičnog vladara (Tita kao ‘jednog Hrvata’ na srpskom prijestolju) za njegovu novu i autentičniju, naime, srpsku verziju (Milošević kao ‘novi Tito’). *Praxis*-filozofija se u toj svojoj verziji unatrag, retrogradnom autointerpretacijom prikazala kao teorija *adventa* autentičnijeg samodršca ili Mesije koji je konačno došao a kojemu su oni oduvijek osvjetljavali put. Time je na mjesto jednog političko-filozofskog projekta stupila privatna autobiografska laž njegovih nosilaca; njihova moralna korupcija ne proistječe toliko iz neposrednog zbližavanja s pogubnom politikom, već iz zamjene filozofske refleksije retuširanjem povijesti filozofije.

No, neovisno o tom kasnom i kontingentnom raspletu odnosa kritičke filozofije i prosvjetljene socijalističke vlasti, vidljivo je da ‘apstraktna humanistička kritika vladara’ nije ostala apstraktna zbog ‘neoperativnosti’ svojih nosećih pojmova, kao što je pojetička praksa, nego zato što se dala fascinirati predmetom svoje kritike, svijetom otuđenog birokratskog aparata nad socijalističkim društvom, a da nije ni došla do njega. Njezino striktno kultiviranje kritike državnog aparata i zanemarivanje (ili nedovoljno kultiviranje) kritike izvaninstitucionalnih sfera društva, odnosno čuvanje ideološke nevinosti društva naspram otuđenog aparata, postala je početkom 90-ih samo znak zapuštanja retoričko-analičkog rada na kritici samog diskursa autentičnosti kao autentičnog ideološkog proizvoda kojemu je sama

kumovala. Drugim riječima, ona je radeći na filozofskom projektu boljeg socijalističkog društva gotovo posve zanemarila kritiku onih mehanizama što svaki žargon autentičnosti ili iskrenosti čine sposobnim za društvenu legitimnost, pa tako i iskreni govor potpuno neiskrene i nedemokratke vlasti. Otud je *praxis*-filozofiji ili ostao nepoznat fenomen autentičnosti u njegovoj negativnosti, u *ideologemu autentičnosti*, kao kod zagrebačke grupe, ili je o njemu cinički šutjela, kao glavnina beogradskih praksisovaca, da bi, četvrt stoljeća poslije, posljedicom takvoga neodgajanja teorije bio pad u prisilu ponavljanja: neprepoznavanje ideološkog jezika i naravi one autentičnosti s kojom je nastupila 'antibirokratska revolucija', taj posljednji trik birokratskog lukavstva. Filozofska fascinacija autentičnošću 'antibirokratskog' pokreta – bilo da je autentično naivna ili samo cinično hinjena gesta – značila je teorijsku i praktičku smrt same ideje autentičnosti, jer je ponovno revolucioniranje birokratsko-socijalističkog režima antibirokratskom čistkom najavila samo ono što je jedino mogla najaviti – *došašće novih superbirokrata* za tranzicijsko doba čije *tsunami*-naplavine upravo prebrojavamo.

Na toj pozadini, prava korupcija filozofske kritike očituje se u slučaju onih predstavnika *praxis*-filozofije koji su svoj intelektualni i društveni kredit – stečen u ulozi humanističko-teorijskog disidenta socijalizma s ljudskim licem i ostacima birokratizma i partijske autoritarnosti – cinički investirali u prividno prosvjetiteljsku igru društveno korisne prijevare vladara: umjesto na reformu društva, koju je trebalo ponovo teorijski artikulirati, oni su iz nedovršene teorije prešli neposredno u praksu politike, zaigravši na nacional-socijalističkog vođu – historijskog grobara svog vlastitog projekta, samoupravnog socijalizma. Zato, premda su posve sigurno bili opskrbljeni teorijskim znanjem o tome da 'antibirokratska revolucija' nije mogla donijeti ništa drugo do regeneraciju birokratskog aparata vlasti, oni su svoju staru poziciju kritičara 'otuđene vlasti' iz doba Ti-

ta mogli zadržati u novim uvjetima 'drugog Tita' samo ciničnom eksploatacijom naddruštvenog položaja kritike u koju su mogli skriti i prevrat kritike u apologiju. To je isti položaj iz kojeg proizlazi i paradoks kritike koja pretendira da bude ujedno radikalna i da sačuva svoj predmet. Samo tako je kritika, koja počiva na konceptu autentične ideje naspram njezina izobličenja u empirijskoj stvarnosti, mogla raditi na održanju i perfekcioniranju samog predmeta kritike, tj. vlasti, a ne na njegovoj dekonstrukciji: zato mu je upravo bivša 'kritička' filozofija beogradske *praxis*-grupe mogla dati nov ideološki, ali apologetski sadržaj – ali pri tome ipak za sva vremena izgubiti intelektualni integritet ili 'obraz' filozofije! No cijena toga kraha radikalne kritike birokratizma iz 60-ih u apologiju birokratske kontrarevolucije krajem 80-ih, bila je ta da su svoju političku teoriju sâmi morali prikazati tek kao krađu maske kritičara, a sebe kao dvorske lude. Zato bi njihov nekadašnji vladar – iskreno lukavi Tito – mogao retroaktivno biti u pravu u pogledu društvene vrijednosti sadržajâ njihove ondašnje filozofske teorije koja danas nema nikakvog udjela u analizi proliferacije birokratizma u novom ciklusu njegove političko-tehničke reproducibilnosti.