

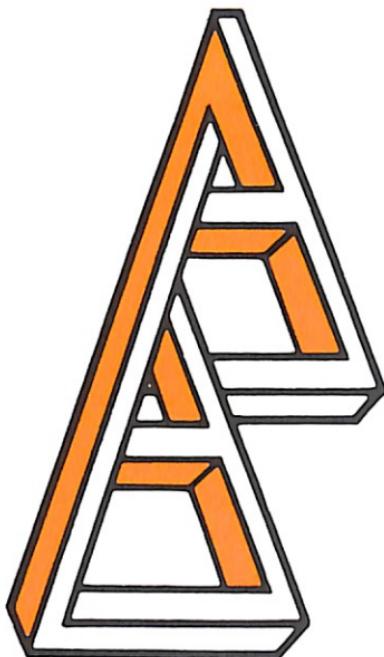
**ŽELJKO
LOPARIĆ**

**—OPTU—
ŽENIK
HEIDEGGER**

**ESEJ O
OPASNOSTI
FILOZOFIJE**

**BIBLIOTEKA
FILOZOFSKIH ISTRAZIVANJA**





Biblioteka »Filozofska istraživanja« zamišljena je kao biblioteka suradničkog kruga oko istoimenog časopisa. U njenom profilu, stoga, dolaze do izražaja iste karakteristične crte koje su obilježile sam časopis i koje su se njegovim postojanjem potvrdile kao plodonosne: *otvorenost* u raznim svojim vidovima (prema različitim orijentacijama, prema novim temama i idejama, prema rubnim i dodirnim područjima, prema mladim autorima itd.) i *integrativnost* kao nastojanje da postignute razlike budu dijaloški posredovane i da ostanu u trajnoj komunikaciji. Time se tek okvirno, programatski drže na okupu ostvarenja što ulaze u ovu biblioteku; sve ostalo je u moći stvorenih pozicija, prepusteno njihovu sporenu, odmjeravanju i slobodnoj međuigri u tvorenju zajedničkog duhovnog svijeta.

BIBLIOTEKA FILOZOFSKIH ISTRAZIVANJA

Knjiga

41

Izdaje:

Hrvatsko filozofsko društvo
Filozofski fakultet
Đ. Salaja 3, p.p. 171
(ili Krčka 1, Zagreb)

Izdavački savjet:

Ante Čović (predsjednik),
Damir Barbarić, Pavo Barišić,
Vanda Božičević, Filip Grgić,
Mislav Ježić, Anto Knežević,
Božo Kovačević, Mislav Kukoč,
Nenad Miščević, Matjaž Potrč,
Zdravko Radman, Goran Švob,
Josip Talanga, Lino Veljak

Urednik:

Pavo Barišić

Tajnik biblioteke:
Filip Grgić

Pomoćni urednici:
Zvonimir Čuljak
Joško Paro
Kruno Zakarija

Za izdavača:
Goran Gretić

Recenzenti:
Vjekoslav Mikecin
Lino Veljak

Design:
Zoran Pavlović

Grafički urednik:
Miroslav Salopek

Naklada:
1200 primjeraka

Tisk:
»August Šenoa«, Zagreb

ZELJKO
LOPARIC

OPTU-
ZENIK
HEIDEGGER
ESEJ O
OPASNOSTI
FILOZOVIJE

S portugalskoga prevela
Kolinda Grabar

Hrvatsko filozofsko društvo
Zagreb, 1991.



Ova je knjiga tiskana uz
financijsku potporu
Ministarstva znanosti,
tehnologije i informatike
Republike Hrvatske

Elsi

Soyons païens, soyons justes.
Lyotard

Sadržaj

- 9 Predgovor**
- 11 Uvod**
- 23 Slučaj Heidegger**
 - 23 1. Optuženik, veliki filozof**
 - 24 2. Teško suočavanje s ekstremnim zločinom**
 - 26 3. Model za zločin koji je navodno podržao Heidegger**
 - 29 4. Veza s nacizmom**
 - 30 5. Od učenika do učitelja**
 - 32 6. Pravo na iziskivanje javnog pokajanja**
- 35 Dossier Farias**
 - 35 1. Nove Fariasove optužbe**
 - 36 2. Heidegger, obični denuncijant?**
 - 38 3. Heidegger, antisemit?**
 - 43 4. Heidegger, aktivni militant i militarist?**
 - 46 5. Heidegger, utemeljitelj nacističke filozofije?**
 - 47 6. Heidegger, nacistički mislilac do kraja?**
 - 48 7. Denunciranje nečasti**
 - 49 8. Filozofija denunciranja**
 - 52 9. Religiozni argument protiv Heideggera**
- 55 U potrazi za kompetentnim sudom za prosudjivanje opasnosti filozofija**
 - 55 1. Potreba za sudom za ispitivanje filozofija**
 - 57 2. Slabosti moraliziranja**
 - 63 3. Rat simbola**
 - 66 4. Dijalektika žrtve i krvnika**
- 71 Marxov sud filozofija**
 - 71 1. Kantova iluministička revolucija**
 - 73 2. Kleistove i Heineove reakcije na Kantov kriticizam**
 - 77 3. Hegelova reakcija na kantizam i Marxovo stajalište**
 - 78 4. Općeniti okvir Marxove teorije ideologija**
 - 79 5. Postanak i priroda ideologija**
 - 81 6. Marxova kritika ideologija**

- 87 Opasnost marksizma**
- 87 1. *Uvodna napomena o opasnostima koje predstavlja Marxova ideološka kritika*
- 91 2. *Realni plan za istrebljenje u ime progresa*
- 96 3. *Fiktivni slučaj uništavanja u ime revolucionarnog morala*
- 101 4. *Moralna inspiracija mladoga Marxa*
- 106 5. *Gnostički elementi u marksizmu*
- 113 6. *Od dijalektike pojma do dijalektike živog rada*
- 118 7. *Freud o opasnosti religije*
- 121 8. *Elementi Freudove teorije ideologija*
- 122 9. *Freud o opasnosti marksizma*
- 125 10. *Ideološka kritika protiv analitičke terapije*
- 129 Heidegger i filozofija razlike**
- 129 1. *Obnavljanje okvira diskusije o opasnosti Heideggerove filozofije*
- 131 2. *Heidegger i objavljena religija*
- 137 3. *Aniijudaizam i antisemitizam*
- 144 4. *Filozofija prirodnog svjetla*
- 147 5. *Konačnost i krivnja*
- 152 6. *Tragični heroj kao model autentičnog tubitika*
- 161 7. *Spasiteljska misija njemačkog naroda*
- 163 8. *Povratak čistini bitka*
- 167 Iznad mišljenja o bitku i etike neograničene odgovornosti**
- 167 1. *Protestantska kritika mišljenja o bitku*
- 171 2. *Židovska kritika mišljenja o bitku*
- 174 3. *Opasnosti povratka k bitku identificirane u svjetlu tradicionalne filozofije*
- 177 4. *Opasnosti asimetričnog odnosa s Drugim*
- 183 Nacrt općenite teorije ideologija**
- 183 1. *Inventarij ekstremnih opasnosti*
- 185 2. *Freudova topika opasnosti, ideologija i tradicija*
- 190 3. *Prva vremenska topika opasnosti, tradicija i ideologija*
- 193 4. *Druga vremenska topika opasnosti, tradicija i ideologija*
- 195 5. *U potrazi za mogućom obranom protiv ekstremnih opasnosti
što ih radaju ideološke iluzije velikih tradicija*
- 201 Bibliografija**
- 209 Summary**
- 211 Kazalo imena**

Predgovor

Ovo je djelo nastalo kao izraz zaprepaštenja nad tvrdnjom Victora Fariasa, mog nekadašnjeg suradnika sa Sveučilišta u Freiburgu (Zapadna Njemačka), da je Heidegger nacistički mislilac. Rezultat mog prvog pokušaja da izrazim svoje neslaganje s Fariasm bilo je predavanje pod naslovom »Heidegger i pitanje moralne krivnje«, koje sam održao na III. Državnom saboru ANPOF-a, održanom u rujnu 1988. u Gramadu. Dio tog predavanja objavljen je pod istim naslovom u novinama *Folha de S. Paulo* 25. III. 1989.

Zainteresiranost koju su pokazali moji slušači u Gramadu ponukala me, nakon izvjesnog oklijevanja, da odložim sva istraživanja kojima sam se bavio, kako bih napisao knjigu o opasnosti Heideggerove filozofije. Kasnije sam se osvijedočio da se ta zadaća ne može obaviti bez osnivanja suda koji će moći prosuditi opasnost sveukupne i bilo koje filozofije, štoviše cjelokupne Zapadne kulture. Otuda je proizašla prijeka potreba da se u isto vrijeme razmotre različiti oblici ekstremnog nasilja koje poznajemo. Dodatni poticaj za razmišljanje o tom problemu pružio mi je poziv Židovskog kulturnog društva Marc Chagall iz Porto Alegrea za sudjelovanje u književnom susretu upriličenom povodom promocije knjige B. Bettelheim-a *Preživljavanje i druge studije*, u travnju 1989. Skraćena verzija mog predavanja objavljena je pod naslovom »Vidovi ekstremnog nasilja« u novinama *Folha de S. Paulo*, u dodatku iz kulture Letras 15. VII. 1989. Dio materijala koji je nastao na taj način poslužio je kao osnova za seminar pod naslovom »Jezik i smrt subjekta« koji sam održao na Odsjeku za filozofiju UFPb-a u razdoblju od 20. do 25. rujna 1989. Dodajem da će dijelovi 4-6 šestog poglavlja biti objavljeni u časopisu *Revista latino-americana de filosofia* u Buenos Airesu u ožujku 1991. pod naslovom »Heidegger i filozofija konačnosti«.

Prve verzije ove knjige pročitala je grupa mojih prijatelja i studenata, među kojima su Alfredo Naffah Neto, Ari Rehfeld, Claudio W. Abramo, Carlos Eduardo Camargo Freire, Juliano Pessanha, Lydia Rosemberg Aratangy, Marcelo Guimares, Nelson da Silva Junior, Sergio Tonello, Salma Tannus Muchail, Suzete M. Augusto i Walter I. Rehfeld. Želim se zahvaliti svima na strpljenju i na kritikama koje su mi pružile izvanrednu mogućnost da ispravim mnoge pogreške. Osobito želim istaknuti koliko

sam im zahvalan što su me ohrabrivali da nastavim s istraživanjem koje bi moglo povrijediti nečije osjećaje i doći u sukob s nečijim predrasudama.

Glavni dijelovi ovog djela, uključujući i one dijelove gdje pišem o zločinačkim obilježjima realsocijalističkih režima, već su bili gotovi kad je u Istočnoj Europi izbila antikomunistička revolucija. Vjerujem da rušenje Berlinskog zida otklanja potrebu za posebnim uvjerenjem čitaoca u to da postoji veza, za mnoge neočekivana, između socijalizma (koji se ne smije pomiješati sa socijaldemokracijom) i političkog i ekonomskog barbarstva. Zadržao sam sve te odlomke jer su i dalje relevantni za temeljito ispitivanje spomenute veze.

Svjedoci smo danas ponovnog pokretanja jednog izuzetnog sudskog procesa. Optuženik je Heidegger, jedan od najznačajnijih filozofa ovog stoljeća. Heidegger je optužen ne samo kao gradanin, već ponajviše kao misilac. Optužba je vrlo teška: sotonski savez s apsolutnim Zlom. To su izrazi koji se koriste. A tko su tužitelji? Nije riječ o razmetljivim osobama sklonim pretjerivanju. Daleko od toga. Tužitelji su članovi filozofske zajednice i širokog međunarodnog javnog mnijenja. Taj potpuno otvoreni proces nastoji dokazati, sasvim striktno i pošteno, unutrašnju izopačenost čovjeka kojeg su smatrali »okultnim vladarem kraljevstva misli«.

Još nedavno činilo se da je tema Heideggera i nacizma iscrpljena. Najvažnije faze rasprave koja je nedavno ponovo načeta dobro su poznate. Godine 1946. Jaspers predlaže da se Heideggera pusti da u miru nastavi svoj rad izvan sveučilišta. Gotovo istovremeno, Sartre u Francuskoj predlaže da se prestane raspravljati o Heideggerovoj biografiji i da se pokuša shvatiti njegovu misao. Razlozi su jasni: treba zaboraviti na čovjeka da bi se moglo nastaviti proučavati mislioca. Godine 1947. Saveznici udaljuju Heideggera sa sveučilišta u Njemačkoj.

Godine 1962. G. Schneeberger objavljuje knjigu s dotad praktički nepoznatim dokumentima koji kompromitiraju Heideggera ne samo kao rektora Sveučilišta u Freiburgu, nego i kao filozofa. Uz službene spise, Schneeberger donosi Heideggerove političke iskaze u kojima Heidegger brani doktrinu, nema sumnje, blisku službenom nacionalsocijalizmu, a u kojima podržava konkretne poteze nacionalsocijalističke stranke. Jezik i stil izražavanja u tim aktima jednak je načinu izražavanja u *Bitku i vremenu*.

Schneebergerovo djelo nije pristala objaviti ni jedna značajnija izdavačka kuća i moglo se pribaviti jedino tako da se pismenim putem naruči od samog autora. Dogadalo se da knjiga bude povučena s polica sveučilišnih knjižnica u Zapadnoj Njemačkoj. Knjiga je ipak bila dosta u optjecaju, iako, razumije se, samo među ljudima koji govore njemački. Osim toga, Heide-

¹ Usp. H. Arendt, 1971.

gerove biografije često su prešućivale podatke iz razdoblja od 1933. do 1945. godine.

Nakon Schneebergerova djela,izašle su druge publikacije na istu temu.² Ta literatura, koja je gotovo u cijelosti napisana na njemačkom jeziku, upoznala je javnost s Heideggerovim aktivnim sudjelovanjem u nacističkom pokretu, što se uglavnom smatralo posljedicom njegove zaokupljenosti ideologijom njemačke »konzervativne revolucije« čiji su glavni zagovornici bili braća Jüger, O. Spengler i Carl Schmitt. To je imalo odjeka. Činilo se da je Heideggerova škola definitivno izgubila bitku za prevlast u njemačkoj filozofiji protiv frankfurtske škole, a obje su se škole osjećale ugroženima napretkom analitičke filozofije. No, mada je Heideggerova angažirana misao izazvala opće neraspoloženje, nitko nije tvrdio da Heidegger na taj način zagovara službenu nacističku ideologiju ili, još manje, da joj je vjeran. Štoviše, nitko, čak ni oni koji su oštro osudivali decizionizam ranijeg Heideggera i iracionalizam kasnijeg (Adorno, Habermas), nisu ozbiljno tvrdili da je Heidegger odobravao zločin genocida nad židovskim narodom.

Upravo je to jedna od optužbi koju je Victor Farias iznio u svojoj knjizi *Heidegger i nacizam* (1988). Ona je popraćena tezom da sveukupna Heideggerova filozofija, uključujući i prvo razdoblje, ono koje obuhvaća *Bitak i vrijeme*, ide ruku pod ruku s nacističkom ideologijom.

Objavlјivanje Fariasova djela u Parizu krajem 1987. godine uzburkalo je francusko javno mnjenje. To je i razumljivo. Heideggerovu su filozofiju mnogi smatrali »nepremostivim horizontom« suvremene misli, pa je tako uživala sumnjiv privilegij koji se ranije obično pripisivao marksizmu. Što da se radi? Francuzi rado vjeruju u univerzalnu važnost svojih jezičnih osobitosti i često ne primjenjuju osnovno pravilo filozofije koje je iznio Descartes, da se prihvate kao nepobitne samo tvrdnje potkrijepljene adekvatnim dokazima. Heideggera je u Francuskoj prihvatile ne samo desnica, već osobito i ljevica, onaj isti dio inteligencije koji se još nije bio oporavio od korote za proročanskim marksizmom. Ne čudi što su u raspravama nabijenim afektivnošću i zaokupljenim više pitanjima opravdavanja doli razumijevanja, fariasovci dokazi o Heideggerovom aktivnom sudjelovanju u nacističkom pokretu razbuktali strasti. Obožavani mislitac ispaо je u biti čudovište! Eto, takvo je skandalozno oblijeće slučaj Heidegger poprimio u Francuskoj.

Kada se promatra u svjetlu već spomenute rasprave o Heideggerovu nacizmu koja se ranije vodila u Njemačkoj, ova je reakcija pomalo

² Treba spomenuti djela A. Schwana (1965), O. Pöggeler (1972, prevedeno na španjolski 1984), P. Bourdicua (1975, prevedeno na portugalski 1989), W. Franzena (1975) i J. Habermasa (1985). Isto tako, posebnu pažnju zaslužuje nekoliko članaka, među kojima i oni koje su napisali K. Harries (1976) i O. Pöggeler (1985).

zakašnjela. U Francuskoj se sve odvijalo kao da Francuzi nisu bili svjesni činjenica poznatih već dugo s druge strane Rajne. Gadamer je ovako ocijenio »slučaj Heidegger«: francuska oluja nije ništa drugo nego kulturni kuriozitet.

Moja prva reakcija na Fariasovo djelo bila je više »njemačka« nego »francuska«. Činilo mi se kako su osnovne činjenice u tom slučaju već poznate i da se Fariasovi pokušaji interpretacije Heideggerove filozofije ne mogu braniti. I konačno, da to djelo više doprinosi filozofskoj kronici skandala no kritičkom ocjenjivanju Heideggerova djela.

Posumnjao sam to mnogo prije objavljivanja Fariasova teksta. Budući da smo bili suradnici na Univerzitetu u Freiburgu i da smo zajedno sudjelovali na seminaru zatvorenog tipa o Heraklitu, što su ga vodili Heidegger i Fink u zimskom semestru školske godine 1966/67, zahvaljujući osobnom kontaktu s Fariasm znao sam za njegovu zamisao da napiše knjigu o nacističkim pogledima starog učitelja iz Schwarzwalda.³

U početku sam bio prilično skeptičan. Nije da sam bio privrženi hajdegerovac. Još od studentskih dana došao sam do zaključka da Heideggerova filozofija ima velikih nedostataka u barem dva osnovana pitanja. Heidegger (kao i kasniji Wittgenstein) nije mogao shvatiti »fenomen spoznaje. (Kant je imao potpuno pravo kad je inzistirao na nedjeljivosti teorijskog uma.) Nadalje, Heidegger je bio nemoćan pred problemom Zla. Ni njegov volontarizam iz prve faze (koji ga je odveo k nacizmu), niti kvjetizam iz druge (jasan znak njegova razočaranja u nacizmu), nisu bili u skladu s gorućim problemima etike (među kojima je i zaštita prava čovjeka). Isto tako, u razgovorima 1982. godine, nisam se mogao pridružiti

³ Novine u cijelom svijetu izvijestile su, posebno naglašavajući da je Farias Heideggerov učenik. Treba biti precizniji. Kad je Farias stigao u Njemačku, Heidegger je već bio u mirovini i Fariasov rad na disertaciji o F. Brentanu, koju je branio 1967. godine, usmjeravao je G. Schmidt iz škole Eugena Finka, a ne Heidegger. Fariasov kontakt s Heideggerom kao svojim učiteljem ograničava se na spomenuti seminar o Heraklitu. Želim naglasiti kako dugujem Fariasmu kao i Finkovu posredovanju što sam bio pozvan da sudjelujem na tom seminaru i što sam imao čast slušati Heideggera tokom tih četiri nezaboravna mjeseca. Godine 1970, nakon Allendeove izborne pobjede, Victor se s obitelji vratio u Čile pa se nismo vidjeli dugo godina. Ponovo smo došli u kontakt u rujnu 1982. u Berlinu gdje je on predavao nakon što je emigrirao iz Čilea nakon državnog udara protiv Allendea. Znajući za njegovo nespokojstvo zbog razvoja unutrašnjopolitičke situacije u Zapadnoj Njemačkoj i za njegovu namjeru da napusti tu zemlju, obavijestio sam ga da na katedri za političku filozofiju Odsjeka za filozofiju na Unicampu postoji slobodno profesorsko mjesto. Victor se kandidirao i primljen je još 1985. godine. Međutim, nikada nije stupio na dužnost jer je plaća koju su mu ponudili bila smješno mala. Ostao je u Berlinu. Ovo djelo ima stoga karakter rasprave između nekadašnjih suradnika. Nije to čisto akademski rasprava, budući da se radi o dostojanstvu učitelja kojem obojica dugujemo, vjerujem da će se i Victor složiti, odlučujuće poticaje, i o pitanju budućnosti jedne od najsnažnijih misli u povijesti Zapada.

Fariasu u njegovom potpunom odbacivanju mišljenja Heideggera kao nacista.

Fariasova teza da je nacistička ideologija prisutna već u *Bitku i vremenu* bila je začudujuća. Koncentrirala se oko tvrdnje da je koncept naroda izvorni Heideggerov egzistencijal. No, ova mi se interpretacija činila neprihvatljivom. Nisam se složio s Fariasm ni kad je tvrdio da se za Heideggera autentična egzistencija sastoji u jednostavnoj poslušnosti nadređenome (heroju). Smatrao sam da nitko ne može lišiti osnovne odgovornosti sam tubitak⁴. Isto tako, mislio sam da ideološka kritika Heideggera već postoji, da je kvijetizam najbolji dokaz njegovog političkog poraza i da je osnovna zadaća kritike diskreditiranje filozofija koje vode k još aktualnom boljševizmu. Ponovno sam posjetio Fariasa u siječnju 1985. godine u Berlinu i tom sam prilikom pročitao nekoliko odlomaka njegove knjige koja je praktički već bila gotova. I dalje su se naša mišljenja razilazila.⁴

Nakon što je u Parizu objavljena Fariasova knjiga (koja je strateški nastojala dostići hram aktualnog hajdegerijanizma), smatrao sam da bih i ja trebao zauzeti gledište o tom problemu, iako sam prije toga prestao proučavati Heideggera u korist filozofije znanosti i reapproprijacije kantizma. Taj pokušaj doveo me do iznenadujućih rezultata koji su me primorali ne samo da počnem osjetno drukčije vrednovati važnost povezanosti hajdegerijanizma s nacizmom, već i da promijenim svoje mišljenje o prirodi praktičnih izazova s kojima se suočava suvremena filozofija. Ni sada se ne slažem s Fariasm da je Heidegger odobravao genocid nad Židovima ili da je bio vjeran nacističkoj ideologiji. No, moram priznati da me njegova knjiga potakla na razmišljanje o Heideggerovom shvaćanju nasilja. Polazeći od činjenice da je postojao Auschwitz, Farias precizno (mada ponkad dvomisleno, izvrćući činjenice i mijesajući denuncijacije s kritičkim analizama), objašnjava da u Heideggerovu stavu prema najvećim političkim zločinima koje je počinila stranka kojoj je pripadao postoji nešto nepodnošljivo nezadovoljavajuće. Spoznaja te činjenice prisilila me da

* Za njemački termin »Dasein«, autor upotrebljava portugalski »Estar-ai«, za razliku od termina »pre-sena« koji upotrebljava Marcia de S Carneiro (Petropolis: Vozes, 1988-89). Autor objašnjava svoj izbor razlozima koji su svojstveni duhu portugalskog jezika. Autor nadalje napominje: »Moj se tekst razlikuje od postojećih prijevoda u još nekim točkama. Te razlike neće uvijek biti značajnije. Mislio sam da je važnije pokušati izraziti na portugalskom ono što smatra Heidegger, no poricati druge. Slažem se s Carneirom Leom koji u Uvodu brazilskom izdanju *Bitka i vremena* tvrdi da 'bez neuspjeha pri pokušaju da se izreče i posluša duh jezika' ne može se naučiti misliti. Uvjet koji je potreban, neuspjeh pri izražavanju, nažalost nije dovoljan za učenje«. (prev.)

⁴ Proučit ćemo ovu tezu koju brane Habermas i drugi u četvrtom poglavljju.

dublje posumnjam u to da je cijelokupna Zapadna filozofija (a ne samo Heideggerova filozofija) ili opasna ili irelevantna za ljudski život. Ovu sumnju o svrhovitosti filozofije (koja ju okružuje već neko vrijeme), učvrstio je materijal koji je sakupio Farias o jednom od najvećih filozofa ovog stoljeća.

Farias se ne suprotstavlja nacističkim zločinima kao da se radi o čisto teoretskom pitanju (sociološkom, filozofskom ili čak teološkom). On ih od početka shvaća kao katastrofu, tako reći, kozmičku. Njegovo proučavanje Heideggerove filozofije ne svodi se na čisto objašnjavanje ideološke zatrovanosti filozofije (na primjer, zatrovanosti ideologijom konzervativne revolucije Weimarove Njemačke).⁵ Fariasa pokreće nekakav nemir, nekakva tjeskoba koja se teško može objasniti, mada se lako zamjećuje i koja se bez sumnje nadograduje na odredenu moralnu tradiciju, tradiciju Staroga zavjeta. Njegovo djelo, putem svih tih dokumenata i pojedinosti, koji nisu uvijek značajni ni potkrijepeni, nerijetko u pamphletističkom tonu izražava sveti užas prema Zlu. Za analitičara senzibiliziranog tom perspektivom, Zlo kakvo se pojavljuje u nacizmu ne bi moglo nastati kao posljedica stava koji se tradicionalno shvaća kao ideološki. On mora ići dalje, pitati se do koje je granice kritika ideologija (koju je započeo Marx) još uvijek sposobna suditi o Heideggerovom »amoralnom« stajalištu.

Moglo bi se prigovoriti da je Farias zapao u čisti moralizam. Kritika ideologija, posebno Marxova kritika, nadmašila bi, prema tom istom prigovoru, analizu problema nasilja u granicama etike i obezvrijedila njegovo teološko značenje. No, stvari ne stoje baš tako. Maksistička kritika ideologija samo površno odbacuje teologiju i etiku. Duboko u svojoj strukturi, ona je ukotvljena na praktičnom židovsko-kršćanskom postulatu o ostvarenju Kraljevstva Božjeg na ovom svijetu. Stigmatizacija kapitalizma prisvajanjem tudeg rada, koju je prikazao Marx, nije ništa manje moralna od optužbe protiv Heideggera, koju je iznio Farias (a prije njega i drugi) da je Heidegger sljedbenik lokalnih poganskih (pa samim tim, zlih) sila. Marx ne odbacuje, nego čak i učvršćuje Farijasov moralni, u osnovi religiozni, stav.

⁵ Tipičan predstavnik tog antižidovstva bio je krivovjerni kršćanin Marcijan koji je suprotstavljao svoje evandelje, čija su osnovica bili dijelovi Poslanica Sv. Pavla, evangelju lažnih apostola pod utjecajem židovstva, borio se protiv »židovskog boga« Jahve, kao zla i nepravedna stvoritelja, i navještao svetog, stranog i nepoznatog boga. Von Harnack (1923) objašnjava Marcijanovu mržnju prema židovstvu i židovskoj religiji hipotezom (nepotvrđenom raspoloživim činjenicama) da se Marcijan rodio u židovskoj obitelji. Drugi protivnik židovstva koji nije bio antisemit, bio je car Julije koji se upustio u rat protiv kršćanstva i, samim tim, protiv židovstva, u isto vrijeme dok je pokušavao sklopiti politički savez sa Židovima protiv zajedničkog neprijatelja, »Galilejaca« (kršćana), obećavajući da će obnoviti Jahvin hram u Jeruzalemu.

U nastojanju da ostane autentično, ideološko istraživanje Heideggerove filozofije morat će svakako zastati dok se ne ispita veza između Heideggera i teologije Zla, koja potječe iz religije otkrovenja. Ovaj se zaključak na prvi pogled može doimati zbumujuće. No, on neće iznenaditi pažljiva čitaoca Heideggerova djela. Njegovo djelo ne ostavlja nikakvu sumnju da je on sam jasno anticipirao sukob s teologijom (uključujući teologiju moralu) i da je, prije bilo kakvog napada, pošao od izmirenja s religijom. Heidegger nije bio prosvjetitelj. Unatoč tome, on će s izvanrednom sposobnošću uvjeravanja tvrditi da temeljni odnos između filozofije i teologije nije, kako se to obično misli, odnos medusobnog nadopunjavanja, već borbe na život i smrt za kontrolu nad ljudskom sudbinom. U skladu s ovim mišljenjem, Heidegger će iz filozofije odbaciti svako shvaćanje koje proizlazi iz židovsko-kršćanske tradicije. Njegov stav može biti povezan jedino s grčkom tradicijom. Nema nikakve sumnje, ono što Farias naziva Heideggerovim antisemitizmom, u biti je prastaro »antižidovstvo. (i antikršćanstvo).⁶

Imajući u vidu ovakav Heideggerov stav, koji se provlači kroz čitavo njegovo djelo, Fariasovo pitanje odnosa Heideggerovog mišljenja prema Zlu, to jest pitanje njene opasnosti, pretvara se u puno općenitije pitanje, pitanje odnosa antagonizma između dvije fundamentalne tradicije Zapada, židovske i grčke, opasnosti koju predstavljaju i jedna i druga. Priznavanje te činjenice odredilo je osnovnu strukturu ovog djela.

Slučaj Heidegger, njegova osuda koju je iznio Marcuse (prvo poglavlje), osim što zasluzuju našu pažnju zbog sebe samih, poslužit će i kao uvodna napomena za raspravu o antagonizmu između židovstva i helenizma⁷, kršćanstva i poganstva, heteronomnog morala i filozofije. Ova je priprema potrebna jer antagonistička priroda ovog odnosa nije uvjek jasno vidljiva. Međutim, dobro je poznato da je u kulturnom nasljeđu Zapada, onakvom kakvog su ga prihvatali Nijemci, kasnije otkriven dvojni karakter tog nasljeđa (Luther) i da se u kasnijoj njemačkoj kulturnoj povijesti problem pomirenja filozofije i religije pretvorio u objekt neprestanih rasprava.⁸

Nakon što, polazeći od slučaja Heidegger, u trećem poglavljju, razjasnimo potrebu za osnivanjem suda dovoljno kompetentnog da prosudi opasnost ne samo ove ili one filozofije, nego opasnost svih filozofija, kao

⁶ Ovdje i u ostalim dijelovima ovog djela koristit ćemo se izrazom »helenizam. kad mislimo na filozofsku i kulturnu tradiciju Stare Grčke općenito, a ne samo na tvorevine grčkog duha nakon Aleksandra Velikog.

⁷ Horkheimer voli citirati Luthera koji izjavljuje: »Ume, Vi ste bludnica, neću Vas slijediti« (Gesammelte Schriften, 7, str. 190), pa čak tvrdi i to da je osnovna zadaća njemačke filozofije izmirenje znanosti i religije, uma i vjere (ibid., str. 227 et passim).

⁸ De facto, predložit ćemo nekoliko topika - jednu »prostornu« i dvije »vremenske.«

i religija (budući da postoji mnogo razloga na osnovu kojih se može zaključiti da su i religije opasne), u četvrtom ćemo poglavljiju započeti studiju o nekim od presudnih aspekata misli o odnosu između filozofije i religije, kao što su kantistički kriticizam, Heineove meditacije o religiji i njemačkoj filozofiji i marksistička kritika »njemačke ideologije«, imajući u vidu specifično pitanje može li marksizam i danas poslužiti kao sud za procjenjivanje opasnosti filozofija i kulture općenito.

Marx kritizira ideologije u kontekstu empiričko-dijalektičke teorije živog rada i njegova razvoja u smjeru progresa. On religiji objavljuje radikalni rat: religija je opijum naroda, opasna droga koju se mora definitivno napustiti.

Osim toga, Marx odbacuje filozofski logocentrizam, osnovno nasljedce grčke metafizičke tradicije, kao i još općenitiju tezu da su predodžbe (bilo osjećaja, bilo razuma) osnovni put pristupa k biću i bitku bića, predlažući umjesto njih tzv. »materijalističku« teoriju pristupa k biću. Iz ove se teorije izvodi strogo pragmatistička concepcija o općenitosti pojmovima. U toj konceptiji nema više mjesta za religiju, niti za ostatak »duhovnog života« (tradicionalna filozofija, pravo, teorijska spekulacija), osim s izlikom nadgradnje koja se može odbaciti.

U slijedećem, petom poglavljiju, proučavat ćemo pojedine slučajevе, stvarne i izmišljene, koji ilustriraju opasnosti što proizlaze iz marksističkog stava. Kroz ove primjere uvidjet ćemo da vjera u napredak i židovsko-kršćanska etika implicirana u marksizmu vode k ekstremno opasnim djelima. Imat ćemo tako razloga da zaključimo da, usprkos onome što se može činiti, Marx prosvjetitelj koegzistira s religioznim Marxom, vjernim kršćanskim moralu, posebno židovsko-protestantskom moralu. Pokazat ćemo, zatim, da se Marxov historijski materijalizam može interpretirati kao vanjska, svjetovna kulisa koja zaklanja pretjerane zahtjeve tog morala. Tijekom ove interpretacije pokazat ćemo još da marksističke concepcije živog rada i dijalektičkog kretanja pokazuju bitne strukturalne sličnosti s predprosvjetiteljskim oblicima mišljenja, kao što je Hegelova teologija pojma i, osobito, gnosticizam i kabala. Na osnovu ove analize zaključit ćemo da se Marx još uvijek nalazi u opoziciji između helenizma i židovstva (kršćanstva) i da, naprotiv, prihvati Marx znači opredijeliti se za nedovoljno kritičnu, pa samim tim opasnu, varijantu židovsko-kršćanske (mesijanske) tradicije. Freudovo proučavanje mozaičke religije poslužit će nam ovde kao osnovno polazište na koje ćemo se upućivati.

Kad odbacimo marksizam kao sud za prosudjivanje opasnosti filozofija i kulturnih tvorevina Zapada, izrazit ćemo naše neslaganje s nekim elementima debate o helenizmu i Židovstvu koje je Heidegger vodio sa svojim direktnim protivnicima. Vidjet ćemo (šesto poglavlje) kojim to razlozima filozof iz Schwarzwalda brani tezu o nepremostivom sukobu između te dvije tradicije. Pored distanciranja od židovstva i kršćanstva, Heidegger

odbacuje, kao što su to prije njega učinili Marx i Nietzsche, grčki logocentrizam u korist nefigurativnoga pristupa k biću i bitku, ne zapadajući istovremeno u Marxov pojednostavljeni pragmatizam, niti u njegovu vjeru u spasenje putem tehnike. Heideggerova kritika grčke metafizike (ontologije) i njena razvoja do Hegela, s konzervativnim vraćanjem k predsokratovcima, taj pokušaj radikalnog prevladavanja metafizičke tradicije i njena posljednjeg oblika, tehnike, kad dode do dijagnoze nepomirljive suprotnosti između helenizma i židovstva, suočava nas, bez sumnje, s presjekom u koriđenu Zapadne tradicije, mnogo dubljim od onog koji je rekonstruirala marksistička teorija ideologija. Na Marxa se još može gledati kao na »asimiliranog« mislioca, to jest kao na židovskog mislioca koji se kreće unutar tradicije Zapadne postsokratičke metafizike. »Radna snaga«, na primjer, može se u okviru hajdegerijanizma interpretirati kao marksističko ime za bitak bića. Vjerujući da se bitak proizvodi zajedničkim radom, Marx je, moglo bi se reći, prestao razmišljati o samom bitku.

S namjerom da nademo odgovarajuću opreku Heideggerovom stavu, morat ćemo pribjeći najmjerodavnijim gledištima unutar židovske i kršćanske tradicije (sedmo poglavlje).⁹ Jedno od njih zastupaju protetsantski teolozi. Drugo je Levinasova teorija, teorija učenika litvanskih rabina, učitelja interpretiranja Talmuda i vječitog protivnika Heideggerove filozofije. Ovaj mislilac neograničene odgovornosti prema Drugom radikalno drukčijem od bitka, ratoborni branilac čistoće židovske moralne tradicije i energičan protivnik grčke tradicije mišljenja o bitku, kako postsokratovske (metafizičke), tako i predsokratovske, zauzima danas, više nego jedan Adorno, ironičan i »asimiliran« protivnik, mjesto povlaštena židovskog sugovornika Heideggera, pretpostavljenog poganskog mislioca.

Jasna opreka između Levinasova židovstva i Heideggerova helenizma (pri pokušaju da obnove izvorni duh tradicija koje su preferirali, oba mislioca samo su nanovo produbili razlike koje ih dijele) znatno olakšava razjašnjavanje našeg problema opasnosti. Možemo reći da su pored tehnike, današnjeg oblika grčke metafizičke tradicije, te dvije zapadne tradicije opasne čak i kad su pročišćene, ako ne u pozitivnom smislu, jer potiču na izuzetno štetne djelatnosti, a ono barem u negativnom, jer ne onemogućavaju ili ne pružaju dovoljnu obranu protiv ekstremnih opasnosti. Imat ćemo razloga da se osjetimo ugroženima, kako u svetlosti mišljenja o bitku, tako i u pokoravanju nedostupnom Drugom.

Objašnjavajući opreku između grčke i židovske tradicije, kao i opasnost koju predstavljaju i jedna i druga, načet ćemo i jedno sustavno pitanje, a to je koje nas sve ekstremne opasnosti ugrožavaju i što je uzrok svake

⁹ Ostavio sam čisto formalno preispitivanje istog predmeta za neku drugu priliku, za knjigu koja je u pripremi i koja bi se mogla zвати *O radnoj snazi i snaziuma*.

od njih. Naš odgovor (osmo poglavljce) bit će da postoje tri osnovna tipa opasnosti među kojima postoji izvještan medusobni red, jer zauzimaju stalne položaje unutar strukture (*a priori*). Pokazat ćemo još da ta ista struktura određuje odnose između tri osnovne tradicije Zapada, dvije grčke (predsokratovska i postsokratovska, dionizijska i apolinska, pred-metafizička i metafizička) i jedne židovske (»jahvisitčka« tradicija socijalne pravde). Ovaj izomorfizam između topike ekstremnih opasnosti i topike fundamentalnih tradicija potvrdit će sumnju, koju ćemo tokom naše studije izraziti više puta, da su fundamentalne tradicije (kult sila postanka, instrumentalna racionalnost i heteronomni moral) izvori ekstremnih opasnosti (koje ilustriraju djela ekstremnog nasilja protiv ljudskog statusa u Auschwitzu, u *mundus-machina* i u Gulagu).

Uzrok opasnosti jednak je u sva tri slučaja. Svaka od tradicija nameće svoju perspektivu humaniteta kao jedinu moguću, isključujući ostale. Stoga, svaka od njih može nas u najboljem slučaju obraniti od ekstremnih opasnosti koje proizlaze iz ostale dvije, ostavljujući nas bez obrane protiv opasnosti koje izviru iz nje same. Usprkos njihovim težnjama, nijedno od rješenja koja se obično nude ne garantira univerzalnu obranu. Čovjekom se ne može upravljati ni zakonom jačega, ni pravilima dostatnog uma, niti vjerskim moralom. Ova pseudouniverzalnost tradicija ne samo da prikriva neobjektivnost, nego također postaje izvor novih ekstremnih opasnosti. Heideggerova filozofija, na primjer, mada nas može obraniti od instrumentalnog uma i morala, i dalje je opasna jer nas očigledno i dalje izlaže opasnosti koja izvire iz početaka. Možda ne bi bilo pretjerano reći da je sveprikrivajuća unilateralnost prijetnji ono što fundamentalne tradicije transformira u »ideologije«. Naša topika tradicija pruža tako opći ishod od sustavnog intresa: klasifikaciju ideologija koja generalizira onu koju je prvotno ponudio Marx.

Na kraju, pokušat ćemo ponovo postaviti pitanje općenite obrane protiv ekstremnih opasnosti. Prethodna diskusija ukazuje na to da bi ona mogla postojati samo u posredničkoj sintezi između fundamentalnih tradicija, sintezi koja će u isto vrijeme omogućiti da svaka od njih dobije svoju kritiku, sposobnu da predvidi njenu »ideologizaciju«. Bilo bi to olakšanje kad bi se moglo smatrati da se općenita obrana protiv svih ekstremnih opasnosti s kojima se susrećemo sastoji u adekvatnoj primjeni ove tri predložene obrane. No, ovdje se javlja jedan novi problem: kako definirati tu primjenu? Kako združiti sva tri osnovna oblika obrane humaniteta u jedan jedini? Uočljivo je da su sredstva koja su na raspolaganju svakoj od njih, kad se promatraju odvojeno, nesposobna za jednu takvu posredničku ulogu. Heideggerova »svetost misli«, što nas vodi natrag na početke, udaljuje se od teorijsko-praktičnog uma i vjerske etike. Um, uključujući i kantovski, sa svoje je strane nesposoban da juridički upotrijebi snage podrijetla (pa možda čak i religije): on neminovno isušuje izvore, kako je to pokazao Freud. Levinasova etika odgovornosti, sa svoje strane,

silom mora osuditi, i stoga poreći, svaki slučaj koji nije Drugi-radikalno-drugi. Nijedan od ova tri spomenuta načina istraživanja dimenzija humaniteta, uzeti kao primjeri, ne igrat će tako se čini, zadovoljavajuću posredničku ulogu među njima.

Ne zamjećujemo li možda, nakon toliko drugih, impozitniju zapadnu kulturu? Pozitivan bi odgovor možda bio prenagljen. Izgleda da je to zato što naše sumračno razmišljanje o osnovnim suprotnostima ove kulture sugerira jedinstvo, koje je tako reći potrebno među njima, jedinstvo koje proizlazi iz strukture u kojoj se nalaze. Na kraju knjige usudit ćemo se iznijeti dvije hipoteze o ovom jedinstvu. Jedna, napola hajdegerovska, napola kantovska, hipoteza je da jedinstvo o kom govorimo proizlazi iz (vidljivog) jedinstva vremenskih dimenzija ljudskog života. (Struktura opasnosti i tradicija bila bi, stoga, jednaka strukturi prolaznosti.) A druga, da kantovska teorija promišljenog suda još uvek pruža obećavajuću mogućnost da se vrijeme ljudski iskoristi.

Kao što se vidi, vjerujemo da je spasonosna sinteza između tri glavne tradicije Zapada, predsokratovske, metafizičke i židovske, već u sazrijevanju u germansko-židovskoj kulturi, onoj istoj kulturi koja je sačuvala opreku koja ih razdvaja. Nadamo se, *de facto*, da će nam duga praksa razmišljanja u Nijemaca i Židova o granicama humaniteta moći pružiti nagovještaj »konkretnog« jedinstva dimenzija ljudskog fenomena, mada ispunjenog negativnošću.

Što se tiče oblikovanja ovih rezultata, bilo je teško zadržati čisto akademski stil. Tradicionalnoj filozofiji nedostaje kategorija za razmišljanje o ekstremnom nasilju i njegovom odnosu prema razumu. Sve nas navodi na to da povjerujemo da se ovdje susrećemo sa slučajevima u kojima se ne primjenjuje princip dostatnog uma. Čini mi se da književnost ima više sredstava od filozofije za isticanje otvorenih problema moralne teorije. Pod tim okolnostima, slobodan eseji priladniji je od studije, zauzimanje stajališta, ili čak svjedočenje, prikladnije je od traktata.¹⁰ Najslobodniji oblik izlaganja jednako pomaže na najizravniji način pri suprotstavljanju otporima protiv općenitog preispitivanja političkih zločina koji obilježavaju naše stoljeće. Svi se danas slažu oko zločinačkog obilježja nacizma i spontano inkriminiraju teorijske pretpostavke koje su mu bliske. Mišljenja o zločinima boljševizma jako su se razlikovala sve donedavno. Istrom danas, nakon pada Berlinskog zida i smaknuća Ceausescua, pitanje o opasnosti marksizma još uvek nailazi na otpor, iznad svega afektivan.

Dobro je zapamtiti da prije sloma realnog socijalizma, krajem 1989. godine, nije bilo filozofskih traktata da javnom mnjenju Zapada objasne

¹⁰ Identifikacija komunističke birokracije kao nove klase duguje se M. Dilasu (1958, 1967), generalu jugoslavenskog pokreta otpora i Titovom prijatelju, kao plaća za duge godine provedene u zatvoru i kućnom pritvoru.

da je marksizam (kroz očito paradoksalan, ali u scbi savršeno razumljiv razvoj) danas postao desničarska ideologija koja ozakonjuje vlast nesposobne, korumpirane i nasilne birokracije.¹¹ Zasluga je književnosti, a ne akademske filozofije, što je uspjela potaknuti ljudce i započeti raspravu o odnosu između marksizma i velikih političkih zločina. Nakon Milosza, Solženjicinu, Kundere, Kiša i Sempruna, nakon svjedočenja Pliuchtscha i drugih o sovjetskim psihiatrijskim bolnicama (što je odjeknulo u francuskom javnom mnijenju), teoretičiranje o političkim zločinima ovog stoljeća u potpunom opsegu postalo je prihvatljivije. Prije ove promjene senzibiliteta bilo je teško filozofski obraditi taj predmet. U zemljama »realnog socijalizma«, izraziti želju da se progovori o zločinima birokracije, značilo je izložiti se sigurnim progonima u okvirima zakonskih mehanizama o »verbalnom deliku«.¹² Izvan tih zemalja, one koji su govorili o toj temi, Zapadna je

¹¹ Još donedavno se u Jugoslaviji verbalni delikt osudivao na temelju glave petnaeste Krivičnog zakonika Jugoslavije, koja se odnosi na »delikte protiv temelja socijalističkog samoupravnog društvenog uredjenja i sigurnosti« Jugoslavije. Prema Amnesty International, članovi te glave »sadrže ovlaštenja koja dozvoljavaju da se kazni izvrašavanje osnovnih ljudskih prava« (*Amnesty International 1985*, str. 4). Član 133, na primjer, kaže ovako: »1) Tko napisom, govorom, letkom, crtežom ili na drugi način poziva ili potiče na svrgavanje vlasti radnika i radničke klase, na protuustavnu promjenu socijalističkog samoupravnog sistema, na razbijanje bratstva i jedinstva i ravnopravnosti naroda i narodnosti, na svrgavanje organa društvenog samoupravljanja i vlade ili njihovih izvršnih organa ili na otpor prema odlukama predstavničkih tijela ili njihovih političko-izvršnih organa koje su od značaja za zaštitu i razvitak socijalističkih društvenih odnosa, sigurnost ili obranu zemlje, ili tko zlonamjerno i neistinito prikazuje društveno-političke prilike u zemlji, kaznit će se zatvoram od jedne do deset godina« (*Amnesty International 1985*, str. 4). *Amnesty International* komentira: »Član 133 proglašava deliktom izvršavanje slobode izražavanja kad se ta sloboda koristi u svrhu suprotstavljanja ili jednostavno kritiziranja postojećeg političkog uredjenja. Član je formuliran na takav način da je pogodan za subjektivno interpretiranje i primjenu. U praksi, sudovi su osuđivali ljudе na temelju tog člana ..., a da nisu posjedovali dokaze o 'neistinitosti' izjava koje je sudac nazvao 'neprijateljskom' ili 'zlonamjernom propagandom' optuženog, mada su oni prije potrebne komponente delikta« (*ibid.*). Kao primjer može poslužiti slučaj dr. Franje Tudmana. U istom izvještaju *Amnesty International* piše: »Dr. Franjo Tudman, povjesničar i bivši partizanski borac, zatvoren je u siječnju 1982. godine zbog intervjua koje je dao stranim novinarima. Zahtjevi za odgadanjem izdržavanja kazne zbog teškog srčanog oboljenja nisu uzeti u obzir. Osudenik je u zatvoru pretrpio pet srčanih napada prije nego li je 1984. godine pušten uvjetno iz zdravstvenih razloga ... Dr. Tudmana *Amnesty International* je uzela u zaštitu kao zatorenika savjesti. (str. 3). Na dan 30. svibnja 1990. godine, dr. Franjo Tudman izabran je za prvog nekomunističkog predsjednika Republike Hrvatske nakon drugog svjetskog rata.

¹² Situacija u Francuskoj nije bila puno drukčija. Godine 1976. C. Lefort osjećao je obavezu da napiše cijelu jednu knjigu da bi objasnio Francuzima kritiku totalitarizma koja se krije u opisima činjenica koje nudi ovaj »antikomunistički« autor.

Ijevica tretirala kao izdajice, a desnica uzimala kao izgovor da se nastavi s praksom pritiska u dijelu svijeta koji je kontrolirala. Na europskom Zapadu, 1968. je bila godina kulturnog vrenja koje je potresalo povjerenje u potrošačko društvo. Marcuscov gnostički romantizam bio je poruka sa smisлом. U Latinskoj Americi, marksizam je još uvijek određivao smjer nade. Te iste godine, u Istočnoj Europi, marksizam je simbolizirao puteve očaja. Broj neshvaćenih u raspravama bio je beskonačan. Dosta vremena nakon 1968. godine aludirati na bilo koji način na Solženjicima kao izvor informacija o političkim zlodjelima u Sovjetskom Savezu i kao kritičara totalitarizma, za jedan dio brazilskog javnog mnijenja bio je sinonim za pristajanje uz reakcionarna gledišta.¹³ Tek nedavno, Sindikat pisaca Sovjetskog Saveza jednoglasno je zatražio objavlјivanje *Arhipelaga Gulag* od jedne sovjetske izdavačke kuće.

Mirna revolucija u Istočnoj Europi već je otklonila većinu vanjskih zapreka za slobodno analiziranje zločinačkih odlika boljševizma. No, ona nije uklonila unutrašnje, suptilnije i ništa manje aktualne zapreke. U atmosferi koja vlada u nekoj zemlji u kojoj je službena ideologija »nagurana u grlo«, u kojoj nekolicina usurpira slobodu govora većine, osjećaj krivice sprečavao je i još sprečava mnoge da izraže svoje protivljenje. U jednom manihejskom svijetu, čiji je tvorac totalitarizam, nema mjesta za neprilagodljivost. Našavši se u gotovo jednakom položaju kao heretik u doba kad je Crkva čvrsto vladala Zapadom, za disidenta je najprirodnije da šuti, gdje bio da bio¹⁴. Stoga se kritika marksizma ne može ograničiti na naglašavanje vanjskog pritiska na ljudsko biće što ga provode komunistički režimi koje je inspirirao marksizam. Ona mora nužno biti i kritika unutrašnjeg pritiska što se provodi putem nadziranja savjesti, pritiska koji je u svemu sličan onom što ga provodi židovsko-kršćanska religija.

¹³ Svjež primjer ovog straha od izražavanja svojeg mišljenja je neiskrenost nikaragvanskog naroda u pogledu njihovih stvarnih namjera prilikom izbora u veljači 1990. godine, što je uzrok neuspjeha predizbornih istraživanja.

Slučaj Heidegger

1. *Optuženik, veliki filozof*

Proces o Heideggerovim nacističkim shvaćanjima ponovno je otvoren. Danas je na dnevnom redu *dossier* koji nudi Victor Farias, no postoji još nekoliko drugih. Najozbiljnije od iznesenih optužbi mogu se sažeti u dva stavka: Prva je optužba da je Heidegger odobravao neiskazive zločine, a druga da njegova filozofija ide ruku pod ruku s ekstremno zločinačkom političkom praksom.

Čak i oni koji najviše optužuju Heideggera priznaju njegov filozofski genij. Levinas ne krije svoju oduševljenost djelima ranijeg Heideggera: »Vrlo sam rano počeo cijeniti to djelo (*Bitak i vrijeme*). To je jedno od najboljih djela u povijesti filozofije - to tvrdim nakon više godina razmišljanja. Jedno između četiri ili pet drugih...« (Levinas 1982, str. 27). Habermas razmišlja na isti način: Heideggerovo djelo, tvrdi on, bitno doprinosi filozofiji ovog stoljeća. *Bitak i vrijeme*, zbog svoje kritike Descartesovog subjekta, pruža novu polaznu točku koja označava »najdublji presjek u njemačkoj filozofiji od Hegela« (1968, str. 12). Drugi »trajni« rezultat je Heideggerova kritika metafizike i racionalnosti (*ibid.* str. 68). Habermas nadalje ističe da je niz suvremenih filozofa na kreativan način nastavio Heideggerovo djelo i da je intenzivno razmišljanje o djelu ranijeg Heideggera ostavilo traga čak i u njegovim vlastitim djelima (str. 15). Ima dakle dovoljno razloga da ne dozvolimo da nas ponese ogorčenje i da ne osudimo Heideggerovo djelo u isto vrijeme kad i njega samog. Habermas, unatoč svemu tome, upozorava na činjenicu da recaproprijacija »ideološki kontaminiranog djela« može uspijeti jedino nakon adekvatne kritike. On piše: »S druge strane, cjelokupna tradicija koja je doprinijela zasljepljenosti o prirodi nacizma može u Njemačkoj biti predmet kritičke ili pak sumnjičave apropijacije. Ovo se pravilo, nema sumnje, primjenjuje na filozofiju koja je čak i u svojim sredstvima retoričkog izražavanja bila zadojena ideološkim strelmljenjima svog vremena« (str. 16).

2. Teško suočavanje s ekstremnim zločinom

Prvu od optužbi koje smo naveli, optužbu da je Heidegger odobravao zločin genocida nad Židovima, susrećemo u više odlomaka Fariasove knjige (str. 20 i 302), kao i u predgovoru koji je napisao C. Jamber. Pročitavši dokaze, koji se sastoje od Fariasove knjige, ovaj »mladi filozof«, uvjeren je kako se ne može zanijekati da je Heidegger dao svoju »podršku zločinima« (str. 17). Levinas zdušno podržava ovu istu optužbu: »Zar šutjeti, sad kad je rat daleko iza nas, o plinskim komorama i logorima smrti, ne znači - uza sve loše isprike - potvrditi dušu u dubini imunu na senzibilnost i odobravanje užasa?« (*Nouvel Observateur*, 22-28/1/88). Stephen Moses trezvenijim tonom izražava isti prigorov: Heidegger je postlige rata, sve do svoje smrti, odbijao bilo kakav opoziv, bilo kakav izraz kajanja, ili makar sažaljenja prema žrtvama ideologije u koju je vjerovao i kojoj je služio.« (*Le Débat*, 1988, br. 48, str. 170).

Pojmovno određivanje genocida nad Židovima s kojim se Heidegger prema ovoj optužbi navodno složio nije tek trivijalan posao. Očito je da se ne radi o običnom, već o ekstremnom zločinu. Čak i same žrtve ovog vida nasilja teško mogu riječima izraziti što su pretrpjeli. Krik, a ne govor, prvo je svjedočanstvo nasilja.¹ Ima ljudi koji ne mogu čak ni vrjsnuti. Bol ne samo da se ne može izraziti riječima, od nje često žrtva zanijemi. *Ego se brani od boli* kako god može, nerijetko putem *osjećaja krivice*. Freud je pokazao da se žrtva osjeća kažnjrenom za neopisiv prijestup, da postoji suodnosnost između nesreće i osjećaja krivice, suodnosnost koju podupire podsvjesna potreba za kažnjavanjem. Poznato nam je da pretrpljeno nasilje rada stid koji iziskuje da ostane skriven. Kao da je krvnikovo sramotno djelo okaljalo žrtvu. Poznata nam je, također, neispovjedljiva sukrivnja (vrlo dobro evocirana u filmu *Noćni portir*) što je žrtva osjeća s mučiteljem kao da ih povezuje ista sudbina. Isto tako, ne smijemo zaboraviti da žrtva, čak i kad je revoltirana i odlučna govoriti, ostane nijemca pred mučiteljem jer joj mržnja oduzima moć govora.²

¹ Javno mnijenje danas ne vjeruje kricima žrtve. Živimo u civilizaciji koja sustavno eliminira sve što bi moglo uznemiriti. Znanost objašnjava da je krik infantanil i iracionalan. Nema više zbora gradana koji slušaju i ponavljaju jadikovku nesretnika. Postoji još samo tisak, a njegove su uši selektivne i rastresene. Ne pozajmimo više svi užas pred nesnošljivošću patnje.

O tome kako je teško govoriti o pretrpljenim mukama, usp. A. Naffah 1985, prvo poglavlje, i B. Bettelheim 1985. i 1989. Naffah svom djelu daje bibliografiju interesantnih filozofskih i psiholoških djela o fenomenu mučenja.

² Usp. H. Arendt 1983, str. 267.

No, zapreke za razgovor o ekstremnom nasilju postoje unutar samog jezika. Samo nasilje nespojivo je s predodžbom koju imamo o sebi i drugima. U još radikalnijem smislu, ono je neiskazivo jer obitava u dimenziji ljudskog bića koja nadilazi granice zamislivog. Kako god podsvjesna želja ne poznaje govor riječi (zato što ne poznaje negaciju), isto tako ni ekstremno nasilje ne poznaje gramatiku i logiku, a osobito princip dostatnog uma. Razum nas želi uvjeriti da ako je postojalo toliko nasilje, ili, jednostavno, nasilje, morali su postojati razlozi. Ne može se razumjeti da se krvnik i žrtva kreću u području koje je izvan dosega uma. Racionalnost kapitalističke eksplatacije, na primjer, sastoji se u dobiti. Čak se i tragična sudbina može razumjeti kao neizbjegjan unutrašnji raskol u čovjeku što proizlazi iz njegove limitacije. No, na čemu se zasniva razumljivost genocida koje poznajemo? Čak i instrumentalni um ostaje bez riječi pred ovakvim provalačama čiste mržnje. Pokretači Nürnberškog procesa ubrzo su otkrili da su okrivljeni nacisti bili odgovorni za zločine sasvim nove vrste, različite od »zločina protiv mira« i »ratnih zločina«, pa su zbog nedostatka tradicionalnog imena nazvani »zločinima protiv čovječanstva«, ili pak »zločinima protiv ljudskog *statusa*«. Nije bilo drugog zločina, misli H. Arendt,³ pred kojim bi se suci u Nürnbergu osjećali tako loše i koji bi ih toliko zbumnjivao i zapanjivao. Čak i najgori ratni zločini mogli su se razumjeti kao zločinački izgredi u nastojanju da se dode do pobjede. Nacistički zločin genocida, naprotiv, nije se mogao opravdati nikakvom misli o potrebi. On je jasno dokazivao odbacivanje uma, što nije prirođeno racionalnosti i ljudskoj prirodi općenito.

Iz iskustva koje imamo o ekstremnom nasilju znamo još da u odnosu krvnika i žrtve ne postoje više uobičajeni uvjeti individualizacije. Ne samo da princip dostatnog uma postaje nesvrishodan, nego se raščlanjuju i svakidašnji prostor i vrijeme. Gubi se tako svaka čvrsta veza sa samim sobom i s drugima. To stvorene koja se naziva čovjekom gubi svaki oslonac. Kao posljedica toga, ljudsko biće gubi predodžbu o sebi samom i tone u limb *izvan svake mogućnosti predočenja*.

Tradicionalna filozofija nije ništa spremnija od prava ili ostalih segmenata Zapadne kulture za analiziranje ove situacije. Zlo se ili negira, kratko i jasno (živimo u najboljem mogućem svijetu, još je mogao tvrditi Leibnitz), ili se postavlja u kategoriju odsutnosti Dobra, ili, tematizirano, pojavljuje se kao historijski trenutak, više ili manje potreban. Ne priznaje se nasilje kao Drugi uma.⁴

Čak ni teologija, koja se usavršila u davanju smisla ljudskoj patnji, ne pruža interpretativne perspektive koje bi se mogle podržati. Godine 1945.

³ O problemu zla u modernoj filozofiji, usp. Rosenfield, D. 1988.

⁴ U našem smo se prijevodu koristili prijevodom sa španjolskog M. Grčića objavljen u: *Sabrana djela Jorgea Luisa Borgesa*, Zagreb 1985. (prev.)

katolički pjesnik Paul Claudel, cijenjeni interpretator povijesti Zapada u svjetlu Biblije, bilježi u svom dnevniku misao da bi uništavanje Židova u plinskim komorama moglo biti »holokaust« u značenju Staroga zavjeta, to jest žrtva Svetomogućem kroz potpuno spaljivanje žrtve, i vidi u tom dantesknom dogadaju ostvarenje proročanstva Sv. Pavla o masovnom preobraćenju Židova na završetku vremena. Da li je ovdje riječ samo o iritantnom pretjerivanju velikog pjesnika? Ne dokazuje li očiti besmisao pomisli da bi Bog mogao zahtijevati od svog izabranog naroda dokaz ovakve prirode, mnogo više, naime da su teološki koncepti, a ne samo katolički, izgubili svaki smisao pred nacističkim zločinima? Da je teološka interpretacija povijesti postala neizvediva?

Ni same povijesne činjenice nisu dovoljne da se okarakterizira apsolutno Zlo kao takvo. Ovaj nedostatak prerasta u golemu laž koja dominira našim javnim životom i korumpira jezik. Postojanje nacističkih logora istrebljenja, tih tvornica smrti, u početku je prikrivano, a zatim opetovanovo zanijekano. Više prema istoku, službena propaganda davala je arhipelagu Gulag, toj klopki u koju je bespovratno padaо otpad povijesti, privid društvene potrebe. Nakon drugog svjetskog rata, glas onih koji su preživjeli nacistički genocid nametnuo je svoju neizrecivu istinu. Glas žrtava Gulaga, međutim, ostao je nečujan. Konačno je 1956. godine, Hruščovljev izvještaj o Staljinovim zločinima službeno skinuo masku jednom golemom zakrjabljenom sustavu: oblak se rasplinuo, jedna je religija izgubila svoja otajstva i nepogrešivost, cjelina se raspala. Milijuni žrtava bit će rehabilitirani. No, ubrzo je Hruščov sve opovrgnuo. Jezik je izgubio svaki autoritet - ustvrdio je Levinas u jednom članku objavljenom u to vrijeme. Riječima se više ne može vjerovati. Problem nije u tome da na Zemlji nema slobode, već u činjenici da se više ne govori, a da se ne tvrdi nešto sasvim drugo od onoga što se izgovara. Riječi su znaci ili nadstrukture. U ova dva slučaja - laži. Krizi, grimase i protesti još su dio more koju bi trebala prekinuti.

Još nedavno, službeni predstavnik kineske vlade kratko je i jasno zanijekao da je došlo do masakra nad studentima na Tiananmenu u lipnju 1989. godine. Učinio je to pred onim istim kamerama koje su taj masakr prikazale cijelom svijetu. Pitanje nasilja pretvorilo se tako u spor kroz vrijeme raspoloživo u medijima.

3. Model za zločin koji je navodno podržao Heidegger

Umjesto da se upustimo u teoretsku raspravu ili da se ograničimo na evociranje činjenica, analizirajmo, da bismo shvatili smisao prve optužbe protiv Heideggera, lik nacističkog mučitelja i ubojice koji je stvorio J. L.

Borges u *Alephu*, u priči pod naslovom *Deutsches Requiem*. Prednost je književnosti u tome što ona ne mora pribjeći empirijskim činjenicama da bi bila vjerodostojna niti neoborivim definicijama da bi bila jasna.

Borgesov lik je bivši podzapovjednik koncentracionog logora Tornowitz, a zove se Otto Dietrich zur Linde. Osuden je na smrt i večer uoči pogubljenja piše svoju ispovijest. Borges se predstavlja kao izdavač tog dokumenta.

Otto Dietrich nema prigovora na svoje succ. »Sud je donio pravednu osudu; na samom sam početku priznao svoju krivnju.⁵ Medutim, ova izjava nije bila iskrena. Otto Dietrich nije se osjećao krivim. Nastojao je olakšati neizbjegno, smrtnu osudu. On se samo želio potčiniti ritualu jačega, ritualu pobjednika. Njegovo je priznanje nastalo i s namjerom da prepozna i prizna veličinu pobjednika. Kada nakon toga piše svoju ispovijest, on to čini zato da bi se uvidjela i prznala i njegova vlastita veličina.

Ja, dostojan prezira, kaže on, umrijet ću sutra. No, živjet ću i dalje kao »simbol budućih naraštaja«. Simbol novoga čovjeka. »Nacizam je u srži, moralana činjenica, svačenje sa sebe starog čovjeka, koji je pokvaren, da bi se obukao novi.« Jasno, nacizam je moralna činjenica u smislu dokidanja svakog morala zauvijek. Ne osjećajući nikakav osobni nagon prema nasilju, Otto Dietrich je kod Schopenhauera našao razloga za napuštanje kršćanske vjere, teologije i objavljenog morala (više nego kod Nietzschea i Spenglera). Priključio se nacističkoj stranci jer je shvatio da se čovječanstvo nalazi »na pragu novoga doba i da ovo doba, koje se može usporediti s početnim razdobljima islama ili kršćanstva, traži nove ljudе.«

Posljednji porok staroga čovjeka koji treba pobijediti je pijetet, pijetet prema superiorijem. To je bio i Zaraustrin posljednji grijeh. »Zamalo ga nisam počinio«, priznaje Otto Dietrich, »kad je k nama poslan iz Wroclawa znameniti pjesnik David Jerusalem«. Na ovom mjestu u svjedočanstvu Borges dodaje bilješku izdavača: povijesti njemačke književnosti ne bilježe ime Davida Jerusalema. David Jerusalem, nastavlja se u bilješci, možda je simbol raznih pojedinaca. On je vjerovatno samo predstavnik određenog tipa ljudi, tip čovjeka potčinjenog zakonima etike. Njegov mučenički put bit će tako simbol žrtvi svih koji su mu jednaki.

Svjedočanstvo nastavlja: »Bio sam strog prema njemu. Nisam dopustio da me savlada ni suočeće ni njegova slava«. Izdavač izostavlja opis

⁵ P. S. Pinheirov prijevod na portugalski s talijanskog objavila je *Folha de S. Paulo* 10. VIII. 1986. Mi ćemo ga ispraviti polazeći od originala koji je djelomično objavio B. Martin (orig.) 1989. godine.

mučenja. Objavljeni tekst priče je kratak: »Potkraj 1942. Jerusalem je pomjerio pameću; 1. ožujka 1943. uspio je izvršiti samoubojstvo«.

Večer uoči pogubljenja, krvnik ne osjeća grižnju savjesti. Jedino što ga uz nemirava jest mogućnost da ga žrtva nije razumjela: »Ne znam je li Jerusalem shvatio da sam ga uništio zato da bih uništio svoju samilost Umirao sam s njime, umro sam s njime i, na neki način, bio sam izgubljen s njime, zato sam bio neumoljiv«. Otto Dietrich smatra da je postigao ono što je namjeravao. I da je postigao više, mnogo više: uništio je samilost, pa time i moral.

Od 1943. godine znao je da *Reich* polako umire. Isto tako, obuzimao ga je »zagonetni i gotovo jezivi okus sreće«. Ne zato što je potajno priznavao da je kriv i da ga može iskupiti jedino kazna. Uzrok njegovoj sreći bila je euforija zbog smjera kojim je krenula sudbina njemačkog naroda nakon reforme koju je započeo Luther. Kad je prevodio Bibliju, veliki Reformator nije predviđao ovakav rasplet. Nije mu bilo ni na kraj pameti, pobjedonosno primjećuje Otto Dietrich, »da je njegova svrha oblikovati narod koji će zauvijek uništiti Bibliju«. Njemački je narod, zahvaljujući Lutheru, uvidio da svijet umire »zbog judaizma i zbog onc judaističke zaraze, tj. vjere u Isusa« i odlučio okončati s time. Naučio je svijet »nasilju i vjeri u mač«. Otto Dietrich priznaje da je prva žrtva te poduke bio sam njemački narod. No, to mu nije važno. »Zar je važno«, uzvikuje on, »ako je Engleska čekić, a mi nakovanj? Važno je da vlada nasilje, a ne ponizna kraščanska plašljivost«.

Pred potekoćama koje predstavlja razumijevanje nacizma u okvirima tradicionalnih koncepcija o dobru i zлу, a što se obično priznaje, u onome što slijedi usmjeraval ćemo se prema ovoj Borgesovoj rekonstrukciji samorazumijevanja nacističkih zločinaca. U vezi s njom postat će nam jasan smisao Levinasovih i drugih optužbi protiv Heideggera. Heidegger nije optužen za zločin sličan zločinu Otta Dietricha. Njegova je krivica u tome što je *a posteriori* odobrio taj zločin i što je prešutno podržao pokušaj uspostavljanja kraljevstva volje za (rast) moći koja ne isključuju nikakvu okrutnost. Njegova okrutna i nemoralna šutnja o holokaustu objelodanila je, navodno, njegovu bezvjernu i svetogrdnu privolu.

To je prva optužba protiv Heideggera. Ona je moralna, a odnosi se direktno na njegovu ličnost. Usmjerena je ne toliko na njegova djela, koliko na njegovu šutnju o djelima drugih. Osobe koje podižu tu tužbu, smatraju da je javno priznavanje teškog moralnog grijega nepobitna obaveza svakog člana naše civilizacije i da izbjegavanje takve zadovoljštine otkriva unutrašnju izopačenost čovjeka. Ta izopačenost iziskuje, smatraju oni, javnu osudu ne samo u moralnim, nego i u političkim okvirima.

4. Veza s nacizmom

Druga najvažnija stavka optužnice protiv Heideggera tvrdi da je njegova *misao povezana s nacističkom ideologijom*, pa stoga i s velikim nacističkim zlodjelima. Filozofsko djelo mislioca iz Schwarzwalda nosi klicu nacizma kao što cvijet u scbi sadržava plod. Michel Deguy aludira na ovu optužbu kad pita: »Zar će filozof istine (Heidegger) biti kažnjen zato što je pomiješao suštinu istine s nacionalsocijalizmom, zato što je kompromitirao tisućugodišnji jezik principa *patosom Führer-Prinzipa?*« (Le Débat, 1988, br. 48, str. 130). Godine 1982. Levinas je izuzeo *Bitak i vrijeme* iz djela zatrovanih nacizmom. U kontekstu ovoga djela, tvrdio je, »godina 1933. još je nezamisliva« (Levinas 1982, str. 28). Nakon odjeka Fariasova djela, Levinas je, čini se, promijenio svoje mišljenje i počeo sumnjati da je i sam *Bitak i vrijeme* možda zatrovani Zlom: »*Što se tiče intelektualne snage Bitka i vremena*, nije moguće ... ne diviti joj se Nenadmašiva čvrstoća obilježava čitavo djelo. Možemo li, međutim, biti sigurni da Zlo nikada nije u njemu imalo odjeka? Dijaboličnost se ne zadovoljava stanjem poznatosti koju joj pridaje narodna mudrost, a njena oštroumna zloča koristi se i predvijlja je u životu odraslih. Dijaboličnost je inteligentna. Ona prodre gdje god zaželi. Da bi ju se odbacilo, potrebno ju je najprije opovrgnuti. Njeno prepoznavanje iziskuje intelektualni napor. Tko se može dići time? Što treba učiniti? Dijaboličnost nas tjera na razmišljanje« (*Nouvel Observateur*, 22-28/1/88).

Farias će inzistirati na Heideggerovoj odanosti nacizmu: »Naša istraživanja dovela su nas do zaključka da, čak ako je on (Heidegger) i gledao na stvari na drugi način nakon 'raskida' sa stvarnim nacionalsocijalističkim pokretom, nemoguće je shvatiti njegov kasniji razvoj, a da se ne uzme u obzir njegova očigledna vjernost svojevrsnoj, čisto nacionalsocijalističkoj bazi, prevedenoj u oblik i stil koju su, bez sumnje, bili njegovi« (str. 27).

Evo, stoga, druge optužbe: absolutno zlo bilo je prisutno u Heideggerovoj doktrini od početka i do samog je kraja bilo njeno distinkтивno obilježje. Budući da je i samo inteligentno, Zlo se služi inteligentima. Heideggeru se »ne može oprostiti« upravo zato, zato što je intelligentan sluga Zla (Levinas 1968, str. 56).

Imaju li takve optužbe osnove? Naslućujući odgovor, čini nam se da su optužitelji na koje se pozivamo neosporno pogriješili pri argumentiranju, te da bi došli do konačnog zaključka o ovom predmetu moramo se obratiti objektivnijem sudu. Taj će sud morati biti sposoban prosuditi i opasnost bilo koje filozofije. Zamisao da se pronikne u Heideggerovu misao nužno podrazumijeva i općenitu kritiku filozofije, štoviše, kritiku cjelokupne Zapadne kulture. No, krenimo dio po dio.

5. Od učenika do učitelja

Kao javna osoba Heidegger je bio sasvim prosječan čovjek. Njegov utjecaj na zločine koje su počinili nacisti nije bio nikakav. Želja da se danas protiv njega otvori politički proces je gubljenje vremena. Kritika Heideggerove uporne šutnje o nacističkim zločinima može imati samo moralni i ideološki smisao. Mnogi ljudi koji su mu bili bliski, među kojima su i Jaspers, biskup Groeber i teolog Bultmann, pokušali su ga navesti na put duhovnog preobraćenja (Ott 1988, str. 65-66). Bultmann je, na primjer, bio spremjan Heideggeru oprostiti njegov nacional-socijalizam kad jednom »pismeno prizna svoje zablude, kao sv. Augustin, ne kao posljednje pribježište, već u ime vjerodostojnosti svoje misli« (citirano prema Fariasu 1988, str. 343). Bultmannovu zahtjevu nije udovoljeno. On sam opisuje Heideggerovu reakciju na njegov zahtjev o opozivu u augustinskom stilu: »U tom se trenutku Heideggerovo lice skamenilo. Nije progovorio ni riječi« (*ibid.*). Godine 1947. Marcuse se obratio Heideggeru sa sličnim zahtjevom: tražio je od njega javnu izjavu kojom otvoreno negira svoje osobno identificiranje s nacističkim sustavom vrijednosti. Ovaj je zahtjev izražen u dva pisma napisana 1947., a objavljena tek nedavno.⁶

Koliko nam je poznato, Heidegger nije udovoljio nijednoj od tih molbi.

Bultmann nije komentirao to odbijanje. Marcuse je reagirao drukčije: osudio je Heideggera zbog moralne izopačenosti. Ova epizoda, koja je imala odjeka na nedavne rasprave, tiče se same prirode osnovnog problema o kojem raspravljamo i zaslužuje detaljnije ispitivanje.

⁶ Budući da već govorimo o temi iz njemačke povijesti, podsjetimo se posljedica povjesne Canosse: posljedice javnog ponižavanja njemačkog cara za Crkvu bile su ne samo stoljeća ratovanja već i slom pokušaja definitivnog pokrštavanja Njemačke. Ovaj konflikt produbio je opreku između romanizirane, pokrštene, i neromanizirane Njemačke koja je zadržala svoje poganske odlike. Freud ima pravo kad tvrdi da su u početku Germani bili »loše pokršteniJ (Freud 1939, *Studienausgabe*, 9 str. 539). Ni Lutherova reforma nije uspjela promijeniti stanje stvari, kako je zabilježio Hcinec, jedan od najsuptilnijih analitičara njemačke kulture. Prve uspjehove reformiranog kršćanstva, čiji se odjek osjetio još u vrijeme njemačkog prosvjetiteljstva obilježenog njegovanjem Biblije na način kako ju je tumačio Lessing, potpuno je uništila Kantova izjava da je nemoguće dokazati postojanje boga: kritička filozofija protjerala je Jahvea u domenu dogmatske metafizike i religioznog praznovjerja. Kako ćemo kasnije detaljnije vidjeti (V,2), ovo Kantovo djelo nedavno reformirana njemačka duša doživjela je kao istinsku kulturnu katastrofu. Nakon Kanta bilo je pokušaja povratka poganstvu, ako ne germanskom, a ono barem grčkom, koje su često poduzimali ljudi odgojeni u kršćanskoj sredini. Ovaj je proces doveo do kulturnog fenomena izuzetno važnog za razumijevanje nešeg predmeta, a to je raznorodni karakter njemačke kulture, podijeljene između protestantizma (židovstva) i poganstva.

U svom prvom pismu upućenom Heideggeru, Marcuse starog učitelja moli tri stvari: da javno opozove svoje govore, napisane i održane u razdoblju od 1933. do 1934; da javno osudi nacistička djela i ideologiju, osobito istrebljivanje Židova; i, napokon, da javno izjaviti da je doživio metamorfozu u odnosu na svoju nacističku prošlost. Samo tako, tvrdi Marcuse, javno mnijenje prestati će identificirati Heideggera s nacizmom, »režimom koji je poslao u plinske komore milijune suvjetnika«. Zdrav razum i duh, nastavlja Marcuse, smatraju da su filozofija i nacizam nespojivi i odbijaju »ozbiljno bavljenje nacističkom ideologijom«. Pod tim okolnostima, samo jedna javna izjava od strane samog Heideggera može dovesti do toga da se prestane identificirati njegovu ličnost i njegovo djelo s nacizmom i da se izbjegne da se njegovo djelo izuzme iz filozofije.

Zapažamo ovdje, kao i kod Fariasa, fuzioniranje osobe i djela. Za početak, teško je razumjeti kako jedna autorova izjava može oslobođiti djelo od kompromitacije ovim ili onim ideološkim stavom. Ta kompromitacija, ukoliko uopće postoji, logička je činjenica nezavisna od bilo kakve izjave koju bi mogao dati autor u vezi s njegovim djelom. Smisao teksta nadilazi ne samo kasnije namjere, već i sve namjere koje je autor izrazio u samom trenutku stvaranja. Tekst ima svoju faktičnost koja se ne može preoblikovati po volji interpretatora, makar se radilo o samom autoru. Očigledno, Marcuse traži nemoguće.

Osim toga, Marcuseov zahtjev pretpostavlja bizarni holizam filozofskog djela. Sasvim je moguće da određeni aspekti djela budu u kompromisu s određenom ideologijom, a drugi ne. Filozofska djela nisu zatvoreni aksiomatski sustavi. Da bi se dokazalo da je Heideggerova filozofija kompromitirana nacističkom ideologijom, moral će se upustiti u raspravu s tom ideologijom, a taj posao Marcuse smatra moralno nedostojnim.

S duge strane, ne može se proturječiti Marcuseu kada tvrdi da identificiranje Heidegerove *osobe* s nacizmom može prestati samo ako on sam ponovo razmotri svoju angažiranost. Heidegger, uostalom, razmišlja na isti način. On vjeruje da je u tom smislu napravio onoliko koliko je trebao još u vrijeme nacističkog režima (usp. Heidegger 1983). Marcuse se nije složio s tim i tu je bio u pravu. Heidegger se kao gradanin trebao jasnije distancirati od zločinačkog režima kojeg je neko vrijeme podržavao i trebao je više naglasiti kako uvida svoju političku pogrešku. Priznajmo, međutim, da se javni interes za ovaj slučaj prilično smanjio, budući da Heidegger nije imao velik utjecaj na politička zbivanja u Trećem Reichu. A nije od nikakva interesa za filozofiju, budući da filozofija ne proučava biografije.

6. Pravo na iziskivanje javnog pokajanja

Kada optužba o političkoj zabludi preraste u optužbu o nedostatku morala, problem javnog priznavanja krivice poprima novu dimenziju. Dok javno istraživanje u domeni politike omogućava eventualno obnavljanje vjerodostojnosti neke osobe, izlaganje moralne krivice, pred svačijim očima, baca ljagu na onoga tko ju je počinio, čak i nakon oprosta grijeha. Dostojevski nam je to vrlo dobro pokazao. Iz tog razloga katolička crkva, koja se usavršila u iznudivanju priznavanja krivice od svojih vjernika, gotovo se uvijek zadovoljavala isповijedanjem u tajnosti ili makar u potpunoj anonimnosti. Ponekad je zahtjevala više, kao onda kad je papa Grgur VII. primorao njemačkog cara Henrika IV. da dode u Canossu da se javno pokaje. Moralno nepodnošljivo nametnjanje koje mora dovesti do prekida povjerljive i prijateljske komunikacije.

Meduljudski odnosi nužno se pogoršavaju kad se izravna optužba o nedoličnosti poklapa sa zahtjevom za razmišljanjem o povredi morala. *De facto*, Marcuse optužuje Heideggera upravo zato, kad negira da je njegova privrženost nacizmu bila jednostavno zabluda: »Filozof ne može biti zaveden što se tiče režima koje je istrijebio milijune Židova - samo zbog činjenice da su Židovi - režim za koji je teror bio normalna pojava ..., sve u svemu, karikatura tradicije Zapada koju ste Vi uporno izlagali i branili«. Marcuse nastavlja: »Čak i da taj režim nije bio karikatura, vać stvarni proizvod tradicije, čak i u tom slučaju, ne postoji mogućnost zablude. Trebali ste osporiti i odreći se cjelokupne tradicije«. Ako nije postojala mogućnost zablude, preostaje da se samo pretpostavi da je postojala uvreda, povreda istine i dostojanstva.

Tako već u svom prvom pismu Marcuse ne moli Heideggera, kao prijatelj prijatelja, da promisli o sadržaju i razlozima svoje pogreške. On mu nameće krvnju čiju je prirodu već sam odredio. *On* zna da je u razdoblju između 1928. i 1932. dok je studirao kod Heideggera, sve bilo u redu. To je jedini razlog zašto je on još uvijek u kontaktu s Heideggerom i šalje mu knjige, usprkos prigovorima prijatelja. Ovo su njegove riječi: »Pred vlastitom savješću, tvrdim sam sebi da šaljem hrpu knjiga čovjeku kod kojeg sam studirao filozofiju od 1928. do 1932. godine. Svjestan sam toga da ovakvo rasudivanje nije ispravno«. U stvari, ovo njegovo rasudivanje ne samo da nije ispravno, već je izuzetno uvredljivo. U pismu kojim odgovara Marcuseu Heidegger se žali, kako saznajemo iz drugog Marcuseovog pisma, na poteškoće što se javljaju u dijalogu između emigranata i ljudi koji su ostali u Njemačkoj za vrijeme nacizma. U tom istom drugom pismu, Marcuse ne priznaje poteškoće na koje je ukazivao Heidegger i ponovo optužuje. On, Marcuse, zna vrlo dobro što onemogućava komuniciranje: »Čini mi se da je teškoća dijaloga više u činjenici da su ljudi koji su ostali

u Njemačkoj bili izloženi sveukupnoj izopačenosti svih misli i osjećaja, što su mnogi vrlo brzo prihvatali. Ne može se na drugi način objasniti Vaš slučaj, da ste Vi, koji ste imali više mogućnosti no itko drugi za razumijevanje Zapadne filozofije, mogli vidjeti u nacizmu 'duhovno obnavljanje ljudskog života', 'očuvanje Zapadne egzistencije od opasnosti komunizma' (koji je i sam važan sastavni dio te egzistencije!)». Ovo je ovdje izravna i agresivna optužba. Marcuse ne samo da optužuje Heideggera za intelektualnu i moralnu izopačenost, već mu, povrh toga, daje i poduku o suštinskim komponentama Zapada. Jedna od njih je i komunizam, čije je gotovo jedino oživotvorene u to vrijeme, kako je poznato, bilo kraljevstvo vrhovnog komandanta Staljina.

Raskid između učenika i učitelja je dovršen. Jedan se ustoličio u položaju tužitelja i suca. Drugi, u svojoj tvrdoglavoj šutnji.

Za mnoge od nas, prekid jedne veze postaje neizbjeglan uvijek kad jedan čovjek prisiljava drugog da isповijedi moralni grijeh. To je, zasigurno, bilo Heideggerovo mišljenje: »Nema sumnje, luda je to smjelost uvijek kad jedan čovjek objelodanjuje i podmeće grijche drugom čovjeku« (1983, str. 26).

Kao što smo vidjeli Heideggerovo odbijanje da javno moli za oproštenje obično se interpretira kao dokaz moralne neosjetljivosti i kao posljedica pokušaja opravdavanja. No, postoji li možda sud javnosti kompetantan za prosudivanje *moralnih* grijeha čovjeka? Prema tradicionalnoj kršćanskoj duhovnosti, takav sud ne postoji. Na moralne grijhe može se ukazivati prijateljski, ali se moraju ostaviti da o njima prosudi savjest svakog pojedinca. S druge strane, vjerski propovjednici, proroci, ali isto tako i izvjesni moderni moralisti, ponad svega moralisti zaokupljeni ideologijama o spasenju, kao i javno mnjenje izraženo u medijima, ne prezazu od javnog iznošenja moralnih i iziskivanja javnog pokajanja. Suočeni smo s jasnim proturječjem u mišljenjima. Jedan razlog više da se postavi pitanje nije li odbijanje Heideggera, teologa po intuiciji i po formaciji, da se javno pokaje za svoje grijhe možda povezano s njegovim najdubljim vjerovanjima o prirodi moralnosti. Ovo se pitanje rijetko postavlja otvoreno, a mora biti riječeno prije nego li se Heideggerova šutnja osudi kao moralno uvredljiva, ili kao rezultat njegova strateškog pokušaja da sačuva predodžbu o sebi samom pred budućim generacijama.

Zanimljivo je u vezi s ovim čuti što misli Jaspers, jedan od prvih koji su se suprotstavili nacističkom režimu iz osobnih, političkih i moralnih razloga i za koje je pitanje krivice njemačkog naroda temeljno: »U uzajamnom okrivljavanju, život ne cvjeta. Istinski dijalog prestaje. To je način da se prekine komunikacija. A to je uvijek simptom neistine, te stoga razlog da iskreni ljudi otkriju prikrivenu neistinu. Ona se nalazi tamo gdje jedan Nijemac sudi, u moralnom i metafizičkom smislu, drugom Nijemcu, ondje gdje ne vlada volja za komuniciranjem, nego prikrivena želja za dominiran-

jem, ondje gdje se iziskuje da onaj drugi prizna svoju krivicu, gdje ponos - 'ja sam bezgriješan' - omalovažava drugog, gdje svijest o nevinosti misli da ima pravo pripisivati grijhe drugima« (Jaspers 1946, str. 81). Jaspers smatra da međusobno optuživanje dovodi do toga da iskustvo o sebi samome, koje čovjek može imati samo pred svojom savješću ili, ako je religiozan, pred bogom, bude dovedeno do nivoa moraliziranja ili čak senzacionalizma. Tu više nema mjesta za odstupanje, tišinu i poštovanje. Moraliziranje nije samo nedostatak moralne svijesti, nego i, kako to dobro opaža Jaspers, agresivno očitovanje želje za moći. Očitovanje koje, osim toga, može lako izazvati reakciju same želje za moći: »Moraliziranje, kao manifestacija želje za vlašću, podupire kako osjetljivost na optužbe, tako i priznavanje krivice, optužbe kako protiv drugih tako i protiv sama sebe i dovodi do toga da se ove stvari transformiraju jedna u drugu« (*ibid.*, str. 82). Pod kojim uvjetima se može onda zahtijevati priznavanje moralne krivnje? U situaciji kad dode do sukoba među prijateljima, odgovara Jaspers, koji ne razbija složnost i teži k ispitivanju istine. (*ibid.*, str. 17, 93).

Da bi objasnio svoje mišljenje, Jaspers razlikuje različite vrste grijeha, a to su krivični, politički, moralni i metafizički grijeh. Svaki od ovih vrsti zahtijeva različit i kompetentan sud. Za grijeh prvog tipa, kompetentna instancija i gradanski sud, za drugi, sud pobjednika. Već moralni grijeh može osuditi samo savjest svakog pojedinca. Konačno, jedino je Bog ovlašten za prosudjivanje metafizičkog grijeha. Jaspers shvaća da nisu svi Nijemci krivi za zločine ili političke grijhe drugog svjetskog rata, ali da su svi, bez izuzetka, imaju moralno i metafizički krivi za ono što se dogodalo u vremenu od 1933. do 1945. godine, i da to moraju priznati pred vlastitom savješću, barem prešutno. Situacija u kojoj se nalaze slična je robovima u Hegelovoj dijalektici (*ibid.*, str. 83). Nijemci moraju spoznati da su robovi, u Hegelovom smislu, budući da su pobijedeni i da su se ponašali gore od drugih naroda za vrijeme Trećeg Reicha. Da bi jednog dana mogli izaći iz ropstva, morat će voditi život posvećen radu i poštivanju pravde.

1. Nove

Fariasove optužbe

Fariasova knjiga ulazi u detalje dviju gore spomenutih glavnih optužbi protiv Heideggera i dodaje niz novih imputacija osobne, moralne, teorijske, pa čak i teološke vrste. Razmotrimo neke od njih, za početak osobne. Heidegger je navodno bio oportunist (djelomično se tako objašnjava njegov pristup nacionalsocijalističkoj stranci), karijerist (nadao se da će započeti svoju sveučilišnu karijeru zauzimajući slobodno mjesto na Teološkom fakultetu u Freiburgu; kad je na to mjesto imenovana druga osoba, to je navodno izazvalo njegovo duboko razočaranje i djelomično bilo uzrok njegova udaljavanja od Crkve, str. 62), nezahvalnik (prema Husserlu), potkazivač svojih kolega (Staudingera i Baumgartena).

Ništa manje ozbiljne nisu bile ni njegove političke pogreške. Bio je navodno antisemit, militantni i osvijedočeni nacist od 1933. do 1945. godine (str. 255), branilac *Führer-prinzipa*, ambiciozni duhovni vodič samog *Führera*, militarist, šovinist (izjavio je da su što se tiče filozofije Nijemci profesori, a Francuzi pokorni učenici, str. 361) itd.

Njegov najveći moralni grijeh navodno je već spomenuto odobravanje genocida nad Židovima. S teorijsko-filosofske točke gledišta, optužba je izravna: Heidegger je razradio političku ontologiju koja sadrži bitne elemente nacionalsocijalističke prirode (str. 27-28, 304). Unutrašnja iskvarenost Heideggerove misli postaje vidljiva ako se njegova djela usporede s Hitlerovim djelima i djelima drugih nacističkih mislioca (str. 133). Farias ne ostavlja stvari nedorečene. Za njega, Heideggerova filozofska misao je verzija nacionalsocijalističke ideologije.

Konačno, Heidegger zaslužuje osudu i s teološke točke gledišta: njegov bog je bog domovine, a ne transcendentni bog, razlog zbog kojeg se moramo bojati da je riječ o opasnom bogu (str. 362).

Ako se na trenutak zadržimo na tim opužbama, vidjet ćemo odmah da su one vrlo različite prirode i da, kako je to dobro objasnio Jaspers, *kompetentni sudovi* za prosudjivanje različitih vrsta grijeha također moraju biti različiti. Za ispitivanje Heideggerove moralne i političke krivnje, kom-

petentne instancije su prosvijetljeno javno mnenje (i, po potrebi, građansko pravo) koje predstavljaju mediji. Kod tog je suda Farias uspio jasno osuditi Heideggera. Međutim, kako se njegova optužba temelji na historijskom istraživanju koje sebe smatra znanstvenim i podrobnim, nudeći još interpretacije Heideggerovog filozofskog djela, mora se zaradi pravde konzultirati sud historičara i filozofa.

2. *Heidegger, obični denuncijant?*

Reakcije historičara i nekoliko svjedoka na Fariasova istraživanja nisu bile najpovoljnije. Prema H. Ottu, historičaru koji se usavršio u pitanjima Heideggerovog nacizma i autoru jedne Heideggerove biografije (Ott, 1988), više činjenica koje je iznio Farias su netočne ili očigledno iskrivljene. Uistinu, iskazi svjedoka i kritičke procjene stručnjaka o tom pitanju stavile su u pitanje ili preinačile gotovo sve nove Fariasove teze o Heideggerovom nacizmu. Po Ottu i sama Fariasova interpretacijska metoda je neprihvativljiva. Fariasov način rada uključuje, obrazlaže Ott, amalgamiranje i slobodno asociranje. On izmišlja činjenice. Jasno je da se takvom metodom može dokazati bilo kakva teza, optužiti bilo koga i osumnjičiti bilo kakvo mišljenje.

Razmotrimo kao primjer način na koji Farias obraduje slučaj Staudinger. Radi se o jednom izvještaju iz veljače 1934. godine u kojem Heidegger, uoči napuštanja položaja rektora, predlaže Ministarstvu kulture u Karlsruhe da otpusti H. Staudingera, profesora kemije na Sveučilištu u Freiburgu, u skladu s jednim zakonom iz travnja 1933. godine koji predviđa čišćenje njemačke državne administracije od nearijevskih ili pak ideološki nеподобних elemenata. Taj dokument, koji je otkrio i objavio H. Ott,¹ jedan je od glavnih dijelova optužbe protiv osobe filozofa iz Schwarzwalda. Farias trdi, kao što je to prije njega učinio Ott, da je riječ o jasnom slučaju političke denuncijacije, i to od izuzetne važnosti. U jednoj totalitarnoj državi, gdje su policijske i paravojne snage izvršavale političke zločine, takvo denunciranje predstavlja neoprostivu osobnu i političku pogrešku. Veliki je tisak govorio o skandalu. Međutim, da bi se objektivno prosudilo Heideggerov potez treba ga postaviti u njegov historijski kontekst.

Kada se govori o političkom denunciranju u Hitlerovoj Njemačkoj, neobaviješteni čitalac danas odmah pomisli na potkazivanje Židova;

¹ Ottova definitivna verzija o tom slučaju objavljena je u *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 1988, str. 201 i dalje. Kao što će to postati jasno na temelju rasprave koja slijedi, naš stav o tom predmetu ne slaže se ni s Ottovim, ni s Farišovim.

osobito kada čita knjigu koja optužuje Heideggera za agilni antisemitizam. Farias, međutim, ne objašnjava da je Staudinger bio »arijevac«, a ne Židov. Farias također ne navodi da su Staudingera kasnije nacisti prihvatali i da je aktivno suradivao u razvoju nacističke znanosti, znatno doprinjevši sintezi umjetne gume (zbog čega je 1953. godine dobio Nobelovu nagradu), pomažući tako Hitlerovoj Njemačkoj da se ponovo naoruža. Pored toga, Farias ne analizira u potpunosti sadržaj izvještaja. Insinuacija o otpuštanju temelji se na slijedećim činjenicama koje je Heidegger, čini se, smatrao vjerodostojnim: 1) Svi izvještaji Njemačkog generalnog konzulata u Zürichu iz vremena prvog svjetskog rata govore o tome kako je Staudinger odao kemijske industrijske tajne vanjskom neprijatelju. 2) Staudinger je, kako u toku, tako i nakon rata, uzastopno pokušavao dobiti švicarsko državljanstvo. 3) Od 1933. godine Staudinger se predstavlja kao pristaša nacionalne obnove, to jest kao odani pristaša nacionalsocijalizma, mada je tokom prvog svjetskog rata zauzimao pacifistički stav, u čemu su ga podržavali kolege koji nisu skrivali svoj otpor njemačkom militarizmu.²

Kad se pažljivo razmotre ove činjenice, dolazi se do zaključka da je smisao Heideggerove intervencije bila preporuka da se otpusti s univerziteta opasnog izdajicu i oportunistu. Odavanje industrijskih tajni u modernom je ratu veleizdaja. Podsjetimo se još da je tokom prvog svjetskog rata pacifizam u Njemačkoj osudivala kako desnica tako i ljevica (čak je i socijaldemokratska stranka rodoljubno podržavala Kaiserove ratne napore, a isto se dogodilo i u Austro-Ugarskoj). Osim toga, 1933. godine, kada se odigrala epizoda Staudinger, velik dio njemačkog javnog mnijenja nije bio zadovoljan odlukama Versajskog ugovora i zahtijevao je njegovu reviziju, pa makar oružanom silom. Stoga, sve navodi na pomisao da je Heidegger postupao ne kao nacistički žbir, već prije kao revoltirani Nijemac.³ Uz važnu pojedinost. Naime, Heidegger se javno očitovao prema budućem pristaši nacionalsocijalizma. Sve ukazuje na to da je njegova intervencija dio ideoološke borbe za integritet nacionalnog i socijalističkog pokreta, a ne denunciranje jednog gradanina pred totalitarnom strankom ili policijom. Heidegger nije potkazivao sve svoje suradnike koji su očigledno bili protivnici nacističke ideologije. On se tako ponio jedino prema Staudingeru.⁴ Njegovo je ponašanje bilo toliko netipično da je Ott, nimalo sklon političkim stavovima autora *Bitka i vremena*, postavio hipotezu da su u igri morali biti »osobni razlozi« (Ott 1988, str. 213).

² Heideggerov izvještaj objavio je Ott 1988. godine, str. 205.

³ Različitu interpretaciju ove epizode, više u korist Heideggeru, daje Fédier, 1989. godine, str. 73.

⁴ Znamo još da se Heidegger protivio otpuštanju dvojice profesora Židova (G. v. Hevesyja i E. Fränkela) i da je posredovao u korist J. G. Königsbergera, optuženog da ima marksističku prošlost. Usp. Ott 1988, str. 198-199 i 213.

Slučaj Staudinger je stoga mnogo složeniji nego što to Farias daje nasliti. Povezivanje sveučilišta s velikim nacionalnim interesima vrlo je diskutabilno, bilo u ratu, bilo u miru. Njegovo uplitanje u ideološku raspravu unutar jedne stranke još je neprihvatljivije. Taj slučaj ipak ne dokazuje da je Heidegger radio na podvrgavanju Sveučilišta autoritetu stranke ili policije, a očigledno ni na političkoj instrumentalizaciji odgoja i obrazovanja i istraživanja, što je bio nacistički zahtjev kojemu se Heidegger uvijek suprotstavlja, a to je, uz ostale pritisci, bio uzrok njegova napuštanja dužnosti rektora.⁵

3. *Heidegger, antisemit?*

Razmotrimo sada način na koji Farias dokazuje Heideggerov antisemitizam, kroz optužbu koja ga više politički kompromitira i koja je, bez sumnje, izazvala više ogorčenja u javnom mnijenju. Farias ne objašnjava što podrazumijeva pod antisemitizmom. Stoga, možemo zaključiti da se tim izrazom koristi u uobičajenom smislu, onako kako je objašnjen krajem prošlog stoljeća. Taj antisemitizam - treba li podsjećati - u suštini je rasistički. Ta doktrina tvrdi da je moguće znanstveno dokazati da su Židovi manje vrijedna rasa, s manjom zapremninom lubanje, fizički, intelektualno i moralno inferiorniji od arijevaca. Na ovaj rasistički antisemitizam nadovezuje se uglavnom kulturni antisemitizam: židovska religija etički je inferiorna i izopačava moralni i politički smisao; Židovi su krivi za sve nemire i revolucije, za sva zla, osobito financijske prirode, i djeluju u skladu s urotom smisljenom za dobivanje prevlasti u svijetu (usp. Roth 1980, str. 140-141). Na toj se doktrini temeljio antisemitski pokret čiji je cilj bio ograničiti Židovima gradanska prava i smanjiti tekovine njihove potpune emancipacije što su je stekli nakon francuske revolucije.

Da li je Heidegger bio antisemit u smislu koji smo upravo objasnili? Farias, čini se, vjeruje da jest, izjavljajući i to da je Heidegger bio rasist. U ovom slučaju protiv Fariasa su gotovo jednodušno svi kritičari Heideggerovih stavova, s jedinom iznimkom Fayea koji također optužuje Heideggera za rasizam (usp. Pöggeler 1985, str. 39). Treba još dodati da Komisija

⁵ Usp. Heidegger 1983. str. 30-31 i 38. Znamo da su u isto vrijeme značajni filozofi podnosili svoje *cjelokupno filozofsko mišljenje* cenzuri jedine stranke. Primjer za to daje ponašanje G. Lukácsa koji se odrekao svojih vlastitih misli (izraženih, na primjer, u *Povijesti i klasičnoj svijesti*) pred kritikama jednog diktatora. Ta i druge paralele koje se mogu povući ne iskupljuju Heideggerove političke pogreške; ona ih ipak postavlja u historijski kontekst koji omogućava objektivnije prosudjivanje.

za denacifikaciju, koja je anulirala Heideggerovu *venia legendi*, među svojim razlozima ne spominje antisemitizam (*ibid.*, str. 39). Jaspers, jedan od ljudi koji su posavjetovani u Heideggerovom slučaju, poriče da se filozofa može optužiti na taj način.⁶

Nešto kasnije Pöggeler je ponovo potvrdio da njemu nije poznato da postoje bilo kakve činjenice koje bi dokazale Heideggerovu sklonost rasičkom antisemitizmu koji se provodio u to vrijeme, i naglašava da je rasizam bio suprotan Heideggerovim fundamentalnim konцепцијama (1985, str. 44). I sam Habermas piše: »Heidegger nije bio rasist; njegov antisemitizam u mjeri u kojoj se može uvidjeti, čini se da je bio kulturne vrste, koja je češća« (1990, str. 41).

Farias ne prilaže nikakav dokument koji bi doveo Heideggera u direktnu vezu s progona Židova, na Sveučilištu ili izvan njega. Upravo suprotno, Farias predočava jasne dokaze da se Heidegger aktivno suprotstavljaо progonu nekoliko židovskih akademika, dokazujući plemenitost svojeg karaktera i besprijeckorno ponašanje (str. 163; usp. Pöggeler 1985, str. 42, bilješka). Bez konkretnih činjenica, ali odlučan da svog čitaoca uvjeri u Heideggerov antisemitizam, Farias započinje sastavljanje povijesti na temelju koje bi mogao tvrditi da se Heidegger od početka pa do smrti kretao u »mračnoj tradiciji« antisemitizma i da je zbog toga podržavao antisemitizam u doba nacizma. To je njegova zapanjujuća verzija odnosa Heideggera prema Abrahamu od Svetе Klare.

Abraham a Sancta Clara, podrijetlom iz Krcenheimstettena, grada u blizini Messkircha gdje se rodio Heidegger, bio je redovnik i kapucinski propovjednik koji je postao poznat na habsburškom dvoru u Beču u XVII. stoljeću, zbog svojih moralističkih propovjedi što su obilovali napadima na Turke i Židove. Prema Fariisu, Heidegger se tijekom čitavog svog života identificirao s ksenofobičnom i antisemitskom ideologijom svog zemljaka, onom istom ideologijom koja je zarazila mladog Hitlera, podrijetlom iz Austrije, to jest iz istog kulturnog kruga kao i Abraham i Heidegger.

Dokaz za to navodno su dva Heideggerova napisa. Jedan je od njih prvi Heideggerov objavljen tekst, 1910. godine, u jednom katoličkom časopisu iz Münchena, prilikom izgradnje spomenika u čast Abrahamu u njegovom rodom mjestu. Drugi tekst, iz 1964. godine, jedno je od posljednjih objavljenih Heideggerovih djela, koje je izdala prefektura grada Messkircha, prigodom susreta nekadašnjih učenika lokalne gimnazije. Prema Farisovoj interpretaciji, prvi tekst dokazuje da je Heidegger još od mladosti njegovao kult ličnosti omraženog antisemitskog propovjednika (str. 53), dok drugi tekst dokazuje da je još 1964. godine, nakon što je

⁶ Kao izvor usp. Féder 1989, str. 75.

svijet upoznat sa svim užasima Auschwitza, Heidegger mladima prelagao ogorčenog antisemita kao životni uzor, pa je tako iskoristio »značaj svog ugleda za obnavljanje mračne tradicije« (str. 355 i dalje).

Ovaj Fariasov zaključak, jedan od onih koji su izazvali najveću buru u uzburkanim francuskim medijima, naročito je preuveličan. U ova dva Heideggerova teksta ne radi se uopće o Abrahamovom antisemitizmu. Oba teksta, a osobito drugi, potpuno su blagi, da ne kažem bezazleni, prožeti provincijskim ugodajem južne Njemačke u kojem je Heidegger toliko uživao. Naime, napisani su slučajno, objavljeni u sredstvima što nisu u vezi s filozofskom zajednicom, a pobudeni provincijskim dogadajima bez i najmanje političke ili kulturne važnosti.

To ne smeta Fariasu. Za njega, govoriti s poštovanjem o ozloglašenom protivniku Židova i židovstva dokaz je »antisemitizma«. Ako na trenutak razmislimo o logici ovog argumenta, odmah ćemo uvidjeti da ona dopušta da se osudi zbog antisemitizama velik dio njemačke kulturne tradicije, ako ne i cijelokupne civilizacije Zapada. Dovoljno je u tu svrhu podsjetiti se ogorčenih tekstova protiv Židova iz nekoliko Lutherovih knjiga. Veliki reformator nije samo kritizirao Židove i optuživao njihovu religiju za bogohulnost, već je prelagao politiku čvrste ruke protiv njih: »Da bi se okončalo s tom bogohulnom doktrinom, trebali bismo zapaliti sve sinagoge i, ako bi nakon požara još nešto ostalo, zatrpati to pijeskom i blatom da se više nikad ne može vidjeti ni najmanja opeka, ni najmanji kamen njihovih hramova... Da se Židovima zabrani pod prijetnjom smrti da među nama i na našem tlu hvale Boga, mole, poučavaju, pjevaju« (citirano prema Delumeau 1978, str. 286). Ako pisanje u slavu Abrahama otkriva antisemitske osjećaje, moramo reći da te iste osjećaje dijeli i onaj tko cijeni reformatorovo djelo. Dakle, cijelokupni njemački protestantizam je antisemitski u modernom smislu riječi.

Da li je taj zaključak pretjeran? Znamo da Goethe s divljenjem govori o Abrahamovom jeziku i da je Abraham inspirirao Schillera pri oblikovanju lika kapucinskog propovjednika, u njegovom djelu *Wallenstein*. Primjerni autori iz njemačke kulture, koji se obično smatraju braniteljima univerzalnog humanizma, bili bi po Farišovoj logici maskirani antisemiti. Ponekad čitalac ima dojam da Farias brani upravo taj stav i da optužuje za antisemitizam cijelokupnu njemačku kulturnu i povjesnu tradiciju, zato što je ona izvor nacističke Njemačke, »najveće nakaze što ju je ikad stvorila povijest čovječanstva« (str. 293). Zanimljivo je zapaziti da drugi mislioci, među njima Jankélévitch, nisu prezali da još nedavno iznesu slične tvrdnje.

Čini mi se da je presudnu riječ u ovom predmetu rekla H. Arendt (1976). Kršćanski antisemitizam razlikuje se od nacističkog antisemitizma. Prvi ima religiozne korijene, a potonji je instrument vlasti. Prvi je pružio argumente drugom, a da se istovremeno ni na koji način nije pomiješao

s njim. Okriviti Heideggera za antisemitizam u modernom smislu oslanjajući se na autora iz XVII. stoljeća neobranjivo je s historijske točke gledišta. Kako smo već napomenuli u Uvodu (i kao što ćemo ponovo potvrditi u trećem odjeljku šestog poglavlja), kritički stav prema židovskoj teologiji i kulturi, zbog opasnosti da dovede do teških zabluda, ne bi se trebao nazivati antisemitizmom nego, primjereno, antijudaizmom.

H. Arendt pokazuje nadalje da je moderni antisemitizam, kao i fašizam, moguć svugdje i da je pogrešno ograničiti ga na određenu kulturu. Početkom ovoga stoljeća antisemitizam je bio fenomen europskih dimenzija, a očitovoao se vrlo agresivno u drugim krajevima izvan južnonjemačke provincije. Antisemitizam je bio jak u carskoj Rusiji (gdje je niz izuzetno žestokih pogroma odnio živote stotina tisuća ljudi među stanovništvom židovskog podrijetla i prisilio još toliko Židova da se isele iz Istočne Europe) i u Francuskoj, gdje su njegov vrhunac obilježile publikacije E. Drumonta i slučaj Dreyfuss (1894). Posljedice upravo ovog slučaja, a ne antisemitizam južne Njemačke i Austrije, navele su Bečanina T. Hertzla da se okani svog stava u korist progresivne asimilacije Židova s kršćanskim narodima da bi 1895. godine objavio knjigu *Der Judenstaat* i osnovao cionizam. Taj pokret imao je svoje najodlučnije sljedbenike u carskoj Rusiji, a ne na jugu Njemačke, niti u rasiniranom Beču s kraja stoljeća. U samoj Njemačkoj antisemitizam nije se koncentrirao, kako navodi Farias, na jugu, već je bio sveprisutan u Drugom Reichu, budući da se njegova na sveučilištima, u crkvi, kršćanskim radničkim udruženjima, kao i na carskom dvoru i u ministarskim kabinetima u Berlinu. I sam Bismarck osjećao se ugroženim od »semitske opasnosti«. Ti podaci navode se u svim knjigama židovske povijesti.⁷ Način na koji Farias opisuje sredinu u kojoj se školovao Heidegger, kao jazbinu antisemitizma, ne može, stoga, podnijeti ozbiljno historijsko ispitivanje.

Jedan zanimljiv detalj što ga je primijetio Ott otvara fiktivni karakter Fariasove priče više nego bilo kakav sadržajni argument. Da bi prikazao ambijent u kojem se školovao Heidegger, Farias se koristi sjećanjima izvjesnog G. Dehna, koji je pohadao gimnaziju u Konstanzi u vrijeme kad je i Heidegger studirao ondje, boraveći u pansionu Sv. Konrada kao internist. Dehn se prisjeća kolega iz istog pansiona i piše, *prema Fariasu*: »I ne znajući odakle potječe taj naziv, zvali smo ih 'kapucinima'« (str. 39). Ott međutim tvrdi da je taj citat što ga je Farias preuzeo iz Dehnovih memoara »prilagoden«. Prema Ottu, Dehn prijavlja da je *narod* nazivao interniste pansiona Sv. Konrada »Kapauner« i da je on, Dehn, mislio da »to ime ima nekakve veze s kapucinima«. Zatim, nastavlja Ott, Farias podešava tekst tako da Dehn kaže: »I ne znajući odakle potječe

⁷ Usp. na primjer, Arendt 1975/76, Roth 1980, Grol 1980. Neki primjeri za taj antisemitizam nalaze se u Mezan, 1987, str. 109.

taj naziv, zvali smo ih 'kapucinima'. Ali što znači »Kapaun« (množina »Kapauner«) u narodnom govoru? *Uškopljeni pijetao za tov*, objašnjava Ott. Očigledno, etimologija riječi »Kapaun« jednaka je etimologiji riječi »capão« (»kopun«, *prev.*) na portugalskom i znači, prema rječniku »Aurélia«, »uškopljeni pjetlići«. Značenje riječi »uživalac« kojim se narod koristio kad je govorio o stanovnicima pansiona Sv. Konrad, a koju Dchn nije shvatio, prozirno je za svakog tko dobro razumije odnose naroda prema obrazovanju djece u nekadašnjim katoličkim internatima.

Nakon što je prilagodio citat, Farias komentira: »Tako, Heideggerovo štovanje Abrahama a Sancta Clara ('kapucinskog propovjednika' iz Schillerovog *Wallensteina*), tog narodnog sina koji pobire uspjeh na Bečkom carskom dvoru, možda ne čudi u situaciji socijalnih suprotnosti što ju je doživljavao u Konstanzi. Naime, njegovo identificiranje s Abrahamom a Sancta Clara mogla je samo učvrstiti činjenica da je monah potjecao iz istog kraja i bio učenik iste *Lateinschule* u Messkirchu gdje je Heidegger, dosta kasnije, započeo svoje studije« (str. 40). Osim što iznosi tezu o identificiranju Heideggera s Abrahamom, Farias ovdje već priprema, na temelju »prilagodenih« činjenica i kroz argumente koji jako podsjećaju na teoriju da je čovjek odraz svoje sredine, svoju interpretaciju o Heideggerovom povratku Abrahamu 1964. godine, kojom ćemo se baviti kasnije (sedmi dio ovog poglavlja).

Ott nas uvjerava da je ovo samo jedan od mnogih primjera koji bi se mogli istaknuti da bi se dokazao izvjestan voluntarizam u Fariasovom postupku što izuzima historijske činjenice pri montiranju Heideggerovog portreta.

Pri tom montiranju osobito uznenimira pokušaj objašnjavanja stavova mislioca Heideggerovog kalibra putem identifikacije s intelektualno inferiornijim osobama kao što su Abraham a Sancta Clara i katolički antisemiti iz južne Njemačke. Mogu li se Heideggerovi moralni i intelektualni stavovi objasniti pomoću emocionalnih veza s mjestom podrijetla? Što može biti neukusnije od sugestije da je stav autora *Bitka i vremena* plod zlih utjecaja? Jednako čudi da Farias ne uzima u obzir toliko bitne činjenice o intelektualnom formiraju jednog od najvećih filozofa svih vremena. Znamo, na primjer, da je Heidegger čitao Nietzschea, kao i svi Nijemci u to vrijeme, bili oni antisemiti ili ne, bili »arijci« ili Židovi. Zašto se ne bismo upitali ukoliko njegov stav prema judaizmu ima veze s Nietzscheovim? Heidegger je poznavao Nietzscheovu kritiku židovske i kršćanske religije i morala. Heidegger je zasigurno pročitao i Nietzscheovu tvrdnju da je antisemitizam plod zavisti i mržnje nesposobnih (*Saemliche Werke*, 13, str. 581). To je izvor razmišljanja o Heidegeru i židovstvu koji zaslužuje ispitivanje, a koji Fariasova knjiga apsolutno i ne spominje.

4. Heidegger, aktivvan militant i militarist?

Razmotrimo sada druge čisto historijske aspekte Fariasova *dossiera*. Farias vjeruje da može dokazati da je Heidegger bio aktivvan pobornik nacističke stranke u čitavom razdoblju od 1933. do 1945. godine ističući činjenicu da je »vrlo savjesno« plaćao godišnje obveze. Zašto »vrlo savjesno«? Što dokazuje redovito plaćenje godišnjih obveza totalitarnoj državi? Sigurno ne aktivnu angažiranost. Osim toga, Farias ne spominje više značajnih svjedočenja prema kojima je Heidegger bio totalno »apolitična« osoba koja nema ništa ili ima vrlo malo zajedničko sa službenim nacizmom.⁸ Farias ne spominje ni sva svjedočanstva koja dokazuju Heideggerovo stvarno distanciranje od stranke, uključujući i u učionici, distanciranje osobito jako i nepokolebljivo od 1937. godine, to jest, u vrijeme kada je nacistički režim ojačao. Proročanska »Kristalna noć« dogodila se, podsjetimo se, 9. studenog 1938. godine. Do tada židovski dučani i sinagoge još su djelovali, više ili manje. Dobro je podsjetiti se i da je odluku o »konačnom rješenju«, koja je radikalno promijenila prirodu nacističkog stajališta o židovskom problemu (do tog trenutka nije se radilo o genocidu već o masovnim hapšenjima i prisilnom iseljavanju), vrh nacističke stranke prihvatio u tajnosti tek u siječnju 1942. godine.

Činjenica je da Farias govori o razdoblju od 1933. do 1945. godine kao da se radi o nedjeljivom bloku, što zasigurno neće pomoći pri rasvjetljavanju istine o Heideggerovim stavovima. U rijetkim slučajevima kada Farias obraća pažnju na Heideggerove promjene, počinjava, prema drugim historičarima, faktičke greške. Na primjer, Farias tvrdi da je Heidegger pripadao čvrstoj liniji nacističke stranke, onoj koju je zastupao E. Roehm, zapovjednik SA odreda. Njegova tvrdnja o postojanju te veze (što je privukla pažnju u francuskom i brazilskom tisku, zahvaljujući brazilskim dopisnicima iz Francuske) temelji se na svjedočenjima da je Heidegger bio blizak s izvjesnim Dr. Staebelom, koji je opet bio Roehmov čovjek. Ott dokazuje da je Staebel bio čovjek R. Hessa, čovjeka bliskog Hitleru, a ne Roehmov štićenik i da je na kraju svog rektorata Heidegger došao u sukob s njim. Ott zaključuje: »Fariasova tvrdnja da 30. lipnja 1933. godine (svrgavanje Roehma) predstavlja za Heideggera veliki politički zaokret, jer likvidacijom SA pobijedilo je i njegovo političko mišljenje.«

Razmotrimo sada takozvani Heideggerov militarizam koji se navodno očitavao u njegovim pozivima u vojnu službu i njegovom veličanju A. L.

⁸ Među tim svjedočanstvima su i svjedočanstva Komisije za denacifikaciju, kao i Ochlikersova i Jaspersova svjedočenja (usp. Ott 1988, str. 305, 314, 316).

Schlagetera (njemačkog vojnika kojeg su tokom prvog svjetskog rata strijeljali Francuzi zbog špijunaže). U jednom tekstu napisanom 1945. godine Heidegger objašnjava smisao svojih izjavljivanja: »Kad sam govorio o 'vojnoj službi', nisam se na nju odnosio u militarističkom, niti u agresivnom smislu, već sam razmišljao o njoj kao o činu otpora što se tiče legitimne obrane« (Heidegger 1983, str. 27). Kad bi ovu izjavu i smatrali pokušajem prikrivanja istine (kao što to radi Habermas 1988, str. 57), činjenica je da nitko nije iznio nikakve dokaze da je Heidegger branio njemački militaristički ekspanzionizam. Treba još podsjetiti da je dvadesetih i tridesetih godina Schlageter u očima mnogih Nijemaca bio primjer izrazitog patriotismra. Nijemci, kako smo to već gore spomenuli, nisu priznavali Versajski ugovor. Mnogi su inzistirali na otporu do smrti. Bio je to ratnički patriotism, bez sumnje, nama danas nimalo drag. Osim toga, bio je to patriotism na starinski način, patriotism koji još uvijek razmišlja o ratu u tradicionalnim okvirima, à la Clausewitz, kao razrješenju političkih sukoba krvavim sredstvima, u okvirima koji nisu puno drukčiji od Tukididovih. Tukidid je bio atenski vojskovoda, drag Nietzscheu, kojeg je Heidegger citirao u *Bitku i vremenu*, slaveći ga kao prvorazrednog pisca. Ciljevi u tradicionalnom ratu bitno se razlikuju od ciljeva modernog rata (Farias to zaboravlja, možda pod utjecajem pacifizma našeg vremena, potaknut argumentima što se u mnogome duguju užasima drugog svjetskog rata) što ga je pripremala i započela nacistička mašinerija koja je pomoću tehnologije masovnog uništenja namjeravala osvojiti svijet. Tehnološki i planetarni karakter rata nije prisutan u Heideggerovim razmišljanjima o Schlageteru. Heideggerov ratnik, čija je paradigma ovaj hrabri vojnik, mora se usporediti, čini nam se, s tradicionalnim borcima za nacionalno oslobođenje, obuzetim vjerom u pravdu i obdarenim osobnom hrabrošću, a ne s nacističkim istrebljivačima. Ovdje nije riječ o podudarnosti između Heideggerovog mišljenja i militarizma nacističke partije, već o dokazu anakronizma njegove političke misli o ratu i oružanoj borbi.

Farias smatra da Heidegger nije nikada otvoreno prekinuo s nacizmom. Bez sumnje, on nikada nije detaljnije politički procijenio svoju nekadašnju stranku. Heidegger nikada nije priznao da je njegova greška bila moralna i da je bio sukrivac za velike zločine. Međutim, on je jasno priznao svoju privrženost nacizmu kao grešku (usp. Heidegger 1983). Heidegger je inzistirao na tome da se njegova zabluda ne može smjestiti na političku ili moralnu razinu, da je ona u suštini pogreška misli, misli koja, u odnosu na prirodu nacističkog pokreta, nije bila dovoljno radikalna. Kao što ćemo vidjeti kasnije, on nije ostavio nikakvu sumnju u svoju filozofsku osudu nacizma: nacizam je dio svijeta što ga određuje želja za moći, ekstremam i opasan oblik metafizičkog nihilizma, zaborava bitka.

Mada je sadržaj Heideggerovog nacionalsocijalizma bitno različit od Hitlerovog, oni se slažu u osnovnoj crti. Kao što smo to gore spomenuli, Heidegger odbacuje svaku objavljenu religiju, kako judaizam tako i

kršćanstvo.⁹ U tome je bio vrlo blizak službenom nacizmu. Nacisti, koji su u kršćanstvu vidjeli popularni oblik judaizma (usp. MacIntyre 1985, str. 170), odlučno su progonili obje religije, želeći se vratiti politeističkom poganstvu. Heidegger nije bio ateist. Naprotiv, očekivao je druge bogove koji nisu židovsko-kršćanski, očekivao je poganske bogove, bogove pjesnika. Njegove analize Hölderlinove poezije dobro pokazuju svijet u kojem se kretao Heidegger. Heidegger je vjerovao u stvaranje nove narodne religije, novog religioznog i kulturnog početka ne samo u Njemačkoj nego i na čitavom Zapadu.

Vjerovao je da taj početak može doći samo s »herojem«, a ne s »mesijom«. Taj bi heroj morao biti moćan čovjek. Heidegger nije vjerovao u demokraciju jer nju čini uzajamno djelovanje slabih pojedinaca i sanjao je, kao i Nietzsche, o društvu jakih pojedinaca. Vjerovao je, ili je želio vjerovati da je Hitler taj očekivani heroj, a ne diktator. Bila je to, bez sumnje, teška pogreška, ali se ona mora promatrati u odgovarajućem, religioznom, smislu. Heroji nastanjuju područja bliska bogovima. Njegova religioznost je zasigurno čudna modernom čitaocu, ali nije jednaka jednostavnom prihvaćanju političkog totalitarizma. Kao kod Luthera, kao i kod Marxa (vratit ćemo se toj temi), tako i kod Heideggera religiozna dimenzija prethodi i postavlja temelje političkoj. Farias je pomiješao ta dva nivoa i tako stvorio apsurde što su ozbiljno naudili njegovoj analizi.

Za kraj ovog kratkog ispitivanja Fariasovog doprinosa historiografiji Heideggerovog nacionalsocijalizma, podsjećam na rečenicu kojom H. Ott sintetizira njegove zasluge i nedostatke: »Fariasova je zasluga u tome što je sakupio nove izvore i što ih je pozitivistički izložio. Riječ je o mnogim činjenicama. Farias brzo dostiže svoja ograničenja kad počne interpretirati i, osobito, kada pokušava objasniti vezu između političke prakse i Heideggerovog mišljenja. No, to je upravo ono što bi trebalo očekivati od jednog filozofa«.

⁹ Vratit ćemo se toj temi u šestom i sedmom poglavljju.

5. Heidegger, utemeljitelj nacističke filozofije?

Upravo smo čuli riječ jednog laika o Fariasovom filozofskom argumentiranju. *De facto*, čak i neupućen čitalac vidi da su malobrojne analize Heideggerovih filozofskih tekstova prilično kratki, brzopleti, u više slučajeva krivi sažeci.

Prema Fariasu, Heideggerova *filozofija* izložena u *Bitku i vremenu*, »uspostavlja, pozitivno, fašističke clemente što su u kontinuitetu s kasnijim historijskim dogadjajima« (str. 97). Razmotrit ćemo nekoliko primjera koje daje Farias. Jedan od njih je koncept naroda. Heidegger, *de facto*, objašnjava sudbinu svakog naroda u okvirima udesa (*Geschick*) ljudskih bića, koje egzistencijalno karakterizira tubitak-s-drugima-u-svjetu. To kolektivno postojanje otvoreno je prema prošlosti i prema budućnosti. Otvaranje prema pošlosti nastaje interpretativnim preuzimanjem tradicije, a otvaranje prema budućnosti projektiranjem zajedničkog tubitka, elaboriranog, bilo u kontinuitetu, bilo u prekidu s prošlošću. Ne postoje sigurna pravila ili bilo kakvi zakoni, niti za interpretiranje prošlosti, niti za planiranje budućnosti. Nijedan od ova dva načina bitka čovjeka nema totalizirajući karakter: i jedan i drugi dozvoljavaju alternative i suštinski su nesvršeni. To ne začduje kod bića čija je osnovna ontološka karakteristika *konačnost*. Spomenimo još da u Heideggerovom mišljenju egzistencijal »udes« izražava element apriorne strukture bitka čovjeka, koji se nalazi, stoga, na potpuno različitoj razini od bioloških (rasnih i drugih) razmatranja o ljudskoj prirodi.

Nakon svega, kako Farias interpretira Heideggera? Heideggerov koncept udesa upućuje nas, tvrdi on, na »totalizirajuću strukturu (narod)« (str. 95). Iskrivljavanje je očigledno. Kako smo upravo vidjeli, Heideggerov koncept naroda objašnjava se na temelju njegova koncepta zajedničkog udesa, a taj se koncept, opet, interpretira pomoću konačnosti (vremenske) tubitka. To jest, kolektivni usud ne može odvesti k »totalizirajućoj strukturi« zato što je to u suštini proces otvoren prema prošlosti i prema budućnosti. Odmah zatim, Farias se usuduje dodati: »Ova koncepcija zajednice naroda, sa svojom tradicijom i svojim naslijedjem, postavlja Heideggera u savršen sklad sa sličnim koncepcijama koje će nacionasocijalizam sasvim sigurno stopiti u eksplicitno rasističku sliku« (str. 95). Ovdje se ne radi više o interpretaciji, već o insinuaciji, mada potpuno besmislenoj. Što je nacističko u Heideggerovoj koncepciji zajednice naroda? To Farias ne kaže. Kako pomiriti, a da se ne upadne u potpuni absurd, fašistički biologizam s fundamentalnom fenomenologijom bitka čovjeka?

Prema Heideggeru iz *Bitka i vremena*, pojedinci i narodi, kad interpretativno preuzimajući svoju prošlost, izaberu svoje heroje (1927, str. 384-385). Izbor heroja od strane ljudskog bića temelji se na tihoj odluci,

poduprtoj tjeskobom, koja anticipira svoju vlastitu smrt, to jest u autentičnom modusu bitka. Stoga, jasna anticipacija smrti, a ne heroj daje autentičnost tubitku. Izbor heroja samo odražava, potvrduje, autentičnu egzistenciju. Odluka sačinjava vjernost egzistencije prema samome sebi. Ta vjernost samome sebi u isto je vrijeme poštivanje jedinog autoriteta tubitka, to jest mogućnosti vlastite egzistencije koje se ponavljaju. Jasno je da autoritet mogućnosti prošlosti ovisi o poštivanju, to jest o vjernosti sebi samome. To jest, prije i poslije izbora heroja, odlučnost nastavlja biti izvor autoriteta heroja (1927, str. 391).

Još jednom, kako Farias čita te tekstove? Mada po njemu imaju odlučujuću važnost za razumijevanje Heideggerovog nacizma, Farias daje sasvim sažete komentare o njima. U jednome od njih on tvrdi da je Heidegger »transcendentalno egzaltirao 'heroje'« (str. 211). Da li bi to značilo da je fundamentalna ontologija transcendentalna filozofija? Ako je to smisao te rečenice, onda je ona u potpunosti kriva, jer velika novina *Bitka i vremena jest detranscendentalizacija* subjekta i svih njegovih fundamentalnih obilježja. A što bi to značilo »egzaltacija« heroja? Da je heroj *uvjet autentične egzistencije*? Moguće. Farias u citiranom odlomku, čini se, ide u u tom smjeru kad tvrdi da se 1933. godine, nakon pojave Hitlera, kompletira Heideggerova ideja heroja: »*Führer* nije samo 'kriterij', već i faktor same historijske mogućnosti«, to jest, »apsolutni subjekt« (str. 211). Prevoren u apsolutni subjekt, *Führer*, dodaje Farias, »više ne potražuje, nego, naprotiv, daje mogućnosti«. Ne treba dugo razmišljati da bi se uvidjeli razlike koje razdvajaju tu interpretaciju od Heideggerovih teza: kao što smo vidjeli, autentični izbor heroja daje autoritet ulozi heroja, a ne obratno. I povrh svega, ako postoji filozof za koga »apsolutni subjekt« ne nadmašuje metafizičku opsjenu, onda je to Heidegger.

6. *Heidegger, nacistički mislilac do kraja?*

Dva aspekta Heideggerovog mišljenja na primjeran način dokazuju, prema Fariasu, Heideggerovu trajnu vjernost nacionalsocijalističkim vrijednostima, a to su apotezoa njemačkog jezika i njegova vezanost za »lokalnu domovinu«. Ne bi li ovdje priličilo pristupati s više rezerve? Hegel je možda više vjerovao u filozofske vrline Nijemaca od Heideggera. Ali, koliko god izvanredan bio Nijemac (spoznavanje osobitosti nacionalnih jezika ne začduje kod mislioca konačnosti), kad Heidegger kaže da je jezik kuća bitka, on ni u jednom trenutku ne tvrdi da se radi o njemačkom jeziku. U tom pogledu Heidegger je jednako univerzalist kao i bilo koji moderni filozof jezika.

Što se tiče lokalnog patriotizma također treba biti na oprezu. U svom *Pismu o humanizmu* Heidegger pojašnjava da riječ domovina (*Heimat*) za njega, kao i za Hölderlina, označava blizinu bitka. »Ta se riječ ovdje misli u izvornijem smislu, ne s patriotskim niti nacionalističkim naglaskom, već u skladu s povijesti bitka. Ali escencija domovine u isto se vrijeme navodi kao misao o bezavičajnosti modernog čovjeka na temelju povijesti bitka. Posljednji je tu bezavičajnost doživio Nietzsche« (str. 161). Domovina o kojoj ovdje govori Heidegger daloko je, stoga, od toga da bude »lokalna« domovina, kako to shvaća Farias, a još manje nacionalsocialistička domovina, *Deutschland über alles*. Nije jasno kako bi bilo moguće asimilirati Heideggerovu tezu o ukorijenjivanju čovjeka u čistini bitka s čistim i jasnim nacionalsocijalizmom.

Prekinut ćemo ovdje našu analizu Fariasove interpretacije Heideggerove filozofije. Nastavak nam ne bi donio ništa novo. Treba ispraviti gotovo sve teorijske točke. Slabosti Fariasove interpretacije tako su očigledne da nas zapanjuju. Da li je moguće da se one posljedica, kako bi se moglo pomisliti, nemara ili nepoznavanja predmeta? Konačno, Farias se formirao na Sveučilištu u Freiburgu i imao je priliku slušati Heideggera. Razlog je, čini se drukčiji: Fariisu ni na koji način nije namjera dati točnu i potkrijepljenu interpretaciju Heideggerovog mišljenja. On želi *odvratiti* svog čitaoca od *opasnog* mišljenja. Farias još želi raskrinkati Heideggerovo samoopravdavanje, izazvati slom onoga što on i neki drugi kritičari (Ott, Habermas) smatraju savršenim i visoko strateškim Heideggerovim pothvatom, predodredenim da njegovoj filozofiji osigura trajan utjecaj u njemačkom društvu i u međunarodnoj javnosti, negativno predisponiranim prema nacionalsocijalizmu, a da ipak »ne žrtvuje pitanja početka povezana s generičkim vrijednostima nacionalsocijalizma« (str. 359). Za njega riječ je o *borbi* s misliocem koji pokušava budućim generacijama prenijeti niz prepozicija karakterističnih za nacionalsocijalizam (str. 27). U savršenom skladu s tom namjerom Farias kao glavno oružje protiv Heideggerove filozofije ne koristi iscrpujući analizu što se odnosi na tekstove, rigoroznu i, općenito, prožetu sumnjama, već *denunciranje* putem akumuliranja zajedljivih činjenica koje se odnose na »misliočeva konkretna djela« i na »objektivni historijski kontekst« (str. 21).

7. Denunciranje nečasti

U skladu s jasno izraženim ciljem kompromitiranja djela putem ozloglašavanja osobe, Fariasov tekst u nekim trenucima poprima ton direktnog osobnog napada. Dok se svi ostali kritičari Heideggerova odnosa prema istrebljivanju Židova žale samo na njegovu šutnju, Farias misli da

se Heidegger, barem jednom, odao i implicitno priznao odgovornost za zločin istrebljivanja Židova. Dokaz koji navodi citat je iz Heideggerovog teksta *Über Abraham a Santa Clara*. Abraham, kojega citira Heidegger, tvrdi da je »naš mir daleko od rata kao Sachsenhausen od Frankfurta«. Prisjećajući se tog odlomka, Heidegger očigledno želi prikazati Abrahamovu zabrinutost zbog unutrašnjih ratova u Njemačkoj u XVII. stoljeću. Sachsenhausen je predgrada Frankfurta i rečenica koju je izabrao Heidegger tvrdi da su u to vrijeme rat i mir bili bliski susjedi.

Fariasa taj citat iznenaduje. Sachsenhausen se citira 1964. godine, uzvikuje. Tko 1963. godine u Njemačkoj nije znao, pita on, da Sachsenhausen, ime predgrada Frankfurta, »označava jedan od najmračnijih koncentracionih logora koje je stvorio Treći Reich« (str. 293)? Isto tako, svima je tada bilo poznato, nastavlja Farias, da je u to vrijeme Frankfurt bio sjedište suda zaduženog da ispita nacističke zločine počinjene u Auschwitzu. Farias zaključuje: spominjući Sachsenhausen, Heidegger govori o Auschwitzu. To jest, Heidegger potvrđuje »trilogiju Abraham a Sancta Clara-Sachsenhausen-Auschwitz«. Taj zaključak navodi Fariasa na iskazivanje slijedeće dileme: radi se ili o nepredviđenom činu, pa tako, o Heideggerovom nesvesnom odavanju, ili pak moramo pomisliti da Heidegger svjesno i otvoreno prkosи javnom mnenju, u želji da »muški« pruzme smisao ove trilogije, stav što ga se, od svih nacističkih glava kojima se sudilo u Nürnbergu, jedino Himmler (*Führer SS brigada*) usudivao zauzeti, prije nego je počinio samoubojstvo. To je navodno dokaz da je Heidegger bio osvjeđeni Himmlerov suučesnik, duhovni kolega Otta Henricha zur Linde! Farias završava riječima: pitanje ostaje otvoreno i bit će takvo sve dok se ne pronade značajnija dokumentacija.

8. Filozofija denunciranja

U ovom Fariasovom izlaganju pojavljuje se činjenična greška. »Sachsenhausen«, u citatu što ga donosi Farias, odnosi se na predgrade Frankfurta, ali *ne* i na koncentracioni logor. Kao što je poznato svim Nijemcima, koncentracioni logor pod tim imenom nalazi se stotine kilometara daleko od Frankfurta, blizu Berlina, vrlo blizu mjesta gdje živi sam Farias. Nije tako Heideggerov citat, već dilema što ju je stvorio Farias, omaška vrijedna žaljenja.

Svi znamo koliko nepopravljivog moralnog zla može izazvati jedna insinuacija bez osnove, utemeljena samo na prepostavkama. Ovdje se radi o nečemu mnogo gorem: o eksplicitnom optuživanju za nečasnost.

Jedna od osobito pogubnih posljedica kritike *ad hominem* jest činjenica da se ne odbacuje selektivno pojedine aspekte osobe ili djela, već to od-

bacivanje postaje *globalno*. Javno odbacivanje, čini se, povodi se za zakonima Freudovih primarnih procesa: taj osjećaj mijenja sadržaj, a da se ne zamara logičkom povezanošću. Optuživači zaboravljaju da su osobni grijesi koji se podmeću jednom autoru logički neovisni o njegovim teorijskim stavovima i da čak i zločinac može biti dobar pisac. Zaboravljaju da naš sustav vrijednosti nije koherentan. Zar nije Sartre dokazao da Genet produktivno iskorištava svoju osobnu sudbinu lopova? Nije li nas Lacan naučio da u isto vrijeme razmišljamo o osudenom Sadcu i o pravednom Kantu? Čak je i Zloba inteligentna, priznaje Levinas. Zločinci mogu imati intelektualne vrline, pa ih se *zato* mora saslušati. Osim toga, može se vrlo lako dogoditi da jedan dio djela bude politički ili moralno »kontaminiran«, a drugi dio ne. U tom slučaju, moraliziranje nije samo licemjerno, već i glupo.

Amalgamiranje činjenica što ga zabranjuju historičari, ograničavanje rasudivanja što ga brani filozofija, pozivanje na afektivnost što se obično smatra kompromitirajućim, svi ovi postupci od kojih Farias ne zna uvijek pobjeći, redoviti su u *ideološkoj kritici* našeg vremena. Ta činjenica sugerira da sud za prosudivanje Heideggerovog mišljenja, koji ima na umu Farias, ne tvore »akademici«, u ovom slučaju historičari i filozofi, već određeni faktori javnog mnjenja. Čak i »filozofsko siromaštvo« njegove knjige, što su ga zapazili svi kritičari, čini se, nije samo nemar, nego prije dio uobičajene tehnike ideološkog kompromitiranja.

Poznat nam je *scenarij* ideoloških borbi koje se vode danas. U većini slučajeva, protivnici u etičkim i političkim raspravama ne pokušavaju najprije razumjeti da bi kasnije mogli pobiti, već *nastupaju* s namjerom da raskrinkaju jedni druge. Pretpostavlja se da onaj drugi očigledno ne argumentira ozbiljno, već se samo služi retorikom. Odbacivanje se ne temelji na argumentiranju, već ga potiskuje. Umjesto da se navode razlozi, nastoji se pobijediti protivnika bacajući na njega ljagu. Umjesto da ostane u domeni racionalnosti, etička rasprava podreduje se ideološkim sklonostima i vladajućim sustavima medusobnog okrivljavanja. U kontekstu u kojem je srdžba postala dominantan osjećaj, sama etička rasprava nestaje i ustupa mjesto oštrom protestiranju.

MacIntyre zamjećuje da je ova tehnika u dobrom dijelu nastala iz hibridnog karaktera našeg etičkog diskursa, rezultata *različitih tradicija*, grčke i židovsko-kršćanske, koje su medusobno nespojive i čija je historijska dinamika zaboravljena. Ne rapolažemo više medusubjektivno prihvaćenim metodama da bismo osigurali moralne podudarnosti naše kulture. Željeli mi to ili ne, živimo u svijetu gdje je za svaki etički argument moguće stvoriti protuargument s jednakom snažnim pretenzijama prema prihvativosti. Upravo zato zaboravljamo da se etička pitanja mogu razriješiti argumentiranjem i pozivanjem k počecima a naš ponašanje odražava taj skepticizam. Čak ni *analitička filozofija*, s čitavim svojim kritičkim ar-

senalom, nije sama za sebe sposobna otkriti te nametnute historijske slojeve zbog kojih argumentiranje postaje neuvjerljivo. Usprkos disciplini etičkog diskursa koji ona predlaže, ostajemo zatočenici nerješive dijalektike argumenata, pa stoga luke žrtve emotivizma koji vodi k medusobnom inkriminiranju.

Tendencija da se djelo izgubi iza javnog nastupa njegovog autora, danas tako česta, bez sumnje je jedan od razloga degeneracije javne domene našeg vremena. Kundera je se prisjeća, vrlo dosljedno, kad govorи kako romanopisac želi da se sudi o njemu: »Romansijer je, naime, onaj koji, po Flaubertu, nastoji da nestane iza svoga djela. Da nestane iza svoga djela, što znači da se odrekne uloge javne osobe. A to nije lako danas kada sve, makar kako beznačajno bilo, mora proći nepodnošljivo osvijetljenom scenom mass-medija koji, protivno Flaubertovoj nakani, čine da djelo nestaje iza slike svog autora. U takvoj situaciji, kojoj nitko ne može potpuno izbjegći, Flaubertova opaska mi se čini gotovo kao upozorenje: pristankom na ulogu javne osobe romansijer dovodi u opasnost svoje djelo, kojemu prijeti da bude smatrano običnom dopunom njegovih gesta, njegovih izjava, njegovih stajališta« (1986, str. 139-140).¹⁰

Da li je pisac iznad osobe romanopisca, iznad njegovih osobnih djela i misli? Kundera se ne ustručava priznati tu podvojenost osobe kreativnog pisca: »Dakle, romansijer nije ničiji glasnogovornik, a na ovu bih tvrdnju nadovezao da on čak nije ni glasnogovornik svojih vlastitih ideja... Svi pravi romansijeri slušaju ovu nadosobnu mudrost, čime se objašnjava da su veliki romani uvijek inteligentniji od svojih autora. Romansijeri koji su inteligentniji od svojih djela moralni bi promijeniti zanat.« (*ibid.*, str. 140).

Činjenica je da je Fariasova knjiga požnjela uspjeh, osobito u medijima. Bučan i neizbrisiv uspjeh, kako zapaža Michel Deguy: »Lakše je čitati Fariasa nego Heideggera; Fariasa nego Adorna ili Derrida. Odjeknuo je *Libération*ov *Heil Heidegger*, širi se videoklip Heidegger: crna košulja i kožne čizme« (*Le Débat*, broj 48, 1988, str. 130). *Videoklip metoda* kritike, svojstvena isključivo medijima, sklona je pojačavanju svakojake emotivne kritike. Poznata je činjenica da, zahvaljujući medijima, moralizirajući stavovi popraćeni izabranim činjenicama mogu imati vrlo velike i općenito nenadoknadive posljedice. I ovdje je također misilac gotovo potpuno sakriven iza svog *imagea* javne ličnosti i gradanina. Poricanje gotovo uvijek prethodi, a ne slijedi obrani. Sama tehnika čini nedjelotvornom, pa čak i unaprijed sumnja u bilo kakvo *elaborirano* argumentiranje. Agresivne činjenice, to je ono što rješava pitanje. Od čitaoca se očekuje negodovanje ili odobravanje, a ne rasudivanje ili kritičko ispitivanje. Odlika je ove metode da se poluistine i sumnje u većini slučajeva ne mogu razriješiti.

¹⁰ Prijevod na hrvatski Mile Pešorda, Sarajevo 1990. (prev.)

Uglavnom, isključuje se mogućnost da se obrana sasluša na isti način kao i otpužba.

9. Religiozni argument protiv Heideggera

U čemu je ključ za razumijevanje Fariasove denuncijacije Heideggerove filozofije tako ogorčenim tonom? Zašto je Farias izabrao tipična sredstva ideoloških rasprava, a ne teške putove kritike teksta, putove kojima je znao poći u drugim prilikama? Teško je odgovoriti sa sigurnošću. Čini mi se vjerojatnim da se ona nalazi na kraju njegove knjige. Opravljajući se od čitaoca, Farias piše: »U svom posthumnom intervjuu, Heidegger izjavljuje da je zadaća mišljenja pripremiti teren gdje se može javiti 'bog' spasitelj, jedini način. U mjeri u kojoj taj bog nije *transcendentan*, nego, kao 'sve što je veliko i bitno', plod 'domovine', može se strahovati da taj bog nije različit, uistinu, od drugog boga, boga Abrahama a Sancta Clara, u kojem je Heidegger vidio tvorca sudbine« (str. 362, kurziv je naš).

Ova posljednja Fariasova rečenica je iznenadujuća i enigmatična. Iznenadujuća jer Heideggerov očekivani bog, na kraju života nije, kao što znamo, kršćanski bog, već Hölderlinov bog, bog pjesnika, kao što je to bio polubog Herkul i veliki Dioniz. To je jedan od onih bogova čiji je povratak priželjkivao car Julijan u hramove i svetišta koje je opustošilo kršćanstvo i u kojeg je i Nietzsche polagao svoje nade.¹¹ Stoga, upravo ne bog kapucinskog propovjednika. Iznenadujuća zato jer optužba podignuta na kraju jest *religiozna optužba* protiv Heideggera, mada se religiozna i teološka pitanja izbjegavaju u cijeloj knjizi.¹²

Kad smo to rekli, javlja se mala enigma: ako transcendentni bog kojeg je izabrao Farias nije onaj isti katolički bog Abrahama a Sancta Clara,

¹¹ Za više pojedinosti usp. naše pretposljednje poglavlje.

¹² Grčkoj filozofiji dugujemo prve etičke teorije neprolazne vrijednosti. Grčka religija (i mitologija), međutim, obično se kritiziraju kao protivne moralnim pitanjima ili čak kao nemoralne. To se djelomično duguje njihovom dionizijskom, orgiastičnom, podrijetlu. Taj oblik poganstva jedan je od onih koji su najviše pridonijeli njegovom raspadu pred kršćanstvom. Privilegirani svjedok sloma bio je car Julijan. Human odnos prema strancima i prema siromašnima, pokapanje mrtvih i besprijekornost u vodenju života, najviše su pogodovali napretku »ateizma«, to jest kršćanstva, kaže Julijan. (Julijan 1924, pismo 84, str. 144). Da bi se izbjegla konačna pobjeda tog protivnika, paganstvo bi moralno hitno započeti borbu za pravdu u skladu s gradanskim zakonima i provoditi filantropiju (pismo 89, str. 156). Trebalo bi također početi poučavati u hramovima poganski moral i teologiju, superiorne kršćanskom, koje se još uvijek mogu naći kod velikih grčkih pjesnika (pismo 84, str. 16 i pismo 98, str. 163), imajući na umu prilagodene kritike filozofa, a da se ne

niti Heideggerov iščekivani poganski bog, kakav je to onda bog? Preostaje alternativa da bog u kojeg on vjeruje nije drugi (to je, čini se, jedino moguće rješenje) doli Abrahamov, Izakov i Jakovljev bog. Protiv izvjesnog tradicionalnog kršćanstva i neopaganstva unutar Heideggerovog mišljenja (i, ne zaboravimo, važnog dijela njemačke kulture) Farias zaziva boga Staroga zavjeta. Posljednja rečenica Fariasove knjige čini se da otkriva, stoga, specifično religiozne temelje njegove kritike Heideggera.

Nije li skandalozno kad još i danas jedan filozof zaziva transcedentnog boga protiv mislioca? Naprotiv, moglo bi se odgovoriti, savršeno je legitimno da netko tko vjeruje u boga Staroga zavjeta obilježi kao opasnog nevjernog pogana. Taj bi odgovor bio relevantan u ovom slučaju kada bi postojala mogućnost da filozofija prizna boga otkrovenja. No, ona svakako ne vrijedi, *bez dodatnog opravdavanja*, protiv Heideggera koji je kategorično zanijekao takvu mogućnost. I ne govoreći, Farias upire prst u temeljnu opreku uvijek prisutnu u Heideggerovoj zreloj misli: opreku koja razdvaja filozofiju od teologije, poganske bogove i boga monoteističke religije židovskog podrijetla. Prvi se mogu okarakterizirati ontološki, mogu se pokazati ili istupiti iz čistine bitka, a potonji ne mogu. Taj bog, Nietzscheov *moralni bog*, taj je bog bez sumnje mrtav i ne može se ponovo pojaviti.

Evo još jednog aspekta Heideggerove filozofije čija bi se opasnost trebala ispitati: povratak k *nemoralnom poganstvu*. No, da bi se provelo to ispitivanje trebalo bi proučiti općenito pitanje odnosa između filozofije i religije i pitanje fundamentaliranja morala, nešto što Farias nije učinio. Njegovo djelo ne pokušava završiti tu raspravu u svjetovnoj domeni, već samo izručuje Heideggera sudu jedinog istinskog boga. Farias završava, tako reći, upozorenjem što se tiče Heideggera, upućenom svima koji se boje moralnog boga objavljene religije. Da li je u tome ključ njegovog cijelokupnog nastupa? Nakon što je pokazao Heideggerov antisemitizam, Farias završava svoju denuncijaciju protiv misliočeva bitka pokazujući da se radi o osobi koja je napustila svetoga boga i vratila se k idolatrijskom i opasnom paganstvu? Ne saziva li on protiv Heideggera, i ne rukavši to, sud ortodoksnog judaizma i kršćanstva?

Moguće. Više nego zbog prenagljenosti Marcuseova prosudivanja, više nego zbog Fariasove zablude, zbog ove, prilično vjerojatne hipoteze, za

zaboravi, ipak, da su mnoge od njih neosnovane. Učenje koje objavljuje Julian treba dokazati, na primjer, da bogovi ne čine nikakva zla ni ljudima, ni jedni drugima zbog ljubomore, zavisti ili mržnje. »Pridavši bogovima te osjećaje, naši su ih pjesnici samo oklevetali, dok Židovski proroci, zbog upornog iznošenja istih mitova, nailaze na divljenje bijednih pripadnika sekte galilejaca.« Ovi su planovi zakasnili. Kršćanstvo je već postalo državna religija, držeći monopol u pitanjima filantropije, dovoljno jako da uništi poteze suparnika pogana. Što je i učinilo, silom.

nas postaje neodložno pitanje otkrivanja suda za procjenjivanje opasnosti Heideggerove filozofije. Već nam je poznato da se on neće moći osnovati od tradicionalnih »čimbenika javnog mnijenja«. Može li se on ograničiti samo na historičare i filozofe ili moramo pozvati, prema onome što sugerira Farias, i teologe kao i prirodne članove tog suda? Što je, konačno, kompetentna instancija za prosudjivanje Heideggera?

U potrazi — za kompetentnim sudom za prosuđivanje opasnosti filozofija

1. Potreba za sudom za ispitivanje filozofija

Farias je imao potpuno pravo barem o jednom pitanju: *milijuni žrtava* totalitarnog režima, koji je podržavao Heidegger, zahtijevaju istraživanje njegove misli da bi se ustvrdilo do koje je mjere ona povezana s ideologijom tog režima i njegovom, ne slučajno, već sustavnom zločinačkom praksom. Ako se ne može prihvatiti *napad* na Heideggera jednostavno aludirajući na paralelizam između etapa njegovog filozofskog mišljenja i faza njegove angažiranosti (taj paralelizam nije transparentan i nemoguće je reći, a da se ne uđe u dublje analize, što on zapravo dokazuje), ne treba više *braniti* Heideggera onako kako je to radio Beaufret, odvajajući u potpunosti njegovo djelo od historijskog trenutka. Beaufret je priznavao da je gradanin Heidegger kriv za »nacističko zastranjenje«, ali je ustrajao na tvrdnji da je polemika o odnosima između Heideggerove filozofije i nacizma samo »zavjera prosječnih«. Nakon Fariasove knjige bilo je nužno istražiti ne samo da li njegove ideje nagovaraju na totalitarno ponašanje, nego, isto tako, jesu li one realno dovoljne za odvraćanje od njega, i da li nude teorijsku podlogu za odupiranje zločinačkom ponašanju u politici. Naime, ovaku vrstu pitanja, čini se, sugerira sam Heidegger. Za njega je metafizika (ontologija) *opasna*. Zašto se ne bi zapitalo ako je i njegova filozofija opasna?

Ovaj argument je sasvim općenit. Žrtvama svih totalitarizama zajednička je, među ostalim, tužna povlastica na osudjivanje svojih krvnika bez prava žalbe, zajedno s njihovim ideologijama. Sud koji predlažemo trebao bi po pravdi biti sposoban za ispitivanje mogućnosti povezanosti bilo kakve filozofske teorije s političkim zločinom, a ne samo one koju je oblikovao Heidegger. Nijedna odredena filozofija ne bi se trebala razmatrati izvan takvog suda. Bilo kakav pokušaj predlaganja posebnih sudova za prosudjivanje određenih filozofija, poštajući druge, povrijedio bi duh

filozofske poduzetnosti koji se uvijek kretao u domeni općenitog i bio bi ekvivalentan *ideološkoj instrumentalizaciji filozofske kritike*.

Zbog tog istog argumenta, treba istražiti ne samo svako filozofsko mišljenje, već cijelokupnu zapadnu kulturu. Sud koji imamo u vidu morao bi biti sposoban izjasniti se također o pitanju da li su druge tvorevine duha naše kulture, kao što su religije i znanstvene teorije, na neki način jednako povezane s ekstremnim zločinom. Zbog iznenadenja koja smo doživjeli, nijedan element Zapadne tradicije ne smije se prije kritičkog ispitivanja osloboditi od sumnje da bi mogao potaknuti na zločinačka djela. Stigao je čas, tako bi mogli shvatiti pouku slučaja Heidegger, da se nastavi i produbi frojdovsko pitanje o nelagodnosti kulture. Istraživanje mora biti općenito, da rasprava ne bi polako prešla u čistu ideološku borbu.

Iznad svega, mora se u cijelosti razmotriti fenomen pristajanja intelektualaca uz zločinačke režime. Lista mislilaca, bili oni filozofi ili ne, koji bi trebali biti pozvani od suda koji ovdje predlažemo, mnogo je veća nego što bi se to moglo činiti i uključuje bezbrojna imena koja uživaju politički ugled, kako na strani ljevice, tako i na strani desnice. Nedavno, Lacoue-Labarthes sastavio je nasumce malu listu u tom smislu. U desnom stupcu su Hamsun, Benn, Pound, Blanchot, Drieu, Brasillach i Céline. U lijevom stupcu su Benjamin, Brecht, Bataille, Malraux, Sartre. Zar ova oluja koja se podigla oko Heideggera ne sugerira da bi ovu listu trebalo proširiti?

U specifičnom slučaju filozofija, treba ispitati do koje granice svaka od njih može poslužiti kao opravdanje za ekstremne političke zločine i da li može ponuditi obranu protiv njih. Drugim riječima, moramo postaviti pitanje kako o *potencijalu opasnosti*, tako i o *kritičkom potencijalu* filozofija. Očito da nije riječ o zahtjevu da cijelokupna filozofija bude praktična. Možemo i dalje priznavati »specijalne« ili »regionalne« filozofije. Riječ je o zahtjevu da svaka misao koja pokušava stvoriti nasljede velike tradicije zapadne filozofije, kao što je to slučaj s Heideggerovom filozofijom, pod prijetnjom da ne preraste u nadmašeni *Weltanschauung*, osigura teorijsku podlogu koja će nam omogućiti da se suočimo s užasom.

Studija o potencijalu opasnosti i kritičkom potencijalu filozofija prirodno uključuje ispitivanje samih opasnosti koje čovjek može donijeti drugom čovjeku. Znamo da te opasnosti imaju svoju povijest. Ratovi i tiranije bili su oblici ugnjetavanja od kojih su ljudi najviše strahovali u prošlosti. Marx ne može tolerirati eksploraciju ljudskog rada putem kapitala, koja je izvor svakog ugnjetavanja. U današnje vrijeme, najgnusniji poznati zločini nisu zločini protiv ljudskog rada, nego protiv ljudskog života, ne protiv *jednakosti*, nego protiv života i *slobode*. Stoljeće nakon Marxa masovno istrebljivanje postalo je prvo među nepodnošljivim. Politička domena kao takva pokazala se opasna u smislu o kojem se do tada nije ni sumnjalo. U popisu ljudske bestijalnosti, političar je definitivno zauzeo mjesto uz

bok kapitalistu. Specifičnost okrutnosti i njihovo pojavljivanje u režimima različitih ekonomija sprečava reduciranje zla koje izazviva prvo, na pojedini slučaj drugog.

Situacija u kojoj se nalazimo obavezuje nas da, uz ekstremne ekonomiske i političke zločine, razmotrimo nove kategorije zločina protiv humaniteta. Kundera se prisjeća jednog od njih, u kontekstu svoje analize moralne neosjetljivosti likova H. Brocha: »Isto tako mislim na te svakodnevne masovne grobnice na cestama, na tu smrt koja je užasna koliko i banalna, i koja ne liči ni na rak, ni na sidu, jer, budući djelo čovjeka a ne prirode, ona je gotovo dobrovoljna smrt. Kako to da nas ona ne zapanjuje, da ne poremećuje naš život, da nas ne potiče na ogromne reforme? Ne, ona nas ne zapanjuje, jer, kao i Pasenow, mi imamo jedan osjećaj za stvarno, a ta smrt, skrivena pod kruškom lijepog automobila, predstavlja, u stvari, u nadrealnoj sferi simbola, život; nasmijana, ona se mijesha s modernošću, slobodom, avanturom, kao što se Elisabeth miješala s Djevicom.« (1986, str. 59).

Povezanost zapadne filozofije (i kulture) sa svim tim opasnostima i prijetnjama grada je o kojoj treba prosuditi sud koji tražimo. Iz toga prirodno slijedeće pitanje: može li se možda sud s tako širokim ovlaštenjima stvoriti *odmah*? Odgovor je niječan. Trenutne reakcije na slučaj Heideggera jasno pokazuju da se općenita slika tih rasprava još nije sasvim oblikovala.

2. Slabosti moraliziranja

Za početak, sud koji imamo u vidu predstavlja ozbiljnu opasnost da upadne u jednostavno i monotono moraliziranje, već ilustrirano Marcuseovom optužbom protiv Heideggera. Moramo se vratiti tom pitanju u općenitijim terminima. U nedavnom tekstu (1988), potaknutom Fariasovom knjigom, Habermas se poistovjećuje s Marcuseovim stavom. No, njegov je stav tako trivijalno moralistički da se može navesti kao primjer teorijske slabosti čiste dobre volje.

Ponovno zauzimajući jedan raniji stav (1985), Habermas smatra da se, u raspravi o Heideggeru, dva problema moraju produbiti. S jedne strane, postoji apologetski stav što ga je Heidegger zauzeo nakon 1945. godine, koji karakterizira čitavo jedno stanje duha što je obilježilo povijest Zapadne Njemačke, a obznanjuje se u tvrdoglavoj praksi potiskivanja, poricanja, umanjivanja i krivotvorenenja nacističke prošlosti (str. 16). U tome je Heidegger navodno ostao zatočenik svoje generacije i svog vremena. Trebalo bi denuncirati tu praksu opravdavanja. Habermas se slaže s motivima koji su naveli Marcusea da 1947. godine osudi Heideggera i daje mu potpuno pravo u onome što se odnosi na potrebu da se od

Heideggera traži časnu javnu zadovoljštinu (str. 65-66). On sam osuduje Heideggera zato što je stvorio »svijest o misiji rezerviranoj za njegovu vlastitu osobu, nespojivu s ispovijedanjem počinjenih grijeha i, osobito, grijeha zbog kojeg je navodno bio kriv« (str. 67).

U ovom prvom slučaju upada u oči da Habermas, u suglasnosti s Marcuseom, ima na umu moralnu osudu Heideggerove ličnosti. Ta namjera ne može se opravdati, osim u granicama zdravog razuma: »U mjeri u kojoj s drugima dijelimo zajednički život i povijest, imamo pravo tražiti objašnjenja jedni od drugih« (str. 65). Nesumnjivo. Isto tako, treba pitati da li bi trebalo *definirati* to pravo na iziskivanje razloga, a da se ne zapadne u čisto ideološko moraliziranje. Da li bi ti razlozi trebali uvijek biti moralni? Ne bi li mogli biti metafizički ili znanstveni? Nema li to pravo ograničenja? Ne postoji li, jednak, odgovarajuća obaveza, koju priznaje Jaspers u tekstu koji smo komentirali gore, da se poštije želja drugih da ne govore o svojim moralnim ili drugim greškama? Nema nikakvog nagovještaja za odgovor na ova Habermasova pitanja.

Naslijednik Frankfurtske škole inzistira još na potrebi da se ponovno ispita povezanost filozofije i (nacističke) ideologije u Heideggerovom djelu. Mada odvraća od fuzioniranja osobe i djela (str. 11, 69), preporučujući da neraspoloženje prema osobi ne potakne na izopćavanje djela (str. 70), Habermas, suprotno Rortiju (str. 17 bilješka), inzistira na važnosti tog problema. Uzalud očekujemo, međutim, da nas Habermas uputi kako bi zapravo moderni kritičar trebao postupati pri suočavanju s tako kapitalnim djelom kao što je Heideggerovo. U suštini, on samo preuzima Pöggelerovu rekonstrukciju čisto historijskog paralelizma između određenih kritičkih trenutaka u Heideggerovom životu (osobito njegove političke angažiranosti i promjene stava u odnosu na nacizam) i njegova izbora određenih teorijskih stajališta (str. 19, 70). Koliko god ona zasluzna bila, rekonstrukcija Pöggelera (koji je, osim toga, bio intelektualno i osobno blizak Heidegeru) ni na koji način ne uspostavlja unutrašnju strukturu Heideggerove argumentacije. On pokazuje samo da se Heidegger, u svom mišljenju, osjećao zaskočen političkim problemima svog vremena, i ne ulazeći u raspravu o Heideggerovim argumentima. A kad ga kritizira, ograničava se na kritike očito dosljedne ideološkom stavu karakterističnom za poslijeratnog njemačkog liberala i demokrata.

Što onda Habermas pridodaje Pöggeleru? Vrlo malo, osim izvjesnog ljevičarskog duha i malo sociologije znanja. Habermas prešutno pretpostavlja da ako ima nacističkih elemenata u tom mišljenju, onda su oni za osudu. U tome ima potpuno pravo, mada bi trebalo razlikovati različite faze i tendencije nacizma (usp. Franzen 1988, str. 82). Čini se da je rasizam, na primjer, mnogo opasniji od korporativizma. Habermas još smatra da su ideologije njemačkih magnata i »konzervativnih revolucionara« (Spengler, braća Jünger, Carl Schmitt, smatrani za preteče nacizma)

odgovorne za postojanje granica koje argumentiranje u *Bitku i vremenu* ne može prijeći. Ta bi činjenica trebala objasniti zašto filozofija *Bitka i vremena* ne pruža nikakav »kritički potencijal« koji bi konsolidirao otpor fašizmu (str. 25). Habermas se utječe Franzenu (1975) da bi zaključio da filozofija ranijeg Heideggera ako i ne sadrži eksplisitno, kako bi to želio Farias, elemente nacističke ideologije, niti dozvoljava da se ti elementi mogu »neizbjježno« izvesti iz *Bitka i vremena*, barem dozvoljava da se oni »mogu lako izvesti« (str. 25).

Ova je tvrdnja začudujuća. Nije jasno što to znači reći da teza ne proizlazi *nužno* iz jedne doktrine, ali da *može iz nje proizaći*. Čini se da je sam Franzen kasnije shvatio tu poteškoću, kad je počeo govoriti da u djelu ranijeg Heideggera, postoje dijelovi koji *sklanjaju (disponieren)* u korist nacizma (1988, str.87).

Franzen postavlja ovdje sasvim novo pitanje interpretacije. Lako je unutar filozofije identificirati *prepoznatljivo* opasne elemente, kao što je obrana nacističke prakse i osuditi ga za to. Puno je drukčija (i puno teža) zadaća nepobitno dokazati da moć jedne filozofije može zaista potaknuti na zločinačku društvenu praksu. U prvom slučaju, možemo krenuti historijskim putem, imajući na umu iskustvo o primjenjivanju ideologija. U drugom, historijsko ispitivanje ne dozvoljava da se donese ikakva definitivna odluka. Radi se o donošenju suda, ne samo *post festum*, ili još bolje *post criminem*, nego radije o sposobnosti ideologija da potaknu na zločine. Sartre i Levinas, među tolikim drugima, iščitavali su *Bitak i vrijeme* i nisu postali nacisti. Štoviše, uvijek su negirali, nasuprot onome što tvrde Habermas (i Farias), postojanje unutrašnje povezanosti između tog djela i nacizma. Kako općenito riješiti ovu vrstu pitanja? Moramo, jasno, imati teorijsku viziju onoga što nazivamo »potencijalom opasnosti« ideologija. Iznad svega, moramo imati teoriju o osnovnim opasnostima što nas okružuju.¹

Što se toga tiče, Habermasov stav je sasvim razočarao. Njegova ideološka kritika Heideggerove filozofije temelji se na *prihvaćenim idejama* o opasnim ideologijama. U skladu sa starim stavom škole (koja je sama branila svjetonazor na osnovu kojeg bi, u svjetlu »negativne dijalektike«, mogla reći koje teorije i prakse treba osuditi, a da ne mora unaprijed pretpostaviti nijednu pozitivnu teoriju istine ili etike, pored marksizma - koji reartikuliraju najnoviji doprinosi, osobito Lukáčevi), Habermas smatra da ima uvjeta da dokaže »ideološku kontaminiranost« Heideggerovog djela, izravno usporedujući smjer njegovog filozofskog rasudivanja s njegovim političkim angažiranjem u nacizmu (1988, str. 70). *Pozitivizam* metode onemogućava kritičkoj »teoriji« da postavi općenito pitanje o sustavnoj upletenosti filozofije s tajnim ili zločinačkim interesima u općenitim

¹ Vratit ćemo se ovoj temi.

okvirima. Stoga, Habermasova analiza postaje trivijalna, otvoreno moralizirajuća verzija sociologije znanja koja ni blizu nije kompetentna kao sud sposoban za prosudjivanje ne samo kritičkog potencijala, nego iznad svega, potencijala opasnosti teorija i ideologija općenito.²

Nedostatak općenitih kriterija odražava se u *pristranosti* kritike što ju primjenjuje škola. Evo samo jednog primjera: Habermas nije spremn priznati da se nacistička angažiranost može *usporediti* sa staljinističkom angažiranosti. On kritizira Pöggeleru, »inače tako promišljenog«, zato što je dao »primjer koji ne treba slijediti« kad je usporedio Heideggerovu angažiranost u korist Hitlera s izborom Blocha i Lukácsa u korist Staljina, i zato što je, »nezadovoljan time«, primijetio da je u lipnju 1934. godine Adorno pokazao da cijeni odredene primjene estetskih principa što ih je izložio Goebbels (str. 10, bilješka). Čini se da Habermas želi reći da usporediti angažiranost desničarskih intelektualaca u nacizmu s podrškom koju su boljevizmu dali marksistički intelektualci, znači poticanje na »izmirivanja računa«. Što se tiče Adornove pogreške, Habermas ukazuje da je u jednom otvorenom pismu iz 1963. godine priznao da je počinio greške (»taktički glupe pogreške« što se duguju, nastavlja, krivoj prosudbi o trajanju Trećeg Reicha) i da, stoga, njegov stav kontrapstira, pohvalno, s Heideggerovom začudujućom šutnjom o njegovim vlastitim greškama.

No zašto bi Pöggelerova poredba, inače potaknuta studijom L. Goldmana (1973) o Heideggeru i Lukácsu, nužno bila izmirivanje računa između ljevice i desnice? Moglo bi se shvatiti da Pöggeler predlaže *značajan pogled za razmišljanje o slabosti filozofije pred političkim zločinom*. Zašto isključiti postupak uspoređivanja, tako čest u sudskoj praksi? Ne želi li Habermas, putem te metodološke zabrane, zaštiti marksističke mislioce povezane s uglednom Frankfurtskom školom, mislioce koji su mu bili bliski?³ Ne provodi li on - suprotno Pöggeleru, koji je uvijek bio sklon Heideggeru, ali koji je znao odvažno iznijeti i analizirati činjenice što se odnose na nacistička shvaćanja njegova učitelja - ideološku instrumentalizaciju filozofije? Što se tiče Heideggerove, svakako začudujuće šutnje, zašto se ne bi pokušalo vidjeti u njoj znak nedoumice, ako ne i dubljeg

² Istina je da se Habermas, posljednji iz Frankfurtske škole, svojedobno obavezao da teorijski izrazi odnos između znanja i interesa, kombinirajući hermeneutiku povijesti filozofije sa studijom materijalnih uvjeta ostvarivanja umu i da je nedavno učinio nekoliko koraka u potrazi za teorijom istine (istine kao suglasnosti) i etike (etike diskursa). Međutim, nijedna od tih teorija ne primjenjuje se u raspravi o Heideggeru.

³ Ovo je pitanje puno neugodnije nego što bi se to moglo činiti. Kao dokaz, evo samo jedne nedavno otkrivene činjenice: tijekom komunističkog ustanka u Mađarskoj, 1919. godine, mladi je Lukács komandirao »streljačkim vodom«, usp. Pöggeler 1989, str. 84.

ispitivanja umjesto da ju se obvezrijedi *usporedivanjem* s ljudima koji su se javno pokajali?

U već spomenutom članku Pöggeler sc žali na Heideggera zbog njegova potcenjivanja intelektualnih snaga izvjesnih filozofskih stajališta, osobito Marxovog, i vidi u tom stavu pokušaj odbijanja rasprave između suprotstavljenih stavova. Samo prihvaćanjem takve rasprave moglo bi se odlučiti, sugerira Pöggeler, da li je u modernom svijetu Heideggerov problem učinka tehnike fundamentalniji od Marxovog problema eksploatacije proletarijata putem kapitala. Samo prihvaćanjem rasprave uz sve ideološke i teorijske razlike, dodaje on, moglo bi se postaviti pitanje da li »historijski determinizam ima išta zajedničko s arhipelagom Gulag; kritička teorija, za koju je ono što kritizira uvijek krivo, s drugim oblicima kritike; nova historijska 'veličina', što ju je inaugurirao Heidegger, s nacizmom, itd. Filozofija se ne može jednostavno proglašiti nevinom, ako želi sačuvati smisao za samokritiku«. Mudre riječi, ekvivalentne uzrečici da se danas sumnja u svaku filozofiju koja ima utjecaja na moderni svijet, da pridonosi provođenju nepravde i političkog kriminala, dok ne dokaže suprotno, i da ideološko ispitivanje mora biti općenito.

Habermas se slaže sa Schnaedelbachom da se današnja filozofska aktivnost razvija u suštini pod obilježjem poriva što su ih dali Wittgenstein, Lukács i Heidegger (str. 11). Ako je to istina, filozofija živi od nasljeda sina velikih industrijalaca,⁴ staljinista i nacista. Lijepa germansko-židovska trilogija koja, ideološki govoreći, daje što za misliti! Neosporna činjenica da je škola, koja je stvorila znamenitu kritičku teoriju, samo učinila uslugu Heideggeru (Adorno 1964, 1966), svjedoči protiv njegove nepristranosti i potvrđuje sumnju o postojanju neobjašnjениh ideoloških kompromisa. Oni se mogu, međutim, vrlo lako otkriti. Godine 1934, dok je prisilna kolektivizacija, koja je odnijela živote milijuna ukrajinskih i ruskih seljaka, već bila u punom zamahu, Horkheimer, direktor Instituta za socijalna istraživanja u Frankfurtu, piše: »Tko može vidjeti besmislcnu nepravdu imperijalističkog svijeta, što se ni na koji način ne može objasniti tehničkom nemogućnošću, vidjet će dogadaje u Rusiji kao spor, mada bolan pokušaj prevladavanja te nepravde, ili će se barem pitati, sa zebnjom u srcu, ako ta namjera o prevladavanju još postoji. Pred činjenicama koje govore protiv njega, on će se čvrsto uhvatiti za nadu kao što se žrtva raka hvata za sumnjivu vijest da je lijek protiv raka vjerojatno već pronađen«.⁵

Martin Jay, prvi historičar Horkheimerova Instituta, objavljuje da su frankfurtovi od 1927. godine znali, iz Pollockovih priča, za postojanje

⁴ K. Kraus je tvrdio da se Austrijanci boje samo tri stvari: dragoga Boga, i industrijalaca Taussig i Wittgenstein, filozofovog oca.

⁵ Citirano prema Jayu, 1973, str. 19-20.

opozicije službenoj politici unutar samc boljševičke partije, ali da je Institut oficijelno gotovo u potpunosti šutio o dogadajima u Sovjetskom Savezu. I dodaje: »Samo desetljeće kasnije, nakon Moskovskih procsa, Horkheimer i ostali, s jedinom iznimkom tvrdoglavog Grossmanna, u potpunosti su napustili vjeru u Sovjetski Savez. Čak i onda ... nikad nisu poklanjali pažnju kritičke teorije autoritarizmu ljevice u staljinističkoj Rusiji. Jedan od razloga svakako je nedostatak raspoloživih činjenica, ali isto tako ne smijemo zanemariti poteškoće u stvaranju marksističke analize nedostataka komunizma, koliko god ona heterodoksna bila«.⁶

Habermas nije jedini koji još i danas želi zaštititi marksizam i marksiste od ideološkog ispitivanja. C. Jamber, čovjek koji je napisao predgovor francuskom izdanju Fariasove knjige, opire se i protiv bilo kakvog pokušaja *uspoređivanja* Heideggerove prvrženosti nacizmu s marksističkim odobravanjem staljinističkih prisilnih radnih logora ili kineske kulturne revolucije, političkih procesa inspiriranih marksizmom što su osudili na smrt milijune ljudi. Ta besramna usporedba, tvrdi on, obiluje nejasnoćama i idealističkim analizama.

Koji su Jambetovi razlozi? Prvi i jedini je slijedeći: veliki broj marksista koji su podržavali Staljina (Politzer, na primjer), borili su se u isto vrijeme protiv Hitlera i fašizma. Važna je činjenica da su oni razmišljali, živjeli i umirali za »ljudska prava« i »pravdu«, a ne za rasnu higijenu i heroizam SA odreda. Plemeniti cilj njihove borbe i žrtvovanja koji su mnogi odobravali iskupljuje njihove zablude i iluzije o prirodi pravde pobedničkog proletarijata.

Ovo njegovo moralno rasudivanje je iritantno prostodušno. Od kada požrtvovnost opravdava pogreške? Ako su se s jedne strane marksisti o kojima govorimo borili protiv zločinačkih djela, na drugoj su strani izvršavali ili podržavali druga, možda ništa manje gnušna. Ako su marksisti bili žrtve, ponekad herojske (prisjetimo se Rose Luxemburg), isto su tako stvarali žrtve, i to mnogobrojne. Nije li jasno da ih se za ono prvo mora veličati, a za drugo kritizirati? U Jambetovom stavu najgora je njegova nemoć da barem posumnja, *nakon svega onoga što znamo o procesu što je stvorio Gulag*, da su marksističke ideje o ljudskim pravima i pravdi ne samo iluzorne, već sigurno opasne i da, osim ljudskih grešaka, one mogu biti izvor novih užasnih nepravdi. Nepravdi koje će pogoditi, valja zapamtiti, ne samo »klasnog neprijatelja«, već osobito samu radničku klasu. Da bi nastala takva sumnja ne treba pribjeći složenim filozofskim i ideološkim tumačenjima. Dovoljno je, vjerujem, obratiti pažnju na činjenice, onakve kakve je Farias iznio u vezi s Heideggerom, i upotrijebiti zdrav razum.

⁶ Jay, 1973, str. 20. Vidjet ćemo u slijedećem poglavlju da je kasniji Horkheimer zauzeo ekstremno kritički stav u vezi s marksizmom mada nikada nije objavio nijedan značajan tekst u tom pogledu.

Nije li jasno da, i u marksističkim zemljama, vrijedi uzrečica da je put do pakla (koncentracioni logori) popločen dobrim namjerama (ideologije)? Do kada će trajati taj »bijeg od stvarnosti«, što ga je davno zabilježila H. Arendt? Ta historičarka totalitarizma ne može drukčije razumjeti tezu, što je tako često brane intelektualci, »da je Staljinove zločine iziskivala industrijalizacija Rusije, mada je ta 'industrijalizacija' očigledno doživjela ogroman neuspjeh« (1971, str. 302, bilješka). U nemogućnosti da se razazna ta historijska stvarnost može pomoći malo prosvijetljene psihologije. Mislim na Freudove opomene o *psihološkoj neistinitosti* komunizma u *Nelagodnosti kulture*.

Izgleda da Jambet nepravovremeno oživljava jedan stari argument, što ga je dirljivo preuzeo i Merleau-Ponty u *Humanizmu i teroru*. Marksizam je jedini mogući humanizam. No taj se humanizam ne može ostvariti bez terora. Svaka vrst slobode usurpira druge: to je uvjet ljudskog postojanja. Po Koestlerovom shvaćanju Buharin nije žrtva Staljinovog totalitarizma, već svjedok usuda, istinski tragični heroj pred izvanjskim silama čiji je tajni sudionik bio. On kao opozicionar nije mogao biti ni za, a niti sasvim protiv rukovodstva na vlasti. Merleau-Ponty dodaje: »Raskol ne postoji između čovjeka i svijeta, već između čovjeka i samog sebe. U tome je čitava tajna moskovskih ispovijesti« (Merleau-Ponty, 1968, str. 84). Kako su se vremena promijenila! Marxov humanizam, vrlo dobro znamo, nije više na dnevnom redu na obali Sene. Danas nas najviše iznenaduje prostodušnost tog mislioca koji se ubraja među najodličnije predstavnike francuske filozofije ovog stoljeća, i njegova nesposobnost da prepozna slučaj ekstremnog nasilja što, kako se čini, bježi iz domene u kojoj se primjenjuje princip dostatnog uma, njegova želja za znanjem koje ga navodi na traženje razloga svemu. Moskovski procesi još se mogu razumjeti jer su primjer za tragičnu sudbinu čovjeka, točnije, za dijalektiku između subjektivnog i objektivnog što karakterizira revolucionarno djelovanje. Tako objašnjeni, još uvijek su u domeni stvari koje se mogu riječima iskazati. No, kad bi slučaj bio drugačiji, kad bi nas nasilje što se oborilo na Buharina dovelo do granica čovječnosti, otkrilo nam područje iznad subjekta, što se kao takvo ne može tematizirati ni opisati? Treba naglasiti odmah, u korist fenomenologa percepcije, da se tek danas, nakon tolikih nepobitnih svjedočanstava, začuo krik staljinističkih žrtava, što ga je toliko dugo zatomljivao rat simbola karakterističan za naše vrijeme.

3. Rat simbola

Nema nikakve sumnje da moralnim i političkim životom na Zapadu još i danas dominira sustav ideoloških (političkih, religioznih, estetskih i drugih) simbola što su nastali nedavno, a odnose se u srži na dva svjetska

rata i na konflikt između kapitalizma i komunizma. Čini se da Habermasovi i Jambetovi stavovi koje smo upravo spomenuli, upućuju na taj registar simbola. Kundera, prisjećajući se svog slavenskog, istočnjačkog, iskustva, primijećuje u raspravi o junacima austrijskog romanopisca H. Brocha, da je »komunistička Rusija s posljednjim svjetskim ratom istodobno dobila i rat simbola: u golemoj armiji Eschova, isto toliko željnih vrijednosti koliko i nesposobnih da ih razlikuju, ona je uspjela da bar pola stoljeća razdaje simbole Dobra i Zla. Zbog toga u evropskoj svijesti Gulag nikada neće moći zauzeti mjesto nacizma kao simbola apsolutnog Zla« (Kundera, 1986, str. 59). U političkoj svijesti Istočne Europe, nacistički logori smrti su bez presedana; oni su jedino obliče ekstremnog nasilja. Ne uvida se da, ako je Zapad, u razdoblju o kojem govorimo stvorio, nove žalosne oblike političke bestijalnosti, slavenski Istok nije ništa zaostajao. I dalje je teško prepoznati u Lukáčovom idealnom proletarijatu ili u Lenjinovom revolucionarnom idealu, metamorfoze *Übermenscha*, tvorevine autentično ničovske fantazije.

Pobjeda Rusije u ratu simbola i danas joj donosi korist. »Zbog toga se masovno, i spontano, manifestira protiv rata u Vijetnamu, a ne protiv rata u Afganistanu. Vijetnam, kolonijalizam, rasizam, imperijalizam, fašizam, nacizam - sve te riječi vode razgovore kao boje i zvuci u Baudelaireovojoj pjesmi, dok je rat u Afganistanu, da tako kažemo *simbolički nijem*, u svakom slučaju izvan čarobnog kruga apsolutnog Zla, gejzira simbola«, nastavlja Kundera (*ibid.*). Prema onome što se može primijetiti, podsjeća češki autor u egzilu, čovječanstvo danas nije ništa spremnije nego u prošlosti da zrelo prosudi dobro i zlo u svjetlu vlastitog iskustva i rasudivanja. Njegujemo naše osjećaje grijeha, utemeljene na simbolički posredovanom identificiranju, umjesto da nademo racionalne i kritičke stavove. Pobjeda staljinističke Rusije u ideološkom ratu simbola, u koju dugo nisu sumnjali mnogi intelektualci, otkriva, bolje nego bilo što drugo, sljepoću moralnog suda našega vremena.

Religija je odavno dala presudan doprinos u cijeloj Europi našoj simboličkoj kulturi боли. Kršćanska teologija vidjela je u mučeništvu Isusa Krista ispaštanje za grijeha svijeta što se ne može usporediti s ničim drugim. Na isti način, *religiozna* svijest Zapada vidjela je u genocidu počinjenom protiv židovskog naroda, izabranog da započne historiju spasenja, »našeg najstarijeg brata u patnji« (kako kaže Claudel, taj univerzalni katolički pjesnik) sasvim poseban slučaj manifestiranja apsolutnog zla. U kontekstu historije spasenja, nijedan drugi zločin što ga je počinio tko bio da bio, ne može se usporediti s ovim. Odmah nakom završetka rata, taj je zločin na Zapadu poprimio karakter *religiozne činjenice* i prozvan »holokaustom«, najprije od strane crkvenog sabora protestantskih crkvi Zapadne Njemačke.⁷ Kao Claudel, njemački protestantski svećenici vidjeli su u

⁷ Usp. I. Berenstein, 1981, str. 217.

»posljednjem rješenju«, u masovnom uništavanju Židova Europe, biblijski smisao, ritualnu žrtvu Jahvi.

Nedavno je I. Berenstein upozorio na opasnost da izraz »holokaust« izgubi svoje specifično židovsko značenje i počne vrijediti kao sinonim za genocid općenito. Uobičajena upotreba, argumentira Berenstein, »sadrži prikrivenu dvosmislenost koja omogućava njegovu upotrebu za druga uništavanja čovjeka, čime on gubi svoju posebnost« (1981, 218). Berenstein naglašava da istrebljivanje Židova ne predstavlja bilo kakav genocid. Mada je to historijski i društveni dogadjaj, holokaust je u isto vrijeme darovanje i žrtvovanje zajednice i ispaštanja, koje se mora shvatiti u sklopu ritualnog odnosa s božanstvom, onako kako je to specificirano u Starom zavjetu. Stoga, izraz »holokaust« može se upotrebljavati samo u značenju uništavanja Židova vjernih Savezu s Bogom, a ne njihovom masovnom istrebljenju kao takvom, niti istrebljivanju nekog drugog naroda (*ibid.*, str. 216-217).⁸

Očito je da, unutar religiozne tradicije Zapada, Gulag, Staljinovi genocidi, istrebljivanje milijuna Slavena (Poljaka, Bjelorusa, Ukrajinaca, Rusa) od strane nacističkog režima, a isto tako i zločini genocida izvedenih još nedavno pred našim očima (masovno istrebljivanje Armenaca od strane Turaka 1915. godine, mrtvi i osakaćeni u kineskoj kulturnoj revoluciji, pokolj vietnamskog stanovništva od strane Amerikanaca, čišćenje kambođanskih gradova od stane Crvenih Khmera), nemaju, niti mogu imati isti simbolički karakter kao »holokaust«. Zanimljivo je primijetiti da fiktivni laik na Zapadu do određene granice shvaća holokaust u specifičnom smislu, onako kako ga definira Berenstein. U filmovima, medijima, časopisima, literaturi, primjer za istrebljivače su nacisti, a ne janjičari ili boljševički »narodni komesari«, a primjer za žrtve Židovi (jer su proganjani jednostavno zbog svoje vjere), a ne Armenci li Slaveni (jer su proganjani iz ovosvjetskih razloga).

Podsjećanje na simbolički karakter kakav je na Zapadu poprimio genocid protiv židovskog naroda ne znači izražavanje sumnji u egzemplarni karakter njegovog mučeništva. Više od bilo kakvog drugog zločina genocida, zločin počinjen nad Židovima privukao je pažnju jer predstavlja

⁸ Berensteinova teološka strahovanja imaju osnove, kako se to može vidjeti iz slijedećeg primjera. Godine 1932/33. javila se »ukrajinska glad«, što ju je izazvao Staljin kao dio njegovog plana rusifikacije ukrajinskog naroda (Bilocerkowycz, 1989), glad što je izazvala smrt milijuna ljudi (prema procjenama R. Conquesta iz 1986. godine, umrlo je sveukupno šest milijuna Ukrajinaca i milijun pripadnika drugih naroda). Usprkog protestima jednog G. Orwella, ta je tragedija velikih razmjera »izmakla« pažnji »rusofilnih Engleza« i općenito Zapadnom tisku tog vremena, porez toga što ju je sovjetski tisk uporno negirao. U posljednje vrijeme brojne knjige pokušale su uspostaviti faktičnu istinu. Neke od njih nazvale su Staljinov genocid nad Ukrajincima »holokaustom« (Hryshko, 1983, Dolot, 1985).

sasvim novu vrstu zločina, »zločin protiv čovječanstva«, ili »zločin protiv ljudskog statusa«. Priznavanjem te činjenice (ne poričući da se moraju saslušati žrtve svih totalitarnih režima) daje se, u ovom profaniranom svijetu u kojem živimo, *neteološko značenje* tom fenomenu. Presude koje smo do sad čuli još uvijek ostavljaju nerasvijetljene mnoge od njegovih aspekata.⁹

4. Dijalektika žrtve i krvnika

De facto, zahtjevi za pravdom nerijetko se miješaju s mržnjom prema krvnicima. To je nasljeđe situacije u kojoj su oni kao potčinjenci žrtve mogli doprijeti do svojih krvnika jedino afektivnom mržnjom. Nemoćni bijes, bezazlen u djetinjstvu, primjećeće Bettelheim, postaje poguban za odraslog čovjeka. Agresivnost žrtvi SS-ovaca morala se na neki način elaborirati, a jedan od najsigurnijih načina, dodaje Bettelheim, bilo je »usmjeriti je protiv ega. To je krijeplilo mazohističke stavove, pasivno-ovisne i infantilne, koji su bili 'sigurni' jer su čuvali zatvorenicike od konflikta sa SS-ovcima« (1985, str. 107). Kobni efekti ovog psihičkog mehanizma ne pogadaju samo žrtve; protežu se i na buduće generacije. Njihovu egzistenciju naširoko potvrđuju studije strukture izraelskih obitelji. »Holokaust u prvoj generaciji, psihoza u drugoj«, dijagnoza je koju je I. Berenstein dao o obiteljskom životu u Izraelu (1981, str. 212), gdje, kako tvrdi jedan od intervjuiranih ljudi, holokaust prožima gotovo sve aspekte života (*ibid.*, str. 196).

No agresivnost se, na primjer, može usmjeriti i na druge, a ne samo na krvnike, osobito na čitav narod kojemu oni pripadaju, i može se protezati na budućnost. U već citiranoj knjizi Jaspers spominje pojavljivanje plakata s natpisima: »Das ist eure Schuld!« (To je vaša krivnja!) u svim gradovima razorenih Njemačke ljeti 1945. godine. Plakat nije bio potpisani. Nije bilo nikog da objasni prirodu krivnje, niti da obrana traži od njega objašnjenje. Izgledalo je, kaže Jaspers, da je riječ o osudi cijelokupnog njemačkog naroda za sve moguće grijehu, bez odabira kompetentnog suda, pa stoga i bez prava na pravednu obranu; dakle, radilo se o reduciranju svih Nijemaca na ljude prezrene pred gradanskim i moralnim, ljudskim i božanskim zakonima.

Opasnost što je predstavlja optužba bez razlike protiv čitavog njemačkog naroda je jasna. Izvrstan su primjer za tu opasnost progoni Židova od svjetovne vlasti u kršćanskim državama, ekonomski, politički i rasni progoni, utemeljeni na kolektivnom *moralnom* grijehu, što se tobože

⁹ O toj potrebi usp. Bruno Bettelheim, 1989, str. 250, *et passim*.

podrazumijeva, zbog Isusove smrti.¹⁰ Ne samo čitavi narodi, čitave klase i njihove buduće generacije također su inkriminirane generaliziranjem. U socijalističkim zemljama Istočne Europe, potomci (sinovi i unuci) buržoazije bili su sustavno, mada ne u »zakonskim okvirima«, marginalizirani iz društvenog života.

Nije dakle čudno što vapaj žrtava, onako pomiješan s osjećajima koje je teško kontrolirati, sam za sebe ne pruža racionalne *kriterije* za prosudjivanje. Često se prirodna žed za osvjetom nadreduje, na sumnjiv način, zahtjevima za pravdom. To je osobito dobro vidljivo kad žrtve, jednom kad pobijede, konstituiraju posebne sudove protiv svojih bivših krvnika. Isprika se može mirno proglutati, ako je to uopće moguće, jedino iz »pragmatskih razloga«. Takozvani »narodni« ili »revolucionarni« sudovi (stari i nedavni, desničarski i ljevičarski) rijetko primjenjuju princip »in dubio pro reo«. Radije su primjenjuju postupci slični onima što ih je poduzimao Simon Montfort protiv albigenza, među kojima je bilo i dobrih kršćana pomiješanih s hereticima katarima: »Ubijte ih sve, Bog će izabrati svoje.«

Polemička knjiga H. Arendt o procesu Jeruzalem protiv Eichmanna pruža dragocjene elemente za produbljeno razmišljanje o tom slučaju. Ona kritizira jeruzalemski sud ne toliko zbog procesualnih neregularnosti, koliko zbog dvoznačnosti kriterija. Po njoj, sud je nepravedno pomiješao sudenje Eichmannu, službeniku totalitarnog sustava i sudenje Eichmannu, instrumentu antisemitizma. Kao predstavnika antisemitizma, Eichmanna se moglo smatrati samo najvećim od svih čudovišta. Kao gradanina totalitarne države, Hitlerove Njemačke, Eichmann se pretvorio u djelić totalitarnog stroja, čiji mu je osobni mediokritet priječio da u potpunosti shvati svoju ulogu. Jeruzalemski je sud zgrijeo, tvrdi H. Arendt, osobito zbog toga što se dvoumio da li da osudi samo antisemitizam ili cijelokupni totalitarizam. Po mišljenju H. Arent, nacistički genocid nije posljednje poglavljje tradicionalnog antisemitizma, usmjeren na pripadnike židovskog naroda, već prije jedno od prvih poglavljja modernog totalitarizma što pogada ljudska bića kao takva. Stoga ona žali, kao i njen učitelj i prijatelj Jaspers, zato što je Eichmannu studio sud njegovih nekadašnjih žrtava, a ne sud pravde, koji sudi u ime ljudskog roda u obranu univerzalnih prava pojedinca protiv totalitarne države.

¹⁰ U ovom kontekstu zanimljivo je prisjetiti se riječi američkog javnog tužioca, R. H. Jacksona, kad je 1945. godine počeo Nürnberški proces: »Želimo odmah naglasiti da ne namjeravamo inkriminirati čitav njemački narod. Da je anonimna narodna masa dobrovoljno prihvatile program nacionalsocijalističke stranke, ne bi bilo potrebe za SA, niti za koncentracione logore ili Gestapo« (Heydecker, J.J. et al. 1968, str. 5). Jackson izuzima njemački narod kao cjelinu od kolektivne zločinačke i političke krivnje, ali se ne izjašnjava o moralnoj i metafizičkoj krivnji (na koju podsjeća Jaspers).

Knjiga H. Arendt o procesu protiv Eichmanna bila je naširoko osporavana. Nasuprot H. Arendt, B. Bettelheim - kao i mnogi drugi članovi židovske zajednice - ne protivi se Izraelovom sudu o Eichmannu. Ipak, u nekim se točkama Bettelheim slaže sa svojom sugovornicom. On uvida da su opasnosti totalitarizma mnogo veće od opasnosti antisemitizma i da danas predstavljaju osnovnu prijetnju humanitetu (*ibid.* str. 250,257). Bettelheim ide još dalje kad tvrdi da sudenje Eichmannu »dokazuje da su naši zakoni toliko neadekvatni za otpor totalitarizmu koliko smo nespremni kao pojedinci suočiti se s njegovom prijetnjom« (*ibid.*, str. 256). Bettelheim priznaje da se slaže sa zaključkom što ga sugerira H. Arendt, da je Eichmanna morao ubiti Židov kao što je Armenac Tindelian ubio Talaat Beya (velikog ubojicu u pogromima Armenaca 1915. godine). Dodaje: »Da se izvršitelju smrtne kazne nad Eichmannom onda sudilo, kroz to sudenje svi Eichmannovi zločini mogli su se nametnuti savjesti svijeta, bez irelevantnih pitanja kao što su izuzecce i legalitet suđenja, posredujući u jasnoj poruci o ubilačkoj prirodi totalitarizma« (*ibid.*, str. 256-257).

Ovdje je riječ o jasnom paradoxu praktičkog uma: u isto vrijeme dok preporučuje da, u određenim uvjetima, žrtve totalitarizma preuzmu pravdu u vlastite ruke, on zahtijeva da osvetniku sudi sud koji predstavlja savjest ljudskog roda. To je tipičan primjer rascjepauma u pragmatiku i moral. Pragmatika priznaje da se, iz osobnih, materijalnih, čuvstvenih ili drugih pobuda, osvećivati mogu samo jedino žrtve. No moral, zbog svoje univerzalnosti, ne može dopustiti da pravo na osvetu pripadne isključivo žrtvi.

Pravda institucionalizirana prema međunarodnim kriterijima može samo djelomično prekinuti dijalektiku osvete između žrtve i krvnika. Ona može u mnogim slučajevima, nametnuti svoju ekskluzivnu kompetenciju sudenja zločinima, u zamjenu za sudove što ih čine žrtve. Ali ona nema moći nad imaginacijom žrtvi. Podsećajući na R. de Vauxovu teoriju žrtvovanja, I. Berenstcin primjećuje da u holokaustu nestajanje žrtve ne znači samo njen gubitak profanog (gubitak njenog konvencionalnog i društvenog značaja), već i »prijelaz iz vidljivog u nevidljivo«, ili ucrtavanje odnosa između podnesene žrtve (simbola) i božanstva (simboliziranog) u isključivom registru nesvesnog (1981, str. 216). Jasno je da u tom registru simbolička žrtva predstavlja na primjeran način, u svom iscrpljenom tijelu, djelovanje Zla i potrebu za Dobrim. U toj domeni samo zajednica žrtava združenih istom sudbinom (u kojoj sudjeluju, nesvesnim dogовором, preživjeli i njihovi potomci) može optužiti - njena je optužba toliko posebna koliko i njena bol i utoliko pravednija koliko je podmuklije i gusnije bilo nasilje - kao što također samo ona može »donositi zakone« o Dobru i Zlu. Po toj istoj logici samo žrtve sve zajedno mogu suditi. To ne vrijedi samo za psihologiju religioznih zajednica. U imaginaciji svih oštećenih, kompetentan sud nije neutralno javno mnijenje, a još manje intimna »sav-

jest« svakog pojedinca, već »nesvjetsna« zajednica (klasa, narod) koja ih združuje. Koliko je egzemplarniji zločin, toliko će autonomniji biti sud. Sve žrtve nastoje pretvoriti svoje krvnike u simbole Zla. To potvrđuje da su i one egzemplarne i da bi mogle same suditi o Dobru i Zlu, koristeći se svojim simboličkim stajalištem.

Ta dijalektika žrtve i krvnika, koju danas počinjemo bolje razumijevati, nije sposobna stvoriti univerzalne koncepte morala i pravde. Ona samo stvara moćne simbole, koje primjereno može iskoristiti osobito podsvijest, bilo za iscrpljivanje nagomilanog osjećaja odvratnosti, za zapečaćivanje sudbine, ili za opravdavanje osvete, realne ili imaginarne. Vidjeti smo prije da nas općeniti moralizam, što se sastoji od prihvaćenih mišljenja o dobru i zлу, ne može uputiti na raspravljanje o problemu ekstremnog nasilja. Moralizirajuće političke ideologije više su nego iscrpljene. U sekulariziranom svijetu isto tako ne možemo nastaviti pribjegavati tradicionalnoj teologiji i religiji. Gdje onda tražiti sigurnu orientaciju u današnjim raspravama o predmetima morala? Gdje naći sud za prosudivanje opasnosti kulturnih tradicija Zapada?

Preostaje još da se istraži ako usprkos svemu postoji nekakva nada u to da sama filozofija može dati odgovore na ova pitanja. Na prvi pogled, perspektive nisu baš najbolje. U filozofiji nema nikakve općenito prihvocene teorije o dobru i zлу. No, možda nas ovo ne mora sasvim obeshrabriti. U nedostatku zadovoljavajuće moralne teorije, filozofija bi mogla, čini mi se, pokušati vratiti kontrolu nad situacijom putem ponovnog razmatranja historije etičkih rasprava na Zapadu. Bez sumnje, *locus classicus* tih rasprava je njemačka kultura, koju karakterizira, kako rekoshmo na početku, konflikt između helenizma i judaizma. U tom ćemo pravcu usmjeriti sada našu pažnju.

Marxov sud filozofija

1. Kantova iluministička revolucija

Od vremena prosvjetiteljstva kritička filozofija običava se definirati rezultatima Kantove analize snaga uma. U negativnom smislu, Kant stavlja točku na tradicionalnu metafiziku, uključujući racionalnu teologiju, i postavlja religiju unutar granica samog uma. U pozitivnom smislu, on uspostavlja dvije grupe teza, jedne o *prirodi*, a druge o *slobodi*. Prve objašnjavaju transcendentalne (*apriorne semantičke*) preduvjete značajnog diskursa o empirijskim stvarima (prirodi), a druge nude *apriornu* karakterizaciju *ljudske djelatnosti* u okvirima kategoričkog imperativa *kao slobodnu i moralnu*.

Podloga je Kantovog rješenja problema »Što mogu znati?« i »Što moram činiti?« priznavanje dualizma između mišljenja i bitka (između predodžbe i egzistencije) s jedne strane, i trebanja i bitka s druge. Hegelovići bi rekli, Kant nije riješio kontradikciju između čuvstvenosti i intelekta, između pojava i stvari po sebi, u teorijskom području, i podvojenost između volje i imperativa, između historijske relnosti i moralnih idealnih u praktičkom. Kantova teorijska filozofija je *filozofija predodžbe* što čini svetom razliku između uma i njegova objekta. Kantova praktička filozofija je *filozofija imperativa* što nikad ne dokida *konflikt* između volje i principa. Obje su filozofije *pozitivne konačnosti*.

Svođenje objavljene religije na granice »samog« ljudskog uma jedna je od najznačajnijih posljedica Kantove finitičke točke gledišta za kulturnu povijest Zapada. Kod Kanta, ljudski intelekt (a ne božanski) mjera je ne samo svih stvari - u izvjesnom smislu Kant produbljuje tradicionalni skepticizam (usp. Loparić, 1988) - već i dobra i zla. (Osim toga, ljudsko, a ne božansko djelovanje, pokretač je povijesti.) Dakle, zapovijedi historijske religije morat će svakako proći kroz kritiku ljudskog uma. Kant shvaća da je ljudski um, u mjeri u kojoj predstavlja izvor moralnog zakona, također izvor moralne religije, religije koju čini poimanje moralnih zakona uma kao božanskih. Oni koji žive u skladu s tim zakonima čine »božji

narod», a njihova se zajednica naziva »nevidljivom crkvom«, nevidljivom jer nije objekt mogućeg iskustva. Filozof iz Koenigsberga upozorava da se ideja o kraljevstvu božjem nikada ne može realizirati u obliku efektivne društvene organizacije, jer se o njoj uvijek mora razmišljati kao o poticanju ljudi da nastave s pokušajima približavanja zajedničkom kreponom životu; da služe moralne crkve nisu politički zakonodavci, a niti nosioci političke vlasti, već učitelji moralnih zakona, to jest tvorci moralnih stavova u sebi samima i u drugima.

Iz ovih teza o božjem narodu i crkvi proizlaze, po Kantu, značajne kritičke posljedice što se odnose na historijske religije. Jedna je od njih judaizam. Za Kanta, biblijski su zakoni statutarni, a ne moralni zakoni (jer se temelje na volji jednog prijetećeg boga, a ne na autonomnom umu). Oni propisuju bilo neugodne obrede, strane moralnoj sferi, bilo etičke običaje, mada uvijek pod prijetnjom kažnjavanja. Stoga, židovsko vjerovanje nije religiozno vjerovanje u pravom smislu riječi, već političko. Židovski narod, onako kako ga definira Tora, nije »božji narod« i njegova zajednica nije »crkvena«, već državna zajednica. Ta država ima svoje funkcionare, zadužene da šire i komentiraju zakone, kao i to da pribjegnu svjetovnoj vlasti da bi osigurali njihovo poštivanje. Ovaj oblik organiziranja društvene vlasti suština je židovske teokracije u kojoj crkvena aristokracija ima zakonodavnu i pravosudnu vlast, kao i kontrolu nad izvršnom vlašću, i gdje bog stoji kao osovjetски vladar, koji nema nikakvih zahtjeva što se tiče moralne svijesti njegovih podanika.

Prema Kantu, prvi povijesni korak u smjeru pozitivne organizacije što predstavlja nevidljivu crkvu učinilo je kršćanstvo. Opirući se statutarnom i čisto političkom vjerovanju, Isus Krist, Židov pod utjecajem morala grčkih filozofa, prvi je stvorio moralnu zajednicu božjeg naroda - utemeljenu ne na onome što piše u knjigama, nego na onome što je zapisano u srcu svakog racionalnog čovjeka - i dao živi primjer (»shemu«) kraljevstva božjeg. S Isusom je započela »eutanazija judaizma«, ili njegova zamjena »čisto moralnom religijom« (1798. A, str.81).

Međutim, Kant će tvrditi da je kasnija povijest kršćanstva izdala Isusove namjere. Od početka su se među kršćanima javila milenaristička iščekivanja, proizašla iz judaističkog političkog mesijanizma: »mozaički mesijanizam« ustupio je mjesto »evandeoskom mesijanizmu«. Prvi je čista politička, a potonji teološka fantazija. Jedini milenarizam koji može priznati filozofija, tvrdit će Kant, moralni je milenarizam koji iščekuje državu vječnog mira, utemeljenu na jedinstvu naroda unutar svjetske federacije. Dobro je poznato da se u proročanskoj tradiciji judaizma i kršćanstva mesijanizam često povezuje s eshatološkim i apokaliptičkim iščekivanjima što uključuju kraj svijeta i posljednji sud. Nijedna od tih ideja ne može se obraniti pred spekulativnim umom. Ipak, treba priznati da one imaju »praktički« ili »moralni smisao«. Ideja o svršetku svega, na primjer, znači

da za nas život koji nikada nije dostigao svoj konačni cilj gubi svaki smisao kao što nam kazališni komad bez posljednjeg čina ne izražava nikakvu racionalnu namjeru (1794, A 503).

Kad je završilo početno razdoblje milenarističkih iščekivanja, kršćanstvo se prilagodilo svijetu. Na Istoku, Bizantsko carstvo groteskno se uplitalo u dogmatska i svećenička pitanja, ovjekovječujući, na svoj način, judaističku teokraciju Drugog hrama, što ju je uredio Ezra, Pisar. Na Zapadu sama je Crkva stvorila državu. U oba slučaja izdana je prvočna Isusova ideja o crkvi utemeljenoj samo na moralnim zakonima. Stoga, Kant će reći da je najbolja epoha u povijesti nevidljive crkve Isusova epoha, kada je zametak istinske religiozne vjere (moralnog zakona) postao jasan i javno priznat, mada samo od nekih, i kada postoji politička sloboda dovoljna da svi ljudi mogu sačinjavati svjetsku zajednicu, vidljivu predodžbu (shemu) nevidljivog kraljevstva božjeg na zemlji.

2. Kleistove i Heineove reakcije na Kantov kriticizam

Reakcije njemačkih pjesnika dozvoljavaju prosudivanje učinka Kantovog kriticizma na njemačku dušu možda bolje od bilo kojih drugih. H. von Kleist i H. Heine, među tolikim drugima, procjenjuju duhovnu *katastrofu* što ju je Kantova kritika izazvala u racionalnoj teologiji, kršćanstvu i judaizmu.

H. von Kleist u jednom pismu ganutljivo bilježi koliko ga je dirnulo Kantovo štivo: »Nedavno sam otpočeo proučavati Kantovu filozofiju i sada ti moram napisati misao što sam je izvukao iz nje, jer ne moram se bojati da će te ona kosnuti tako duboko, tako bolno kao i mene. - Ne možemo odlučiti ako je ono što zovemo istinom zaista istina ili nam se samo tako čini. Ako je ovo posljednje, onda istina koju sjedinjujemo ovdje nije ništa više nakon smrti i svaki napor da se poluči neko dobro koje će nas slijediti i u grob uzaludan je. - Ako oštrica ove misli ne dira tvoje srce, nemoj se smijati jednom drugom kojeg ona duboko ranjava u njegovoj najsvetijoj intimi. Moj jedini, moj najviši cilj je potonuo i sada nemam više ništa«.¹ Znamo da je problem smisla ljudskog života u postkantovskom svijetu odigrao važnu ulogu u Kleistovom »metafizičkom« samoubojstvu. Mnogo godina kasnije, mladi će Nietzsche reći da je Kleistovo »beznađe istine« opasnost koja »prati svakog mislioca koji kreće putem Kantove filozofije, pretpostavljajući da se radi o hrabrom čovjeku, cjelevitom u patnji i želji,

¹ Citirano prema Nietzscheu, 1974, str. 71.

a ne samo o tresućem stroju za mišljenje i računanje» (*ibid.*). Učinak Kantove filozofije je, kaže Nietzsche, jedan razjedajući skepticizam, »potresanje i beznadnost svake istine« kao ono što ga je proživio Kleist i neki »aktivniji i odličniji duhovi koji se nikad nisu mirili s bivanjem u sumnji«. Dobro nam je poznata uloga koju je ta beznadnost odigrala u pokušaju samog Nietzschea da odbaci svoje sumnje o smislu ljudskog života utječući se volji za rastom moći.

Drugo dragocjeno svjedočanstvo o tom istom beznađu dao je Heine, jedan od »najaktivnijih i najodličnijih« duhova. Njegova *Historija njemačke religije i filozofije*, napisana 1834. godine za francusku publiku, u srži je dugačko i bolno žalovanje nad moći poricanja Kantova kriticizma.

Njemačka kultura započinje s kršćanstvom, tvrdi Heine. Suštinu kršćanstva ne predstavlja katolicizam, nego njegova prva hereza, gnoza. Gnoza sadrži, kao i manihejstvo, doktrinu dva principa (dobra i zla, spasenja i prokletstva), kao i tezu da postoji nepremostivi ponor između svijeta duha i svijeta tvari (tijela), između kraljevstva pravednog boga i kraljevstva tvoritelja. Za Heinea, najčišći izraz primitivnog kršćanstva je monaški asketizam koji negira tijelo, pa tako i princip zla (Heine, 1834, str. 53).

Katolicizam nije znao sačuvati tu čistoću i ponovno je uveo u kršćanski život elemente kraljevstva tvari, osobito u Njemačkoj gdje se pomiješao s poganskim pandemonizmom (*ibid.*, str. 58). U teologiskom smislu, katolicizam je pokušao osnažiti prirodna prava kraljevstva tijela protiv usurpiranja duha (str. 67). S pojmom Luthera, istinskog tvorca njemačke kulture, katolicizam je srušen s prijestolja. Nakon izvjesnih pretjerivanja u čuvstvenosti, protestantizam je ponovo uveo gnostičku opreku između duha i tijela, temeljeći se osobito na duhovnosti židovskog naroda, »duhovnog, krepsnog, ozbiljnog, misaonog naroda čvrstih leda, spremnog na mučeništvo, čiji je najplemenitiji cvijet Isus Krist« (str. 97). Taj Židov, »nazarečanski rabin«, koji je u prošlosti pobijedio poganski Rim i postao bog Rimljana, »pred kojim su svi morali kleknuti«, s nastankom protestantizma pobjeđuje i katolički Rim, koji je postao dužnik Židova čak i u doslovnom smislu riječi. Tko ne zna, podsjeća Heine, da je ove iste godine (1834) u Parizu, u ulici Lafitte, James de Rothschild primio iz ruku Monsignora Grimaldija udio papinskog prihoda, »rimski danak«? (str. 114)

Ima ponešto samoprijegora u načinu na koji Heine opisuje kraj tog drugog Jeruzalemovog trijumfa nad Rimom, što ga je izazvao Kant. Iste godine kad je umro Lessing (1781), vodeći njemački prosvjetitelj, inspiriran Biblijom, a ne rimskim pravom, pojavljuje se, kaže Heine, *Kritika čistog uma* koja započinje duhovnu revoluciju u Njemačkoj, mnogo dublju od revolucije što se u isto vrijeme provodila u Francuskoj. U Francuskoj je padala monarhija, kamen temeljac društvenog poretku; u Njemačkoj je umirao deizam, mjerac starog režima duha (str. 119). Iskreno, uskliče Heine, vi ste Francuzi vrlo blagi i umjereni pred nama Nijemcima! Prevelika je čast

za Robespierrea kad ga usporeduju s filozofom iz Koenigsberga: diktator je provodio teror nad ljudima, ali je ustuknuo pred bogobojstvom.

Kakve su nade preostale Heineu nakon Jahvine smrti? Revolucionarne. Ne revolucionarne na francuski način, isključivo materijalne, već na način njemačke revolucije koja će prekinuti s cijelokupnom prošlošću, revolucije što će u praksi realizirati kraljevstvo duha za kojim su žudjeli prvi kršćani i gnostići. Heine shvaća da metodičan narod kao što je njemački ne bi mogao postupiti na drugi način, nego započeti reformu religije i prijeći na kritičku filozofiju, da bi, nakon svršetka religiozne, započeo radikalnu revoluciju.

Ta revolucija ima nekoliko oblika, Kantov: Fichteov i Schellingov. Stići će kantovci, predviđa Heine, koji neće pokazati nikakav pijetet prema ovom svijetu privida i koji će ponovo izvrnuti, bez sažaljenja, tlo europskog života. Doći će na scenu naoružani sihteovci, nepokorivi u svom voluntarističkom fanatizmu, jer će živjeti u duhu, a ne u tijelu, kao što su to činili prvi kršćani nošeni još uvijek ne samo apokaliptičkim, već i specifično gnostičkim nadama. Najstrašniji će, međutim, biti šelingovci, dodaje Heine, zato što će se identificirati sa samim principom razaranja, s izvornim snagama prirode, zato što će prizivati demonske sile starog germanskog panteizma; osobito strašni zato što će se, kao Stari Germani, boriti ne zato da unište ili da pobijede, već samo zato da bi se borili (str. 162-163).

Ovo Heineovo transponiranje filozofske kritike u praktični teror, u židovsko vrijeme poganzirano na Goetheov način, zaista je proročansko. Prepoznajemo u njemu dva osnovna pravca političkog terorizma našeg stoljeća: marksistički, što se sjedinjava s voluntarizmom utemeljenom na moralnim idealima primitivnog kršćanstva koje je ponovo oživjela Reforma, i nacistički, koji pribjegava starim germanskim silama što ih je probudila njemačka filozofija.

Godine 1848. pjesnik Heine ustuknuo je pred perspektivom dolaska proletarijata na vlast. Pjesnička priroda, piše on nekoliko godina kasnije (Heine 1854), podrhtavala je u vrlo bliskom dodiru s narodom-vladarem. No taj je odrpani kralj našao mnoge druge ulizice, osobito među njemačkim filozofima, kao što su Marx i drugi njemački komunisti, koji kliču: Gledajte, svi su bogovi pobjegli i ondje gore sada sjedi još samo stara djevica s rukom od olova i tužnim srcem: potreba. Te ulizice kažu da je narod dobar, da je inteligentan. Ne, uzvikuje opet Heine, narod je nizak, njegova pakost dolazi od gladi; narod nije inteligentan; ništa više danas u Parizu, nego što je bio nekoć u Jeruzalemu; glas naroda nije glas razuma, već glas neznanja.

Tridesetih godina, revolucionarna iščekivanja pretvorila su Heinea u jednog od proročanskih preteča u Marxovom smislu. Sada vidimo da je razočaranje u revolucionarna iščekivanja 1848. godine pretvorilo Heinea u jednako proročanskog, kritičara revolucije à la Marx. No, Heine se

neće prepustiti beznadu. Kad se uvjeri da revolucija utemeljena na njemačkoj filozofiji ne može osigurati dostojan ljudski život, Heine će uložiti sve svoje nade u mozaički moral i u religiozni socijalizam, utemeljen na zakonima židovskog naroda, naroda njegovih predaka, »tih mučenika koji su svijetu dali Boga i moral i koji su se borili i patili na svim bojnim poljima mišljenja« (Heine, 1854, str. 481). U Mojsijevim zakonima, osobito u zakonima o jubilarnoj godini, izvor je istinskog socijalizma. Heine piše: »Nijedan drugi socijalist nije bio veći ugnjetavač od Gospodina našega, a već je Mojsije bio jedan takav socijalist...« (*ibid.*, str. 487). Mojsije (a ne Kant) centralna je figura čovječanstva, on (a ne Kant) istinski je prorok Božjeg naroda, jedinstvenog židovskog naroda koji može poslužiti »kao model svim narodima, kao prototip čitavom čovječanstvu« (str. 481). U odnosu na Židove, močni i nepopustljivi ljudi, uključujući i Grke, samo su adolescenti. Ne, filozofija nam nije sposobna ponuditi istinskog boga, ona nije sposobna ni ubiti istinskog boga. Napad filozofije je propao. Riječ Biblije ostaje življia nego ikad prije i prevladava nad ateizmom filozofije.

Na kraju svog života, Heine će ostaviti ne samo boga filozofije, on će se okrenuti i od boga poezije i umjetnosti Starih (oprštao se, dugo plaćući, od statuete Venere Milske u Louvreu, a ona nije imala ruku da ga utješi) da bi ostao jedino s Mojsijevim bogom. Osironašen i bolestan, zamijenit će sklonost prema grčkoj plastici, koju je gajio u svojoj helenističkoj mladosti, židovskim asketizmom.

Heineova duhovna evolucija, čini nam se, izražava na paradigmatičan način izbore pred koje je Kant postavio Nijemce. Jasnoćom vrijednom divljenja Heine prekida sa »sinkretizmom« između judaizma i helenizma, karakterističnog za Goethea i Hegela,² i pokazuje da se, nakon Kanta, trebalo izabrati između biti Židov (i kršćanin) i biti filozof. Mnogo prije pojavljivanja židovsko-njemačkih mislioca kritičara moderniteta u ovom stoljeću, židovsko-njemački pjesnik Heine osjetio je, s preciznošću što zaslužuje divljenje, da je Kantov iluminizam ponovo otvorio stari konflikt što odreduje Zapad, konflikt na život i smrt između filozofije i objavljene religije i pokazao da se taj konflikt ne odnosi samo na sliku svijeta, nego osobito i na vlast nad svješću i materijalnim svijetom. Kako se moglo očekivati, kasnija njemačka i židovska povijest naslijedila je obavezu da u teoriji i praksi (to znači, ubuduće, i putem nasilja) objasni tu opreknu.

² O Goetheovom »kršćanskom poganstvu« i Hegelovom »filozofskom kršćanstvu« usp. pronicljivu studiju K. Löwitha (1969).

3. Hegelova reakcija na kantizam i Marxovo stajalište

Vratimo se sada filozofiji i filozofima. Hegelov idealizam može se promatrati kao očajnički (i kako je to primijetio Heine, bezuspješan) pokušaj pomirivanja filozofije i kršćanstva. Drugim riječima, Hegel je mislilac koji predstavlja primjer filozofske infinitističke reakcije na Kantov finitizam. Ne poznavajući granice teorijskog diskursa koje je nametnula kritika čistog uma, Hegel obnavlja, u teorijskoj domeni, metafiziku (ontologiju) bez opreke između pojave i stvari po sebi i, u praktičkoj domeni, opću povijest kao mjesto gdje se ostvaruje *božanski intelekt* i *božansko djelovanje*.³ U bogatstvu vremena, koje je već trebalo stići, kršćanski bog nije više na nebu, nego na zemlji, inkarniran u *državi* buržoaskog prava i u protestantskim crkvenim zajednicama. Na vrhuncu *samo filozofije identiteta*: beskonačni bog pomiren je, teorijski i praktički, s cijelokupnim zlom ovoga svijeta. Ne treba se čuditi da je kritika Hegelove filozofije od strane ljevičarskih hegeljanaca (Feuerbach, Bauer, Stirner, Strauss) začeta upravo kao kritika *kršćanske religije* i, kao posljedica, *države*. Također, mladi Marx misli da je kritika religije pretpostavka svake kritike. Marxova kritika ideologija, koja iz toga proizlazi, želi nas oslobođiti ne samo od svake religije, već i od svake tradicionalne filozofije uključujući moral i filozofiju države i prava. Njegov osnovni cilj bit će teza zajednička cijelokupnoj tradicionalnoj filozofiji, da su predodžbe, bilo osjećaja, bilo uma, primarni pristup k biću i bitku bića. Umjesto filozofske reprezentacije, Marx nudi materijalističku teoriju pristupa k biću i društvu, utemeljenu na dijalektičkom raspravljanju o procesu rada.

Mada odbacuje reprezentacionalističku tradiciju i, zajedno s njom, grčki logocentrizam, Marxova teorija ne prekida u potpunosti s tradicijom Zapada. Ona ostaje zatočena u obliku teze identiteta i pomirenja, ne više u elementu predodžbe (koncepta), kao još kod Hegela, nego u elementu društvene prakse. U marksizmu još svjetlučaju, kako ćemo to ubrzo vidjeti, ideali mesijanskog judaizma, milenaristička ideja o sreći na ovome svijetu, vjera u mogućnost ostvarivanja Kraljevstva Božjeg na Zemlji u obliku bratske zajednice, *potpuno* solidarne i otvorene. Čak i Marxova »materijalistička« konцепција povijesti još čini dio *religiozne infinitističke reakcije* protiv teze praktičke konačnosti ljudskog bića što ju je utemeljio Kant. Marxova kritika ideologija i dalje je slijepa što se tiče određenih zahtjeva religioznog morala i podržava, a da to ne priznaje, stranu religije u sukobu s filozofijom, što ga je identificirao Heine. U tom sukobu, Marx će tako

³ Usp. Marxovo mišljenje o ovom problemu u *Werke*, 3, str. 49.

ostati na suprotnoj strani od Kantovog kriticizma. Nas ovdje zanima slijedeća tvrdnja: ukoliko marksizam karakteriziraju religiozni elementi, onda je on antiiluministički. Stoga, racionalistička kritika Židovsko-kršćanske religije (kao što je Kantova i slične) bit će, u isto vrijeme, kritika marksizma; iluministički racionalizam bit će nužno i teorijski protivnik koautora *Njemačke ideologije*. Konačno, marksizam će se moći proglašiti opasnim u istom smislu u kojem je opasna i religija.

4. Općeniti okvir Marxove teorije ideologija

Prema *Njemačkoj ideologiji* (1845/46) kolijevka svih ideoloških tvorevina je prirodna (*naturwüchsig*), a ne dobrovoljna (*freiwillig*) podjela rada. Pod radom, Marx (kao i Engels) podrazumijeva »konkretnu svjesnu aktivnost radne snage« (to je njegov osnovni *ontološki* koncept), koja proizvodi (a to je »prvo historijsko djelo« ljudi) sredstva za zadovoljavanje »utvrđenih« potreba materijalnog života, na prvom mjestu, *gladi*, ili kako to Marx voli reći, *trbuha*. U toku vremena i sama radna aktivnost stvara nove potrebe, među njima i duhovne. Početni okvir u kojem se obavlja rad su obiteljski odnosi. Na taj način, prvi biološki odnosi među ljudima ujedno su i njihovi prvi društveni odnosi.

Svijest nije konstitutivni činilac te prve etape povijesti čovječanstva, nego »proizvod« radne djelatnosti koja zadovoljava historijski stvorene potrebe za osiguravanjem društvenog suradivanja (*Verkehr*). Oblik primarne egzistencije svijesti je jezik. Svijest je, tako, u suštini, svijest o *konkretnim*, realnim, čuvstvenim *odnosima* čovjeka s drugim ljudima i s prirodom. Na svom početku ona se reducira na »ograničeni« plemenski život, osvjećuje svoje primitivno sopstvo, to jest instinkt (instinkte gladi i reprodukcije) i prirodu (što je predstavljena kao strana sile, svemoguća i nepobitna).

U toj etapi *primitivne zajednice* ili *primitivnog komunizma* još uvijek nema sukoba ili socijalne nejednakosti. Proizvodna aktivnost, koja još nije nadišla ambijent primitivne obitelji, razvija se pod utjecajem obiteljske zajednice, prirodne i čuvstvene zajednice između oca i majke i roditelja i djece. *Egoizam* se javlja tek s prirodnom podjelom rada unutar same obitelji. Podjela započinje specificiranjem uloga u spolnom aktu, da bi se odmah pretvorila u spontanu podjelu rada u skladu s prirodnim sklonostima, tjelesnom snagom, potrebama, slučajnostima itd. Rezultat je pretvorba žene i djece u robe, to jest u očeve *vlasništvo*. Taj prvi oblik vlasništva je i prvi oblik nejednakosti, nejednakosti u kvantitativnoj i kvalitativnoj raspodjeli rada i njegovih proizvoda. Stoga, »podjela rada« i »privatno vlasništvo« jednako značni su izrazi. Prvi izražava, u odnosu na radnu djelatnost, isto što i drugi u odnosu na proizvod.

S podjelom rada dolazi nužno i do prekida između *interesa pojedinca* i pojedinih obitelji, egoističkih interesa i *zajedničkih interesa* svih pojedinaca u društvu što proizlazi iz međusobne zavisnosti svih koji sudjeluju u procesu podijeljenog rada. U skladu s tim sukobom, društveni interes, istinski human, izoliranom egoističnom pojedincu čini se kao *nuda sila* što mu nameće krug djelatnosti i odricanja. Sofisticiranje podjele rada, što ne samo da rada sve veće bogatstvo, već i državu, pravne sustave, ekonomski, političke i društvene doktrine, religije, moral, filozofije, i cjelokupni »duhovni« život čovjeka, samo naglašava potčinjenost čovjeka svom proizvodu, putem opredmećivanja njegova rada u uvjetima prirodne podjele, to jest u otudenju. Materijalistička opreka između interesa kapitala i interesa živog rada predstavlja krajnju opreku između egoizma i istinskih ljudskih interesa.

Ta će se opreka prevladati tek kad se prirodna podjela rada zamijeni dobrovoljnom podjelom rada. To jest, kad ekstremni egoizam zamijeni opća solidarnost. Ta zamjena, koja se može uvesti jedino revolucionarnom promjenom, koja je već u toku u modernom kapitalističkom svijetu, omogućiće da svaki pojedinac može raditi ono što mu se povjeri u skladu s društvenim dogovorom postignutim *jednodušno* (Marx i Engels, *Werke*, 3, str. 33). To je treća i posljednja etapa povijesti čovječanstva, *komunistička etapa*.

Nakon proleterske revolucije, stvaranje životnih uvjeta doći će pod kontrolu društva. Upotreba ljudske snage za rad reducirat će se na minimum koji zahtijevaju zakoni prirodnih znanosti. Slobodne od nebitnih potreba nametnutih podjelom rada, ljudske će se snage tada moći razvijati u najdostojnjim i najadekvatnijim mogućim uvjetima. U toj domeni, s onu stranu carstva empirijske nužnosti i društveno potrebnog rada, započinje carstvo slobode, gdje je razvoj ljudskih snaga sam sebi svrha.

5. Postanak i priroda ideologija

Ova povijest, kako su je bezbroj puta prepričali Marx i Engels (i marksisti), s različitim stupnjevima historijske ili konceptualne profinjenosti, kako smo rekli, okvir je u kojem Marx raspravlja o problemu ideologije i razvija, osobito, svoju kritiku filozofija. Razmotrimo neke glavne aspekte njegova stajališta, koji su uostalom svima dobro poznati.⁴

Misli koje izražavaju posebne interese vladajuće klase svake epohe prirodno postaju dominantne misli i dominantna duhovna snaga društva.

⁴ Popularnu (i angažiranu) ekspoziciju Marxove ideologije daje Chaui, 1980.

Kako? Dvostrukim procesom. S jedne strane, *podjela rada* na materijalni i duhovni rad određuje, ako ne svima, a ono barem većini pojedinaca potlačene klase, intelektualno i duhovno pasivno mjesto. To omogućuje činjenica da se misli izražavaju u jeziku u obliku općih koncepata i da su ti koncepti prirodno ekvivalentni stranim i misterioznim silama (MEW, 3, str. 347). Kad ih ideolozi dodatno elaboriraju postaju jednaki (dokaz je tome Hegelova filozofija povijesti) onome što postoji, kao istinsko biće što proizvodi i vlada nad prirodom i poviješću.

Da bi objasnio lažnost ideologija Marx se koristi optičkom metaforom, posudrenom od Hegela koji tvrdi da je spekulativna filozofija postavila stvari na glavu, to jest na fundament uma. Istina je, nadopunjava Marx, ideologija isto tako predstavljanje stvari glavom nadolje. To jest, one okreći istinski odnos između baze i nadgradnje. Istinska je baza, bitak bića, kako bi se izrazio Heidegger, živi rad. Sve su općenite ideje nadgradnja. Iluzorna inverzija duguje se pozitivnoj potrebi da se prikrije perspektivizam interesa vladajuće klase, rezultat podjele rada, tobože općenitim reprezentacijama.

Po Marxu, sav život koji se tradicionalno naziva »duhovnim« jest ideološki (zakonski sustavi, ekonomski, političke i društvene doktrine, religije, moral, filozofije), s tek ponekom iznimkom (MEW, 13, str. 9). Postojanje iznimaka potreban je uvjet da Marxova kritika i sama ne bude smatrana ideološkom. Koje su to iznimke? Dvije znanosti, prirodna povijest i ljudska povijest (živog rada) (MEW, 3, str. 18). Obje se temelje na iskustvu, na zapažanju empirijskih činjenica. Prva još koristi kao pripomoć matematiku, a druga Hegelovu dijalektičku metodu, svedenu na njen racionalni nukleus (MEW, 23, str.27).

Ova metoda može se iskoristiti (i Marx ju je koristio), na primjer, pri opisivanju (*Darstellung*) historijskog okvira razvoja živoga rada u kojem se stvaraju ideologije. Prva etapa ima karakter inicijalne teze dijalektičkog kretanja povijesti. Druga je antiteza prve. Opreka je između jedinstvenog rada i podijeljenog rada. Živi rad prolazi, opet, kroz čitav niz etapa koje su također medusobno direktno povezane. Posljednji konflikt druge etape je konflikt između kapitala i rada, gdje je svaki termin *realna negacija* drugog. Treća etapa opće povijesti jest *rješavanje* tog konflikt-a pobjedom rada nad kapitalom, što će se postići jedino uklanjanjem uvjeta za postojanje kapitala, podjele rada. Time završavaju svi konflikti druge etape i cjelokupno kretanje povijesti.

6. Marxova kritika ideologija

Ključ cjelokupne Marxove kritike filozofije kao ideologije bez sumnje je njegova *kritika općih pojmoveva*. Kao što smo vidjeli, za Marxa je apsolutna općenitost pojmoveva lingvistička iluzija. Stoga, cjelokupna idealistička filozofija mora se osuditi kao mistifikacija. Štoviš, u Marxovoj kritičkoj svijesti nema više mjesta čak ni za formiranje pojmoveva na Kantov način. Kant prepostavlja *apriorna pravila stvaranja pojmoveva*, povezana s čistim kategorijama ili apstraktnim idealima umu. Marxova teorija odbacuje Kantova pravila kao i svaki i bilo koji *apriori* element ljudskog znanja.

Razmotrimo, samo kao primjer, Marxovu kritiku Kantove teorije slobode volje. Istimemo tu točku jer će ona biti osobito relevantna za našu dijagnozu opasnosti marksizma. Kao i drugi mali buržuji, njegovi zemljaci, Kant navodno nije video da je francuski liberalizam, kad se pozivao na opću volju, branio osobne materijalne interese i počivao na volji koja je određena i koja određuje. Kant je »izdvojio interes svog teorijskog izražavanja i odrednice volje francuske buržoazije, materijalno motivirane, pretvorio u čiste samoodrednice 'slobodne volje', volje u sebi i za sebe, ljudske volje, pretvarajući tako taj izraz u ideološke konceptualne determinacije i moralne postulate« (MEW, 3, str. 178).

Ostavimo sada iritiranost koju ovakva interpretacija Kanta izaziva u svima koje poznaju te tekstove. Ovdje je važno razumjeti da je Marxova ideološka kritika u biti imputacija da se osobni interes uzima kao opći. Marx nas želi uvjeriti da je Kantova teorija samoodređivanja slobode volje putem kategoričkog imperativa samo pokušaj prikrivanja nesposobnosti i bijede njemačke buržoazije. Dok su engleska i francuska buržoazija provodile revolucije, ne brinući za moralne postulate, Kantovim provincialnim sugradanima preostala je, misli Marx, samo dobra volja kojom upravljaju imperativi. Tako bi se objasnilo i zašto Kant govori o dobrostivosti volje istom kada ona ne donosi nikakve rezultate i zašto postavlja realizaciju te volje izvan ovog svijeta. Izražavajući iluziju o slobodi volje njemačke buržoazije koja samo prikriva društvenu slabost te buržoazije, Kantova moralna teorija toliko je prolazna koliko i historijska formacija kojoj odgovara. Budući da nije poznavao moć velike buržoazije tog vremena, moć francuske buržoazije, Kant, kao i svi Nijemci njegovog doba, nužno nije svjestan ni revolucionarne snage proletarijata, klase u kojoj čovječanstvo dostiže svoju beskonačnost.

Moglo bi se učiniti da nas Marxovo odbacivanje svakog apriorizma baca u ruke ekstremnog senzualizma. No, nije to baš tako. Ni tradicionalni senzualizam nije oslobođen svoje ideološke kritike. Nijedna reprezentacija, čak niti osjećaj, ne daje nam, tvrdi Marx, izvorni pristup k realnom. To

je doktrina prve teze o Feuerbachu. Jesmo li suočeni s ekstremnim epistemološkim nihilizmom? Istina je drukčija. Prema Marxu, primarni pristup objektu nije reprezentacija, ili »teorijski stav«, kako je to još želio Feuerbach, nego »prijava«, »židovski« čin rada. Aktiviranje radne snage, koja je suština, bitak čovjeka, kao i aktiviranje djelatnosti (*Betaätigung*) drugih »esencijalnih sila« koje prebivaju u nama, neposredno su objektivni. Pokreti naše ruke tijekom manuelnog rada, naša glad, naše strasti (već je Feuerbach govorio o ljubavi kao jedinom »kriteriju« realnosti) izravno su objektivne. Čovjek ne može *postojati* izvan zajednice sa stvarima i drugim ljudskim bićima. Tvrđiti da je rad neposredno objektivan znači reći da on sam postoji samo ako realizira djelo. Da je rad žudnja sadržaja. Da se on, da bi postojao, mora eksternalizirati, objektivizirati. Istrom tako moći će se samootudititi.

Marx ovdje izvlači izuzetno važne zaključke. Na prvom mjestu stoji teza identiteta između čovjeka i prirode. Ontološki govoreno (bavimo se Marxovim redefiniranjem smisla bitka) priroda je neposredno ljudska, a čovjek neposredno *prirodno biće*. To se otkriva u činjenici da je priroda neposredno »hrana« tijelu i čovjekovom radu. Na drugom mjestu, čovjek je neposredno *društveno biće*. Njegove snage, njegovi osjećaji, njegova svijest o sebi samom u suštini su društveni. Konačno, istinski ljudski objekti neposredno su *objekti rada i društvene uporabe*.

Iz toga proizlazi *nova teorija općenitosti*, onakva kako je izložena u *Pariskim rukopisima* i u *Njemačkoj ideologiji*. Ona se tiče općenitosti čovjeka i općenitosti pojmoveva. Prva prebiva u činjenici da je priroda *u svojoj cjelini* objekt rada (da čovjek radeći reproducira cjelokupnu prirodu), a *cjelokupna* proizvodnja neposredno kolektivna. Marx će reći, podsjećajući na Aristotela, da je općenitost čovjeka općenitost ljudske vrste. Čovjek je *generičko biće*. Jedina općenitost koja postoji jest konkretna kolektivna općenitost. No, suprotno Aristotelu, za koga su sve vrste definitivno izgrađene, Marx tvrdi da je ljudska vrsta u procesu razvoja, da je ljudska povijest proces samoizgradivanja putem rada i da će taj proces završiti podruštvljavanjem sredstava za proizvodnju stvorenih u razvijenom kapitalizmu.

Općenitost pojmoveva, opet, proizlazi iz činjenice da svi pojmovi, kad su dobro formirani, nisu ništa drugo nego apstrakcije prirodnih generičkih sklonosti, to jest, *postvarivanja kolektivnog rada* i drugih »esencijalnih aktivnosti«. Stoga, svaka pojmovna svijest o općenitom u isto je vrijeme svijest o čovjekovom prirodnom generičkom bitku.

Sada je moguće dati preciznije objašnjenje o izvoru ideologija: one proizlaze iz zablude koja se sastoji u miješanju objektivacija aktivnosti jedne određene klase s onima što proizlaze iz kolektivnog rada sviju, zablude zbog zamjenjivanja individualnog bitka jedne klase s generičkim

bitkom čovječanstva. Takva je zabluda neminovna dok se ne konstituira vrsta, *potpuno ljudsko društveno biće*.

Iz toga slijedi da su svi oblici svijesti koji prethode uvodenju zadnje faze povijesti *uvijek parcijalni*, pa tako i potpuno različiti od oblika »komunističke svijesti«. Do ostvarenja svjetske revolucije, nijedna spoznaja o sebi ne može pozitivno anticipirati potpunu društvenu stvarnost. Ta se stvarnost može anticipirati samo negativno putem sustavne negacije postojećeg svijeta. Budući da su ideologije samo manifestacije nepotpunog društvenog bića, one su svakako neistinite. Tako se one predstavljaju kao apstraktne univerzalne. Stvaranje općenitih apstraktnih ideja ostaje, na taj način, oštro isključeno kao ideološko. »Vječne« logičke istine, *apriori* uvjeti svakog smislenog diskursa o prirodi, moralni ideali o slobodi, ljudska prava, ove i druge apstrakcije su mistifikacije što ih proizvode ljudi otudeni od stvarnog života vrste.

Ovdje se javlja pitanje da li bi se i prirodna znanost trebala smatrati ideološkom tvorevinom. Ona se doista koristi pojmovima i sudovima s težnjom k neograničenoj općenitosti. No, kako ostvariti tu težnju, ako općenitost pojma suštinski ovisi o generičkom karakteru prakse na osnovu koje je on stvoren? Kako postići neograničeno generički karakter znanstvene prakse? Jedan mogući odgovor jest da općenitost prakse omogućava općenito pravilo za njeno izvođenje. No, ovdje se javlja cijeli niz novih pitanja. Da li bi bilo moguće stvoriti neograničeno generička pravila za društvenu praksu? Ne bismo li trebali pretpostaviti da je dio tih pravila, recimo primitivna pravila, *aprioran* i da nije nastao iz razmišljanja o postojećoj praksi? Odmah vidimo opseg sumnji koje nam ostavlja Marx. Dobro je poznato da marksizam nikada nije uspio stvoriti zadovoljavajuću teoriju znanja. Najveća poteškoća leži upravo u Marxovoj *pragmatičkoj* koncepciji općenitosti pojmova.

U onome što slijedi, ostaviti ćemo po strani sumnje o ideološkom karakteru prirodnih znanosti i pretpostaviti kao prihvaćenu tezu da empirijske znanosti nisu ideološke, ili da iznad dijalektičkog uma postoji *instrumentalni um* u koji se ne sumnja zbog ideološkog partikularizma.

Marx je imao na umu općeniti nedostatak pojmova koје je upotrebljavao. Njegovo odbacivanje samog elementa tradicionalne filozofije, apstraktne reprezentacije kao domene nezavisne aktivnosti intelekta, manifestacije spontanostiuma, svjesno je i radikalno. To se pokazuje osobito jako u njegovom trajnom odbijanju da ponudi bilo kakvu *pozitivnu* konceptualnu reprezentaciju carstva slobode. Stoga, Marxov opis tog carstva analogan je neoplatonističkom opisu božanstva: on je isključivo negativan.

Iz istog razloga, filozofska »aktivnost« ne zauzima kod Marxa nikakvo bitno mjesto. Za njega, filozofija se mora nadvladati ostvarivanjem identiteta između misli i biti u praksi. To se može ostvariti na samo jedan

mogući način za koji nema alternativa: putem revolucionarnog razgradivanja svih posebnih klasa od strane proletarijata, univerzalne klase.

Jedna od Marxovih najagresivnijih tvorevina njegove koncepcije o tome kako treba prakticirati ideološku kritiku izložena je u njegovom djelu *Prilog kritici Hegelove filozofije prava*. Kritika je rat, tvrdi Marx, koji svoje instrumente koristi kao oružje: »njen predmet je njen neprijatelj kojega ona ne želi opovrći, nego uništiti. Jer je duh tih prilika opovrgnut. Same po sebi one nisu objekti vrijedni pažnje, nego su egzistencije koliko prezrve toliko i prezrene Ona se ne prikazuje više kao samosvrha, nego još samo kao sredstvo. Njezin glavni patos je indignacija, njen glavni posao je denuncijacija.«⁵ Praktička kritika, tako, priželjuje da ono što ona kritizira (buržoaske klase, pojedini ideolozi) nestane sa scene dušvenog života, da se potare kao realna sila, tvorac ideoloških iluzija, a ne da se intelektualno preobrazi. Stoga, rezultati kojima ona teži leže u suštini u »konkretnoj« razini bitka, a ne samo u »asptraktnoj« razini svijesti, u ontologiji, a ne u etici.

Marx iznad svega ne optužuje moralno predstavnike ideoloških stavova i ne inzistira na njihovom pokajanju. Suprotno »njemačkim ideolozima« revolucionarni komunisti, naglašava Marx, ne propovijedaju nikakav moral. Objasnjava: »Oni nemaju moralnih potraživanja od ljudi: volite jedni druge, ne budite egoisti itd; oni, naprotiv, vrlo dobro znaju da je egoizam kao i žrtvovanje u određenim uvjetima neophodan oblik samopotvrdivanja pojedinca« (MEW, 3, 229). Njihovi su razlozi jasni. Moral je za Marxa tipičan primjer ideološke obmane, inače vidljivo nemoćan u stvarnom životu (MEW, 3, str. 238 b.). Stoga, Marxova kritika pred očima javnosti raskrinkava utjecaj ideoloških idea i njihovih zagovornika razotkrivajući ne toliko njihovu amoralnost, čak niti njihov prikrivajući karakter, nego njihovu slabost. Marxova kritika dodaje teorijskoj i čisto intelektualnoj kritici (koja se ograničava na upotrebu neideoloških elemenata kulture, to jest prirodne znanosti i znanosti o procesu proizvodnje ljudskog života, elaboriranu pomoću Hegelove logike povijesti) revolucionarno djelovanje. Taj će praktički materijalizam otkriti strukturu svijeta, ne više u čistom spoznaju, već u direktnom posredovanju u procesu proizvodnje, »ograničenom« zbog posebnosti interesa buržoaske klase. Revolucija se ne provodi u ime nekakvog idealna uma (filozofija kao takva nema nikakav recept za normativne nacrte historijskih epoha), nego u ime realnog ekstremnog raskola između buržoazije i proletarijata.

U svom poznatom tekstu o gradanskom ratu u Francuskoj, Marx još jednom naglašava da revolucionarna radnička klasa ne ostvaruje ideje

⁵ Marx-Engels, *Rani radovi*, Zagreb 1989, str. 93, prev. S. Bošnjak.

nikakve vrste, nego samo oslobada elemente novoga društva što su se razvili u utrobi buržoaskog društva u raspadanju. To će se osloboćanje neumoljivo izvesti, prirodnom historijskom potrebom. Socijalne revolucije slične su geološkim revolucijama što su stvorile lice Zemlje (ME, 4, str. 151-152). To ipak ne prijeći da radnička klasa svjesno ostvari svoju historijsku misiju, herojski odlučivši ubrzati revolucionarni trenutak (*ibid.*).

Marxova kritika ideologija ne upućuje, barem ne eksplisitno, na moralno razmišljanje ili stavove. U tom smislu ni Farias ni Habermas nisu marksisti. Kritika koju primjenjuju obojica također nastoji izbaciti protivnika iz igre, ali to ne radi eksponirajući njegove slabosti, već njegovu nemoralnost. Heidegger nije optužen jer je zanesenjak, već zato što je *moralno kriv*. U tom slučaju, čovjeku kog se kritizira preostaje pozitivna reakcija, *pokajanje*. Ovakva ideološka kritika je *optužujuća i moralizirajuća*, pa stoga bitno različita od *nušilačke* kritike što ju je javno proglašio klasični marksizam.

Da li je Marxova teorija ideologija adekvatan sud za prosudjivanje opasnosti Heideggerove filozofije? Da li bi Heideggera trebalo optužiti kao zlog njemačkog ideologa? Prije nego li pokušamo odgovoriti na to pitanje (odgovor je negativan, kako ćemo to izložiti u sedmom poglavljju), moramo ispitati ako se Marxova teorija ideologija još uvijek može prihvati kao sud za prosudjivanje različitih oblika »nadgradnje«.

Opasnost marksizma

1. Uvodna napomena o opasnostima koje predstavlja Marxova ideoološka kritika

Marxova teorija ideologija doživjela je kritike iz najrazličitijih kutova. Ovdje nećemo davati detalje tih rasprava. Naša je zamisao drugačija. Želimo izdvojiti *ekstremne opasnosti* koje mogu potći iz određenih aspekata Marxove teorije, iz onoga što ona negira i onoga što ona tvrdi.

Revolucionarna kritika ideologija i njihovih materijalnih uvjeta egzistencije u praksi se pokazala vrlo problematičnom. Ondje gdje nisu bili na vlasti, marksistički kritičari koristili su oružje konceptualne kritike i uobičajenu tehniku demoralizacije. Ondje gdje su došli na vlast, pribjegavali su radije drugim metodama. Kad su postali funkcionari jedine stranke, s kontrolom nad sredstvima javnog informiranja i školskih i istraživačkih institucija, pojednostavljivali su svoju ulogu sustavno lišavajući svoje protivnike ne samo prava, nego, efektivno, i mogućnosti izražavanja mišljenja. Sliku upotpunjuju drugi dobro poznati oblici pritiska na mišljenje, utemeljeni na totalitarnom državnom aparatu. U tim uvjetima borba ideja prelazila je u drugi plan, gotovo u potpunosti ju je zamjenjivao propagandistički diskurs.

Anarhisti su među prvima ukazali na *opasnosti od totalitarizma* u Marxovoj teoriji. Proudhon se bojao rizika njegovog dogmatizma, koji je usporedivao s Lutherovim. U jednom pismu Marxu iz 1846. godine Proudhon piše: »Potražimo zajedno, ako hoćete, društvene zakone ...; no, za ljubav boga, nakon što uništimo svaki *apriori* dogmatizam, ne sanjajmo o doktriniranju naroda; ne smijemo upasti u kontradikciju Vašeg zemljaka Martina Luthera koji je, uništivši katoličku teologiju, odmah osigurao temelje protestantske teologije, ekskomunikacijom i anatemom«.¹ U istom pismu Proudhon se suprotstavlja revolucionarnom djelovanju kao sredstvu

¹ Usp. Woodcock, 1977, str. 139.

društvene reforme jer smatra da bi »taj način jednostavno bio poziv na silu, na samovolju, dakle, kontradikciju«.

Bakunjin je, opet, predvidio da će država osvojena revolucionarnim djelovanjem u imu proletarijata nesumnjivo roditi »novu klasu« nasilnih i arogantnih voda, te tako izazvati silno nezadovoljstvo masa što će iziskivati upotrebu ništa slabijih vojnih snaga.²

U marksističkim ljevičarskim pokretima koncept revolucije zapao je u krizu oko 1900. godine. Nakon kritika E. Bernsteina, čitav niz njemačkih i austrijskih socijalista uvjerio se, u svjetlu evolucije kapitalističkog sustava, da je ideja o nasilnom kraju kapitalizma utopistička. Nekoliko godina nakon boljševičke revolucije njemačka socijaldemokracija osudila je taj pokušaj kao suprotan marksističkim tezama, što zaslužuje moralnu osudu, i kao *suprotan interesima radničke klase*. Proces revizije revolucionarnog marksizma, što ga je potaklo ponovno prihvatanje neokantizma kod ljevice (čiji su predstavnici, među ostalima, H. Cohen, K. Vorländer, M. Adler i O. Bauer) bio je u punom jeku. Nakon drugog svjetskog rata postalo je jasno da je »revizionizam« u Zapadnoj Evropi pobijedio teorijski i praktično na čitavoj liniji sukoba s ortodoksnošću i da je opće priznavanje te činjenice bilo samo pitanje vremena.³

M. Horkheimer je nešto mladi, važan svjedok opasnosti marksizma. Već tijekom drugog svjetskog rata Horkheimer je u suradnji s Adornom započeo potragu za vrstom kritike društva i ideologije koja bi, pored prakse, u isto vrijeme izbjegla *dvije vrste opasnosti*: prosvjetiteljsku vjeru u progres i konkretni mesijanizam, što ga predstavlja marksizam, a nekada ga je predstavljala religija.⁴ Opasnosti marksizma objekt su čestih komentara i u Horkheimerovim kasnim spisima i intervjuima.

Utemeljitelj Frankfurtske škole uvjeren je da je marksizam našao svoju temeljnu inspiraciju u moralu i religiji. Slaže se s protestantskim teologom P. Tillichem da u Marxovom djelu postoje »ideološki postulati« logički nedjeljivi od njegovog sadržaja (GS, 7, str. 187). Koji su to postulati? U osnovi samo jedan: biblijska zapovijed o ljubavi prema bližnjem iz koje proizlazi, u objektivnim uvjetima radikalne revolucije, ideja o solidarnosti proletarijata (str. 352). Tu fundamentalnu točku konkretnog mesijanizma dijele mnogi drugi mislioci nadahnuti biblijskom teologijom, a među njima

² *Ibid.*, str. 140-143.

³ Značajni sektori brazilske ljevice još i danas inzistiraju na ignoriranju rezultata socijaldemokratske kritike marksizma. Ova »ideološka zaostalost« Brazila zaslužuje pažljivije proučavanje.

⁴ Kako smo ranije napomenuli, tridesetih godina, suočeni s fenomenom nacizma, marksistički orientirani filozofi i sociolozi okupljeni na Institutu za socijalna istraživanja Sveučilišta u Frankfurtu zaključili su da je jedini spas revolucija marksističke ljevice. Ulazak Saveznika u drugi svjetski rat uvjerio ih je da ne postoji drugo rješenje.

i E. Bloch (str. 433). Sekularizirana religija, što je institucionalizirana u totalitarnim sustavima Istočne Europe, marksizam je u suštini utopija što predviđa dvije stvari: efektivno dokidanje nejednakosti i slobodni razvoj ljudskih snaga koji mu slijedi (str. 421).

Prema Horkheimeru, ta konцепција o završetku povijesti i dolasku carstva slobode potpuno je nerealna i ne nadilazi »običan idealizam« religioznog podrijetla (str. 370). Skupo plaćaju upravo oni kojima bi trebala koristiti ta moralna osuda bijede pretvorca u revoluciju (str. 245). Ako su prošla stoljeća obilježavala neopisiva mučenja i ubojstva počinjena u ime religije, danas se događa isto u ime »komunističke pravde« (str. 228).

Kad prestane s nasiljem, konkretni mesijanizam marksističkog tipa kreće još gorim putem, u *totalitarno administriranje* (str. 382, 418, 437, 467). Po Horkheimeru, suština pada marksizma nije u njegovom mesijanizmu, već u *nekritičkoj pomiješanosti mesijanizma s prosvjetiteljstvom*. Marx pripada prosvjetiteljskoj tradiciji u mjeri u kojoj tvrdi da će kapitalistički način proizvodnje, *znanstveno uteviljen*, stvoriti sve objektivne uvjete (sredstva za proizvodnju bogatstva) za oslobođanje čovjeka. U tome je izvor iluzije čija je žrtva bio Marx. Ni ljudski um, čak niti marksistička »komunistička svijest« nisu bili sposobni u nekom trenutku definirati te uvjete. Jedino što ona uspijeva stvoriti jest svijet potpune administracije ljudi i stvari, automatizirane i kompjutorizirane (str. 251), svijet kojim upravlja princip realnosti vrste (str. 323), gdje je duh samo instrument (str. 256).

Na ovome svijetu nema više mjesta za osjećaj ljubavi i ljepote, očinski autoritet postaje anakronizam, religija i religiozni moral nesvrhoviti. Horkheimer se smatra konzervativcem. On će reći da svijet tehnike, lišen tradicionalnih kulturnih vrijednosti, a osobito teoloških, gubi svaki ljudski smisao (str. 404), svaku nadu u budućnost (str. 256). To je ostavština prosvjetiteljstva što ga je utjelovio Marx, a da nije bio svjestan njegove opasnosti za ljudе (str. 458), opasnosti veće od bilo kojeg oblika eksploracije čovjeka od čovjeka.

Horkheimer donosi neizbjegjan zaključak: jednakost među ljudima nije najveća vrijednost. Sloboda, uključujući slobodu svih na ekonomsko poduzetništvo, jednakost je fundamentalna i, u društвima koje ugrožava totalitarna država, osnovna emancipacijska vrijednost (str. 376). Povijest dokazuje da postoji dijalektika između slobode i jednakosti: jedna se smanjuje u istom omjeru u kojem se druga povećava. Kako su i jedna i druga fundamentalne i neumanjive, kako jedna ne može jamčiti drugu, čovječanstvo mora nastojati ostvariti ravnotežu među njima. Marxova zabluda o tom pitanju sastoji se u činjenici da je tvrdio, na putu koji je utrla Hegelova misao, da dijalektika slobode i jednakosti može imati sretan završetak (str. 422). Beskrajna, dijalektika tvori sam prostor duhovnog života. Teze o jednakosti i pomirenju moraju se napustiti kako u

teorijskoj, tako i u praktičkoj domeni. Riječ je o prihvaćanju Kantovog razlikovanja između fenomenalnog i noumenalnog svijeta, s jedne strane, i između realnog društvenog svijeta i carstva slobode, kao uvjeta za obranu humaniteta protiv nasrtaja tehnike i političkih totalitarizama.

Branitelji ortodoksnog marksizma obično odgovaraju na ovakvu vrstu primjedbi da je revolucionarno nasilje, što se provodi u ime Marxovog »generičkog« univerzalizma, posljedica kasnijih zastranjenja i nema ništa zajedničkog s prvotnom namisli ove vrste kritike; da je komunistički totalitarizam posljedica prenaglijenog pokušaja, što je sam po sebi hvale vrijedan, ostvarivanja »istinski humanog« svijeta.

Ovaj se odgovor ne može braniti. Horkheimerove primjedbe pokazuju, izvan svake moguće sumnje, da postoji *unutrašnja predispozicija prema totalitarizmu* unutar same Marxove teorije. Horkheimer je jasno identificirao dvije konstitutivne komponente potencijala opasnosti marksizma: jedna je Marxova *prosvjetiteljska vjera* u ekonomski i znanstveni *progres* putem dijalektičkog razvijanja manuelnog rada, a druga *religiozna vjera implicirana* u Marxovoj teoriji. Treći moment marksizma, odbacivanje cijelokupne filozofije reprezentacije, s jedinom iznimkom prirodne znanosti i dijalektike, odgovoran je za očiti nedostatak kritičkog potencijala ove teorije što želi suditi o drugima.

Anticipirajući analize koje slijede i koje će pokušati potvrditi Horkheimerovu dijagnozu, možemo reći, kao prvo, da *vjera u progres* što se temelji na manuelnom radu, kombinirana s Marxovom logosobijom, prirodno vodi k odluci da se silom potisnu svi uvjeti egzistencije onih koje se kritizira, a da se ne može reći, univerzalnim izrazima, razumljivim svima i prihvatljivim za većinu, koji uvjeti moraju prevladati, ostavljajući da o tome odluči kasniji tok povijesti. Koliko danas znamo, o tome je na kraju nepobitno odlučila željezna ruka nosioca revolucionarne vlasti. Nakon Proudhona, »otpadnik« Kautsky ponovno je 1919. godine izrazio svoj strah od revolucionarnog nasilja: »Kad komunisti tvrde da je demokracija metoda buržoaske dominacije, moramo odgovoriti da ono što oni suprotstavljaju demokraciji, diktatura, ne može izazvati ništa drugo nego juridičku metodu što je prethodila buržoaskom poretku, a to je pravo jačega«.⁵ Osudivši boljševike, Kautsky je osudio, možda i nehotično, sve one koji su sanjali o proleterskoj revoluciji pod Marxovim uvjetima.

Kao drugo, *židovsko-kršćanski moral*, impliciran u marksizmu, kombiniran s odbacivanjem grčkog logosa, neizbjegivo vodi nametanju koncepta pravde i prava nespojivih s ljudskom konačnošću, pa stoga, duboko uvredljive za osobne i društvene interese.

⁵ Kautsky, 1946, str. 224.

Konačno, posljedice su radikalne negacije izvornog karaktera predodžbe prezir prema čisto konceptualnoj kritici tradicija i nepoznavanje *unutrašnje racionalnosti* takozvanih ideoloških stavova, osobito nepoznavanje *ljudskih prava* kao uvjeta nacrtu neovisnih o ideološkoj kritici.

2. *Realni plan za istrebljenje u ime progresa*

Započnimo s detaljnijim ispitivanjem opasnosti što proizlaze iz vjere u progres kombinirane s odbacivanjem svih potraživanja i normi, stranih instrumentalnom umu. Postojanje ove vrste opasnosti u historijskom materializmu može se zorno pokazati na temelju primjera uzetih iz *kritičkih analiza* historijskih promjena i prijedloga promjena što ih daju Marx i Engels.

Dobro je poznata Marxova analiza utjecaja engleskog kolonijalizma na tradicionalno indijsko društvo napisana u lipnju 1853. godine. Marx zaključuje da su *engleska znanost, industrija i ekonomski organizacija* (slobodno tržište), nametnute vojnom silom, uništili cijekupnu strukturu hinduskog društva. Ekonomski i društveni sustav koncentriran oko sela, sustav kulturnih vrijednosti, svjetonazor i osjećaji, čitav jedan svijet razgraden je djelomično u bijedu i patnju neusporedivo veću nego u prošlosti. Sve se to dogodilo bez ikakvog nacrtu plana o rekonstrukciji. Radilo se o gubitku bez reparacije u vidu.

Da li bismo trebali biti ogorčeni, da li bismo trebali proglašiti kapitalističku industrializaciju Indije nazadovanjem? Ne, odgovara Marx. Ne smijemo zaboraviti da su tradicionalne zajednice živjele pod orijentalnim despotizmom, uskogrudnim i praznovjernim što ljudima oduzima svaku historijsku veličinu i energiju. Ne smijemo zaboraviti, nastavlja Marx, da je hinduski život bio trom i vegetativan, da su bili robovi izvanjskih uvjeta, nedostojnih ljudskih bića. Osobito moramo imati na umu da je sudsina ljudskog roda da čovjek postane gospodar situacije, gospodar prirode. Umjesto da kleći pred svetim kravama, čovjek mora radikalno revolucionarizirati društveni, ekonomski, prirodni (*naturwlichsig*) poredk. Nesumljivo, postupanje Engleza u Indiji bilo je glupo. No, ne smijemo zaboraviti da je Engleska, pokrenuvši industrijsku revoluciju u toj zemlji, bila nesvjestan *instrument povijesti*.

Engels, koautor *Komunističkog manifesta*, također je iznio analize i planove u skladu s tim priručnikom iz revolucionarne kritike društva i ideja. Razmotrit ću ovdje samo jedan primjer, manje poznat i simbolično manje relevantan nego što je to primjer Indije, ali koji dovoljno govori o uglavnom zaboravljenim proporcijama popustljivosti filozofa i filozofija

prema političkom zločinu, i dostatnog da skrene pažnju na potrebu da se u svoj svojoj širini raspravi tema opasnosti čisto instrumentalnog umra.

Godine 1849. Engels je u glasniku *Nova Gazeta Renana* objavio tri članka (13. siječnja i 15. i 16. veljače) o slomu madarske buržoaske revolucije i demokratskem panslavizmu. U njima Engels daje prijedlog revolucionarne kritike panslavizma, koji obiluje prijedlozima za uništavanje (*Vernichtung*) malih slavenskih naroda, pristaša te ideologije.

Ti su narodi dostojni revolucionarne mržnje jer su *de facto* reakcionarni. Trupe Južnih Slavena odigrale su odlučnu ulogu u slomu Kossuthove progresivne revolucije na strani reakcionarne Habsburške monarhije, glavnog protivnika isto tako progresivne njemačke revolucije 1848. godine. Jelačićevi Hrvati bili su mač, a Palackjеви Česi glasnogovornici kontrarevolucije. Engels u svom prvom članku predlaže istrebljivanje tih naroda, oslanjajući se na te činjenice i povijest austrijskog carstva. U ostala dva članka on ponovo iznosi svoje argumente kojima dodaje pojmovnu kritiku demokratskog panslavizma da bi opet predložio nasilno rješenje.

Spomenuti narodi, krvnici hrabre madarske buržoazije, nisu ništa drugo do historijski otpad (*Abfall*), u hegelijanskom smislu (MEW, 3, str. 172). Njihova historijska uloga završila je mnogo ranije, u IX. stoljeću, kad su ugrozili Bizant. Slični otpadu kao što su Gali, Britanci i Baski, Slaveni austrijskog carstva, nemaju niti povijest (str. 275). Od Turaka su te narode spasili Nijemci, a u okvirima kapitalističke industrijske proizvodnje sami nisu sposobni osigurati uvjete za preživljavanje (*ibid.*) Već je sama njihova egzistencija, kaže Engels, »protest protiv velike historijske revolucije« buržoazije (str. 172). To jest, oni su »neminovno« i »prirodno«, a ne samo faktički, kontrarevolucionarni (str. 275).

Odavno fosilizirani, sve što ti narodi imaju od vlastite kulture, duguju svojim osvajačima Nijemcima i Madarima, »djelotvornijim« i »sposobnijim za preživljavanje«. Žale se panslavisti da su Nijemci i Madari nametnuli slavenskim narodima svoj jezik; prosvjeduju protiv zločina prisilne kulturnalizacije.⁶ Glupost, odgovara Engels. Ti su barbari naučili od svojih osvajača što je civilizacija. Taj veliki »zločin« Nijemaca i Madara protiv slavenske kulture »ubraja se *de facto* među najveća i najznačajnija djela kojima se mogu ponositi naš i madarski narod« (str. 279).

No, slom Madara krajem 1848. godine nije bio definitivan, upozorava Engels. Prilikom prvog ustanka francuskog proletarijata, austrijski Nijemci i Madari postat će slobodni i »kravovoće se osvetiti« barbarskim Slavenima. Buknut će tada »opći rat što će razbiti slavenski separatistički savez i

⁶ Godine 1844. madarski parlament sabran u Bratislavi nije više dozvoljavao da hrvatski zastupnici govore latinski i odlučio da se u roku od deset godina madarski mora uvesti kao službeni jezik u škole i administraciju banovine Hrvatske.

uništitи te male slavenske narode, do imena koje nose«. Odmah zatim, Engels nastavlja više teorijskim tonom: »Slijedeći svjetski rat izbrisat će s lica zemlje ne samo reakcionarne klase i dinastije, već i čitave te rogate reakcionarne narode« (str. 176). Engels završava: »I to je progres.«

U člancima iz veljače 1849. godine Engels dodaje toj raspravi eksplisitnu kritiku ideologije naroda o kojima je riječ, kritiku demokratskog panslavizma, onakvog kako ga je predstavio Bakunin u pamfletu iz 1848. godine. Bakunin brani pravo na samoodređenje i nezavisnost slavenskih naroda potlačenih u austrijskom carstvu, oslanjajući se na ljudska prava što ih je proklamirala francuska revolucija. Za njega, madarska buržoazija samo je instrument ekspanzionističke pangermanske politike koja nastoji porobiti slavenske narode. Umjesto austrijskog carstva, Bakunin predlaže stvaranje federacije svih slobodnih europskih republika.

Engels ismijava slavnog anarchistu. Osnovni koncepti kojima se služi - sloboda, pravda, ljudska prava - *moralne su kategorije*, a kritika historijskih procesa ne može se uobičiti u moralnim okvirima. Moralni principi, »suverena volja naroda«, »kategorički imperativ apsolutnog potraživanja 'slobode'«, nemoćni su pred činjenicama svjetske povijesti (str. 272). Kritika povijesti mora se temeljiti na konceptu »historijske potrebe«. Tako, na primjer, izlaz na Jadransko more, koji kontroliraju Slovenci i Hrvati, za Njemačku i Madarsku je »geografska i ekonomска potreba«. Navodna prava Slavena na taj teritorij velikim narodima ne smiju biti zapreka za okupaciju. Kad je riječ o »egzistenciji, slobodnom razvoju svih sredstava velikih naroda«, »sentimentalnosti« prema etničkim grupicama ne odlučuje ništa (str. 276). Povijest je uvijek napredovala silom. Pogledajte germanska osvajanja teritorija Istočnih Slavena (bivša Istočna Njemačka i današnja Poljska). Ta su osvajanja bila nasilna, da, ali i konačna i nikad nitko nije posumnjao u njihovu svrhovitost za »interese civilizacije« (str. 278). Pangermanizam nije izraz politike sile, već suštinski civilizacijski proces.

Panslavisti su, tako, suočeni sa slijedećom dilemom: oduprijeti se buržoaskoj revoluciji ili odreći se nacionalnosti; prepustiti se u ruke reakcionarne monarhije ili prihvatići revoluciju sa svim posljedicama, »bile one kakve bile«. Jer, »revolucija ne podnosi da joj se nameće uvjeti«. Svakako, pravi progresivisti znaju kako se moraju ponašati. Mržnji prema Rusima, što je bila i još je uvijek »prva revolucionarna strast Nijemaca«, treba dodati, nakon 1848. godine, »mržnju prema Češima i Hrvatima«. Buržoasku revoluciju može osigurati jedino »najodlučnije nasilje prema tim slavenskim narodima«. Naš neprijatelj (Engels govori u ime Nijemaca) mora se tretirati kao neprijatelj. Evo njegovih riječi: »Borba, 'nesmiljena borba na život i smrt', protiv reakcionarnih Slavena; uništenje i beskrupulozno nasilje, ne u interesu Njemačke, nego u interesu revolucije« (str. 286).

Znam vrlo dobro da sudbina ovih naroda vrijedi malo u ratu simbola u današnje vrijeme.⁷ Osvrćem se na revolucionarni plan njihova uništenja,

zato da bih otkrio Engelsove motive. Na prvi pogled, su temeljitelj historijskog materijalizma osuđuje na istrebljenje čitav hrvatski narod, koji ima tisućugodišnju prošlost,⁸ zbog kontrarevolucionarnih vojnih akcija njegove vojske u pohodu što je trajao nekoliko mjeseci. Zar jedan vojni pohod, koliko god sporan bio, može dati povoda da se osudi na smrt čitav jedan narod? Nije li jasno da je riječ o akcijama o kojima hrvatski narod kao takav, bez prava glasa, nikada nije bio posavjetovan? Riječ je o epohi koja je još uvijek daleko od općih izbora i plebiscita. Engels to zna. Dakle, njegovoj su presudi morali doprinijeti drugi motivi. Koji su to motivi? Vidjeli smo da Engels nema nikakvih prigovora na ekonomsku, političku i kulturnu represiju što ju je mlada madarska buržoazija provodila nad Hrvatskom. To navodi na pomisao da slavni teoretičar revolucije temelji svoju presudu ne toliko na onome što su Hrvati učinili, koliko na činjenici da oni predstavljaju *modus bitka čovjeka* što ne spada u odnose kapitalističke proizvodnje organizirane u granicama instrumentalnog uma. Hrvati i drugi mali slavenski narodi (s jedinom iznimkom Poljaka) zasluzuju da ih se izbriše s lica zemlje jer su njihovi objektivni interesi suprotni »racionalnim« interesima opće povijesti. To je njihova povjesna »krivnja«. Ona je ontološka, a ne moralna. Njih se mora likvidirati jer djeluju protiv povijesti. Predlaže se operacija društvene inženjerije čiji je cilj otkloniti prepreke za *progres vrste*.

Kao da bi želio otkloniti uporan prigovor da brani germanski imperijalizam, Engels podsjeća čitaoca na osvajanje američkog Zapada od strane *yankeeja*. Jasno je, kaže on, da je to osvajanje bilo »jedino i isključivo u interesu civilizacije« (str. 273). Ne bi li to bila sramota, pita Engels, »da su predivnu Kaliforniju ugrabili lijeni Meksikanci koji nisu znali što bi s njom?« (*ibid.*). Poredba je jasna: interes buržoaske revolucije jednak je interesu civilizacije. Svaki interes koji mu se opire zasluzuje da bude i mora biti uništen. U tome je suština progresa čiji je Engels zagovornik.

Vjera utemeljitelja historijskog materijalizma u progres putem razvoja industrijske proizvodnje nije bila samo motiv opasnih prijedloga u nacionalnoj politici.⁹ Značajnije je, na planu općih interesa čovječanstva, da je ta vjera

⁷ Kundera je možda pretjerao kada je pred nekoliko godina predvio potpuno nestajanje češkog naroda zahvaljujući politici uništavanja češke nacionalne svijesti nakon ruske invazije 1968. godine. U svakom slučaju, nitko na Zapadu nije pokazao veću zabrinutost zbog njegovog predviđanja.

⁸ Prvi hrvatski kralj okrunjen je 925. godine.

⁹ Stav osnivača marksizma o nacionalnom pitanju tek se s vremenom promjenio, kako objašnjava Dr. Tudman (1969). Još 1851. godine, Engels je pesimist čak i u pogledu sposobnosti preživljavanja Poljaka: »Također je nemoguće naznačiti jedan jedini aspekt po kojem Poljska, čak i u usporedbi s Rusijom, predstavlja uspješan progres ili ima nekakvo historijsko značenje« (Lenjin, 1980, str.

nerazdvojivo povezala marksističko *revolucionarno nasilje s nasiljem tehnike*. Dobrim dijelom zahvaljujući i Heideggeru, sposobni smo danas bolje prosuditi čime nam prijeti tehnika. Misao o emancipaciji čovjeka putem »srpa i čekića«, ili manuelnog rada, postala je sasvim neprihvatljiva ne samo zato što podrazumijeva policijsko i vojno nasilje. Ona nas odbija i zato što više ne dijelimo Marxovu vjeru (uskoro ćemo izložiti neke razloge našeg nepovjerenja) da se carstvo slobode može izgraditi u svijetu kojim upravlja proračunati um. Godine 1848. *tradicija* je bila besramna stvar. Nomadi, opasni. Godine 1990. progres je okaljan, a iskonsko je ponovo uspostavljeno u svojoj čovječnosti. Naučili smo sumnjati u »interese civilizacije« i gledati u njoj najviši izraz volje za vlašću. Naučili smo cijeniti posebne devijantne interese. Još bolje, u njihovo smu egzistenciji uvidjeli

99). Očito Engels je još dugo bio zaokupljen ulogom grobara fosila univerzalne povijesti. Marx ponekad poprima isti apokaliptički ton. Godine 1852. on piše da je umirući češki narod 1848. godine učinio »posljednji napor« da osvježi svoju vitalnu snagu i da u budućnosti može postojati samo kao dio Njemačke. Istovremeno, nezavisnost Irske on smata nemogućom. Obratite pažnju, Irce nije teretila nikakva faktička krivnja kao Hrvate; njih je povijest osudila samo zbog onoga što jesu. Već 1867. godine Marx počinje smatrati nezavisnost Irske neizbjegljom i korisnom za interes proletarijata. Rosa Luxemburg nije poduprla Marxovo predviđanje i, godinama kasnije, smatrala nezavisnost Poljske i Irske utopističkom. Nastavljajući Marxovo mišljenje, Lenjin (1913) dodaje tezu da borba protiv nacionalnog ugnjetavanja općenito služi interesima proletarijata. To ga nije spriječilo da 1921. godine pošalje trupe da prisile *socijaldemokratsku Gruziju* da uđe u Sovjetski Savez. A 1939. godine, odmah nakon invazije nacističke Njemačke na teritorij današnje Češkoslovačke, Staljin je s Hitlerom sklopio tajni sporazum koji mu je omogućio okupaciju malih germansko-slavenskih baltičkih republika, a obojici podjelu Poljske. U ime historijske potrebe. To su potvrde za Engelsov stav, koje se međutim teško mogu smatrati znakovima historijskog progresa.

No, općenito, opća povijest nije poslušala Engelsova predviđanja. Rusi, koje su mrzili njemački progresivisti, proveli su prvu marksističku revoluciju u povijesti. Jednu drugu revoluciju, isto tako spektakularnu, predvodio je Hrvat Tito. Država koju je kontrolirala reakcionarna austrijska monarhija, izuzevši, po Engelsu, Hrvate (ali, koja je stvorila Austro-Ugarsku, a ne Austro-Hrvatsku: madarska buržoazija bila je interesantniji partner od tih balkanskih nomada), stvorila je na prijelazu stoljeća kulturu neprocjenjive vrijednosti, potvrđujući procjene panslavista Palackog iz 1848. godine o svjetkoj važnosti te srednjoeuropske carevine: »Uistinu, kad Austrija ne bi postojala, morali bismo je stvoriti u interesu Europe, u interesu čovječanstva«, usp. Horvat, 1989, svezak 1, str. 375. U nastavku teksta, Palacky tvrdi da, takva kakva jest, Austrija neće moći opstat i objašnjava zašto: »Zato jer toliko dugo u svojoj nesretnoj zasljepljenosti ona nije shvatila i usprotivila se suštinskom juridičkom i moralnom fundumentu svoje egzistencije: princip potpune jednakosti svih naroda i religija okupljenih pod njenim žezлом« (*ibid.*). Palacky ovdje zapaža problem što će postati osnovni razlog raspada austro-ugarskog carstva 1918. godine. Još i danas, kraj političkog jedinstva tog prostora iz kojeg su izrasla mnoga imena koja su obilježila moderno vrijeme, doživljava se kao bolan gubitak i još nedavno pojavili su se konkretni prijedlozi (austrijski, madarski, bavarski, talijanski, slovenski, hrvatski) o njegovom obnavljanju.

nadu za bijeg pred pritiskajućim kotrljanjem civilizacije. Naučili smo cijeniti »barbare« i »nomade« u nama samima i u drugima, kao tragove autentičnijih ljudskih stavova nego što su oni koje karakterizira plitka oholost civiliziranih. Slažemo se da postoji *pravo čovjeka* da bude drukčiji, nejednak, *negenerican*, pravo koje, čini se, objašnjava samu suštinu života koji još uvijek smatramo dostoјnim. Stoga mislimo da će principi o interveniranju u društvu, s ciljem da se prilagode našem historijskom iskustvu, morati specificirati našu odgovornost prema drugima u okvirima koji zabranjuju nasilje vladajuće klase nad potčinjenom, da, ali isto tako i nasilje ljudske vrste nad čovjekom.

Marx je bolje od bilo koga drugog analizirao veliku opasnost za čovječanstvo: opasnost eksploriranja čovjeka od čovjeka i, osobito, opasnost ekstremnog eksploriranja rada od kapitala. Za dijagnozu o ovoj vrsti opasnosti i za kritiku prikrivajućih teorija, Marxovo djelo je i dalje nezamjenjivo. Ojadenost koju svi osjećamo protiv društvene nepravde duguje još svoju usmjerenošć i svoj poriv osmišljavatelju svjetske revolucije potlačenih. Međutim, sam marksizam pokazao se opasnim: on je sudionik *industrijskog i tehnološkog napretka* općenito. Ako je to tako, marksizam gubi ulogu »nepremostivog horizonta« ne samo kao dijagnoza opasnosti, nego i kao njihov lijek; štoviše, on sam postaje izvor prijetnji.

3. Fiktivni slučaj uništavanja u ime revolucionarnog morala

Rekli smo gore¹⁰ da je u marksizmu implicitan revolucionarni moral židovsko-kršćanskog podrijetla koji je, u kombinaciji s odbacivanjem apstraktnih misli kao ideoloških, postao jedan od glavnih izvora njegove opasnosti. U kontekstu ove knjige koja proučava odnos između filozofije i religije, pa time i objavljeni moral, ta komponenta opasnosti marksizma nesumnjivo je najznačajnija, pa ćemo se njome pozabaviti šire.

Prije nego počnemo s pojmovnom analizom odnosa između spomenutog morala i totalitarizma, posvetit ćemo pažnju dokumentu koji svjedoči o njoj. Nije riječ o historijskom, već o literarnom dokumentu što ga je napisao srpski knjiženik (židovskog podrijetla) Danilo Kiš.¹¹ Napisana na temelju Moskovskih i drugih sličnih procesa,¹² Kišova povijest, pod naslovom *Grobnica za Borisa Davidovića*, izravnije nego historiografski

¹⁰ Usp. 6. odjeljak ovog poglavlja.

¹¹ Godine 1974. Kiš su progonele srpske vlasti jer je napisao tekst na koji se osvrćemo. Kao i Kundera, pobegao je u Pariz gdje je umro 1989. godine.

¹² O moskovskim procesima usp. Broue 1964.

izvještaji, suočava nas s ekstremnim zločinima koji se mogu počiniti i, kako znamo, bili su počinjeni, protiv pojedinaca i čitavih naroda u ime revolucionarne kritike. Koristeći književnu tehniku inspiriranu J. L. Borgesom, Kiš priopovijeda o ne tjelesnoj, nego moralnoj likvidaciji čovjeka, iz moralnih pobuda.

Poznati revolucionar, predstavnik Narodnog komesarijata za veze i komunikacije, Novski, zatvoren je 1930. godine pod optužbom, koja se ne može provjeriti, da je izdao Revoluciju. Istražitelj Fedjukin, uvjereni boljševik, započinje svoj rad pokušavajući nagovoriti Novskog na moralnu dužnost lažnog priznavanja krivnje. Uzalud. Nakon nekog vremena provedenog u samici, narušenog zdravlja, Novski »je izvukao neke metafizičke zaključke koji se bez sumnje nisu mnogo razlikovali od onih koji sugeriraju misao da je čovek samo čestica prašine u okeanu bezvremenosti«. Ta spoznaja nadahnula ga je da stvori druge zaključke, kao onaj da je život ništa za ništa. »Heretičke i opasne« misli, koje su svojim sadržajem spajale Novskog i njegova oca Davida Abramovića, redova u carskoj konjičkoj regimenti, koji je ustrajno čitao Talmud. Novski je suočen s posljednjom dilemom: »prihvatići privremenost trajanja u ime tog dragocenog i skupo stičenog saznanja (koje isključuje svaku moralnost i koje je dakle apsolutna sloboda) ili se, u ime tog istog saznanja, predati zagrljaju ništavila.« (D. Kiš, *Grobnica za Borisa Davidovića*, BIGZ, 1987, str 118). To je dakle izbor između pristajanja na laži ili smrti. Novski se od početka odlučuje za drugu alternativu. Odlučuje ne priznati ništa i prihvatići mučenje i eventualnu smrt da ne bi pokvario svoju biografiju »koju je pisao tokom nekih četrdeset godina svesnog života«, koja je bila i »suma njegovog življenja, zaključak na kojem sve počiva« (str. 120). Kad umre, sve će se završiti, na najbolji mogući način. To je uobičajena strategija mučeništva ljudi koji su izabrali slobodu.

Ipak, ona se pokazala nedostatnom za suočavanje s Fedjukinom za kojeg je slomiti Novskog bilo pitanje časti, vrhovno iskušenje. Fedjukinova će genijalna intuicija prozreti da je spasonosna zamisao Novskog priznavanje ispravnosti ljudskog postojanja i patnji. On dodaje i da »takav stav govori o jednom izboru koji dakle ne islučuje moralnost, naprotiv« (str. 123). Zato je on stvorio pakleni plan za likvidaciju Novskog kao moralnog subjekta: »svaki dan njegova života biće plaćen životom jednog čovjeka; savršenstvo njegove biografije biće razoren, delo njegova života (njegov život) biće ovim poslednjim stranicama unakaženo« (str. 124). Savršenom svakodnevnom periodičnošću, Fedjukin je počeo ubijati mlađice u prisutnosti Novskog, upućujući žrtvi slijedeće riječi prije hica iz pištolja: »Ako Novski ne prizna, ubićemo te!«. Tako se Novski, budući da je odbijao suradivati s istražiteljem, našao »na početku jednog dugog niza zločina počinjenih u njegovo ime« (str. 125). Fedjukin je pažljivo birao mlađice koji su sličili na Novskog kad je bio mlađ da bi mu pokazao da »on ubija ljudi slične sebi, ljudi čija biografija nosi potencijalno seme

jedne buduće biografije, dosledne, zaokrugljene, tako slične njegovoј, ali prekraćene na samom početku, uništenе njegovom sopstvenom krivicom tako reći u začetku« (str. 125). Pred perspektivom da bude upleten u te zločine, Novski je shvatio da ne može više ustrajati na svom moralnom stavu što iskupljuje čitav njegov život, i pristao pregovarati o svom priznanju.

Fedjukin je znako toliko dobro koliko i sam Novski (a to je i Novskom bilo jasno) da je priznanje koje su sastavili najobičnija fikcija. Njih dvojicu nisu razdvajale činjenice, nego interpretacija revolucionarne dužnosti. »Novski se borio da u svojoj smrti, da u svom padu, sačuva dostojanstvo ne samo svog lika nego i lika revolucionara uopšte« (str. 129). Fedjukin je nastojao »da sačuva strogost i doslednost revolucionarne pravde i onih koji tu pravdu dele« (*ibid.*). Smatrao je svoju borbu s optuženim »nesebičnom, neprikošnovenom i svetom«. »Ono što je izazivalo njegov bes i njegovu lojalnu mržnju, to bejače upravo ta bolećiva sebičnost optuženih, patološka potreba da dokažu svoju *nevinost*, svoju sopstvenu malu *istinu*, to neurotično vrćenje u krugu takozvanih činjenica obuhvaćenih meridianima svoje tvrde lobanje, a da ta njihova slepa istina nije u stanju da se stavi u sistem jedne više vrednosti, jedne više pravde, koja traži da joj se prinesu žrtve i koja ne vodi i ne sme da vodi računa o ljudskim slabostima. Stoga je za Fedjukina postajao krvni neprijatelj svako ko nije mogao da shvati tu prostu, skoro golim okom vidljivu činjenicu da potpisati priznanje u *ime dužnosti* jeste ne samo stvar logična nego i moralna, dakle dostoјna poštovanja« (str. 130). Takva je tvrda lubanja bio Novski. »Njegova sopstvena sebičnost ... bila je njemu jača od osećanja dužnosti« (str. 131). Njegov je slučaj bio utoliko teži jer ga je Fedjukin poštivao kao revolucionara i jer mu je Novski deset godina ranije bio uzor.

Nakon što je potpisao priznanje (koje je sadržavalо, između ostalih laži, izvjestan broj lažnih svjedočanstava protiv prijatelja, također poznatih revolucionara), Novski je osuden na smrt, ali ga *nisu ubili*. Godine 1937. ponovo je uhićen, no bježi iz zatvoreničkog logora i, kad ga stražari otkriju, odlučuje se na drugu alternativu koju je predvidala njegova metafizička spoznaja o ljudskom životu. Odlučuje napustiti svaki i bilo koji moralni svjetonazor i počiniti samoubojstvo: baca se u veliki kotao u kojem se taloži tekuća šljaka. Evo priče o njegovoj smrti: »Jedan se revnosni stražar poče penjati uz skele. Kad mu se ovaj približi, begunac skoči u ključalu tekuću masu i stražari videše kako nestade pred njihovim očima, kako se izvi kao pramen dima, gluv na zapovesti, nepokoran, slobodan od vučjaka, od hladnoće, od vrućine, od *kazne i kajanja*« (str. 142, kurziv je naš).

Postoji osnovna sličnost između Kiševa Fedjukina i Borgesova Otta Dietricha zur Lindea: obojica su mučitelji i ubojice. No, sličnost ne potire razlike. Nacistički zločinac argentinskog pisca muči da bi okončao s moral-

nošću, kako vlastitom tako i svih ostalih; boljevički mučitelj srpskog autora djeluje u ime najvećih moralnih vrijednosti i principa. Prvi djeluje da bi uništio tip čovjeka što ga definira poslušnost Bibliji, potonji da bi uništio moralnu samostalnost pojedinca i potčinio ga zakonodavstvu Partije. Jedan istrebljuje svoje žrtve, drugi zahtijeva lažna priznanja. Stoga, žrtva prvog počinjava samoubojstvo, vjerojatno zato da bi izbjegla fizičke boli (Borges o tome ne govori), a žrtva potonjeg da bi pobegla od moralne boli, krivnje i pokajanja. Jedan se smatra začetnikom ere nasilja bez morala, a drugi čuvarem svijeta kojim dominira heteronomni moral. Jedan ubija, tako reći, kult sila postanka, drugi moral. Mučitelja Nijemca, koji je čitao Schopenhauera i Nietzschea, pokreće predmetafizički interes svijeta kojim vlada volja za moći. Slabo načitani ruski mučitelj žeda za efektivnom vlasti pravde. Njegov je genij psihološke prirode. Iznudivao je priznanja, primjećujući Kiš u bilješci urednika u svom dokumentu, »po najdubljim zakonima dubinske psihologije a da nije znao da ona postoji; bavio se, dakle, ljudskom dušom i njenim tajnama i ne znajući« (str. 119-120).

Ova razlika u prirodi nasilja koje se izvodi u ova dva slučaja odražava se u razlici između posljedica za žrtve. Novski nema dostoјnjog izlaza. Inzistiranje na njegovoj nevinosti postaje moralno nepodnošljivo. Jedan je izlaz prikazan u Levinasovim komentarima (1976) o jednom također fiktivnom dokumentu, objavljenom na francuskom, koji je napisan vjerojatno u posljednjim satima otpora u varšavskom getu. Levinas pita: U čemu je značenje užasnih patnji žrtava u tom getu? Ne potvrđuju li one da živimo u svijetu bez boga? Junak dokumenta, Yossel ben Yossel, svjedoči protiv tog zaključka koji smatra primarno i previše ljudskim. On ima teološku interpretaciju svoje patnje: »On je žrtvovao ljude njihovim divljim instinktima... A budući da ti instinkti vladaju svjetom, prirodno je da oni koji čuvaju božansko i čisto budu žrtve te dominacije« (1976, str. 203). Levinas komentira: bez ikakvog vanjskog sredstva, bez ikakve pomoći, čovjek još može trijumfirati nad svojom svješću. To je specifično židovski smisao patnje, ako ne za ispaštanje za grijhe ovoga svijeta (to je smisao kršćanske boli), onda zbog nereda u svijetu. Herojski položaj u kojem se nalazi Yossel daje »vrijednost« ovome svijetu. Daleki bog, nakon što je sakrio lice i netrijumfalno prepustio pravedno svojoj pravdi, vraća se unutra, u intimu koja se poklapa s »ponosom što je Židov« (str. 203). Yossel piše: »Biti Židov znači... vječito plivati protiv blatne i pokvarenci ljudske struje... Sretan sam što pripadam najnesretnijem od svih naroda na Zemlji, narodu čija Tora predstavlja ono najuzvišenije i najljepše u moralnim zakonima« (ibid.). Ali ovakva vrsta utjeha ne preostaje više Židovu Novskom. Ne zato što je ateist, nego zato jer se više ne može ponositi svojim moralom.

Postoji još jedna razlika između ova dva zločina. Naši simboli traže da prvi (počinjen protiv Davida Jerusalema) bude zauvijek zapamćen, a da se drugog (protiv Novskog) smatra davno zatvorenim slučajem. Kiš,

čini se, ima na umu taj aspekt rata simbola našeg moralnog života kad završava svoju priču: »Krajem juna 1956, londonski *Tajms*, koji po staroj dobroj engleskoj tradiciji izgleda još uvek veruje u duhove, objavio je da je Novski viden u Moskvi, u blizini kremaljskih zidina. Očevici su ga prepoznali po čeličnim zubima. Ovu vest je prenela sva zapadna buržoaska štampa, željna spletki i senzacija« (str. 143).

Historija marksističkih revolucija dokazuje da se poslije sloma buržoazije, Marxova »revolucionarna« kritika paradoksalno obrušava i na proletarijat i one koji su pokušali izraziti interese radničke klase protiv revolucionarnog *establishmenta*. Zapadna buržoazija vrlo je dobro asimilirala kritike političke ekonomije i promjene što ih je nametnula klasična borba. U tome se marksizam pokazao odlučujućim faktorom u posredovanju imedu interesa proletarijata i buržoazije. U režimima na Istoku, naprotiv, nakon sloma buržoazije, sam proletarijat postao je objekt »praktičke« kritike u onoj mjeri koliko je odbijao slijediti revolucionarnu direkciju, inzistirajući na obrani »posebnih« interesa i slijedeći prijašnje oblike »nepravednog« života. U skladu s Marxom, svi ti oblici moraju biti eliminirani. To velikim dijelom objašnjava represiju koju pozajemo.¹³ Uporni zahtjevi ruskih seljaka za posjedovanje zemlje koju obraduju i za slobodnu prodaju poljoprivrednih proizvoda, na primjer, moglo se smatrati jedino ostatkom egoističnih interesa svojstvenih buržoaskom društvu, pa su stoga morali biti nasilno ugušeni. Marxova teorija nije mogla priznati »pravo« seljaka na zemlju. Ekonomski i politički katastrofa koja je iz toga proizašla i koja je osobito pogodila radničku klasu u Sovjetskom Savezu danas je neosporna činjenica. Nadalje, svi pokušaji sovjetskog radništva da se organizira neovisno o revolucionarnoj direkciji suzbijeni su kao znakovi »davno nadmašenog« sindikalizma.

Danas nakon priznatog sloma svih ekonomskih sustava izgrađenih na sustavnoj negaciji tržišne, takozvane buržoaske, ekonomije, postajemo osjetljivi i na ekstremno nasilje počinjeno ne samo protiv proletarijata kao klase, već i protiv gradana *kao takvih* i priznajemo, kao nepobitno, *pravo* pojedinca na izjašnjavanje, bilo u svoje ime ili u grupi, mada u obliku apstrakcije vrste i samo u svjetlu vlastite svijesti i njenih vlastitih interesa, nepopravljivo posebnih, kakav mora biti društveni poredek. Praksa predviđanja budućnosti, koja negira totalitet postojećih društvenih odnosa, a da ne nudi nikakvu pozitivnu alternativu koja bi prošla društveno ispitivanje

¹³ Djelomično, ali ne u cijelosti. Politika represije vođena na europskom Istoku bila je kodeterminirana bizantinizmom. Svetovna tradicija duboko ukorijenjena u više država, bizantinizam kombinira potpuni precizir prema zapadnjačkim institucijama i vrijednostima s vjerom u vlastitu moć spasenja. Marksistička diktatura u Rusiji, primjećuje P. Tillich, »mobilizira velike mase ljudi izvan Rusije svojom revolucionarnom eshatologijom i kontrolira ruske mase dijelom putem terora, dijelom putem urodenog mističkog neobizantinizma« (Tillich, 1974, str. 146).

bez političke dominacije, iscrpljena je. Nije više vrijeme za razmišljanje o totalnoj promjeni svijeta. Takozvano postmodernističko mišljenje želi, s pravom, priznati u toj pretenziji metamorfozu totalitarnog, mada ne još potpuno razorenog umu. To je bez sumnje najoštriji intelektualni i moralni aspekt sumraka marksizma: mnogi od naših suvremenika počeli su sumnjati, ne samo u marksističku historiografiju i logiku (usp. Benoist, 1970), nego i u zapadnjačku racionalnost kao takvu. Nakon što se generička svijest, nametnuta revolucijom u ime generičkog bitka čovjeka, počela gledati kao izvor nepodnošljivog, s Marxovom teorijom općenitosti koncepata odbija se grčki logos u cjelini. No treba naglasiti da to nije jedini smjer koji nam preostaje. Priroda problema koji smo pokrenuli izgleda da sugerira, kako ćemo to pokušati učiniti u posljednjem poglavljju, da još uvijek moramo iskoristiti apstraktnu općenitost koncepata, u idejama koje upravljuju umom, u smislu što ga je iznio Kant.

4. Moralna inspiracija mladoga Marxa

Marxova misao da povijest napreduje kroz dijalktički strukturirane konflikte i, zbog unutrašnje potrebe, vodi k rješenju *svih* osnovnih napetosti, nije nastala na temelju njegovog proučavanja političke ekonomije. Marx se zanio tom idejom nekoliko godina ranije nego što je postao ekonomist, dok je još bio zaokupljen studijem protestantske teologije kojoj se uvijek osjećao ideološki blizak. Marxovo predviđanje bliskog završetka povijesti sadrži nepobitne teološke, pa čak i mističke akreditive. Zbog toga će se pitanje opasnosti marksizma morati dijelom tretirati paralelno s pitanjem opasnosti protestantskog morala.

Moralna inspiracija Marxove revolucionarne teorije jasno se pojavljuje u nekoliko spisa. U *Uvodu kritici Hegelove filozofije prava*, na primjer, Marx objašnjava zadaće oslobadanja čovjeka u okvirima sekulariziranog protestantizma. Francuzi, kaže, pokušavaju postići univerzalnu emancipaciju čovjeka (definiranu u okvirima ekonomske jednakosti i prava na obrazovanje i socijalne slobode), putem *postepene* emancipacije koja prolazi kroz *djelomična* osvajanja. Za Nijemce, postepeno oslobadanje čovjeka teorijski je nemoguće. Oni ne shvaćaju oslobadanje čovjeka u okvirima pragmatskih misli, već kao *oslobadanje čovjeka od religije*. U Njemačkoj, emancipacija je uvijek, od revolucije u obliku reformacije, imala taj praktično-religiozni karakter. Luther je Nijemce oslobođio od Rima zamjenjujući ropstvo iz pobožnosti ropstvom iz uvjerenja (religioznog) i tako transformirao cjelokupni njemački život. Pretvarajući sve u profane svećenike, taj je redovnik slomio vanjski autoritet i restaurirao autoritet vjere.

U tom trenutku (1843) Nijemcima se radi o nastavljanju te revolucije gaseći autoritet vjere. Kako je reforma bila praktička kritika poganskog katolicizma, priželjkivano oslobođenje morat će pretrpjeti potiskivanje ujetja postojanja vjere, ne samo katoličke, već cjelokupne religiozne vjere. Oslobođanje religije koje žele novi filozofi morat će u isto vrijeme biti *teorijski radikalno i praktički pozitivno*. To znači, na teorijskom planu, da *vrhovno* biće za čovjeka nije više bog, nego sam čovjek, a na praktičkom planu, da *moramo* odmah uništiti sve odnose koji porobljavaju Čovjeka, Vrhovno Biće. To je »kategorički imperativ« *Nijemaca*. Konačni završetak svakakvog ropstva ne trpi odlaganje, on već mora stići, putem revolucije, naglo, a ne postepeno. Tako shvaćena, revolucija se ne temelji na ljudskim pravima ili pojmovima socijalne slobode. Zamišljena kao *konkretno mesijansko* djelo, ona restaurira istinski bitak čovjeka, slobodan od svakog porobljavanja. Putem pretvorbe kršćanskih moralnih postulata u profane maksime, njemački revolucionarni filozofi legitimni su nasljednici revolucije što su je započeli monasi reforme, a ne one koju su predvodili francuski revolucionari.

U istom tekstu Marx ispituje materijalne uvjete efektivne realizacije protestantskog morala i nalazi ih u formirajući *njemačkog proletarijata*. Bez njega, njemačka radikalna teorija neće se moći *realizirati* i tako prevladati kao potreba. S druge strane, bez njemačke radikalne teorije ne bi se mogao formirati proletarijat. Treba istaknuti nekoliko aspekata o tom značajnom zaključku o historijskoj potrebi proletarijata. Osim što je u potpunosti teorijski, to jest bez temelja u proučenim historijskim činjenicama, također je u svojoj suštini teološki i odijeljen, kao takav, od bilo kakve ekonomske analize koja bi dokazala objektivnu potrebu izrastanja proletarijata. Protestantski moral u Marxovoj interpretaciji tvrdi da se proletarijat mora pojaviti kao kolektivni mesija da spasi čovječanstvo od buržoaskog egoizma. Iz istog razloga, proletarijat spasilac moći će biti samo njemački, tvorevina jedine zemlje gdje, primjećuje Marx, nijedna vrsta ropstva ne može biti ukinuta, a da se ne ukine svako ropstvo, zemlje čija je emancipacija nužno i emancipacija cjelokupnog čovječanstva. Ovdje se lako uvida odjek Hegelove koncepcije poslaničke uloge njemačkog naroda što se sastoji u čuvanju »svete vatre« (koja, kako će Marx reći u posveti svoje doktorske teze, »gori u srcu svemira«), u božanskoj zadaći koja je ranije pripadala židovskom narodu.

Jedan drugi tekst mladoga Marxa omogućava nam da detaljnije izložimo moralne pobude koje leže u toj *religioznoj teoriji radikalne revolucije*: njegovo *Židovsko pitanje*. Marx ispituje uvjete emancipacije Židova. Ta emancipacija mora pretrpjeti kritiku židovske religije, da, ali ta kritika mora pogoditi konkretnu matricu te religije. Koja je svjetovna osnova religioznog judaizma, pita Marx? Materijalna potreba, sebičnost. Koji je svjetovni kult Židova? Trgovanje. Tko je njihov svjetovni bog? Novac.

Marx udara snažno. Mnogi su u taj tekst smatrali dokazom njegovog antisemitizma (na primjer, Glucksmann, 1977, str. 99). Mi, naprotiv, tvrdimo da je ovaj tekst plod boli pokrštenog unuka rabina, najčistija tradicija proročanskog radikalizma (karakterističnog za židovsku tradiciju), kombiniran s Isusovim odnosom prema trgovcima u Hramu. Osim toga Marx se prema kršćanstvu odnosi s jednakom čvrstinom: kršćanski bog nije ništa drugo nego židovski bog-novac koji se učvrstio u kapitalizmu, kao osnovna svjetska sila, sila koja mjeri sve stvari i pretvara sve u trgovacku robu. Na kršćanskom kapitalističkom Zapadu, novac je osnovni oblik društvenog života, a njegova direktna posljedica potpuno obezvredivanje pojedinca. Novac je biće otudeno od rada i ljudske egzistencije u cijelosti. Marx citira THOMASA Münzera, poznatog protestantskog reformatora, kojeg su pozdravili i Engels i Bloch kao glasnika tipično njemačkog revolucionarnog duha, da je merkantilizacija svega i sviju »nepodnošljiva«. Ljudska emancipacija, što proizlazi iz te moralne pobude protiv degradiranja čovjeka u robu, silom doživljava emancipaciju vlasti novca i trgovine. Njihovim ukidanjem, bit će dokinut i sukob između čovjeka svjesnog pojedinca i čovjekove društvene egzistencije.

Misao da je kapital sofisticirani oblik lihvarstva prožima cjelokupno Marxovo djelo. Moralna indignacija protiv lihvarenja takoder. I po tom se pitanju Marx osjeća Lutherovim nasljednikom. U mnogim odlomcima (usp. MEW, 25, str. 359, 407, 613) on s naglaskom citira reformatorove napade na lihvarstvo i s odobravanjem podsjeća na slične stavove crkvenih otaca. Iza minuciozne historijske i analitičke kritike procesa akumulacije i reprodukcije kapitala kod Marx-a postoje čvrsta uvjerenja o moralnom poretku u kojima mnogi prepoznaju nasljede najčistijih mesijanskih idea.¹⁵

Horkheimer je dakle imao pravo kad je tvrdio da se kod Marxa nalazi ostatak idealizma: ne teorijskog idealizma koji je on sam kritizirao kod Feuerbacha, već *moralnog idealizma*. Taj ga idealizam navodi na tvrdnju da porobljavanje čovjeka proizlazi iz *uzurpiranja* manjine proizvoda rada većine (MEW, 23, str. 791); da prvotna akumulacija igra u političkoj ekonomiji približno istu ulogu kao »istočni grijeh« u teologiji (MEW, 23,

¹⁵ Naša je interpretacija bliska interpretaciji H. Arendt. Poznata historičarka antisemitizma piše: »Ipak, taj antisemitizam radikala utemeljio je izvjesnu historijsku, pa čak i literarnu tradiciju, čiji se utjecaj može osjetiti u poznatim antižidovskim spisima mladoga Marx-a, tako često i nepravedno optuženim za antisemitizam. Činjenica da Židov Marx može pisati na isti način kao i antižidovski radikali dokazuje samo koliko je malo to antižidovsko argumentiranje imalo veze s ideološki zrelim antisemitizmom. Kao pojedinac Židov, Marx je bio toliko malo uznemiren tim argumentima protiv 'Židovskog naroda' koliko i na primjer Nietzsche, u odnosu na svoje argumente protiv Njemačke« (1975, str. 60).

str. 741). Radikalna revolucija odgovara tako moralnom potraživanju za pravdom i društvenom jednakosti, prije i neovisno od toga da li je ili nije historijska potreba.

Danas znamo da radikalna revolucija nije historijska potreba. Od Marxove moćne filozofije povijesti ostalo je danas malo osim njenog *mesijanskog moralizma*. Nije slučajno da se marksisti ili marksistički orientirani mislioci osjećaju slobodno, osobito kada donose moralne osude društvene stvarnosti. U tom obliku Marxova kritika ideologija preživljava, na primjer, u teologiji oslobođenja. Ne, teologija oslobođenja nije nikakav teorijski absurd, kako to neki tvrde; naprotiv (to će odmah postati jasno), riječ je o vrlo točnom tumačenju dubokog afiniteta između židovsko-kršćanske religije i Marxovog mišljenja. Osim toga, jedna je od velikih zasluga osnivača latinskoameričkog marksizma to da su kasnije shvatili da je marksizam religiozni mit. Peruanac J. C. Mariátegui piše 1928. godine: »Komunizam je suštinski religiozan. Ono što još uvijek motivira zabludu je stara upotreba riječi« (citirano po Floresu Galindu, 1988, str. 329). I sam Mariátegui ustvrdio je 1925. godine: »Snaga revolucionara nije u njihovoj znanosti, ona je u njihovoj vjeri, u njihovoj strasti, u njihovoj volji. To je religiozna, mistična, duhovna snaga. To je snaga mita« (*ibid.*, str. 327). U isto vrijeme, Mariano Ibérico, filozof iz Lime, istaknuo je: »Fundamentalno značenje socijalizma sastoji se u osjećaju da čovjek mora biti spašen, iskupljen«. Historičar Flores Galindo drži da je peruanski socijalizam bio je od početka, »milenij, utopija«. Kao dokaz još jednom citira Mariáteguia: »Silna vojska ponižnih, siromašnih, bijednih, odlučno je krenula na marš u smjeru Utopije koju je Inteligencija začela u obilnim, plodnim i proročanskim satima« (*ibid.*, str. 329).

Teologija oslobođanja, koju je šezdesetih godina začeo Pe. G. Gutiérrez, takoder Peruanac, polazi od te aproksimacije osnivača Komunističke partije Perua između kršćanskog milenija i marksističke »sekularne« utopije. Riječ je o formuli koja je opčinila generacije latinskoameričkih intelektualaca i koja je često u potpunosti zasljepljivala njihovu sposobnost kritičkog rasudivanja. U *Povijesti Mayte Vargas Llosa* ovako opisuje svoj susret s jednim od propovjednika te vijesti, nikaragvanskim pjesnikom i svećenikom Ernestom Cardenalom, krajem šezdesetih godina u Limi: »Pojavio se oponašajući Che Guevaru i odgovorio, u razgovoru, na demagogiju nekih koji su ga provoricali iz gledališta demagogijom superiornijom od one koju su željeli čuti. Sve što je učinio i rekao zaslужilo je odobravanje i pljesak najupornijih: nema nikakve razlike između Kraljevstva Božjeg i komunističkog društva; Crkva je bila kurva, zahvaljujući revoluciji opet će biti kurva, kao što se to sada događa na Kubi; ... jedina stranka, na Kubi i u Sovjetskom Savezu, znači da elita služi kao podstrijek masi, upravo onako kako je Krist želio da Crkva učini s narodom; nemoralno je govoriti protiv

prisilnih radnih logora u Sovjetskom Savezu, možda se može vjerovati kapitalističkoj propagandi?«¹⁶ Da li je bilo moguće izgovoriti te riječi krajem šezdesetih godina, a da se ne počini *sacrificium intellecti*? Postoji li drugi način na koji se može razumijeti tu političku mahnitost, koja negira postojanje Gulaga, činjenice što ju je opširno dokumentirao od početka destalinizacije Sovjetskog Saveza 1956. godine tako dobronamjeran čovjek kao redovnik Cardenal?¹⁷ Još više uznemirava činjenica da u Latinskoj Americi marksistička utopija još i danas ima pristaša na strani uglednih intelektualaca. Na kraju izvrsne knjige o »andskoj utopiji« koju smo citirali, Flores Galindo priznaje da je on jedan od njih. On, istina, priznaje da se »revolucionarna mistika« peruanског revolucionarnog pokreta može pretvoriti u njenu osnovnu slabost. No, dodaje poznati historičar, takav se rasplet može izbjegći, »ako milenarističkoj mistici dodamo moderni socijalizam s njegovom sposobnošću organiziranja strateških programa i kretanja u uskom krugu političke konjukture. Drugim riječima, ako se strast stopi s marksizmom i njegovom sposobnošću argumentiranja« (str. 419).

Flores Galindo nedavno je naglo umro, a da nije imao priliike zauzeti svoj stav pred neizbjječnim slomom marksizma kao teorije društvene organizacije, slom koji dokazuje općenita propast svih socijalističkih ekonomija. Koliko je odvažan bio, možda bi bio priznao da »argumentacijska sposobnost« marksizma neće biti kazna za milenarističke iluzije, nego prilagodljiv instrument kolosalne mistifikacije u ime morala što počiva u tim iluzijama, monumentalne laži koju su skrojili službeni ideolozi socijalističkih država, a koju su desetljećima raznosili njeni propagandistički servisi i koju su garantirali (ne samo iz računa, nego i nerijetko zbog moralne samoobmane) »progresivni« intelektualci i »kritički« tisak Zapada.¹⁸ Kišev pseudocitat odlomka što ga je navodno 1938. godine napisao izvjesni Boris Suvarin dobro objašnjava ono o čemu govorimo: »Staljin i njegovi podanici uvek lažu, u svakom trenutku, u svakoj prilici;

¹⁶ Friednamm (1965) ističe »židovski idealizam« i »mesijansku ideologiju« ne samo kod utemeljitelja izraelske države, nego i kod »ateističkih pionira socijalne pravde« (str. 186). Levinas priznaje da Marx čuva jedan dio židovsko-kršćanskog nasljeđa (1976, str. 231) i veliča njegov materialistički humanizam kao vrhovni i autentičan (1977, str. 16-17). O odnosu između Starog testamenta i pitanja socijalne pravde, usp. Farner, 1947. Studiju o komunizmu u primitivnom kršćanstvu napisao je Kautsky, 1913.

¹⁷ *Historia de Mayo*, Rio de Janeiro, 1984, str. 85.

¹⁸ Drugi oblik negiranja užasa Gulaga koji su koristili militantni marksisti, tvrdnja da je Gulag bio historijska potreba, da je sovjetska država morala na sve načine obraniti revolucionarne tekovine od svojih neprijatelja, ne pokazuje oštrinu rasudivanja superiorniju od one koju pokazuje kršćanski pjesnik o kojem govorimo.

i kako uvek lažu, više i ne znaju da lažu. A kada svako laže, nitko više, lažući, ne laže... Laž je prirodni element pseudo-sovjetskog društva... Skupštine, kongresi: pozorište, mizanscen. Diktatura proletarijata: golema podvala. Spontanost masa: brižljiva organizacija. Desno, lijevo: laž. Stahanov: laž. Stahanovizam: laž. Radost života: žalosna farsa. Novi čovjek: drevna gorila. Kultura: nekultura. Genijalni voda: tupi tiranin...«¹⁹

Uz *Marxa znanstvenika*, ručilačkog kritičara kapitalističkog uredenja i eksploatacije rada, egzistira nesumnjivo *Marx mesijanski prorok*, samozvani posjednik konačnog rješenja »enigme povijesti«. Mada je Marxov mesijanizam i dalje izvor heurističkih hipoteza u potrazi za ispravljanjem socijalnih nepravdi, danas više nije moguće pokoriti se afektivnom impulsu da se to ostvari. Mnoge stvari koje su se dogodile čine takav stav moralno nepodnošljivim pored toga što ga razum ne može obraniti. Treba inzistirati na neugodnoj i teškoj kritičkoj raspravi o marksizmu.

Ako je tako, ponovo tvrdimo ono što smo već rekli na početku ovog odlomka: ispitivanje opasnosti marksizma mora proći ispitivanje opasnosti morala objavljene religije koju on podrazumijeva kao svoju.

5. Gnostički elementi u marksizmu

Religiozne aspekte Marxova mišljenja već su odavno zabilježili socioazi znanja (Pareto, Sorel). Marx je nepobitno bio prvorazredni mislilac kojem dugujemo odlučujuće doprinose koji egzemplarno kombiniraju historijsku i konceptualnu anizu. Priznaje se i njegova, tipično prosvjetiteljska, vjera u progres. Socioazi i historičari religije inzistiraju, međutim, da je Marxovo mišljenje još uvijek zarobljeno u oblicima predprosvjetiteljskog mišljenja religioznog karaktera. Kritičari osobito upozoravaju da koncepti živog rada i dijalektičke metode prikazivanja (jednako dijalektičkog) kretanja rada,

¹⁹ Nakon što je 1936. godine objavio *Retour de l' URSS*, u kojem izvještava o najozbijnjijim problemima sovjetske privrede i denuncira staljinističku diktaturu (svjedočeći: »Sumnjam da bi u bilo kojoj drugoj zemlji na svijetu, uključujući i Hitlerovu Njemačku, duh danas neslobodniji, potčinjeniji, bojažljiviji, užasnutiji, podjarmlijeniji«), André Gide osjetio je na vlastitoj koži djela te gospode. I odgovorio: »Bez sumnje, divim se vašoj vjeri, vašoj ljubavi (to kažem s ironijom); ali, ozbiljno govoreći, drugovi, vi ste postali uznenireni, priznajte; i vi se pitate s narastajućom zebnjom (pred Moskovskim procesima, na primjer): do kada će trebati odobravati? Ranije ili kasnije, otvorit će vam se oči; morat ćete ih otvoriti. Onda ćete se pitati, vi iskreni: kako sti ih toliko dugo mogli držati zatvorene« (Gide, 1937, str. 8).

koje Marx koristi u svojoj kritici ideologije i njemačke ideologije, čini se, čuvaju tu vrstu oblika mišljenja.²⁰

Postojanje elemenata religioznog mišljenja kod Marxa djelomično objašnjava njemačka kuturna tradicija. Odjek francuske revolucije u Njemačkoj nije bio toliko politički, koliko duhovni, utemeljen na religioznim tradicijama njegovanim osobito u kućama protestantskih svećenika i rabina. Kao što smo vidjeli gore, njemačka kultura rodila se kad je Luther preveo Bibliju i za mnoge kršćane i Židove (na primjer, Heinea) epohu prosvjetiteljstva u Njemačkoj obilježio je Lessingov prosvjećeni protestantizam, a ne kriticizam Kanta, koji je uništio racionalnu teologiju i podredio objavljenu religiju (religija samo u granicama »samog« uma!). Glavni Lessingov heroj nije netko kao Voltaireov Kandid, neuki branilac tolerancije, nego Nathan, Mudrac, bogati i pobožni židovski trgovac čiju su ženu i djecu žive spalili kršćani i koji pred bogom iziskuje pravdu.

Marcuse nije jedini koji ističe da se u njemačkom idealizmu, racionalna i politička kritika društvene organizacije, tipična za francusku revoluciju, pretvorila u vidljivo reakcionaran *duhovni ideal* (1960, str.14). Hegel je, na primjer, bio sve osim pristaše francuskog »liberalizma«. Od Hayma (1857), mnogi historičari primjećuju da se ideje francuske revolucije, prevedene u teološke izraze, izobličuju i nerijetko poprimaju protuprosvjetiteljski aspekt.²¹

Osim toga, protuprosvjetiteljstvo s religioznom bazom nastavlja prodirati u njemačku kulturu sve do naših dana. Ponovo se počelo manifestirati (govorit ćemo ubrzo o tom problemu) kako u Heideggerovoj filozofiji, tako i u Frankfurtskoj školi, i to s većim naglaskom. Postoje li kod samog Marxa religiozni, pa stoga i protuprosvjetiteljski elementi?

Po jednom nedavnom Marquardovom članku (1984), revolucionarna filozofija povijesti koju predlaže Marx predstavlja *povratak gnostičkom mesjanizmu*. Tema »gnoza i politika« može iznenaditi. Međutim, već ju je eksplicitno načeo Heine. Taj problem, svakako poznat Marxu, uvijek se ponovo pojavljuje u njemačkoj historiografiji filozofije. Već 1835. godine,

²⁰ Nerijetko se tvrdi da i sam marksizam funkcioniра kao religija. R. Aron govorio je o marksizmu kao »opijumu intelektualaca«, T.D. Weldon o »komunističkom teologu Marxu«. Još kasnije »novi filozofi« proglašili su marksizam »opijumom naroda«, religijom našeg vremena, najsuptilnijim i nalukavijim posvećenjem svijeta u kojem živimo. Dugačka je lista sličnih izjava. Različiti mislioci već su odavno ustvrdili paralelizam između Crkve i Partije. Godine 1921. Freud je usporedio (vratimo se još tom pitanju) formiranje religioznih masa, crkvi, utemeljenih na bratstvu po Kristu i mržnji prema nevjernicima s boljevičkom organizacijom narodnih masa oko revolucionarne mistike, bremenite netolerancijom. Kasnije (1951), P. Blanshard povukao je paralelu između strukture vlasti Kremlja i Vatikana.

²¹ O ovom pitanju usp. Richter, 1965.

F. C. Baur, protestantski teolog iz Tübingena, kojeg je Marx dobro poznavao,²² tvrdio je da su Boehmeova teozofija, Schellingova filozofija prirode, Schleiermacherova teologija i Hegelova filozofija religije »na istom putu« kao i kršćanska gnoza iz prošlih vremena, a da se od nje razlikuju samo po obliku, a ne i po sadržaju.²³ To znači, sugerira Eicher (1984) da se njemački idealizam može smatrati »odrazom gnoze, gnozom gnoze, gnozom u obliku njemačke samosvijesti od francuske revolucije do neuspjeha revolucije 1848. godine« (Taubes, 1984, str. 199-200). Osim Hegela, Eicher uključuje i Fichtea (osobito njegovu političku filozofiju), u red gnostika i vidi, kao i mnogi drugi autori, uskrsnuće gnoze u Heideggerovoj i Wittgensteinovoj filozofiji, kao i u velikim romanima ovoga stoljeća (*ibid.*, str. 201).

Izgleda da se Habermas slaže s Eicherom. On priznaje da ga je iznenadila konstatacija »kako je plodan pokušaj deduciranja osnovnih motiva filozofije njemačkog idealizma, suštinski protestantskog, na temelju židovske tradicije« (Habermas, 1961, str. 39), to jest židovske gnoze, kabale. »Svjetlost nasljeđa kabale koja je već prodrla u idealizam i bila u njemu apsorbirana, čini se, još se bogatije difuzirala«, dodaje Habermas, »u spektar duha u kojem još živi nešto židovske mistike«, to jest među njemačke mislioce židovskog podrijetla (*ibid.*, str. 39-49). Ako vodimo računa o tezi koju brane mnogi, uključujući i Habermasa, nesumnjivog i dobro obaviještenog svjedoka, da povjesni članovi Frankfurtske škole, kao i neki drugi moderni židovski mislioci, među kojima i E. Bloch (koji je svoj stav nazivao »revolucionarnom gnozom«) i W. Benjamin (koji je u Blochovoj gnozi video ogledalo koje pokazuje istinu marksizma još zarobljenog u ekonomiji), ponovno preuzimaju, s ne uvijek vidljivom strašcu, mišljenje kabale, moramo prihvatići tvrdnju J. Taubesa, stručnjaka za taj predmet, da je, nasuprot onome što se obično misli, gnoza »velika okultna snaga« mišljenja na Zapadu.

Sve to još ne dokazuje prisutnost gnosičkih elemenata kod samog Marx-a. Prije nego načmemo to pitanje, moramo bolje objasniti u čemu se sastoje mistika gnosičkog tipa.

U srži, gnoza potvrđuje postojanje pokreta spasenja u *tri vremena*: neizdiferencirana izvorna etapa, pad, uzdizanje. To je struktura kako osobne drame iskupljenja duša, tako i kozmičke drame spasenja svijeta. Gnoza često kombinira dualizam principa (dualizam deriviran na valentinijanski način iz jedinog primitvnog principa, manijskog) s eshatologijom,

²² Baura Marx citira s naglaskom u svojim Bilježnicama o epikurejskoj, stoičkoj i skeptičkoj filozofiji (1838/39), usp. MEW, Ergaenzungsband I, str. 219 i dalje.

²³ Usp. njegovu knjigu *Die Christliche Gnosis oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*.

časom konačne pobjede principa dobra nad zlom, to jest, svetog i nepoznatog boga nad tvari i zlim stvoriteljem. Prirodno znanje (empirijsko i racionalno) pohranjeno u predodžbi nije ništa drugo nego pomračenje duše od materijalnog svijeta. Postoji *superiorno znanje*, nastalo natprirodnim objavljenjem ili prosvjetljivanjem, o putu k spasenju, znanje koje je privilegij izabralih (*electi*) pojedinaca, grupa ili naroda. Marcijan, možda najveći filozof među gnostičarima,²⁴ ovako započinje svoje *Antiteze*: »O, kojeg čuda nad čudima, čarolije, moći i zaprepaštenja da se nad Evandeljem ništa ne može ni misliti ni reći, niti ga se može usporediti s ičim drugim«²⁵. Povlastica da se poznaje nešto o čemu se ne može govoriti, misliti, niti ga se može s ičim usporediti, opetovano je interpretirana u smislu izuzimanja prosvijetljenih od poštivanja moralnih i društvenih pravila ovoga svijeta. Razuzdanost i nemoralnost gnostičkih sekuli trajna je pojava.

Kabala, koja je medusobno djelovala s grčkom i kršćanskim na različite načine, dodaje novi element toj slici: drama spasenja nije samo intelektualni proces, nego i osobito, *praktičko-politički proces*: kozmički proces osladadanja čovjeka iz zatvora svijeta može se skratiti odredenim postupcima, to jest obredima, izvršavanjem pokore itd. Židovska gnoza nije samo kontemplativna ili teorijska, ona je, u većem ili manjem stupnju, »transformirajuća«, »aktivna« i »revolucionarna«, u službi etičkog idealja judaizma.

To je osobito točno u Iurjanskoj kabali. Scholem opisuje tu verziju židovske gnoze »kao mističku interpretaciju Izgonja i Iskupljenja, ili čak kao veliki mit o Izlasku. Njena supstancija odražava najdublje religiozne osjećaje Židova tog vremena. Za njih, Izgon i Iskupljenje bili su veliki mistički simboli, *stricto sensu*, što streme k nečemu u Božanstvu«. No, dodaje Scholem, najdublji smisao tih simbola nije bio ontološki, već etički. Scholem piše: »Ta nova doktrina o Bogu i Svemiru odgovara novoj moralnoj ideji o čovečanstvu koji ona propagira: ideal asketskog čiji je cilj mesijanska reforma, brisanje mrlje svijeta, restauriranje svih stvari u Bogu...« (1972, str. 289; kurziv je naš).

Historičari religioznih idala uglavnom se slažu da je Iurjanska kabala u korijenima *konkretnog mesijanstva*, tipičnog za mesijanske pokrete unutar judaizma (spasenje židovskog naroda nedjeljivo je od spasanja svega drugog) i suvremenih revolucionarnih pokreta inspiriranih marksizmom. Glavna misao tih pokreta jest da spasenje ne dolazi iz promatranja, već

²⁴ Von Harnack se ne slaže s većinom historičara (među njima niti s Blochom) koji tvrde da je Marcijan bio gnostik, usp. Harnack, str. 196 i dalje. Međutim, v. Harnack priznaje postojanje dodirnih točaka koji omogućavaju da se Marcijan koristi u ovoj diskusiji.

²⁵ Taubes 1984, Uvod, str. 14; usp. također Bloch 1968, str. 237 i dalje.

iz prakse koja može biti samo kolktivna, izvedena unutar zajednice, crkve ili stranke.

Postoji li, dakle, paralelizam između kabale i Marxove teorije povijesti? Neosporno je da postoje neke važne strukturalne sličnosti. U oba slučaja, bolna situacija (egzil, ekonomsko iskorištavanje) izvor je afektivne i moralne pobune. I ovdje i ondje, spasenje je začeto u okvirima konkretnog historijskog procesa (kozmičkog ili društvenog), koji se izvodi u tri etape: počinje neizdiferenciranim i nепroblematičnim etapom, odmah degenerira u stanje nereda i korupcije i završava, u nekom trećem vremenu, totalnim uništavanjem (apokalipsa) trulog svjetskog poretku i njegovim zamjenjivanjem potpuno novim poretkom, savršenim i postojanim (eschatologija). U oba slučaja zakoni ovoga svijeta vrijede samo za fazu alienacije. Novi poredak karakteriziraju novi zakoni koji se ne mogu adekvatno predstaviti koncepcima što se odnose na postojeći svijet. Čovjek je iznad same izvanjske prirode i stoga iznad ontologije (metafizike). Spasenje proizlazi iz praxis, a ne kao u teorijskoj gnozi, iz pristupa novoj vrsti znanja. U oba slučaja, konačno, »dijalektički« proces postajanja povijesti jest vizualizacija, u obliku drame (opozivanje svjetovnog boga, klasna borba), iskustva zla (napuštanje od strane boga, socijalna nepravda) i moralnih potraživanja konačnog oslobadanja čovjeka. U oba slučaja nalazimo se u okvirima čiste religiozne utopije.

Nije li razumno zaključiti, u svjetlu ove paralele, da marksizam predstavlja »sekulariziranu« verziju mističke vizije svijeta, koja se opet inspirira religioznim moralom? Onako kako je mistika poganske gnoze kozmička metafora moralnih zakona koje je objavio bilo »nepoznati bog« pogana, bilo biblijski bog; onako kako je kabala interpretacija, mistička vizualizacija izgona židovskog naroda i iskupljenja, tako su i etape ljudske povijesti, onako kako ih je prikazao Marx u svjetlu dijalektičke metode, mogli bismo reći, veliki mit o spasenju čovječanstva od strane univerzalne klase, proletarijata, slika trebati-bititi određenog moralnom pobunom protiv društvene nepravde.

Marxovu milenarističku, pa time i gnosičku inspiraciju, spoznao je, među ostalima, Pe.H.C. de Lima Vaz: »Ali, na tom genčaloškom stablu aquima de Flore grana što ju tvore Marx i marksisti raste u dijametalno suprotnom smjeru od one na kojoj bi svoje mjesto mogao naći Hegel. Marx, zaista, predstavlja najradikalniji oblik sekulariziranog joakinizma, najrigorozniji izraz utopije u striknom smislu, kujući, snagom svog genija, neslomljivi lanac što povezuje materijalizam, ateizam i utopiju.²⁶ S historijske točke gledišta, gnosičko podrijetlo marksizma dokazuju još neosporne veze njegovog učitelja Hegela sa šapskom gnozom pod utjecajem kabale; osobito Boehmeove i Baaderove, eksplicitno posvjedočene

²⁶ Usp. Pe. Vaz 1986, str. 301.

pohvalnim Hegelovim primjedbama (u predgovoru drugom izdanju *Enciklopedije*) o dubini Bochmeovih mističkih intuicija i prednostima za filozofiju koje proizlaze iz fermenta sadržanog u Baaderovim gnostičkim fantazmagorijama. Hegelovu milenarističku inspiraciju istaknuli su mnogi autori. Pe. Vaz, na primjer, piše: »Sigurno je da Hegel može biti na neki način upisan, kako bi to želio H. de Lubac i kako je to nedavno priznao E. Brito (*La christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne, 1983, str. 629-634), u "duhovnom potomstvu" Joaquima de Flore« (Pe. Vaz, 1986, str. 301). Zna se i to da je Oettinger, Bochmeov pristaša, dobro poznat u Tübinškom Stiftu, gdje se formirao Hegel, nastojao pokazati, u ostavštini Joaquima da Flore, kako će nas gnosička trijadička shema svakako odvesti u »milenarističko carstvo«, u »zlatno doba« gdje će društvo dobiti savršen oblik.²⁷ Feuerbach je (1843, odjeljak 29) krenuo u istom smeru kad je tvrdio da Hegel nije njemački Aristotel, nego Proklo, budući da po njemu, kao i po slavnom neoplatoničaru, filozof mora postati ono što bog već jest, kroz proces koji potire samoodvajanje boga u sebi samom i stvorenja, proces putem kojeg čovjek prestaje »biti on sam, razum i um«. Za neoplatoničara, ekstaza, opčaranost najviš je stanje čovjeka.

Za naše potrebe, nije potrebno dokazati da je Marx bio pod direktnim gnosičkim utjecajem. Možemo pretpostaviti da je Marx obnovio mističke oblike mišljenja. Interes te alternative povećava se ako usporedimo društvene uvjete u kojima se pojavio marksizam s onima koji su prevladavali u doba stvaranja gnosticizma. U Marxovo vrijeme, industrijska revolucija izazvala je veliku krizu u tradicionalnim društvenim i ekonomskim odnosima, što više, uzdrmala je glavne stupove vizije predkapitalističkog svijeta. Jonas sasvim ispravno primjećuje²⁸ da se gnosticizam pojavio u trenutku kad više ne postoji ni grčki *kosmos*, ni grčki *polis*. Za čovjeka koji se osjeća kao zrnce prahine u beskonačnom svemiru, tradicionalna grčka mudrost, utemeljena na ideji o integraciji univerzalnog poretka, gubi svoju uverljivost i prirodno ustupa mjesto nihilističkom procjenjivanju stvarnosti. Na isti način, proleter, čovjek sveden na čistu radnu snagu u *mundus-machina*, može nestati pred Umom, buržoaskim bogom. U oba slučaja, nepodnošljiva dijagnoza, rezultat frustrirajućeg iskustva, motivira izbjijanje apokaliptičkih i eshatoloških ideja koje se odnose na potpuno drukčiji i dobar svijet.

Pred dosta vremena religiozni mitovi objašnjeni su kao analogni oniričkom svijetu, kao ostvarenja, u ključu sadašnjosti, ljudske želje za boljim svijetom. Političke apokalipse tretiraju se na isti način. To su oblici *nestrpljivog mišljenja* koje, kao svi ostali nepromišljeni procesi, ne poštuju vrijeme realnog. Zar je Marxova teorija, koja nam olakšava težinu realnosti

²⁷ Usp. Topitch 1971, str. 279, Habermas 1961, str. 59.

²⁸ Jonas 1978, str. 326 i dalje.

najavljujući završetak vremena podijeljenog rada, mit o proletarijatu, spasiocu svih koji spašava sama sebe (druga tipično gnostička figura), tvorevina iz istog registra? U tome je, barem se tako čini, moral naše usporedbe.

6. *Od dijalektike pojma do dijalektike živog rada*

Moglo bi se prigovoriti da postojanje paralelizma između Marxove teorije dijalektičkog razvoja živog rada i gnostičko-kabalističke vizije procesa pada i spasenja samo po себи nije nikakav dokaz mističkog karaktera marksizma. Konačno, Marxova teorija podjele i ponovnog sjedinjavanja rada polazi od *empirijskih pretpostavki* koje bi htjeli biti provjerljive²⁹ i koristi *racionalnu*, dijalektičku, *metodu*. Marxova teorija može se usporediti s gnostičkom vizijom povijesti, no ta sličnost neophodno ne prejudicira njenu istinu, ni njezin interes. Ona prije pokazuje, moglo bi se reći, istinu gnostičke mistike. Osim toga, ako i Hegel kao i Marx razmišlja na način gnostičkog, kako onda razlikovati Hegela od Marx-a?

Tu se primjedbu mora razmotriti. Zato ćemo prosljediti u dvije etape. Najprije ćemo (u ovom odjeljku) ispitati neke teze koje potvrđuju mistički karakter dijalektičke metode, kao i njegovu upotrebu kod Marxa i Hegela. Kasnije ćemo (odjeljci 7-10), pokazati da se osnovne empirijske pretpostavke Marxove teorije o razvoju rada ne mogu empirijski braniti.

Za početak, nije lako reći u čemu se sastoji »racionalni nukleus« dijalektičke metode. Nedavno je V. Hoesle (1987) pokušao pokazati kako se Hegelova dijalektika može izvesti iz Kantove transcendentalne logike. Usprkos Hoesleovim naporima, još uvijek postoji sumnja da Hegelova ontologizirajuća iskrivljenost te logike otkriva, osim nedostatka razumijevanja prema Kantovim semantičkim tezama, ponovno zapadanje u »panteistički logički misticizam«, što ga je već denuncirao i sam Marx. U svakom slučaju, kod Hegela, dijalektička metoda *apriori* se definira i brani da izvorno izražava unutrašnju potrebu »kretanja« koncepta.

Kod Marxa, izvorni element u dijalektičkom kretanju nisu koncepti, nego živi rad, shvaćen prije ili nezavisno od svog opisa putem koncepta. Stoga, kod Marxa, problem opravdavanja dijalektičke metode postavlja se u različite okvire. Kako on odbacuje izvorni karakter predodžbe, onemogućena mu je svaka mogućnost *apriornog* opravdavanja na Kantov način. Što se tiče opravdavanja *a posteriori*, ona je očito nemoguća: znamo, još od Humca, da prošlo iskustvo ne može otkriti nikakvu potrebu budućeg razvoja slijeda

²⁹ Usp. MEW, 3, str. 20.

empirijskih dogadaja. Uzročni zakoni su jedini instrument predviđanja te vrste dogadaja, objašnjivog na osnovu iskustva, i još samo putem »indukcije«, postupka o čijem problematičnom karakteru postoji generalni konzensus.

Nemogućnost nametanja dijalektičke sheme znanosti o prirodi prilično dobro ilustrira spektakularni slom Engelsove *Dijalektike prirode*. Rijetki su danas oni koji poriču da isto vrijedi za Marxovo korištenje dijalektike u teoriji rada i revolucije. Marxovo »predviđanje« dolaska carstva slobode kao treće epohe dijalektičkog razvoja neophodnog u procesu rada i, osobito, kao neizbjegne posljedice antagonizma što karakterizira kapitalistička društva, sukobljava se sa svim onim što nam je danas empirijski poznavao o tendencijama evolucije tih društava. Najpoznatiji marksistički ekonomski zakoni, preporučeni s dijalektičke točke gledišta, zakon o proletarizaciji velike većine stanovništva, ekstremnoj pauperizaciji proletarijata i smanjenju poreza na dobitak na investirani kapital, pokazali su se, svi redom, krivi s empirijske točke gledišta. Kako dobro zamjećuje Wellmer,³⁰ Marxova ekonomija i teorija revolucije što proizlazi iz nje »naturalističko su iskriviljavanje« Hegelove dijalektike, iskriviljavanje što se sastoji u miješanju metode većernje interpretacije dnevnog rada s metodom planiranja i izvršavanja tih radova.

Problem opravdavanja Marxove dijalektičke metode mijenja oblike ako promijenimo domenu njegove primjene, to jest ako napustimo pretpostavku da Marx barata empirijskim podacima o radu i umjesto toga pretpostavimo da izvorno barata moralnim činjenicama. Iskustvo o socijalnoj nepravdi nosi samo u sebi eshatološku viziju dolaska carstva slobode.³¹ Drugim riječima, prijedlog koji dajemo jest da se uzme moralno iskustvo o radnim odnosima kao domena u kojoj je Marxova metoda izvorno definirana.

Nedavno je J. Taubes, historičar gnosticizma, potvrdio religiozno i osobito gnostičko podrijetlo i Hegelove dijalektičke metode: »Dijalektička logika«, piše on, »logika je povijesti na kojoj se temelji eshatološka interpretacija svijeta. Ta se logika definira na temelju pitanja o negativnoj moći onako kako je postavljeno u apokalipsi i u gnozi. U gnozi i u apokalipsi nalazi se temelj (*Grund*) Hegelove logike o kojoj se puno diskutiralo, a slabo ju se shvatilo.«³² Scholem (1972) nadopunjuje Taubesa kada kaže da »misticizam, rješen da oblikuje paradokse religioznog iskustva, koristi instrument dijalektike da bi izrazio njegovo značenje« (1972, str. 220). Scholem aludira na uobičajenu upotrebu, od strane židovskih gnostika, *trijadičke dijalektičke sheme* da bi izrazili kako njihovo *antinomičko moral-*

³⁰ Wellmer 1986, str. 176.

³¹ O eshatologiji impliciranoj u moralu pogledajte Lebrun 1979.

no iskustvo, tako i progresivističko manifestiranje boga u povijesti i na svijetu. Scholem nastavlja kao da podsjeća na Hegela: »Kabalisti nisu ni na koji način jedini svjedoci tog afiniteta između mističkog i dijalektičkog mišljenja.«

Sam Hegel, čini se, daje pravo Taubesu i Scholemu. U predgovoru drugome izdanju *Enciklopedije* (1827) Hegel tvrdi da religija i filozofija imaju *isti sadržaj*, ali govore *različitim jezicima*. Ono što religija govori o dijalektici ljudskog iskustva *jezikom osjećaja*, filozofija vjerno prevodi u *jezik koncepta*.

Prenoseći to na Marxovu teoriju, možemo reći: religija i teorija živog rada imaju isti sadržaj. Ono što prva izražava jezikom osjećaja, potonja prevodi na jezik klasne borbe. Postoji dakle vrsta izomorfizma između jezika pojma i klasne borbe: i jedan i drugi su prijevodi dijalektike moralnog i religioznog iskustva.

Razvijat ćemo ovu tezu ispitujući od početka Hegelovu primjenu dijalektičke metode u tradicionalnoj kršćanskoj doktrini Presvetog Trojstva. Iz te primjene proizlaci središnji moment *Hegelove teologije pojma što je od izuzetne važnosti za Hegelovu koncepciju povijesti, pa time i za Marxovu teoriju živog rada*.

Objasnili smo gore sumnju da Hegelova dijalektika vrijeda semantička pravila bilo kojeg mogućeg jezika o objektima (prirode). Ta sumnja, koja slabi interes dijalektike kao teorije logike, također pada na hegelijanizam kao ontologiju i teoriju znanja (objektivnog). Međutim, ona neophodno ne prejudicira hegelijanizam kao razmišljanje o historijskom iskustvu i moralnom djelovanju. To razmišljanje mora voditi računa o religioznim i moralnim elementima i ti elementi mogu još, kad se preduzmu sve mјere predostrožnosti, opravdati pribjegavanje »dijalektičkoj metodi«.

Vidjeli smo gore kako Hegel postupa u *toj domeni*. Po Hegelu historija i proces otudivanja od sebe i povratka k bogu, to jest proces emanacije boga u, kako materijalnom, tako i u duhovnom svijetu i izmirenja između boga i svijeta. Strukturalna sličnost između Hegelove i gnosičke (valentinijanske) ili neoplatoničke koncepcije povijesti ne treba dokaze. Hegel još smatra da se istinska priroda te emanacije i pomirenja izražava u kršćanskom objavljenju, putem poznate formule Presvetog Trojstva: Otac i Sin podijeljeni i sjedinjeni u Duhu Svetomu. Krist, bog-čovjek, manifestacija je tog prvog jedinstva čiji će razvoj biti zadaća cijelokupne kasnije povijesti. Filozofija samo *prevodi* taj religiozni sadržaj, prvočno objašnjen na jeziku što se odnosi na obiteljske i afektivne veze među ljudima, na jezik pojma. Umjesto da govori o Bogu, ona govori o Ideji, pojmu kantovskog podrijetla. Reći će da dijalektičko kretanje Ideje (ili Svetog Duha) započinje u neizdiferenciranom jedinstvu sa samom sobom, prolazi kroz

samopostvarenje (odvajanjem apstraktne Ideje i objekta, momenta u kojem će izrasti i iskušenje realnog, Zlo), i završava prevladavanjem te opozicije priznajući u objektu moment Ideje (kada bude potisnut teret realnosti, Zla).³³

»Sekulariziranje« trojne formule »pada« i spasiteljskog »uzdizanja« proučava se u njemačkoj filozofiji. Feuerbach (1843) odbija baviti se apstraktcijama kao što je absolutna Ideja, ali priznaje da trojna formula sadrži tajnu ljudskog života i, osim toga, čuva trijadičku strukturu kretanja povijesti. Čovjek gubi svoju prvotnu »istinsku bit« zaronjen u čuvstvenu bijedu. On otuduje, u mišljenju, tu bit projektirajući je u svijetu metafizičkih, i osobito religioznih iluzija. Nakon kritike religiozne iluzije efektivno započinje ostvarivanje »istinske čovječnosti«, u ovom osjetilnom svijetu. Ta je čovječnost u zajednici, bratskom jedinstvu među ljudima. Bog nije na nebu, već u jedinstvu između mene i tebe. Feuerbach smatra da njegova »nova filozofija« samo točno interpretira Lutherovu izjavu: »U vjeri, Bog je čovjekovo ti«. Svaka buduća filozofija, zauzet će tako mjesto koje je ostavila religija, praktično ostvariti bit religije, Kraljevstvo Božje na Zemlji, sama će uistinu postati religija (Feuerbach, 1966, str. 218-219).

Razmotrimo sada ponovo Marxovu teoriju procesa podjele rada u ovom kontekstu sekularizirane religije. Znamo da Marx ispravlja Feuerbachovu kritiku Hegelove filozofije. Od Feuerbacha on preuzima osnovnu misao da je povijest dijalektički proces ostvarenja Kraljevstva Božjeg na Zemlji, no uvodi jednu novu modifikaciju substrata. Protivno Hegelu, Marx će reći da alienacija nije u opoziciji, na nivou svijesti, između subjekta i objekta.³⁴ Po njemu je izvjesno da historijski procesi ne nastaju na prvom mjestu u domeni reprezentacije, već u domeni društvenih odnosa i konkretnе proizvodnje. Sviest je sekundaran, proizведен, fenomen. Stoga se gubitak sebe samoga (otudenje) ne dogada izvorno na nivou ideja. Iz istog razloga, povratak sebi također se ne sastoji samo u pojmovnoj kritici otudenja, niti u rekuperaciji svjesnog čovjeka, kako to shvaća Feuerbach, već isključivo u revoluciji odnosa proizvodnje, *ujedinjavanjem podijeljenog rada*, raspodjelom svog društveno stvorenenog bogatstva, prema istinskim ljudskim potrebama, to jest prema potrebama konačno podruštvenjenog svjes-

³² Taubes 1947, str. 35. Odgovarajući na Taubesove tvrdnje, Topitch (1961. i 1964) podržava specifičnu tezu da je Marxova *dijalektička metoda* gnostičko i predprosvjetiteljsko nasljede. Osim što ima na umu Bauera i Feuerbacha, Topitch koristi i najnovije radove Scholema (1972) i Voegelina (1979).

³³ Interessantno je zamijetiti da istu dijalektičku shemu koristi mladi Hegel prilikom elaboriranja teorije rada u okvirima alienacije i samoostvarivanja duha.

³⁴ Zanimljivu studiju, razvijenu u pravcu drukčijem od našeg, o odnosu između Marxa i Hegela i o »klandestinskoj utopiji« prisutnoj u Marxovu ekonomizmu daje Flickinger, 1986.

nog čovjeka; konačno, izrastanjem novih, *nikad videnih*, oblika proizvodnje, i novih, *nikad objašnjenih*, oblika svijesti.

Na taj način, bitak će biti pomiren s *trebatibiti*. Već smo gore napomenuli da Marxov *Kapital* govori o prvotnoj akumulaciji kao o »istočnom grijehu« (MEW, 23, str. 741). »Negacija« primarnog jedinstva rada čin je koji zaslužuje moralnu osudu. Kao posljedica, »negacija negacije«, ukidanje podjele rada i usurpiranog vlasništva i njegovo izručivanje društvenoj kontroli, bit će praktično djelo koje zaslužuje moralnu pohvalu. U jednom od vrlo rijetkih trenutaka kada Marx u svom kapitalnom djelu pribjegava trojnoj formuli, čini to upravo zato da bi opisao kretanje povijesti u okvirima morala. U »komunističkoj svijesti«, »neizbjegnom« rezultatu tog kretanja, nema više mjesa niti za buržoaski egoizam, niti za kršćansku ljubav prema bližnjemu. Ona će se oblikovati u domeni izvan historijski poznatog Dobra i Zla. Sadržaj te svijesti bit će toliko nov koliko i oblici društvenog bitka što će izrasti nakon ujedinjenja rada.

Kao što smo vidjeli, Marx mijenja *element* u kojem se odvija historijski proces, ali čuva njegov dijalektički *oblik* i njegovo *moralno i soteriološko značenje*. Na mjesto boga, žive Ideje, Marx postavlja živi Rad. Samopostvarenje boga zamjenjuje samostvarenje Rada. Otudenje, što se kod Hegela sastoji u podjeli božanskog Duha (između sebe sama i tvari), čini podjela Rada između njegovih učinaka (privatno vlasništvo, novac, nadnica itd.). Otudenje ne završava više povratkom Duha sebi samom razvijanjem samospoznaje, već revolucionarnim ukidanjem podjele Rada i vlasništva. Efektivno konačno (eshatološko) rješenje historijske enigme i spasenja čovjeka od zla nije u silasku Duha Svetoga, to jest u dovršenju refleksije u elementu pojma, već u ukidanju učinaka podjele Rada. Spasilac više nije utjelovljeni Sin, već Rad pretvoren u industrijski proizvod. U prvom slučaju riječ je o mistici Logosa (to jest ezoteričkoj tezi njegove inkarnacije), a u drugom o mistici Praxis (to jest jednako ezoteričkoj tezi o spasilačkim vrlinama industrijskog progresa). Kod Marxa je teologija apsolutnog Duha ustupila mjesto *teologiji živog Rada*.

Približavamo se kraju naše analize Marxove teorije. Sad možemo rezimirati zaključke koji su motivirali nešta pitanja što se odnose na njenu opasnost. Zabilježili smo (odjeljak 4 prethodnog poglavlja) Marxovu gorljivu vjeru u progres u pravcu slobodnog društva kroz industrijski razvoj. Ustvrdili smo (odjeljak 6 istog poglavlja) da Marx, kao i filozofija reprezentacije, odbacuje tradicionalnu teoriju općenitosti koncepta. U skladu s njegovom kritikom ideologija, ne može postojati pozitivna pojmovna reprezentacija društva bez ugnjetavanja, prije efektivne realizacije tog društva. Naši pojmovi odnose se na postvarenja postojeće društvene prakse. Kako je ta praksa izobličena ugnjetavanjem, pojmovi društvene stvarnosti koje imamo isto su tako iskrivljenci i ne pružaju dosta dnevnog temelje za

razmišljanje o slobodnom društvu. Vidjeli smo u ovom poglavlju da se nedostatak reprezentacionalnog pristupa carstvu slobode kod Marxa kompenzira dijalektičkom metodom koja anticipira carstvo slobode kao treće epohe u dijalektičkom razvoju radnog procesa. Otkrili smo, međutim, da dijalektička metoda nema druge moći predviđanja osim projektiranja moralnog potraživanja pravde u nepravednom društvenom svijetu. Kod Marxa, božje lice ostaje nevidljivo.

Iz tih zapažanja proizlaze naše sumnje što se tiče opasnosti marksizma djelomično formulirane već na kraju prvog odjeljka ovog poglavlja. Da li je racionalno odbaciti cijelokupnu duhovnu tradiciju Zapada, a osobito juridičke, kao ideološke? Ne bi li to moglo izazvati fatalno ograničavanje refleksije o našoj budućnosti? Ne bi li bilo *opasno* nastaviti tvrditi da proces rada, a osobito proces industrijskog rada, sam po sebi nužno vodi u slobodno i pravedno društvo? Možemo li se pouzdati u zamjenjivanje postojećeg svijeta, koliko god on iskvaren bio, drugim svijetom čija je struktura *samo* indirektno prikazana putem *neodredene negacije* postojećeg?³⁵ Možemo li se pouzdati u *anything goes* među ljudima, nakon kolapsa kapitalističkog sustava i ukidanja privatnog vlasništva? Ne bi li bilo prijeteće pokušati odrediti neodredenost budućnosti samo putem moralnih potraživanja što ne poznaju, kao što to čini židovsko-kršćanska religija, konačnost ljudske prakse? Je li moguće teorijski izbjegći da Marxova revolucija počne djelovati na sasvim *arbitraran* način? Na kraju, nisu li neizbjježne unutrašnje opasnosti *marksističkog humanizma* upravo one što su ih *de facto* stvorili pokušaji uspostavljanja pravednih društava u Marxovom smislu: to jest, teror i totalitarizam?

Ako se na neka od ovih pitanja odgovori pozitivno, imat ćemo razloga da kažemo da je marksizam opasna teorija zato što ne sprečava, ili zato jer istom navodi na djela što ekstremno ugoržavaju humanitet. Primjeri ugoržavanja, što smo ih razmotrili u ovom poglavlju, ne ostavljaju nikakvu sumnju da je riječ o zločinu protiv ljudskog *statusa*.

Ostavili smo da konačni odgovori o postavljenim pitanjima sazriju do kraja naše knjige. Dodatne elemente za ovo prosudivanje pružit će ispitivanje pitanja koje smo ostavili otvoreno još od početka ovog odjeljka: riječ je o Marxovoj tvrdnji da njegova teorija rada polazi od tvrdnji što se mogu empirijski dokazati o silama koje djeluju u prvoj fazi povijesti. U cilju prosudivanja empirijske istine te tvrdnje vodit ćemo računa o onome što Freud tvrdi o determinirajućim faktorima tijeka ljudskih poslova. Pribjegavanje Freudu omogućiće nam isto tako da započнемo sustavniju

³⁵ Kod Hegela se ne pojavljuju slične opasnosti. Hegel barata elementom pojma. Kod njega svaka je negacija određena, nikad se ne zapada u nešto što se ne može opisati. Božje je lice vidljivo, ono ima oblik završene teorije o državi.

studiju od onih što smo ih do sada napravili o opasnosti različitih sadržaja kulture Zapada.

7. Freud o opasnosti religije

Među kritičarima religije u okvirima opasnosti koje ona predstavlja za ljudsku kulturu Freud nesumnjivo zauzima osobito istaknuto mjesto. Freud je prihvatio Nietzscheovu presudu da su religija, čak i profanirana, i religiozni moral, takvi kakvi su ukorijenjeni na Zapadu, izvor agresije *protiv života* i oblik volje za vlašću što izaziva bolest i navodi na zločin. Zato je preuzeo na sebe dužnost da pokaže da naši kulturni ideali, institucionalizirani u obliku monoteističkih religija, sačinjavanju opasan *sustav okrivljavanja* jer je patogen, i potruđio se da pruži instrument teorijske i praktičke kritike. Već na kraju života posvetio je pažnju marksističkim idejama o ideologiji i revoluciji. Osnivač psihanalize uvjerio se da je Marxova konцепција ideologija nedovoljna i da je revolucionarna kritika ideologija (i društva) projekt koji za društvo predstavlja iste opasnosti kao i monoteistička religija i religiozni moral.³⁶

Dok je proučavao povijest vlastitog naroda, Freuda je impresionirala ne toliko važnost novca, koliko kulturna *tradicija*. Kao da vodi dijalog s Marxom iz *Židovskog pitanja*, koji inzistira na odlučujućem karakteru materijalnih potreba u povijesti Židova, Freud će naprotiv zabilježiti izuzetnu moć religioznih ideja. Takve su ideje, koje vode podrijetlo iz ekonomije libida, a ne iz ekonomije potrošačke robe, i čiji je nosilac superego, struje sposobne potčiniti ljude i narode, možda na još radikalniji način nego struje društvenog porobljavanja (1939, SA, 9, str. 501). Freud nije slijep za materijalne potrebe kao pokretače historije i kao silu koja se nameće. Naprotiv, on je uvijek priznavao specifičnost gladi u odnosu na ljubav.³⁷ Ipak, Freud nije okljevao napasti materijalističku konцепциju povijesti, koju je branio Marx, a koja priznaje kao osnovne *samo* »materijalne« potrebe, i nije skrivaо svoje neslaganje u vezi s Marxovom ideološkom kritikom tradicije.³⁸

³⁶ Pogledati odsječke i dalje.

³⁷ Usp. Freud 1916-7, SA, 1, str. 347 i Loparić 1989b.

³⁸ Usprkos prividu, Freud ne vjeruje puno u Marxov »materijalizam«. Nakon što je istaknuo svoju sumnju da Marxova dijalektička shema zaista predstavlja prirodni historijski proces, on piše: »Nisam siguran da li dobro razumijem te tvrdnje. One također ne zvuče »materijalistički», već prije kao ostatak mračne Hegelove filozofije kroz koju je prošao Marx« (Freud, 1933, SA 9, str. 603).

Valja istaknuti da Freud, suprotno Marxu koji predviđa uništenje svih ideologija, a s njima i tradicije, ne misli da ideologije mogu ili moraju biti definitivno uništene. Za njega, ljudska kultura, a s njom i ljudske ideoološke tradicije, razvijaju se na način koji se u svemu može usporediti s organskim biološkim razvojem, različitim od ekonomskog razvoja kao takvog (1930, SA, 9, str. 264). Taj *kulturni proces* čini realnu bazu društvenog života, pa tako, najdragocjenije dobro koje imamo (*ibid.*, str. 269). Freud će citirati T. Fontanea koji tvrdi da bez »pomoćnih konstrukcija«, to jest bez ideooloških iluzija, ljudski život nije moguć. U modernom svijetu, Freud je jednom napisao, dolazi se u paradoksalnu situaciju da se tvrdi da je konzervativni stav, blizak pobožnom kršćanstvu, još uvijek najbolja garancija kulturnog napretka (1939, SA, 9, str. 503). Nakon što je malo oklijevao (u tome je razlika između *Budućnosti jedne iluzije* i *Nelagodnosti kulture*), Freud se odlučio na zaključak da, u očekivanju dolaska neodređeno dalekog vremena kad će čovječanstvom u potpunosti vladati um, moramo nastaviti iskorištavati iskustvo pohranjeno u najboljim tradicijama koje imamo, što uključuje i monoteističku religiju.

Freud je ipak bio *nesmiljen kritičar tradicije*, gdje religija zauzima istaknuto mjesto. Religija je pokušaj, kaže Freud u Predavanju 35, dominiranja nad osjetilnim svijetom u koji smo utonuli putem svijeta želje što smo ga razvili u našoj unutrašnjosti (Freud, 1933, SA 9, str. 595). Izvor tog svijeta želje je očinska figura kojoj dijete duguje egzistenciju, zaštitu i poslušnost. Ti obiteljski odnosi, a ne ekonomski odnosi, kako to shvaća Marx, određuju tri osnovna smjera religiozne vizije svijeta, a to su poduka, utjeha i potreba. Mobilizirajući najsnažnije osjećaje, religija namjerava zadovoljiti znatiželju i potrebu za znanjem, daje obećanja o nagradi i prijeti kažnjavanjem i potčinjava ljudе svojim načelima života.

I, da bi zadržala taj položaj, religija se postavlja iznad kritike racionalnog mišljenja. Štoviše, zabranjuje »vjernicima« da razmišljaju neovisno i racionalno (*Denkverbot*), a što je sama suština prosvjetiteljstva. Već je Kant definirao prosvjetiteljstvo osobito u opreci sa »stvarima religije«. *Aufklärung* je, kaže Kant, izlazak čovjeka iz manjine za koju je krv on sam zbog nedostatka odlučnosti i hrabrosti. Pred kim? Pred svima onima koji mu govore: ne razmišljaj, nego slušaj. A među njima se na prvom mjestu nalaze očevi. Um, i samo um, kaže: razmišljaj koliko želiš i o čemu želiš, ali slušaj. Osvjedočeni prosvjetitelji, Freud, postavit će se također na stranu uma i znanosti protiv, kako on sam kaže, njihova jedinog ozbiljnog neprijatelja, religije. Moral objavljene religije kombinira se s obećanjem buduće kompenzacije. Kako je riječ o izuzetno preoblematičnom obećanju, religija ga brani zabranom slobodnog mišljenja. Ta zabrana se odnosi ne samo na božanske stvari, već i osobito na ljudske stvari, i, iznad svega, pitanja dobra i zla. *S te točke gledišta*, religija predstavlja najopasniju silu za kulturni razvoj čovjeka.

U tekstovima o židovskoj religiji Freud daje više pojedinosti o načinu na koji on shvaća stjecište tri gore spomenuta osnovna aspekta religija Zapada općenito. Veliki aspekti njegova stava dobro su poznati. Utjeha što je židovska religija obćava židovskom narodu sastoji se u dolasku mesije koji će osnovati svjetsko carstvo (kao što smo vidjeli, Kant je, nakon Spinoze, kako isticao politički karakter ortodoksnog židovskog iščekivanja), i s njim (novo) zlatno doba, kada će sve želje biti zadovoljene. Tu utjehu pružio je židovskom narodu na početku Mojsije, Egipćanin iz visoke klase, sljedbenik striktno monoteističke religije faraona Amenofisa IV. Bog garantira tu utjehu pod jednim jedinim uvjetom: treba živjeti u istini i pravdi. Židovski narod osjećao se potlačenim i vraćao se manje težim modusima života. No, u isto vrijeme, davao je proroke koji su ga pozivali na povratak čistoći Mojsijevih zapovijedi.

Freud je, međutim, svjesstan da proroci nisu samo propovijedali moralnu čistoću. On priznaje da su ti interpretatori božje volje nametali moral njegovanjem osjećaja krivnje židovskog naroda, znajući da je taj osjećaj, ako ne baza, a ono najčvršći potporanj moralu. Razočaranje u neispunjena obećanja proroka, izbjegnuto je novim nametanjima krivnje, stiliziranim u ceremonijama i podnošenju žrtvi. Kad ni to nije bilo dovoljno, novo pojačanje vjere i vjerskog žara traženi su u obliku apokalipsi, utješnih vizija o koncu vremena i svijeta. Tako je izrasla judaistička svećenička religija (*Priesterreligion*), prilično različita od jednostavnosti Mojsijevih zapovijedi.

Osjećaj krivnje na kojem počiva moć religija u biti je oblik tjeskobe, tjeskobe pred superegom, nasljednica društvene tjeskobe i Edipova kompleksa, stvorena putem onog što Freud naziva »kulturnim razvojem« ili »kulturnim procesom«. Dinamički, osjećaj krivnje je nagon introjektirane agresivnosti. Tajna je religija, ponajprije židovske religije, to što su shvatile moć koji taj osjećaj može imati na ljude i iskoristila ga u cilju kulturnog razvoja, osobito moralu. Međutim, objavljene monoteističke religije prešle su granicu podnošljivosti u kontroliranju nagona. Zaplet pitanja je u zapovijedi o ljubavi prema bližnjemu. Ta je zapovijed jednostavno neizvediva s psihološke točke gledišta (1930, SA, 9, str. 268). Ljudska agresivnost ne može se potisnuti. Ljubav prema svima i jednakost sviju su iluzije. Nejednakost može u najboljem slučaju biti racionalno ograničena. Kad ju kontrolira zakon o ljubavi prema bližnjemu, neophodno vodi u neurozu, ako ne i u ludilo.

Objavljene religije kompenziraju pretjeran zahtjev ljubavi prema bližnjemu unutar zajednice, ekstremnom intolerancijom prema onima izvan nje. Religiozna intolerancija neizbjegjan je plod te zapovijedi. Nakon što je sv. Pavao ljubav prema bližnjemu proglašio fundamentom kršćanstva, kao neizbjegna posljedica započela je krajnja intolerancija kršćanstva u odnosu prema nekršćanima i hereticima. U moralno discipliniranim kršćanskim zajednicama unutrašnje poštivanje moralnih idea uvejk se kompenzira

teorijskom intolerancijom i eksternom agresivnošću. Rimljani, čija je domena bila državna, utemeljena na legijama i javnom pravu, a ne na zakonu o univerzalnoj ljubavi, nisu znali za religijske progone (1930, SA, 9, str. 243).

8. Elementi Freudove teorije ideologija

Sada su ispunjeni uvjeti za direktno suočavanje s Freudovim ophodenjem prema religiji i Marxovo teoriji ideologija. To suočavanje može započeti eksplisitnim kritikama koje je Freud uputio Marxovo teoriju ideologija. Za marksiste su »ideologije« rezultat i nadgradnja vladajućih ekonomskih odnosa, primjećuje Freud. To je točno, ali ne sasvim. Freud piše: »Čovječanstvo nikad ne živi potpuno u sadašnjosti; prošlost, tradicija rase i naroda živi u *ideologijama superega*, koje samo lagano uzmiču pred utjecajem sadašnjosti i promjena i koje, u mjeri u kojoj djeluju kroz super-ego, igraju važnu ulogu u ljudskom životu, neovisnu o ekonomskim odnosima« (1933, SA 1, str. 505. kurziv je naš). Taj odlomak sadrži iznenadujuću novost: izraz »ideologija superega« javlja se ovdje po prvi i, prema onome što znamo, posljednji put u Freudovom djelu. Da li je riječ o načinu govora ili ulasku u Freudovu teoriju ideologija? Teoriju koja će, prema kontekstu u kojem se javlja, biti korakcija, a u isto vrijeme i generalizacija Marbove?

Postoje indikacije da odgovor na to pitanje mora biti pozitivan. Kao pouzdana vodilja može nam ponovo poslužiti Freudova teza da je religija iluzija. *Trostruka iluzija*, možemo reći sada, nakon što smo analizirali tri aspekta koji ju karakteriziraju. Ako na ove aspekte gledamo s predmetne ili sustavne točke gledišta, doći ćemo do zanimljivog rezultata: religiozna iluzija ne ovisi o jednoj jedinoj psihičkoj instanci. Iluzija da religija daje odgovor na sva pitanja odgovara egu-realnosti, kao mjestu svijesti. Iluzija o dolasku zlatnog doba, čini se, mora biti imputirana egu-užitku. Konačno, prisila svećeničkih maksima (uključujući moralne) održava se očito na račun superega. Na taj način, možda ne sasvim neočekivano, moguće je dati *sustavni smisao* Freudovom izrazu »ideologija superega« i analogno uvesti koncept »ideologija ega«.

Kao i Marbove iluzije, Freudove ideologije su sustavi utemeljeni na *krivoj svijesti* o odnosima sile. Ni ovdje »netočnost« svijesti ne znači nekorespondiranje s objektivnom realnošću, nego fundamentalno pristrano *prikrivanje* efektivnih psihičkih procesa. Ali nije više riječ o iluzijama što se tiču proizvodnih snaga, nego o iluzijama u odnosu na psihičke snage. Unutar tog teorijskog referencijala moguće je smjestiti religiju kao »opijum naroda«: religija u Marxovom smislu je Freudova ideologija miješane

prirode. Budući da je ona »opijum«, mora se svrstati među ideologije ega-užitka; budući da vara o prirodi društvenih odnosa, mora se pripisati egurealnosti. Vidjeli smo kod Marxa i to da religija *nije* sustav okrivljavanja (kao kod Freuda). Taj bi rezultat mogli uobličiti na slijedeći način: s gledišta psihanalize, postoje dvije vrste religija, religije ega, među koje se svrstavaju Marxove, i religije superega, s kojima se radije dovodi u vezu sam Freud. Prve *racionaliziraju* i *opravdavaju* (postojeće), a potonje *okrivljavaju* (subjekt). Jasno je da se te dvije vrste ne isključuju, tako da su moguće različite vrste miješanih ideologija, to jest ideologija koje u isto vrijeme opravdavaju i okrivljavaju.

9. Freud o opasnosti marksizma

Unutar okvira svoje kritike religije Freud je ponudio i, kako smo spomenuli u prethodnom odjeljku, eksplicitnu kritiku marksizma. Naše vlastite analize³⁹ pokazale su da je marksizam interpretacija kršćanskog zahtjeva za efektivnim pomirenjem ljudi na ovome svijetu putem ontološke teze da je društveni rad bitak svih stvari. Kako taj zahtjev, po Freudu, čini dio ideologije judaizma, Marxov komunizam može se kritizirati zajedno s tom ideologijom kao ideologija superega. To je ono što želimo sada dokazati.

Komunisti misle, tvrdi Freud, da je put do rješenja društvenih nepravdi eliminiranje privatnog vlasništva. Posjedovanje dobara od strane pojedinaca omogućava eksploriranje i zlostavljanje bližnjih. Kad bi se ukinulo privatno vlasništvo i sva dobra postala zajednička i na kolektivno uživanje, nestalo bi, razmišljaju komunisti, netrpeljivosti i neprijateljstva među ljudima. No to je čista iluzija, tvrdi Freud. Nagon čovjekove agresivnosti ne nalazi svoju zadovoljštinu samo u vlasništvu. Čak i nakon ukidanja tog instrumenta, razlike u moći i utjecaju kojima se služi agresivnost za svoje ciljeve mogu ostati ili se povećati, a da se i ne govori o mogućnosti da agresivnost nade nove oblike manifestiranja.

Nije dakle moguće prihvati sliku koju Marx oblikuje iz dinamičkih komponenti prve etape ljudske povijesti. Od početka, konkretnog čovjeka karakteriziraju ne samo materijalne potrebe (glad), nego i potreba za ljubavlju i za agresivnošću. S dinamičke točke gledišta, rad nije primitivni proces. Marxova »radna snaga« ne spada među izvorne »sile« koje su u igri. Komponente nagona ljubavi i agresivnosti mogu se pretvoriti u radnu snagu *nakon* što produ različite stupnjeve postvarivanja, kao što mogu

³⁹ Usp. odjeljke 5 i 6 ovog poglavlja.

ostaviti ljudsko biće bez snage za rad, kao posljedica inhibicije ili retrogradacije. U svakom slučaju, rad je samo jedna od sekundarnih tehnika obrane protiv nezadovoljstva utemeljena na principu realnosti, sofisticirani derivat »specifičnog djelovanja« što je potrebno za zadovoljavanje životnih potreba. Što se energije tiče, rad nema vlastitih izvora, nego koristi energiju libida ili agresivnosti.

Neizbjeglan, budući da se nameće zbog realnih potreba, teret rada može se osjetno povećati zahvaljujući nepravednim društvenim uredajima njegove distribucije i distribucije stvorenih dobara. Ljudska agresivnost manifestira se ne samo kao volja za dominiranjem nad prirodom, nego i prvenstveno u odnosu s drugim. Bližnji nikada nije niti može biti samo dobrovoljni partner u radu ili u ljubavi. Možemo izvući ncopisivi užitak koristeći ga, bez njegova pristanka, kao seksualni objekt i ne kompenzirajući njegovu radnu snagu (Freud, 1930, SA, 9, str. 240). Ta sadistička komponenta nagona smrti nesvesno i neprestano upravlja nepravednim uredajima distribucije. Štoviše, izvorni sadizam okrenut je protiv nas samih i manifestira se kao potreba za kažnjavanjem i patnjom u rukama drugih, čak i u nevidljivoj ruci sudbina.

Zbog tih i drugih razloga, prirođan i neposredan ljubavni odnos između čovjeka i žene ne može više služiti kao model svih društvenih odnosa što zadovoljavaju čovječnost, kako to shvaćaju izvjesni gnostici i kabalisti i kako to još želi Marx iz *Pariških rukopisa*. Upravo zbog toga, ni Freud se ne slaže da borba među ljudima ima karakter konačne dijalektike i da može postojati epoha ljudske povijesti kada će nestati agresivnosti. Rat između Erosa i Thanatosa je vječan. Komunizam iz Marxove kolijevke *psihološki gledano je kriv*.

Kriv, zato što želi nemoguće. Po tom pitanju, on je jednak religiji i religioznom moralu koji zahtijevaju nemoguću ljubav prema bližnjem. U Freudovoj perspektivi, Marxova kritika ideologija može se vrlo dobro promatrati kao još jedna *ideologija superega*, kao *sekularizirani oblik negacije agresivnosti*, paralelan tradicionalnim sustavima okrivljavanja. Pored toga što je to društvena teorija, postavljena u prostor ega i njegovih osnovnih instrumenata, iskustva i uma, marksizam sadrži, kao što smo vidjeli, čvrstu moralnu jezgru. To objašnjava zašto ona, neovisno o bilo kojem pitanju o objektivnoj istini ili neistini, teži k poprimanju karakteristika glasa savijesti, utemeljenom u našem kolektivnom superegu; glas koji ne vodi dijalog već, kako je draže Marxu, »denuncira« sve što postoji; glas koji se ne obraća racionalnom argumentu, nego osjećaju društvene krivnje, sklon je okrutnosti kao svaki glas savijesti koji dolazi iz superega.

Freud je u superegu prepoznao ncophodnu instancu u ekonomiji nagona, ali je zamijetio da nju nerijetko karakterizira nasilje protiv osjećaja i protiv uma koje možemo imati. U tom nasilju moralnih idea, što se hrani agresivnošću koja obitava u nama u isto vrijeme kada prikriva nasilje,

leži opasnost svih ideologija superega. To nasilje sadržava i opasnost Marxovog moralnog idealizma. Ideološka kritika marksizma, kao ideologija superega, dakle, esencijalno doživljava kritiku revolucionarnog nasilja. Teme »marksizam i teror« »marksizam i totalitarizam« ne sugerira samo historiju političkog zločina ovog stoljeća, već i empirijski podaci o ljudskoj prirodi koji, čini se, sugeriraju da čovjek nikada nije gospodar sila koje ga obitavaju.

Psihološka netočnost marksizma po Freudu postaje vidljiva osobito u boljševičkom pokušaju da efektivno organizira društvo bez privatnog vlasništva. Već u *Psihologiji masa i analizi ega* (1921) Freud je predviđao da će tek stvoreno sovjetsko društvo završiti razvijajući ekstremnu netoleranciju sličnu religioznoj netoleraciji u srednjem vijeku. Dogadaji koji obilježavaju povijest boljševizma potvrdili su Freudovo predviđanje. Godine 1932. u jednom pismu Einsteinu sam Freud konstatira da su se boljševici, odmah nakon podruštvljavanja vlasništva, morali naoružati do maksimuma i da su dobili unutrašnju političku potporu samo putem njegovanja »mržnje prema vanjskom neprijatelju« (1933b, SA, 9, str. 283).

Još 1932. godine, na kraju Predavanja 35, Freud ponovo usporoduje boljševizam s religijom: »Kao i religija, boljševizam mora svojim vjernicima nadoknaditi patnje i odricanja u sadašnjem životu občevanjem jednog boljeg svijeta, u kojem ni jedna potreba neće biti nezadovoljena. Taj raj mora međutim biti ovdje, instauriran na Zemlji i inauguriran u vrijeme koje je moguće predvidjeti.« Freud povlači eksplisitnu paralelu između boljševizma s jedne strane, i židovskog mesijanizma i srednjovjekovnog milenarizma, čiji su predstavnici, kao što smo to gore vidjeli, Joaquim de Flora i drugi, s druge strane: »Ali sjetimo se da su i Židovi, čija religija ne poznaje život na drugom svijetu, očekivali silazak mesije na Zemlju i da je kršćanski srednji vijek optovano potvrđivao neminovnost Kraljevstva Božjeg.« Freud još tvrdi da zabrana slobode izražavanja mišljenja u Sovjetskom Savezu u svemu sliči na *Denkverbot* karakterističan za religiozno mračnjaštvo i da su Marxovi tekstovi pretvoreni u »izvore objavljuvanja što su zauzeli mjesto Biblije i Kurana«.

Nekoliko godina kasnije, Freud će skrenuti pažnju na izbijanje ekstremne agresivnosti u boljševičkom društvu, usmjerene *unutra*, protiv samog sovjetskog naroda: »Otkrili smo, na naše zaprepaštenje, da se progres stopio s barbarstvom. U Sovjetskoj Rusiji nakanili su poboljšati uvjete života oko sto milijuna ljudi koji su čvrsto držani u sužanjstvu. Bili su prilično hrabri da ih odvuku od »opijuma« religije i dovoljno mudri da im dozvole razumno količinu seksualne slobode; u isto vrijeme, međutim, podvrgnuli su ih najokrutnijoj sili i lišili svake mogućnosti slobodnog mišljenja« (SA, 9, Str. 503). Godine 1938. Freud nema više nikakvih iluzija o pravcima »velikog kulturnog eksperimenta« koji je pokušan u Rusiji. Gledajući uokolo sebe, on vidi slične fenomene: »Sličnim nasiljem talijanski je narod naučen or-

ganizaciji i osjećaju dužnosti« (*ibid.*). Freud se predaje tako iznenadujućoj evidenciji da je progres čovječanstva završio barbarstvom, socijalističkim i fašističkim barbarstvom. I dodaje primjedbu što mu donosi ironičnu utjehu za razočaranje u progresivističke ideje: »Osjećamo olakšanje brige što nas tiši kad vidimo da, u slučaju njemačkog naroda, može se opet upasti u gotovo prehistorijsko barbarstvo kojeg ne podupire nikakva progresivistička ideja« (*ibid.*). Izražavajući svoje čudenje, Freud zna da mora priznati činjenicu da su »konzervativne demokracije postale čuvari kulturnog progrresa« i da, koliko god to čudno bilo, »upravo institucija katoličke crkve podiže jaku obranu protiv širenja te opasnosti za civilizaciju«, upravo Crkva, nastavlja Freud, »koja je do sada bila neumoljiv neprijatelj slobode mišljenja i progra u smjeru spoznavanja istine« (*ibid.*, 503-504).

10. Ideološka kritika protiv analitičke terapije

I Marx i Freud otkrili su postojanje reprezentacija, znakova, koji pokrivaju *konflikte* između sila koje ih radaju. Obojica su predložili teorijske i praktičke kritike tih znakova. Unatoč tomu, fundamentalne razlike dijele ta dva modusa intervencije u igri sila. Marxova kritika nastoji dokinuti moć ideoloških reprezentacija uništavajući neke od sila u igri. Ona favorizira »sile budućnosti« protiv »sila prošlosti«. Takvoj su kritici ruke vezane za »progres«. Psihoanaliza, međutim, nastoji razbiti čari proricanja vraćajući se izvorima konfliktata i favorizirajući pomirivanje sukobljenih sila. Za nju su sve fundamentalne sile istovremenc.

Oba modusa upitanja u tok ljudskog života bitno su povezani s *vremenom*. Vrijeme kojim barata Marx je *linearно*. Povijest ima početak, sredinu i kraj i nikada ne prolazi istim putevima. Istina je da je posljednja faza povijesti povratak ujedinjenom radu i kolektivnom vlasništvu, ali isto tako sadrži bitnu novost, prostor za carstvo slobode. Linearno i nepovratno, Marxovo historijsko vrijeme je također *konačno*. Nakon početne faze jedinstvenog i još uvjek nediferenciranog rada, slijedi konačno razdoblje borbi što su posljedica razbijanja jedinstva procesa rada, koji se opet nasilno prekida revolucionarnim podruštvljavanjem rada i, samim time, i bogatstva. Bogatstvo zatim postaje materijalna baza carstva slobode. Trajanje te zadnje faze ostavljeno je otvoreno kao i, uostalom, sva druga određenja tog carstva. O apsolutnom Dobru ne stvaraju slike; to biblijsko pravilo pridonijelo je, po Horkheimeru, Marxovoj šutnji o budućnosti nakon svjetske revolucije.

Marxovo vrijeme različito je od vremena sv. Augustina.⁴⁰ Historijsko vrijeme *Božje države* također je lincarno i bespovratno, kao i Marxovo, ali ono ne sadrži u sebi moment velikog finala. Spasenje za dobrog kršćanina postoji samo u drugom životu, u vječnosti uz boga. Drugim riječima, historijsko vrijeme sv. Augustina »konzumirano« je prije trijumfa Božje države.⁴¹

Kako Marxovo vrijeme, tako i vrijeme sv. Augustina, razlikuju se, kako je dobro primijetio Octavio Paz,⁴² od vremena moderniteta koje, osim što je linearne i nepovratno, ne vodi ni u Marxovu drugu stranu povijesti, niti u vječnost, već protječe beskonačno. Dok u vremenu Marxa i sv. Augustina postoje odlučujuće odlike (prvotna podjela rada i njegovo konačno ujedinjavanje, kod prvog, rođenje Isusa Krista i ulazak u vječnost, kod drugog), vrijeme moderniteta, kao i Kantovo intuitivno vrijeme, nema ni početak, ni kraj, niti bilo koju izdiferenciranu točku. Stoga, prosvjetiteljski modernitet sadrži također drugi koncept historije. Ona je beskonačnost, herojska tradicija (koju tako dobro ilustrira hrabri francuski narod) beskonačnih prijeloma. U prosvjetiteljskom modernitetu, Zlatno doba nije nešto što će doći u efektivno dostupnoj budućnosti niti na ovom niti na drugom svijetu, pa stoga preporučuje da se o njemu razmišlja kao o regulativnom idealu, na udaljenosti koja uvijek izmiče.⁴³

Vratimo se Fredu. Rekli smo da su objekt kritike analize konflikti u podsvijesti. No, da li bi se moglo prigovoriti kako se može kritizirati nesvesno ako je ona atemporalna kako tvrdi Freud? Odgovor je nesumnjivo u prihvaćanju *temporalnosti sui generis nesvesnog*. Mada ju nikad ne objašnjava, Freud ju poznaje dobro. Freudovo »vrijeme« nesvesnog nesumljivo je *circulare*, a ne linearne. Ono što je potisnuto uvijek se vraća, deslocirano, bez sumnje, ali bez ikakve bitne novosti. Iz istih razloga, vrijeme nesvesnog je *konačno* (jer jedan od fundamentalnih poriva vraća definitivno njegov izvor, smrt) i *povratno*. Vrijeme nesvesnog nije zato niti vrijeme kršćanstva, niti vrijeme Marxovog historiziranog morala, niti vrijeme tehnološkog moderniteta, nego *ciklično vrijeme* primitivnog mentaliteta. U tom poganskom vremenu, budućnost nije vrijeme kršćanskog spasenja, niti Marxova mogućnost razvoja bez okova ljudskih sila, niti mogućnost samoprevladavanja beskonačnosti modernih, nego, kao još u *Odiseji*, područje čuda. Zlatno doba, raj, već je odvajkada izgubljen. Stoga,

⁴⁰ Marxovo vrijeme sliči, međutim, linearnom i konačnom vremenu Staroga zavjeta. O tome, usp. studiju W. I. Rehfelda (1988).

⁴¹ O augustinskoj koncepciji historijskog vremena, usp. *O Božjoj državi*, knjiga XII, poglavlje 11 i dalje.

⁴² Usp. *Sinovi Barra*, prvo poglavlje.

⁴³ Interesantne podatke o različitim koncepcijama historijskog vremena daje R. Terra, 1986. Lebrun 1979. godine daje stimulativne refleksije o eschatologiji impliciranoj u pojmu moralnosti što ga brani Kant.

dok su krščanin, proletar ili super-čovječki tehnik u povijesti, subjekt nesvjesnog je uvijek izvan nje. Ništa bitno novo se ne može dogoditi, niti mi to možemo učiniti. Život, kako je jednom rekao Freud, samo je osobni stil odgadanja smrti. Prošlost ima primat nad budućnosti. Ubrzavanje prema naprijed nije odlazak prema boljem sebi samom, nego uzgredni povratak onome što se bilo. Pojedino nesvjesno nema povijest. Ono ima samo svoju sudbinu.

U razlikama između Marxovog židovsko-krišćanskog vremena, vremena spasenja, i Freudovog poganskog nekrištenog vremena, vremena sudsbine, fundamentiraju se gore zapažene razlike između kritičkih praksi. Kako je Marxovo vrijeme linearno, napredovati u društvenoj kritici, znači ići prema naprijed, napredovati. Mada prijašnja faza možda zaslužuje da ju se sačuva, ili bi možda trebala biti sačuvana kao baza, ona mora izgubiti moć nad novim momentom. Prošlost i sadašnjost nisu samo uvjeti, nego i zapreke za jednu bolju budućnost. U analizi koja barata cirkularnim vremenom nesvjesnog, napredovati ne znači ići prema naprijed, već vratiti se u prošlost. Napredak je tako vraćanje ka korijenima. Budućnost analiziranog nije bitno bolja od njegove prošlosti, ona u najboljem slučaju može ostati slobodna (od dijela) nekontroliranih ostataka prošlosti. Stoga, kultura nije put u *uzvišeniji svijet*, nego u *bolji ekvilibr* snaga koje su u igri na ovome svijetu. Marxova kritika je revolucionarna u modernom smislu: ona prekida s postojećim. Freudova kritika je revolucionarna u starom smislu: ona navodi subjekt da pade tamo gdje je uvijek bio. Prva je pregresivistička, potonja konzervativna. Prva je borba, često krvava, a druga dijalog u prijenosu, ne bez srodnosti s Platonovom anamnezom. Temelj prve je teodiceja (Hegelova), a druge kriticizam (Kantov). Prva teži k slobodi nakon jednakosti, a druga k slobodi unutar postojećeg ugnjetavanja.

U namjeri da izbjegne upadanje u ideološke iluzije, psihoanaliza se uzdaje jedino u znanstvenu racionalnost, ili, kako to Freud kaže u boga logosa, boga grčkog podrijetla s grčkim imenom (SA, 9, str. 187; SA, 3, str. 352, 381). Za Freuda, odlučnog racionalista, taj bog nije iluzija, kao bog monoteističke religije. Znanost, znanstveno racionaliziranje, nisu ideološke tvorevine. Naprotiv, um je jedina garancija za koju znamo da će jednog dana dati našim osjećajima i svemu što oni određuju, pa tako i našim potrebama, mjesto u društvenom životu koje im pripada. Cjelokupni Freudov humanizam počiva, nakon svega, ne na diktaturi proletarijata (koja se na kraju nužno okreće protiv proletarijata), nego na »diktaturi um«, jedino sposobnoj da stvori stabilnu zajednicu među ljudima, a da ne ovisi o afektivnim vezama (SA, 9, str. 284), to jest, neovisnu o svakom očinskom moralu (*ibid.*, str. 567). Konverzija ljudi u um u naše je vrijeme možda samo utopija. Ali Freud ne okljeva potvrditi da dugoročno, ništa neće moći odoljeti umu i iskustvu (*ibid.*, str. 187). S vremenom, tvrdi Freud, um će nametnuti svoju diktaturu čovjekovom psihičkom životu,

dikataturu čija će univerzalna sila biti najsnažnija veza među ljudima i omogućiti kasniju progresivnu integraciju (SA, 1, str. 598).⁴⁴

⁴⁴ O razlici između Freudovog koncepta psihičkog procesa i Marxovog koncepta historije, usp. Mezan, 1985.

Heidegger i filozofija razlike

1. *Obnavljanje okvira diskusije o opasnosti Heideggerove filozofije*

Marx nas je upozorio o opasnostima filozofije reprezentacije. Nakon njega, bilo koja apstraktna filozofija identiteta, koja samo u mišljenju ostvaruje pomirenje između onoga što mora biti bitak, postaje sumnjiva da prikriva napodnošljive realne nepravde. Freud nam je otkrio opasnosti religioznih ideaala o pravdi. Nakon njega, bilo kakva konkretna filozofija jednakosti, uključujući i Marxovu, koja smatra da će se pravda ostvariti totalnim područtvljavanjem rada u solidarnoj zajednici, mora proći ispitivanje svoje opasnosti. Presude ta dva misloca su, prema onome što danas možemo prosuditi, definitivne. Niti tradicionalna filozofija reprezentacije, niti utopija o Kraljevstvu Božjem na Zemlji, ne predstavljaju više nepremostivi horizont filozofske refleksije. Ona je napustila cijelokupnu filozofiju identiteta, uključujući Marxovu, kao ideološku, i asimilirala, a da to često i nije priznavala, teorijske i praktičke teze Kantovog finitizma.¹

Kao Marx, i Heidegger će napasti filozofiju reprezentacije što će kulminirati u odbacivanju svake filozofije identiteta u okvirima teorijskog pomirenja između koncepta i intuicije. Heidegger će u *Bitku i vremenu* elaborirati *ontologiju konačnosti* utemeljenu na *nereprezentacionalnom* pristupu k realnom. Unutar te ontologije on će pokazati nemogućnost bilo kakvog »pomirenja« u elementu reprezentacije između »mišljenja« i »bitka«, između »slobode« i »potrebe«, između »dobra« i »zla«. Ali Heidegger je otišao dalje od Marxa. Suprotno svakoj filozofiji spasenja, on je ponudio ontološku koncepciju krivnje koja je dio ljudskog bića i odgovornosti prema drugima što obnavlja *tragični karakter ljudskog života*.

¹ Merleau-Pontyjeva interpretacija Husserlove fenomenologije očigledan je primjer tog finitističkog okreta.

Na taj način, za njega, svaka i bilo koja teorija identiteta, bilo u reprezentacionalm smislu (u Hegelovoju »direktnoj« verziji), bilo u praktičkom smislu (Marxova »invertirana« verzija), postala je nemoguća.

Sada znamo: Heidegger nije njemački ideolog u Marxovom smislu. Heidegger nije njemački ideolog zato što je on *mislilac razlike*, nepremostive razlike između mišljenja i bitka, između trebati-bit i bitka, koji kod njega poprima različite nijanse i ponovo se pojavljuje u obliku razlike između autentičnog samobitka i bačenog tubitka, između moći-bit i biti, između bitka i bića. Za Heideggera, cjelokupna tradicionalna metafizika samo je zaborav (mada progresivan) tih razlika. Aristotelova teorija supstancije kao aktualizacije moći, Descartesova opozicija između referencija evidentnih i neevidentnih ideja, Hegelova teorija povratka sebi i apsolutne Ideje neki su odlučujući momenti tog zaborava rascjepa jezgre onoga što jest, tog pomračenja nemogućnosti pomirenja, te uporne negacije konačnosti čovjeka i bitka. Za razmišljanje o konačnosti Heidegger će preuzeti niz opozicija koje je uspostavio Kant, u svojoj transcedentalnoj i praktičkoj filozofiji, i ponovo ih potvrditi valjano pročišćene od reprezentacionalnih elemenata, kako u odnosu na mišljenje, tako i u odnosu na bitak.

Medutim, Heidegger nije dugo ostao pri tom stavu. Sredinom tridesetih godina počeo je nagadati da je suština opasnosti što ugrožava čovječanstvo identitet, ne-razlika netematizirana čak ni od nje same, to jest identitet bitka s metafizičkim bitkom bića. Nakon tog otkrića, Heidegger će neumorno inzistirati ne više na inverziji hegelijanstva, za čime je još Židio Marx, čak ni na svojoj vlastitoj fundamentalnoj ontologiji, već na potrebi povratka *razlici* između bitka bića što ga tematizira metafizika i bitka na izvoru cjelokupne grčke ontološke tradicije, povratka »ontološkoj razlici«.

Ni nakon ovoga što smo rekli nemamo još uvijek sve relevantne elemente za ovu diskusiju o opasnosti Heideggerove filozofije. Više predstavnika protestantske teologije prigovorilo je Heideggerovoj filozofiji da usurpira pristup k bitku i argumentiralo da taj pristup, izgubljen zbog istočnog grijeha, ponovo uspostavlja djelovanje osobitog bića, Krista Spasitelja. Osim toga, neki mislioci židovske inspiracije, među njima i Levinas, vide najveću opasnost za čovječanstvo upravo u egzaltaciji soterioloških vrlina mišljenja ontološke razlike. Po njima, spasenje se nesumnjivo mora ostvariti, ali ne u perimetru bitka, Istog, neutruma, već u smjeru radikalno-drugog-od-bitka. Heidegger je optužen da nije spoznao istinsku razliku (onu koja vlada između ovoga svijeta i potpuno transcedentnog spasiteljskog principa bitka) i da je samo zamijenio postojeću teoriju identiteta (između bitka bića i reprezentacionalnog mišljenja ili transformirajućeg djelovanja postsokratovskih filozofa) jednom starijom teorijom predsokratovskih filozofa koja potvrđuje identitet između bitka

i »kontemplativnog« mišljenja. Preuzimajući osnovnu ideju židovske tradicije da je jaz između boga i svijeta otvor što spašava jer obestvaruje, ti autori osuđuju Heideggerovo mišljenje kao ostavštinu grčkog poganstva, kao supitan i ekstremno opasan povratak teze o ukorijenjenosti čovjeka na ovome svijetu.

To su neki od elemenata koji moraju upravljati, čini nam se, svakom filozofskom raspravom o opasnosti Heideggerovog mišljenja, da ne bi prešla u čistu sociologiju znanja združenu s biografskim činjenicama. Osim marksističkog horizonta, Heideggerovo mišljenje treba još postaviti nasuprot kršćanskoj teologiji i, u vezi s poljednjim gore spomenutim aspektom, također i nasuprot židovskoj tradiciji, kako religioznoj, tako i profanoj. Potrebno je, tako, još radikalnije ponovo započeti raspravu o odnosu između filozofije i religije, raspravu koju smo u prethodna dva poglavlja pojačali nekim odlučujućim koracima.

2. Heidegger i objavljena religija

Zaključak da rasprava o opasnosti svake filozofije, a osobito Heideggerove filozofije, prirodno prolazi kroz općenitu debatu o odnosu između filozofije i teologije (objavljene religije) može potvrditi sam Heidegger. U *Unterwegs zur Sprache* (1959) on podsjeća na svoj studij teologije, osobito veze između Svetog Pisma i teološko-spekulativnog (to jest hegelijanskog) mišljenja i dodaje da »bez tog teološkog početka on ne bi bio stigao na put mišljenja«. Teologija tako daje privilegirani ulaz u njegovu filozofiju, njene vrline i njene slabosti.

Usprkos toj i drugim sličnim izjavama, ili možda upravo zbog njih, mnogi čitaoci Heideggerovog djela imaju poteškoća pri razumijevanju prirode odnosa između Heideggerovog mišljenja i teologije objavljene religije. Među njima je i Ricoeur, filozof blizak protestantskoj teologiji. On priznaje da ga je mnogo puta začudila činjenica da je Heidegger uvijek izbjegavao suočavanje s judaizmom. Ricoeur objašnjava: »Kod Heideggera me iznenaduje to da je on, čini se, sustavno izbjegavao suočavanje s hebrejskim filozofskim blokom. Dogada se ponekad da on razmišlja na temelju Evandelja ili kršćanske teologije, ali uvijek izbjegavajući hebrejsku grupu što mu je apsolutno strano što se tiče grčkog diskursa; on izbjegava etičko mišljenje i njegove dimenzije odnosa s Drugim i dimenzije pravde, o kojima je toliko govorio Levinas« (Kearny *et al.* 1980, str. 17). Ricoeurovo žaljenje ne odnosi se samo na zaborav etičkog problema. Ono se odnosi i na Heideggerovo nastojanje povratka izvoru tradicije Zapada. Dobro je poznato da ta tradicija proizlazi kako iz grčkih izvora, tako i iz

judaizma. Otuda Ricoeurovo čudenje: »Zašto razmišljati samo o Hölderlinu, a ne o psalmima, o Jeremiji? To je moje pitanje.« (*ibid.*)

To pitanje, postavljeno 1980. godine, ponovo izražava prigovor koji je Ricoeur osobno uputio Heideggeru mnogo godina ranije, u rujnu 1955. godine, tokom *Entretiens de Cerisy*. Po Beaufretovoj rekonstrukciji tog prigovora (1980), Ricoeur prigovara Heideggeru zbog zaborava hebrejskog, i općenito, židovsko-kršćanskog nasljeda u filozofiji. U tom nasljetu, nastavlja Ricoeur, »nije riječ ni o biću, ni o bitku, čak niti o »onome što jest«, što su u prvom redu grčka pitanja. Riječ je o apelu, bilo Mojsijevog lutanja, bilo Abrahamovog iskorjenjivanja. Može li se iz filozofije izostaviti taj negrčki apel?« (Kearney *et al.*, 1980, str. 22). Objašnjavajući bolje svoj prigovor, Ricoeur pita: »Može li bitak biti bitak, a da prije toga ne bude biće? Ili obratno, nije li prvo biće striktno svoj vlastiti bitak i fokus isijavanja bitka bića?« (*ibid.*) Heideggerov je odgovor, još uvijek po Beaufretu, glasio: »Vi se ovdje dotičete onog što sam nazvao 'onto-teološkim' karakterom metafizike, a o kojem sam često govorio. Zar u vezi ovog pitanja treba čak povezivati filozofe s prorocima kako Vi to činite? Uvjeren sam da za onog koji stvari promatra izbliza, korijeni su Aristotlovog mišljenja - bilo ono, kako će se to kasnije reći, ontološko ili teološko - u grčkom mišljenju i ono nema nikakve veze s biblijskom dogmom« (*ibid.*).

Nijednog pažljivog čitaoca Heideggerovog djela neće istinski iznenaditi taj odgovor. Već u *Bitku i vremenu* Heidegger ističe prazninu koja razdvaja mišljenje o bitku i kršćansku, osobito protestantsku teologiju. S jedne strane, on shvaća da ta teologija »traga za nekim izvornijim izlaganjem bitka čovjeka pri bogu, koji bi bio skiciran iz smisla samog vjerovanja i ostajao unutar tog izlaganja« (Heidegger 1927, str. 36) i pozdravlja pokušaj da se ona distancira od filozofije, po jednom Lutherovom pozivu: »Ona polako počinje ponovo razumijevati Lutherov uvid, da njezina dogmatska sustavnost počiva na 'temelju' koji nije izrastao iz nekog primarno vjerujućeg zapitivanja i čija apstraktnost nije samo nedostatna za teološku problematiku, nego ju zakriva i iskrivljuje« (*ibid.*). S druge strane Heidegger upozorava da je teologija usporila i obescijenila filozofsko pitanje smisla bitka čovjeka. Teološko-kršćanska antropologija za koju je čovjek *ens creatum* čini »zareku i skreće fundamentalno pitanje bitka tubitka«. Teološka antropologija usporava ispitivanje smisla bitka tog bića, osobito zato što barata čisto negativnim konceptima *ens finitum*. Jedan od fundamentalnih nalaza fenomenologije bitka čovjeka jest *pozitivni* pojam konačnosti. Enigmatski karakter faktičnosti tubitka kojega otkriva »raspoloženje« (*Stimmung*), samo je primjer izvornih elemenata strukture bitka tog bića koje karakterizira pozitivna konačnost. Taj enigmatski karakter tubitka ne može eliminirati ni um, niti objavljenje: »Ako je tubitak i 'siguran' u vjerovanju o svojem 'Kamo', i misli da u racionalnoj prosjicanosti zna o svojem Odakle, sve to ne znači ništa nasuprot fenomenskom činjeničnom stanju, da raspoloženje dovodi tubitak pred njegovo Tu, koje

mu kao takvo žuri ususret u svojoj neumoljivoj zagonetnosti» (*ibid.*, str. 190). Naše čuvstvovanje (*Befindlichkeit*) ima svoju vlastitu »evidentnost« za koje su vjera i um (predodžba) slijepi.²

Srođno tome, fenomenologija je slijepa za činjenice vjere. Vjera postavlja prirodnog čovjeka u *status corruptionis*. Mada bi mogla objasniti krivnju koja je sastavni dio tubitka, filozofija ne zna ništa, a i ne može znati o stanju istočnog grijeha. Taj istočni grijeh u suštini je nedostupan bilo kakvom filozofskom iskustvu (*ibid.*, str. 306 bilješka).

Tema odnosa između filozofije i vjere bila je objekt Heideggerovog značajnog predavanja pod naslovom »Fenomenologija i teologija«, održanog po prvi put 1927. godine na Sveučilištu u Tübingenu. Heidegger počinje izražavanjem teze da su kršćanska filozofija i teologija *apsolutno različite discipline*: prva je znanost o bitku, a druga pozitivna znanost. U čemu je pozitivni karakter teologije? *Positum* teologije je kršćanstvo. Ta činjenica ne postoji u stanju stvari koje se može opisati sustavom teorijskih prepozicija. Ona se ne manifestira niti u unutrašnjem iskustvu vjernika. Riječ je o zauzimanju strane koju podržava vjera u objavljenje. Na taj način, ljudska se egzistencija povlači iz zaborava boga i postavlja pred njega. Tu reorientaciju cjelokupne egzistencije ne proživljava u fenomenološkom smislu vjernik. On samo vjeruje u jednu takvu modifikaciju svog tubitka putem sile milosti. Vjernik ne poznaje prirodno svjetlo svog obnavljanja. On se samo putem vjere postavlja pred egzistencijalnu mogućnost »kojoj ljudska egzistencija nije gospodar, u kojoj ona postaje rob i dovodi se pred boga i ponovo rada« (Hart *et al.*, 1976, str.10). Ponovno radanje postoji samo u vjeri i prepoznaće se jedino u svjetlu vjere.

Što je nakon ovog znanstvena zadaća teologije? Njena zadaća nije stvaranje sustava objektivno istinitih *propozicija* nego *kultiviranje* vjere, još bolje, vjernosti bogu. U svom sadržaju teologija je usmjerena ne na intelekt, već na vjernu egzistenciju. Stoga, teologija nikada nije spekulativna teorija o bogu nego praktična znanost o vjernosti bogu, dakle ona je uvijek primjenjena znanost. Njezin jedini izvor legitimnosti je vjera a ne iskustvo ili um.

Sada je moguće preciznije odrediti odnos između filozofije i teologije. Vidjeli smo da je kršćanska egzistencija ponovno radanje prirodnog čovjeka. To radanje može se razumjeti samo kao nadilaženje, uzdizanje, ponovno stvaranje u vjeri milošću egzistencijalno-ontičkih (*existenziell*) mogućnosti prirodnog čovjeka. No, ponovno radanje ne potiskuje ljudsku prirodu kao takvu. Drugim riječima, predkršćanska egzistencija ontološki

² Ott (1988, str.159) navodi Heideggerovo pismo J. Stetzelu od 14. travnja 1928, u kojem filozof tvrdi da razvijati »filozofsку problematiku egzistencije«, kako je to učinjeno u *Biiku i vremenu*, podrazumijeva zauzimanje »bezuvjetnog stava protiv cjelokupnog kršćanstva«.

je uključena u egzistenciju vjernika. Svi teološki koncepti imaju predkršćanska ontološka značenja koja se mogu sasvim prirodno shvatiti, mada upućuju na onički, faktički, nadmašene sadržaje. Ontologija, kao opis oničko-ontološke strukture prirodne egzistencije čovjeka, može dakle funkcionirati, ako teologija tako želi, kao ispravljanje kako oničkog tako i ontološkog značenja teoloških koncepata. Ona može pokazati kako se kršćanski onički sadržaji ontoloških koncepata razlikuju od onoga što je dano u predkršćanskom iskustvu. Na drugom mjestu, ona može poslužiti kao instrument tematiziranja ontološkog područja u kojem se odvija egzistencija vjernika.

Na primjer, *grijeh* je modus egzistencije vjernika. Fenomenološka ontologija može pokazati teologima da grijeh nije onička mogućnost prirodnog čovjeka i da je odgovarajuća mogućnost *krivnja*. Ontologija također može pokazati da je biti-krivim moment ontološke strukture ljudskog bića i da je taj moment formalno usmjeren na područje bitka u koje teologija postavlja mogućnost grijeha. Ali filozofija kao takva ne može stvoriti pojam grijeha, ni na osnovu iskustva, niti putem racionalnog zaključivanja. Ona može u najboljem slučaju priznati egzistencijalnu mogućnost života u vjeri i dozvoliti da se koncept grijeha konstruira u specifičnoj dimenziji vjere. S druge strane, teologija *nužno* ne poznaje ontološki koncept krivnje kao takve, budući da se konstituira u toj dimenziji ponovnog stvaranja prirodnog čovjeka što proizlazi iz oničke modifikacije života prirodnog čovjeka.

Kao posljedica, vjera, kao specifična onička mogućnost egzistencije »u svojoj je srži smrtni neprijatelj oblika egzistencije koji je bitan dio filozofije i koji je *de facto* u stalnoj promjeni« (*ibid.*, str. 20). Heidegger naglašava da se »ta egzistencijalna opreka između vjere i slobodne ljudske aproprijacije totaliteta svoje egzistencije ne uvodi prvenstveno putem teološke i filozofske znanosti, već im predhodi« (*ibid.*, str. 20-21). Zbog tog faktičkog konflikta između vjernika i filozofa odnos između teologije i filozofije može biti samo odnos iskrene proturječnosti. One mogu međusobno komunicirati samo tako da priznaju da su neprijatelji u smislu koji smo objasnili. Iz istog razloga, ne postoji, niti može postojati nešto kao kršćanska filozofija. Koncept kršćanske filozofije ekvivalentan je okruglom kvadratu (*ibid.*).

Heidegger se nije ograničavao samo na teorijske diskusije. Prema činjenicama koje pruža Ott (1988, str. 215 i dalje), tridesetih godina strastveno se bavio antikršćanskim propovijedanjem među studentima i profesorima nekoliko njemačkih sveučilišta. Godine 1933. organizirao je znanstvene skupove (*Wissenschaftslager*) u Todtnaubergu tokom kojih se izjašnjavao protiv »erupcije kršćanstva« u njemačkom duhovnom životu i kritizirao kršćansku teologiju u stilu koji smo upravo objasnili.

U *Uvodu u metafiziku* Heidegger navodi neke od svojih agresivnih zaključaka o odnosu između filozofije i teologije. Udaljenost koja odvaja njih dvije je beskrajna: vjera u Bibliju radikalno je nespojiva sa samim interesom za pitanje bitka: »dakle, onaj za koga je Biblija istina i Božje objavljenje već prije svakog ispitivanja pitanja 'zašto postoji jednostavno biće, a ne prije ništa?' ima odgovor: svako biće, ukoliko to nije sam Bog, stvoreno je od njega. Sam Bog 'jest' kao nestvoren stvoritelj. Onaj tko стоји na tlu takvog vjerovanja može, nesumnjivo, na izvještanjem ponoviti ili istovremeno ispitivati naše pitanje, ali ga on ne može zapravo ispitivati a da ne napusti sama sebe kao vjernika, sa svim posljedicama takvog koraka. On može raditi samo tako, kao da ...« (str.43). Iz toga proizlazi da biblijska priča o postanku svijeta nema nikakve veze s fundamentalnim pitanjem metafizike i mišljenja o bitku. Ako je to tako, onda je to razlog zašto vjera, kao specifičan modus bivanja u istini, ne može prihvati pitanje metafizike. Ono što se zapravo ispituje u tom pitanju je, kaže Heidegger, »ludost za vjeru« (str. 44).

Ovdje Heidegger zauzima stav kojemu se teologija uvijek vraćala i koji se snažno manifestirao kod Luthera. Veliki Reformator, kad se osvrće na poslanicu sv. Pavla, izjavljuje, s većim žarom od Apostolovog (1 Cor. 20), da je filozofija u tom svijetu bila dio vraga i da bi najbolje bilo spaliti Aristotela. Heidegger, sa svoje strane, dodaje: »u toj se ludosti sastoji filozofija. 'Kršćanska filozofija' je drveno željezo, nesporazum« (*ibid.*). Heidegger i ovdje priznaje postojanje teologije kao elaboracije kršćanskog iskustva o svijetu, to jest o vjeri. Ali poriče bilo kakvu mogućnost plodne suradnje između mišljenja o vjeri i mišljenja o bitku. Jedino u vrijeme dekadencije teologije može se javiti mišljenje da je teologija na dobitku kad ju upotpunjuje filozofija (str. 44).

U istom djelu Heidegger daje važan primjer za konceptualne razlike koje suprostavljaju filozofiju teologiji. Izvorni filozofski smisao bitka nalazi se, ukazuje on, u tekstovima predsokratovaca. Kod Heraklita, bitak se naziva imenom *phusis*. Bitak kao *phusis* »je vladajuća snaga, koja izrasta«. »Nasuprot postojanju«, nastavlja Heidegger, »pokazuje se kao stalnost, stalna prisutnost. Nasuprot prividu, potvrđuje se kao pojavljivanje, kao očigledna prisutnost« (str. 192). Tako protumačen bitak suštinski pripada *logos*. Fundamentalno značenje *logos* je »skupljanje i jedinstvo skupljenosti« (str. 203). Tako protumačen, *logos* ima »svojstvo skroz-vladanja«, to jest, svojstvo *phusis*. *Phusis* izvorno pripada *logos*, a da se međusobno ne pomiješaju (*ibid.*).

Po Heideggeru, to primitivno značenje riječi *logos* pretrpjelo je radikalnu preinaku od strane kršćanstva. »Već su crkveni oci stare Crkve započeli tu preinaku. Još i Hegel stoji na toj liniji. Heraklitovo učenje o Logosu smatra se pretečom Logosa o kojem raspravlja Novi zavjet, prolog Evandelija po Ivanu. Logos je Krist. Budući da već i Heraklit govori o

Logosu, Grci su stigli pred sama vrata apsolutne istine, objavljene istine kršćanstva U skladu s tom toliko rasprostranjenom koncepcijom povijesti, Grci su klasični filozofije jer još nisu bili potpuno sazrijeli kršćanski teolozi« (str. 193-194). Nešto dalje u tekstu Heidegger jasnije osvjetljava kršćanski koncept *logos*: »Za točnije prikazivanje, moramo razlikovati sinoptičare od Sv. Ivana. Ali najprije treba reći: Logos u Novom zavjetu unaprijed podrazumijeva ne kao kod Heraklita bitak bića, jedinstvo onoga što se suprotstavlja jedno drugom, već podrazumijeva posebno biće, Sina Božjeg. A njega opet u ulozi posrednika između Boga i čovjeka. Ta Novozavjetna reprezentacija Logosa jednaka je reprezentaciji filozofije židovske religije koju je izgradio Filon i u čijem učenju o stvaranju, Logosu pripada uloga *mesitēs*, posrednika. U kojoj je mjeri on *logos*? Budući da u grčkom prijevodu Staroga zavjeta (septuaginta) *logos* je ime za riječ, i to riječ u određenom značenju naredenja, zapovijedi: *deka logoi* su Deset Božjih zapovijedi (dekalog). Tako *logos* znači *kerix, angelos*, vjesnik, glasnik, onaj koji prenosi zapovijedi i naredenja ...« (str. 203-204). Taj je primjer dovoljan da se točno okarakterizira razlika u inspiraciji između teologije i filozofije: prva razmišlja o *poštivanju zakona* (zakonodavca koji se ne pokazuje), dok druga razmišlja o *poštivanju manifestiranja bitka* (koji se kao takav također skriva). Prva se unaprijed postavlja u etičkoj dimenziji, a druga u otvorenosti bitka. U skladu s time, prva nikada neće biti sposobna postaviti fundamentalno pitanje metafizike, a druga nikada neće biti u stanju zapitati se da li je pravedno da postoji biće.

Heidegger dakle smatra da je hebrejsko-kršćanski filozofski blok *istorijski neprijatelj* grčkog bloka i očito se slaže s Levinasom da je zaborav te nepremostive razlike neprikladan i licemjeran. Heidegger ne može čak niti razmotriti religioznu motivaciju Hegelove filozofije identiteta. Hegel barata, prema gore citiranim odlomcima, interpretacijom koju je Židov Filon dao grčkom *logos*, to jest, židovsko-kršćanskom idejom pravednog društva (u Lutherovoj verziji). U njoj se implicira dolazak vremena obilja, ukidanje ropstva i smetnji ljudskoj slobodi još na ovom svijetu. Za Heideggera ta ideja nema nikakvog filozofskog smisla. Rasprava o oslobođanju čovjeka mora se od početka postaviti u egzistencijalne uvjete izvršavanja filozofije a da se ne tolerira *nikakvo amalgamiranje* s teologijom objavljene religije.³

³ Prema Ottu (1988, str. 262) tijekom tridesetih godina Heidegger se ponašao kao nepomirljivi politički neprijatelj kršćanskih filozofa na Sveučilištu u Freiburgu, čiju autonomiju je po pitanjima poučavanja i istraživanja međutim garantirao sporazum između Berlina i Vatikana. Crkva je očekivala prikladan trenutak za intervenciju. Godine 1946. kada je komisija koju su sazvale francuske okupacijske snage još odlučivala o Heideggerovoj судбини (da li bi trebao biti izbačen sa Sveučilišta) crkvene vlasti u Freiburgu iskoristile su »sva raspoloživa sredstva« da bi se filozof udaljio sa Sveučilišta, osobito R. Minder za kojeg se radilo o izbacivanju »heretika« (usp. Ott, 1988, str. 320-321).

3. *Antijudaizam* *i antisemitizam*

Imamo sada objašnjenje zašto je Heidegger šutio o hebrejskom filozofskom bloku što je smetalo Ricocuru: svaki je razgovor nemoguć jer postoji nepremostivi jaz između ontološkog mišljenja i etičkog mišljenja inspiriranog Torom. Grčka filozofsija je po svojoj prirodi *antijudaizam* kao što je judaizam sam po sebi *antihelenizam*. Rasprava oko »ideološke kontaminacije« Heideggerove filozofsije ne može izbjegći zadaći da kritički ispita opreku između te dvije tradicije ili ideologije fundamentalne za Zapad i osobito za njemačku kulturu.

Važno je ne izgubiti iz vida ovdje da ni na koji način nije riječ o sukobu između Nijemaca i Židova, nego o unutrašnjem konfliktu koji je dio same njemačke kulture, konfliktu što ga je stvorio povratak Bibliji, što je izведен u protestantizmu, i kasnija kritika objavljene religije koja, kako je to primijetio Marx, zauzima centralno mjesto u njemačkoj filozofsiji. Nije li Marx u *Njemačkoj ideologiji* tvrdio da se njemačka ideologija tog vremena svodi na kritiku objavljene religije i religiozne etike njene drevne neprijateljice? (MEW, 3, str. 19). Nije li Heine tvrdio da je filozof Kant ubio Jahvu? Nadalje, suprotnost između helenizma i judaizma problem je koji se direktno tiče svih koji žive u zapadnoj kulturi, bilo da imaju religiozno obrazovanje ili ne. Ona je dio, kao što smo rekli gore, unutrašnje logike historije te kulture. Njenih istina i njenih laži.

Isto tako, ne smijemo zaboraviti da za mnoge Židove judaizam, kao religiozni pokret, ili barem pokret inspiriran religijom, više ne definira židovstvo. Za G. Friedmanna, na primjer, židovstvo se ne temelji na izvorima religioznog judaizma, Bibliji, Talmudu i Kabali, nego suštinski ateističko, ono se hrani osjećajem međuzavisnosti i nosi obilježje židovskog imena, znak pripadnosti narodu koji ima specifičnu povijest, ali koji pripada univerzalnoj zajednici. Svjestan da se postavlja u bolnu opreku s religioznim Židovima, Friedmann inzistira da s racionalne i ateističke točke gledišta koju zastupa, židovstvo se u potpunosti može objasniti konkretnim historijskim uvjetima (Friedmann, 1965, str. 218). Religiozni Levinas to negira. Za njega *opće* sociološke, političke, pa čak i ontološke *kategorije* nisu dovoljne za objašnjanje prirode židovskog naroda niti judaizma kao pokreta ideja (1976, str. 184, 227, 311). »Židovski narod« je poseban pojam, ne »zapadni«, to jest ni grčki ni znanstveno-filosofski nego suštinski religiozan pojam u smislu karakterističnom za svete knjige.⁴ Slične su opreke brojne. Tko ne zna, na primjer, da je novija filozofsija židovske religije duboko podijeljena između pristaša Kantovog racionalizma (H.

⁴ Usp. još Friedmann, *op. cit.*, str. 238.

Cohen) i onih koji se inspiriraju u Hegelu (na primjer F. Rosenzweig)? Vidimo dakle da pitanje judaizma dijeli ne samo njemački narod nego i, ništa manje radikalno, židovski.

Ta činjenica čini raspravu oko konflikta između filozofija i teologije, između »njemačke« ili »grčke ideologije« i »židovske ideologije« ili, kako bi se radije trebalo reći, judaističke, ekstremno delikatnom. Tim se poteškoćama dodaje još spektar genocidnog antisemitizma što je još prisutan u svijetu i može se probuditi bilo kakvom nesmotrenom riječju. Činjenica da jedan dio židovskog naroda još uvijek definira svoje židovstvo pomoću Svetih knjiga uzrok je da bi se kritika tog tipa mogla lako shvatiti kao napad na njihov identitet, ako ne i kao teorijska potpora za nove progone. Čitajući analize B. Bourgeoisa o Hegelovom stavu o judaizmu i kršćanstvu, prožete šokantnim antijudaističkim citatima preuzetim od Hegela i izloženim znanstveno točno, Levinas se prisjeća tehnika Hitlerove antisemitske propagande (Hitler je u milijunskim nakladama umnožio Lutherove antižidovske tekstove) i ukazuje znanstveniku koji žudi za objektivnošću da je judaizam, osim što je to pokret ideja, također i »razlog za život i, u svakom slučaju, uzrok smrti milijuna njegovih suvremenika« (1976, str. 331). Oportuna igra, bez sumnje, koja međutim ne može poslužiti za diskvalificiranje svakog i bilo kakvog ozbiljnog kritičkog ispitivanja židovske tradicije kao protivnika židovskog naroda i još jedne manifestacije kulturnog antisemitizma, ideološki solidarnog s političkim. Kad smo čuli Papu Piu XI. kako kaže »da smo u duhu svi mi Semiti« (Friedmann, 1965, str. 234), morali smo ostati zbunjeni. Opasnost takvih *teoloških* generalizacija lako je uočljiva: svi oni koji, vjernici ili bezbožnici, na ovaj ili onaj način odbacuju biblijskog Boga i njegov moral, po toj bi logici bili antisemiti »u duši«.

Konflikt između filozofije i religije koji prožima njemačku kulturu tu je da opovrgne tu brzopletu tvrdnju. Još jednom, Zapad nije sačinjen od samo jednog komada. U kršćanstvu još odjekuju riječi sv. Pavla da je ljudska mudrost, koja se ne mjeri božanskom, ludost, a ortodoksnji judaizam još se povodi za heteronomnim zakonom. S druge strane, filozofija, otkako postoji, definirala se putem autonomije uma i često je smatrala objavljenu religiju vrstom ludila. Treba dakle sprječiti opasnost da se taj filozofski i znanstveni kriticizam (Freudovo djelo o monoteističkoj religiji jedan je od najznačajnijih primjera tog racionalističkog i kritičkog stava), karakterističan za sve ateiste, pomiješa s antisemitskim stavom kojeg je 1879. pokrstio Wilhelm Marr, po kojem su svi židovi fizički inferioran narod u odnosu na arijevece i nosioci jednako inferiorne kulture koji s toga zasluzuju diskriminaciju. Filozofska kritika boga biblijske tradicije, kao mjere Duha, stečeno je pravo svakog racionalnog čovjeka. Antisemitizam je, naprotiv, gruba negacija kako nepobitnih činjenica (samo netko mentalno poremećen poreći će značaj doprinosa Židova svjetskoj kulturi) tako i elementarnih ljudskih prava (pravo svakog naroda

da razvije vlastitu kulturu). Kao što racionalna kritika njemačke ideologije nije napad na njemački narod, tako ni argumentirana kritika judaizma nije isto što i antisemitska osuda židovskog naroda. Dobro se vidi razlika između ta dva stava u konkretnom slučaju jednog Nietzschea, koji je bio nepogrešiv kritičar tradicija, a osobito židovsko-kršćanskog morala i u isto vrijeme, odlučan protivnik antisemitizma tog vremena,⁵ i u slučaju jednog Claudela koji je naprotiv u različitim prilikama zauzimao neprijateljske stavove prema židovima, mada je bio gorljivi sljedbenik biblijskog morala.

Racionalističku kritiku biblijskog mišljenja filozofija je već bezbroj puta ispitala. Ovdje nije mjesto da to ponovo učinimo. Kako se nijemi, gotovo uvijek impliciran, dijalog Heideggera sa židovskom religioznom tradicijom kreće uglavnom oko problema žrtvovanja prirodnog svjetla koje nameće Zakon (kao uostalom i katolička Dogma i protestantska Vjera), želimo samo pokazati, prisjećajući se slučaja Spinoza, da je taj problem još uvijek živ.

Spinoza je prvi ponudio eksplisitnu i sustavnu filozofsku kritiku proročanskog mišljenja. Ona pokazuje da proroci poučavaju poštivanju i životu u ljubavi i pravdi, govoreći u ime jednog Drugog, izvan domašaja čuvstvenosti i intelekta. Oni tako uspostavljaju kraljevstvo heteronomije. Ono što se u čovjeku mora potčiniti zapovijedima na prvom je mjestu njegova volja, to jest njegova želja i njegova snaga. Ali biblijska vjera također zahtijeva žrtvovanje intelekta. Zapovijedi nisu racionalno obrazložene. Obaveza da čovjek bude pravedan prethodi bilo kakvom zahtjevu za fundamentacijom istine. To Spinozu razdražuje. On se opire Moisesu Benu Maimonu, »drugom Mojsiju« židovskog naroda kad tvrdi da onaj tko izvršava zapovijedi »pod vodstvom uma nema pravo na državljanstvo među nama Židovima«. U tradiciji koju brani Maimon pobožan čovjek mora prihvati i izvršavati zapovijedi jer ih je propisao bog a objavio Mojsije, a ne zato što ih garantira um (TTP, str. 747-748).

Sporno je da li je i sam Spinoza uspio potpuno se oslobođiti imperativa žrtvovanja intelekta. Njegova politička filozofija nije baš najbolja u obrani slobode svijesti, činjenica koja ju je u velikoj mjeri smanjivala u očima čovjeka kao što je Kant. Općenito, trebat će se čekati na sumrak francuske revolucije da bi zapadni filozofi mogli potčiniti biblijsko mišljenje nezavisnom kritičkom ispitivanju.

Kao što znamo, Spinoza je protjeran iz židovske vjerske zajednice, putem procesa koji u više aspekata podsjeća na onaj koji je katolička crkva pokrenula protiv Galilea, njegova suvremenika, procesa koji se danas revidira. Prijedlog Bena Guriona da se ponovo razmotri anatema protiv

⁵ Nietzsche vidi u antisemitizmu, kao što smo to već primjetili, »mržnju« slabih, »laž« o pitanjima početka, a u antisemitima one koji su »postali zli« (»Schlechtweg-gekommene«).

Spinoze nije prihvaćen. Levinas objašnjava i opravdava to odbijanje: Spinoza je potčinio istinu judaizma objavljenju Novog testamenta i, u posljednjoj instanci, umu grčkih filozofa (1976, str. 155-157).

Uzroci anateme protiv Spinoze dakle još uvijek žive. No, svijet se promijenio. Živimo u sekulariziranim društvima, i ne moramo ulaziti u teološke rasprave dok čitamo Spinozu. Emancipatorski principi su jasni, opravdani, kako od strane Židova, tako i od strane nežidova. Naučili smo cijeniti neutralnost, alibi racionalnosti. Friedmann, među tolikim drugima, ne mora više zauzeti ortodoksnii judaistički stav da bi sačuvao svoje židovstvo i mogao istaknuti vrijednost judaizma kao izvora najviših ideala čovječanstva. Freud priznaje (u predgovoru hebrejskom izdanju *Totema i tabua* 1930. godine) da mu je očinska religija sasvim strana - kao i bilo koja druga - da ne dijeli cionistički ideal, ali, isto tako, da pripada židovskom narodu, ima židovski mentalitet i ne bi ga mijenjao ni za jedan drugi.⁶ Ovi i drugi »marginalni Židovi«, kako ih naziva Friedmann, Židovi jer su djelomično poprimili neizbjegljivi osjećaj tjeskobe, a marginalni ili periferni, jer su takoder nasljednici emancipacije što ju je podarila francuska revolucija, znaju da racionalizam prosvjetiteljstva nisu asimilirale objavljene religije, *niti su to one mogle učiniti*. Religije dokazuju, i ne mogu drukčije postupiti, da Božja riječ ima primat nad ljudskim umom. Levinas, na primjer, veliki protivnik filozofa i pogonina Heideggera, još vrednuje teze odlomcima liturgijskog teksta: »Ako, u filozofiji, liturgijski tekst ne može više dokazivati, Bog iz liturgijskog teksta, usprkos svim antropomorfnim metaforama teksta, može ostati kao mjera Duha za filozofa« (1982, str. 14). Ovdje još živi konflikt koji je obilježio Zapad i na kojeg se mora uvijek podsjećati kad se raspravlja o odnosu Heideggerovog mišljenja s Biblijom.

Ne možemo se složiti s Bourdieuom koji vidi u »osudi greške« - to jest, ako dobro razumijemo, u odbacivanju koncepta grijeha što se može javno isповijediti u moralnim okvirima - prikriveni antisemitizam (1989, str. 10). Pitanje je upravo da li ima smisla izvoditi isповijedi u tim uvjetima, izvan sfere religije. Takoder ne možemo odobravati Habermasu kad tvrdi da Heideggerov antisemitizam, »u mjeri u kojoj se može utvrditi« (budući da Heidegger očigledno nije bio rasist), bio je, čini se, kulturnog tipa, koji se najčešće susreće« (1988, str. 41). Čemu, pitamo, ovako nejasna imputacija? Ne bi li se Habermas trebao osjećati obaveznim, osobito nakon Farišovog, napada, *da pruži razloge* zašto Heideggerovo odbacivanje židovske tradicije naziva antisemitizmom? Zar je alternativa kulturni antisemitizam ili barbarstvo?

U starijim tekstovima, Habermas, čini se, prihvata tu alternativu. U njegovom članku o njemačkom idealizmu židovskih filozofa (1961), koji smo već prije komentirali, on tvrdi da je »židovsko nastojiće, proizašlo iz

⁶ Više materijala o Freudovom judaizmu daje Mezan, 1987.

njemačkog duha, postalo neophodno za naš život i preživljavanje« (str. 63). U trenutku kad je njemačka filozofija pokušala ukloniti to nasljeđe, razotkrio se »duboki rascjep koji je, kao *opasnost od barbarstva* za sve, tako zlokobno obojio tamno dno njemačkog duha, koga su u svoj njegovoj veličini, a i u njegovoj *opasnosti* predstavljali Ernst Jünger, Martin Heidegger i Carl Schmitt« (*ibid.*; kurziv je naš). Kad ne bi postojala teutonsko-židovka tradicija, nastavlja Habermas, morali bismo ju izmisliti za naše osobno dobro; mi, Nijemci, moramo »ponovo postaviti židovsko pitanje bez Židova« kojih više nema među nama. Ponovo postaviti židovsko pitanje bez Židova, znači za Habermasa, identificirati njemačku duhovnu dekadenciju sa zaboravom »etičke utopije« idealističke inspiracije i, konačno, gnostičko-kabalističke. Kad 1961. godine tvrdi da je posljednji odlomak *Minima moralia* »najprecizniji, najdostojniji i najljepši« izraz namjera kritičke utopije, Habermas čini više od pukog iskazivanja poštovanja Adornu, on daje svoj prilog proročanskom stavu (mada ne više eshatološko-apokaliptičkom) o iskupljenju svih stvari; stavu koji asimilira Adornovu sugestiju da moramo potražiti perspektive o svijetu koje otkrivaju razdore i prevrate već prikazane u »mesijanskom svjetlu«, konačno, da moramo pokušati stvoriti logiku raspadanja (*Logik des Zerfalls*) ovoga svijeta. Mistički i, osobito, gnostički karakter Adornove »negativne teorije« (izraz je Horkheimerov) neспоран je i dobro poznat u literaturi (Bolz, 1984). Židovska *gnoza*, kabala, kao što je pokazao Scholem, »ideologija je judaizma«. Zar bi onda ova ideologija, nasljednica samostvaranja boga u prirodi i u povijesti, morala ubuduće odrediti put njemačke filozofije?

Historijsko mjesto tog diskursa dobro je poznato, označio ga je sam Habermas. U jednoj posveti Scholemu Habermas priznaje kao svoju dužnost da upravi na sebe samog pogled izgnanih Židova, pogled koji se iškolovao na djelima Marxa, Freuda i Kafke, »da bi identificirao otudene, pogažene, obamrle kao nešto rastavljeno od života fragmente« (Habermas, 1978, str. 379). To je budućnost, dodaje Habermas »teutonsko-židovskog duha«, izraslog putem asimilacije Židova u njemačkoj kulturi i koja je poslije nacizma postala prošlost.

Ne bi li trebalo zapitati, prije nego li se zauzme stav o tako ozbilnjom pitanju, da li je obrnuta asimilacija Nijemaca u židovskoj tradiciji zaista vidljiva? Ne bi li se trebalo bojati da pokušaj nežidova da postanu Židi uvijek prikriva isvjesnu hipokriziju? Zar Levinasovo odbacivanje da ponovo stupi na njemačko tlo ne odražava, kroz intimnu duhovnu opreku, Heideggerovo tvrdoglavno odbijanje da asimilira judaizam, »ispovijedajući« krivnju? To su početna pitanja koja se ne mogu odbaciti bez odgovora.

Čak i kad bi priznali, protiv Heideggerovog otpora, što ga potvrđuje Levinas, da židovska tradicija ne čini posebnu kulturu, nego je integrirana u suštinu Zapada, trebalo bi još ispitati ako se »teutonsko-židovski« duh može još identificirati (kako shvaća Habermas, slijedeći Horkheimerove i

Adornove upute) s njemačkim idealizmom i ako su sva tri imena koja citira Habermas (Jünger, Heidegger, Schmitt) zaista tipični noviji predstavnici tog duha.⁷

Znamo da »židovski duh« ima dva antagonizirana nagiba ili dvije »ideologije«, mističku i racionalističku, obje s pripadajućim intelektualnim vjerovanjima. Ako se prva može pozvati na velike židovske mistike i filozofe koji su radili u tradiciji njemačkog idealizma (osobito hegelijance i marksiste), druga se može dići dugim nizom mislioca što započinje u srednjem vijeku, nastavlja se sa Spinozom, racionalistima sklonim Kantu (Mendelssohn, Maimon), židovskim neokantovcima (H. Cohen, E. Cassirer, E. Lask), Husserlom i Freudom, da bi završio s H. Arendt i H. Jonasom. Zašto da se prva tradicija preferira u odnosu na drugu? Ne bi li ovdje pristajala podrobna prethodna rasprava koja opravdava izbor?

Slična podjela zamijećuje se u »teutonskom duhu«. Među njemačkim misliocima, njemačkom idealizmu (koji se hrani, kao što smo vidjeli, idejom o gnostičko-kabalističkom podrijetlu samootudenja boga u prirodi i povijesti) suprotstavlja se *Kantova tradicija* koja zabranjuje bilo kakvu kozmološku ili historijsku spekulaciju o božanskom izvan granica »samog« uma. Stoga, ili Kant i cijelokupna postkantovska tradicija, ne predstavlja njemački duh, ili *njemački idealizam nije jedini predstavnik tog duha*.

Vidjeli smo, dakle, da ponovno produhovljavanje Nijemaca onako kako ga je u početku objasnio Habermas može i mora biti ispitano u odnosu na njegovu vjerodostojnost kako s točke gledišta židovske tradicije, tako i s točke gledišta teutonske tradicije. Za kantizam, tradicija u kojoj je djelovao, kako smo upravo rekli, dobar dio, ako ne i većina njemačkih filozofa židovskog podrijetla, preodgajanje njemačkog naroda morat će proći kroz povratak k moralnosti što se temelji na umu i k religiji koja se zatvara u granicama uma. To će preodgajanje ostati, dakle, nužno suprotno židovskoj *mističkoj* tradiciji.

Ako izaberemo Kantovo mišljenje kao mišljenje koje karakterizira suštinu teutonsko-židovskog duha, onda novi tipični predstavnik tog duha neće biti Adorno, nego netko kao neokantovac Ernst Cassirer, također Žid u egzilu, s tom razlikom što će njegov pogled, iškolovan na djelu Kanta, H. Cohena i Einsteina, biti liberalno-racionalistički, a ne mesijanistički. Ta razlika nije relevantna samo s teorijske točke gledišta. Dok je Adorno započeo tvrdeći da je nacizam prolazan pokret, Cassirer je od početka shvaćao njegovu ozbiljnost. Osim toga, on nikada nije imao iluzija, kao što je to slučaj s historijskim članovima Frankfurtske škole, da će Stal-

⁷ Habermasovi sugovornici običavaju ironično reći da je on savršeno asimilirao »preodgajanje« njemačkog naroda koje su planirali Saveznici, pobjednici u drugom svjetskom ratu, i čiji glavni instrument u domeni filozofije i humanističkih znanosti želi biti Fransurtska škola.

jin donijeti spas protiv Hitlera. Oduvijek je osudivao ne samo neke, nego sve totalitarizme, zamjećujući sličnosti između nacizma i staljinizma, nešto što je Frankfurtska škola (već smo se požalili na to) učinila kasno i tiho. U svojoj posljednoj knjizi o mitu o državi (napisanoj 1945), Cassirer je, ne bez nešto zlobe, priznao da postoji »djelić istine« u tvrdnji da je rat koji se vodio između Rusa i Nijemaca u suštini bio nastavak borbe između levog i desnog krila Hegelove škole, neakademskim sredstvima.⁸

Vjerujem da direktna i otvorena rasprava o odnosu između židovske i grčke tradicije nailazi danas na niz psihičkih barijera naslijedenih iz nedavne prošlosti. I ovdje je Habermas svjedok. On je pred puno godina priznao da osjeća »njemačku barijeru« svaki put kad se razlikuje između onoga što je židovsko i onoga što nije (1961, str. 62). Da li je njegov otpor posljedica straha, za koji je on na kraju shvatio da je neprikladan, da bi ta razlika mogla obnoviti nacističku stigmatizaciju židova Davidovom zvjezdom? Još 1978. godine on priznaje da je osjećao »obrambene reakcije« pred idejom koju je s naglaskom izražavao Scholem da je asimilacija Židova u njemačkoj kulturi »još od početka bio lažan izgovor«. Lažan jer je žrtvovao specifični poziv židovskog naroda. Lažan jer je hinio pomirenje između Antike i Judeje. Dok se Habermas još zgražao pred razlikama, Scholem je bez oklijevanja tvrdio, zajedno s mnogim svojim suvremenicima Židovima, da se judaizam mora shvatiti kao historijska specifičnost i da mu se kao takvom treba potražiti njegovo specifično mjesto u zajednici naroda.⁹

Derrida, židovski mislilac, blizak Heideggeru, jedan je od mnogih koji potvrđuju postojanje *napetosti* koju je dvojnost početaka stvorila u našoj povijesti: »Jesmo li Židovi? Jesmo li Grci? Živimo u razlici između židovskog i grčkog, što je možda jedinstvo onoga što nazivamo povijest. Živimo u razlici, to jest u *hipokriziji* o kojoj Levinas tako produhovljeno kaže da je 'ne samo zao nedostatak, ovisan o čovjeku, nego i suštinska raskomadanost svijeta povezanog u isto vrijeme s filozosima i s prorocima'« (1967, str. 227). Sam Derrida ne cilja na suštinski *ne-identitet* što karakterizira biće Zapada i što danas više nego ikad nameće zakašnjelo

⁸ Habermas nije uvijek ostao vjeran svojoj misli o asimilaciji njemačkog duha u tradiciji kabale. Kad je umro Adorno, Habermas je izjavio: »Ostali smo goli s metodičke točke gledišta, nakon pada teorijskog vela što ga je Adornov genij držao ispred naše metodološke nagosti« (Horkheimer, GS, 7, str. 419). Kakav je to bio veo? Ništa drugo nego veo kontemplativne gnoze, ili točnije, Adornove estetičke gnoze. Kakva je to metodološka nagost? Nagost što je naslijedena iz Hegelove spekulativne filozofije, negativna dijalitička nagost. Tko je ostao nag? Oni koji su tvrdili da je kritička teorija nešto drugo nego ponovno izdavanje negativne teologije. S vremenom je Habermas, čini se, spoznao da najbolje šanse za suočavanje s prisutnim, ne pruža logika rasčlanjivanja nego teutonsko-židovsko racionalističko nasljede.

⁹ O Scholemovom stavu usp. Habermas (1978, str. 388-390).

ispitivanje vjerojatnosti za pomirenje između Svetog pisma i grčkog Logosa, a to je problem koji je Hegel učinio temeljem svoje filozofije.

Heidegger, kao Levinas i Scholem, misli da je ta vjerojatnost nikakva. Zaključuje da, budući da nije ni Židov ni Kršćanin, preostaje mu samo da bude pogani Nijemac i da, sad kad nakon provale užasa ni to više nije moguće, čeka osvit neke nove sudbine. U izvjesnom smislu Heidegger se ponovno susreće s Adornom: on također pribjegava stavu koji je, u konačnom obliku, religiozan i gnosički. Ali Heideggerova je gnoza izrazito poganska, sasvim nepovezana s bogom Staroga zavjeta.

Pogledajmo onda neke momente tog smjera u kojem ide Heideggerovo mišljenje.

4. *Filozofija prirodnog svjetla*

Rekli smo da Heidegger napada filozofiju reprezentacije (i odbacuje, kao posljedicu, svaku filozofiju identiteta koja predlaže izmirenje koncepta s intuicijom). Jedna od osnovnih teza *Bitka i vremena* jest da opažanje (*Vernehmen*), putem osjećaja i intelektla, nije osnovni pristup k stvarima. Pogrešku ovakvog razmišljanja počinio je već Parmenid, ovjekovječile su je kasnije grčke koncepcije o *nous* i *aisthēsis*, da bi završila jasnim i istaknutim Descartesovim idejama i, konačno, Kantovim i Husserlovim transcendentalizmom.¹⁰ Suprotno svakoj Zapadnoj metafizičkoj tradiciji, Heidegger će reći da je predodžba (*Vorstellung*) utemeljeni, derivirani način pristupa k biću, što pokriva izvorni smisao bitka. Reći će da je tradicionalna filozofija izgubila izvorni pristup k onome što je Tu.¹¹

Taj izvorni pristup nastaje u *praxis*, u brigovanju (*Besorgen*), čiji je najjednostavniji model manuelni rad.¹² U brigovanju, i samo u brigovanju,

¹⁰ Tezu o postojanju »opće tradicije« mišljenja kojoj pripadaju Husserl i Heidegger raširio je W. Szilasi, Heideggerov »privremeni zamjenik« na katedri s koje je Heidegger udaljen. No, ta teza se ne brani ni u tekstovima (to će postati jasnije u ovom odjeljku), niti u svjedočanstvima. U pismu od 26. prosinca 1926. Heidegger je pisao Jaspersu: »Ako je djelo *Bitak i vrijeme* napisano 'protiv' nekog, onda je taj netko Husserl, koji je to uostalom odmah shvatio« (Ott, 1988, str. 177). Husserl sa svoje strane priznaje da je upozorio na to da je »Heideggerova fenomenologija nešto sasvim različito« od njegove; da umjesto da nastavljaju njegove znanstvene radove, »njegovi Heideggerovi sveučilišni kolegiji, kao i njegova knjiga *Bitak i vrijeme* suštinski nastoje diskreditirati« Husserlovu fenomenologiju, »putem otvorenih ili prikrivenih napada« (pismo A. Pfänderu iz 1931, usp. Ott 1988, str. 174-175). U jednom drugom tekstu, Husserl priznaje: »Došao sam do tužnog zaključka da nemam ništa zajedničko s tom Heideggerovom produhovljenošću, s tim genijalnim nedostatkom znanstvenosti,« (Ott 1988, str. 175).

nalazimo u početku unutarsvjetska bića koja u skladu s tim načinom otkrića imaju karakter priručnih stvari, pribora. Priručnost pribora nije nešto pridodano prirodnim stvarima u Descartesovom smislu, nego suprotno tome, njihovo prvo ontološko određenje, njihov izvorni bitak.

Briga može pronaći biće i otkriti njegov bitak jer nije slijepa i jer je vodi *smotrenost* (*Umsicht*), vidjenje koje nije shvaćanje ili predočavanje, nego *kretanje* u strukturi značenja, što je svijet u kojem živimo. Čuvstveni vid i sluh ne otkrivaju udaljenost u skladu s optičkim zakonima, jer ljudsko biće koje ima strukturu tubitka postoji *približavajući se* stvarima (dio 23). Ono što nam omogućava da vidimo izvornu prostornost stvari nije *intuicija* Kantovog tipa, nego mogućnost orientacije i približavanja tubitka. Ti modusi bitka ne predmijevaju nikakav čin predočavanja, nego moći-bititi hijerarhijski superioran, razumijevanje strukture nekakvog svijeta, svjetovnost i, s njome, smisao unutarsvjetskih stvari.

Objašnjavanjem shvatljivosti smisla došli smo do najviše točke Heideggerove kritike predodžbe i privilegiranog ulaza u njegovu filozofiju *prirodnog svjetla*.¹³ Stvarno, dokučenost koja usmjera naše djelovanje nije mentalni čin, spoznajna operacija usadena u subjektu, nego *modus bitka* čovjeka, što ga omogućuje svjetlost brige (*Sorge*) i, na najvišoj razini, ekstaza tubitka u izvornom vremenu. Ono što osvjetljava Tu čovjeka, u konačnom obliku je ekstatička vremenost (odjeljak 69). *Osvjetljen* u svom tubitku jer je ekstatičan, čovjek može vidjeti smisao stvari, bitak stvari, bez potrebe za empirijskom čuvstvenošću, niti za nečuvstvenom intuicijom intelekta (odjeljak 31). Ta izravna vizija osjetila, *neposredovana* putem mentalne ili čak verbalne predodžbe, omogućuje da možemo izravno pristupiti k stvarima tjelesnim očima. Bitak-izvan-sebe, ekstaza, a ne intelekt, izravno osvjetlava čistinu bitka koju čovjek nastanjuje, bolje rečeno, čistinu koja je zapravo čovjek.

U knjizi objavljenoj 1934. godine *Gnosis und Spätantiker Geist* H. Jonas, Heideggerov učenik, ne okljeva ovu Heideggerovu teoriju prirodnog svjetla okarakterizirati kao gnozu. U kasnijoj knjizi (Jonas 1963), vraća

¹¹ U pismu 17. kolovoza 1930. godine, Heidegger je pisao J. Stetzelu: »Ali veliki grad samo potiče i uzbuduje - pojava stanja budnosti. Čak i želja za boljim sadržajem guši se osjećaju i u predodžbi - što nije suština nijedne filozofije« (Ott 1988, str. 194).

¹² Za raspravu o konceptu praxis kod Heideggera i Marxa, usporedi Bornheim 1976.

¹³ U jednom članku objavljenom pred nekoliko godina, izrazili smo svoju zburnost pred činjenicom da je raniji Heidegger, nakon što je odbacio posredstvo predodžbe, točnije, *sense-data*, ostavio nerazbijljeno »stanje susreta« tubitka s priborom i vidjeli u tome predznak misticizma kasnijeg Heideggera (Loparić, 1982, str. 157). Ova tematizacija Heideggerove teorije prirodnog svjetla pokazuje da je mistički moment prisutan kod Heideggera od *Bitka i vremena*.

se istoj temi. Uspjeh »egzistencijalističkog« štiva gnoze, piše on, »poziva nas da uvratimo 'gnostičkim' čitanjem egzistencijalizma« (str. 6). Jonas u Heideggerovom odbacivanju tradicionalne grčke definicije čovjeka kao racionalne životinje i u njenom zamjenjivanju konceptom egzistencije bez esencije vidi jasnu provalu gnoze: »U toj koncepciji vidim trans-cesncijalnu egzistenciju što se slobodno projektira, nešto što se može usporediti s gnostičkim konceptom trans-psihičke negativnosti trans-svjetskog duha. Nešto što nema nikakvu prirodu, niti ikakvu normu; samo nešto što pripada prirodnom redu - na primjer, redu stvaranja - ima prirodu« (str. 19). Jonas ukazuje da koliko kod Heideggera, toliko i kod gnostika, istinsko znanje nije znanje povijesti, razlog zbog kojeg pojmovi koji označavaju kretanje ljudskog života igraju glavnu ulogu. Heideggerov fundamentalni pojam, pojam baćenosti u svijetu i bitka pri smrti (*Geworfenheit*), izvorni je gnostički pojam. Osim toga, u oba slučaja, vrijeme koje je sadržano u historiji je prividno. U valentinijanskoj gnozi, na primjer, nema mjesta za sadašnjost na čijem bi se sadržaju znanje moglo uprijeti i na taj način zaustaviti poriv koji nas vodi u smjeru ekstrakozmičke budućnosti.¹⁴ Kod Heideggera, s druge strane, nema više sadašnjosti na kojoj bi mogla počivati ljudska egzistencija. Ekstatički trenutak ekstatičnog vremena, Heideggerova sadašnjost, nije ulaz u realnost, u svijet bića koje karakterizira supstancializacija ili neka druga vrsta nepromjenjivosti, nego samo dimenzija susreta ljudskog bića sa slučajnošću u prolaznosti »situacije«.

Sve ukazuje na to da Jonas ima pravo kad ističe fundamentalno gnostički karakter Heideggerovog stava.¹⁵ Gnoza se obično definira tezom da je opće znanje o svijetu pomračivanje čovjeka i da spasenje ovisi o svjetlu koje nije ni svjetlo tjelesnih očiju, ni ljudskog uma. Ako zamjenimo Heideggerove egzistencijale, kao što je propadanje u svijetu (koje sadrži element tjelesnosti), ekstaza u vremenu, potraga za izvornošću i slično, neoplatoničko-gnosičkim elementima, kao što su propadanje u tijelu, ekstaza (o kojoj je govorio Feuerbach) i potraga za spasenjem putem poistovjećivanja s bogom, ponovno dobivamo strukturu temeljne gnostičke formule znanja. Formule koja implicira odbacivanje intelekta (prvi grčki mudraci govorili su: mjere) kao neophodnog instrumenta ljudskog života, zajedno sa svim drugim tipično gnostičkim posljedicama. S nekim razlikama, međutim, koje nisu nebitne. Kod Heideggera, mislioca konačnosti, ne postoji konačno oporavljanje autentičnosti, nema spasilačkog povratka sebi samom. Jedna druga velika razlika sadržana je u već spomenutoj tezi

¹⁴ Produbljenu i prosvijetljenu studiju o gnostičkom konceptu vremena daje Puech, 1978, str. 215 i dalje.

¹⁵ Jonas nije jedini autor koji identificira gnostičke crte kod Heideggera. H. Blumenberg, na primjer, smatra da se Higinova priča o brizi (*Sorge*), koju citira Heidegger, temelji na gnostičkom mitu. Pogledajte također E. Steinove komentare o tom pitanju, E. Stein 1988, str. 98-99.

da je razumijevanje bića putem predodžbe izvedeni modus bitka čovjeka koji se može *utemeljiti* u vidu rasvjetljenom brigom. Ta teza Heideggerovo fenomenologiji daje privid fundamentalne ontologije, a ne samo *prirodne religije bez beskonačnog boga*. Riječ je o obećavajućem pismu koje namjerava pokriti ambicije fundacionalizma na Husserlov način, pismu koje ipak nikada nije ispunjeno. Heidegger nikada nije uspio pokazati kako se predodžbeno »obuzimanje« bića i bitka bića može pozitivno temeljiti na ekstatičkim modusima tubitka. On je uspio pokazati da predodžbeni pristup prijeći pristup putem rasvjetljavaja, rezultat kojeg, osim toga, potpuno anticipira sama gnoza.

Obećanje da će utemeljiti predodžbu putem prirodnog svjetla, koje je Heideggeru još 1927. godine trebalo da smiri svoju filozofsку svijest, odmah kasnije povučeno je kao odredba svrhovitosti filozofije. Vjerujući da je pokazao da je predodžbeni um solidaran s demonskom domenom tehnike, što je čak i osnovni uzrok zaborava bitka, Heidegger je napustio problem fundamentacije da bi predložio suprotan problem, problem reduciranja (*Abbau*) Zapadnog uma.

Tom ćemo se pitanju još vratiti kasnije. U ovom trenutku moramo pokazati kako Heidegger tretira problem razlike između mōrati-bit i bitka unutar svoje teorije konačnosti rasvjetljenog tubitka.

5. Konačnost i krivnja

Marcuse, kao i toliki drugi, zahtijevao je od Heideggera javno isповijedanje krivnje. Zašto Heidegger nije udovoljio nijednom od tih zahtjeva? Ne bi li mu bilo tako lako povući potez koji su svi očekivali, spremni da mu oproste? Da li se njegovo odbijanje duguje njegovoj »neograničenoj vezanosti za općenitu nacional-socijalističku bazu«, kako bi to želio Farias?

Heideggerova šutnja može biti i bila je interpretirana na različite načine. No, izgleda da je pravi uzrok njegove šutnje drukčiji, nadasve filozofske prirode. Sada možemo bolje rasvjetliti taj uzrok. Heidegger *ne može* učiniti gest pokajanja u moralnim okvirima, a da ne oporeče sve ono što je uvjek mislio o konačnosti ljudskog bića, a osobito zbog onoga što je napisao u *Bitku i vremenu* o krivnji i odgovornosti tubitka. Ta teorija, utemeljena na ideji o konačnosti i na odbacivanju primata predodžbe, dokazuje također i Heideggerovo odbacivanje teze da je moguće postići identitet između trebati-bit i bitka, između slobode i potrebe.

Čovjek je *konačno* biće jer je njegov bitak podijeljen u »svjetskim« mogućnostima, onima koje čine njegov tubitak-u-svjetu, i u »iz-vansvjetskoj« mogućnosti, mogućnosti ne-više-bit-tu. Čovjek nema nikakvih sredstava za konačno nadvladavanje tog *izvornog rascjepa* njegove

egzistencije, između pozitivnosti i negativnosti, »dnevne strane« i »noćne strane«. Postojati *kao* rascjep, kao ontološka bifurkacija, to je sudbina (*Geworfenheit*) koju čovjek mora podnosi.¹⁶ Jedina alternativa koja mu preostaje jest privremeno zaboraviti svoju konstitutivnu negativnost, svoju baćenost u smrt, padajući u pozitivnost svakodnevnog. Ako ne bude želio iskoristiti taj plan, čovjek će morati trajno živjeti u skladu s mogućnošću ne-više-bitu-tu. Heidegger će interpretirati to shvaćanje smrti u okvirima koncepta brige, to jest kao najizvorniju konkretnost ispred-sebe (*Sich-vorweg*) što je dio brige, kao bitak pri smrti. U tom modusu postojanja smrt se objavljuje ne kao onički dogadaj, koji se može predvidjeti, nego kao jedna, neodgovara, nepremostiva, stalna, sasvim sigurna mogućnost, mada suštinski nepredvidljiva. Čovjek koji postoji na taj način shvaća da ima svoj posljednji na-kraju-čega (*Worumwillen*) što je također njegov završetak u sebi samom; da njegov bitak od početka do kraja obilježava *ništa, ništavnost* njegovog završetka.

Bitak pri smrti završava, dakle, kao *anticipacija* smrti, ili kao oslobođanje za smrt. (To je glavni ontološki smisao ljudske slobode: moći, još uvijek na ovome svijetu, ne više biti s ovog svijeta.) Predvidjeti smrt je željeti-imati-svijest-o-smrti, željeti-razumjeti da čovjek posrednik ne zna od čega se brani. Heidegger to naziva odlučnošću (*Entschlossenheit*). Odlučnost »postoji«, kaže Heidegger samo kao odluka (*Entschluss*). Kao iznenadna odluka, donesena u zadnji čas o mogućnostima sata, o tome što će nastati i doći sada, ne računajući ni s kakvim *pravilima* odluke. Riječ je dakle o odluci o slučajnom (*das Zufällige*), koja mijenja situaciju u kojoj se nalazi tubitak od opće i zajedničke svima u *posebnu*, jednu, neponovljivu, *situaciju*. Odlučnost navodi tubitak na izbor svoje egzistencije, svog projektiranja smisla, konačno, sebe sama, kao *posljednjeg fundamenta razumijevanja* i izbora svojih svjetskih mogućnosti, imajući kao jedini »kriterij« svoju mogućnost anticipiranog ne-više-bitu-tu. Autentični čovjek djeluje nužno »besavjesno« (*gewissenlos*), bez razmišljanja o etičkim ili moralnim pravilima.

Bitak pri smrti, identificirajuća pukotina ljudskog, ima specifično *vremensko značenje*, značenje koje, po Heideggeru, čini *izvorno vrijeme razumijevanja* bitka svakog bića, čak i neljudskog bića. To fundamentalno vrijeme nije ništa drugo nego ekstatičko vrijeme o kojem smo govorili u prethodnom odjeljku. U anticipirajućoj odlučnosti smrti ostaje *ovoreno* posebno nadolazeće, koje nije približavanje unutarsvjetskom dogadaju, nego stizanje tjeskobnom sebi-samom tubitka, u njegovu posljednju mogućnost. Ta izvorna *budućnost* ima, kaže Heidegger, kao »shemu« u-smjeru-sebe-sama, »sebi-samom«. Shema u-smjeru-neke-stvari nije, dakle, fundamentalna i karakterizira budućnost (deriviranu) svakodnevnog vremena.

¹⁶ Stein (1976) na zanimljiv način obraduje Heideggerovu konačnost.

Odlučno ići-sebi-samom u isto je vrijeme povratak podijeljenom sebi-samom, ponovno preuzimanje već postojeće mogućnosti ne-više-bitiju (koja je uvijek bila-tu, mada je tubitak učinio sve da pobegne od nje i od tjeskobe), a ne svjetska mogućnost, datirana unutarsvjetskim dogadajem. Stoga, shema dimenzije prošlosti tubitka jest »povratak-sebi-samom«, a ne preuzimanje proživljenih stvari. Konačno, budući da postoji samo kao odluka, odlučna anticipacija je trenutni susret (augenblicklich) slučajnog, gotovog za tjeskobu. Shema sadašnjeg vremena tubitka jest »ne naći«, »ne biti«. Sada, datirano svakodnevnom zaokupljenošću, derivacija je »trenutka« autentične egzistencije. Autentična egzistencija, kao i druge dvije dimenzije linearнog vremena svakodnevnog života, sastoji se u propadanju u svijetu (*Verfallen*) što prikriva ono o čemu briguje.

Iz tih analiza proizlazi da »postojeća«, anticipirajuća odlučnost *sadrži* cjelokupnu dimenziju budućnosti izvornog vremena, čak i njegovu ekstremnu mogućnost, čak i ne-više, cijelokupnu dimenziju njegove prošlosti, čak i samu iskonsku mogućnost, čak i već-tu, da bi se utvrdila u sadašnjosti koja ne ostavlja ništa vani, u posredujućem još-sada. Vrijeme koje »koristi« autentični bitak pri smrti nije, dakle, *nunc stans*, sada-i-uvijek tradicionalne vječnosti, nego *ex-stans* tri su-izvorne ekstaze, konstantni »izvan-sebe« koji ne prolazi, ali koja ostavlja da sve prode na temelju svog još-sada. To je veliki krug koji se ne vrti, ali koji ostavlja da razumijevanje mogućnosti tubitka kruži između budućnosti, prošlosti i sadašnjosti, da *projektira* svjetske moduse bitka *ponavljajući* one koji su već bili, da tvori, krećući se u krug, male sljedstvene cikluse svakodnevnog života. Vrijeme anticipirajuće odlučnosti je vrijeme u kojem pozitivnost tubitka-u-svijetu i negativnost ne-više-moći-bitiju tvore jedinstvo strukture, koja nije totalitet, nego vrijeme izvornog rascjepa, *vrijeme koje je izvorni rascjep*, nepremostivo konačno, vrijeme koje proždire ljudske projekte koje ono samo stvara.¹⁷

Lako je uočljivo da odlučnost, budući da ima *to* vremensko značenje, otkriva *biti-krivim* koji se sastoji u ekstremnoj nesreći. To se ne duguje činjenici da u odlučnoj anticipaciji tubitak prihvata sve posljedice što bi moglo proizići iz njegovih djela, predvidljivih ili ne, a da ih ne može proslijediti bilo kome bilo, da on prihvata odgovornost za svo zlo koje može izazvati, čak i sasvim nehotično. Taj uvjet je, sasvim sigurno, uvjet što ga se treba bojati. Međutim, on se može učiniti ugodnijim, ako ne i okružiti pravilima sreće, što mogu uključivati moralna pravila. Biti-krivim tubitka u smislu fundamenta bez fundamenta, koji također postoji u odlučnosti, ne može se ni na koji način popraviti. On je prisutan u svakoj situaciji

¹⁷ Pjesnik također najavljuje da još-sada tubitka *ne prethodi, niti dolazi poslije* već-tu, da tri ekstaze *ex-stans* ne »prolaze«, da prodiru jedna u drugu, ali da, ipak, bespovratno proždiru jedna drugu:

kao znak izvorne negativnosti fundamenta postojanja. Moment koji tvori faktičnost ljudskog bića, njegovog stanja bačenosti u svijetu i u bitku pri smrti, krivnja, u svom izvoru je od izvora. Ona je teret koji nastaje iz same vremenske strukture podijeljenog fundamenta tubitka, iz čega proizlazi da, u fundamentalnom vremenu, čovjeku nije moguće da sam stvari sretan život. Teret biti-krivim, nedjeljiv od tereta biti-pri-smrti, stalna je, tako reći, ontološka nesreća, neusporedivo strašnija od bilo kakve ontičke nesreće koju zla sudbina može donijeti u toku života.

Odlučni čovjek *nikada* ne govori o svojoj krivnji. On ju prihvata u tihoj želji, u željeti-imati-svijest o krivnji, što će, u skladu sa sadržajem krivnje, razmatrajući *Ništa* u bitku čiji je on fundament, moći promijeniti (ili ne) svoj modus bitka-u-svijetu-zajedno-sa-stvarima-i-s-drugima. Nemoguće je pobliže *apriorno* odrediti smjerove te promjene. Odgovornost je u potpunosti u osamljenoj odlučnosti tubitka, u odluci. Treba još primijetiti da Ništa, koje *potječe* od tubitka kao fundamenta, bez ontičkog fundamenta nije ništa drukčije od onog što čini njegovo postojanje i što se izražava u »ne« od »ne-moći-više-bitи-tu«. Riječ je o ontičkoj negativnosti koja se međutim ne smije zamisljati kao *nedostatak* ili *uskraćivanje* svojine, u smislu tradicionalne ontologije (*malum est privatio boni*); niti kao nešto što mora biti, ili kao vrijednost neke stvari. To Ništa nije uskraćivanje, jer je rezultat dokidanja mogućnosti drugog tubitka, to jest ograničavanja *slobode*.

Te ontološke teze potvrđuje Heideggerova analiza ontičkog fenomena *svijesti o krivnji*. Iskustvo o krivnji, nepobitna činjenica svakodnevnog života, izvorno ne otkriva grijeh, ljudsku ontičku izopačenost (*status corruptionis*), nego činjenicu da je tubitak posljednji, racionalni i moralno neopravdan fundament, fundament bez mogućeg *ontičkog* fundamenta, svojih projekata. Svest o krivnji je nenadan zov, neočekivani apel da se ponovno napravi izbor. To znači ponovo napraviti izbor, izabrati izbor? to znači odlučiti se za moći-bitи što tvori vlastito sebe-samo. Što je to? Moći-bitи-fundament svojih projekata. Tko poziva tubitak glasom savjesti? Vlastiti sebe-samo, briga. Koga se poziva? Nanovo sebe-sama. Od kuda dolazi ta podvojenost, ta razlika, u bitku čovjeka? Iz razlike između moći-bitи-fundament i propalosti u svijetu, između autentičnog sebe-sama i sebe-sama potčinjenog instrumentalnim vezama i, općenito, tradiciji. Konačno, što je cilj zova? Da potakne da »vidimo« naši biti-krivim, zauzmemu fundament, bremenit negativnošću koja smo mi, izabereno sebe same kao takav fundament. Čuti glas savjesti znači *takoder* prihvati egzistiranje kao projekt koji »ništavi«, u smislu ograničavanja mogućnosti drugih, dovodeći u opasnost egzistenciju drugih, vodeći ih krivim putevima, ili čak narušavajući njihovu egzistenciju. Formalno govoreći, izazvati ništa u njihovom bitku. Željeti-imati-svijest-o-krivnji znači, dakle, zauzeti *dvostruku negativnost*, negativnost rascjepa i negativnost projekta, dvostruki nedostatak, ontološki i ontički koji singularizira tubitak.

Naše biti-krivim unosi se u bitak-s-drugima na dva ekstremna načina. Prvi se sastoji od oslobadanja drugih od zabrinutosti i postavljanja sebe na njihovo mjesto, zamjenjujući ih u njihovoj odgovornosti prema vlastitoj egzistenciji. Tom modusu brige, drugi mogu postati zavisni i podređeni, u smislu koji smo upravo objasnili. Na drugi način, tubitak pomaže drugima da spoznaju svoju vlastitu brigu i postanu slobodni za njega. Na taj način, čovjek može postati »savjest drugih« ili »heroj« drugih. Ali izbor heroja ne oslobada tubitak od njegove odgovornosti ili krivnje. Kako smo već rekli gore, u raspravi s Fariasm, jedini autoritet koji tubitak može priznati jesu ponovljive mogućnosti njegove egzistencije. Tubitak je »moćan« (*mächtig*) upravo u onoj mjeri u kojoj može izabrati svoje mogućnosti. Ali on je također »nemoćan« (*ohnmächtig*) zato što u svojem djelovanju ovisi od izbora koji su napravili drugi. U skladu s tom zavisnošću, tubitak je dogadanje-tu-zajedno-s-drugima, u obitelji, u zajednici, u narodu. Budući da postoji na taj način, tubitak sudjeluje i zavisi od sudbine.

Ontologija tubitka može se promatrati kao »metafizika običaja«, bez ikakve ideje o zakonu (pa tako i moralnom zakonu) ili o običajnom sudu. *De facto*, u Tu kojeg nastanjuje autentični tubitak nema mjesta za *moralni zakon* u Kantovom smislu. Taj zakon traži da maksime djelovanja budu univerzalne. Prema Heideggeru, svaka maksima koju utvrđuje čovjek prolazna je, pa tako i neuniverzalna. Svaka od njih može se odbaciti pred novim izborima mogućnosti tubitka. Kantov zahtjev za univerzalnošću jest iluzija utemeljena na vremenu unutarsvjetskog bića, iluzija što želi zanijekati ljudsku tjeskobu, bespomoćnost pred usamljenom odgovornošću prema posljedicama njegovih djela. Ni sada, niti ikada, nećemo moći utrti naše djelovanje u univerzalne principe, čak niti u nečemu sličnom pravom društvenom biću u Marxovom smislu. To je linija koja dijeli Heideggerovu *pozitivnu* filozofiju konačnosti od cjelokupne metafizike koja joj je prethodila.

Sada je lako vidjeti zašto kod Heideggera nema mjesta za etiku *pokajanja*. Naše biti-krivim kao bačeni fundament (*geworfen*) ništavnih projekata (*nichtig*) Tu je s tubitkom. On otkriva izvorno Ništa u nama, ontološku negativnost što je sastavni dio bitka čovjeka. Jednako je nenaokandiva ta druga negativnost, negativnost što karakterizira naše projekte kao takve. Jedini način da se »poprave« učinci ništavnog projekta je izmijeniti naš modus djelovanja, bacajući se u drugi projekt, također ništavan. Željeti pobjeći od krivnje što nas karakterizira znači povećati krivnju.¹⁸ Štoviše, tražiti oprost pod tim uvjetima absurdno je zato što se ne možemo popraviti i zato što nam nema tko oprostiti. Nijedan čovjek, čak niti bog, ne može nas spasiti od našeg biti-krivim, na prvom mjestu, zato što nije moguće modificirati strukturu ljudske egzistencije i, na drugom, zato što se ne može razvezati ono što smo učinili, izbrisati prošlost. Mi *jesmo* naša prošlost. Moliti oprost za prošlost jest zahtijevati magični čin. Iz istih raz-

loga, obećati da se neće ponovno zgrijesiti znači lagati u moralnom smilusu. Budući da nema oprosta, nema ni spasenja. Ta se nesretna sudbina mora podnijeti. No, prihvatanje sudbine ne znači i pokajanje.

Moralna krivnja, pokajanje i moralna nadoknada prema Heideggeru nisu ontički modusi bitka autentične egzistencije, *onakve kako ju objavljuje filozofija*. Ti koncepti razumljivi su samo unutar teološkog koncepta utedmeljenog na biblijskom objavljenju. Kao što smo gore napomenuli, etička židovsko-kršćanska dimenzija, što ju je otvorila Biblija, nedostupna je fenomenološkom pogledu *Bitka i vremena*. Obrnuto, život u skladu s biblijskim moralom ne poznaje nužno smisao objavljen u glasu savjesti što ga je analizirao Heidegger.

6. *Tragični heroj kao model autentičnog tubitaka*

Ako želimo naći model za autentični (»vlastiti«) Heideggerov tubitak, moramo zaboraviti na časne ljude kršćanskog Zapada i okrenuti se životu grčkih heroja.¹⁹ Znamo da je za Heideggera Sofoklo glavni zagovornik grčkog *etosa*, veći autoritet po tom pitanju i od samog Aristotela. Priča »pobožnog« pjesnika o tragediji kralja Edipa za nas je od posebnog interesa: ona ne samo da predstavlja klasični primjer ljudske sudbine u grčkom smislu, već pruža i izvanrednu analizu spoznaje krivnje u smislu koji je objasnio njemački misilac. U samo jednom danu, jednim jedinim činom, potpuno i bespovratno preobražava se život jednog smrtnika: riječ je o potresnom egzistencijalno-ontičkom svjedočanstvu u korist Heideggerove egzistencijalno-ontičke interpretacije naglog probaražaja opće situacije u posebnu u kojoj tubitak postaje svjestan svoje krivnje i strukture čitave svoje egzistencije.

U Tebi je izbila kuga. Ljudi umiru, zemlja, životinje i žene postali su jalovi. Izvor života je presušio. Smrt se ustoličila u korijenima, u fundamentalu svih stvari.

Potištena tebanska djeca obraćaju se Edipu moleći ga da ih spasi od smrti, kao što je to učinio kad je grad oslobođio od plaćanja danka Sfingi. Edip je dobro poznat po svojim uzvišenim pothvatima. Kad mu je Sfinga

¹⁸ »Time present and time past / Are both present in time future, / And time future contained in time past. / If all time is eternally present / All time is unredeemable.«

¹⁹ »Vrijeme sadašnje i vrijeme prošlo / Prisutni su možda u vremenu budućem, / A vrijeme buduće sadržano u vremenu prošlog. / Ako je svo vrijeme vječno prisutno / Svom vremenu nema iskupljenja.« (T.S. Eliot, *Burnt Norton*, I)

zadala svoju enigmu, on je brzo odgovorio: zagonetna je bila obični smrtnik, koji vodi običan život između rođenja i smrti, prolazeći kroz djetinjstvo, zrelost i starost. Ta enigma, nerješiva za druge, bila je laka za nekoga s njegovim ikustvom: pitala je za sudbinu nekog kao što je on, *putnik, čovjek natečenih nogu*. Bijesna što je običan smrtnik odgovorio njenu tajnu, Šfinga mu postavlja drugu zagonetku: »Postoje dvije sestre. Jedna rada drugu. A druga, opet, rada prvu. Tko su one?« Ponovo je iskusni Edip odgovorio bez poteškoća: »Svjetlost dana i noćna tama.« Ovaj put, zagonetno je bilo svakidašnje vrijeme, vrijeme malih dnevnih ciklusa, dobro uredeno vrijeme generacija koje slijede jedna drugu, u kojem je smrt onički dogadjaj kao i rođenje.

Spomenuli smo da je čovjek iz prve zagonetke bio netko kao Edip. Možda bi bilo bolje reći *neko kao što je on želio biti*. Uistinu, Edipu je prijetila užasna sudska sudbina. Rastao je u uvjerenju da je sin Poliba, korintskog kralja, i Merope, njegove žene. Jednom, prilikom neke gozbe, jedan pijani uzvanik rekao mu je da nije sin svojih roditelja. Edip je osjetio težinu kako pada na njega (stih 781).²⁰ Roditelji su porukli ono što je izjavio pijanac, no bilo je prekasno. Sumnja, koju je rodio slučaj (*tuchē*), obuzela je Edipa i on je već gubio tlo pod nogama. Roditelji su mogli samo željeti prikriti istinu. On je morao biti sasvim siguran od koga se rodio. Napustio je roditeljsku kuću i otišao posavjetovati se s Apolonom.

Apolon, umjesto da mu otkrije tko su mu pravi roditelji, predviđa mu katastrofalni ponovni susret s njima: on će ući u krevet svoje majke, rodit će s njome monstruoznii rod i ubiti oca od koga se rodio. Edip će se vratiti svojim oničkim korijenima, ali ne da bi zbacio teret što ga je započeo pritiskati i da bi bio sretan, nego zato da bi do kraja svog života morao nositi još veći teret. Snagom usuda (*moira*) počinit će neoprostive zločine s roditeljima i protiv njih i izroditи djecu što nikada neće imati potomstva. Ostal će bez korijena i bez roda, morat će isčekivati smrt u krivnji, a da ne može računati čak ni s oprostom roditelja. Prije smrti njegov će se život zatvoriti, protiv njegove volje, u velikom krugu što spaja život i smrt, užasnom mjestu iz kojeg više neće moći izaći.

Kao gromom ošnut, Edip *ne želi, ne može* prihvati taj teret što mu ga nameće tako neobična sudska sudbina, što više nalikuje okrutnom hiru bogova, nego zakonu života zajednice smrtnika. Ne, on neće dozvoliti da se njegov život pretvori u prokletstvo koje će ga osuditi ako ne na smrt, a ono barem na potpunu osamlijenost! On je već donio odluku: od prijestolonasljednika Korinta postat će običan čovjek, potražiti utočište na dalekom putu, daleko od roditeljske kuće. Bit će putnik koji luta svijetom bez odredišta, ali neće ispuniti predviđanje da će uništiti generaciju koja ga je rodila i generaciju koja će se roditi. Neće živjeti zauvijek izvan lanca ljudskih generacija.²¹

²⁰ Iskustvo svetaca najbolji je dokaz za to.

Istina je da je u tom *bijegu u svijet* on već ubio. Jednog dana, stigavši na raskrije dva puta, naišao je na starca u pratnji slugu, a svi su mu bili nepoznati. Silom su željeli da se udalji. Bijesni starac ga je udarao bičem. Obuzet srdžbom, poubijao je svih. Bilo je »on ili oni«. To je bila krivnja koju je on nosio na svojim ledima. No, bila je to sasvim oprostiva krivnja i nije morala biti kažnjena smrću, čak niti izgonom. Bila je to obična nesreća, podnošljiva za smrtnika, od koje se on sam već iskupio.

Da, Edip će pomoći tebanskoj djeci. Jadna moja djeco, odgovara on, prihvaćajući ulogu oca spasitelja, dobro su mi poznata zla koja vas tište. Već sam naredio Kreontu da se pode posavjetovati s Febom²² o tome što treba činiti ili reći da se spasi grad. To je jedini lijek što ga mogao smisliti. Odmah ćemo saznati njegov odgovor.

Feb, objavljuje Kreonta, kaže da je krivac za ubojsvo kralja Laja u gradu i nareduje da se on izgna ili kazni smrću. *Smrt*, što je napala korijenje života, ima veze s još neotkrivenom, nukažnjrenom *krivnjom*. Edip *odlučuje*: on će preuzeti tu dužnost. On sam se obavezuje da će otkriti krivca, on sam će sve razjasniti. »Uz pomoć božju na sve ja sam spremam za nj / Da pobeda nek dode ili smrt i smak.« (149-150).

Kralj je pun nade. Misli da je enigma kuge iste vrste kao Sfingina enigma; da može iskupiti zlo što se pojавilo u korijenima života, a da ne izgubi svoju sreću, kao što je mogao oslobođiti Tebane od prepredene Sfinge, a da ne umre u njenim šapama; da spasenje od smrti i u ovom slučaju ovisi o poznavanju još neotkrivene tajne svakodnevnog života o običnom znanju koje međutim mogu imati samo najiskusniji. On još ne zna što će se dogoditi kada nade krivca, ne zna da pravo razdvajanje nije između pobijediti i nestati nego između nestati zbog kuge ili umrijeti za svijet zbog krivnje; da on, stručnjak za enigme, moći kralj, očekivani spasitelj, nema spasenja. On još smatra »čudnim« taj slučaj i ne zabrinjava ga Kreontova priča (211), smatra se nevinim.

Edip nareduje Tebancima: otkrijte krivca. Taj će se izgnati i vodit će život bez radosti. Zborovoda odgovara: mi nismo ubili, niti znamo pokazati tko je ubio; trebao bi nam sam Feb reći što tražimo. Zajednica smrtnika izjavljuje da je rješenje slučaja izvan dometa njihova znanja. Samo bogovi znaju tko je kriv. Po drugi put, Edip odlučuje tražiti pomoći i nareduje

²¹ Kršćanstvo ne poznaje tragičnu sudbinu čovjeka i negira nasilje kao osnovni aspekt njegove egzistencije. Za tu religiju zlo nije dio strukture ljudskog bića, nego proizlazi iz nepravde ili zloče (nepoštivanje prirodnog ili objavljenog božjeg zakona). Drugim riječima, svako zlo dolazi od grijeha.

²² Na ovom mjestu autor zahvaljuje svom kolegi, prof. Joseu Cavalcanteu što je preveo dva najdelikatnija odlomka Sofoklova djela koje citira. Autor kaže: »Brazilski prijevodi koji su nam bili dostupni pokazali su se neprikladni za ciljeve naše rasprave.« Mi smo se u našem prijevodu na hrvatski koristili Klaićevim prijevodom *Kralj Edip* (prev.).

da se dovede Tirezija, slijepi prorok, za kojeg zborovoda kaže: »A istinu od ljudi znade samo on.« (299).

Dolazi Tirezija, a Edip ga pozdravlja kao da njegov pogled obuhvaća sve, kako ono što se poučava (*ta didakta*), tako i ono što se nikad ne govori (*ta arrēta*). Tirezija zna tko je ubojica. Njegovo ga znanje užasava: »O jao meni, jao, kakav li je jad *deinon* / Kad pametnome pamet ne služi na spas!« (306-307). On se boji objaviti ono što zna, tvrdi da je *zaboravio* sve. Prisiljen, otkriva pogubnu istinu: bijedni prikrivalac zločina, koji je okljao sve ostale, jest Edip sam (353).

Edip ne može vjerovati u ono što čuje. Ipak, ne boji se. Kako bi ovaj prokleti starac, slijepih očiju i duše, taj lažni prorok koji samo vidi tamu, mogao optužiti njega, Edipa, ili bilo koga »koji sunčev gleda sjaj« (365)? Edip već ima racionalno objašnjenje za Tirezijino ponašanje: riječ je o uroti protiv njega, »zbog njegova bogatstva, krune, znanja« što izazivaju zavist, uroti što ju je očito splico Kreont, njegov šogor. Tirezija se ne boji kraljeve srdžbe i dodaje novo proročanstvo: »Sad vidiš još, al' skoro snaći će te mrak. ... Taj će čovjek slijep, / A nedavno još zdravlja i bogatstva pun - / Ko prosjak, oprt o štap, u tudinu poč. / I djeci on će svojoj sve u isiti mah / I otac bit i brat, a majci sin i muž, / dok ocu bit će krvnik i u braku drug« (444-450). Užasno, pogubno, predviđanje, osobito zato što podsjeća, riječ po riječ, na Apolonovo proročanstvo, od kojeg je Edip bježao.

Edip ne podnosi udarac. Treba mu krivac. Kreont! Kreont će biti smaknut ili izgnan. U tom trenutku dolazi Jokasta. Ona shvaća da će Edip učiniti glupost jer se osjeća krivim. Osloboди se krivnje, kaže ona Edipu. Poslušaj me i vidjet ćeš da nikada nijedno ljudsko biće nije imalo moć proricanja budućnosti. Laj je iz proročanstva Apolonovih slugu saznao da ga čeka smrt od »vlastitog sina njegovog i mog«. Prestrašen, Laj je odredio ubiti sina. Dakle, otac je prvi ubio sina. Želiš li još dokaza da Laj nije umro u skladu s proročanstvom i da ti nisi krivac? No dobro, prema priči jednog roba, Laja su ubili razbojnici na raskriju dvaju puteva. Eto toliko što se tiče proročanstava! Ne pridaj im nikakve važnosti.

Kad je čuo Jokastu, Edip, umjesto da se smiri, postane duboko zabrinut. Raskrije! Dva puta! Obuzima ga užasna sumnja: da je on Lajev ubojica, zločinac *kakos*, uzrok kuge. Zar se i ne znajući sam prije nekoliko trenutaka prognao iz grada i osudio na život bez sreć? Tu započinje duga Edipova agonija. Jedan slučaj za drugim, uskoro će otkriti pred svima niti od kojih je satkana njegova sudbina. Edip će se oduprijeti, ispitati će sve alternative, sve moguće izlaze da ne prizna krivicu. Na kraju pobijedit će ga istina i prihvatić će ono što mu pripada.

Pojavljuje se pastir koji objavljuje smrt starog Poliba, korintskog kralja. Likujući, Jokasta uzvikuje: Proročanstva božja, gdje ste sada? Umro je od svoje sudbine onaj kojega je Edip trebao ubiti. Ne, nema nikakve istine

u proročanstvima. Nema ih se zašto bojati. Edip se raduje, ali se njegov strah vraća: on još uvijek može počiniti incest s Meropom. Jokasta ga nanovo pokušava osloboditi krivnje: »Unaprijed strepit od zla besmislen je jad. / Kad i onako slučaj (*tuchē*) ravna život naš. / Stog najbolje je bit bez briga ikakvih. / Nek ne plaši te, kralju! Mnogo puta san / Dočarat zna da čovjek majci bude muž, / Tko do toga ne drži, život mu je lijep.« (950-955) Nakon što posumnja u proročanstva o nepodnošljivoj grijesnosti smrtnika Jokasta predlaže filozofiju potpunog oslobadanja od grijeha, tipičnu za posrednički život. Sve je nepredvidljivo, nitko nije odgovoran za posljedice svojih djela. Čak niti incestualna želja koju mnogi ostvaruju u snu, ne treba nas užasavati. Moramo činiti ono što možemo u svakom trenutku a da nas ne zabrinjava budućnost, djelo slučaja.²³

Slučaj se pokazao još istog trenutka. Glasnik iz Korinta završio je svoju priču govoreći da Edip nije Polibov sin i da ga je on sam prihvatio od pastira u planinama Kiterona, probodenih gležnjeva. Spomenuta pojedinost otklanja sumnje. Onda sam ja sin Slučaja (*tuchē*) velikodušne sudbine, brani se Edip, koristeći se Jokastinim savjetima. Vrijeme koje sam proživio čini moju nesreću mojom veličinom. Zašto da ne priznam to podrijetlo?

Vrijeme je dakle donjelo starog roba iz Lajeve kuće. Budući da ga je poznavao glasnik iz Korinta, on priznaje pod Edipovim pritiskom da je glasniku povjerio dijete da ga odgoji kao da je njegovo. Dijete je bilo Lajev sin, a u palači mu ga je dala »njegova vlastita majka« da ga »ubije«. Majka se bojala, kaže on, proročanstva da će dijete ubiti »vlastite roditelje«.

Odjednom, sama od sebe, bez pomoći bogova ili proroka, istina se otkri sama. Istina o grijehu izopćenja od kojeg se Edip toliko pokušavao obraniti.²⁴ Prva reakcija Jokastinog sina bila je pobjeći od svjetla dana: »O jao, sad je jasno. Posljednji mi put, / O sunce sjajno, sada svijetli šalješ trag!« (1151-1152). Odmah zatim, u posljednjem pokušaju da se obrani, izbode si oči da ne gledaju »ni svoj udes (*kaka*), ni svoj grijeh«, da zaronjen u mrak ne može više vidjeti roditelje koje je, usprkos svemu, toliko želio upoznati. No niti sljepilo očiju ne može ga više obraniti od istine i njegovog ponovnog susreta s podrijetlom. Priznaje zboru: njegovu ruku koja je oskrvnila vodio je sam Apolon da bi svo to zlo, sva ta nesreća koju je doživio, *ostala njegova* (1330). Od sada nadalje, on će uвijek *vidjeti* tko je on i od koga se rodio. Ne, on nije sin velikodušne Sudbine: »Ta zao sam (*kakos*) i zao čitav mi je rod« (1357).

²³ M. Frisch u svom romanu *Homo Faber* daje izvrsnu parabolu o Edipovom pokušaju samostvaranja.

²⁴ Drugo ime za Apolona, boga sunca i svjetla.

Lajev sin ne osjeća grižnju savjesti niti kajanje. Ni u jednom trenutku ne razmišlja o »moralnom« iskupljenju zločina koji je počinio. Isto tako ne moli za oprost.²⁵ Edip zna da nema od koga. Nitko mu *ne može* oprostiti, ni ljudi, ni bogovi: svi su se *okrenuli*, užasnuti. Ne samo za ljudе, nego i za bogove, on je »najprokletiji, najmrskiji među smrtnicima«. »Sad sam *ateos*« kaže Edip zboru, što znači kako »slijep« tako i »napušten od bogova«.

Umjesto da moli za oprost, Edip zahtijeva da bude kažnjen. Da ga udalje iz društvenog života. On prihvata posljedice svojih djela, čak i nehotičnih (ili nesvesnih), ne kao ispaštanje nego kao *neizmjenjivu nesreću*. On je kriv za sve što se dogodilo i izvršit će kaznu.

No, tko mu sudi? Na temelju kojih zakona? Koja se kazna odreduje? Zbor zna tko je sudac: »No vrijeme, koje svaku tajnu otkriva, / I tebe stiže. Davno već je osuden (*dikazei*) / Majke i sina joj brak« (1186-1188). Krivca nije otkrio ni čovjek ni bog (Tirczija nema dokaza, Feb ne želi govoriti), nego vrijeme koje *vidi* sve, sveprisutno vrijeme. Kiklopsko oko tog istog vremena sada mu sudi, još bolje, već je obznanilo svoj sud. Zločin najboljeg među ljudima leži u činjenici da je živio negirajući osnovnu razliku između podrijetla i onog što je stvoreno, kršeći tako temeljne zakone pravilnog slijeda generacija.

Nema nikakve sumnje, vrijeme koje je postalo Edipov sudac vrijeme je neograničene sljedstvenosti ciklusa »stvaranja i raspadanja«, vrijeme iz Sfingine enigme, u kojem rođenje i smrt imaju općenit smisao unutar svjetskih dogadaja. I budući da nije ni bog ni čovjek, Edipov sudac ne sudi mu prema božanskim ili ljudskim zakonima, nego samo na temelju svojih vlastitih zakona. Presuda je jasna: progon izvan linearнog vremena

²⁵ Čitalac je morao primijetiti da se naša interpretacija Sofoklovog djela, inspirirana *Bitkom i vremenom*, ne koristi direktno Freudovim pojmom Edipovog kompleksa. To ne podrazumijeva da nama psihanalitička interpretacija Edipove nesreće nije zanimljiva. Vjerujemo samo da njegova sudsibina, kao i sudsibina bilo koga od nas dozvoljava interpretacije na različitim razinama i da psihanalitička interpretacija zauzima različito mjesto od one koja se može napraviti po Heideggerovom ključu. Kad bi željeli okarakterizirati tu razliku u razinama mogli bi reći, globalno, da Freud obraduje odnose koje bi Heidegger nazvao ontičkima između subjekta i edipskog trokuta, dok se mi, po Heideggeru, odnosimo na vremenski smisao odnosa ljudskog bića s *vlastitom smrću* (njegovim bitkom pri smrti), odnosa koji, kao što je poznato, po Freudu nema nikakav analitički smisao i koji je, po Heideggeru, ontičko-ontološki odnos između čovjeka i njegova bitka s tubitkom u svijetu. Ništa ne sprečava, jasno je, da isti tekst, kao što je Sofoklov, pruži dovoljno grade za interpretaciju na obje razine; naprotiv, takva se mogućnost eksplicitno predviđa metodom što je Heidegger koristio u *Bitku i vremenu*. Ako želimo naći kod Freuda paralelu Heideggerovoj problematiki krivnje i smrti, moramo ju potražiti u nagonu smrti. To je primijetio Lacan koji je u skladu s promjenom razine problematike reinterpretirao Edipov kompleks. Usp. na primjer, Lacan 1988.

sa svim svojim posljedicama. Istjerivanje iz svakidašnjeg svijeta, iz suživota s drugim smrtnicima, uključujući i vlastitu djecu. Edip je shvatio i prihvatio tu presudu. To otkriva njegova posljednja molba upućena Kreontu: »Dopusti mi da odem na Kiteron svoj. / Gdje roditelji prern spremiše mi grob. / U gori želim živjet, tamo želim mrijet / Od onih što mi nekad pripraviše smrt« (1412-1415). Vidim, kaže on zatim, da nijedna bolest niti išta na svijetu neće skratiti moj život. Ne bih bio spašen kao dijete, da to nije bilo zato da spoznam strašno zlo (*deinon kakon*)²⁶. Od sada nadalje, njegov svijet neće više biti njegova palača, nego njegova grobnica. On zna: pronašavši svoje pravo oničko podrijetlo, on ga je izgubio. Isti mu je udarac oduzeo njegov rod. Odonda, njegov se život počeo ovremenjivati, kako bi rekao Heidegger, kao bitak pri smrti.

Na vrhuncu smo tragedije, u katastrofi, u preokretu. Kralj Edip sada ima svijest o grijehu kralja Edipa i želi je imati. On više *ne bježi*. »No nek se vrši kob, nek teče njezin tok«, uskliče nesretnik²⁷ (1418). Sada on razumije *cjelokupnost* svog egzistiranja na način koji se može, bez nasilja, izraziti u okvirima egzistencijalno-ontološke analize. Još prije nego se rodio, bio je predodreden za smrt. U svom oničkom podrijetlu, koje je toliko želio upoznati i koje mu sada izaziva užas, on je u isto vrijeme bačen u svijet i u smrt, prepovoljen. Ostao je na ovom svijetu zahvaljujući skrbi (*Fürsorge*) dvojice pastira, običnih ljudi, čuvara života. Ali ne zato da bi živio sretno, nego zato da bi skončao kao krivac za najgorje zločine. Bačen je u svijet, a da to i nije želio. Također protiv svoje volje, sačuvan je tu na svijetu. Bojeći se susreta s podrijetlom koji predskazuje proročanstvo, pobegao je u svakidašnjost, postavši kralj i gospodar znanja koје je sebe

²⁶ Jokasta je također bila kriva: prvo za pokušaj čedomorstva, a poslije za incest. Ničim nisu urodili njeni naporci da pobije istinu proročanstava koja ju je toliko dugo podsjećala na njenu krivnju. Sad znamo da je ona savjetovala Edipa da se ne boji budućnosti zato što je ona, budući da je se jednom bojala postala zločinac. U trenutku u kojem budućnost postaje sadašnjost, i ona se otkriva kao ubojica i počinilac incesta, sve za nju završava. Beznadna, oduzima si život »Nad krevetom u kome dvostruk rodi rod: / Od muža muža svog i od svog ploda plod« (1222-1223). Samoubojstvo, kaže Heidegger, način je da se izbriše istina (*Bitak i vrijeme* str. 229).

²⁷ Budući da je imao solidnu kršćansku naobrazbu, car Julijan vrlo je dobro znao da se nadvladavanje kršćanstva nad poganstvom velikim dijelom duguje njegovoj sposobnosti da nameće i opršta grijehu. Mada je smatrao da je moral pjesnika jednako ili još više savršen od morala proroka, Julijan je shvatio da poganska tradicija ne zna upravljati osjećajem krivnje, ni da ga stvori, niti da ga razriješi, i u tome je video njenu slabost. Da bi pobijedio »Galilejce«, kako je nazivao kršćane, Julijan Apostata je, prema onome što priča Sozomenes, namjeravao »imitirati kršćansku tradiciju propisujući postupni niz pokora za hotimične i nchotimične grijehu, koje slijede pokajanja« (Julijan 1924, str. 98). Ta se namjera pokazala uzaludnom i nije se mogla ostvariti zbog unutrašnjih motiva: poganstvo koje izvlači svoju snagu iz njegovanja *osjećaja krivnje* isto je tako nemoguće kao i orgiastički judaizam.

smatralo znanjem o spasenju. Međutim nije mogao živjeti u skladu s vremenskim slijedom između generacija. Zatvoren u izvornom cirkularnom vremenu, vratio se natrag u vremenu projektirajući tubitak koji je ostvarivao njegovu prvu veliku mržnju i prvu veliku ljubav. Njegov život u propadanju bio je samo nestalan pothvat prolaznog bijega od smrti, ništavan rezultat bačenog fundamenta. Sada, nakon što je čuo sud svakodnevног vremena i shvatio sve, on tjeskobno prihvata cirkularnu situaciju u koju je bačen. Izjavljuje da je spreman umrijeti smrću koju su mu, dok je još bio malo dijete, odredili njegovi vlastiti roditelji, jer u tom se trenutku otvara pred njim veliki krug vremena što se ne okreće, veliki prsten koji, bez kronološke udaljenosti, ujedinjuje život i smrt, što se više ne shvaćaju kao dva dogadaja u vremenu, nego kao moći-bitu i ne-moći-više-bitu. Izgnan iz vremena stvaranja i raspadanja, on konačno shvaća ekstremnu nesreću smrtnika: da čovjek postaje čovjek i prihvata smrt u trenutku kad se rodi. »Čim se neki čovjek dostane života, odmah je dovoljno star da umre« rekao je mnogo poslije Sofokla Ackermann aus Böhmen.²⁸

Edip je shvatio da je osuda vremena istovremeno bila poziv upućen njemu da prestane razumijevati sebe na temelju ontičkog fundamenta s ciljem da usmjeri svoje razumijevanje prema ontološkom, konačno razotkrivenom, smislu svog života; da je osuda na izgon bila poziv na preobraćenje. Slijedio je taj zahtjev. Umjesto da se ubije, tebanski kralj, taj nesvakidašnji čovjek, vratio se svom ontološkom podrijetlu, sebi samom kao izvornom rascjepu, i ponovo uspostavio svoju istinu. Tako je završila tragedija i započelo pojedinačno egzistiranje u skladu s »nczaboravnim zakonima« usuda (*moira*),²⁹ velikog kruga. S druge strane, svakodnevni život vratio se svojim redovitim ciklusima. Nakon što je Edip shvatio svoju napuštenost, nakon što je prihvatio svoj biti-krivim zbog propalih projekata i prihvatio kažnjavanje (priznajući tako da je život posao koji ne isplaćuje svoje vlastite troškove), nakon što se odrekao bogatstva i moći i oslobođio pretenzija na kraljevsku mudrost, sposoban da organizira sretan život, nakon što je, konačno, uđovoljio prohtjevima boga svjetla, koji nije bog svjetlosti dana, kuge je nestalo. Svakidašnje vrijeme ponovo je dobilo svoja

²⁸ Autor navodi da je *deinon kakon* preveo izrazom koji je ekvivalentan hrvatskom »nasilje zla«, prema Heideggerovoj preporuci. Bilješka dalje slijedi: »U *Uvodu u metafiziku* Heidegger ukazuje da *deinon* znači između ostalog »silovit, u smislu snage nasilja« (str. 222). Netko tko je *deinon*, objašnjava Heidegger, ne samo da se koristi nasiljem, nego i uspostavlja snagu nasilja (*gewaltütig ist*), 'dok upotreba nasilja čini temeljno obliče ne njegova djelovanja, nego njegove egzistencije'. Riječima 'uspostaviti snagu nasilja' Heidegger izražava ovdje smisao koji, na početku, 'prelazi sadašnje značenje koje naznačuje u većini slučajeva, svojevolju i okrutnost' (*ibid.*). To izvorno nasilje degradira se, tvrdi on, u jednostavnu pometnju i nasilje u trenutku u kojem sklad usporedbe i međusobno pomaganje postaje kriterij ljudske egzistencije (str. 222)«. prev.

prava koje je ugrožavala superiornija moć vremena usuda. Obični ljudi vratili su se svom svakidašnjem životu u potrazi za srećom, vječna zemlja postala je opet plodna, žene, čija je sudbina da budu majke, ponovo su počele radati.

Ako su ove analize točne, može se reći da tragičnost egzistencije u smislu Sofoklova *Kralja Edipa* pruža model za autentičnu egzistenciju koju je projektirao optuženik Heidegger. Izgleda da se i određeni aspekti Heideggerove biografije mogu rasvijetliti pomoću te paralele. Znamo da se Heidegger volio identificirati s Hölderlinom. Zašto ne bi priznao da je, kad je 1945. godine udaljen sa svučilišta iskoristio svoj Schwarzwald onako kako je Edip iskoristio Kiteron: kao utočište od dana svjetske povijesti i kao mjesto za razmišljanje o najvišim stvarima? Bilo kako bilo, ovdje nam je bitna jedna druga stvar: više je nego očito da je tragični model ljudskog života nedovoljan za razmišljanje o problemu krivosti u naše vrijeme. Lik jednog *kakos*, u smislu grčkog teatra, blijedi pred likom političkih zločinaca našeg stoljeća. To nagovještava da ontologija krivnje u *Bitku i vremenu* ne može biti mjerodavna što se tiče ništavnosti koja je rezultat nacističke agresivnosti. Hitler je mnogo više nego tiranin ili čak ocoubojica. Machiavelli je još mogao argumentirati u korist tiranina, pokazujući da se u određenim uvjetima zločin može smatrati ako ne jedinim, a ono barem najsigurnijim putem za postizanje općeg dobra. U društvu s Hitlerom čak i makijavelistički um, instrumentalni um bez krine, šuti. Zločin genocida je grijeh koji nitko ne može prihvati u okvirima autentičnosti tubitka. On se ne može iskupiti u tom smislu.³⁰ Sama mogućnost pojavljivanja »izbora« kao što je bio izbor genocida pokazuje da se krećemo u polju van domašaja Heideggerovog tubitka kao takvog. Taj nam se dokaz bez ikakve sumnje čini osnovnim razlogom zbog kojeg je sam Heidegger napustio prvotni projekt *Bitka i vremena*. On također dokazuje da okvir tog genijalnog djela nije dovoljan da nas zaštiti od užasnog. Zatim, njega karakterizira, ako ne ono što nazivamo potencijalom opasnosti, onda barem nemogućnost da predviđi rizike koji se ljudski ne mogu prihvati. *Bitak i vrijeme* ne vodi nas putem apropijacije čovjeka od čovjeka. Prije nego li produbimo tu misao, razmotrimo neke aspekte Heideggerove političke angažiranosti.

²⁹ Na kraju djela Edip proživljava trenutak neodlučnosti i pokušava zadržati sa sobom svoje dvije kćeri. Kreont to ne dozvoljava: »Uvijek želiš jači bit. / Ali sve stećeno snagom sada moraš ostaviti« kaže novi gospodar Tebe (1490-1491).

³⁰ Citat prema *Bitku i vremenu* str. 245.

7. Spasiteljska misija njemačkog naroda

Heideggerova angažiranost u nacističkom pokretu bila je duboka i iskrena. Međutim on nije sasvim prihvatio nacističku ideologiju, nego je pokušao predložiti *ideologiju spasenja njemačkog naroda od katastrofe prvog svjetskog rata*, inspiriranu u tragičnoj teoriji djelovanja u *Bitku i vremenu* i u koktelu političkih ideja tog vremena. Heidegger je bio korporativni socijalist, odobravao je nasilne prevrate postojećih situacija, vjerovao u potrebu egzistencije nacionalnih elita i naslućivao pojavljivanje narodne religije koju će najaviti heroj.

Od 1930. godine Heideggerovu pozornost privlačio je jedan od glavnih aspekata kulturnog života Zapada: potpuna »mobilizacija« (*Mobilmachung*) putem tehnologije. E. Jünger krenuo je tim istim putem, u svom članku »Die totale Mobilmachung«. Odonda je Heidegger počeo shvaćati da teorija djelovanja, izložena u *Bitku i vremenu* ne odgovara tom fenomenu. Godine 1927. o usudu se još uvijek razmišlja kao o kolektivnoj sudbini na temelju s-bitka. Ta antologija interakcije (metafizika običaja) nije mogla objasniti posebnu sudbinu u kojoj smo svi obuhvaćeni, a to je sudbina potpune »mobilizacije« koju nameće tehnika. Heidegger je uvidio da je riječ o fenomenu što prelazi horizont čiste interakcije s drugima i koji se može shvatiti samo kao konfiguracija bitka izvan moci tubitka. Tubitak nije »moćan« u odnosu na tu mogućnost, naprotiv, ona njime dominira. Gledajući uvijek u smjeru Hegela, Heidegger je s vremenom počeо gledati u tehnici ne samo interpretativno objašnjenje tradicije, nego »epohalnu« manifestaciju samog bitka. Nije mu dugo trebalo da u toj manifestaciji prepozna djelo onoga što je Nietzsche nazvao *volja za moć*. Jasno je da se ta volja razlikuje od brige (*Sorge*) prema samom tubitku. Briga je moćna samo u odnosu na ponovljive mogućnosti što ih rada tradicija zajednice. Ta epoha ne pripada povijesti tubitka nego hitoriji koju je Heidegger nazvao povijest bitka.

Odonda, jedan od osnovnih problema njegove filozofije postalo je razumijevanje radikalne transformacije svijeta, a osobito tehnološke transformacije i načina za borbu s njom. To je bio goruci problem jer je Heidegger u isto vrijeme shvatio silan, demonski karakter tehnike. U *Uvodu u metafiziku* Heidegger piše: »Sposobnost višč ne znači moć i rasipnost iz visokog preobilja i prevlasti snaga, nego iz izvršavanja rutine koje svatko može naučiti s izvjesnim naporom i znojem. Sve se ovo pojačalo u Americi i u Rusiji, što je dovelo do pretjeranog ukaluplivanja progresivnog niza uvijek jednakog i ekvivalentnog, do točke kad se kvantitativno transformira u vlastito obilježje. Od tada prevladavanje nekoga prosjeka toga jednako-važećega nije više nešto beznačajno i jedino pusto, već navaljivanje tak-voga-čega što napadajući razara svaki viši položaj i sve što je kao svijet

duhovno i to izdaje za laž. To je navala onoga što zovemo demonskim (u smislu razarajuće zlobe). Za nadolaženje te demonije, zajedno sa sve većom neorijentiranošću i nesigurnošću Europe, kako prema toj demoniji tako i prema samoj sebi, postoje različiti znakovi. Jedan od tih znakova je onemogućavanje duha u smislu njegovog pogrešnog tumačenja, dogadaj u čijoj se sredini mi još i danas nalazimo« (str. 88-89). Vidjeli smo gore da princip izjednačavanja među jednakima diskvalificira kao prezira vrijedno izvorno nasilje čovjeka. Sada se vidi da taj princip prikriva drugo nasilje, ovaj put neljudsko. Protiv te vrste nasilja treba se boriti kao protiv najveće opasnosti. U njegovoj viziji, »istina i unutrašnja veličina« nacionalsocijalističkog pokreta sastojala se upravo »od susreta između planetarno odredene tehnike i modernog čovjeka« (str. 281). »Istinski nacizam« je pokret sposoban pobijediti planetarnu tendenciju izjednačavanja i restauriranja duhovnih hijerarhija.

Ta tvrdnja izazvala je i još izaziva oštре proteste (usp. Habermas 1988, str. 58 i dalje). Tipična iluzija jednog intelektualca, moglo bi se reći, koja potvrđuje Einsteinovo zapažanje da su svi intelektualci, još više nego neobrazovana većina, skloni predavanju opasnim kolektivnim iluzijama. Uvreda za zdrav razum i moralni senzibilitet, inzistiraju kritičari. Kako se može govoriti, u razumljivom i dostoјnom smislu, o »istini i unutrašnjoj veličini« nacizma?

Prije nego li se razljutimo, podsjetimo se Levinasove tvrdnje: treba se suočiti s dijaboličnim. Godine 1935. Heidegger očito nije veličao logore smrti. Opisivao je svoju viziju prirode nacističkog pokreta koju je izoblikio službeni nacizam. Za njega je nacistički pokret bio pokušaj reakcije njemačkog naroda, »naroda u sredini«, protiv opasnosti tehnike koja ugrožava čitavo čovječanstvo i koja je već pobijedila u Rusiji i Americi. Ni komunizam ni kapitalizam, ni totalitarna ni demokratska država, nisu rješenje pred demonstvom tehnike, desautorizacija, »oslabljivanja« Duha. Heidegger piše: »Duhovno propadanje zemlje otislo je tako daleko da su narodi u opasnosti da izgube i posljednju duhovnu snagu koja im omogućuje da makar vide i kao takvo ocijene to propadanje (u odnosu prema sudbini bitka)«. I odmah dalje nastavlja: »Jer, pomračivanje svijeta, bijeg bogova, razaranje zemlje, pomasanje čovjeka, mržnja i sumnja prema svemu stvaralačkom i slobodnom, dostigli su na cijeloj zemlji već takve razmjere da su tako djetiljaste kategorije, kao što su pesimizam i optimizam, odavno postale smiješne« (1966, str. 79-80).

U tome je dakle prijetnja. U čemu je spas? Tridesetih godina Heidegger još smatra da njega može donijeti njemački narod, uklješten između komunizma i kapitalizma, »najugroženiji narod, ali k svemu tome metafizički« (str. 80). Na koji će se način izvesti to spasenje? Njemački narod moći će promijeniti svoju sudbinu kroz spasiteljsku misiju »ako uspije stvoriti, u sebi samom, mogućnost odjeka prema usudu, započinjući svoju tradiciju

na kreativan način» (*ibid.*). To implicira i zahtijeva da taj narod izloži sam sebe i povijest Zapada »budućoj domeni moći bitka« (*ibid.*). To jest, da se restaurira moć Duha. Heidegger piše: »Zaista, ako veliko pitanje o Europi ne krene putevima uništenja ono će onda moći slijediti put razvoja novih *duhovno-historijskih* snaga počevši od centra« (*ibid.*). Njemački narod ispunit će svoju sudbinsku misiju ako uspostavi kraljevstvo Duha. Duh je, tvrdi Heidegger, autorizacija moći, »osnaživanje moći« bića kao takvog u cjelini.³¹

Riječ je ovdje o figuri misli koja se ne može više okvalificirati da pripada njemačkoj ideologiji u Marxovom smislu, nego grčkoj ideologiji u širem smislu. U grčkoj smo tradiciji, jer spasenje dolazi od »mišljenja« o bitku, a ne od revolucionarnog djelovanja (u onom smislu riječi kojim je baratao Marx) mada treba razlikovati to mišljenje od »predodžbe«. Kako negirati da smo daleko, jako daleko od službenog nacizma? Heideggerovo samorazumijevanje suštinski se razlikuje od samorazumijevanja nacističkog istrebljivača kojeg je opisao Borges. Otto Dietrich zur Linde je tehnokrat izvjesne društvene inžinjerije. Heidegger se smatra navjestiteljem kraljevstva duha. Heroj službenog nacizma smatra se instrumentom borbe protiv demona morala. Heidegger ga smatra, kao i boljševika i kapitalista, slugom još opasnije demonske sile i pripisuje mu zaborav bitka, još dublji od onog koji karakterizira sljedbenike objavljenog morala. Zlo nije u nasilju moralnih idea, čak niti u nasilnoj negaciji moralnih pravila uma i religije, nego u epohalnoj konfiguraciji bitka. Koncepti Nietzscheovog potčovjeka i natčovjeka, onako kako ih je prihvatio nacizam, čine dio registra mišljenja o bitku, kojeg obilježava zaborav a ne moralni registar (1954, str. 91).

8. Povratak čistini bitka

Godine 1934. Heidegger se distancirao od Stranke, mada je još uvijek formalno bio njezin član. Historijske pojedinosti tog distanciranja opisane su u djelu *Rektorat 1933-34*. Ali najznačajniji aspekt njegovog povlačenja iz stranačkog života nije bio čisto politički, nego teorijski. On je sam više puta izjavljivao da želi biti zapamćen kao netko tko je pružio intelektualni »unutrašnji otpor« nacizmu. Taj se otpor sastojao u pokušaju ponovnog razmišljanja o odnosu između konačnosti i odgovornosti. Rezultat tog napora bio je da nijedan čovjek ne može preuzeti odgovornost za život Duha. Da, u najboljoj hipotezi, on može postati pastir bitka, privilegirani

³¹ Taj izraz upotrebljava zbor.

primalac njegovih epohalnih konfiguracija. Voluntarizam i decisionizam Heideggera I prepustaju na taj način mjesto kontemplativnom i receptivnom stavu Heideggera II.

Oko 1937. godine Heidegger je izgubio vjeru u spasiteljsku misiju njemačkog naroda. Razočaranje u Hitlera kulminiralo je njegovom potpunom teorijskom osudom nacističkog pokreta i *Führerprinzipa*. U jednom fragmentu objavljenom po prvi put 1951. godine, ali koji je napisan u razdoblju između 1936 i 1946,³² Heidegger daje eksplicitnu kritiku Führera u okvirima historije bitka. *Führer* nije moralna monstruoznost, nego neophodna posljedica krivosti, što zahtijeva jedan jedini poredak i kontrolu bića i širi praznost. Heidegger ima u vidu sve oblike centraliziranog planiranja stvari i ljudskog života, kako kapitalističke tako i komunističke. Vrlo dobro znamo da se u još neobjavljenim rukopisima kritizira Marxova ideja racionalne kontrole društva jer nužno vodi u totalitarni svijet. Kao i kasni Horkheimer, Heidegger će tridesetih godina vidjeti najveću opasnost marksizma u vjeri u progres, a ne u njegovom mesijanskom moralizmu, u njegovom iluminističkom, a ne u židovsko-protestantskom nasljeđu.

Heidegger će se pokušati suočiti s tehnikom i metafizičkim nihilizmom koristeći u suštini iste postupke već oprobane u *Bitku i vremenu*: tražeći izvore. Samo što sada izvori nisu više skriveni među modusima tubitka čovjeka, nego u samoj historiji bitka. Povratak izvorima metafizike čini znamenita *Kehre*, povratak mišljenja izvorima. Unutar te perspektive Heidegger će analizirati sve bitne aspekte tehnike, uključujući njen demonski aspekt. Pristupit će svim etičkim pitanjima isključivo unutar iste perspektive. Heidegger će interpretirati svoju vlastitu privrženost nacizmu, ne u moralnim okvirima, već u okvirima zaborava bitka.

Osim toga, taj zaborav neće se promatrati kao individualna pogreška nego kao karakteristika cjelokupne naše epohe, kao poseban slučaj pogrešivosti, nedjeljiv od objavljivanja bitka. Tko razmišlja veliko, kaže Heidegger, *mora* činiti velike greške. Pogrešivost nije teorijska greška niti razumljivo nepravedan čin ili grijeh. Kao posljedica, prevladavanje neljudskog potencijala tehnike, ne doživljava priznavanje moralne krivnje niti javno odbacivanje Princa Zla (1954, str. 93). Takvi potezi s pravom pripadaju biblijskom registru odnosa s pošlošću. Tehnika se ne može napasti na taj način. Njeno prevladavanje ne postiže se putem deklaracija

³² Jednako je neprikladno reći, kao što to čini Merleau-Ponty, da priklonivši se revoluciji Buharin si je nametnuo tragičnu sudbinu u grčkom smislu, da je njegov sukob sa Staljinom bio sukob između više ili manje racionalnih moralnih alternativa. Buharin nije bio žrtva tragične sudbine koja otkriva antinomiju našeg moralnog stava, nego žrtva vrste nasilja čiji je primjer Fedjukinovo djelovanje koje uništava moralnu osobu kao takvu.

jer to nije stvar među ljudima, nego posao između čovjeka i bitka. Njeno nadvladavanje izvodi se »obraćenjem« i »svetošću misli«.

Pismo o humanizmu eksplisitno postavlja pitanje dobra i zla izvan sfere osobne odgovornosti. Dobro je »zdravo« što se manifestira s bitkom, a ne ljudska dobrostivost. Analogno, zlo se ne sastoji od jednostavne zločetljivosti ljudskog djelovanja već od »zloče gneve« koja se manifestira u Čistini bitka (str. 172). Stoga, mišljenje koje razmišlja o istini bitka »već je u sebi izvorna etika« (str. 171). Isto tako nema niti, može biti izvornih ljudskih pravila o dobru i o zlu. U izvoru *nomos* nije samo zakon, nego »upućivanje (Zuweisung) skriveno u odredištu bitka« (str. 173). »Samo je ono sposobno odrediti čovjeka u utrobi bitka. Samo je takvo odredište sposobno poduprijeti i zahtijevati. Na drugi način, svaki zakon ostaje samo vještina ljudskog uma«. Nakon isključivanja uma kao pomoćne fikcije Heidegger ponovo naglašava prioritet pitanja o bitku u odnosu na pitanje o dobru i zlu: »Važnije od bilo kakvog ustaljivanja pravila je da čovjek pronade put za življene u istini bitka« (*ibid.*). Taj se put ostvaruje u mišljenju, a ne u djelovanju. Političko i moralno djelovanje ne odlučuje ništa o onome što jest, pa tako ni o opasnostima koje okružuju čovjeka.

Heidegger će kasnije reći da čak ni drugi svjetski rat nije »odlučio« ništa što se tiče sudbine čovječanstva. Socio-političke i moralne kategorije mogu samo prejudicirati razmišljanje koje želi biti na razini onoga što nije odlučeno i koje nas nastoji pripremiti za suočavanje sa sudbinom (1961, str. 65). Još kasnije, u svom intervjuu časopisu *Spiegel* (1966), Heidegger će potvrditi da nas nikakav napor, nikakvo djelo, ne mogu spasiti, nego samo bog. Jedan novi bog, ako se počne manifestirati u »četverostrukosti« bitka, otvorit će također i dimenziju svetosti. Njegovo traženje bit će nada za povratak svetosti. Nakon što je odbacio boga objavljene religije, nakon što je iscrpljeno iskritizirao boga filozofa, boga onto-teologije, Heidegger se vraća, još uvijek ispunjen nadom, bogu pjesnika. Mislišac otkriva bitak, pjesnik govori o svetosti, to je njegov razlog.

Stav što ga preporučuje jest mirnoća (*Gelassenheit*), odbacivanje želje za moći, htjenje da se ne voli. To je jedini način da se osigura preživljavanje Duha u svijetu tehnike. To je također jedina alternativa za prijetnju totalitarizma. Pozvani smo na sprovod ne samo tradicionalne metafizike, nego i svake »angažirane« filozofije, čiju su osmrtnicu dale nacističke i komunističke tragedije inspirirane dvjema osnovnim tvorevinama koje je ta filozofija primila, Nietzscheovom i Marxovom. Heidegger želi onemogućiti svaku buduću *njemačku tragediju*.

To je *Heidegger II*. Daleko od svake tradicionalne filozofije, daleko od politike i angažiranosti, daleko od morala. Tvrđiti, kao što to čini Farias, da je Heidegger do kraja ostao vjeran nacističkim idejama znači odbacivati očito. Ni zbog toga nije moguće ostati s Heideggeom. Riječ je o povratku poganstvu pjesnika, duhovnom stavu koji prethodi nastanku filozofskog i

znanstvenog mišljenja, suštinski religioznom i protuprosvjetiteljskom, mada vidljivo različitom od biblijskog. Tko ne uvida u tom Heideggerovom pokušaju da nade utočište u mirnoći, priznavanje njegovog intelektualnog sloma pred moralnim problemima? Tko će ozbiljno zanijekati da se ne radi o bijegu?³³

³³ Heideggerova koncepcija misije njemačkog naroda nije isključivala međunarodnu suradnju. Poznate su nam Heideggerove namjere o približavanju mišljenja o bitku s japanskim religioznim mišljenjem. To je imalo odjeka i s japanske strane. Godine 1969. Y. Mishima sintetizirao je smisao stvaranja Osovine na slijedeći način: »Sporazum koji su potpisali Japan, Njemačka i Italija razbjesnio je neke nacionaliste i one koji su profrancuski i proengleski orientirani; ali velika većina onih koje vole Europu i Zapad, pa čak i stari branioci panazijske ideje bili su zadovojni. Japan je ulazio u vezu ne s Hitlerom nego s njemačkim šumama; ne s Mussolinijem, nego s rimskim Panteonom. Bio je to pakt koji ujedinjava mitologije Njemačke, Rima i Japana, prijateljstvo između dobrih, muževnih, i poganskih bogova, Istoka i Zapada.« (Mishima, Y. 1988, str. 21-22).

Iznad mišljenja o bitku i etike neograničene odgovornosti

1. Protestantska kritika mišljenja o bitku

Brojne su moguće primjedbe protiv kasnije Heideggerove filozofije. Prije nego li izložimo neke od naših vlastitih primjedbi i načemo specifični problem opasnosti druge faze Heideggerovog mišljenja, osvrnut ćemo se na primjedbe mislioca vjernih kršćanskoj tradiciji.

Malo poznat tekst,¹ koji govori o raspravi između Heideggera i njemačkih protestantskih teologa iz 1953. godine na protestantskoj akademiji u Hofgeismaru, donosi niz primjedbi protiv Heideggerove filozofije i njegovog neopaganstva. Početne primjedbe prof. Metzkea odredile su, prema izvjestitelju tog dogadaja, H. Noacku, cijelokupni kasniji razvoj rasprave.² Metzke se slaže s Heideggerom da je ljudsko mišljenje općenito objekt poziva i molbi. Mišljenje ne može početi samo za sebe, niti na osnovu same sebe. Istinski filozofsko mišljenje postoji samo u mjeri u kojoj odgovara na zahtjev onog što ga izaziva. Međutim, takva provokacija, smatra Metzke, ne dolazi od bitka kao takvog, nego uvijek od konkretnog *posebnog bića*. Slučajni susreti mogu potpuno promijeniti naše mišljenje i naš život i historijska faktičnost tih dogada nije zapreka tome da oni mogu imati revolucionarne ontološke učinke.

¹ Usp. Hart, J. et al. 1976, str. 59 i dalje.

² Odnos između Heideggerove filozofije i teologije je kompleksan i zato ga ovdje ne možemo ispitati u cijelosti. Podatke o tom problemu daju Loewith (1930), Birault (1955), Franz (1961), Gadamer (1964) i Lehmann (1966). Nisu svi autori svjesni konflikta koji, po Heideggeru, postoji između filozofije i teologije i koji se otkriva u raspravi koju ovdje analiziramo. O tom konfliktu valja konzultirati Franza (1961) i osobito Beaufreta (1980) i Mariona (1977).

Jedan od tih dogadaja jest kršćansko objavljenje. To objavljenje baca svjetlo na ontologiju odnosa između ljudi međusobno i odnosa ljudi prema povijesti. Riječ je o potpuno novoj stvarnosti, nečemu što nikada prije nije doživljeno ili zamišljeno i što je direktno nedostupno ljudskoj spoznajnoj sposobnosti. Objavljenje, dakle, ne ostavlja nikakvu sumnju o postojanju izvornog prijeloma u jedinstvu bitka i mišljenja. Stoga, moramo ozbiljno uzeti tvrdnju sv. Pavla da je filozofija ludost kad pretendira biti najuzvišenije ljudsko znanje. Filozofija je ludost jer ne priznaje Boga u njegovoj mudrosti nedostupnoj prirodnom čovjeku (2 Cor. 10:5; usp. 1 Cor. 1: 20-21 i 2:7-5).³

Filozofija ne može izbjegći interpelaciji biblijske poruke. Biblija se tiče ljudskog bića. Filozof se poziva, na nimalo kapriciozan način, na sve što se tiče ljudskog bića, pa stoga i Biblije. Metzke priznaje da do naših dana filozofija Zapada, izuzev rijetkih iznimaka, nije bila pravedna prema pretenzijama kršćanske poruke prema istini. Primjeri za mislioce koji su se otvarali učinku kršćanske poruke i borili za njeno prilagodavanje su Nikola Kuzanski, Hamann, Kant i Hegel, mislilac povijesti. Što se tiče Heideggera, on je zgrijeošio jer je želio ponovo oživjeti stari griešni poganski stav predsokratovaca o postojanju neraskidive izvorne veze između mišljenja i bitka.

Drugi sudionici tog susreta u velikoj su se većini složili s Metzkeovim mišljenjem. Landgrebe je inzistirao na ludosti filozofije i odbacio tezu o izvornom jedinstvu mišljenja i bitka. Poruka Novoga zavjeta po njemu odbacuje pretpostavku grčkog mišljenja da se mišljenje kreće u kraljevstvu

³ Mada znanje duhovnog čovjeka po sv. Pavlu može biti u neskladu sa Starim zavjetom, zato što je to mudrost križa, a ne mudrost pobjede, ona *de facto* potvrđuje samu heteronomiju ljudskog bića. Samo je Bogu poznata mudrost. Još bolje, on je njen stvoritelj (Si 1:1-10, 24). Mudrost je nedostupna čovjeku putem prirodnog svjetla. Jedina prirodna mudrost čovjeka je strah od boga. Ali Bog može otkriti mudrost onome tko ga se boji i tko ga voli. On to čini prema svom izabranom narodu (Ba 3:37, 4:4). Ta je mudrost Zakon, ona je zapisana u knjizi načela (Ba 4:1). Njezin je smisao: *sic volo, sic iubeo*. Božanska mudrost u isto je vrijeme moć. Otuda se mudar čovjek boji Boga i bježi od zla držeći se objavljenih zakona (Jb 28:29). Kao posljedica, čovjek *ne može biti u pravu protiv Boga* (Jb 9:20), čak niti kada mu Bog nameće nameće ekstremnu bijedu. Božja djela ljudska pravda ne može ni osuditi ni obraniti. Job nema prava pred Jahvom. Sva njegova prava proizlaze iz Jahvinih zakona. Ljudska mudrost, prosvijetljena objavljenjem iziskuje dakle odricanje od ljudskih prava, prava čovjeka kao čovjeka. Jednako, Job mora odbaciti svako pravo na nedužnost. Kako može biti čist, kako može ostati pravedan sin jedne žene? (Jb 15:14). Čovjek *ne može željeti*, niti prosvjedovati, a da pritom ne zgrijesi. Mudar čovjek je onaj koji zna da iz nečistog ne može proizići čisto. To znanje, međutim, ne temelji se na ljudskom umu, već u priznavanju da ljudski um ne može dohvatiti tajne božanske mudrosti i pravde, puteve k Bogu. Pravedan je onaj koji mu žrtvuje svoj um da bi bio dostojan saveza sa Svemogućim.

u kojem ustraje, zauzimajući bitak kao bitak. Istinski *logos* ne otkriva suštinu, kako tvrdi Aristotel, nego utjelovljenu istinu, dakle slučajno i eventualno. Ako je filozofija hermeneutika faktičnosti tubitka, ona mora priznati vjeru kao jednu od osnovnih dispozicija u kojima je izvorno otkrivena činjenica našeg bitka-u svijetu. Ta dispozicija određuje historičnost tubitka, kako se to može potvrditi ispitivanjem historijskih činjenica. Biblijska riječ mora prevagnuti u odnosu na riječ predsokratovaca i pjesnika. Filozofija ne može zanemariti težnje k istini kršćanske objave.

Neki drugi sudionici također su porekli izvorno jedinstvo mišljenja i bitka. Müller-Schwefe izjavio je da je tvrdnja da mišljenje i bitak čine jedinstvo samo anticipiranje onoga što mora biti. Nevjernici mogu osigurati to jedinstvo samo prividno putem magičnih zavjera. U skladu s Biblijom, čovjek je *de facto* zapao izvan tog jedinstva i može ga obnoviti jedino Božjim darom. To otkriće otvorilo je jednu novu dimenziju, ne samo za filozofsko mišljenje, nego i za kulturu općenito. Čak se i umjetnost promijenila. Tragedija je, na primjer, izgubila svoju kulturnu vrijednost. Dolazak Isusa Krista nametnuo je poštivanje vjere, ne samo mišljenju i poeziji nego i cijelokupnoj kulturi.

Jedino se prof. Krämer nije složio s time. Po njemu, teolozi ne smiju ustrajati da filozofsko mišljenje uzme u obzir kršćansko teženje k istini, niti tvrditi da je filozofija ludost koja se mora prevladati. Filozofija nikad ne može priznati autoritet vjere. Međutim, vjernik koji se bavi filozofijom može pridodati mišljenju i mogućnost konkretnog razotkrivanja smisla bitka; mora postati teolog, u imu Isusa Krista, kao sv. Augustin i sv. Toma. No, za te filozofe teologe, vjera i mišljenje se ne podudaraju.

Više je nego jasno da se Heidegger ovdje nalazio pred svojim *istinskim protivnicima*. Opreka između filozofskog i kršćanskog teološkog poimanja bitka očigledno je središnji *enjeu* gigantomahije oko značenja bitka, što ga on ponovno otvara u *Bitku i vremenu*. Njegovi su sugovornici to vrlo dobro znali. U toku rasprave, Landgrebe je priznao da je kršćanstvo, koje se pojavilo u svijetu kojeg su već interpretirali grčki koncepti, započelo *istorijsku borbu o smislu bitka* protiv filozofije i da je i dalje obuzeto njome.

Rezultat ovdje spomenutog susreta otkriva koliko su stavovi nepomirljivi i antagonizirani. Štab protestantskih teologa zaključio je da je Heideggerovo mišljenje *opasno za vjeru* (čak i za vjeru koja je već prošla kroz sukob s tradicionalnim filozofskim znanjem i znanošću) pa tako opasno i za čovječanstvo u cjelini. Heidegger je, sa svoje strane, opet zaključio da mišljenje ne zna ništa o nekom objavljenom ili skrivenom bogu i ne može priznati, a da ne izda sebe samo, nikakvo »sudbinsko historijsko otkrivanje bitka« u kršćanskom objavljenju.

Na kraju rasprave, izvjestitelj, prof. Noack, još je jednom pokušao umanjiti razliku između dvije strane. Podsjetio je da, po Heideggeru, samo

mišljenje o bitku može razmišljati o prisustvu Svetog i sugerirao da je na taj način Heidegger, čini se, otvorio dimenziju u kojoj će teološko mišljenje bit ponovno moguće. Heideggerova je reakcija bila oštra: »Unutar mišljenja ne može se postići ništa što ne bi moglo poslužiti kao priprema ili potvrda onog što postoji u vjeri i u milosti. Kad bi me vjera tako interpelirala, morao bih zatvoriti svoj dućan. - Unutar vjerovanja još se misli, jasno je; ali mišljenje kao takvo nema više nikakve zadaće«. I dodaje: »Filozofija je angažirana u vrsti mišljenja što se nalazi unutar sposobnosti čovjeka kao takvog. Tome je kraj kad čovjeka interpelira objavljenje« (str. 70).

Razlozi ovakvog Heideggerovog razmišljanja, objasnjeni tijekom susreta, isti su oni razlozi koje je njegovao tijekom više od trideset prethodnih godina i čiji nam je sadržaj već poznat. Mišljenje se uzima kao sudbinsko otkrivanje bitka. Bitak se otkriva u onome što se javlja u *phusis*. Ali bitak nije biće, on ostaje skriven iza bića. Problem mišljenja upravo je suočavanje s tom igrom prisutnosti i odsutnosti koju bitak igra s čovjekom. Od mišljenja se iziskuje da se suoči s *ontološkom razlikom* između bitka i bića. Ta razlika ne postoji za vjeru. Vjera priznaje samo razliku između nestvorenog (beskonačnog) i stvorenog (konačnog) bića što ga objavljuje Božja riječ. Stoga, vjera se ne surče s pitanjem pokrivanja bitka u svakom od svojih historijskih sudbinskih otkrivanja. Čovjeka vjere oslobadaju tog pitanja odgovori koje mu daje objavljenje. Budući da ima povjerenja u svemoguće biće, Boga, njega više ne moraju zaokupljati epohe bitka, niti ontološka razlika (str. 65). Vjera može imati svoje namjere, ali one ne proizlaze iz poziva bitka, nego iz sadržaja objavljenja (str. 67). Ontološka razlika se zaboravlja kao problem još lakše ako, da bi se oslobođila od svojih namera, vjera pribegne dogmatskoj teoriji utemeljenoj na tradicionalnoj metafizici. Osnovna struktura tradicionalne metafizike je ontoteološka, što podrazumijeva bitak bića na osnovu veze s Bogom stvoriteljem i na taj način postaje jedan od oblika zaborava pitanja o bitku.⁴

Za čovjeka koji, naprotiv, razmišlja, razlika bitak-biće uvijek zaslužuje ponovno ispitivanje jer niti jedan odgovor ne može odgovoriti za prikrivanje bitka. Čovjek mišljenja inzistira na čistini bitka, a da se ne može zaštiti, što god da radi, od odsutnosti i skrivenosti bitka. Čistina bitka postavlja njegov tubitak, a ne obratno. Heidegger podsjeća da, po Heraklitu, ljudsko biće ne može pasti izvan jedinstva između mišljenja i bitka. Nijedno biće, čak niti bog, ne može oslobođiti čovjeka od problema odsutnosti bitka. Ali se može dogoditi da čovjek ne čuje zaziv bitka. U tome leži njegova najveća opasnost, njegova nerazboritost i njegova bezbožnost. Da, bezbožnost, jer ispitivanje razlike je pobožnost prirodnog čovjeka.

⁴ O zanimljivoj primjeni Heideggerovog koncepta onto-teologije usp. Birault, 1958.

Mnogi je ne mogu podnijeti, kaže Heidegger, pa je stoga pretvaraju u riječ objavljenja (str. 66).

Prisjetili smo se susreta između Heideggera i teologa da bi pokazali aktualni oblik sukoba religije s umom. Isti sukob živi u izazovu što ga je Heideggeru uputilo Levinasovo židovsko mišljenje.

2. Židovska kritika mišljenja o bitku

Vrijeme je da ispitamo suočavanje između Levinasa (Židova iz Litve, istočnjaka, obrazovanog na čitanju Biblije, Talmuda i velikih klasika ruskog romana, koji je danas jedna od najistaknutijih ličnosti filozofije na francuskom jeziku) i Heideggera, suočavanje što smo ga najavljivali od samog početka. Levinasova svjesna i ratoborna židovska filozofija, koja se eksplicitno predstavlja kao direktna suprotnost Heideggerovoj filozofiji, pruža povlaštenu mogućnost da se nanovo razmisli ne samo o opasnosti Heideggerove filozofije, nego i o opasnosti cjelokupne kulture Zapada.⁵

U *Totalité et Infini* (1961) Levinas započinje svoje beskonačno nastojanje mišljenja protiv Heideggera, odnosći se ponad svega na *Bitak i vrijeme*. Heideggeru se ne može zamjeriti što je odbacio filozofiju reprezentacije. Levinas priznaje »neprolaznu« zaslugu »izuzetnog grčkog naroda« što je zamijenio magično uzajamno djelovanje rasudnim sprazumijevanjem i odbacio, kao krivi spiritualizam, svako jednostavno i neposredno jedinstvo s božanskim koјe se ne može svesti na koncept. Međutim, Levinas daje za pravo Heideggeru, kada ovaj tvrdi da su Grci otišli predaleko i zaboravili da izvorni odnos s bitkom nije predodžba, nego svjetlost razumijevanja (1961, str. 15). Heideggerova fundamentalna pogreška je drugdje, u tezi o primatu bitka nad trebanjem (u toj se točki Levinas slaže s protestantskim teolozima). Levinas ide još dalje od protestantskih teologa i negira čak i primat Bića (boga kao bića) nad trebanjem. Po Levinasu, riječ je o rušenju »ontološkog imperijalizma«, u tezi da je *ontologija prva filozofija*, i o razvijanju alternativnog načina filozofiranja

⁵ Već smo napomenuli da Levinas nije jedini misilac koji predstavlja židovsku filozofiju. Jedan njen drugi pobornik je Adorno. Rasprava koja uključuje oprek između grčke i židovske filozofske tradicije ne može izostaviti iz vida ni njega, ni neke druge filozofe. Naše inzistiranje, u ovom kontekstu, na Levinasovu stavu duguje se činjenici da on objašnjava, neusporedivo jasno, spomenuti sukob. Adorno, čini se, više ne vjeruje u mogućnost prevodenja naše nostalgije prema radikalno Drugom u izričito etičke termine. U potpunosti se slažemo s Levinasom što se tiče fundamentalnog karaktera etičke problematike. Razlika se odnosi na njegov pokušaj postavljanja židovske gnoze na mjesto prve filozofije.

na temelju objašnjenja židovskog iskustva o Izgonu, kao konkretnog etičkog iskustva drugog-od-bitka, a čak i drugog-od-bića.

Levinasovu osnovnu intuiciju lako je rezimirati:izači iz zaludujuće i depersonalizirajuće utonulosti u Bitak, u samotnom i besmislenom egzistiranju. Izači, ali kako? Gazeći dva osnovna modusa vezanosti u bitku: mišljenje, predodžbeno ili ne, o bitku i posjedovanju. Izači, ali kamo? U društvenu dimenziju drugog čovjeka, utemeljenu na odnosu s Drugim.

Otvorenost prema Drugom, koju Levinas bilježi u *Temps et l'Autre* (1948/1983), jest vrijeme. Kretanje transcendencije Istog prema Drugom postat će dijakronija vremena u kojem budućnost nikada ne gubi svoju neobičnost niti se može definirati u odnosu na sadašnjost u kojoj se anticipira. Ali istinska otvorenost prema Drugom je i *odgovornost*, potreba odustajanja od posjedovanja, odricanje, nedostupna potreba kako za racionalizam grčkog tipa, tako i za pogansku gnozu. Društveno, izgradeno na tom odnosu odgovornosti, iznad je znanja, bilo predodžbom, bilo prosvjećivanjem, pa stoga iznad svake ontologije.

Obilježje je fundamentalna »kategorija« te filozofije: obilježje Drugog koje je lice drugog (ljudskog bića), bližnjeg. Ne postoji *fenomenologija* lica. Ono se ne može tematizirati. Pristup k licu je etički od samog početka. Nagost i ranjivost lica su kao poziv na nasilje. U isto vrijeme, lice zabranjuje ubijanje. U potpunosti eksponirano, lice nareduje: ne ubij. Štoviše, ono me obavezuje prema drugom (ljudskom biću) u svemu, čak i prema njegovoj odgovornosti. Lice mi nareduje da služim drugom. Levinas citira Dostojevskog: »Svi smo krivi za sve i za svih pred svima, a ja još više nego drugi«. Sve odonda, subjektivnost subjekta ne definira se više autonomijom, nego podjarmnjivanjem, bez prava žalbe, drugom. Biti subjekt izvorno znači biti talac drugog, odgovarati umjesto njega, čak i ispaštati za njega.

Lice drugog otkriva više od obične odgovornosti prema bližnjem, što prethodi bilo kakvom pravu na dijalog; ono označava Beskonačno, radikalno Drugo. Kad pred licem drugog kažem »Ovdje sam«, ja sam svjedok beskonačnosti, nevidljivog boga kojemu se ni jedna stvarnost bića nije sposobna približiti, boga koji nikad nije prisutan, ali uvijek nareduje. Prihvatanje bitka kojim upravlja Drugi, čak i prije nego što se zna što konkretno zahtijeva njegov Zakon, to je temeljna činjenica čovječanstva.

Izvorni, temeljni odnos ljudskog, etički je odnos s nekim, licem u lice, a ne odnos znanja, predodžbenog ili ne, nekog bića. Etika, a ne onto-teologija mora se stoga priznati kao prva filozofija. Heideggerova je fundamentalna pogreška bila što to nije uvidio i što je djelovanje potčinio mišljenju, trebati-bititi razumijevanju bitka, postavljajući tako poštivanje istine iznad poštivanja pravde.

Druga greška, što proizlazi iz ove, bila je što nije priznao da je *pravda* prva ne samo u odnosu na istinu, nego i u odnosu na *slobodu*. Za Heideg-

gera, pravda može postojati samo u priznavanju izvorne slobode što čini čovjeka. Levinas uzvraća udarac: sloboda je izvorno priznavanje onoga što je pravedno.

Te zablude nisu samo teorijske. Oni su uzrok što Heidegger, zajedno s cjelokupnom ontološkom tradicijom, ne može osuditi rat i holokaust. Ni tradicionalna filozofija identiteta, niti Heideggerova filozofija razlike, ne omogućavaju na zadovoljavajući način razmišljanje o suvremenom problemu nasilja. Moralna svijest zahtijeva, tvrdi Levinas, da izvjesnost mira bude jača od nagovještaja rata. Takva će izvjesnost biti bezuvjetna i univerzalna kada se »mesijanska eshatologija« mira postavi iznad ontologije rata. Historija, izvan mesijanske optike, nije ništa drugo nego struktura okrutnosti i nepravde. Konačno pomirenje postavlja se očito izvan dimenzije individualne tragične sudbine. Struktura lubitka ne omogućava razmišljanje o miru među ljudima. Ona je struktura bitka (bića), a ne etička odgovornost.

Znamo da će sam Heidegger na kraju priznati da ontologija *Bitka i vremena* ne može poduprijeti razmišljanje o ekstremnom nasilju. Nakon *Kehre*, o holokaustu i svim drugim ekstremnim političkim zločinima, ne može se više razmišljati na temelju dolaska tehnike kao epohalne konfiguracije bitka u Tu, što nije više dolazak strukture bitka čovjeka nego Čistine manifestacije samog bitka.

Levinas ponovo prigovara, govoreći s potpunim pravom, da kasniji Heidegger ne mijenja temeljni odnos između mišljenja o dobru i zlu i mišljenja o bitku. Etički odnos s Drugim i dalje se subordinira ontološkom odnosu s Neuterom (bitak). Stoga, Levinas inzistira, denuncijacija demonskog karaktera tehnike ne rješava problem zla. Zlo je etički, a ne ontološki problem. Budući da ostaje u ontološkoj tradiciji, Heidegger ostaje neosjetljiv prema dimenziji u kojoj je ljudska solidarnost i misli, zajedno s mnogim drugim modernim filozofima, da svako postoji sam za sebe i da je »sve dozvoljeno«. On ne poznaje dužnost ljubavi, taj moralni zakon koji je iznad samog boga, jer »se Toru voli više od Boga«. Ta ljubav nije manifestacija boga ili način da nas on posjeduje, nego naš način, *ne bitka*, nego *odgovaranja* pred uvijek odsutnim bogom. Umjesto da prizna postojanje odgovornosti, Heidegger njeguje strast, ljubav (*philia*) prema Istom (bitku) što je u igri pristustva i odsutnosti, svetog i profanog: to je Levinasova fundamentalna kritika Heideggera.

Ta je kritika u isto vrijeme i *osuda*. Heideggeru se ne može oprostiti što je predložio povratak poganskog bogu. Tekstovi predsokratovaca, što ih je obradivao Heidegger, za Levinasa su istinska Anti-Biblijka (1967, str. 171). Opasni. Predtehničke moći posjedovanja, mitski bogovi, koji se javljaju protiv dubine svetog, otkrivenog u čistini bitka koju Heidegger nastoji egzaltirati, još su pogubnije od sila tehnike koje on kritizira. Levinas piše: »Sveto, popraćeno bojazni i drhtanjem - ali i opijenošću - što ih izaziva

njegovo božansko prisustvo, postaje velika riječ, ako ne veliki koncept čitavog religioznog obnavljanja. Ono što je suvremena sociologija otkrila u predlogičkom mentalitetu Australije i Afrike poprima značaj privilegiranog religioznog iskustva» (1976, str. 145). Paganstvo je lokalni duh, povezanost s pejzažem, mjestom, korijenjem. Levinas piše: » Između neba i zemlje, u toj zemlji postanka, koju obitavaju bogovi i ljudi, postoji čitav život, isključujući svako drugo razumijevanje čovječanstva. To je vječna zavodljivost paganstva, iznad već davno nadmašenog infantilnog idolopoklonstva. Svetlo koje se infiltrira u svijet ...« (1976, str. 325).

Levinasova židovska filozofija najradikalnija je negacija svega ovoga. Ona negira subordinaciju etike ontologiji i, općenito, mišljenju bitka. Na drugom mjestu, on odbacuje pribjegavanje predmetnim silama. Sokrat je više volio grad, gdje se sastaju ljudi, od sela s njegovim stablima. Judaizam je, naglašava Levinas, brat sokratovske poruke. Postavljen protiv pobožnosti ukrijenjenoj u paganstvu, pa čak i u kršćanstvu, on nije idealizirao idole, nego je zahtijevao i poduzeo njihovo uništavanje. Uništiti svete šume, to je židovski »vandalizam« u svoj svojoj čistoći (*ibid.*, str. 325). Saveznik tehnike, demistificirao je svijet i skinuo je čaroliju s prirode (str. 327).

Levinas priznaje da rigorozno odobravanje ljudske nezavisnosti, njena odnosa s razumljivom stvarnošću, uništavanja opasnih konceptata svetog, predstavlja rizik od ateizma. Bez obzira na njegovu težinu, taj se rizik mora prihvati (1976, str. 30). Heideggerov poganski bog nije predaleko, već preblizu. Ponad svega, taj bog napada autentičnu ljudsku slobodu, to jest, etički odnos s Drugim. Svaka ideja o manifestaciji boga napadačka je i nepomirljiva s tim odnosom. Krist, inkarnirani bog, nije ništa manje ratoboran od Herkula ili Dioniza. Istarski se bog ne obraća svijetu kroz svoju prisutnost, već kroz svoj modus odsutnosti. Stoga, svaki je sakramentalizam zabranjen. Prema judaizmu, sakramentalna moć božanskog sastoji se u ranjavanju ljudske slobode (*ibid.*, str. 2).

3. Opasnosti povratka k bitku identificirane u svjetlu tradicionalne filozofije

Što reći o kritikama protestantskih teologa i Levinasa? Treba priznati jednu stvar: Heideggerovo zatvaranje prema etičkoj dimenziji ljudskog života više je nego očito. Heidegger nikada nije smatrao da njegova teorija modusa bitka čovjeka, izložena u *Bitku i vremenu*, može davati moralna pravila. Nakon što je priznao svoju krivnju kao mislilac, Heidegger je, kao

Edip, otišao u planine. Ali način života koji je počeo objavljivali nije moguć u industrijskim društvima. Njegove refleksije o mirnoći (*Gelassenheit*) ne govore ništa o tome kako moramo živjeti u velikim gradovima. Njegov izbor ne-željeti i očuvanja bića (*Schonen*) ne ostavlja puno prostora za razmišljanje o ponašanju u društvenom životu. Smireni pastir bitka ne može više ništa specifično reći o ekstremnim političkim zločinima i drugim praktičnim problemima modernog života. Ako dva svjetska rata, prema onom što on tvrdi, nisu odlučili ništa (o sudbini čovjeka i ljudskog mišljenja), to nije bilo, čini nam se, samo zbog zaborava bitka, nego i osobito zbog zaborava bližnjega i, otuda, sebe sama. Povratak Čistini bitka priznavanje je sloma ontološkog mišljenja pred čudnovatošću ljudskog, a ne garancija njegovih budućih pobjeda. Ekstremno nasilje koje smo upoznali izgnalo je nevinost, a time i prioritet grčkog pitanja o bitku. Filozofija Zapada ne može više očekivati spasenje izvorne *phusis*. Po tom pitanju, grčka je tradicija iscrpljena.

Teško je, dakle, ne složiti se s Levinasom kad karakterizira Heideggerovo mišljenje kao manifestaciju »imperializma ontologije«, to jest, mišljenja o bitku općenito, i kad optužuje Heideggera za nesposobnost mišljenja o problemima etike. Osim toga, Levinas nije sam u svojoj kritici pretendiranja ontologije na status prve filozofije. Mnogi drugi mislioci prije njega tvrdili su da je nemoguće osnovati etiku u domeni ontologije. Već je Hume govorio da je nemoguće derivirati »trebatи« (»ought«) iz »biti« (»is«). Ako se zadržimo samo u ontologiji, ostat ćemo bez moralnih principa. Stoga, kad Heidegger reducira raspravu o Morati-bitu na domenu rasvijetljavanja bitka, on se opire, ne samo religioznoj tradiciji judaizma (i kršćanstva), nego i moćnoj svjetovnoj filozofskoj tradiciji, čiji je egzemplarni predstavnik Kantova dihotomija između teorijskog i praktičkog uma.

Protiv Heideggera vrijedi primjedba da se praktički um ne reducira na tehnički (instrumentalni) um. Instrumentalni um može se možda shvatiti, u skladu s Heideggerovim mišljenjem, kao identičan metafizičkom umu. Praktički je um, međutim, očito izvan te tradicije. On ne proizvodi prijedloge, nego *imperative*. Zbog te svoje karakteristike, Kantov praktički um postavlja se bliže židovskoj religiji od mišljenja manifestacije bitka. Shvatljivo, Kant se ne vraća religioznom mišljenju. On tolerira religiju, kako smo vidjeli, jedino u granicama samog praktičkog uma. No, s druge strane, njegov praktički um ne živi ni od aposantičkog *logos*, koji tvrdi ono što se manifestira više nego *logos* koji nareduje i ureduje. Zbog toga, i samo zbog toga, um se može suočiti s nasiljem. Za Heideggera je um, budući da je *aposantičan*, solidaran s nasiljem bitka. Za Kanta se um, budući da je *praktičan*, neminovno sukobljava sa svakim nasiljem.

Vidjeli smo, tako, da metafizika nije jedini horizont etičke refleksije na Zapadu. Kod Kanta, kao i kod Platona, Dobro je iznad bitka. Biljeg

Heideggerove greške, kao i Hegelove, bilo je što su zaboravili na tu činjenicu. Zapadna filozofija, tu Levinas ima potpuno pravo, ne svodi se na ontologiju. Razmišljajući tako, Heidegger čini nasilje nad očigledno neprolaznim rezultatima historije uma.

To nasilje proizlazi, nesumnjivo, iz same fenomenološke metode. Očekivalo se da će se u pokretu što ga je pokrenuo Husserl doći do samih stvari, dakle suprotno Kantovom razlikovanju između nama dostupnih stvari i stvari po sebi. U *Bitku i vremenu*, Heidegger, kroz fenomenosloški postupak, ignorira, na primjer, nominalnu dimenziju ljudske slobode. Za njega, cijelokupna struktura tubitka *mora* biti fenomenološka. Jasno je da on nastupa protiv Kantove teze da je sloboda stvar po sebi, ispravno govoreći, neshvatljiva za teorijski um. Zaboravljujući Kantov zahtjev za skeptičkom disciplinom mišljenja, Heidegger predlaže svoju teoriju brige (*Sorge*) kao fundamentalnu teoriju svakog bili-na-kraju-neke-stvari, dakle i dobre volje. To je međutim invazija teritorija. Heideggerova teorija bavi se samo fenomenološkim »brigovanjem«. Njegovo mišljenje o ljudskoj praksi nastavlja Nietzscheovo i Marxovo, temeljeći se na supstancialnim dogmatskim tezama, a ne na Kantovoj metafizičkoj kritici običaja, utemeljenoj na apstraktnim imperativima. Ukratko, Heidegger *Bitka i vremena*, kao uostalom cijelokupna fenomenologija, upada u mutne vode metafizičkog mišljenja.

Kasniji pokušaj povratka čistini bitka, shvaćenju kao prostor nežidovsko-kršćanskog, pa čak i predfilozofskog objavljenja, donosi još izraženiju nostalгију za nevinošću misli. Već smo vidjeli neke od posljedica tog povrata primitivnom: napuštanje ne samo tehničkog, nego i praktičkog uma i, time, svakog i bilo kojeg pitanja pravde. Postupajući na taj način, Heidegger odreduje smrt ne samo filozofije, nego i čovjeka. Mislilac iz planina naučio nas je da je filozofija smrni neprijatelj židovsko-kršćanske religije. Ali, treba ustrajati, filozofija je jednako protivna pjesničkom mišljenju. Poruka Heideggera, navjestitelja boga koji će doći da nas spasi (kad je već Hitler razočarao, moglo bi se zlobno dodati) tako je nerazumljiva, pa stoga neprihvataljiva duhu discipliniranom kritičkom filozofijom, kao i navještenje sv. Pavla, apostola Krista Iskupitelja. Obojica koriste religiozni jezik. Možda bi se moglo reći, kao što je to rekao Freud, da ih razdvaja činjenica da je pogani Heidegger predložio religiju primitivne majke (*phusis*), a sv. Pavao, rimski Židov, modifikaciju religije primitivnog oca (zakon, *sic volo, sic iubeo*).

Sad kad smo uvidjeli političke i druge opasnosti Heideggerovog mišljenja o bitku, preostala nam je još obaveza da okarakteriziramo prirodu njegove opasnosti. Na prvom je mjestu vidimo u Heideggerovom gnosticismu, u tezi da je spoznaja putem predodžbe utemeljeni način bitka i da prvi »pristup« k bitku i biću nastaje direktnim prosvjetljivanjem. Heidegger, međutim, nikad nije uspio pokazati, protiv klasične grčke

tradicije, da spoznaja kroz predodžbu može biti fundirana, u nekom umjerenom smislu te rječi, u načrtu (*Entwurf*) kao modusu bitka čovjeka ili sudbinskog razotkrivanja bitka. No, niti time on nije prestao *definirati* ljudsko kroz sudjelovanje svjetla. Cijena tog poduhvata više je nego jasna: nemogućnost upravljanja ljudskim životom od strane čovjeka.

Neprihvatljiva je to cijena. Prijedlog o čckanju boga spasitelja je mistifikacija. Čini se da se slijedeća dijagnoza sama nameće: Heideggerovo je mišljenje opasno u mjeri u kojoj postavlja pitanja o istini i dužnosti u okvirima poganske gnoze, gnoze okrenute prema (agresivnim) silama postanka.

Time ni na koji način ne želimo reći da poganska dimenzija ljudskog koju razotkriva Heidegger, ne postoji ili da se ona može zanemariti. Vječna namjera svetog, protiv kojeg se bori Levinas, mora se priznati kao autentično ljudska. Anticipirajući ono što ćemo reći u našim završnim zaključcima, naš stav, čini nam se, mora biti prosvjetiteljski: priznati ljudsko u svim njegovim dimenzijama i ostaviti ga da bude onakvo kakvo jest, unutar granica prihvatljivih umu. To međutim podrazumijeva poricanje fundamentalnog karaktera poganske gnosičke dimenzije.

4. Opasnosti asimetričnog odnosa s Drugim

Levinas imperijalizmu ontologije suprotstavlja etiku kao prvu filozofiju. Da li je moguće slijediti ovu njegovu inverziju prioriteta u filozofiji?

Usprkos svim nesuglasicama, postoje točke u kojima su Heidegger i Levinas prisno povezani. Aludiram na činjenicu da su obojica poshegelovski mislioci, koji stavljuju naglasak na konačnost, na razliku, a ne na pomirenje. Aludiram i na sklad između njih dvojice što se tiče unutrašnje nespojivosti između grčke i židovske tradicije. Aludiram konačno i na »epistemiološki« stav koji ih bratimi; kao i mišljenje o bitku, etički odnos s Drugim postoji u granicama reprezentacionalnog mišljenja. Uz Heideggerovu *pogansku gnozu* koja želi biti bliska bitku, Istom, pojavljuje se kod Levinasa, čini nam se, židovska gnoza koja je u prisnim odnosima s radikalno-drugim-od-bitka.

Po Levinasu svako tematsko znanje čini nasilje nad promjenjivosti Drugog. Sastavljeno od tajne i misterije, ono se ne može namjerno tematizirati. Intencionalni pristup izjednačava sve, neutralizira sve, jer želi vidjeti sve. Drugi se *ne može vidjeti* ni tjelesnim očima, ni očima uma. Već smo rekli: ne postoji mogućnost da se napravi fenomenologija lica, odlike Drugog. Heideggerova spoznaja putem prosvjetljivanja nije pri-

ladnija kao pristup k Drugom od reprezentacionalnog mišljenja. Prirodno svjetlo čistine osvjetjava bitak. Ono što se tako osvjetjava, posjedovano je. Po Heideggeru, izvorni pristup k Drugom je modus bitka čovjeka koji se dovršava na prirodnom svjetlu. Po Levinasu, pristup k Drugom postoji u etičkoj dimenziji, ne samo iznad svakog mišljenja, nego i iznad svakog *modusa ljudskog bitka*.

Ne smijemo zaboraviti da je Levinasov stav, do određene granice, istinski kantovski. Po Kantu, prepoznavanje drugog ljudskog bitka kao cilja po sebi, nije moguće u okvirima objektivnog znanja, pa se stoga postavlja sasvim izvan dometa teorijskog uma, uma koji upravlja ontologijom. No, Levinas ide dalje nego Kant. Po njemu, čak niti praktički um ne može nas natjerati da izademo iz osame. Budući da je on značajka *autonomnih moralnih imperativa*, praktički nas um zatvara u izolaciju. Cijena istinske »društvenosti« je potpuna heteronomija, potpuna odgovornost prema *Drugom*, bez simetrije, bez reciprociteta.

Objašnjenje te promjenjivosti zahtijeva potpuno drukčiji stil mišljenja od grčkog. Levinas ga naziva *profetizmom*. Profetizam živi od etičkog svjedočanstva koje je specifičan modus objavljenja potpuno nesvodljivog na znanje. Taj izvorno židovski način filozosiranja, jedini je način koji nam daje pristup k Drugom, koji uvijek na kraju poriče ono što je rečeno. Ta židovska filozofija zna da naziva (pa tako i poznaje) ono što se ne može nazvati, da tematizira ono što se ne može tematizirati. Na taj način, ona beskonačno poriče. Dajući onome što razbija kategorije iskaza u takozvani antinomički oblik, ona nastoji (na šizofrenično, konkretnistički način) u rečenome utisnuti, a ne samo putem njega izraziti, crte tog prekida. Evo jednog primjera Levinasovog antinomizma: totalna potčinjenost, i u isto vrijeme, manifestacija primogeniture, digniteta onoga tko je nezamjenjiv. Uvijek odsutan Bog, koji nam nameće zahtjeve neograničene etike, tjera nas iz međuprostora bitka i izbavlja iz osamljenosti: to je drugi primjer istog *antinomičkog mišljenja*.

Postoje jaki nagovještaji da je Levinasov profetizam novo izdanje antinomizma gnoze i kabale, čija je svrha da otkrije tajne i misterije ljudskog iskustva nedostupne prirodnom pogledu. Gnoza, koja odbacuje cjelokupnu filozofiju identiteta i priznaje, kao i Kant, da razlika između trebatibiti i bitka nije viša od Heideggerove ontološke razlike. Mistika, koja nasuprot Kantu, tvrdi da odgovornost nije dio strukture autonomne subjektivnosti, nego strukture odnosa, ne ontičkog, već etičkog, s Radikalno-drugim. Za njega, »biti čovjek« znači imati dostojanstvo da se bude upravljan od strane nekog tko ne mora dati svoje razloge.

Zaustaviti ćemo ovdje našu analizu Levinasa da bi mu uputili nekoliko pitanja. Prvo od njih je da saznamo da li on čini grešku obratnu od Heideggerove: da li zamjenjuje ontološki imperializam etičkim. Ne ulazeći u bit pitanja da li je Levinasovo mišljenje zaista »razumljivo« (budući da

opći kriteriji razumljivosti više ne vrijede), treba ispitati da li je moguće prihvati proročansku elaboraciju etičkog odnosa ne samo kao nezavisnu filozofsku teoriju, nego i kao »prvu filozofiju«.

Jedno je, čini se, sigurno: tipični antimonizam te židovske teorije nije nadopunjavanje grčkih filozofa, nego uništavanje grčkoguma. Levinasov stav izravno napada samu ideju o autonomiji ljudskoguma u cjelini, tradicionalnu kolijevku teorija o bitku i Morati-bitu. Njegova etika nije prva filozofija, nego radije *alternativna* zapadnjačka tradicionalna filozofija. U suštini, Levinas nije daleko od pavlinske teze da je filozofija ludilo za biblijsku vjeru; ludilo koje proizlazi iz čovjekove prepostavke da može naći spasenje i stupiti u istinu i pravdu vlastitim sredstvima. Odgovarajući Heidegeru, učitelj Talmuda zauzima stav stuprotan suštini grčkog nasljeda, stav izazivanja, a ne pomirivanja.

Može li se misao o neposrednoj odgovornosti prihvati kao polazna točka alternativne filozofije? Najbolji način da se raspravi ovo pitanje je da se ispita da li ta ideja dozvoljava razradivanje teorije *etike* i teorije *pravde*. Značajno je da je Levinas uvijek izbjegao zadači stvaranja etike (1982, str. 85). Možda je predosjećao da je to stvaranje neizvodivo unutar njegove »prve filozofije«. Lako se zapaža osnovna zapreka za etiku na Levinasov način: kod njega nedostaje koncept simetrije dužnosti. Iz asimetrije odnosa s Drugim proizlazi da biti u svijetu, živjeti, nije ničije pravo, nego nešto što mora dopustiti Drugi. Putem fundamentalnog etičkog odnosa prepoznajemo se kao »uzurpatori« onoga što pripada Drugom. Fundamentalni »etički« smisao života je nasilje, ubojstvo drugog (ljudskog bića). Stoga nemamo izvorno pravo na život (1982, str. 119). Ako želimo biti vjerni tom etičkom smislu ljudskog života, moramo se uvijek pitati ako imamo pravo da budemo, a da nikada ne možemo uzeti niti bitak (prirodu) niti sebe same kao izvor tog prava. U okviru naše radikalne heteronomije, svako autonomno izvršavanje slobode također je uzurpacija. Da bi bilo što napravili moramo tražiti dozvolu. Čak i za to da bi mogli imati osobna mišljenja.

To su teze koje teško mogu dovesti k ostvarljivoj etici. Derrida, pažljiv Levinasov čitalac, potvrdio je, kao i mnogi drugi, *simetriju između ja i drugi*: o drugom se može misliti samo kao o drugom ja, *alter egu*. U protivnom slučaju, ne znamo o čemu razmišljamo, pored toga, ja sam sam uvijek nužno drugi drugog, budući da imam isto dostojanstvo kao i on (1967, str. 188). Derrida je naznačio još jedan problem Levinasove proročanske filozofije. Priznajući hipotetski da je judaizam to iskustvo o beskonačnom Drugom, treba priznati, inzistira Derrida, potrebu da se judaizam »proizvede kao logos i da probudi grčko u autističkoj sintaksi svog vlastitog sna«, treba razmisliti, kaže on, o potrebi da »se izbjegne najgore nasilje koje prijeti kad se u noći potiho predajemo drugom u noći« (str. 226). Drugim riječima, i u etici se mora filozofirati na grčki način. Ne moramo se

zadržavati ovdje na pitanju kakvog se nasilja, po Derridinom mišljenju, moramo bojati u tihom izručivanju drugom u noći. Znamo da se u noći pojma, lice bližnjeg može iskriviti u opaki Fedjukinov obraz. Osim toga, opasnost o kojoj-govorimo vrlo dobro ilustrira historija teokracija i totalitarnih sustava izgrađenih u ime potpune i neograničene odgovornosti prema drugima. Ovdje želimo samo egzemplificirati represivni karakter fundamenta duhovnosti nametnut Zapadnim društvima od strane židovsko-kršćanske »etičke« religije.

Kršćanski duhovni život temelji se, kako je poznato, na moralnom osudivanju želje i agresivnosti u *svim njihovim manifestacijama*. Klasični je izraz s točke gledišta ovakve duhovne formacije, odlučujući za kršćansku koncepciju svetosti u stoljećima koja dolaze, u *Ispovijestima* sv. Augustina. Veliki teolog istočnog grijeha ne priznaje čak niti nevinost djece u najranijoj dobi. Nitko nije čist pred Bogom, »čak ni novorođenče, čiji život na Zemlji traje samo jedan dan« (*Ispovijesti*, str. 38). Tko nas može »podsetiti na grijeh iz djetinjstva«, pita se on, »tko će nam ga prizvati u sjećanje?« Nitko, jasno je. Grijeh novorođenčadi može se deducirati samo *a priori* na osnovu Svetog pisma ili putem analogije. Sv. Augustin upotrebljava ovu posljednju metodu kad počinje svoje ispitivanje savjesti: »Kako sam mogao zgriješiti u to vrijeme? Žarko žudeći, plačući, za dojkama moje majke? Kad bih sada uzdahnuo, isto tako pohlepno, ne za majčinim prsim, nego za hranom koja odgovara mojoj dobi, bio bih prezren i pravedno ukoren. Onda, nema sumnje da je moj postupak bio vrijedan osude; no kako nisam mogao shvatiti ukor, običaj i um nisu dozvoljavali da budem prekoren«. Ovo je prva polazna točka kršćanskog duhovnog uzdizanja: tvrdnja da je svako otvoreno iskazivanje *želje*, čak i djetinje, grijeošno.

Toj tvrdnji treba dodati drugu, koja okrivljava i dječju agresivnost. Sv. Augustin piše: »Vidio sam i promatrao jedno, obuzeto zavišu, koje još nije moglo ni govoriti, a već je gledalo, blijedo, srdita lica, svom malog brata po mlijeku. Tko nije bio svjedok ovoga o čemu pričam? Priča se čak da majke i dadijle pokušavaju istjerati tu manu, ne znam kojim sve praznovjernim činima. No, hoće li na kraju biti nevino dijete kad uz sebe ne podnosi, u istom plodonosnom izvoru kreveta, svog bespomoćnog druga koji ima samo tu hranu za održavanje života?« (ibid., str. 39). Sv. Augustin dopustit će da je »njekakost dječjih udova nevina«, ali ne i »dječja duša«. Njihova je duša agresivna, pa zato i obilježena grijehom.

Nije li ovo pravo mjesto da se podsjetim Freudove kritike religije i morala? Njegova izuzimanja infantilnih nagona iz budnog superega? Njegove teze da čovjek oboli kad kritika postane sveprisutna? Misli da se produhovljavanje sastoji u ekvilibrijumu između sukobljenih sila koje obitavaju u nama i koje određuju naš život u društvu, u kontroli zadobivenoj putem sublimacije? Svakako. Živimo su postfrojdovskom

svijetu gdje glad za majčinskim prsim i zavist majki prema bebama nisu više znakovi iskvarenosti ljudske prirode, nego garancija naše sposobnosti da ostanemo živi i zdravi. Mada može biti potpomognuto religijom unutar granica uma (određenih dijelom putem psihanalize), stvaranje duhovnosti ne može više biti predavanje religiji u njenom tradicionalnom obliku.

Rezultat do kojeg smo došli od izuzetnog je značaja: kao što Heidegger ne može utemeljiti etiku u spoznaji putem prosvjetljivanja, tako ni Levinas ne može elaborirati etiku, niti ponuditi obranu protiv nasilja koje može doći od drugog (ljudskog bića). Što dokazuje da židovska gnoza nema više uvjeta od poganske da zauzme mjesto prve filozofije: i jednoj i drugoj nedostaje kritičkog potencijala. U tom negativnom smislu, imperijalizam etike nije ništa manje opasan od mišljenja o bitku. Štoviše, treba se bojati da bi i jedan i drugi mogli poslužiti kao *inspiracija ekstremnim prijetnjama*. Židovska tradicija u čistom obliku, očito nije ništa sigurnija od grčke, reducirana na svoju prvotnu suštinu. I jedna i druga, čini se, otkrivaju bitnu dimenziju ljudskog, i jedna i druga međutim iziskuju oprez i traže kritiku. Postoji li *općenit ključ za tu kritiku?* Dok se ne nade taj ključ, stvaranje kompetentnog suda za prosudivanje Zapadnih filozofija i tradicija morat će se odgoditi.

Nacrt općenite teorije ideologija

1. Inventarij ekstremnih opasnosti

Naš se stav promijenio u odnosu na opasnosti koje nas okružuju. U ne tako davnjoj prošlosti, na opasnosti se gledalo kao na prolazne prijetnje što čine dio ljudskog života. Danas su nam poznate direktnе prijetnje ljudskom životu kao takvom. Jedno je od lica opasnosti, najstrašnije od sviju, *rat* među narodima. Homerova *Ilijada*, jedno od temeljnih djela Zapada, djelo je o ratu. O nasilju rata, dodaje Simone Weil. Bez sumnje; ali isto tako o vrijednostima rata i mira. Homer je stvorio prvi kodeks vrijednosti naše civilizacije, gdje se pojavljuju tjelesna snaga, ljepota, hrabrost, vjernost, lukavost. Tukidid još može stvarati povijesti peloponeških ratova s izvornim grčkim pogledom na taj oblik borbe među ljudima, a da ga moralno ne osuduje.

Ljudi su se bojali *tiranije*, mrzili je. Ipak, Machiavelli još može bilježiti, kao što smo rekli, racionalne strane: budući da ljudski status karakteriziraju borbe na život i smrt, tiranija se brani kao lukavština uma da bi se prekinulo borbe, makar provizorno, i zauzimanjem vlasti od strane jačega, osnovala država koja koristi općem dobru.

Postojalo je *rođstvo*. Tko se ne sjeća Hegelovog razmišljanja o borbi na život i smrt kao neophodnom momentu nastajanja samosvijesti? Marx je opisao *eksploatairanje najamnog rada* putem kapitala. Nepravda protiv proletarijata ušla je u svijest svijeta u nedavnoj prošlosti. Osjećala se najjačom, jačom i od nacionalnog osjećaja. Marx i Engels, međutim, još su mislili da je i ta nepravda upisana u načrt historije koji će neminovno dovesti k društvu jednakosti. U proročanskoj viziji spasenja čovječanstva, branili su također, u okvirima pravde, *revolucionarno nasilje* proletarijata.

Na taj način, i najgore vrste nasilja integrirale su se, bilo u život pojedinca i naroda, bio u život duha, bilo u život vrste. Danas smo međutim suočeni s manifestacijama nasilja što su, čini se, definitivno

nepomirljive s ljudskom prirodom, negacija čovječnosti i direktna prijetnja ljudskom. Na različite načine, dakako.

Prethodne analize omogućavaju nam općenitu viziju o ekstremnim prijetnjama kojima smo izloženi. Ispovijest nacističkog mučitelja Otto Dietricha zur Linde otkriva osobu koja ubija protivnika ne zato što je njegova moć suprotna ovim ili onim interesima, nego zato jer njegov moral obuzdava izvorne snage što nastanjuju ljudsko biće. Otto Dietrich muči pjesnika Davida Jerusalema da bi ubio pjetet u sebi samom i da bi dao primjer ljudskog života utemeljenog na vjeri u mač i oporavljenog od bolesti, a to je za ovog čitaoca Schopenhauera i Nictzschea židovsko-kršćanski moral. On muči u ime kulta *agresivnih sila*.

Motivi boljevičkog mučitelja Fedjukina su drukčiji: on muči poznatog revolucionara Borisa Davidovića Novskog zato što odbija dati lažno sjedočanstvo da je izdao stvar revolucije i inzistira na *višoj pravdi* koja traži žrtvovanje osobnog morala, u svojoj nevinosti, u svojoj maloj osobnoj istini. Kao što znamo, Fedjukin ne napada fizički, nego ubija pred Novskim, jednog za drugim, mlađe zatvorenike dok ne prizna. Shvaćajući da će ga obrana moralne čistoće njegove biografije uvući u ubojstva nevinih, Novski odlučuje potpisati priznanje što ga je sastavio Fedjukin, i, sloboden je. Kasnije počinjava samoubojstvo da bi pobjegao od krivnje i kajanja.

U oba slučaja mučitelji *nisu samo bestijalni*. Oni su monstruozni jer djeluju u ime *neljudskih* instanci, jedan u ime izvornih sila, a drugi u ime više pravde. Mučeni je žrtva ne drugog čovjeka kao takvog, nego žrtva provale nečeg radikalno-drugog-od-ljudskog, u ljudskim odnosima.

U oba slučaja, krajnji cilj nasilja je isti: uništiti *osobna uvjerenja i osjećaje*. No, instrumenti mučenja su različiti. Predstavnik predosobnih sila, Otto Dietrich napada *život* da bi dostigao osobu. Stoga, on nanosi Davidu Jerusalemu nepodnošljive fizičke boli. Fedjukin, koji djeluje u ime višeg morala, napada *moralnu svijest* Novskog da bi sustigao njegovu osobu. David Jerusalem počinjava samoubojstvo, po svoj prilici zato što nije mogao podnijeti fizičku bol, Novski zato da bi pobjegao od krivnje. David Jerusalem mogao se još smatrati nevinim; muke nanesene Novskom oduzimaju mu čak i takvu utjehu.

Moglo bi se činiti da *agresivne snage i totalitarni moral* iscrpljuju listu ekstremnih prijetnji želje za moći; da bi ljudsko biće moglo naći utočište u umu i u objektivnoj stvarnosti svijeta. Sve ukazuje na to da takva utjeha ne postoji. Danas je jasno (pokazali smo to na već davnim primjerima Marksove ocjene industrijskog progresa u Indiji i plana eksterminacije malih slavenskih naroda što ga je smislio Engels)¹ da je *tehnički um*, za

¹ Noviji primjeri nasilja tehničkog uma su Hirošima i Černobil.

kojim se čeznulo još od vremena prosvjetiteljstva kao univerzalnom instrumentu oslobođanja čovjeka, počeo igrati, upravo zahvaljujući svojoj univerzalnosti, ulogu smrtonosnog oruda za potpuno potčinjavanje ljudskog domeni materijalističkih stvari. Da bi postigla cilj kojem teži minimalizacija patnje racionalizaciji ljudskih odnosa s prirodom i s drugim ljudima uspostavlja sustavno postvarivanje ljudskog, totalnu i kompletну administraciju života. Obrazovanje čovjeka za stvarnost modernog čovjeka, čini se, izaziva spor i siguran gubitak značenja ciklopne tradicije. U tom obliku, nasilje želje za moći ne dostiže više pojedince ili odredene narode, nego izvore iz kojih je potekla religija, umjetnost i filozofija. Agresivnost tehnike, što ne proizlazi iz »instinkata« niti iz morala, nego iz samog stvarnog i njegova glasnogovornika, instrumentalnog uma, ne boli. Nijema, ona često prode nezapažena. Ipak, ona je po sudu toliko različitih mislioca kao što su Heidegger i Horkheimer, najgore od svih nasilja.

Moglo bi zvučati kao ludost tvrditi da je bezbolno nasilje tehnike gore od onog što su ga proživjele žrtve mučenja. Nema sumnje, u domeni smo u kojoj usporedbe lako postaju šokantne, kad nisu potpuno bez parametra. Racionalizacija je opasnost koja ne ugrožava direktno ljude, nego najdublje stanje u kojem smo ljudi, samu mogućnost da život ima smisla. Paradoksalno, ona prijeti ne zato što je uzrok patnje, nego zato što obećava sredstva za ublažavanje protiv svake patnje, bilo fizičke, bilo moralne, zato jer kani naturalizirati svaku »čistu« želju i svaki »čisti« interes, pa tako, svaku negativnost što može garantirati transcendenciju čovjeka u odnosu na nacrt objektivnosti.

To nas je navelo da priznamo postojanje *tri različite vrste ekstremnih opasnosti*: opasnosti kulta sila postanka, tehnike i totalitarnog morala. Naš je slijedeći problem detaljnija karakterizacija njihovih izvora i odnosa među njima.

2. Freudova topika opasnosti, ideologija i tradicija

Na početku našeg proslijedivanja u zacrtanom smjeru poslužit ćemo se Freudovom teorijom prijetnji ljudskoj psihi. Ego muči *tjeskoba*, kaže Freud, pod prijetnjama koje dolaze iz ida, iz svijeta i iz superega. Naša je namjera pokazati da Freudova klasifikacija izvora prijetnji za ljudski subjekt, valjano prilagodena, omogućava i interesantno, mada, s filozofske točke gledišta, samo preliminarno sustaviziranje ekstremnih opasnosti koje smo upravo otkrili i njihovih izvora.

Ovakav poredak ekstremnih opasnosti, koji se sastoji u transponiranju jedne strategije koju obično koristi Freud u ograničenoj domeni etiologije

psihičkih oboljenja za ekstremne patologije ljudskog života, plijeni jednostavnošću i potpunošću. Svijet (realnost), sa svojim glasnogovornikom, ego-realnošću, mora, jasno, biti proglašen odgovornim za opasnosti tehnike koje je naznačio Heidegger. Opasnosti ukorijenjivanja, što ih opoziva Levinas, mogu proizvesti jedino iz instancija ida i ego-užitka. Konačno, opasnosti izručivanja Beskonačnom mogu se, bez mnogo okljevanja, pripisati superegu.

Vidjeli smo (peto poglavje, odjeljak 8) da se druga Freudova topika može iskoristiti za precizniju i kompletniju klasifikaciju religija od one koju predlaže Marx. Pokazali smo da se religija u Marxovom smislu može interpretirati kao miješana ideologija koja kombinira iluzije ega-užitka i ega-realnosti. Religija u Freudovom smislu klasificira se kao ideologija superega. Možemo još generalizirati i *klasificirati religije* u: religije ida, superega i ega-realnosti. Primjer za prve su orgijskičke religije među kojima se uključuju, općenito, poganske, stare (dionizijska) i neke nove, kao što je nacističko paganstvo. Ovdje je paradigmatski bog Dioniz. Religije superega predstavljaju židovsko-kršćanske religije, čiji je egzemplarni bog Jahve. Konačno, možemo klasificirati među religije ego-užitka sva ona duhovna stajališta koja proizlaze iz boga Logosa (ili Apola), ultimativnog principa spasenja. Primjeri za tu vrstu religija su filozofski panteizam (Spinoza) i vjera u kozmički um koju, kao što znamo, isповijedaju filozofi kao Platon, Freud i Einstein.

Slijedeći korak u istom smjeru sastoji se od pokušaja (preliminarnog) klasificiranja ne samo religija, nego i svih *osnovnih oblika ideologija* u okvirima Freudove teorije strukture psihe. Koristeći istu »prostornu« i »strukturalnu« Freudovu temu, možemo ići iznad Marxa i razlikovati između ideologija ida, ega i superega. Koji su slučajevi obuhvaćeni u svakoj od ovih kategorija? Ne bi trebalo iznenaditi ako kažemo da *fundamentalne tradicije Zapada* daju osnovne primjere za te klasifikacije. Klasifikacija ideologija koju smo rekonstruirali oslanjajući se na Freuda u isto je vrijeme općenita panorama tradicija.

Rijetki će poreći da na Zapadu fundamentalne tradicije dolaze iz Grčke i iz Judeje. Nietzsche daje još suptilniju razliku, prepoznajući postojanje dvojnosti u grčkoj tradiciji, njenu dionizijsku stranu, azijatskog podrijetla, i apolinsku, tipično grčku stranu. U skladu s tim, možemo govoriti o tri osnovne tradicije Zapada, dvije grčke (dionizijska i apolinska) i jedna židovska (jahvistička). Suština tih tradicija nije isključivo religiozna i može se još klasificirati na temelju drugih parametara.

Suština je *dionizijske tradicije* kult proljetne *phusis*, snaga podrijetla, gdje odjekuje nostalgija za podrijetlom, predavanje proturječnom otvaranju, predlogička, prema neizrecivom, pristup k predkozmičkoj dimenziji bez opće prostorne ili čak vremenske strukture, gdje se ne može primijeniti ni princip slučajnosti, čak niti princip dostačnog uma, gdje još uvijek nema etičkog

razlikovanja dobra i zla. Prikladno nereligijsko ime za tu tradiciju je *fiziocentrizam*.

Jasno je da fundamentalne karakteristike besvjetsnog i osobito ida, koje je ustvrdio Freud, odražavaju, unutar psihanalize, stoljetno znanje, elaborirano na Zapadu, o dionizijskom momentu ljudskog života. Stoga, fiziocentrične tradicije mogu se prirodno klasificirati zajedno s tradicijama ida. Njihove ideološke oblike preferiraju pjesnici, svećenici, ljubavnici i boemi.

Glavna ideja apolinske tradicije je ideja Anaksagorina *nous*, ideja *logos* kao principa ili sile poretku imanentnog u svijetu po sebi (*kosmos*). Od Descartesa, ali na ovaj ili onaj način već od Platona, intelektualna reprezentacija smatra se privilegiranim modusom manifestacije *logos*. Apolinska tradicija drži da su nered i zlo sporedni, samo nusproizvodi prirodnog hoda stvari. Svijet je čovjekova kuća, a njegovo je podrijetlo impersonalni um koji njime upravlja. Nereligijsko ime koje dakle odgovara toj tradiciji jest *logocentrizam*.

Kasniji kritičari apolinske tradicije vidjeli su u njoj figuru duha koja generalizira iskustvo života robovljenika (u doslovnom ili prenesenom smislu), iskustvo obilja, prisustvo objekta zadovoljstva (postignutog putem reprezentacije). S Freudove točke gledišta, apolinski racionalizam može se interpretirati kao iluzija, pa stoga kao ideologija ega-stvarnosti, osnovni problem nije toliko naći uredivački princip (budući da njegovu egzistenciju garantira postojanje zadovoljstva), nego pokazati kako je immanentni um koji vlada svijetom sposoban pobijediti nered (uključujući društveni) i zlo, pa na taj način pomiriti ljude s prirodom i među sobom. Za njega, zlo je samo uskraćivanje dobra, udaljenost, otudenost od vladajućeg principa.

U povijesti Zapada taj je racionalizam dobio različite pojavnice oblike. Jedan je od njih upravo »njemačka ideologija« koju Marx nalazi kod Hegela i hegelovaca. Kritizirajući tu ideologiju, Marx *de facto* kritizira grčku ideologiju apolinskog tipa, a ne dionizijskog. Budući da su je u ovom stoljeću zanosnom snagom oživjeli Nijemci, dionizijska ideologija zapravo zaslužuje više od apolinske da ju se nazove »njemačkom ideologijom«.

Jahvistička tradicija, sa svoje strane, polazi očigledno od stvarnosti Ropstva (u Egiptu, u Babilonu) i Izgona (u čitavom kršćanskom svijetu) židovskog naroda i, općenitije, od društvenog nereda imanentnog u svijetu. Ona tvrdi da su nered i zlo sastavni dijelovi povijesnog toka stvari i da iskupljenje može doći jedino iz zakona boga koji nije s ovoga svijeta. Čovjek nema korijenja na ovome svijetu, on ima status čovjeka u egzilu sa žedu za pravdom što je specifcira Zakon. Jahvizam je, dakle, *nomocentrizam*.

Nakon nekoliko drugih, Freud je vrlo jasno pokazao da židovska tradicija generalizira iskustvo nedostatka, odsutnosti objekta želje. Ili, kako bi on to još rekao, nemoći ego-realnosti pred drugim, što će se na kraju

pretvoriti u svemogućeg boga, gospodara neba i zemlje, izvora Zakona. Za »židovskog« ili »jahvističkog« ideologa, kao i za superego koji ga predstavlja u strukturi subjekta, osnovni problem nije karakterizacija nereda i zla, koje dovoljno dokazuje nesposobnost mišljenja da potisne bol, već pronalaženje principa iskupljenja sposobnog da pobijedi tlačitelje, eliminira bol i u praksi međusobno pomiri ljudi. Za njega, kao i za moralnu svijest, zlo je suština svijeta jer se njegov prirodnji tok opire Zakonu pravde. Beskonačno nesretnu sudbinu židovskog naroda proroci interpretiraju kao Božju kaznu zbog nepoštivanja Zakona. Nesreća se ne smatra dokazom nesposobnosti boga ili neprimjenjivosti Zakona, nego dodatnim razlogom za okrivljavanje ega u ime Zakona i boga. Jahvistički judaizam može se tako promatrati kao ideologija superega objašnjena u nomocentričkom obliku.²

Ova klasifikacija tradicija razlikuje se u nekoliko aspekata od one koju je predložio Nietzsche. Ona izbjegava isključivo pribjegavanje religioznoj točki gledišta, pruža dvije alternativne karakterizacije (jedna u okvirima početnih principa - *physis, logos, nomos* - druga u granicama psihičkih, subjektivnih, instancija), šira je i nastoji pokazati da je kompletna: kako postoje samo tri instancije psihe, mogu postojati samo tri vrste osnovnih »stilizacija«, iluzornih ili ne, psihičkih procesa. Kompletnost klasifikacije fundamentalnih tradicija ne odbacuje mogućnost postojanja otvorenog mnoštva deriviranih ili mijеšanih tradicija. Kao i nagoni, u Freudovom smislu, prolaze kroz sve instancije psihe i mijеšaju se, tako i »sile« ili »interesi« koji se eksternaliziraju u ideologijama mogu stupati u najneočekivanije saveze. Marxova teorija ujedinjavanja živog rada može se navesti kao primjer mijеšane kozmo-nomo-centrične tradicije koja kombinira svjetonazor ego-realnosti (vjera u tehnički napredak) sa svjetonazorom superega (potreba Kraljevstva Božjeg na Zemlji).

Sad kad smo skicirali psihanalitičku klasifikaciju fundamentalnih tradicija kao ideologija, možemo naznačiti, također u granicama psihanalize, u čemu se sastoji njihov ideološki karakter i njihova opasnost za humanitet. Fundamentalne tradicije slažu se u jednoj točki: postoji »princip« koji ima moć obrane i spasenja, moć restauracije svih stvari, *eksternu* u odnosu na pojedinca. Svaka tradicija računa s vlastitim »snagama« (*izvorne snage, snage realnog i snage dobra*), a sve su one neljudske (čak i kad nisu nadljudske). Nakon Freudovog subjektivnog prijevoda principa i snaga pomoću kojih djeluju tradicije, možemo reći, u skladu s tradicijama,

² Ostavljamo ovdje otvoreno pitanje koje »tehnike« koriste tri različite formacije ega (ego-užitak, ego-realnost, superego) u elaboriranju i širenju različitih tipova ideologija. Očigledno, ego-užitak (ili id) ne govori. U kojem se zapravo smislu može pretpostaviti da superego »govori«? Koji je »modus bitka« »glasa savjesti« ili »glasa razuma«? Rasprava o ovim problemima odvela bi nas daleko izvan okvira ove knjige.

moć spasenja leži u snagama koje nastanjuju svaku od psihičkih instancija. Ali, vrlo dobro znamo da se te snage suprotstavljaju jedne drugima i stalno pogadaju ljudsko koje brane ostale snage. Na taj način, svaka psihička instanca prijetnja je drugiminstancama. Otkud ideja da se opasnosti koje tradicije predstavljaju za ljudsko sastoje upravo u prioritizaciji vlastitih snaga pod izlikom jedinog principa spasenja, i u njihovoj posljedičnoj mobilizaciji protiv ljudskog koje je pod zaštitom drugih. Tradicije postaju opasne ideoološke iluzije u trenutku kada počnu braniti i nametati princip koji privilegiraju kao jedini način spasenja.

Na taj način, kult povratka ljubavi ili mržnje ustaljenih u idu, i posredovanih ego-užitkom, ugrožava naše uklapanje u realno i mogućnosti razvoja užvišenijih vrijednosti. S druge strane, snage tehnike ili realnog svijeta, posredovane u pobjedničkom ego-realnosti, dostižu ljudske dimenzije koje brane id i superego: očigledno, pritisak realnosti odlaže ili čak onemogućava ostvarivanje želje i ugrožava očitovanje osjećaja odgovornosti. Konačno, agresivno nametanje krivice, čiji je instrument superego, uzrok je oboljevanja nagona i prejudicira interes prema realnom. Ako pretpostavimo (a imamo dobrih razloga za to) da svaka od tih smaga može poprimiti karakter ekstremnog nasilja protiv ljudskog, odmah dolazimo do zaključka da su sve tri osnovne tradicije Zapada također izvori tri vrste ekstremnih opasnosti koje smo naveli gore.

Osim što dozvoljava klasifikaciju opasnosti i lokalizaciju njihovih izvora u psihičkim instancijama, ili, govoreći na nesubjektivistički način, u tradicijama Zapada, Freudova doktrina pruža također kritiku tih tradicija kao ideooloških tvorevinu, ili, kako to sada možemo reći, dijagnoze njihove opasnosti. Ta se kritika ostvaruje unutar logocentrizma. Kao naslijednik kantovskog logocentrizma, Freud će sve tradicije, s jedinim izuzetkom znanosti, proglašiti iluzijama. Govorci da njegova nada leži u bogu Logosu, Freud *de facto* potvrđuje svoju vjeru u snagu pogrešnog znanstvenog umu koji nije više u *nous* kao kozmički ili božanski princip (on će kao Kant odbaciti bilo kakvu ideju o supstancialnom umu u prirodi ili povijesti, uključujući i Hegelovu).

Usprkos tome što je u nju uložio jaku dozu samodiscipline, nepouzdano je pretpostaviti da se Freudova strategija kritike ideologija može prakticirati i danas. U skladu s onim što smo rekli gore o granicama tradicionalnog racionalizma, imamo više motiva da se zapitamo ako je ta strategija još primjenjiva ili je naprotiv i sama ideoološka tvorevina. Postoji li ideoološki temelj u Freudovoj vjeri u ljekovita svojstva analitičke tehnike, usredotočene na govoru, to jest, na objavljuvanju boga Logosa? Osim toga, nisu li Foucault i Lacan pokazali, na način koji se teško može opovrgnuti, da je Freudova *scientia sexualis* solidarna s čitavim jednim društvenim kompleksom kontrole seksualnosti, na uslugu psihičkoj instanci, egi? Ako ova pitanja stoje, potrebno je razmisiliti i o ograničenjima klasifikacije

tradicija i ideologija u granicama Freudove psihanalize koju smo upravo predstavili.

3. Prva vremenska topika opasnosti, tradicija i ideologija

Moglo bi se upitati, na primjer, ako identificirane tradicije iscrpljuju sve osnovne mogućnosti formiranja tradicija, postoji li možda ovdje zapadnjački etnocentrizam koji stvara iluziju o potpunosti predložene klasifikacije? Ova se primjedba može barem uvjetno opovrgnuti putem slijedećeg pitanja: ne bi li bilo logično pomisliti da je kultura Zapada, upravo zato što je miješana, budući da je očigledno proizvod azijatskih (Dioniz), grčkih (Apolon, Logos) i židovskih (Jahve) utjecaja, iscrpila sve osnovne mogućnosti elaboriranja o humanitetu, pa prema tome i mogućnosti stvaranja iluzije i samoobmane? Zadovoljavajući odgovor na to pitanje može se dobiti, jasno, samo nakon što se ispitaju svi postojeći razlozi u korist trodijelne klasifikacije ideologija i tradicija. Do sada, podjela koju smo radili temeljila se na čisto empirijskim podacima psihanalize zajedno s Freudovim »spekulacijama« o dinamici psihe i instancijama koje su za nju odgovorne. Takav je temelj očito nedostatan za problem koji bi zadovoljio zahtjeve filozofske refleksije. Filozofska refleksija traži da se stvore radikalnije točke gledišta. To jest, u ovom trenutku postoji potreba za nadvladavanjem čisto empirijske »strukture psihe«.

Jedan mogući put predstavlja Heideggerova fundamentalna ontologija. Ta se teorija, efektivno, predstavlja kao općenit okvir za filozofsku raspravu o empirijskim antropologijama, pa tako i o Freudovoj teoriji psihičkog aparata. Iskoristit ćemo ju ovdje, a da ne postavljamo pitanje da li je ona najbolja. Razloge za taj izbor lako se može dokučiti: osim što pruža mogućnost za produbljivanje Heideggerove konцепције ljudske iluzije, ona također podupire nastavljanje dijaloga između grčke i židovske tradicije. Bez ikakve pretenzije da budemo iscrpni, ukazat ćemo na neke analogije koje ilustriraju kako može napredovati studija strukture bitka čovjeka, prvo skicirane u granicama Freudove psihanalize.

Struktura tubitka, kako ju je izgradio Heidegger, očigledno je trodijelna, a sastoji se od upletenosti (*Befindlichkeit*), razumijevanja ili projekta (*Verstehen*, *Entwurf*) i pada (*Versallen*). Elementi te strukture nisu »principi« ili »snage«, nego modusi bitka čovjeka. Već smo ranije pokazali (Šesto poglavlje, 6) da, po Heideggeru, ta struktura, s modusima bitka koji je čine, ima vremenski smisao. Heidegger pokazuje da se svaki od tri fundamentalna modusa našeg tubitka-u-svijetu prvično »ovremenjuje« na temelju jedne od ekstaza izvornog vremena, prošlosti, budućnosti ili

sadašnjosti. Upletjenost *ponavlja* prošlost, razumijevanje (projekt) *anticipa* budućnost, a pad se *upliće* u sadašnjost. Tako je struktura i jedinstvo fundamentalnih modusa bitka čovjeka precrtana u strukturu i jedinstvo izvornog vremena. Po Heideggeru to je vrijeme *konačno*, jer je potpuno ograničeno mogućnošću smrti, i *circularno*, jer ići prema budućnosti znači uvihek ponovo preuzimati, s preinakama ili bez njih, ovu ili onu od naslijedenih mogućnosti.

Dva dobro poznata vremena koja smo već gore analizirali³ jasno se razlikuju od vremena Heideggerovog tubitka. Prvo je Marxovo historijsko vrijeme, vrijeme živoga rada, koje je konačno kao i vrijeme tubitka, ali nije cirkularno, nego linearno zato što sadrži izabrane točke polaska i dolaska i zato što nikad ne prolazi istim mjestima (oblici proizvodnje). Drugo je vrijeme sv. Augustina koje sadrži mjesto polaska, ali se nikada k njemu ne vraća (nije cirkularno) i beskonačno je otvoreno prema budućnosti. Jasno je da se vrijeme tubitka također razlikuje od vremena Kantove intuicije (koje je konačno, kako u dimenziji prošlosti, tako i u dimenziji budućnosti, i nepovratno), kao očigledno i od vremena klasične fizike, koje osim što je beskonačno i nepovratno, ima neke posebne matematičke osobitosti, kao što je gustoća.

Postoji međutim strukturalno vrijeme jednako Heideggerovom tubitku, a to je Freudovo vrijeme nesvjesnog. To je vrijeme, kao što smo vidjeli, konačno i cirkularno. Strukturalna vremenska sličnost između Heideggerovog tubitka i Freudovog nesvjesnog nagovješta hipotezu da bi se prvi pojam možda mogao iskoristiti za filozofsko objašnjavanje drugog. Pogledajmo, globalno, kako se to može učiniti.

Freud je rekao da se želja koja se budi u ego-užitku hrani ostacima prošlosti, nametanje krivnje superega hrani se obećanjima ili prijetnjama što se odnose na budućnost, a racionalnost ego-realnosti poticanjem sadašnjosti. To samo za sebe pokazuje da »prostorna« struktura igre »snaga« psihe, što ju je elaborirao Freud, također ima »vremenski smisao«. Rekli smo da Freudovo nesvjesno karakterizira vlastito vrijeme, konačno i cirkularno (povratno). Riječ je o pokazivanju da vremenski smisao igre psihičkih snaga određuje upravo vrijeme nesvjesnog.

Zato treba, na prvom mjestu, zapamtiti da, po Freudu, svaka psihička instanca ima nesvjesni dio. Zatim, vremenska struktura nesvjesnog, ako postoji, odredit će ne samo procese u idu, nego i (mada samo djelomično) one koji nastaju u ego-realnosti i superegu. Ista vremenska struktura, različita od Marxovog historijskog vremena, od augustinskog vremena, a također i od općenitog fizičkog vremena, upravljat će (barem jednim dijelom) nad procesima u svim instancijama psihe.

³ O ideološkom karakteru psihanalize usp. još Loparić, 1990.

Da bismo još dublje ušli u prevodenje druge Freudove strukturalne topike u (prvu) Heideggerovu vremensku topiku, moramo zamijeniti sam koncept psihičke »instancije« i »snaga« koje pripadaju svakoj instanciji⁴ konceptom različitih »modusa bitka« čovjeka. Kad to učinimo, Freudova »topika« psihičkih instanci i različitih vrsta nesvjesnih »dinamičkih« procesa, koje kontroliraju psihičke instance, bit će precrta na struktura izvorne dužnosti tubitka što ju karakteriziraju ekstaze izvornog vremena i njegovih »shema« (ovremenjivanja). Prijetnje ljudskom životu, koje po Freudu smisljavaju »snage tri gospodara« ljudskog subjekta, postavljaju se na račun »mogućnosti« suprotnih tubitku »otvorenih« kroz tri ekstaze cirkularnog vremena.⁵

Kad smo elaborirali vremensku interpretaciju »psihičke strukture«, lako dolazimo do također vremenske elaboracije tradicija. Dionizijska ili fiziocentrična tradicija prvotno se povezuje, možemo reći, s glasom prošlosti, apolinska, logocentrična s glasom sadašnjosti, a jahvistička, nomocentrična s glasom budućnosti. Možemo dakle sasvim prirodno prvu nazvati *arheološkom*, drugu *ontološkom* (budući da je prema Heideggerovom mišljenju ontologija izvorno teorija o bitku bića kao prisutnosti), a treću *eshatološkom*.

Ideološki karakter tih tradicija, i kao posljedica, njihova opasnost, može se također sada objasniti u čisto Heideggerovim granicama, da se sastoji u impozitivnoj prioritizaciji jedne i samo jedne dimenzije fundamentalnog vremena, na uštrb ostale dvije. U tom prvom vremenskom ključu hajdegerijanske ideološke kritike možemo reći da su ideologije iluzije stvorene s točke gledišta jedne jedine vremenske dimenzije. Arheologije postaju ideologije kad privilegiraju prve stvari, negativirajući posljednje i one iz (vremenske) sredine, ontologije kada nameću isključivost stvari iz sredine, a eshatologije kada vide sve u odnosu na posljednje stvari, pokušavajući opozvati druge.

Takva prioritacija ugrožava ne samo »stvari«, nego i još izvornije, ljudske moduse tubitka-u-svjetu-uz-stvari. Najozbiljnija opasnost odnosi se na ljudske mogućnosti što se ovremenjuju (postaju otvorene) prvenstveno na temelju izostavljenih dimenzija. Fiziocentrična ideologija privilegirat će prošle situacije pa će tako ugroziti (racionalnu) okupiranost stvarima i projektiranje alternativa. Logocentrična će ideologija sa svoje strane otpustiti užicu reprezentacionalnom (osjetilnom i konceptualnom) oblikovanju stvari, postavljajući »zaborav« iznad »težine« egzistencije i utišavajući glas

⁴ Usp. peto poglavlje, odjeljak 10.

⁵ Te snage ne moraju nužno imati izvor u istoj instanci. Tako na primjer agresivnost superega nije izvorna; ona proizlazi, barem djelomično, iz nagona smrti interioriziranog i okrenutog protiv subjekta.

odgovornosti (vlastitim bitkom i bitkom drugih). Glas odgovornosti, kad bi bio jedini koji se čuje, mogao bi se pretvoriti u nomocentričnu ideologiju, ušutkavajući putem zakona enigmatički karakter trebati-bititvu u svijetu i sustavno postavljaajući pod sumnju nemogućnost izbjegavanja pada u svijet.

Sam se Heidegger posvetio ideološkoj kritici, u vremenskom ključu koji smo upravo objasnili. On je ponudio analizu modusa tubitka iz dana u dan, pokazujući što je u njima iluzorno, »neautentično«: projektiranje unutarsvjetske vremenosti, i s njom, ontologije stvari prirode nad humanitetom. Ova kritika postvarivanja humaniteta takođe je i prvi oblik njegove kritike instrumentalnog uma.

4. Druga vremenska topika opasnosti, tradicija i ideologija

Vremenska interpretacija ekstremnih opasnosti i tradicija koju smo ponudili još je izrazito povezana sa strukturom fundamentalnog vremena kao horizontom bitka bića (tubitka). Treba posumnjati da li je ovaj horizont dovoljno širok da obuhvati ekstremne opasnosti. Ispitivanje tih opasnosti izgleda da sugerira da njihovo mjesto podrijetla nije ljudsko kao takvo, nego područje koje svakako obitava čovjek, ali koje se prostire izvan ljudskog; da se te opasnosti duguju provali »konfiguracija« ili »instalacija« u tom području izvan domaćača čovjekovog moći-bitit. Preokret (*Kehre*) u Heidegerovom mišljenju duguje se, čini se, upravo opažanju da ekstremnu opasnost predočenu »ustoličenjem«, a to je metafizička volja za (više) moći, u Nietzscheovom smislu, stvara »instanca« izvan strukture tubitka. To znači da se ta ista »instanca«, s dogovarajućim snagama, takođe ne može postaviti unutar strukture Freudove psihe. Ovdje imamo novi problem teorije ekstremnih opasnosti, a to je pobliže označavanje izvornog »prostora« ili »instalacija« i »konfiguracija« u kojima počinju svi oni.

Kasni Heidegger pokušat će razmišljati o tim konfiguracijama ne kao o konfiguracijama snaga, nego kao o konfiguracijama očitovanja samog bitka, prouzročenih igrom prisutnosti i odsutnosti bitka u vremenu bitka. Razmišlajući o historiji metafizika i osobito o dolasku opasnosti volje za moć, Heidegger je otkrio još fundamentalnije vrijeme od vremena tubitka; vrijeme koje ne određuje strukturu bitka bića, a to je čovjek (pa je tako, horizont fundamentalne ontologije, psihičkih »snaga« itd.), nego daje smisao strukturi bitka samog (to jest, horizont ne više ontološkog, nego »historičnog« mišljenja), vrijeme koje čini prostor »epohalnih« konfiguracija bitka. Jedna je od tih »konfiguracija« upravo ona u kojoj nam bitak dolazi kao volja za moć, druga, anteriorna, ona u kojoj se on

pokazuje kao Aristotelova supstancijalnost (bića), a još jedna ona u kojoj je on Descartesova subjektivnost.

Važno je da dobro objasnimo razlike koje dijele vrijeme bitka od vremena fundamentalne i od vremena tradicionalne ontologije. Razmotrimo, na primjer, različite oblike prošlosti koje identificira Heidegger. Prošlost vremena bitka je dimenzija u odnosu na koju se može reći da bitak sam prethodi bitku bića. Ta vrsta anteriornosti ne može se potvrditi ako baratamo vremenom fundamentalne ontologije objašnjrenom u *Bitku i vremenu*. Prošlost kao ekstaza je dimenzija u odnosu na koju možemo reći samo da je tubitak već »bio tu« prije nego budemo mogli naći u posebnom zauzimanju, biće. Ekstaza prošlosti je, kako kaže Heidegger, »apriorna svršenost« (1927, str. 130), nešto što je bilo, ontološki fundirajuće, ontičkih modusa bitka. Konačno, prošlost tradicionalne ontologije (vremena Kantove intuicije ili vremena klasične fizike) omogućuje samo da se potvrdi »empirijska« anteriornost unutarsvjetskog bića ili dogadaja u donosu na drugi.

Očigledno, eshatološki karakter jahvističke tradicije može se cijeniti samo u vidokrugu druge Heideggerove vremenosti.⁶ Njegov nomocentrizam završava, u pravilu, teorijama o »završetku vremena«, prelazeći u negativizaciju ovoga svijeta putem pozitivizacije budućeg, bez ontološkog kontinuiteta sa sadašnjosti. Sve ukazuje na to da možemo razumjeti taj diskontinuitet samo ako priznamo, kao Heidegger, vrijeme različito od vremena ontologija.⁷

Ova Heidegerova *druga vremenska topika* tradicija omogućava također da se napravi kritika ideološkog karaktera različitih tradicija. Koristeći ključ vremena bitka, sam je Heidegger izravno napao osobito grčki logocentrizam i njegov najrecentniji oblik, tehniku, pokazujući da on razmišlja isključivo u dimenziji sadašnjosti (vremena bitka); da se logocentrizam, kao stvaralač ontologija, sastoji u pozitivaciji prisutnog i u pokrivanju onoga što »više nije« ili onoga što »još nije«, to jest, samog bitka. Ta »ideološka« kritika dostiže sve metafizike, uključujući fundamentalnu ontologiju samog Heideggera. Istina je da je u njoj linearno i konačno kozmološko vrijeme

⁶ Tri prethodna odlomka rezimiraju Heideggerovu interpretaciju Freudovog nesvesnog što je objekt našeg rada koje namjeravamo objaviti pod naslovom *Vrijeme nesvesnog*.

⁷ Postoji proročanski judaizam (na primjer, judaizam F. Rosenzweiga, u Rosenzweig, 1988, str. 39), koji kritizira ovaj svijet bez sjedinjavanja s tipičnim eshatološkim tezama biblijske teologije (završetak povijesti i dolazak nove ere). Treba međutim inzistirati, da čak negativizacija sadašnjosti bez budućeg pozitivnog nadoknadivača, tipična za Rosenzweiga i mističko-gnostički judaizam, također bitno živi od otvorenosti prema budućnosti, neontološkoj (metafizičkoj) budućnosti, koja nije u kontinuitetu s dogadjajima na ovome svijetu.

zamijenjeno vremenom tubitka, konačnim i cirkularnim. Ali to vrijeme još ne dopušta razmišljanje o bitku koji više nije i koji još nije došao.

Druga Heideggerova topika opasnosti tradicija postavlja se, stoga, kao radikalnija, a manje ideološka, u Heideggerovom smislu riječi, od prve. Međutim, prema onome što smo gore rekli, ona nam također ne može poslužiti kao isključivi sud ideologija. Mada sadrži kritički potencijal koji ne treba potcijeniti, teško je zanijekati⁸ da se Heideggerov fiziocentrizam može promatrati kao arheološka ideologija koja jednostrano preferira prošlost, pokrivajući poredak *logos* (ontologija) i zahtjeve *nomos* (etika). Kompetentan sud za prosudjivanje filozofija i tradicija još nije sastavljen.

5. U potrazi za mogućom obranom protiv ekstremnih opasnosti što ih rađaju ideološke iluzije velikih tradicija

Sve tradicije, uključujući i filozofije, imaju jednu zajedničku karakteristiku: isključivost. Tehnička racionalnost logocentrizma tematizira samo sadašnjost, a zanemaruje dimenzije prošlosti i budućnosti otvorene u »prirodnom svjetlu« ili u »iskustvu odgovornosti«, bez posredovanja reprezentacije. S druge strane, Heideggerov fiziocentrizam i Levinasov nomocentrizam imaju malo što reći o praktičkim problemima na dnevnom redu. Mišljenje o bitku ne govori ništa o prihvatljivim pravilima intersubjektivnog djelovanja. Iskustvo o radikalno-drugom-od-svijeta je neizrecivo pa nas tako ostavlja bez obrane pred nasiljima koja se mogu izvoditi u njegovo ime.

Dovoljno je priznati da je isključivost nedostatak da bi dobili općenit odgovor na pitanje opasnosti tradicija i filozofija: ideologija ili filozofija je opasna u mjeri u kojoj privilegira jednu dimenziju ljudskog, jednu vremensku dimenziju, a odbacuje druge. Svaka je dimenzija opasna kad se izolira i transformira u *jedinu dimenziju spasenja*. Iz tog razloga svaka od njih može postati izvor ekstremnog nasilja protiv aspekata ljudskog koji pripadaju ostalim djyjema.

⁸ Moglo bi se prigovoriti, kao što to čini Levinas (1948/1983), da budućnost vremena bitka još nije dimenzija etičkog odnosa s Drugim i da, da bi se osmislio taj odnos, trebalo bi objasniti vrijeme nepoznato Heideggeru. Taj se prigovor provodi. On ipak ne opoziva našu tvrdnju da je Heideggerov koncept vremena bitka (kao i ontološka razlika koja mu odgovara) neophodan uvjet mogućnosti etičkog odnosa u jahvističkom smislu. On ne dolazi u kontradikciju ni s našom općenitom idejom o vremenskoj teoriji opasnosti i ideologija, nego samo naznačava da ovdje izloženi načrt nije potpun.

Iz te dijagnoze proizlazi i strategija obrane: pokušati nadvladati zatvaranje ljudskog u jednu jedinu dimenziju; ne potisnuti ništa ljudsko; iskupiti mogućnosti sposobne da proizvedu bilo koju od njegovih dimenzija.

Ovo je također kriterij za prosudjivanje opasnosti tradicija i filozofija. Protiv arheološke ideologije fiziocentrizma treba ponovno potvrditi izvorni karakter odnosa s »idealom ega«, drugim riječima nezavisnost dimenzije trebanja u odnosu na bitak (realnog svijeta), baš kao i »konstitucionalna prava« ego-realnosti; treba se podsjetiti historijskog iskustva čovječnosti koje uči da nije moguće odustati od moralne i racionalne kritike našeg podrijetla (želje i agresivnosti). Kad tako inzistiramo na pravdi, na poštovanju moralnog zakona koji je iznad svih stvari, mada ne i iznad ljudskog umu, prestajemo biti samo sinovi ove zemlje, pastiri bitka. *De facto*, odbacujemo poganstvo bez etike i bez tehnikе.

Iz istih teorijskih i historijskih motiva moramo biti spremni sačuvati od eshatološke ideologije nomocentrizma izvornu nevinost želje i agresivnosti ponovno uspostavljenih, putem iskustva i umu, kao snaga što čine humanitet. Obnavljajući, u njegovoj čovječnosti, želu djeteta i ljubavnika, kao i konflikte koji prebivaju u nama i koji upravljaju stvaranjem društava, okrećemo leda jahvizmu kad negira ljudski antagonizam i racionalnost. Iz istih razloga moramo, suprotno Marxovoj eshatologiji odbaciti tvrdnju da može postojati epoha čovječanstva u kojoj će biti riješeni svi konflikti, a nestati opasnost ponovnog pojavljivanja ideološkog mišljenja. To bi značilo ulazak čovječanstva u ne više cirkularno nego linearno vrijeme, što je san na kojem Marx još može ustrajati, ali koji mi, djeca ovog stoljeća, sada možemo samo »interpretirati«.

Postaje jednakо nemoguće zadržati kozmocentričnu vjeru u progres čovječanstva predvoden tehnikom koja se, sa svoje strane, temelji na znanju putem reprezentacije bitka bića. Postalo je prijeko potrebno razmišljati protiv logocentrizma ega-realnosti, da priroda nije identična svijetu tehnikе, koja je, kako pokazuje Heidegger, esencija ontologije. Manifestacije imperijalizma reprezentacije (kozmocentrične ontologije) ne mogu se više ignorirati. Nakon sumraka Hegelove filozofije, stvorene oko pojma apsolutnog Duha i apsolutnog Znanja, um je postao osnovni način navale tematizirajućeg znanja na ljudski um, ili Freudovim jezikom rečeno, osiromašavajuće potčinjavanje ego-realnosti (u koji je čak i Freudova psihanaliza uložila svoje interesce). Time su postale jasne opasnosti isključujućeg racionalizma, pa čak i one dimenzije koje nazivamo gnostičkim, kao one što ih promiču Heidegger i Levinas, počele su se prepoznavati u onome neumanjivom i »zdravom« što sadrže.

Ni iz tog razloga, ponavljamo, ne prestaje biti istina da te izolirane i potpuno osamostaljene dimenzije postaju jednakо imperijalističke i opasne kao totalni um. Ako je bitak nedjeljiv od tajne, kao što to ne prestaje tvrditi spekulativna gnoza, ljudsko znanje o bitku ne može biti apsolutno.

No, da bi bitak za nas imao smisla, da ne bi bio nerješiva enigma, mora se uzdignuti do pojma. Na isti način, ako trebati-bitи bježi od svjetla samog uma, kao što to uporno podsjeća praktička gnoza, svako znanje o trebati-bitи neće se moći u potpunosti objasniti konceptima. Ali da trebati-bitи ne bi bio iracionalno, čisto statutarno nametanje, ono će se morati pomiriti s umom. Filozofija se dakle ne može odreći svog prava da razmišlja pojmovno o onome što jest i onome što mora biti, a ne može a da ne prizna da je to mišljenje ljudsko, to jest, konačno, a ne božansko.⁹ Odbijamo dakle dati isključivo opunomoćenje kako grčkim tako i židovskim tradicijama za probleme našeg spasenja, iz razloga kao predskazujuće gnoze i proročanske gnoze. Ne vjerujemo više ni u svemoćnost znanja putem predodžbe niti u svemogućnost znanja putem prosvjetljenja ili objavljenja. Nič, stoga, potpuno odbacujemo instrumente obrane protiv opasnosti koje nas okružuju. Svi oni imaju svoje prednosti i svoja ograničenja.

Sad imamo *općenit kriterij* za osudivanje tradicija kao ideologija: kriterij isključivosti. Kriterij koji, čini nam se, mora prihvati svaki sud koji danas nastoji prosuditi duhovnu tvorevinu kao ideološku, prikrivajuću i opasnu. Marxova teorija ideologija ne osigurava općenit kriterij jer je ona ideološka varijanta nomocentrizma. Isto vrijedi za proročansku kritiku tradicija što ju predlaže Levinas. Freudova kritika iluzija je sa svoje strane nasljednica logocentričnog racionalizma čije su granice danas dovoljno poznate. Konačno, kritički potencijal Heideggerovog mišljenja o bitku ostaje u granicama iskustva snage podrijetla.

Ovdje se pojavljuje nov problem. Ako prihvatimo kao referentnu točku *strukturalne koncepcije* opasnosti i tradicija koje smo gore skicirali (Freudova prostorna i dvije Hegelgrove vremenske),¹⁰ ekstremno nasilje neće se više smatrati historijskom slučajnošću, nego stalnom mogućnošću, koja može postati stvarnost svaki put kad se radikalno prekine ekvilibrum između »principa«, »psihičkih instanci« ili »vremenskih dimenzija«. Nasilje nacističkog *tipa* moći će se uvijek ponovo pojaviti, kao što će moći ustupiti mjesto ili povezati se s nasiljem boljševičkog *tipa* ili nasiljem tehničke instrumentalizacije. Proizlazi da se borba protiv ostataka ekstremnog nasilja može sastojati jedino u novim pokušajima posredovanja u izrastajućim

⁸ Osmo poglavlje, 2 i 3.

⁹ O problemu samoograničavanja filozofije u kontekstu rasprave s gnozom usp. članak Lacoste (1984).

¹⁰ Svaka od ovih koncepcija može se uzeti kao polazna točka »teorije« opasnosti, tradicija i ideologija. Naša analiza sugerira postojanje reda rastuće općenitosti među tim teorijama, kao i postojanje napetosti i nespojivosti tako da se najopćenitije mogu promatrati kao kritika prethodnih. U ovom kontekstu mi ih koristimo jednu uz drugu, a da ne vodimo računa o pitanju prioriteta, s ciljem da možemo direktno i bez nepotrebnih komplikacija raspravljati o višestrukim aspektima opasnosti kulture.

konfliktima, a nikad u konačnoj pobjedi nad jednom od »instanci« ili uvođenju novih faktora. Sada nam je potrebno puno više od ovdje predloženog kriterija; potrebna nam je posrednička teorija, sposobna da postavi granice svim mogućim reformulacijama tri osnovne tradicije Zapada, a da im se ne oduzme ovlaštenje i da ih se u potpunosti ne onemogući. Ali gdje je ta teorija koja bi jednom osigurala da možemo u isto vrijeme biti *pogani, realni i pravedni*? Kakve su šanse da možemo računati na id koji nije više ubojica, superego koji nije više totalitaran i um koji nije više instrumentalan?

U skladu s Freudovom teorijom, vjerojatnost da id sam po sebi prestane biti ubilački, a superego, također sam po sebi, totalitaran nije nikakva. Nijedna od te dvije instance ne posjeduje mehanizam samokontrole i samokritike. Preostaje još nuda da um, kroz rasudujuće sudove o iskustvu o ekstremnom nasilju, može postati ne više instrumentalan (tehnički) i preuzeti posredničku ulogu. Ovdje mislimo na um koji će nastaviti proizvoditi reprezentacije kozmosa, ali koji će u isto vrijeme imati uvjeta da poštuje našu tako reči »oceansku« čovječnost i reći nam što moramo činiti. Aludiramo na samodisciplinirani um kantovskog tipa koji se odrekao stare pretenzije na »sustavno znanje o cjelevitosti realnog« koji je napustio vlastiti koncept sustava da ne bi bio lokalan. Teorija naših patosa možda bi još mogla izložiti apriorne momente, znanje o *kozmosu* postati sustavno, poštivanje *nomos* aspirirati k čistoći. No razumna sinteza tradicionalnih domena kulturne elaboracije, kao i sinteza dimenzija vremena ljudskog života ili ljudske povijesti na koji se postavljaju te domene, neće moći u isto vrijeme imati »sustavni« karakter. Ako ne želimo ostati bez usluga posredujućeguma, ne smijemo zaboraviti njegovu konačnost, koju određuje činjenica da se ljudsko protiče izvan domene njegovog teorijsko-praktičkog zakonodavstva.

Izboruma koji nije više instrumentalan kao posrednika između svjetonazora tradicija, omogućuje nam da pretpostavimo da će sinteza koju smo dobili biti slična stavu što ga je zauzeo Kant o problemu odnosa između tri osnovna lokalna sustava, sustava ontologije, etike i teorije osjećaja. U skladu s tom pretpostavkom, Kantova teorija suda bit će polazna točka za razmišljanje o ekstremnim opasnostima kojima nas okružuje kultura, a koje ugrožavaju našu čovječnost u cjelini i osnovni instrument ljudskog iskorištavanja vremena.

U ovom trenutku pretpostavka koju smo upravo dali samo izražava nadu. Vrlo dobro znamo da filozofija nije tu ni da bi olakšala, niti da bi utješila i da kritički zahtjevi koje ona sama sebi nameće uzrok su da mnogi od nas oklijevaju reći da je put koji Kant predlaže u svojoj teoriji suda još uvijek izvediv, a ne samo ponovno objavljuvanje ideologije ega realnosti.

Ali napor koji smo poduzeli u ovom eseju ne rezimira se u opreznom izražavanju filozofske nade. Vjerujemo da smo dokazali postojanje tri vrste

ekstremnih opasnosti, opasnosti koje pogadaju ljudski *status* kao takav. Objasnili smo također da te opasnosti izviru, zbog isključivosti, iz tri fundamentalne tradicije Zapada koje apriorno čine ujedinjenu cjelinu putem strukture psihe i, konačno, putem strukture vremena ljudske povijesti. Pokazali smo još da se vrsta opasnosti različitih tradicija a, među i njima filozofija, može odrediti njenim mjestom postanka u toj strukturi. Objasnili smo konačno, čini nam se, da nas filozofije, budući da ne mogu prestati proizvoditi ekstremne prijetnje zbog neizbjegnog partikularizma vremenske dimenzije u kojoj nastaju, ne mogu obraniti protiv tih prijetnji vlastitim sredstvima. Ustvrdili smo tako postojanje potrebnog problema za filozofije, problema ekstremne opasnosti kulture i samih filozofija, problema koji one same ne mogu izbjegći jer ga djelomično stvaraju, ali koji one ne mogu ni riješiti sredstvima koja su im na raspolaganju.

Bibliografija

- Adorno, T. W. 1964: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- 1966: *Negative Dialektik.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Amnistia Internacional 1985: *Iugoslavia.* Londres: Amnesty International Publications
- Arendt, H. 1971: »Heidegger at Eighties«, em Murray, M. (org.). 1975-76: *Origens do totalitarismo*, 3 vols. Rio de Janeiro: Ed. Documentario.
- 1983: Eichmann em Jerusalém. *Um relato sobre a banalidade do mal.* S. Paulo: Diagrama e Texto
- Beaufret, J. 1980: »Heidegger et la théologie«, em Kearney, R. e O'Leary, J. S. (orgs) 1980.
- Benoist, J.-M. 1970: *Marx est mort.* Paris: Gallimard
- Berenstein, I. 1981: *Psicoanálisis de la estructura familiar.* Buenos Aires: Paidós.
- Bettelheim, B. 1985: *O coração informado.* S. Paulo: Paz e Terra.
- 1989: *Sobrevivencia e outros estudos.* P. Alegre: Ed. Artes Médicas.
- Bilocerkowycz, J. 1989: »Focusing on the Ukrainian Famine of 1932-33«, em *Problems of Communism*, vol. XXXVIII, no 4.
- Birault, H. 1955: »La foi et la pensée d'après Heidegger«, em *Recherches et Débats*, vol. 10.
- 1958: »L'onto-theo-logie hegelienne et la dialectique«, em *Tijdschrift voor Philosophie*.
- Blanshard, P. 1951: *Communism, democracy, and catholic power.* Boston: The Beacon Press.
- Bloch, E. 1968: *Atheismus im Christentum.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1973: *Geist der Utopie.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. 1974: *Säkularisierung und Selbstbehauptung.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bolz, N. 1984: »Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der kritischen Theorie«, em Taubes (org.) 1984.
- Borges, J. L. 1972: *O Aleph.* P. Alegre: Ed. Globo.

- Bornheim, G. A. 1976: *Dialética*. Porto Alegre: Ed. Globo.
- Bourdieu, P. 1989: *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus.
- Broué, P. (org.) 1964: *Les procès de Moscou*. Paris: Julliard.
- Buber, M. 1971: *O socialismo utópico*. S. Paulo: Perspectiva.
- Cassirer, E. 1949: *Vom Mythus des Staates*. Zurique: Artemis Verlag.
- Chauí, M. 1980: O que é ideologia. S. Paulo: Brasiliense.
- Conquest, R. 1986: *The harvest of sorrow: soviet collectivization and terror-famine*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Delumeau, J. 1978: *La peur en Occident*. Paris: Fayard.
- Derrida, J. 1964: »Violence et métaphysique«, em Derrida 1967.
- 1967: *'Ecriture et différence*. Paris: Editions du Seuil.
- Dilas, M. 1958 *A nova classe*. Rio de Janeiro: Ed. Agir.
- 1967: *Conversations with Stalin*. Penguin Books.
- Dolot, M. 1985: *Execution by hunger: The hidden holocaust*. Nova Iorque: W. W. Norton & Co.
- Eiche, P. 1984: »Die Politik der absoluten Religion. Fichtes Beitrag zur Gnosis der Deutschen«, em Taubes (org.) 1984.
- Farias, V. 1988: *Heidegger e o nacismo*. S. Paulo: Paz e Terra.
- Farner, K. 1947: *Christentum und Eigentum*. Berna: Franke.
- Fedier, F. 1989: *Heidegger. Anatomia de um escândalo*. Petrópolis: Vozes.
- Feuerbach, L. 1966: *Kleine Schriften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Flickinger, H.-G. 1986: *Marx e Hegel. O porao de uma filosofia social*. P. Alegre: L & M.
- Flores Galindo, A. 1988: *Buscando un inca*. Lima: Ed. Horizonte.
- Franz, H. 1961: »Das Denken Heideggers und die Theologie«, em Pöggeler (org.) 1984.
- Franzen, W. 1975: *Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers*. Meisenheim am Glan.
- 1988: »Die Sehnsucht nach Haerte und Schwere«, em Gethmann-Siefert A. et. al. (orgs.) 1988, p 78ff.
- Freud, S. 1916/17: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, SA, I.
- 1930: *Das Unbehagen in der Kultur*, SA, 9.
- 1933a: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, SA, 1.
- 1933b: *Warum Krieg?*, SA, 9.
- 1939: *Der Mann Moses und die monoteistische Religion. Drei Abhandlungen*, SA, 9.

- 1969/79: *Studienausgabe*. Frankfurt a. M.: Fischer. 10 vols.
- Friedmann, G. 1965: *Fin do povo judeu?*. S. Paulo: Perspectiva.
- Gadamer, H.-G. 1964: »Martin Heidegger und die Marburger Theologie«, em Pöggeler (org.) 1984.
- Gethmann-Siefert, A. e Pöggeler, O. (orgs.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Glucksmann, A. 1977: *Les maîtres penseurs*. Paris: Grasset.
- Goldmann, L. 1973: *Lukács et Heidegger. Pours une nouvelle philosophie*. Paris: Denoel.
- Grol, T. 1980: *Grand moments de l'histoire juive*. Paris: Les Editeurs français réunis.
- Habermas, J. 1953: »Martin Heidegger«, em Habermas 1981.
- 1961: »Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen«, em Habermas 1981.
- 1978: »Gershom Scholem«, em Habermas 1981.
- 1981: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1985: *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1988: *Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Harnack, A. von 1924: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag.
- Harries, K. 1976: »Heidegger as a political thinker«, em Murray, K. (org.).
- Hart, J. G.-Maraldo, J. C. 1976: *The piety of thinking. Essays by Martin Heidegger*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Haym, R. 1857: *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*. Berlin.
- Heidegger, M. 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- 1947: *Carta sobre o humanismo*, col. Os Pensadores, Ed. Abril.
- 1954: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- 1961: *Was heißt Denken?*. Tübingen: Niemeyer.
- 1966: *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 1976: *The piety of thinking*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- 1983: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heine, H. 1834: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, em Heine 1968, vol. 4.
- 1851: *Romanzero*, em Heine 1975, vol. VI, 1.
- 1854: *Geständnisse*, em Heine 1975, vol. VI, 1.
- 1968: *Schriften über Deutschland*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- 1975: *Sämtliche Schriften*. 6 vols. Munique: Hanses Verlag.

- Heydecker, J. J.-Leeb, J. 1968: *O processo de Nuremberg*. Rio de Janeiro: Ed. Bruguera.
- Hisgail, F. (org.) 1989: *14 conferências sobre Jacques Lacan*. S. Paulo: Ed. Escuta.
- Hoesle, V. 1987: *Hegel's System*. Hamburg: Mciner.
- Horkheimer, M. 1985: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M.: Fischer. (GS)
- Horvat, J. 1989: *Politička povijest Hrvatske*, 2 sv. Zagreb: August Cesarec.
- Hryshko, W. 1983: *The ukrainian holocaust of 1933*. Toronto: Bahriany Foundation.
- Ibsen, H. 1895: *Empereur et galiléen*. Paris: . Savine.
- Jaspers, K. 1946: *Die Schuldfrage*. Zurique: Artemis-Verlag.
- Jay, Martin 1973: *The dialectical imagination*. Boston: Little, Brown and Company.
- Jonas, H. 1963: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- 1978: *La religion gnostique*. Paris: Flammarion.
- Kant, I. 1794: *Das Ende aller Dinge* (WW, vol. 9)
- 1798: *Streit der Fakultäten* (WW, vol9).
- 1968: *Werke*, ed. W. Weishedel.
- Katz, C. S. 1984: *Ética e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.
- Kautsky, K. 1913: *Der Ursprung des Christentums*. Berlin: Dietz.
- 1930: *Der Bolshevismus in der Sackgasse*. Berlin: Dietz.
- 1946: *Terrorismo e comunismo*. Milao: Fratelli Bocca.
- Kearny, R.-O'Leary, J. S. 1980: *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Grasset.
- Koestler, A. 1987: *O zero e o infinito*. Rio de Janeiro: Globo.
- Kundera, M. 1986: *A arte do romance*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Lacan, J. 1988: *Ética da psicanálise*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacoste, J. Y. 1984: »Sobria contemplatio. Entmythologisierung des Denkens als philosophische und theologische Aufgabe«, em Taubes (org.) 1984.
- Lehmann, K. 1966: »Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger«, em Pöggeler (org.) 1984.
- Lefort, C. 1976: *Un homme de trop. Réflexions sur l'Archipel du Gulag*. Paris: Seuil.
- Lenin, V. I. 1980: *Kritische Bemerkungen zur nationalen Frage*. Berlin: Dietz.
- Levinas, E. 1961: *Totalité et infini*. Haia: Nijhoff.
- 1948/1983: *Le temps et l'autre*. Paris:PUF.

- 1967: *En décourant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- 1968: *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Ed. de Minuit.
- 1972: *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
- 1976: *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel.
- 1977: *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Editions de Minuit.
- 1982: *Ethique et infini*. Paris: Fayard.
- Loewith, K. 1930: »Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie«, em Pöggeler (org.) 1984.
- 1969: *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard.
- Loparić, Ž. 1982: »A fenomenologia do agir em Sein und Zeit«, em *Manuscrito*, vo. VI, no 1.
- 1988: »Kant e o ceticismo«, *Manuscrito*, vol. XI, no2.
- 1989a: »Heidegger e a questão da culpa moral«, *Folhetim da Folha de S. Paulo*, 25/03/89.
- 1989b: »As faces da violência extrema«, *Folha de S. Paulo, caderno Letras*, 15/07/89.
- 1989c: »Lacan e a ética do desejo perverso«, em Hisgail (org.): *14 conferencias sobre Jacques Lacan*. S. Paulo: Ed. Escuta, 1989.
- 1990: »Habermas e o terror prático«, *Manuscrito*, vo. XII, no1.
- MacIntyre, A. 1985: *After virtue*. London: Duckworth.
- Marcuse, H. 1960: *Reason and revolution*. Boston: Beacon Press.
- Marion, J.-L. 1977: *L'idole et la distance*. Paris: Grasset.
- Marquard, O. 1984: »Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit«, em Taubes (org. 1984).
- Martin, B. (org.) 1989: *Martin Heidegger und das »Dritte Reich«*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marx, K.-Engels, F.: *Werke*. Berlin: Dietz (MEW).
- Merleau-Ponty, M. 1968: *Humanismo e terror*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Mezan, R. 1985: *Freud, pensador da cultura*. S. Paulo: Brasiliense.
- Mezan, R. 1987: *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. S. Paulo: Ed. Escuta.
- Mishima, Y. 1988: *O tempo da aurora*. S. Paulo: Brasiliense.
- Murray, . (org.) 1978: *Heidegger and modern philosophy*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Nietzsche, F. *Sämtliche Werke*, ed. Colli-Montanari, 15 vols. (SW).
- Ott, H. 1987: »Wege und Abwege. Zu Victor Farias' kritischer Heidegger-Studie«, *Neue Zürcher Zeitung*, 28-29/11/1987, no 277.
- Ott, H. 1988: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M.: Campus.

- Paz, O. 1984: *Os filhos do barro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Pöggeler, O. 1972: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg: Alber.
- 1984: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein: Athenaum.
- 1985: »Den Führer führen? Heidegger und kein Ende«, *Philosophische Rundschau*.
- 1989: »'Praktische Philosophie' als Antwort an Heidegger«, em Martin, B. 1989.
- Puech, H.-Ch. 1978: *Enquête de la gnose*. vol I. Paris: Gallimard.
- Rehfeld, W. 1988: *Tempo e religio*. S. Paulo: Perspectiva
- Richter, J. 1965: *Hegel und die französische Revolution*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosenfield, D. 1988: *Do mal*. P. Alegre: L & PM.
- Rosenzweig, F. 1988: *Der Stern der Erlösung*. (1. ed. 1921). Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Roth, C. 1980: *L'histoire du peuple juif*. Paris: Stock. 2 vols.
- Santo Agostinho: *Confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1952. (Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina).
- Schneeberger, G. 1962: *Nachlese zu Heidegger*. Berna.
- Scholem, G.G. 1972: *A mística judaica*. S. Paulo: Perspectiva.
- Schwan, A. 1965: *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Colônia - Opladen.
- Spinoza, B.: *Traité des autorités théologiques et politiques. Em Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard. (Citado como »TTP«).
- Stein, . 1976: *Melancolia. Ensaios sobre a finitude no pensamento oceidental*. Porto Alegre: Ed. Movimento.
- 1988: *Seis estudos sobre »Ser e tempo»*. Petrópolis: Vozes.
- Steinmann, J. 1960: *Le livre de la consolation d'Israël et les prophètes du retour de l'exil*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Taubes, J. 1947: *Abendlaendische Eschatologie*. Berna
- Taubes, J. (org.) 1984: *Gnosis und Politik*. Paderborn: Ed. Schoeningh.
- Terra, R. 1986: »Algumas questões sobre a filosofia da história de Kant«, em Terra (org.) 1986.
- Terra, R. (org.) 1986: *Déia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. S. Paulo: Brasiliense.
- Tillich, P. 1974: *Teoria de la cultura y otros ensayos*. B. Aires: Amorrortu.
- Topitsch, E.: »Marxismus und Gnosis«, em Topitsch 1971.
- 1964: »Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus«, em Topitsch 1971.
- 1971: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Darmstadt: Luchterhand.

- Tudman, F. 1969: *Velike ideje i mali narodi*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Vattimo, G. 1987: *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Paris: Ed. du Seuil.
- Vaz, H. C. de Lima 1984: »Cristianismo e utopia«, em Vaz 1986.
- Vaz, H. C. de Lima 1986: *Escritos de Filosofia. Problemas de fronteira*. S. Paulo: Ed. Loyola.
- Voegelin, e. 1979: *A nova ciencia política*, Brasilia: Ed. Universidade de Brasilia.
- Wellmer, A. 1985: *Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 1986: *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Woodcock, G. (org.) 1977: *The anarchist reader*. Glasgow: Fontana Press.

Summary

HEIDEGGER ACCUSED *An Essay on the Danger of Philosophy*

The starting point of this essay is a book on Heidegger by Victor Farias, who claims that entire Heidegger's philosophy, including the early period (*Being and Time*), in fact corresponds with the Marxist ideology.

The essay is divided into eight chapters. The first chapter discusses Marcuse's condemnation of Heidegger, and antagonisms between Judaism and Hellenism, Christianity and pagandom, heteronomous morality and philosophy. It reveals that the antagonistic nature of these relations is not always self evident, and that concepts of philosophy and religion have, since Luther, never ceased to be a matter of dispute in German cultural history. Taking the example of Heidegger the author further discusses the need of a judgement that would be sufficiently competent to condemn the danger of philosophies and religions. This is followed by a discussion of the relation between philosophy and religion, with particular stress on Kantian criticism, Heine's meditations on religion in German philosophy, and the Marxist criticism of the "German ideology". It is questionable whether Marxism can still serve as a judgement of the danger of philosophies and culture in general. The author refutes Marxism as a judgement of the danger of philosophies and culture of the West, moreover, he points out certain dangers deriving from the Marxist stand itself. For example, faith in progress together with christian-judaic ethics implied in Marxism lead to extremely dangerous actions. Finally, the author rebuts certain elements of the dispute Heidegger had with his opponents over Hellenism and Judaism, referring to what in his opinion are the most competent views within Christian and Judaic tradition: theories of Protestant theologists, and the theory of Levinas.

The author claims that the only protection against extreme dangers is a mediatory synthesis of fundamental traditions which will, at the same time, provide criticism for each of them, criticism capable of foreseeing their turning into ideologies.

Kazalo imena

- Abraham a Santa Clara 39, 42, 49, 52
Ackermann aus Böhmen 159
Adler, M. 88
Adorno, Th. 12, 18, 51, 60, 61, 141-144, 171
Aleksandar Veliki 16
Anaksagora 187
Arendt, H. 11b, 24b, 25, 40, 41, 63, 67, 68, 103b, 142
Aristotel 82, 111, 130, 132, 135, 152, 169, 194
sv. Augustin 30, 126, 169, 180, 191
Augusto, S. M. 9
- Baader, F. 111
Bakunjin 88, 93
Battaile, G. 56
Beaufret, J. 132, 167b
Benjamin, W. 56, 108
Benoist, J. M. 101
Bernstein, I. 64-66, 68, 88
Bettelheim, B. 9, 24b, 66, 68
Birault, H. 167b, 170
Bismarck, O. 41
Blanshard, P. 108b
Bloch, E. 60, 89, 108
Blumenberg, H. 146
Broch, H. 57, 64
- Cassirer, E. 142, 143
Cardenal, E. 104
- Cavalcante, J. 156
Chagall, M. 9
Che Guevara 104
Claudel, P. 26
- Dehn, G. 41, 42
Derrida, J. 51, 143, 144, 179, 180
Dioniz 52, 174, 186, 190, 192
Deguy, M. 29, 51
Descartes, R. 12, 23, 130, 144, 145, 187, 194
Drumont, E. 41
- Đilas, M. 20
- Edip 152-160, 163, 175
Einstein, A. 124, 142, 162, 186
Eliot, T. S. 154
Engels, . 78, 79, 84b, 91-95, 113, 183, 184
- Farias, V. 9, 12, 23, 24, 29-31, 35-55, 57, 59, 62, 85, 140, 147, 166
Féderic, 37, 39b
Feuerbach, L. 77, 82, 103, 111, 115, 146
Fichte, J. G. 75, 108
Fink, E. 13
Flaubert, G. 51
Foucault, M. 188
Franzen, W. 12b, 59
Fränkel, E. 37

- Freud, S. 17, 20, 30b, 50, 63, 107b, 118-129, 138, 140-142, 157b, 158b, 176, 180, 185-193, 197, 198
Friedmann, G. 137, 138, 140
Filon 136
- Gadamer, H.-G. 13, 167b
Galileo 140
Galindo, F. 104, 105
Genet, J. 50
Gide, A. 106b
Glucksmann, A. 103
Goethe, J. W. 40, 76
- Habermas, J. 12, 14b, 23, 39, 44, 48, 57-61, 64, 85, 108, 111b, 140-143, 162
Hamsun, K. 56
Harries, K. 12b
Haym, R. 107
Hegel, G. W. F. 17, 18, 34, 47, 76, 77, 80, 84, 89, 101-103, 107, 108, 110-119, 122b, 123, 127, 130, 135, 136, 138, 143, 144, 161, 168, 176, 183, 187
Heidegger, M. 9, 11-20, 23, 24, 26-33, 35-61, 80, 85, 94, 107, 108, 129-152, 157-179, 181, 185, 186, 190-197
Heine, H. 17, 30b, 73-77, 107, 108, 137
Heraklit 13, 135, 136, 170
Hess, R. 43
Hitler, A. 35, 37, 44, 47, 60, 95b, 106b, 138, 143, 160, 164, 166b, 176
Hölderlin, F. 45, 48, 52, 132
Homer 183
Horkheimer, M. 16, 61, 62, 88-90, 103, 126, 141-143, 164, 185
Horvat, J. 95b
Hume, D. 113, 175
Husserl, E. 35, 124-127, 129, 142, 144, 147, 176
- Ibérico, M. 104
- Isus 64, 72-74, 103, 107b, 114, 126, 130, 136, 169, 174, 176
sv. Ivan 136
- Jackson, R. H. 67
Jahve 15b, 30b, 65, 75, 137, 186-188, 190
Jaspers, K. 30, 33, 34, 39, 43b, 58, 66, 67, 144
Jay, M. 61, 62b
Jonas, H. 112b, 142, 146
- Kant, I. 13, 30, 50, 71-18, 81, 90, 101, 107, 112, 113, 119, 120, 126-128b, 129, 130, 137-139, 142, 144, 145, 151, 168, 175, 176, 178, 189, 191, 194, 198, 199
Kautsky, K. 90, 105
Kiš, D. 21, 96, 97, 99, 105
Kleist, H. 73, 74
- Lacan, J. 158
Landgrebe, L. 168
Lenjin, V. I. 64, 95b
Levinas, E. 18, 20, 23, 24, 26, 29, 50, 59, 99, 105b, 130, 131, 136-138, 140, 142-144, 162, 171-179, 181, 186, 195-197
Loparić, Ž. 119b, 145, 191
Löwith, K. 76, 167b
Lukács, G. 38b, 59-61, 64
Luther, M. 16, 28, 30b, 40, 45, 74, 87, 101, 107, 115, 132, 135, 136, 138
Luxemburg, R. 62, 85b
- Marcuse, H. 16, 22, 30-33, 54, 57, 107, 147
Marquard, O. 107
Marx, K. 15-19, 45, 56, 61, 63, 75-82, 84, 85, 87-91, 95, 96, 100-108
Marr, W. 138
Merleau-Ponty, M. 63, 129, 164
Mishima, Y. 166b
Mojsije 76, 120, 132, 139

- Münzer, T. 103
- Nietzsche, F. 18, 27, 42, 44, 48, 52, 53, 73, 74, 99, 104, 113, 138, 161, 163, 166, 176, 184, 188, 193
- Nockau, H. 167
- Orwell, G. 65
- Ott, H. 36-38, 41-43, 48, 133b, 136b, 144
- Parmenid 144
- sv. Pavao 15b, 26, 120, 138, 168, 176
- Paz, O. 126
- Pio XI 138
- Platon 175, 186
- Pöggeler, O. 12b, 39, 58, 60, 61
- Pollock, J. 61
- Pound, E. 56, 73
- Refeld, A. 9
- Robespierre 75
- Rorty, R. 58
- Rosenzweig, F. 194b
- Rothschild, J. 74
- Sartre, J.-P. 10, 50, 56, 59
- Schlageter, A. L. 44
- Schleiermacher, F. 108
- Schneberger, G. 11, 12
- Schopenhauer, A. 27, 99, 184
- Schwann, A. 12b
- Sofoklo 152, 157b, 159, 160
- Sokrat 174
- Spengler, O. 12, 27, 58
- Spinoza, B. de 120, 139, 140, 142, 186
- Staljin, J. V. 26, 32, 60, 63, 65b, 95b, 164b
- Stetzcl, J. 133b, 145b
- Stein, E. 146, 147
- Stirner, M. 27
- Szilasi, W. 144
- Taubes, J. 108, 111b, 113-115b,
- Terra, R. 128
- Tillich, P. 100
- Tito, J. B. 95b
- Topitsch, E. 111b, 115b
- Tudman, . 21, 95
- Tukidid 44, 183

U biblioteci »Filozofska istraživanja« dosad su objavljene sljedeće knjige:

1988.

1. D. Barbarić: *Preludiji*
2. P. Barišić: *Dijalektika običajnosti*
3. A. Čović: *Marksizam kao filozofija svijeta*
4. I. Ivas: *Ideologija u govoru*
5. M. Kangrga: *Filozofija i društveni život*
6. A. Knežević: *Filozofija i slavenski jezici*
7. M. Kukoč: *Usud otuđenja*
8. A. Markusović: *Naturalizam i apriorna spoznaja*
9. N. Miščević: *Radnja i objašnjenje*
10. Z. Radman: *Simbol, stvarnost i stvaralaštvo*
11. N. Skledar: *Čovjek i transcendencija*
12. L. Veljak: *Horizont metafizike*

1989:

13. V. Biti: *Pripitomljavanje drugog*
14. M. Brida: *Traženja*
15. M. Galović: *Bitak i ljubav*
16. G. Gretić: *Tradicija metafizike*
17. S. Grgas: *Nietzsche i Yeats*
18. R. Ivezović: *Indija - fragmenti osamdesetih*
19. M. Jakić: *Filozofija o znanosti*
20. M. Ježić: *Mišljenje i riječ o bitku u svijetu*
21. Ž. Pavić: *Zbiljnost i stvarnost*
22. D. Polšek: *Aporija realnog*
23. Lj. Schiffler: *Ideja enciklopedizma*
24. A. Zlatar: *Istinito, lažno, izmišljeno*

1990:

25. V. Božičević: *Riječ i slika*
26. Lj. Filipović: *Filozofija i antipsihijatrija Ronalda D. Lainga*
27. B. Horvat: *Filozofski pogledi Marijana Tkalčića*
28. V. Jelkić: *Nietzsche i Adorno*
29. E. Karić: *Hermeneutika Kur'âna*
30. D. Kozina: *Nietzscheova »velika politika«*
31. S. Lelas: *Promišljanje znanosti*
32. J. Marinković: *Filozofija kao nastava*
33. G. Petrović: *U potrazi za slobodom*
34. M. Polić: *E(ro)tika i sloboda*
35. M. Potrč: *Intencionalnost i vanjski svijet*
36. S. Roić: *Giambattista Vico*

Cijena pojedinoga primjerka: 300.- din

Na popust od 30% za komplet

ili 20% za pojedinačne primjerke

knjige se mogu izravno naručiti na adresu:

»Filozofska istraživanja«

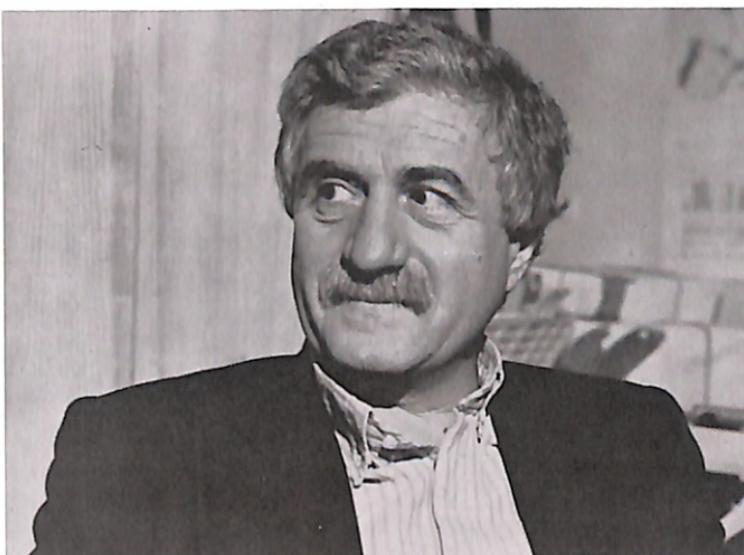
Filozofski fakultet

Đure Salaja 3, p.p. 171

41000 Zagreb

(ili Krčka 1, Zagreb)

ŽELJKO LOPARIĆ



Rođen je 1939. godine u Cvetkoviću kod Jastrebarskog. Studirao je književnost u Zagrebu i filozofiju u Louvainu, gdje je i doktorirao. Potom je boravio u Francuskoj i Njemačkoj, a 1969. stigao je u Brazil i odmah počeo predavati na raznim sveučilištima. Trenutno je pridruženi profesor na Unicampu, gdje je osnovao i vodio (1980-1988) *Cadernos de historia e filosofia da ciéncia* i bio koordinator Centra za logiku (1982-1985). Utemeljitelj je i prvi predsjednik društva Kant Brasileira. Održavao je predavanja i vodio kolegije na nekoliko brazilskih sveučilišta i u inozemstvu.

'91

**ZELJKO
LOPARIC
OPTU-
ZENIK
HEIDEGGER**

KNJIGA 41

37. E. BANIĆ-PAJNIĆ: DUHOVNO-POVIJESNA RASKRŠĆA
38. D. BUČAN: AL-GAZALI I IBN RUŠD
39. D. J.-TIHOMIROVIĆ: LINGVISTIKA I FILOZOFIJA
40. A. KNEŽEVIĆ: NAJSTARIJE SLAVENSKO FILOZOFSKO NAZIVLJE
42. I. MARTINOVICIĆ: DINAMIKA BOŠKOVIĆEVA MIŠLJENJA
43. Z. POSAVAC: NOVIJA HRVATSKA ESTETIKA
44. N. SKLEDAR: ZBILJA RELIGIJE
45. J. TARLE: ALBERT CAMUS
46. M. VOLF: BUDUĆNOST RADA - RAD BUDUĆNOSTI
47. F. ZENKO: SAMOKRITIKA KOMUNISTIČKOG REVOLUCIONARIZMA
48. M.-E. ZOVKO: HEIDEGGEROVO I PLOTINOVO POIMANJE VREMENA