

# TRIJUMF POLITIČKIH RELIGIJA – POLITIKA IDENTITETA I SUMRAK KULTURE

ŽARKO PAIĆ

---

Slobodan je čovjek već iz razloga samoodržanja  
obvezan razmisliti kako će se ponašati u svijetu u  
kojem je nihilizam ne samo vladajući nego je i,  
što je još gore, postao normalnim stanjem.

Ernst Jünger, *Preko crte*

## Sažetak

U radu se problematizira koncept političke religije kroz teorijske perspektive autora poput Giorgija Agambena, Michela Foucaulta, Hanne Arendt, Erica Voegelina, Carla Schmitta i drugih. Autor tvrdi da je religija u svojoj sekularno-profanoj formi nadomjesni čimbenik društvenih odnosa. Kada nestaje ili se dokida čvrsta struktura tradicionalnih poredaka autoriteta i vladavine, tada na scenu stupa zamjenska struktura. Religiju ne treba držati tek povratkom vjeri u izvornome smislu transcendencije. Ponajprije se radi o političkome utemeljenju kulture kao hibridnoga supstrata rase i odgoja.

**Ključne riječi:** politička religija, sekularno-profana forma religije, religija i politika, identitet i kultura

## Uvodne postavke

Hans Maier u članku *Pojmovi za usporedbu diktatura: "totalitarizam" i "političke religije"* tvrdi da tradicionalni pojmovi tiranije, autokracije, despotizma i diktature ne mogu više biti primjenjivi u analizi totalitarne vladavine 20. stoljeća (Maier 2004: 188-203). Ako se ova prosudba može smatrati primjerenom, tada se suočavamo sa svojevrsnim "praznim središtem moći". Sve ono što je bilo samorazumljivo tijekom čitave povijesti zapadnjačke filozofije politike odjednom gubi tlo pod nogama. No, problem je utoliko veći što nije moguće olako nadomjestiti tradicionalne pojmove političke vladavine njihovim suvremenim adekvatima. Kako uspoređivati tiraniju i vladavinu oligarha u Ateni u doba Sokrata sa suvremenim političkim porecima "demokratske oligarhije" u Europi? Kako onda suditi o politici koja prožima cjelokupni poredak društvenih odnosa u doba moderne ne ostavljajući nikakve iluzije o autonomiji ekonomije, morala, kulture, znanosti, umjetnosti? Analogije nisu uvijek od pomoći. Potrebno je katkad promijeniti smjer mišljenja. Dobar primjer za to je paradigmatička studija Hannah Arendt o totalitarizmu. Njezino razumijevanje razlike između "političkoga" i "politike" putokazom je novoga smjera. Nesvodljivost se totalne vladavine u 20. stoljeću pokazuje singularnim događajem u povijesti. Ne prethodi mu ništa osim njega samoga. Novost u svemu tome ne proizlazi iz neizvjesnosti i neproračunljivosti nadolazećega događaja. Posve suprotno, novost u njezinoj posvemašnjoj otvorenosti mogućnosti nastaje iz nužnosti uspostave totalne države kao postaje na putu do globalnoga izvanrednog stanja (Arendt 1973).

Totalitarizam nije tek način apsolutne vladavine koja ima karakter totalne mobilizacije masa, tehnike i ideologije u 20. stoljeću. Nešto drugo se ovdje pokazuje prekretnim. Vladavina se ne određuje više ničim izvanjskim. Nema pozivanja na Boga. Ali njegovi nadomjesci u sekularno i profano doba posvuda se ideologijski konstruiraju. Razlika između sekularnoga i profanoga jest razlika koju bismo mogli odrediti na sljedeći način. Sekularno predstavlja politički proces uspostave modernoga doba u Europi. To znači da se utjecaj religije i institucionalne moći Crkve neutralizira ili čak radikalno negira kao u slučaju Francuske nakon revolucije 1789. godine. Sekularno se odnosi, dakle, na politiku moderne liberalno-demokratske i republikanske vjernosti "civilnoj religiji" slobode. Žrtvovanje za republiku postaje važnije od mučeniš-

tva vjere. Nastanak novih institucija države i društva pritom odgovara kapitalističkome duhu tehnoznanstvene inovacije i modernome geslu prosvjetiteljstva. Kako to tumači Michel Foucault u predavanjima 1982.-1983. na Collège de France o načinu vladanja (*gouvernementalité*) (Foucault 2010), geslo ili program prosvjetiteljstva jest napredak i obrazovanje kao temeljna ideja uzdignuća čovjeka do stupnja samospoznaje. Sekularnost postaje otuda nužnost uspostave programa modernosti kao totalnoga sklopa ekonomije, politike i kulture utemeljene na načelima umne vladavine (Taylor 2007).

Ako Bog više ne propisuje državi granice njezine suverenosti u upravljanju poviješću, obrat se pojavljuje u samopostavljanju zakona kao nove prirode čovjeka. Umjesto božanskih ovlasti, moderna vladavina u kapitalizmu izvorno je političke prirode. To je vladavina zakona, a ne vladavina Crkve i njezinih pravila na osnovu božanske milosti. Usuprot tome, profano predstavlja sve ono što se u sekularnome društvu pokazuje svodenjem duha na kulturu kao svakidašnji način egzistencije čovjeka. Kad se profanost povezuje s nečim što gubi dostojanstvo i veličinu, uglavnom se misli na gubitak vrijednosti. U pitanju je nestanak ranga. Ali nipošto se ovdje ne smije predmnijevati kako je riječ o nečemu neupitnome samo zato što je riječ o Božjoj objavi. Razlikovanje vjere i razuma već od Kanta i prosvjetiteljstva ne svodi se tek na dvije različite instancije u odnosu mišljenja u utemeljenju djelovanja i njegove prividne suprotnosti u vjeri kao temelju bez temelja, koja se nalazi s onu stranu racionalnoga dokaza o bitku i egzistenciji. Dogmatska narav postavljanja "prirode" u doba nastanka moderne znanosti i tehnike "racionalnom" osnovom shvaćanja Boga u teologiji najbolje je posvjedočena u Leibnizovoj teodiceji (Jorgensen i Newlands 2014). Ali, dogmatsko se odnosi samo na ono što je ujedno "prirodno" i "racionalno". To čini sve ono utemeljeno činom Božje moći stvaranja. Sam je um ništa drugo negoli sekularna verzija vjere u božansku providnost povijesti. U Hegelovoj spekulativnoj dijalektici ta se ideja pokazuje već na razini istovjetnosti pojmova uma i zbilje. Sekularno se doba stoga može imenovati dobom moderne politike suverenosti. A profanost pak pripada kulturi koja nadomješta djelovanje duhovnih vrijednosti transcendencije. Uvjet mogućnosti postojanja stvari profanim proizlazi iz onoga što čini temelj modernosti. To je, dakako, politika kao proces sekularizacije. Ne slučajno, Carl Schmitt opravdano kaže da je moderna politika sekularizacija teologije u svim njezinim pojmovima: od

ekonomije do suverenosti, od shvaćanja vladavine do modela ljudskoga djelovanja (Schmitt 1963).

Kada dakle tiranija, autokracija, despotizam, a ni diktatura više ne pomažu u svođenju vladavine na zajednički nazivnik povijesno-metafizičkoga temelja povijesti, što preostaje? Što je zajedničko nacizmu, fašizmu i komunizmu ako ne ono što određuje njegov ideologijski supstrat vladavine u doba političkoga terora? Militarizacija i teatralizacija javnoga života proizlaze iz divinizacije političke moći u formi totalne države. Već je Walter Benjamin u analizi gubitka aure umjetničkoga djela govorio o dva načina surogata mita i religije u suvremeno doba tehnike: 1) estetizacija politike (fašizam i nacizam) i 2) politizacija estetike (komunizam) (Benjamin 1996; Paić 2008: 173-192). Pojam totalitarizma je nastao kao reakcija liberalno-demokratske kritike obnove despotizma i diktature u modernoj politici. Otuda se pojam "političke religije" pojavljuje 1938. u tekstu austrijskoga politologa, filozofa politike i pravnika Erica Voegelina (Voegelin 2000: 19-74). Valja dodati da je istraživanje tog pojma jedan od putova nove analize obnove moguće totalitarne vladavine u globalnome poretku.

Voegelin u svojem ranome djelu uvodi pojam "gnosticizma" u modernoj politici. Sve otpočinje s humanizmom kao dobom sekularizacije božanske moći. Umjesto transcendencije kao Božjega plana u vođenju povijesti i države na zemlji, pojavljuje se doba manipulacije, tehnike i instrumentalnosti države s Machiavellijem i Thomasom Morusom. Voegelin je u kontekst svjetske povijesti prvi put postavio moderne ideologijsko-političke pokrete i poretke nacizma, fašizma i komunizma. Za njega su to proizvodi procesa sekularizacije u Europi. Oni se više ne korijene u tradiciji kršćanstva, već su univerzalizam Boga nadomjestili partikularizmom klase, nacije i rase (ekonomije i krvi). Unatoč ove gotovo tvrde manihejske sheme povijesti kakvu zastupa rani Voegelin u svojim povijesno-filozofijskim analizama, očigledno je da nastanak modernoga doba označava nešto sudbinski prekretno.

Religija u svojoj sekularno-profanoj formi suverene politike nacija-država bez temelja u transcendentalnoj ideji nastanka zajednice postaje nadomjesni čimbenik društvenih odnosa. Nadomjestak valja razumjeti ontologijsko-politički. Kada nestaje ili se dokida čvrsta struktura tradicionalnih poredaka autoriteta i vladavine, tada na scenu stupa zamjenska struktura. Giorgio Agamben je u svojim genealogijskim analizama razlike između teologijskoga shvaćanja pojma ekonomije i

novovjekovne inskripcije u nastanku znanosti imenovane političkom ekonomijom kao znanošću o bogatstvu naroda u poretku kapitalističkog razvitka društvenih odnosa u Europi na prijelazu iz 17. u 18. stoljeće posebno ukazivao na razlikovanje između dva tipa političkog odnosa spram vladavine. Prvi se odnosi na strogo političko uređenje pitanja o suverenosti teritorija nacije-države, a drugo smjera pitanju funkcionalnog upravljanja zajednicom (državom i društvom) u situaciji kada znanost i tehnika potiskuju religiozne sustave discipliniranja ljudskoga tijela (Agamben 2010).

Kvazireligiozna dimenzija političkoga poretka istodobno je legitimnost novoga političkog poretka. Njega označava diktatura unutar-svjetočnosti. Ona uzdiže kolektivnost rase, klase ili države kao *ens realissimum*, i to kroz obogotvorenje totalitarne politike. Zanimljivo je da Raymond Aron, radikalni liberalni kritičar totalitarne vladavine, 1939. godine koristi pojmove *religion politique* i *religion seculiere* (Maier 2004: 192). Pojam religije je ovdje izvan uobičajenog značenja zajednice vjernika koju određuje institucija Crkve, doktrina vjere i *telos* povijesti. Kada se to ima u vidu, tada religija označava metafizičko jedinstvo ideologije i politike za druge svrhe. Pojmom "gnosticizam" Voegelin upućuje na ono što označava imanencija vjere. Riječ je o političkome određenju u moderno doba. Ono otpočinje s humanizmom u Europi.

Taj dvojni aspekt duhovnih i svjetovnih religija ima svoje povijesno podrijetlo u kasnoj antici. A proteže se preko srednjega vijeka do prosvjetiteljstva i modernoga doba. Tri su mu osnovne crte prožimanja vladavine kao političkog poretka i duhovnog vodstva: 1) cezaropapizam u srednjovjekovnoj Europi, 2) apsolutizam i revolucionarni teror i 3) moderni totalitarni poredak diktatura (nacizam, fašizam i komunizam). Politička je religioznost ono isto što Carl Schmitt kaže za politiku da je sekularizacija teologije na Zapadu (Schmitt 1963: 50). Ako se religija politizira u raznim oblicima sukoba između klasa, nacija i država, onda je njezina duhovna moć orijentacije u povijesti ispražnjena od "svetih" sadržaja. Praznina postaje mjestom zauzimanja novoga prostora djelovanja. Kada više nema svetosti, svjetovnost vlada kao nadomjesna svetost. Već je Mallebranche u svojoj metafizici prigodnih uzroka uputio na smjer buduće sekularizacije i profanacije politike. Naravno, taj se proces ispražnjavanja od dogmatske svetosti srednjega vijeka zbiva počevši od ideje suverenosti nacije-države do prosvjetiteljske ideje samospoznaje putem znanosti i tehnike. Teologija politike

postaje ideologijskim sredstvom/svrhom vladanja s pomoću modernih ideja mobilizacija masa.

Sve što se u 20. stoljeću u radovima teoretičara elita pokazuje suprotnošću dva načela, vladavine i vladanja te bezuvjetne pokornosti Vođi u totalitarnim porecima, proizlazi iz sklopa moći kao totalnosti ekonomije, politike i kulture. Pritom je odlučno da se igra ekonomske i političke moći pojavljuje ne samo društvenom formom odnosa koji prožimaju sve što jest u svijetu. Daleko je važnije da je suigra između dvije fundamentalne moći pitanje budućega smjera mišljenja uopće. Ako je ekonomska moć ona koja određuje političkoj njezine granice, tada je svijet postao ili će postati "dehumaniziranom pustinjom" liberalne metafizike vrijednosti. Tako Derrida u *Politikama prijateljstva* na tragu Schmitta označava bit problema. Gdje se sve svodi na materijalni interes, profit i tehničko razumijevanje zbilje nedostaje smisao životnoga svijeta iz kojeg nastaju nove duhovne tvorevine (Derrida 2006). No ako je politička moć ipak važnija od terora ekonomske učinkovitosti globalnoga kapitalizma, pitanje koje otuda proizlazi jest kako odrediti uopće "bit" ove politike s kojom alternativa između totalitarizma i demokracije u novim oblicima očitovanja može dovesti do "profaniranja" politike kao mistične moći vladanja bez svojega stvarnog subjekta?

Zašto se u doba ideologija 20. stoljeća koje su s totalitarnim pokretima i porecima doživjele vrhunac mobilizacije svijesti pojavljuje uopće potreba za nečim što predstavlja nadomjestak za "smrt Boga" u moderni? Politika i religija ne mogu biti autonomnim djelovanjem čovjeka u složenome svijetu ekonomije globalnoga kapitalizma mreža ukoliko se ne pozivaju na ono što čini njihovu "bit". To je očito nešto što nadilazi profanu formu vladavine. Stoga i zahtijeva svojevršno začaravanje. Sjetimo se da je Max Weber proglasio modernost dobom raščaravanja (Weber 1969; Aron 1990). Političke religije nisu dakle ništa drugo negoli odgovor na krizu modernosti. U okviru kraja same ideje modernosti kao bezuvjetnoga napretka i razvitka povijesti u prostoru kapitala, objekata, sredstva/svrhe života, shvaćenoga biološki i reduktivno, povratak religije obnavlja značenje iskonske politike. Kada se danas Zapadu suprotstavlja upravo ono što je bilo u samome temelju njegove povijesti od cezaropapizma (Rusija i carevi) do revolucionarnoga terora (komunizam 20. stoljeća) i modernih formi totalne države zasnovane na ideji apsolutne nacije/rase/kulture u nacizmu i fašizmu, tada je očito da se pitanje političkoga islama s najradikalnijim načinom izvedbe u Islam-

svoj državi (ISIL) ili kalifatu mora razumjeti kao nova ideologija etničko-kulturalne integracije s podrijetlom u politici identiteta.

Bassam Tibi u svojim analizama fenomena političkog islama i njegova ekstremnog radikalizma dolazi do toga da iznova vraća u igru priču o totalitarizmu. No, sada to više nije "zapadnjačka" verzija vladavine zasnovane na analogiji s tradicionalnim tipovima vladavine poput tiranije, autokracije i despotizma. Umjesto totalitarizma nastalog u Europi nakon Prvoga svjetskog rata, kada dolazi do sloma ideje nacionalne države imperijalističkim ratom između Njemačke i Austro-Ugarske protiv Engleske, Francuske i Amerike, novi oblik totalitarne vladavine isključivo je zasnovan na religioznome fundamentalizmu. Nakon 1989. godine s padom Berlinskoga zida ovaj se fenomen proširio svijetom. Dakako, totalitarizam koji za ideologiju ima političku religiju islama kao novi način legitimnosti s onu stranu poretka nacija-država do 1989. godine ne može se više razumjeti "politički". Umjesto toga, uistinu paradoksalno, razumijevanje dolazi iz onoga što politiku danas čini novom tvorbom zajednice – iz *kulture*. Ako se islam shvaća u razlici spram svih drugih monoteističkih religija kao iznimka (*exception*) jer nadilazi razliku sekularnoga i profanoga, onda valja promisliti nije li religijski obrat (*religious turn*) u politici globalnoga doba umreženih poredaka moći kapitalizma put spram čiste tautologije: da je totalitarni poredak na "kraju povijesti" samo drugo ime za povratak onome što nikad nije bilo. Religija se ne vraća u postsekularna društva, unatoč bjelodanih učinaka sužavanja prostora sekularne vladavine u liberalnim demokracijama (Habermas 2008). Ona, naprotiv, poprima formu čiste političke moći u doba "kraja ideologija". Razlog valja vidjeti u tome što se više ne čini vjerodostojnom alternativom racionalnoj vjeri u budućnost.

Umjesto toga religija sad ispunjava najvažniju ulogu vladavine u doba bez subjekta političke moći. "Prazno mjesto moći" rezervirano je za političke religije, bez obzira je li riječ o postsekularnoj demokraciji na Zapadu ili o "novome totalitarizmu" ekstremnoga političkog islama (Tibi 2004). Kako ovo valja shvatiti? Ponajprije, forme političke vladavine u globalnome poretku postaju hibridni sklopovi raznolikih ideologija i političkih orijentacija. Vladavina Kine u 21. stoljeću jedan je od takvih primjera. Politički kolektivizam na osnovu stare ideologije maoizma doveden je u sklad s kapitalističkim modelom razvitka. Može ga se nazvati spojem neoliberalne strategije poduzetništva i državne regulacije temeljnih ekonomskih zakonitosti. Jednako se tako hibridnim

poretkom ideja može imenovati ruski autokratski put sveze kapitalizma i oligarhijskoga upravljanja državom. Ono što valja naglasiti u svemu tome jest nemogućnost nastanka bilo kakvog "čistog" modela vladavine u posttotalitarno doba globalizacije. Ako se političke religije pojavljuju danas problemom upravo takve nerazriješene aporije o strukturi vladavine bez subjekta, onda je možda sazrelo vrijeme da se otkloni dogma kako između demokracije na Zapadu i nedemokratskih poredaka na Istoku postoji konceptualna razlika u shvaćanju religije. Nije problem u religiji, već u političkome određenju prostora u kojem se zbiva suspenziranje slobode i njezina preobrazba u mreže društva kontrole (Deleuze 1992; Paić 2013). Dostatno je podsjetiti na dva usporedna politička događaja. Prvi je kraj komunizma u Europi 1989. godine, a drugi zbivanja nakon arapskoga proljeća na Bliskome istoku 2010.-2014. godine. Početna ideja za oba događaja pretpostavlja dovršenje građanske revolucije i stvaranje okvira za preobrat iz totalitarno-autoritarnih poredaka u demokratski poredak slobode, pluralnosti života i kapitalističke tržišne ekonomije (*enterprise-economy*).

U oba slučaja ideologijska legitimacija u "tvrdom" sekularno-profanom načinu tvorbe društvenih odnosa gubi svoje tlo pod nogama. Staljinistički komunizam u istočnoj Europi nije nadomješten liberalnom demokracijom. Isto tako, zahtjevi za individualnim slobodama ostali su na razini formalnih političkih prava. Umjesto želje za radikalnom demokracijom svjedočimo sve većoj politizaciji religije (katolicizma i pravoslavlja). Religija postaje prihvatljiv nadomjestak za doktrinarnu prazninu komunizma. Isto vrijedi, ali u drugom kontekstu, za rušenje autokratskih i sekularnih poredaka različitih političkih sustava na Bliskome istoku od Libije, Egipta do Sirije i Iraka. Politički islam nije pritom tek korištenje vjere u radikalne političke ciljeve promjene društva. Radi se o temeljnome pravilu uspostave kulture kao nove ideologije u posttotalitarnim porecima globalnoga doba. Kada religija nastoji u cijelosti postati paradigmom kulture kao životnoga svijeta, tada je njezina duhovna moć nadomještena političkom legitimacijom borbe za "svete" ciljeve svjetovnoga poretka: "domovinu", "tradiciju", "obiteljske vrijednosti" itd.

Religiju ovdje ne treba držati tek povratkom vjeri u izvornome smislu transcendencije. Ponajprije se radi o političkome utemeljenju kulture kao hibridnoga supstrata rase i odgoja. Ideja nacije izvan Zapada zato se ne izvodi iz shvaćanja suverene države niti iz koncepta autonomne

kulture (univerzalizam francuske civilizacije i partikularizam njemačke kulture, Rousseau vs. Herder). Islam u svjetsko-povijesnome smislu postaje "političkom religijom". S pomoću ideologije koja ispunjava prazan prostor Drugosti metode vladanja poprimaju despotski karakter izvršenja moći. Ovo treba posebno imati na umu. Kršćanstvo se u sekularno doba nužno desubjektivira. Umjesto cezaropapizma srednjega vijeka sada je njegova uloga svedena na svjetonazorne borbe u formalno pluralnome društvu. Opadanje političke moći kršćanstva ide ruku pod ruku s vladavinom modernih (političkih) ideologija poput nacionalizma i konzervativizma. No ako politički islam posjeduje upravo ono "mistično" polje drugosti i Drugoga, koje se danas bezuvjetno smatra svetošću potlačenih naroda u povijesti, to je prije svega stoga što nije uspio u zlatno doba europske modernosti od 17. do sredine 20. stoljeća postati dominantnom "političkom religijom" svijeta. Razlog se nalazi u tome što je riječ o vjekovnome kolonijalizmu Zapada i unutarnjim političkim diktaturama Istoka. Te zemlje na Arapskome poluotoku s islamom kao legitimacijom društvene organizacije i političke moći u smislu njezine primjene kao vladavine i sustava upravljanja nikad nisu uspjele ostvariti ideju suverenosti moderne nacije. Zašto je tome tako? Zakašnjela modernizacija odgovara onome što je tek provedeno u Turskoj za vladavine Kemal paše Atatürka u 20. stoljeću. Riječ je o sekularizmu "odozgo". Vojne elite provele su modernizaciju zastarjelih institucija tradicionalnoga društva. Uvjet mogućnosti modernosti posvuda se pokazuje u Europi s nastankom sekularnih načela vladavine. Tamo gdje nije izvršena sekularizacija politički je poredak u pravilu nestabilan. Sklonost prelasku u stanje totalitarnih diktatura nije nipošto rijetkost. Primjer u 20. stoljeću u Europi su, naravno, Španjolska s Francovom i Portugal sa Salazarovom diktaturom uz jasnu ulogu ekstremnoga katolicizma kao političke religije *par excellence*. Američka je demokracija usuprot tome iznimkom. Tamo sekularnost nikad nije bila zbiljski učvršćena naprosto stoga što je poredak političkoga liberalizma i demokracije izgrađen "odozdo" unutar pluralnoga društva. Religijske skupine protestantskih zajednica modernu su naciju-državu uspostavile u sukobima s autokratskim oblicima vladavine i centralizmom upravljanja iz tuđine britanskoga carstva (de Tocqueville 2002).

Mnogo je razloga za tvrdnju da se doba modernosti na Zapadu ne može razumjeti bez istodobne brutalne kolonizacije Istoka. Međusobna ovisnost središta od kolonijalnih razmještenih periferija u svjetskome

sustavu ekonomije modernoga kapitalizma pokazatelj je koliko se pojam modernosti ujedno proširuje i sužava. Modernost istodobno označava napredak središta i nazadak Drugoga, bezobzirne metode eksploatacije zemlje i stvaranje novoga svijeta. Ono što Deleuze u svojim studijama naziva aksiomatikom kapitalizma kao teritorijalne matrice naseljavanja/raseljavanja naroda pogađa širenje i sužavanje pojma modernosti (Deleuze 1987; Paić 2013). Kada se to ima u vidu, nije teško zapaziti kako pitanje nemodernosti arapskih društava i njihova državna organizacija ne može biti razjašnjeno tek upućivanjem na vrijednost klasičnih modernizacijskih paradigmi društvenoga razvitka (Riesebrodt 2001; Eisenstadt 2002).

Naposlijetku, razumijevanje značenja religije za Zapad i za Istok nije isto. Politički islam s kojim se danas svi suočavaju bez vjerodostojna puta razumijevanja i, što je mnogo važnije, bez načina zbiljskoga djelovanja osim moralne panike, pokazuje se već problemom samoodređenja iz pojma religije kao ideologije/kulture. Navedimo samo jednu iznimno zanimljivu definiciju razlikovanja u pojmu religije između muslimana i kršćana:

"Islam nije neprijateljski spram svijeta: riječ je o religiji. Ali muslimani ne povezuju riječ "religija" s istom predodžbom s kojom to čine danas kršćani ili kako se to činilo već u srednjem vijeku. "Religija" za muslimane znači ujedno više i manje no što je to terminologijski ekvivalent za kršćane. (...) Za muslimane islam nije puki sustav vjerovanja i Božje službe. (...) Islam je za njih cjelina života; njihov temelj građanskoga prava, kaznenoga prava i čak ono što bismo mi nazvali ustavnim pravom" (Cardini 2001: 11).

Problem je stoga u trijumfu "političkih religija" danas jer se ono zajedničko, paradoksalno, političkome islamu i novim valovima kršćanskoga neokonzervativizma te židovskoga fundamentalizma zbiva u ime kulture. Kultura postaje novom ideologijom, a "političke religije" poprimaju novu formu u kojoj ideologija pronalazi svoje masovne pripadnike kojima podaruje smisao žrtvovanjem za svetu stvar kraja povijesti. U raspravi o odnosu Zapada i Istoka u globalnome poretku nakon 1989. godine valja stoga izbjegavati dvije ideologijske sheme. Obje kulturu postavljaju u samo središte objašnjenja svih društvenih i političkih sukoba. Prva je orijentalizam, a druga okcidentalizam. Orijentalizam se zahvaljujući kulturalnim analizama diskursa europske i

zapadnjačke književnosti u djelu Edwarda Saida uspostavio kao kritika predstavljanja Drugoga (Arapa, islama, Istoka, nezapadnjačke civilizacije u cjelini) u ime zapadnjačke moći "pripitomljavanja" onoga što je Zapad izgubio od razdoblja moderne (Said 1999). Riječ je, dakako, o "nevinosti prirode", autentičnosti neke mitske kulture koja navodno čuva riznicu nepomućenoga kulturnog identiteta od srednjega vijeka do danas. Pitanje moći međutim određuje sve kulturne tlapnje o povratku prirodi i slici "plemenitoga divljaka" koju je europski imaginarij kulture još od prosvjetiteljstva gradio slikom ili refleksijom o Drugome. Okcidentalizam je ista priča poput orijentalizma, ali s mnogo manjim teorijskim odjekom, za razliku od Saidove kulturalne antropologije moći. Pojam okcidentalizma skovali su Ian Buruma i Avishai Margalit u ogledu istoimena naslova objavljenoga početkom 21. stoljeća da bi primijenili Saidov teorijski model, gotovo stereotip, u istraživanju istočnjačke slike ili refleksije o Zapadu (Buruma i Margalit 2005; Paić 2004). Pritom se analiza odnosi ponajprije na tekstove i programe pokušaja razaranja i osvajanja Zapada, od japanskih ideja o vladavini "azijatske rase/civilizacije" tijekom Drugoga svjetskog rata do najopasnijega fenomena posttotalitarnoga doba – nastanka i širenja islamskog fundamentalizma i mreže globalnoga terora. Zašto valja izbjegavati ove janusovske kulturalne paradigme u razumijevanju Drugoga? Odgovor je jednostavan. Orijentalizam i okcidentalizam su kulturalne ideologije moći prisvajanja Drugoga, a ne njegove emancipacije od dvije podjednako opasne redukcije.

Prva je kolektivističko shvaćanje povijesti kao organske kulture naroda. Iz toga proizlazi fama o nepogrešivosti, mističnome poslanstvu "velikih" i "povijesnih" naroda u posebnoj ulozi u svjetskoj povijesti, ali i paranoičan stav o vjekovnoj podjarmljenosti "malih naroda" i njihovu žrtvenom statusu koji postaje opravdanjem za "svete ratove" u doba kraja nacije-države. Druga je redukcija vezana uz shvaćanje Drugoga iz perspektive kulturalnoga odvajanja između "nas" i "njih". Drugi su uvijek "oni". Nemoguće je izjednačiti razlike. Čak i kad postoji potreba za tolerancijom između aktera različitih kultura, razlike tvore mogućnosti novoga identiteta. U drugom obratu to je pitanje univerzalnosti (uma i slobode) i partikularnosti (strasti i moći). Razlika kao izvor kontingencije povijesti postaje tako umjesto pluralnosti kultura nešto posve "drukčije" i "drugo". Iz pohvala razlika nastaje poguban fenomen našega doba. Često se najciničnije opravdava u društvenim odnosima i politič-

kim sukobima između naroda, vjera i civilizacija u globalnome poretku. Čitava mreža odnosa protkana je danas pozivanjem na identitet. A njegovo je podrijetlo i "prazno mjesto moći" sadržano upravo u pojmu kulture.<sup>1</sup>

Kada politički sukobi između Zapada/Amerike i islamskoga svijeta danas poprimaju kulturalna značenja, to je pouzdan znak za čin političke dekonstrukcije kulture. Posrijedi je čin raskrinkavanja svih oblika politizacije religije. No, uvjet mogućnosti da taj čin mišljenja još uvijek može pridonijeti uspostavi razlikovne zone između ideologije i kulture jest povratak izvornome poretku kategorija u zbilji. Koliko je to moguće danas, uistinu je pravo pitanje. Kritika ideologije nije u cijelosti izgubila vjerodostojnost. Štoviše, često svjedočimo o mikropolitkama identiteta u borbi za obrat hegemonije u suvremenim društvima. To se posebno odnosi na ideje zagovornika feminizma, LGBT skupina, rasnih i inih kulturalnih manjina. Politike emancipacije postaju ključnim riječima preobrazbe revolucije u strategije kulturalne subverzije i otpora. Bez ideologijskih borbi suvremeno bi polje društvene borbe bilo prepušteno na milost i nemilost populističkih diktatura. U hibridno doba bez supstancije nije začudno zašto i ideologije poprimaju karakter hibridizacije. To, dakako, ne znači da ljevica zastupa desničarske ideje ili da svjedočimo nekoj vrsti postmoderne farse bez autentičnosti. Posve suprotno, naše je doba u svojoj neautentičnosti toliko samosvojno upravo u tome što se može odrediti najvišim stupnjem vladavine logike nadomjeska (*Ersatz-ideologie*). Tako se i ideologija populizma u prividno demokratskome ozračju pojavljuje uvijek okićena desničarskim znakovljem

1 Identitet valja razumjeti polazeći od pojma razlike, a ne esencijalistički. To jednostavno znači da razlika konstituira univerzalnost slobode, a da se Drugi kao bezuvjetno nesvodljivo područje susreta između opstojećih razlika (kultura) ne pojavljuje kao kolektivno prazan objekt. Umjesto toga, kako je to izvedeno u Deleuzeovoj ontologiji razlike i mnoštva (Deleuze 1994), na djelu je postupak rastemeljenja cjelokupne dosadašnje povijesti odnosa između fiksnih identiteta. Budući da se kultura ne može nipošto odrediti tek organskim ili fiksnim značajkama naroda, rase, teritorija, već se neprestano nalazi u promjenama, osnovna je odredba u suvremenoj kulturalnoj antropologiji da su svi identiteti konstrukcija razlika. Problem je, dakako, u tome što hibridnim, transnacionalnim, identitetima u nastajanju, identitetima otpora i projektivnosti (Castells 2002) nedostaje realna moć, koja se artikulira kao ekonomsko-politički sklop odnosa, a ne kao vječna prirodna činjenica. Kada izostaje moć bez koje identiteti ostaju prazni ili, pak, iluzorni i utopijski, tada je bjelodano da kultura može imati samo nadomjesnu funkciju politike. Ona nije izlika za slabost ili nedostatak političke moći u društvenim odnosima u globalnome poretku kapitalističke ekonomije koju danas pokreće neoliberalna aksiomatika radikalne privatizacije javnoga/zajedničkoga dobra. Naprotiv, riječ je o novoj ideologiji. S njom se istodobno opravdava tehnoznanstvena logika razvitka i preobrazba vrijednosti u promjenjive i privremene konstrukte društva spektakla (Appadurai 1996; Paić 2005).

pozivajući se u ime demokratskih vrijednosti na suspenziju liberalne demokracije.

Bez kritike onoga što čini bit ideologije u globalno doba sve se čini uzaludnim, pa tako i razumijevanje mreže odnosa iz kojih nastaju novi fenomeni znanja/moći u društvima kontrole (Paić 2005; Paić 2013; Žižek 2006; Laclau 2007; Badiou 1998). To nije ništa drugo nego *sveto ime kulture*. Gubitak vrijednosti u duhovnome smislu označava ulazak kulture u svijet moderne tvorbe života. Na taj način sama kultura obezvjeđuje život time što ga pretvara u mogućnost nadomjeska. Živimo u umreženim društvima kontrole. U njima politika postaje medijska atrakcija, a političko kao čin otpora i slobode svodi se na pokušaj da se politici vrati dostojanstvo kao i kulturi njezine istinske vrijednosti (Paić 2011: 153-187; 189-227). Samo zbog toga čini se razložnim iznova postaviti problem interpretacije jedne gotovo zaboravljene paradigme u političkim znanostima, filozofiji politike i teoriji ideologije, političke religije, naime, nisu suprotnost spram analitičkoga pojma totalitarizma. Možda je upravo stvar u tome da suvremeno doba ukrižavanja i povratka povijesti u stanje nedovršenosti zahtijeva promišljanje razloga zašto se baš religija danas savršeno ogleda kao bit bez supstancije i kao moć bez subjekta u vladavini onim što je preostalo od svjetske povijesti. Nije li paradoks suvremenosti u tome što političke religije u doba društava kontrole ispunjavaju ulogu tvorbe "biti" novih oblika moguće totalitarne vladavine u globalnim porecima?<sup>2</sup>

Ovo, naravno, iziskuje pomnije razmatranje i povijesno-genealoškijsku analizu. Ako je kultura osnova svakog ideologijskog djelovanja danas, tada je iz ovoga moguće izvesti sljedeću ključnu postavku. Religije u globalno doba mogu imati značenje izvora kulturnoga identiteta

---

2 Političke religije i totalitarizam, doduše, jesu dva različita pojma. No prvi se pokazuje svojevrsnom "biti" ili supstancijom potonjega. Ovo valja razumjeti u antiesencijalističkome smislu. Kada Derrida u svojim političkim spisima 1990-ih godina govori o kvazitranscendentalnim određenjima pojmova poput pravednosti, jednakosti i slobode, onda se to odnosi na strukture djelovanja u doba kraja suverenosti, kraja povijesti, kraja ideologije, kraja politike. Sve postaje nadomjestivo, pa tako i djelovanje na načelima koja nisu samouzročna i samosvrhovita, već zahtijevaju uvođenje regulativnih pojmova. Ali, za razliku od Kanta koji je takve pojmove postulirao da bi prevladao razlikovanje noumenalnoga (Zakon-Bog, stvar-o-sebi) i područja fenomena (empirijska zbilja), kod Derride se radi o pokušaju uvođenja razumijevanja suvremenoga svijeta globalnoga kapitalizma i njegove kritike i prevladavanja iz obzorja dekonstrukcije. Nije stoga začudno da se čitava pojmovna konstrukcija i ono što jest nadolazeće imenuje "mesijanstvom bez Mesije" ili spasonosnim bez soteriologije (Derrida 1994; Paić 2013: 393-432). Političke religije su i kao pojam totalitarizma stari koncept za novu zbilju i utoliko imaju ograničenu vrijednost jer se oboje ne korijene više u onome političkome kao takvome, nego u kulturalnome kao takvome.

naroda i pojedinca samo ako se kultura ispražnjava od svojih primarnih sadržaja. Kao što se religija ispražnjava od vjerskih zahtjeva očekivanja nadolazeće zajednice božanske pravednosti u onostranosti, tako se kultura dekuluralizira i postaje potrošnjom, spektaklom, stilom života (Paić 2005: 205-209). Paradoks je da su sve religije današnjice zapravo sekularne i profane jer su politizirane. Time su svedene na zajednički nazivnik moći bez subjekta. Gdje je duhovna supstancija vjere iščezla pred zahtjevom za političkom moći u svijetu, tamo vlada praznina i nemoć istinske obnove religije iz same sebe (Kasper 2015). Eric Voegelin je taj fenomen shvatio kao sukob između transcendencije i imanencije, a čitav sklop modernih sekularnih ideologija i pojmova politike odredio gnosticizmom. Ima li to još uvijek važne posljedice i za današnje stanje stvari?

### **Voegelinovo razumijevanje povijesti: od gnosticizma do političkih religija moderne**

Što označava pojam – *političke religije*? Uvodno smo već nagovijestili da je uvođenje tog pojma u djelima Erica Voegelina i Raymonda Arona bio značajni prilog novome pristupu u shvaćanju totalitarne vladavine modernoga doba. Štoviše, njime je skrenuta pozornost na specifičnu preobrazbu funkcije i uloge modernoga pojma ideologije. U razlici spram pozitivističkoga pristupa u rasponu od "znanstvenoga socijalizma" do sociologijskih teorija o društvenoj svijesti i njezinome razvitku u povijesti, političke religije povezuju dvije sfere ljudskoga odnosa spram svijeta – profanu i sakralnu. Ako se politika definira djelovanjem koje teži izgradnji pravedne zajednice (*politeia*, *civitas dei*), religija već unaprijed pretpostavlja postojanje zajednice koja se ne može utemeljiti iz same sebe. Njezino podrijetlo mora biti mitsko i mistično, simboličko i nesvodljivo na ljudske-odveć-ljudske djelatnosti. Zajednica uključuje slobodu i žrtvovanje za njezine sadržaje u formi religiozno-političke otvorenosti događaja. U svim svjetskim civilizacijama pitanje početka ili utemeljenja zajednice otuda ne može zaobići ono što nadilazi prolazne svrhe egzistencije. Filozofi, proroci i pjesnici utemeljuju zajednicu s pomoću Pisma/Zakona. Tako otpočinje povijest. Razlike između arhajskih i modernih vremena gotovo da su nevažne. Naposljetku, najveći filozof 20. stoljeća Martin Heidegger je u patosu svojega mišljenja "drugoga početka" neprestano ukazivao na problem nadilaženja ljudskoga obzorja i

svođenja djelovanja na političko u užem i širem smislu. Bitak političko-ga proizlazi iz jedne dublje perspektive, ali isto tako i bitak religioznoga iskustva (Heidegger 1997).

Filozofijsko-politička analiza Voegelina u istoimenoj knjizi iz 1938. godine ne ostavlja nimalo sumnje, unatoč tomu što su mnogi interpreti ovaj pojam sveli na uporabu u kontekstu modernoga doba primjenjujući ga izričito na masovne pokrete 20. stoljeća poput nacizma, fašizma i komunizma, da je bit čovjeka temelj za njegovu daljnju protežnost u sferi politike. No, već tu nastaju prijepori. Filozofijska antropologija na koju se naslanja Voegelin te je sam u svojim tekstovima implicitno izgrađuje, ima uporište u Platonu i sv. Augustinu.<sup>3</sup> Kao što je to sam priznao u jednom autobiografskome zapisu, na njega su znatno utjecali neotomistički mislioci 20. stoljeća (Voegelin 1989: 43). Već je iz ovoga bjelodano da se ljudska bit ne može temporalizirati. To je "priroda" supripadna čovjeku, ali ne kao tek tjelesnome, nego ponajprije kao duhovnome i religioznome biću. U tom pogledu riječ je o esencijalističkom razumijevanju čovjeka kao i povijesti uopće. Konačnost je samo derivacija vječnosti. Kao što je politika, sukladno tome, samo jedna forma mišljenja i djelovanja. A ona se ne iscrpljuje u onome što bismo mogli nazvati političkim u užem smislu riječi. Otuda slijedi da se političke religije mogu razmatra-

3 Cjelokupna egzistencija čovjeka dosiže svoj vrhunac u duhovno-religioznoj biti čovjeka. Za Voegelina se pritom radi o otvorenosti ljudskoga bitka u svim smjerovima. Osjećaji kojima se čovjek približava ili otvara svetosti kao prostoru božanske transcendencije su brojni: od očaja, tjeskobe, nade, ravnodušnosti, očekivanja, strepnje. Usmjeravaju se spram obzorja budućnosti. Da bi se moglo govoriti o sekularnome dobu politike suverenosti nacije-države s kojom otpočinje moderna avantura desakralizacije i profanacije, potrebno je uspostaviti međusobni odnos između religije i politike. Dvojnost religioznog iskustva odgovara dvojnosti političkoga djelovanja. Nadsvjetska ili religija transcendencije pripada istinskoj ili pravoj egzistenciji čovjeka u povijesti, a unutarstvetska ili religija imanencije pripada sekularnome dobu lažnih bogova i njihovih nadomjestaka u pojmovima poput čovječanstva, naroda, klase, rase. Masovni pokreti 20. stoljeća na koje Voegelin usmjerava kritičku pozornost – nacizam, fašizam i komunizam – upravo su realizacija te novovjekovne i prosvjetiteljske ideje sekularizacije politike. Političke religije u svojem bitnom značenju stoga su svagda već vulgarno ili otuđeno stanje obesvjetovljenja svijeta, jer se svijet ne razumije ontologijski samo kao univerzum bića, nego kao otvorenost bitka. U Heideggera od doba *Bitka i vremena* do mišljenja okreta (*die Kehre*) ova misao vodi suvremeno razumijevanje povijesti. Kada se svijet razmatra u obzoru političke ontologije događaja kao političke teologije, tada i sam temeljni pojam politike kao što je država u smislu zajednice i aparata moći postaje dvostrukom normom: a) politika kao obogotvorenje zajednice (*politeia, civitas dei*) i b) politika kao sekularna djelatnost dokidanja jedinstva ljudske osobe kojim se čovjek svodi na funkciju moći države. U tom pogledu se Voegelinova kritika Hegelove teorije države pokazuje i kao kritika onoga što on naziva u filozofiji povijesti i politike gnosticizmom ili počecima ideje totalne države kao tiranije, despocije i diktature u totalitarizmima 20. stoljeća. Bit njegove filozofije povijesti u antropologijskome smislu može se odrediti shvaćanjem o čovjeku kao *homo religiosus* (Opitz 2006: 33).

ti kao pojam koji nadilazi povijesne epohe. Nastanak je pojma, dakle, pitanje shvaćanja povijesnosti povijesti, a ne tehničko pitanje norme ili uporabe u ograničenome vremenskom razdoblju. Stoga se može govoriti o izvoru i povijesnome kretanju političkih religija od egipatskih kultova boga sunca (Ehnaton) preko srednjovjekovne apokalipse Joakima di Fiore do Hobbesova *Levijatana* kao moderne paradigme odnosa politike i religije.

Monoteističke religije nastale tijekom procesa civilizacije pokazuju kako se povijest nikad ne zbiva linearno, u znaku napredovanja i razvijanja jedne ideje. Umjesto toga razložno je uspostaviti svezu između kružnosti zbivanja u prirodi i onoga što nastaje kao "novo" radikalnom promjenom društva i kulture. Ključna postavka čitavoga djela o političkim religijama jest za Voegelina bitna razlika između politike i religije. Država kao temeljni pojam politike ne iscrpljuje svoju moć u unutarnjim pitanjima prava i jurisdikcije u organizaciji moći i vladavine. Naprotiv, njezina bit pronalazi se u nečemu što je nadilazi. To mjesto nadsvjetske religioznosti kao jedine prave religioznosti, pripada prostoru *svetoga*. Utoliko se politika od samoga nastanka civilizacija nužno pojavljuje u podređenosti spram religije. Političke religije dakle nisu drugo negoli svojevrsni pokušaj da se moć sekularizira u vođenju zajednice od arhajskih do modernih vremena. Svi simboli političkih religija u povijesnome razvitku imaju istu supstancijalnu strukturu. To su: 1) hijerarhija, 2) eklezija, 3) spiritualno i temporalno i 4) apokalipsa (Voegelin 2000; Opitz 2006: 34). Kada se to ima u vidu, moguće je zaključiti da su četiri značajke organizacije i načina izvršenja moći unutar političkih religija, paradoksalno, nastale upravo iz najznačajnije monoteističke religije kao što je kršćanstvo. Čak ni njegovo nadomjesno pojavljivanje u formi totalitarne ideologije (*Ersatz-ideologie*) nije lišeno strogoga načela poštovanja reda, poretka moći sa sustavom pravila koji podjednako vrijedi i za moderni birokratski stroj upravljanja državom i društvom, odnosa spram duhovnosti i vremena te onoga što uistinu jest bit kršćanstva – konačnoga otkrivenja u kojem se ono mesijansko stapa s apokaliptičkim na kraju vremena/povijesti (Herz 2004: 155). Kršćanska nit vodilja u Voegelinovoj filozofijskoj antropologiji, teoriji povijesti i kritici modernih ideologija od marksizma do pozitivizma, te radikalna kritika totalitarizma kao "političkoga kolektivism" s podrijetlom u gnostičkome shvaćanju svijeta kao modernoga scijentizma nešto je trajno u njegovu djelu. U svim tekstovima i predavanjima nakon 1945. godine ne mijenja

se taj platonско-augustinovski ton. Inkantacija u obrazloženju gotovo samorazumljive postavke o krizi modernosti uzrokovanoj nastankom sekularnoga doba neprestano se pojačava. Problem je što današnja istraživanja o smislu i operabilnosti pojma totalitarizma time skreću u sivu zonu političke teologije ucrtane znakovima Carla Schmitta (Critchley 2012: 103-108). Što to uistinu znači?

Ponajprije, politička teologija skupni je naziv za obrat u shvaćanju političkoga i politike u modernoj povijesti ideja. Schmitt u svojem spisu iz 1922. godine *Politička teologija* izvodi da je razlikovanje sv. Augustina između religije i politike sadržano u temeljnim pojmovima *civitas dei* i *civitas terrena* (Schmitt 2006). Od Schmitta do Benjamina, Taubesa, Agambena i Badioua na djelu je kritika modernosti kao nastavka prosvjetiteljstva drugim sredstvima. Razdvajanje političkoga i politike odgovara razlici između dva shvaćanja vremena i povijesti. Jedno je ono koje vječnost i beskonačnost pripisuje božanskome udjelu u povijesti, a drugo ono koje naglašava konačnost i vremenitost povijesti. Politika se u moderno doba emancipira od teologije. Ali u tom oslobađanju ne postaje posve autonomna jer u sustavu kapitalističke proizvodnje njezina ovisnost od ekonomije postaje mjestom vladavine liberalnoga tehnokratizma (Paić 2013: 63-99). Nestanak suverenosti nacije-države pokazuje da politika u doba vladavine transnacionalnih korporacija završava kao postdemokratska medijska borba za novim prostorom vladavine oligarhija umjesto naroda (*demos*). U cjelini, navedeni mislioci obnavljaju govor o političkoj teologiji zbog potrebe da se dogmi o racionalnome ekonomsko-političkome interesu oligarhija suprotstavi radikalna demokratska politika. Naravno, problem nastaje već otuda što nije jasno o kakvom je događaju riječ. I je li njegovo očekivanje tek moderan oblik "mesijanske dosade" kao stalne odgode nadolazećega? Ništa drugo ne čini niti Voegelin u svojem pokušaju da stvori pojmove za kritiku totalitarizma te za razumijevanje uspona moderne političke znanosti. Čini se da je ipak glavni problem ove rekristijanizacije političkoga kao epohalnoga događaja vjere u doba postsekularnoga Zapada ono s čime i završava spis *Političke religije* – pitanjem o metafizičkom izvoru i razlogu egzistencije zla u povijesti:

"Unutarsvjetska religioznost koju proživljava kolektivno tijelo – bilo to čovječanstvo, narod, klasa, rasa ili država – kao *realissimum* jest napuštanje Boga; prema tome, neki kršćanski mislioci

odbijaju – čak i s obzirom na jezik – unutarstvetsku političku religiju postaviti na istu razinu s duhovnom religijom kršćanstva. Oni govore o demonologiji u suprotnosti s vjerom u Boga ili vjervovanjem da je čovjek stvoren, *mystique humaine*, da bi je razlikovali od istinske vjere (...) Ni znanje niti kršćanska determinacija ne mogu razriješiti misterij Boga i bitka. Božje stvaranje sadrži zlo, veličajnost bitka je zakriveno ljudskom bijedom, poredak zajednice je izgrađen na mržnji i krvi, s bijedom i apostazijom Boga. Schellingovo temeljno pitanje – Zašto bitak, a ne ništa? – nadomješteno je drugim pitanjem: Zašto je tako kako jest? – pitanjem teodiceje" (Voegelin, 2000: 71).

Zlo u povijesti i njegovo prevladavanje približavaju razumijevanje odnosa između religije i politike s onu stranu vremenskih odrednica. Budući da se zlo može utjeloviti u političkoj uporabi religije kao ideologijsko opravdanje novoga političkog poretka, potrebno je vidjeti kako i zašto se razlikovanje fundamentalne religije nadsvjetske duhovne pozadine i unutarstvetske religije u sekularno doba uopće mogu dovesti u svezu. I nadalje, potrebno je dekonstruirati shvaćanje politike tek kao nečega što pripada ideji državne organizacije moći. Dva carstva, dvije različite ideje (dobra i zla) kao da podržavaju postavku o nepomirljivom odnosu između onoga što je vječno i postojano i onoga što propada u vremenu. Voegelinova kritika totalitarnih pokreta u 20. stoljeću, navlastito nacionalsocijalizma i Hitlerove zločinačke politike istrebljenja Židova i drugih naroda u geopolitičkome pohodu svijetom, nije bez prijetnih mjesta u ontologijsko-političkome smislu. Vidjeli smo već da se Hegelova teorija države smatra vrhuncem tzv. gnosticizma, odnosno preobrazbe sekularnosti u svetost. Time se kršćansko shvaćanje slobode osobe i njezina dostojanstva srozavaju na službu jednom otuđenome i neljudskom sustavu s onu stranu primarne slobode djelovanja i egzistencije čovjeka. Kritika Hegelove teorije države kao ključnoga pojma njegove politike apsoluta u liku modernih znanosti ("scijentizam") u filozofijskome smislu nosi tragove Kierkegaardova otkrića pojma egzistencije. No, kada Voegelin ujedno proglašava Hegelovu postavku o obogotvorenju države mehaničkim načinom mišljenja, a čovjeka svodi na funkciju, stvar, sredstvo jedne totalne moći, optužujući ga za pret hodnika totalitarizma, taj sud blizak je liberalnoj kritici Hegela u djelu Karla Poppera i Friedricha von Hayeka (Popper 2002; Hayek 2007). U

pravu je bio Ernst Cassirer kad je takvu analizu kritički odbacio s prigovorom da Voegelin ne vidi kako se Hegelova teorija države ne svodi na mit o politici i na religijsko samorazumijevanje političkoga u sustavu objektivnoga duha (država i društvo). Za njega je svetogrđe uopće govoriti o Hegelu kao prethodniku totalitarizma (Cassirer 2002: 359 bilješka). Razlog je u tome što totalitarizam pretpostavlja razaranje ideje suverenosti nacije-države i uspostavu diktature u formi izvanrednoga stanja. To je permanentna situacija inscenirane krize. U njoj vladavina može biti učinkovita samo uz postojanje unutarnjega i izvanjskog terora te koncentracijskih logora.

Dva carstva, prema tome, odnose se međusobno svagda tako da se sekularno ili gnostičko carstvo moderne politike u svim svojim formama pokušava utemeljiti u onome što je unutarstvjet-sko kao nadstvjet-sko. Na taj način je cjelokupna novovjekovna politika *desakralizacija/resakralizacija* u formi suverenosti nacije-države (monarhija, republika, demokracija). Ova postavka usmjerava se poglavito na Bodinovu teoriju suverenosti. Time se nastoji pokazati da je stvaranje novoga poretka u Europi nakon cezaropapizma srednjega vijeka bio pokušaj nastanka "novoga svijeta", "novoga čovjeka" i "nove države". Ideja zajednice, međutim, kako je to Voegelin pokazao analizom Hobbesova *Levijatana*, iziskuje malu pomoć religije u njezinom ovosvjetovnom ili sekularnom vidu. Tada nastaju sve teškoće izvedbe onoga što se naziva "novim" jer zajednica bez čvrstoga temelja u duhovnome jedinstvu Boga i stvorenih bića postaje izložena pogibelji nadomjesnih bogova. Zlo nije izvan svijeta. U stvorenome kao takvome bdije ono zlokožno. Stoga se pojavljuje uvijek kada država kao bit politike moći prelazi granice svojih nadležnosti. Ne slučajno, fantom apsolutne države u novovjekovno doba i nastanak autoritarne države u doba totalitarnih pokreta poput nacionalsocijalizma, a Voegelin se krajem 1930-ih godina bavio analizom Austrije pod prodorom nacizma i preobrazbe države u autoritarni stroj bezakonja i pravnoga kaosa spram nacionalnih skupina izvan zakona poput Židova, pokazuje unutarnju blizinu između dva tipa konstrukcije države na temelju nasilja i isključenja demokratskoga naroda (*demos*). Autoritarna država 20. stoljeća ima svoje podrijetlo u ideji apsolutne monarhije na početku novoga vijeka. No, dok je potonja ukorijenjena u pojmu apsolutne suverenosti nacije-države, autoritarna se država pojavljuje samo kao početak transformacije političke moći u nešto s onu stranu aktualnoga poretka nacija-država. Riječ je, naravno, o težnji vla-

davine prema unutra i vani na osnovi terora i osvajanja prostora drugih država. Govor o dva carstva označava ujedno bitnu razliku između onoga što je istina i autentičnost egzistencije te onoga što pripada vulgarnome svijetu obmana i zla. Nije li onda taj augustinovski model razumijevanja povijesnog razvitka u bitnome manihejski? Ne označava li kritika totalitarizma koju poduzima Voegelin u spisu *Političke religije* istodobno i jednostranu kritiku čitavoga nasljeđa prosvjetiteljstva?

Odgovori na ova pitanja zahtijevaju pomniju analizu onoga što proizlazi iz shvaćanja pojmova "religije" i "politike" izvan filozofije religije i filozofije politike. Što to znači? Već na samome početku spisa Voegelin ustvrđuje da religiju ne shvaća tek kao faktičnu moć monoteističkih religija iskupljenja kakve su se razvile od kršćanstva preko islama do različitih denominacija protestantizma i anglikanizma u modernoj Europi i Americi. Religija ima dublje, metafizičko značenje odnosa i saveza između naroda i njegovih duhovnih temelja u stvaranju i vođenju zajednice. Politika, pak, ne može biti svedena tek na pitanje državne organizacije moći. Ako se tako postave ovi pojmovi u raspravu, nalazimo se pred aporijom koju valja izbjeći ako je to ikako moguće. Aporija jest u tome što se pojmom *političke religije* izričito upućuje na vulgaran, instrumentalan ili izokrenut odnos između istine bitka i njegove sjene, simulakruma. Iz platonovsko-augustinovske perspektive politika može biti uvijek i jedino filozofijska ili religijska djelatnost uspostave primarnog odnosa između dobra (istine) i svijeta u krizi. Zajednica kao prostor obitavanja ljudi otuda ne može biti nikad "realnom". Ona ne može biti ni ukorijenjena u "faktičnome" svijetu zla i interesa. Može se misliti jedino iz onoga što prethodi iskonskome padu u vrijeme i onoga što se nalazi u nadolazećem vremenu kao spasonosno. Iskon i budućnost pripadaju onome što nije u prisutnosti. Gubitak temelja za pojam realnoga time ne znači i posvemašnje odbacivanje realnosti. Što jest zbiljsko iz ove se perspektive pokazuje ne-zbiljskim. Nije li temeljni problem nedjelotvornosti filozofije politike u suočenju s gubitkom idejnih sklopova tradicije u suvremeno doba u tome što ne uspijeva pomiriti odnos između ideja (normativni aspekt) i zbiljskoga svijeta moći? Gotovo se pokazuje pravilom da čak i svi današnji teoretičari političkoga i politike, od Rancièrea, Badioua, Agambena, Laclaua, Fureta i drugih, ostaju na pola puta između zahtjeva za platonskim kategorijalnim poljem s onu stranu kaotične zbilje i pritiska realnosti da se političko ne može misliti apriorno, transcendentalno, filozofijski u eminentnome smislu riječi. Čest je prigovor

kritičara da su suvremeni mislioci političkoga i politike normativisti bez pokrića, utopisti ili oni koji grade na već trulim temeljima filozofijske ideje o zajednici bez uvida u to da je politika u doba tehnouznanosti izgubila svoj rang i autonomiju u korist čiste instrumentalnosti. Argument protiv ovoga bezobzirnog "realizma" dolazi upravo iz glavnog pojma suvremene filozofije i političke teologije. Taj pojam je *događaj*. Revolucije, političke transformacije društva, radikalne promjene u mreži moći, razmještanje subjekata/aktera u odnosu između različitih životnih svjetova, sve su to znakovi da se pojam događaja nužno pojavljuje uz pojmove kontingencije, emergencije i kompleksnosti svijeta. A njega više ne možemo misliti s pomoću novovjekovnih kategorija uzroka i posljedice. Umjesto toga susrećemo se s kibernetičkim modelima složenih odnosa sustava i okoline, s povratnom spregom (*feedback*) i optimalnom ravnotežom u kaotičnome poretku veličina. Ideja zajednice iznad "realnosti" označava dostojanstvo mišljenja koje stoji u nadsvjetskom izvoru bitka. No, svi naši pojmovi stoga su normativni i deskriptivni. Pa tako isto vrijedi za pojam zajednice kao prostora-vremena vječne pravednosti.

Voegelinovo je stajalište na kraju spisa *Političke religije* krajnje suzdržano, ako ne i razočarano pred postojanjem zla u svijetu. Totalitarna vladavina u 20. stoljeću upravo je takvo ozbiljenje zla u radikalnome vidu. Aporija se sastoji u tome što iza pojma *političke religije* stoji nešto krajnje čudovišno i strahotno, ali bez čega se povijest ne može zbivati. Riječ je o pojmu moći. Taj pojam nadilazi religioznu sferu božanskoga u smislu temelja i utemeljenja bitka i političku sferu s pojmom države u samome središtu. Političke religije kao (zlo)duh sekularnog obrata u sebi nose mogućnost transformacije u religijsku politiku moći. A ona za vlastito opravdanje više ne potrebuje unutarsvjetske razloge politike, nego nadsvjetske temelje božanske moći. Kada se to zbiva, tada je totalitarizam više od pojma koji pretpostavlja totalnu državu, teror i koncentracijske logore. Totalitarizam otuda zadobiva ontologijsko-političko mjesto kraja ideje čovjeka kao egzistencijalnoga slučaja otvorenosti bitka u povijesnome vremenu. Njegova neljudska mašinerija zla upisuje se u teodiceju povijesti kao "slučaj" novoga početka moći negativnosti. Zbog toga nikad ne možemo biti ni spokojni, ali niti ravnodušni na priče o povratku nacizma, fašizma i realnoga komunizma, eksperimentata totalitarnih vladavina i njihovih (zlo)duha prošlosti. Ako pojam totalitarizma nema više značenje radikalnoga zla u vladanju masovnom psihologijom rulje s pomoću terora i koncentracijskih logora, postoji

dostatno razloga da se pojam preinači u permanentni strah demokratskih poredaka od vlastite tamne sjene – oligarhije koja se preobražava u mnoštvo likova uzurpirane vladavine s tendencijom da se teror pretvori u strah od slobode, a suspenzija demokratskih procedura opravda u ime plebiscita i referenduma "narodne općenite volje". Teror rađa strah u društvu. Kraj demokracije predstavlja dovršetak procesa nestanka građanina iz sfere javnoga dijaloga u političkoj sferi.

Slabo mjesto čitavoga Voegelinova projekta kritike moderne kao kritike gnosticizma u politici nalazi se u korištenju ove platonovsko-augustinovske sheme povijesti. Toga je, uostalom, sam Voegelin bio svjestan. Zbog toga je u predgovoru spisu nakon što je emigrirao pred nacistima u SAD 1938. godine nastojao razgraničiti etičku kritiku totalitarizma od radikalne kritike koja dolazi iz posljednje zone utemeljenja svijeta – religije (Voegelin 2000: 24). Normativna filozofija politike kao kritika totalitarne vladavine nacionalsocijalizma gubi svoju radikalnu oštricu upravo tamo gdje se kritika pokazuje etičko-religioznom idejom prevladavanja zla. Paradoks je da je Voegelin kao politički teoretičar suvremenoga doba umjesto autonomije i nesvodljivosti političkoga, kako je to učinio njegov misaoni suparnik Carl Schmitt, otvorio pitanje o karakteru političkoga izvan politike same. S Voegelinom ulazimo u područje novog ideologijskog načina razumijevanja totalitarne vladavine i nakon faktičkoga kraja pojma totalitarizma. Umjesto političkoga, u središtu rasprave susrećemo se s čudovišnim fenomenom kulturalnoga. Ono u sebi sadržava promijenjene pojmove religije i politike. No ono što je najspornije u izvođenju Voegelinove primarno neokršćanske filozofije politike jest stav da je 20. stoljeće u znaku krize vrijednosti stoga što su totalitarni poreci bez iznimke bili ozbiljenje "ateističkoga teokratizma" u sekularnome ruhu. Takva postavka izaziva podozrenje. Ponajprije zbog toga što tvrdi da je moguće modernome dobu "vratiti dušu" resakralizacijom politike.

Nije li problem možda u obratu same postavke: da je 20. stoljeće u znaku "teističke apokalipse" u koju valja ubrojiti nastojanje da se oslobodenju od dogmi Crkve i vrijednostima modernoga društva pripiše "demonologijska urota". Umjesto poznate formule Dostojevskoga za nihilizam: "Ako nema Boga, sve je dopušteno", istina je ipak na strani obrata ove znamenite izreke: "Ako ima Boga, sve je dopušteno." Ovdje se nipošto ne pomišlja na sukob između teista i ateista u suvremenom svijetu. Progoni Drugih uvijek se zbivaju u ime dogme o ideologijskoj

pravovjernosti, bez obzira na to je li riječ o staljinističkim procesima u 20. stoljeću ili novim oblicima strahotnih masovnih zločina islamista protiv kršćana od Pakistana do Iraka i Sirije. Tako se umjesto radikalne kritike totalitarnih poredaka 20. stoljeća pojavljuje Voegelinov plodni pojam *političkih religija* oklaštren normativnim zahtjevom za povratkom kršćanskim izvorima povijesti Zapada kao temelju slobode i dostojanstva čovjeka. Kao što se u ideji čovjeka naslanja na radove filozofskog antropologa Maxa Schelera, tako isto vrijedi i za shvaćanje pojma dostojanstva ljudske osobe. Univerzalnost prava pretpostavlja ozbiljenje u pojedinačnome subjektu kao osobi. Što čini identitet osobe nije ništa drugo negoli duhovno-religiozna bit. Dva carstva, dvije religije koje međusobno jedna od druge crpe vlastite izvore postojanja! Ne može se otkloniti da ni nadsvjetska religija spasa kao jedina prava religija transcendencije ne može biti vjerodostojnom bez one koja je blati i sroza-va na razinu sredstva za razaranje Drugoga. Utoliko valja Voegelinovu kritiku sekularizma kao gnostičkoga doba (prosvjetiteljstva) smjestiti u kontekst raznolikih kritika modernog doba: od neokršćanske antropologije i filozofije politike do frankfurtske kritičke teorije društva. Upravo su iz potonje ponikli najznačajniji kritičari totalitarizma poput Franza Neumanna. Kritika sekularizacije koja danas postaje mantrom nekon-zervativnih obnova tradicionalnih društava u Europi i SAD-u mogla bi se zdušno pozivati i na velikoga kritičara totalitarizma kakav je bio Eric Voegelin. No, nije li problem ipak negdje drugdje?

Totalitarizam je danas postao prvorazredan kulturalni fenomen. Nije to ništa začudno ukoliko znamo da promjena njegova pojmovnoga sadržaja odgovara dubokoj transformaciji ekonomsko-političke paradigme kapitalizma u globalnome poretku realnosti. Nestanak ideje totalne države u mreži svjetske države kao postulata vladavine transnacional-nih korporacija onkraj teritorijalnih granica nacija-država u 20. stoljeću dovodi do krize suverenosti. Političko se djelovanje svodi na uslužne djelatnosti liberalnoj fikciji tehnokracije i oligarhije. Što preostaje kao posljednja zona borbe jest područje kulture kao ekonomije, politike i stila života. Kultura preuzima u svoje okrilje moć začaravanja društvenih odnosa. Zato tolika opsjednutost pokušajima da se vidi ugrožava li svaki oblik autoritarne diktature u globalnome poretku demokratske vrijednosti ili se iza porasta nasilja i gole moći rađa nešto za što još nemamo misaone alate. Vjerojatno je to razlogom zašto se na tragovima Schmitta obnova političke teologije danas bavi rubnim fenomenima tzv.

izvanrednoga stanja i krizom suverenosti u međunarodnim odnosima umjesto da se vidi kako nije problem u "stanjima" i "pojavama", nego u promjeni tradicionalnih kategorija s kojima smo opisivali kaotičnu zbilju. Kako, uostalom, stoji zapisano u *Apokalipsi*: "Tko bje posljednji, bit će prvi." Kultura je u formi političkih religija zauzela ispražnjeno prijestolje politike. Modernost kao uspon sekularnoga doba otpočinje s tom "tihom revolucijom" (*silent revolution*) u povijesti. Ali upravo u tome leži najveća teškoća svih današnjih kritika ideologije i svih analiza posttotalitarnoga doba. Čini se kao da smo svjedoci povratka političkoga i trijumfalnog povratka religije. Ali, to se ipak samo čini. Prava je istina ovoga simulakruma tzv. povrata u doba globalnoga poretka u kojem vlada mreža neoliberalne aksiomatike kapitalizma da u upletanju političkoga i religijskoga u društvene odnose moći ono političko poprima religiozne crte, a ono religijsko postaje čista politizacija. Kultura povezuje dva podjednako neautentična fenomena suvremenoga svijeta: *repolitizaciju* i *resakralizaciju*. Ako ovome još dodamo da su danas u suvremenoj umjetnosti ta dva fenomena postala vodećima, da su politika i estetika u uzajamnome nadigravanju jedini pojmovi s kojima se može objasniti uzaludan pokušaj otrgnuća čarobnome zagrljaju tehnološkog znanstvenoga uma s kojim "ljepota" i "istina" nestaju u bezdanu povijesti, bit će bjelodano zašto iza svega toga stoji "prazno mjesto moći" na kojem kultura suvereno vlada bez svojega vidljiva subjekta (Paić 2006).

Ono što je u ovom slučaju još naizgled autentičnim fenomenom kulture kao politizirane religije pripada nečemu što se starinski zvalo vandalizmom ili barbarstvom. Zapad se zgražava televizijskih slika uništavanja svjetske civilizacijske baštine u ime "rata kultura". Kada su to prvi put učinili talibani na prostoru Afganistana, razbijajući kipove Buddhe s opravdanjem da je riječ o "nevjerničkome povijesnom nasilju nad iskonskom islamskom kulturom", tada se taj politički ikonoklazam smatrao najgorim vidom vandalizma, a oni koji su to učinili mogli su biti samo "divljaci". Isto se ponavlja u vizualnome kaosu digitalnoga barbarstva s prizorima dekapitacije žrtava koje čine pripadnici Islamske države. Od kipova do ljudskih glava put je, nažalost, posut čudovišnim djelovanjem jedne zločinačke političke religije. Nedvojbeno, ona skrnavi islam u duhovnome značenju vjere i političke zajednice (*umma*), što dovodi do toga da je neki teoretičari smatraju paradigmatiskim oblikom "novoga totalitarizma" za globalno doba. Walter Benjamin je rekao da je svaki "dokument kulture uvijek i dokument barbarstva" (Benjamin 2008:

116). Golo nasilje u formi radikalne političke religije ne ostavlja mnogo razloga za optimizam. Pred ovim prodorom zla u svijetu prosvjetiteljski zanos demokratske obnove povjerenja između različitih kultura čini se nemoćnim zazivom izgubljene mudrosti. Iskušenje s kojim smo suočeni danas baveći se odnosom religije i politike, kako vidjesmo, dolazi iz *desakralizacije/resakralizacije* raščaranoga svijeta modernosti. Totalitarizam nije tek vladavina nalik tiraniji, diktaturi ili despociji u doba tehnoznanstvene logike ekonomskoga napretka. Iako se Voegelinova paradigma *političkih religija* ponajviše odnosi na Hitlerov nacionalsocijalizam, gdje je mit o arijevske rasi i uskrснуću njemačke nacije u totalnoj državi ideologijski bio određen postojanjem jezgre antisemitizma, kritike liberalizma i komunizma, fenomen masovne podrške naroda Vođi imao je sve značajke političke religije kako je Voegelin opisuje: a) hijerarhija, b) eklezija, c) spiritualno i svjetovno i d) apokalipsa.

Može li se sve to primijeniti i na komunizam 20. stoljeća od Staljina, Maoa do Tita? Problem je u tome što se u totalitarizmu ovoga tipa religija dokida i uspostavlja ateistički svjetonazor kao državna ideologija. No, budući da se radi o logici nadomjeska (*Ersatz-ideologie*) očigledno je da politička religija ima samo drukčije ornamente simbolike vladavine u začaranju masa/naroda. Komunizam jest politička religija koja se razlikuje od fašizma i nacizma po tome što je izrazito prosvjetiteljski usmjeren spram mita o znanstvenom osvajanju budućnosti kao vječitoga napretka. Scijentizam kao nova religija prosvjetiteljstva ovdje se, dakako, preobražava u lik "znanstvenoga socijalizma" s istim dogmama kao i kršćanski nauk o iskonskome grijehu i nužnosti otkupljenja na kraju povijesti i vremena. Primjer je Staljinova intervencija u boljševičku koncepciju povijesti izgrađenu u doba Lenjina. Njegova *Historija SK-P(b)* bila je upravo ozbiljenje dogmatsko-kanonskoga nauka o dijalektičkome materijalizmu kao filozofiji povijesti i o diktaturi proletarijata kao političkoj teoriji vladavine socijalizma. U obje verzije totalitarizma, njemačkome nacizmu i sovjetskome komunizmu, totalna država zasnovana na diktaturi/despociji nije cilj povijesnoga gibanja. Naprotiv, ona je sredstvo za mnogo "uzvišenije" ciljeve poput uspostave imperija u svjetsko-povijesnome smislu. Zbog toga su preostaci danas vidljivi u preostroju svjetskoga poretka nakon 1989. godine. Imperiji zamjenjuju moderni pojam nacije-države (Münkler 2010). Time država nije iščezla iz vidokrug politike, a suverenost nije postala tlapnjom vladavine bez subjekta. No, nije li totalitarna baština 20. stoljeća upravo u tome što

ostavlja iza sebe pustoš u shvaćanju moderne ideje društva, politike i kulture? Totalitarizam, koliko god se to činilo paradoksalnim, ima ne-političke ciljeve. Zbog toga je Voegelin bio u pravu kad je za jezgru novoga shvaćanja ideologije uspostavio drukčiji pojam religije. Ono što je zapravo čudovišno u ovom obratu jest da time religija nadilazi sve povijesne epohe. Postajući eminentno modernom političkom moći umjesto znanstvene slike svijeta, njezin je društveni utjecaj zamjetan u oblikovanju svakodnevice. Političke religije samo zornim pokazuju ono što je tako plastično već u nazivu svoje knjige naglasio antropolog i sociolog Bruno Latour: *mi nikada nismo bili moderni* (Latour 1993).

### Politički islam kao novi totalitarizam?

Europa je u svojim bitnim značajkama prostor tradicije i modernosti. Gotovo nigdje drugdje u svijetu nije moguće vidjeti kako se taj odnos prožima u novome kontekstu, kako se razara povijesno tkanje isprepletenih mreža kulturnih identiteta, kako se, naposljetku, povijest razumije kao neprekinuta rijeka duhovnih izvora od kojih religije zauzimaju istaknuto mjesto baštine civilizacija i njihova sukoba. Bit Europe misliti bez duhovno-religijskih temelja unaprijed je osuđeno na promašaj. Grčka filozofija, rimska republikanska politika i židovsko-kršćansko nasljeđe religioznosti pripadaju identitetu Europe. Kada međutim govorimo o pojmu totalitarizma, neizbježno se suočavamo s paradoksima. Vidjeli smo, naime, da političke religije čine bit ideologijske konstrukcije svijeta u začaravanju masovnih pokreta Vođom i Partijom koji propovijedaju konačnu pobjedu "naroda", "rase", "klase", "kulture" uz žrtvovanje da bi se najavljeni povijesni ciljevi ostvarili u budućnosti. Sekularnost je uvjet mogućnosti modernosti u Europi, premda bi slučaj Engleske mogao pritom biti iznimkom. Zacijelo nije stoga slučajno što se isto događa i u Americi, naciji-državi protestantske kulture samoprijedora, štedljivosti i mobilizacije radne etike do krajnjih granica. Što konkretno pretpostavlja pojam sekularnosti? Politolog Juan J. Linz u raščlambi političkih religija podastire vrlo uvjerljivu tipologiju različitih odnosa između religije (vjere) i politike (države) u njihovu djelovanju na pripadnike društva. Budući da se radi o "višestranome fenomenu, o sustavu vjerovanja o vladavini, društvu i povijesti... *Weltanschauungu* koji drži istinu-vrijednost nesukladnu s drugim pogledima uključujući postojeće religijske tradici-

je" (Linz 2004: 102), nije uvijek lako razlikovati gdje počinje religija, a gdje završava politika.

Prema Linzu, političke su religije nadomjesne ideologije (*Ersatz-ideologie*). Temeljna im je nakana u vladanju sviješću pojedinaca i društvenih skupina od rituala do oblikovanja sustava vrijednosti. No, prieporno je koristiti tipologiju koja nije epohalno određena, pa otpočinje svoje analize pojmom teokracije (Egipat u drevno doba), cezaropapizma (srednji vijek) do različitih despocija s religioznom pozadinom. U tom smislu jasno je da se Linz nadovezuje kritički na Voegelinovo shvaćanje apovijesnosti političkih religija. Modernost je polazište za svako daljnje bavljenje ovom problematikom naprosto stoga što totalitarizam jest ponajprije nesvodljivi politički fenomen 20. stoljeća, bez obzira na moguće povijesne korijene i izvore u predmodernu doba. Tipologija, dakle, koju Linz predlaže kad je riječ o analitičkome pojmu *političkih religija* polazi od pretpostavke, koja gotovo da ima hegelovski trag, kako se povijesni razvitak ideje proteže od teokracije preko cezaropapizma do razdoblja moderne sekularnosti. Političke religije moderne uvjetno se mogu razlikovati po tome jesu li djelotvorne kao: 1) nasilna laicizacija odnosno odvojenost crkve i države i 2) mirno odvajanje crkve i države (Linz 2004: 104). Prvi je slučaj u Europi republikanski model uspostavljen Francuskom revolucijom. Do danas takav model određuje francusku politiku i kulturu kad je riječ o pitanjima svetosti i profanosti. Englesko-američki, njemački, te dijelom talijanski primjeri su one vrste hibridne sekularnosti koja se odvijala od početka novoga vijeka do građanskih revolucija u Europi 19. stoljeća. Laička država ne označava nužno sukob između religije i politike. Posrijedi je povijest mirnoga suživota u granicama vjerske i građanske tolerancije. Temeljni, pak, razlog radikalne sekularnosti nije bila tek osveta građanske klase u nastajanju u prisvajanju bogatstva crkve koje je stekla u savezu s apsolutističkim vladarima. Odnos crkve spram vrijednosti modernoga svijeta iskazano u temeljnim pojmovima ljudskih prava, sloboda, jednakosti i pravednosti pokazuje se uzrokom sukoba. Povijest demokracije na Zapadu, uz rijetke iznimke, označava povijest borbe protiv snaga cezaropapizma sve do 20. stoljeća. Katolička crkva imala je negativnu ulogu u tom procesu. Bila je na strani reakcije i restauracije *anciene régimes*. Osim u slučaju rušenja komunizma u istočnoj Europi 1989. godine, čitava povijest institucionalne religije katolicizma ne može se proslaviti ushitom za liberalno-demokratskim vrijednostima. Dapače, u postsekularnoj Europi zahtjevi su kršćanstva kao

političke religije na rubu radikalnoga fundamentalizma poput ustavnog referenduma protiv *gay*-brakova i uskraćivanja prava istospolnim zajednicama na usvajanje djece u suvremenoj Hrvatskoj.

Je li moguće pojam *političkih religija* kao biti kulturalnog djelovanja totalitarizma danas primjenjivati na islam ako je bjelodano da u arapskim zemljama, od Bliskog istoka pa sve do Indonezije nije provedena sekularizacija kao pretpostavka nastanka modernosti? Ovaj konceptualni paradoks s uporabom pojma kojeg su ponajviše rabili Eric Voegelin i Raymond Aron zacijelo nije nešto usputno. Vidjet ćemo da se u kritici islamizma kao totalitarizma u djelu Basama Tibija pokazuje nerazriješenim upravo ključna sociologijska "dogma" o teorijama modernizacije u društvu, politici i kulturi. Ako, dakle, nema sekularizma sve do 20. stoljeća u Turskoj, a panarabizam 1960-ih godina nastavlja na tragovima antikolonijalne borbe i unutarnjega političkog preustroja islamskih društava Bliskoga istoka od Egipta do Libije i Iraka s težnjom modernizacije i stvaranja suverene nacije-države, preostaje pitanje postoji li bitna razlika između kršćanstva (katolicizma, pravoslavlja i protestantizma), židovske religije, hinduizma, šintoizma te islama u odnosu spram političke sfere? Političke se religije često nazivaju i sekularnim religijama. Pojam upućuje na moderno oblikovanje fenomena iz duha spuštanja politike na zemlju. Svaka je sekularna religija nužno nadomjestak "prave" religije transcendencije.

Ali, problem je u tome što totalitarni pokreti 20. stoljeća, osobito komunizam, radikalno negiraju religiju. Nastojanje za njezinim dokidanjem/prevladavanjem u znanstvenome svjetonazoru kao novoj dogmi modernoga doba nije uspjelo. To, dakako, ne svjedoči o porazu znanstvene slike svijeta u suvremenosti. Prije bi se moglo kazati da je znanost služila u totalitarizmu kao nova politička religija bezuvjetnog napretka. Kada se to ima u vidu, kao, primjerice, eksperimenti s biologijom i eugenikom u nacističkoj Njemačkoj te slični projekti u Staljinovome Sovjetskom Savezu, nije teško zaključiti kako su znanost kao nova religija i njezine dogme bile u funkciji ideologijske konstrukcije lažne stvarnosti. Vulgarno suprotstavljanje vjere i razuma rezultiralo je doktrinom militantnog ateizma u društvima i državama realnoga socijalizma. Ideologija mora pružiti legitimnost novome poretku. Kada se iz faze masovnoga pokreta ideologija uspinje na prijestolje moći, događa se obrat. Ona više nije apokaliptički usmjerena. Umjesto navještaja kraja i propasti staroga svijeta, diskurs postaje onaj koji se povezuje uz slike vječne sadašnjosti,

pa ideologija više nema normativne zahtjeve u smislu "Ti trebaš promijeniti život!", već samo i jedino obveze i dužnosti pokoravanja Ocu/ Zakonu novoga političkog poretka. Vođa i Partija utjelovljuju taj obrat iz apokaliptike povijesti u političko stanje permanentne borbe za ozbiljenjem vječnoga carstva u kojem vlada načelo Jednoga: jedan narod ili jedna klasa, jedno carstvo i jedan Vođa. Diktatura uvijek polazi od aritmetike religioznog apsoluta.

Razlog zbog čega se pojam *političke religije* koristi danas u raspravi o ideologijskim zasadama totalitarizma nije više u razlici svjetovnosti i svetosti, budući da ta razlika ne proizlazi iz biti moderne konstrukcije zajednice. Ono autentično u ovome spornom fenomenu saveza religije i politike jest u totalnoj politizaciji društva i države. Na temelju doktrine i prakse religijskih vrijednosti kao sustava mišljenja, osjećanja i djelovanja u postsekularnome društvu odvijaju se ritmovi svijeta života. Religija je, kao što je to dobro znao Voegelin, više od "opijuma za narod". Ona je politička moć vladanja zajednicom s onu stranu države i društva. Svi su totalitarni pokreti htjeli prevladati granice političkoga u stvaranju imperija kao civilizacije koja apokaliptički ruši stari svijet i izgrađuje novi. Politički islam iz svega što je ovdje iskazano postaje paradigmatском političkom religijom globalnoga poretka. S onu stranu nacija-država i društvenih granica djelovanja, on je planetarni fenomen ideologije za doba koje više nema prosvjetiteljske ideje u temelju, već se oslanja na milenarističke i apokaliptičke vizije stvaranja novoga svjetskog poretka kao nove kulture.

Religija i politika su integrirane u povijesnoj Islamskoj državi putem religije koja je prisvojila državu. To je, naravno, suprotno europskom iskustvu, gdje je povijesno Crkva bila prisvojena od politike (ili je naposljetku u nju uvedena). Sekularizam na Zapadu označavao je postupno isključenje Crkve iz područja politike. Bio je to relativno "lagan" proces jer je religija bila institucionalizirana; kad jednom uklonite Crkvu, odstranili ste također i religiju od politike. U modernoj arapskoj državi, sekularizam je bio uveden "izvana" i nije mogao ni u kojem slučaju isključiti religiju jednostavnim isključenjem crkve, budući da Crkve kao takve nema u islamu (s iznimkom Shi'izma). Takvi su čimbenici suvremenome pokretu političkoga islama dali posebne značajke (Ayubi 1993: 4).

Što je zapravo ta bitna razlika između zapadnjačkog svijeta i islamskoga? Jesu li posrijedi dvije različite civilizacije u smislu njihove apovi-

jesne zamrznutosti u vremenu, pa bi onda spasonosnim lijekom protiv nerazumijevanja Drugoga trebao poslužiti koncept tzv. dijaloga kultura i u političke svrhe? Ako je sekularnost u Europi i dijelom u SAD-u uvijek mogućnosti ulaska u doba modernosti, onda je očigledno da se emancipacija od cezaropapizma srednjega vijeka odigrala u brojnim revolucijama modernoga doba s političkim predznakom uspona građanske klase na vlast u kapitalistički organiziranoj ekonomiji i društvu. Nije dakle razlika između Zapada i islamskoga svijeta tek u postojanju sekularnosti kao pretpostavke modernosti. Isto tako se ne može olako prihvatiti stav da su islamske zemlje Bliskog istoka (Arabija) nerazvijene zbog vlastite nesposobnosti da se emancipiraju od autokratskih diktatura predmodernih vladara i izvanjske kolonizacije Europe i SAD-a do dana današnjega. Religijske razlike su, doduše, iznimno važne, ali nisu presudne za političku artikulaciju moći u globalnome svijetu. Ono što razlikuje Zapad (Europu i SAD) od islamske civilizacije jest nešto što nadilazi puke religijske razlike. A može se sažeti u jednoj rečenici: radi se o modernome konceptu razvitka društva kao kapitalističkoga pogona čija je prva pretpostavka liberalni pojam privatnoga vlasništva i slobode pojedinca na tržištu, a posljednja mu je svrha u osvajanju svijeta političko-ekonomskom kolonizacijom. Moć koja otuda proizlazi jest mreža društvenih odnosa s onu stranu etičkih pravila ili religijskih doktrina spasa duše. Ovo nema nikakve veze s tzv. sukobom civilizacija (Huntington 2011) ili, pak, s postavkama o "ratu kultura" između Zapada i političkog islama danas. Kultura i civilizacija samo su profane riječi za duhovnu moć carstva, nacije-države i mreže političkih tvorevina u globalnome poretku koje više skrivaju negoli otkrivaju. Kultura se pritom uvijek odnosi na ono posebno i nesvodljivo različito u zajednici. A civilizacija pak nadilazi obzorje kulture time što polazi od univerzalnosti ideje svijeta, čovjeka i povijesti. Problem nastaje otuda što civilizacija postaje kultura određenoga naroda ili šire društvene skupine, a njezini normativni pojmovi postaju idealima ili univerzalnim vrijednostima bez uporišta u zbiljskome svijetu faktičnosti. Zapad je tako ujedno civilizacija univerzalnih ideja i kultura svedena na ono što ga čini jedinstvenim i navlastitim u svjetskoj povijesti – ideja univerzalne slobode za sve bez obzira na spol/rod, religiju, naciju, podrijetlo. No kada iz doba ideologija ulazimo u doba kulture, tada u prvi plan izbijaju političke religije poput islama kao glavni uzročnici interkulturalnih problema između različitih svjetova, a ne ono što uistinu čini "bit" svih društvenih odnosa. Pogledajmo

o čemu se ovdje radi i zašto *politički islam* postaje razlogom da ga se čak smatra paradigmom "novoga totalitarizma" (Tibi 2004).

Njemački politolog i islamolog Bassam Tibi, podrijetlom iz Sirije, koji sam sebe naziva liberalnim muslimanom u Europi, u svojim studijama o političkome islamu i problemu globalizacije zagovara postavku koja se u suvremenoj raspravi čini jednom od najradikalnijih. On, naime, izričito tvrdi da je politička religija poput političkog islama kulturalna osnova *novoga totalitarizma*. Premda se sam pojam totalitarizma prema Tibijevo shvaćanju može opisati s pomoću analiza Hannah Arendt kao povijesno artikulirani sustav terora i razaranja liberalno-demokratske tvorbe društva i države, a antisemitizam u nacizmu i fašizmu ima značajke vodeće ideologije, njegova je intervencija u proširenju uporabe pojma izvan povijesnoga konteksta 20. stoljeća u svakom slučaju prijepornom i ujedno izazovnom. Naime, totalitarizmom u 21. stoljeću Tibi označava religijski fundamentalizam s islamom kao političkom legitimacijom "džihadizma" koji predstavlja glavnu prijetnju zapadnjačkim vrijednostima kulturalne moderne – prosvjetiteljstvu, toleranciji, ljudskim pravima, sigurnosti i miru u bipolarnome globalnom poretku (Tibi 2004: 16-17). Ono što se u analizi čini unaprijed jednostranim jest to što se zapadnjački vrijednosni sklop razumije kao jedinstvena civilizacija unatoč razlika Europe i SAD-a, a polazi se od Habermasova pojma kulturalne moderne i "postsekularnoga društva". Na taj se način gubi iz vida da je pojam kulture i modernosti mnogo više od vrijednosnoga sklopa ideja koje su se uspostavile od prosvjetiteljstva i sekularizacije Europe od Francuske revolucije do danas. Zapad ne određuje njezina kultura, koliko god se to činilo paradoksalnim, već političko utemeljenje temeljnih ideja od grčke demokracije, židovske mesijanske pravednosti, kršćanskog univerzalizma i pojma osobe do moderne znanstvene slike svijeta. Kultura se ne mora nužno politizirati da bi ostala unutarnjom snagom političke moći sagledane iz obzorja onoga što Kant naziva regulativnim idejama svijeta bez kojih Zapad ne bi imao svoje dostojanstvo i veličinu. To su upravo ideje koje se danas smatraju svojevrsnom kulturnom baštinom i razlogom zbog čega filozofija, politika i religija čine bit Europe. Radi se o slobodi, pravednosti, jednakosti i solidarnosti s Drugim. Pronalazak Drugoga kao bližnjega koji nije tuđinac, već moj i naš supatnik i srodnik u tvorbi zajedničkoga svijeta, politički je izazov za suvremeni svijet razdrt sukobima i ratovima u ime Boga/nacije/rase/kulture.

Kultura se, prema Tibiju, shvaća kao "vodeća kultura" (*Leitkultur*) integracije dominantnoga naroda u europskoj zgradi nacija-država. Pojam moderne, pak, svodi se na ono što čini bit vrijednosti u pluralnome društvu. Uglavnom, Tibi preuzima gotov koncept i primjenjuje ga pravovjerno u kritici političkog islama kao kulturalne osnove "novoga totalitarizma". Uistinu nije sporno da se kultura pojavljuje iznova nekovrsnom mističnom silom koja regulira društvene odnose u doba "povratka svetoga" (Bell 1978: 187-208). Religija postaje izvorom političkoga procesa nove društvene integracije unutar i izvan prostora država koje pripadaju islamskoj civilizaciji. Ali, način kojim se tako shvaćena politička religija konstituira kao nova društvena i kulturalna moć nadilazi sve postojeće granice u globalnome poretku. Tibi pokazuje da je problem u shvaćanju "novoga totalitarizma" zapravo dvostruk: s jedne je strane riječ o terorizmu i manihejskome razumijevanju svijeta kao "džihada" s težnjom islamiziranja svijeta, gdje se Zapad pojavljuje slikom neprijatelja i zla, a s druge se strane suočavamo s novim fenomenom nastalim logikom kapitalističke globalizacije nakon 1989. godine. Ako umjesto nacija-država sada imamo u igri iznova preustroj svjetskih imperija (SAD, Kina, Rusija), onda je posrijedi drukčija logika njihove razmještenosti u prostoru i vremenu. Dakako, kada transnacionalne korporacije određuju kapitalizmu njegove nove granice, na djelu je ono što sociolog Manuel Castells naziva dobom "umreženih društava" (Castells 2000). Mreža odsada nadomješta logiku država u njihovu tradicionalnome djelovanju koje je imalo pokriće u modernoj povijesti Europe i svijeta, a nazivalo se westfalskim poretkom s idejom suverenosti nacije-države.

To je doba nepovratno iščezlo već nakon Prvoga svjetskog rata. Tada totalitarizmi (nacizam, fašizam i komunizam) pobjedonosno razaraju liberalne demokracije. Umrežavanje nije tek logika novoga kapitalizma 21. stoljeća. Ono je bit tehnoznanstvenoga, informacijskoga doba i pokazuje kako se sve što pripada ljudskome djelovanju tehnologijski transformira u emergentne mreže samoorganiziranja i fraktalnog usmjeravanja bez vladavine jednoga vladajućeg središta. Politički islam kao radikalna ideologija reintegracije društvenih veza muslimana s onu stranu postojećih državnih granica otuda je kulturalni pokret. On djeluje globalno kao što je to postalo bjelodano nakon 11. rujna 2001. i napada al-Qaide na Svjetski trgovački centar u New Yorku. Mreža označava fleksibilnost i promjenjivost u pokretu. Ono što je presudno za "novi

totalitarizam" nije više djelovanje na vlasti u totalnoj državi kao u 20. stoljeću u slučaju Hitlera ili Staljina. Sada je riječ o preuzimanju svih sredstava informacijsko-komunikacijske strategije Zapada u oblikovanju totalne moći. Ideologija koja stoji iza toga uistinu je apsolutna, radikalna i nepokolebljiva u svojim ciljevima da totalno uništi i osvoji Zapad kao mjesto bolećivoga i dekadentnog "otvorenog društva" i kulturalne tolerancije (Tibi 2004: 21-22).

Prije no što izvedemo kritičko čitanje takvoga razumijevanja biti odnosa između Zapada kao svjetske civilizacije univerzalnosti (prava) i islama kao svjetske civilizacije univerzalnosti (pravednosti) s podrijetlom u ideji religiozno određene zajednice (*umma*), potrebno je učiniti jedan konceptualni zaokret. Naime, pojam *kulturalne moderne* kojim operira Tibi pretpostavlja već zapravo postmoderno shvaćanje povijesti modernosti na Zapadu, iako se nastoji distancirati od fatalnoga postmodernog "kulturnog relativizma". Kada se u čitavoj analizi neprestano spominju vrijednosti i identitet Zapada i njemu suprotstavljenoga političkog islama s idejom šerijatskoga prava i džihada, tada se misli da kultura nadodređuje razlike tako što ih univerzalizira. Drugim riječima, zapadnjačka je civilizacija otuda shvaćena kao sustav vrijednosti među kojima se izdvaja pluralizam mišljenja u demokratskome dijalogu i religiozno-kulturna tolerancija. Politički islam, naprotiv, počiva na kulturnim vrijednostima kolektivizma, zabrani drukčijega mišljenja od propisanih dogmi u Kura'nu i tradicijom prenijete ideje o nemogućnosti tolerancije Drugog osim kao budućega pripadnika islama. Iako je jasno da je tijekom rane povijesti islama u Španjolskoj cvjetao racionalizam u tumačenju Aristotela kod Averroesa/Ibn Rušda, primjerice, i drugih znamenitih filozofa, taj je povijesni trag dijaloga i tolerancije sa Zapadom prekinut. Kultura, dakle, tvori vrijednosni sklop samo stoga što je shvaćena esencijalistički. Zbog toga nastaju i takve paradigme zamrznuosti odnosa i nepromjenljivosti u stavovima koji se brane "kulturalnim" razlozima tradicije kao nečega što pripada konzervativnoj većini društva. No, Tibi je vrlo jasno pokazao, na tragu pojma britanskoga povjesničara Ericha Hobsbawma o "pronađenoj ili izmišljenoj tradiciji", da je riječ o instrumentalizaciji povijesti (Tibi 2004: 91-99).

Ideologija kao kultura djeluje upravo tako da prerađuje povijest u skladu s novim zahtjevima u službi doktrinarne istine poretka. Islamizam u formi džihadizma stoga je religijski fundamentalizam kao moderni pokret političke integracije muslimana s onu stranu svih po-

stojećih granica država u svijetu. Problem njegove ekspanzije nije više kulturalnoga karaktera. Nema sumnje da je riječ o političkome pokretu koji jasno i nedvosmisleno počiva na kulturi kao sustavu vrijednosti, a kultura postaje ono primordijalno i ujedno krajnje jednoznačno u svojem radikalnom djelovanju – *religija*. Islamska država (ISIL) najbolji je primjer ideja političkog islama u suvremeno doba. U ime Allaha i islama integrira se arapski svijet nakon razdoblja autokratskih političkih poredaka (Irak pod Saddamom Huseinom i Libija pod Gadafigjem, građanski rat u Siriji i Iraku). Ali ta je politička integracija samo uvod u novi imperijalni poredak zasnovan na okrutnosti, zločinu i genocidu spram drugih religijskih i etničkih skupina. Sve to, međutim, nije još dostatan razlog da bi se takav fenomen postojanja političke religije islama mogao proglasiti i fenomenom "novoga totalitarizma". Ono što nedostaje u argumentaciji Tibija, unatoč jasno iskazane politički korektne ideje novoga dijaloga između kultura (Zapada i islama) kao krhke mogućnosti tolerancije, jest izvođenje temeljnih pretpostavki za uporabu ionako spornoga pojma totalitarizma u globalnome poretku vladavine neoliberalnoga kapitalizma, demokracije i ljudskih sloboda. Čak i ako smo svjedoci mračnih prognoza obnove reakcionarnih ideologija i anti-prosvjetiteljstva u novome ruhu, od sve većega vala mržnje spram stranaca i Drugih u Europi, neofašizma do progona manjina iz javne sfere, to nipošto još ne znači da živimo u doba "novoga totalitarizma". Zašto i s kojim pravom (legitimnost) rabiti prijeporan pojam iz povijesti političkih ideja 20. stoljeća za fenomen koji primarno pretpostavlja krizu "kulturalne moderne"? Čini se da je Tibijev odgovor istoznačan većini pokušaja obnove pojma totalitarizma danas za druge fenomene poput neofašizma i nepovjerenja u smisao vladavine demokratskih institucija.

Ako je glavni cilj džihadista i političkog islama u islamiziranju svijeta, onda je riječ o nepolitičkome cilju. Proturječje je već sadržano u tome što je islam u ovome slučaju politička religija kao nova (kulturalna) ideologija. Tibijevo je stajalište iznimno radikalno spram mnogo drugih analitičara krize odnosa između Zapada (Europe i SAD-a) i islamskoga svijeta, pri čemu se ova oznaka ne odnosi samo na Bliski istok, već i na Afriku s vladajućim etničkim skupinama kojima je islamska religija osnova identiteta poput Nigerije, primjerice. On, naime, ne vidi u islamizmu nikakvu platformu oslobođenja u postkolonijalnome smislu, nego jedino i samo uvođenje u neartikulirani prostor toga "novog totalitarizma". Sve dosadašnje mjerodavne analize totalitarizma

(Arendt, Neumann, Aron, Voegelin, Marcuse, Friedrich i Brzezinski, Furet) polaze od toga da je riječ o nesvodljivome i singularnome političkom događaju prekida s tradicijom. Modernost je pritom osnova za razumijevanje saveza između znanosti, tehnologije i antiliberalne politike koja zahtijeva apsolutnu vladavinu nad društvom i državom uz pomoć masovne podrške "naroda" kao homogene rase/kulture ili kao klasno-socijalne grupacije etnički homogene zajednice, Vođe, terora, koncentracijskih logora i komandne ekonomije. Posljednja je značajka bila od samoga početka spornom u slučaju nacizma. Korporativna ekonomija s ključnom ulogom totalne države, kao što je poznato, oznaka je biti talijanskoga fašizma. Već je u toj razlici primjetno da se ne može koristiti pojam totalitarizma i za suradnju Hitlera s Fordom 1930-ih godina i za političku ekonomiju socijalizma u doba Staljina ili Mao Zedonga.

Totalitarizam se ne može nipošto svesti na postojanje despotskoga ili tiranskoga karaktera vladavine. U tom pogledu irački diktator Saddam Husein imao je svojstva totalitarnoga vođe, ali čitav se sustav njegove vladavine Irakom prije američke intervencije 2003. godine ipak mora nazivati autokratskim modelom državnoga terora jer je za postojanje totalitarizma nužna koherentna ideologija i uspostava imperijalnoga poretka. Prema tome, Tibi ne može vjerodostojno pokazati zašto je islamizam kao pokret totalitaran jer je njegova ideja uspostave Islamske države (ISIL) primarno legitimirana kulturalnim razlozima neprijateljstva i mržnje spram Zapada kao civilizacije. Međutim, u kapitalističkome globalnom poretku gotovo je postalo pravilom da se balans između liberalno-demokratskih sustava vladavine i autokratskih ne može smatrati ničim drugim negoli ravnotežom entropijski isprepletene mreže događaja svjetske ekonomije i bipolarnoga političkog modela, koji, doduše, podsjeća na "hladni rat" između SAD-a i SSSR-a od kraja Drugoga svjetskog rata do 1989. godine, ali je ipak posrijedi dominantna uloga Amerike kao svjetskoga hegemonu. Postavke da je za kapitalizam posve nevažno kakav je politički poredak u društvenim uvjetima modernosti u pitanju, demokratski ili autoritaran, liberalan ili totalitaran, ne čine se uvjerljivima (Žižek 2011). Da bi kapitalizam savršeno funkcionirao u zbilji, kako je to bilo jasno već i Marxu, neizbježna je pretpostavka postojanje slobodnoga tržišta, slobode osobe i kretanja radne snage unutar i izvan granica nacionalnih država. Liberalizam je jedina ideologija koja odgovara ideal-tipski realno postojećem kapitalizmu (Foucault 2004).

U svojem neo-liku radikalne privatizacije javnoga/zajedničkoga dobra od kraja 1970-ih godina do danas doveo je do zida sve alternative, uključujući i religiozno-političke fundamentalizme. Budući da se njegova bit može razviti unutar korporativne strukture globalnoga poretka kao mreža raznolikih ekonomsko-političkih strategija, posve je razvidno da kapitalizam u svojem posljednjem stadiju razvitka pretpostavlja ono što je totalitarizam od samoga početka imao u vidu. A to je razaranje društvenih veza i solidarnosti te prevladavanje tradicionalne forme nacije-države i koncepta suverenosti ograničene moći koja se teritorijalno organizira u piramidalnoj strukturi. Bez toga se može govoriti samo o refeudalizaciji unutar modernoga sustava proizvodnje. Postoje sve veća ograničenja i sve veći pritisci za uskraćivanjem elementarnih prava radnika te za dokidanje građanske participacije u politici. Ipak, da bismo mogli govoriti o "novome totalitarizmu" potrebna je objavljena ideologija i praksa svega onoga što smo već istaknuli. Teror i koncentracijski logori mogu biti nadomješteni globalnim terorizmom kao sredstvom borbe za Islamsku državu. Ali terorizam ne iscrpljuje pojam državnoga terora u izvanrednome stanju protiv svih onih koji su označeni neprijateljima poretka i stoga isključeni iz zajednice (*umma*). Temeljna značajka klasičnoga totalitarizma 20. stoljeća, a tu nema bitne razlike između nacizma, fašizma i komunizma, jest teror koji se permanentno događa protiv unutarnjih "neprijatelja" poretka. U tu svrhu je djelovanje tajnih policija (Gestapo, NKVD, Stasi) samo još više razvijeno u biopolitičkoj produkciji moći. Kontrola cjelokupnoga života građana s pomoću novih tehnoloških sustava na Zapadu te primijenjeno i u praksi autoritarnih političkih poredaka na Bliskom istoku dovodi uistinu u pitanje građanska prava i sigurnost života u globalnim umreženim društvima (Agamben 2003).

Bez unutarnjega terora i koncentracijskih logora pojam totalitarizma ostaje prazan. Kulturalni nadomjestak (*Ersatz-ideologie*) u formi političkih religija poput islamizma nije dovoljan razlog za vjerodostojnost govora o "novome totalitarizmu". Zbog toga se argumentacija Bassama Tibija i na tom tragu cijelog niza teoretičara-islamologa, unatoč inače korektnome kritičkome izvođenju svih zabluda i ekstremizama političkog islama u globalnome poretku, može smatrati neuspjelom. Francuski "novi filozof" André Glucksmann u svojim je knjigama o islamu i terorizmu zastupao stav da se fundamentalizam Božje vladavine na koji se poziva al-Qaida i drugi takvi pokreti razvija kao logična posljedica

proizvodnje novoga totalitarnog pokreta-poretka za 21. stoljeće nakon što je Zapad porazio sovjetski komunizam (Glucksmann 2000). U tom pogledu je "povratak svetoga" ili "povratak religije" samo novi fenomen nadomjesne ideologije za novo doba. Problem ipak nije tek u nadomjesku za ono što je nekoć postojalo i iščezlo u prah i pepeo. Čini se da je mnogo važnije vidjeti zašto se naše doba ispraznjava od svih duhovnih sadržaja i srozava na razinu "kulturnih vrijednosti" bez smisla? Zašto se uopće kultura pojavljuje umjesto vlastite autonomije u službi političkih ciljeva, i to na taj način da sama politika gubi time dostojanstvo postajući pseudo-politikom događaja? Krajnje je vrijeme da se ono "političko" kad je riječ o religiji prevlada. Ali to se ne može učiniti depolitizacijom religije niti dekuluralizacijom politike kao propagande jednoga lažnog apsoluta u ime kojeg se gaze temeljne ideje svjetske civilizacije kao univerzalne priče o slobodi čovjeka u odnosu spram Drugoga. Politički islam utoliko jest najopasniji fenomen političke zlorabe religije u globalnome poretku jer preuzima sve ono što je Eric Voegelin odredio za bit političkih religija, od čega je apokaliptički naboj kraja povijesti u znaku zapadnjačke hegemonije i sustava kulturnih vrijednosti odlučno za svaku daljnju raspravu.

Ima li Islamska država ikakvu realnu alternativu u apokaliptičkoj borbi protiv Zapada koja označava ujedno antikolonijalizam, izgradnju moderne imperijalne tvorevine i ekonomsko-političke platforme za budućnost? Odgovor je unaprijed poznat. Budući da je njezina logika djelovanja izvan univerzalnosti kulturalne moderne, posve je jasno da je dugoročno osuđena na poraz. Ako je pak ovdje riječ o novome fenomenu civilizacijskoga svjetonazora u suprotnosti spram izvornih totalitarnih poredaka nacizma, fašizma i komunizma, potrebno je jasnije pokazati zašto bi jedna politička religija u globalnome poretku poput političkog islama bila odlučujućom za uspostavu vladavine kao postmoderne diktature ili despocije. Pozivanje na Božju vladavinu i uništenje "nevjernika", doduše, jest ideologijski zahtjev apokaliptičkih tonova. U njemu se može prepoznati čak i drugi val antisemitizma, budući da je uz SAD upravo Izrael cilj političkih napada i terora kao nelegitimnoga sredstva zastrašivanja. Sve su ideologije s prizvukom anti- uvijek i samo privremene i reaktivne, na rubu političke histerije i otuda nevjerođostne poput antiamerikanizma, antieuropeizma, antiislamskoga raspoloženja. Ali, ono što je u cijelom slučaju rasprave o političkim religijama danas najstrahotnije jest da snage prosvjetiteljstva i razuma gube vje-

rodostojnost u borbi za istinu, a da snage terora, okrutnosti i gole sile, pozivajući se svetogrдно na Boga i njegovu apsolutnu moć, nezadrživo napreduju. Štoviše, njihova spremnost na žrtvovanje, okrutnost i službu ratu, nasilju i apsolutnoj moći postaje "stilom života" atraktivnim za mlade muslimane i preobraćenike u razvijenim zapadnim društvima. Takav fenomen odbacivanja "normalnosti" života u modernoj civilizaciji za žrtvovanje radikalnome zlu, a koje se opravdava kulturalno-političkim razlozima borbe za oslobođenje od Zapada kao imperijalno-kolonijalne sile, mnogo je zanimljiviji negoli priča o "novome totalitarizmu". Ovaj religiozno-politički nihilizam žrtvovanja za lažne idole zasluđuje posebnu kritičku pozornost.

## Zaključak

Živimo u kaotičnome vremenu globalne entropije kapitalizma. Politika u službi osvajanja novih teritorija i izvora energije poprima nove forme borbe za suverenost. Ono što je u tome najznačajnije jest bjelodani kulturalni obrat (*cultural turn*) s kojim se svaka analiza takvih novih fenomena neizbježno mora suočiti već na samome početku. Kada se priča o totalitarizmu u novim uvjetima uopće zapodijeva, tada mora biti jasno kako taj neoperabilni pojam može poslužiti normativnim okvirom razumijevanja realnosti u znaku vladavine korporativnoga kapitalizma. Upravo se u njegovim čvorištima i fluidnoj prirodi transformacije u različite forme ekonomsko-političke moći pronalazi skrivena tajna našega doba. Ono je osuđeno na nadomjestak svih prethodnih artikuliranih fenomena i pojmova kao što je ideologija, religija, kultura, politika. Političke su religije takav nadomjesni sustav i doktrina djelovanja unutar matrice moći koja se nalazi u neprestanoj ravnoteži bipolarnih snaga, kako je to objasnio Foucault u svojim predavanjima o biopolitici na Collège de France krajem 1970-ih (Foucault 2004).

Politički islam predstavlja nesumnjivo najteži problem u dijalogu kultura između Zapada i Istoka. No, okcidentalizam, kao i orijentalizam, nisu ništa drugo negoli paradigme kulturalne moći koja se uspostavila tijekom povijesti na taj način što je blokirala promjene, nove putove, traganje za izvorima koji iziskuju promjene, a ne zamrznutost tradicije. Isto je tako neprijeporno da se politički islam s najradikalnijim vidom u Islamskoj državi (ISIL) ne može objasniti s pomoću koncepta "novoga totalitarizma". Ideologije se danas više ne zrcale u tradicional-

nome djelovanju u preobrazbi i discipliniranju svijesti. Njihova je uloga da novim metodama iskrivljavanja stvarnosti učvrste moć kontrole nad društvima u previranjima. Utoliko je govor o političkim religijama kao unutarnjoj strukturi kulture totalitarnih poredaka 20. stoljeća, kakav nalazimo razrađenim u djelima Erica Voegelina i Raymonda Arona, samo analitički putokaz za objašnjenje jedne aporije. Kako je, naime, moguće da u posttotalitarno doba upravo kultura postane ono što je bila svrha nastanka i razvitka religija tijekom povijesti: da kultura više nije organizirani sklop umjetničkih praksi i svrhovito djelovanje u estetskome užitku pojedinca u zajednici, nego sredstvo/svrha kolektivnoga života naroda i društvenih skupina (Paić 2005: 5-13)? Drugim riječima, kako je uopće moguće da kultura određuje, s pomoću suvremenih političkih religija kao fundamentalističkih pokreta, daljnji tijek onoga što je preostalo od povijesti?

Svi pokušaji da se preciznije pokaže ideologijski sustav i doktrina političkog islama danas ostaju na pola puta. Nije nipošto riječ o "novome totalitarizmu" jer se on može izvesti samo tendencijom u kretanju globalnoga kapitalizma kao univerzalne korporacije, kao stroja društvene moći koji pred sobom više nema ni povijest ni univerzalnu ideju čovječanstva, već samo fluidne mreže otpora i stabilnosti u samoorganizirajućim procesima raseljavanja/naseljavanja Zemlje (Deleuze/Guattari 1987). Što preostaje temeljnom zadaćom mišljenja nije više otkriće da je realnost prožeta paradoksima i aporijama. Umjesto toga valja nastojati razumjeti zašto umjesto svrhovita puta u usavršavanje čovjeka i svijeta budućnost dolazi u znakovima kaosa i razaranja, povratka svetoga kao "svetoga rata" a ne duhovne preobrazbe u ono što propovijedaju sve svjetske religije od iskona – mir, ljubav i toleranciju Drugoga. Razumjeti ovaj obrat pretpostavlja iz temelja dekonstruirati taj mračni, mračni pojam kulture u službi nesvodljiva zla. Ništa drugo ne čini se danas važnijim.

## Literatura

- Agamben, Giorgio. 2003. *Die kommende Gemeinschaft*. Merve. Berlin.
- Agamben, Giorgio. 2005. *The Means Without End: Notes on Politics*. University of Minnesota Press. Minneapolis – London.
- Agamben, Giorgio. 2010. *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*. Suhrkamp. Frankfurt/M.

- Appadurai, Arjun.** 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Arendt, Hannah.** 1973. *The Origins of Totalitarianism*. Brace Jovanovich. New York.
- Aron, Raymond.** 1944. L'avenir des religions séculières. u: Aron, Raymond. 1990. *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*. Gallimard. Pariz.
- Ayubi, Nazih.** 1993. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. Routledge. London-New York.
- Badiou, Alain.** 1998. *Abrégé de Métapolitique*. Éditions du Seuil. Pariz.
- Bell, Daniel.** 1978. The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion. *Zygon* 13 (3). 187-208.
- Benjamin, Walter.** 1996. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit: Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Suhrkamp. Frankfurt/M.
- Benjamin, Walter.** 2008. *Novi Anđeo*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Buruma, Ian i Margalit, Avishai.** 2005. *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. Penguin Books. London.
- Cardini, Franco.** 2001. *Europe and Islam*. Wiley-Blackwell. London.
- Cassirer, Ernst.** 2002. *Vom Mythos des States*. F. Meiner. Hamburg.
- Castells, Manuel.** 2000. *Usporičin društvo*. Golden marketing. Zagreb.
- Castells, Manuel.** 2002. *Moć identiteta*. Golden marketing. Zagreb.
- Critchley, Simon.** 2012. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. Verso. London-New York.
- Deleuze, Gilles i Guattari, Felix.** 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*. Continuum. London.
- Deleuze, Gilles.** 1992. Postscript on the Societies of Control. *October* 59 (1). 3-7.
- Deleuze, Gilles.** 1994. *Difference and Repetition*. Columbia University Press. New York.
- Derrida, Jacques.** 1994. *Spectres of Marx: The State of the Debt, The Work of Mourning & The New International*. Routledge. London-New York.
- Derrida, Jacques.** 2006. *The Politics of Friendship*. Verso. London-New York.
- Eisenstadt, Shmuel N.** (ur.). 2002. *Multiple Modernities*. Transaction Publishers. New York.
- Foucault, Michel.** 2004. *Naissance de la biopolitique: Cours à la Collège de France. 1978-1979*. Gallimard-Seuil. Pariz.
- Foucault, Michel.** 2010. *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Glucksmann, André.** 2000. *La troisième Mort de Dieu*. Édition NIL. Pariz.
- Habermas, Jürgen.** 2008. Die Dialektik der Säkularisierung. *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* 4. 33-46.

- Hayek, Friedrich A.** 2007. *The Road to Serfdom*. Chicago University Press. Chicago.
- Heidegger, Martin.** 1997. *Besinnung*, GA sv. 66. V. Klostermann. Frankfurt/M.
- Herz, Dietmar.** 2004. The concept of "political religions" in the thought of Eric Voegelin. u: Maier Hans (ur.). *Totalitarianism and Political Religions: Vol I: Concepts for the comparison of dictatorships*. Routledge. London-New York.
- Huntington, Samuel.** 2011. *The Clash of Civilizations and the Remaking World Order*. Simon & Schuster. New York.
- Jorgensen, Larry M.** i Newlands, Samuel (ur.). 2014. *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press. Oxford.
- Kasper, Walter.** 2015. *The Catholic Church: Nature, Reality, and Mission*. T & T Clark. London-New York. Bloomsbury.
- Laclau, Ernesto.** 2007. *Emancipation(s)*. Verso. London-New York.
- Latour, Bruno.** 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press. Harvard.
- Linz, Juan J.** 2004. The religious use of politics and/or the political use of religion. u: Maier Hans (ur.). *Totalitarianism and Political Religions: Vol I: Concepts for the comparison of dictatorships*. Routledge. London-New York.
- Maier, Hans.** 2004. Concepts for the comparison of dictatorships: "Totalitarianism" and "political religions". u: Maier Hans (ur.). *Totalitarianism and Political Religions: Vol I: Concepts for the comparison of dictatorships*. Routledge. London-New York.
- Münkler, Herfried.** 2010. *Imperiji: Logika svjetske vladavine – od Staroga Rima do Sjedinjenih Američkih Država*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Opitz, Peter J.** 2006. Eric Voegelins *Politische Religionen*. Kontexte und Kontinuitäten. *Occasional Papers*. Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilian-Universität München.
- Paić, Žarko.** 2004. Overcoming the West? *Eurozine*. 22.10.
- Paić, Žarko.** 2005. *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*. Izdanja Antibarbarus. Zagreb.
- Paić, Žarko.** 2006. *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*. Litteris. Zagreb.
- Paić, Žarko.** 2008. *Vizualne komunikacije: uvod*. Centar za vizualne studije. Zagreb.
- Paić, Žarko.** 2011. *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*. Litteris. Zagreb.
- Paić, Žarko.** 2013. *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*. Bijeli val. Zagreb.
- Popper, Karl.** 2002. *The Open Societies and Its Ennemies. Vol.I-II*. Routledge. London-New York.

- Riesebrodt, Martin.** 2001. *Die Rückkehr der Religion: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*. C. H. Beck. München.
- Said, Edward.** 1999. *Orijentalizam*. Konzor. Zagreb.
- Schmitt, Carl.** 1963. *Der Begriff des Politischen*. Duncker & Humblot. Berlin.
- Schmitt, Carl.** 2006. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago University Press. Chicago.
- Taylor, Charles.** 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press. Harvard.
- Tibi, Bassam.** 2004. *Der neue Totalitarismus: "Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit*. WBG. Darmstadt.
- Tocqueville, de Alexis.** 2002. *Democracy in America*. University of Chicago Press. Chicago.
- Voegelin, Eric.** 1989. *Autobiographische Reflexionen*. W.Fink. München.
- Voegelin, Eric.** 2000. Political Religions. u: *Modernity Without Restraint. The Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 5. University of Missouri Press. Columbia & London.
- Weber, Max.** 1969. *The Sociology of Religion*. Beacon. Boston, MA.
- Žižek, Slavoj.** 2006. *The Parallax View*. The MIT Press. London-New York.
- Žižek, Slavoj.** 2011. *Living in the End Times*. Verso. London-New York.

## **The Triumph of Political Religions – the Politics of Identity and the Twilight of Culture**

### **Abstract**

This paper analyzes the concept of political religion from the theoretical perspectives of authors such as Giorgio Agamben, Michel Foucault, Hannah Arendt, Eric Voegelin, Carl Schmitt etc. Author claims that religion in its secular-profane form is a substitute for the social relations. When the solid structure of the traditional orders of authority and rule is fading away, the substitute structure arises. Religion should not be seen only as a return to faith in its original form of transcendence. It is more about the political foundation of culture as a hybrid substratum of race and education.

**Key words:** political religion, secular-profane form of religion, religion and politics, identity and culture

