

## PORAZ PROSVJETITELJSTVA

*Davor Rodin. Naklada Breza, Zagreb 2012, 331 str.*

Knjiga, uz *Predgovor*, sadrži dva dijela (I. *Hegelovo radikaliziranje prosvjetiteljskog programa* i II. *Potraga za izlazom iz prosvjetiteljskog labirinta*), a zaključuju je *Literatura* i *Kazalo imena*. Cjelokupan tekst broji 321 stranicu. Tekstovi sabrani u knjizi predstavljaju svjedočanstvo o autorovu misaonom razvoju u dugom razdoblju, koji ih sam određuje kao svojevrsnu intelektualnu biografiju, a za *Predgovor* kaže da je nastao dvadeset godina nakon prvih priloga.

Radovi povezani naslovom *Poraz prosvjetiteljstva*, prema uputi samoga autora, sintetiziraju davni rastanak s prosvjetiteljstvom, njegovim političkim programom, s prosvjetiteljskom znanstvenom filozofijom i naposljetku s cjelokupnom europskom logocentričnom kulturom, od Platona i Aristotela do Hegela i Marxa. Filozofi koji su taj teoretski rastanak s prosvjetiteljstvom proveli jesu: E. Husserl, M. Heidegger, Th. Adorno/M. Horkheimer, P. Feyerabend, G. Lukács, L. Wittgenstein i drugi. Vlastitu kritiku prosvjetiteljske paradigme Rodin provodi na primjeru Hegelove filozofije prava i Marxova historijskog materijalizma.

Prvi dio knjige po opsegu je veći od drugoga dijela, a tekstovi se, osim jednoga (*Marxova teorija robnog sustava*), bave eksplicitno ili implicitno Hegelovim mišljenjem. Tekstovi drugoga dijela knjige imaju više politološki karakter – od njih odudara zadnji tekst *Husserl i Aristotel*, koji bi se po svojem karakteru možda bolje uklopio u prvi dio knjige.

Prvi dio knjige započinje tekstom *Zašto govor Hegelove filozofije prava nije uputstvo za djelovanje?*, a polazi od Hegelove kritike zdravorazumskoga i Kantova određenja odnosa teorije i prakse. Dok prema zdravom razumu ono što vrijedi u teoriji ne mora vrijediti u praksi, Kant misli obratno: ono što vrijedi u teoriji mora vrijediti i u praksi, te tim stavom izdiže teoriju iznad prakse. Hegel ne prihvaća ni jedan ni drugi stav. Kreće od poznatoga zdravorazumskoga stava javnoga mnijenja koje, u suglasju s latinskom postavkom *Verba movent, exempla trahunt*, u smislu da se više postiže primjerom nego gomilanjem riječi, daje prednost praksi. Stoga nije čudno da je govor filozofije zdravom razumu šupalj jer »niti ne upućuje niti zahtijeva djelovanje«, a isto vrijedi i za Hegelovu filozofiju prava. Primjerice Hegelov stav »Dijalekti-

ku zovem pokretačkim načelom pojma koji općenitost pretvara u posebnost i tako se kao općenitost ukida i istovremeno očituje kao posebnost<sup>1</sup> ne smije se razumjeti kao uputstvo za djelovanje. Ni Hegelova logički određena ideja prava ni ideja slobodne volje ne usmjeravaju konkretno ljudsko djelovanje zbog njihova nadvremenskoga karaktera. U svojem zbiljskom djelovanju pojedinac ih može shvatiti tek *post festum*, u refleksiji, to znači naknadno. Tu Rodin vuče paralelu između Hegela i Heideggera – za obojicu mišljenje nije ni teoretsko ni praktičko. Mišljenje bitka nije usmjereno ni na spoznaju bića, kao što je i iznad svakoga praktičkoga zahvata u svijet kojim čovjek slijedi neku svrhu. Pritom upozorava na bitnu razliku između njih dvojice: budući da za Heideggera bitak nije ideja, isto tako ne može se supsumirati ni pod neka druga u metafizici poznata određenja kao što su um, Bog, volja i sl. S tim u svezi kaže: »Bitak nije apsolutna transcendencija posve nepristupačna čovjeku, već je bitak ovisan o čovjeku kao mediju svih medija jer se samo njemu može očitovati ili deonomizirati« (str. 28). Što se Hegelove ideje slobode tiče, riječ je o slobodi koja hoće slobodu samu, a ne neko materijalno ili duhovno dobro. Hegelovo shvaćanje slobode kao ideje, ističe Rodin, kritizirali su Marx, Kierkegaard i Nietzsche. Rodin se ograničava samo na Marxovu kritiku. Hegelov put u apsolutnu filozofiju i Marxov put u kritiku političke ekonomije, prema Rodinu, povezuje »zajednički izvor u identifikaciji dvaju bitno različitih medija: praktičkoga djelovanja i njegove logičke deskripcije« (str. 22). Ta identifikacija, prema Rodinovu mišljenju, nije moguća i predstavlja nasilje i nad jednim i drugim područjem, tj. nad logikom i praktičkim djelovanjem. Marx to nastoji korigirati ističući da kapital kao životni proces ima vijek trajanja, dok »njegov logičko-dijalektički, literarni prikaz u tekstovima nije podložan promjenama u vremenu« (str. 23). Stoga je *Kapitalu*, kao znanstvenom spisu, slično kao i Aristotelovoj *Nikomahovoj etici*, zajamčen vječni život – mišljenja je Rodin. Razlikovanjem politički slobodnoga rada, naime slobodan se građanin sam stavlja na raspolaganje drugome, i otuđenoga rada u istoj osobi dobiva Marx, prema Rodinu, pretpostavku za kritiku građanske proizvodnje života i građanske države. Prema Marxu Hegel invizibilizira razlike između slobodnoga i otuđenoga rada, između građanskoga društva i države. Nećemo ulaziti u Rodinovo tumačenje Heideggerove pozicije primarno iz razloga što je ona suviše kompleksna, a da bi se mogla transparentno izložiti u ovako fragmentarnom obliku.

Drugi tekst prvoga dijela nosi naslov *Marxova teorija robnog sustava*. U svojoj kritici Hegela Marx se usredotočuje na »protuslovlje građanskog društva i pravne države«. Ono što je za Hegela »ideja« u logici, formalna struktura neovisna o povijesnoj zbilji, to je za Marxa »analiza robe« kao biti građanskoga društva koja je također neovisna o njegovim konkretnim oblicima kao i o građanskoj državi. Roba kao forma kapitalističke proizvodnje života ne podudara se s ekonomskom znanošću koja ju istražuje. Stoga je, prema Rodinovu mišljenju, neprihvatljivo nerazlikovanje politič-

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, Hamburg 1955, str. 47, podcrtao autor.

ko-ekonomskoga i Marxova pojma robe. Esencijalno određenje pojma robe, ističe Rodin, daje Marx u četvrtom odjeljku prvoga dijela *Kapitala* koji nosi naslov *Fetiški karakter robe i njegova tajna*. Rodin ono »hegelovsko« u Marxovu mišljenju, unatoč njegovoj kontinuiranoj kritici Hegela, vidi u »svođenju svih povijesnih oblika proizvodnje na robnu proizvodnju« (str. 34). U svezi s robom kaže: »Za Marxa je roba oblik, sustav, model proizvodnje života, a ne proizvod ljudskog rada. Ona nema nikakvo socijalno ni ekonomsko svojstvo; naprotiv, socijalni i ekonomski odnosi podliježu robnoj formi i njoj se prilagođavaju, poprimajući njena svojstva« (str. 34–35). Upravo zbog toga karaktera robe kapitalistički način proizvodnje predstavlja, ističe Rodin, kvalitativan skok, to znači »novu paradigmu proizvodnje života«. Marx razlikuje robe od proizvoda ljudskoga rada, robna forma po njemu niti je jedini niti nužan društveni model proizvodnje povijesnoga života. Razlikuje razmjensku i uporabnu vrijednost robe, obje su manifestacija »apstraktnoga, vremenom i učinkom mjerenog rada ili rada kao robe«. Rodin to pojašnjava primjerom: »Zlatni se lanac ne razlikuje od srebrnog na temelju različitih svojstava tih metala, nego na temelju različite količine u njima akumuliranoga apstraktnog radnog vremena, tj. na temelju različitih vrijednosnih predmetnosti« (str. 37). Glavna svrha kapitalističke proizvodnje jest proizvodnja relativnoga viška vrijednosti koji može biti ostvaren ne samo eksploatacijom fizičkog rada već i eksploatacijom sofisticirana znanstvenoga rada. Kapitalizam nisu ugrozile komunističke revolucije, koje su i same postale njegovom žrtvom, već novi, drukčiji način proizvodnje života, čijim izazovima nije u stanju odgovoriti. Riječ je o entropijskom kraju, što je Marx također predviđao.

Treći tekst prvoga dijela nosi pregnantan i općenit naslov *Politika i historija*. Pritom pod historijom ne misli na samo povijesno događanje, već na priču o njemu. Oba područja stoje u asimetričnom odnosu budući da se bez ostatka ne mogu međusobno objasniti i odrediti. U Hegelovoj redukciji političke djelatnosti i priče o njoj, tj. znanstvenoj historiografiji, na »svjetski duh«, kao izvornoga kreatora povijesti vidi relativizaciju i jednoga i drugoga, i političke djelatnosti i priče o njoj. Istinski subjekt povijesti nad subjektivni duh koristi povijesne osobe (Aleksandar, Cezar, Napoleon) samo kao puke izvršitelje svojega plana, a predmet je historiografije upravo ovo sekundarno povijesno. Stoga ne čudi Hegelov stav da se od povijesti ne može ništa naučiti. Nasuprot Hegelovoj kritici, kako historiografije tako i političkoga djelovanja, suvremeno mišljenje politike želi ju emancipirati od »svih metafizičkih predkonstrukcija, ali i znanstvene historiografije« (str. 49). Dok Hegel u ljudskim težnjama i strastima vidi površnu slučajnost, suvremeni teoretičari naprotiv vide u njima polazište svake historije političkoga djelovanja. Rodin je jasan kad kaže da »ta historija mora različita osobna sjećanja i pripovijesti sažeti i sjediniti u javno prihvatljivu verziju onoga što se dogodilo« (str. 50). Riječ je o historizmu, ističe Rodin, znanstvenom postupku koji istraživača isključuje iz istraživačkoga čina. Kolikogod su političko djelovanje i historiografija neodvojivi, jer bez političkoga djelovanja ne bi bilo historiografije, a bez nje ne bismo ništa znali o prošlim političkim djelovanjima, nisu,

ističe Rodin, u kauzalnom odnosu, što potvrđuje misao: »Historija i političko djelovanje stoje u odnosu međusobnog semantičkog iritiranja, ali ne i transcendentalno-ontološkog uvjetovanja« (str. 53). Kauzalnom tumačenju njihova odnosa sklona su razna ideološka i scijentistička iskrivljavanja. U svojoj analizi Rodin se poziva na brojne i bitne autore, ali naravno – osnovno je težište na Hegelu. Šuma autora i pojmova traži od čitatelja sposobnost kreativne redukcije u funkciji slijeđenja temeljnih teza. U zaključku Rodin ponovno propituje odnos »političkoga djelovanja« i »historije«, navodi tri različita tumačenja toga odnosa. Prema jednom predodređuje ga slučaj kojim treba političko djelovanje ovladati da bi historija mogla o čemu pričati. Prema drugom taj odnos predodređuje odluka *ex nihilo*, a prema trećem Heideggerovu tumačenju da »vremenitost tubitka kao transcendentalni horizont omogućuje kako političko djelovanje tako i njegovo historijsko prikazivanje«. Rodin se ne odlučuje ni za jedan odgovor, štoviše smatra da taj odnos i dalje ostaje otvoren za drugačija rješenja. Ostaje sumnja da ova Heideggerova pozicija može biti jasna eventualnom budućem čitatelju bez većega iskustva s njegovim mišljenjem.

U tekstu *Priroda kao vizualizirana logika* Rodin se bavi Hegelovom filozofijom prirode ističući da je njezina kritika bila omiljena tema marksista kojom su mislili zaključiti raspravu o razlici idealizma i materijalizma. Sam naslov izražava autorovu tezu da je za Hegela priroda vizualizirana logika. Logička određenja i logička razlikovanja postaju u prirodi osjetilno vidljiva. Rodin ponavlja na početku istaknuto Schellingovo pitanje: »Kako je priroda prispjela u mreže uma?«. Odgovara s pomoću govora u kojem je sadržano sve što znamo o prirodi. Drugu bitnu dimenziju Hegelove spekulativne filozofije Rodin nalazi u supsumciji pojedinačnoga pod opće koja se u sferi političkoga manifestira kao podvrgavanje različitih pojedinačnih interesa općem dobru u zajednici, državi. Prosvjetiteljsku iluziju da bi nepravedan svijet mogli popraviti umni ljudi Hegel, ističe Rodin, nadopunjuje tezom da je pravedan svijet moguć samo pod pretpostavkom da je isti u svojoj biti uman. Rodin odbija obje teze Hegelove »identitetne autistične filozofije«: prva se odnosi na Hegelov stav o prirodi kao vizualiziranoj logici. Rodin je eksplicitan kad kaže: »Priroda u tom smislu nije vizualizirana logika ili neki ozbiljeni prednact, već arsenal gotovog znanja koje iritira operatera i time ga potiče na usavršavanje i proširivanje postojećeg znanja, a time i do novog razumijevanja prirode« (str. 81). Rezultat modernoga istraživačkoga pristupa prirodi, prema Rodinu, nije samo »selekcija svojstava iz njenog neiscrpnog anonimnog rezervoara«, nego i oslobađanje »zagonetne ljudske inovativnosti«. Ne prihvaća također tezu o nekoj unaprijed danoj ljudskoj biti koja se očituje u svijetu.

Nakon ovoga slijede tekstovi *Još jedanput Hegel i Francuska revolucija, Odnos suverene, zakonodavne, izvršne i sudbene vlasti u Hegela te Dva izvora pojma vremena kao mjere trajanja u Hegela*. Karakterističan Rodinov metodski postupak, vidljiv i u ovom tekstu, jest u tome da poziciju nekoga autora redovito objašnjava polazeći od njegove razlike spram drugih. Nije nekorisno uputiti na razliku nečijega mišljenja u

odnosu na druge, ali mislim da prethodno treba izložiti poziciju samoga autora koji je glavni predmet analize. To bi bilo puno korisnije za budućega čitatelja. Tako već na samom početku teksta čitamo o Hegelovoj sumnji u Kantov transcendentelni pojam vremena kao apriornoga uvjeta spoznaje. U svezi s Hegelovim određenjem vremena Rodin želi odgovoriti na pitanje: »Kako je moguće Hegelovo gledište da *pojam potire vrijeme?* ... Nadalje, da li pojam potire gramatičko ili astronomsko satno vrijeme ili oba određenja vremena?« (str. 117). Pritom se gramatičko vrijeme odnosi na *duhovnopovijesnu* zbilju, a astronomsko na *prirodnoznanstvenu*. Prema Rodinovu mišljenju, Kantu i Hegelu je zajedničko to što ne daju jednoznačan odgovor na pitanje odnosi li se isti pojam vremena na prirodu i povijest. Rodin kreće od analize Kantova pojma vremena. U Kantovoj apriornoj funkciji prostora i vremena vidi sličnost s Platonovim idejama i njihovom apriornom funkcijom za spoznaju (*anamnesis*), kao i s Aristotelovom apriornom funkcijom logike i gramatike koje nepregledno prirodno iskustvo, kako kaže Rodin, »reduciraju na općenite klišeje kao više istine«. Kritiku te redukcije prirodnoga iskustva na idejne prauzore vidi u Husserlovoj misli o zaboravu svijeta života i jako upitnoga stavljanja u ovaj kontekst Heideggerove misli o zaboravu bitka. S tim u svezi Rodin se poziva na Klauza Helda i njegovo djelo *Fenomenologija političkog svijeta* (Zagreb 2000., str. 45). Umjesto da ponudi odgovor na pitanje koje na početku teksta označava kao Hegelovo gledište da »pojam potire vrijeme«, Rodin se usredotočuje na Hegelovo »poboljšanje« Kantova formalizma time što briše razliku između osjetilnoga iskustva vremena i njegove apriorne funkcije kao uvjeta mogućnosti spoznaje uopće.

Kad je u pitanju Hegel, Rodin se referira na Hegelovu *Enciklopediju*, na odsječak pod naslovom »Vrijeme« (»b. Die Zeit«) koji obuhvaća četiri paragrafa (§257–§260). Citira dio §258: »Ne nastaje niti nestaje sve u vremenu, vrijeme samo jest to *postajanje, nastajanje* i *nestajanje*, koje apstrahira od bića, ono je *kronos* koji sve porađa, razarajući svoj porod. Realnost je dakako različita od vremena, ali isto tako i bitno identična s vremenom« (str. 210). Hegel razlikuje, ističe Rodin, *prirodno* i *povijesno* vrijeme. U osnovi prirodnoga vremena jest mehaničko kretanje koje se mjeri prostorom i vremenom, dok se povijesno vrijeme temelji na *sjećanju* kao iskustvenoj podlozi prošlosti, *strahu* kao iskustvenoj podlozi sadašnjosti i *nadi* kao iskustvenoj podlozi budućnosti. Hegelovu misao da pojam potire vrijeme Rodin objašnjava kao »ukidanje osjetilnog nestabilnog doživljaja trajanja u stabilnim gramatičkim formama u kojima je prikazano« (str. 123). To u fusnoti dodatno eksplicira jednostavnim primjerom: »Vrijeme u zubarskoj čekaonici teče sporo, na ljubavnom sastanku brzo«. Ukiđaju se osjetilno doživljene diferencije, a zbilja se iz dokse, prema Rodinu, diže u rang istinite zbilje *episteme*. Tu upućuje na novu diferenciju gramatičkoga i prirodnoznanstvenoga pojma vremena, dok se »vremenske razlike u gramatici označuju *glagolima*, u prirodnim znanostima *sekundama, minutama, satima, metrima, kilometrima* itd.«. Zaključak je da vrijeme ne može biti univerzalna mjera svih diferencija. Razliku između života i smrti moguće je odmjeravati i na drugi način nego vremenom. Stari

su smatrali da je smrt postaja na kojoj se mijenja kočija za nastavak putovanja. Ne-svjesni starosti nisu je dovodili u odnos spram smrti – primjeri su koje navodi Rodin. Pripisivati svijetu vremenitost u svim njegovim medijima prema Rodinu je fikcija. Za ovako kratak tekst bilo bi bolje da se usredotočio više na samoga Hegela; prevelik broj digresija nažalost vodi više razvodnjavanju nego objašnjenju glavne teme.

Slijede tekstovi posvećeni Hegelu: *Politička povijest i povijest filozofije, Sunčani sat noću – Korak natrag u iskustveno porijeklo Hegelova prikaza osjetilne izvjesnosti i »(...)kako da prazna forma nešto konstituiraju?»*. Naslov potonjega je misao uzeta iz Hegelova spisa *Vjera i znanje (Glauben und Wissen)*. U tom ranom spisu, prema Rodinu, Hegel iznosi »kritiku transcendentalnog idealizma sa stajališta spekulativnog mišljenja«. Transcendentalno je za Kanta ono umno, ističe Rodin, a umno je pak ono što je za osjetila nevidljivo. Osjetilno nevidljive danosti su primjerice: *gramatika, logika, sila teža, sloboda, smisao*, no moguće ih je vizibilizirati, tj. učiniti vidljivima. Rodin to objašnjava na primjeru sile teže. »Silu težu vizibilizirao je Galileo Galilei time što je pad kamena s kosog tornja u Pizi objasnio kao njen osjetilni lik« (str. 161). I svi ostali naprijed navedeni pojmovi mogu se vizibilizirati. Prema Hegelu, ističe Rodin, iza svih naših djelovanja i mišljenja stoji na odsutan način ideja. »Vidimo primjerice kako kamen pada, ali ne vidimo silu težu koja pokreće njegov pad« (str. 161–162). Besmisao Hegelove spekulativne teze o identičnosti vidljivoga (osjetilnoga) i nevidljivoga (racionalnoga) pokazao je Wittgenstein na primjeru zemljopisne karte, navodi Rodin, koja bi trebala biti identična predjelu koji prikazuje. Prema Hegelu transcendentalizam koji ustrajava na razlici prikaza i prikazanoga jest nedosljedan. Prazne forme, prostor i vrijeme, prema Hegelu, ne mogu konstituirati neki sadržaj jer bi to bilo *creatio ex nihilo*. Rodin daje primjer: »Svaka boja i svaki ton su pojave u prostoru i vremenu, ali to ne znači da „plavo“ i „glasno“ mogu ikada postati svojstva prostora i vremena« (str. 162–163). Tu asimetriju između transcendentalne forme i osjetilne danosti, prema Rodinu, Hegel prevladava spekulativnom tezom da *pojma potire i prostor i vrijeme*. U vječnoj sadašnjosti pojma osjetilnost više nije uvjetovana tim formama pa se plavetnilo i zvukovi mogu neposredno osjetiti. Rastavljenost uvjeta i uvjetovanoga biva ukinuta u neposrednom zoru. Dalje se u tekstu bavi Kantovim prirodoznanstvenim, astronomskim i bročanim pojmom praznoga prostora i vremena i Fichteovim gramatičkim pojmom vremena. Konstatira da je Hegel bliže Kantu nego Fichteu. No prevladava i Kantov matematički i Fichteov gramatički transcendentalizam. Tekst nema neki čvrsti kontinuitet ni kad su u pitanju pojmovi i problemi koje pretresa; poznato je da je koherentnost u metodološkom i sadržajnom pogledu najvažnija komponenta filozofskoga diskursa. Prvi dio knjige završava tekstovima *Je li subjektivni duh zaista subjektivan?* i *Definirati se može samo ono što nema povijesti*.

Drugi dio knjige, pod naslovom *Potruga za izlazom iz prosvjetiteljskog labirinta*, sadrži devet tekstova koji, kao što je već ranije rečeno, imaju više politološki karakter. Započinje *Postmarksovskom dijagnozom suvremene ekonomske krize*, a završava

tekstom *Husserl ili Aristotel*. U tekstu *Postmarksovska dijagnoza suvremene ekonomske krize* Rodin pretresa aktualne procese suvremenoga svijeta među kojima su dominantni globalizacija i kriza industrijskoga kapitalizma. Rodin je eurofil, koji nasuprot euroskepticima ističe da bi raspad EU-a izazvao katastrofu. Politički ujedinjena Europa postojala je i ranije sa zajedničkim jezikom, tada latinskim, a danas engleskim, i sa zajedničkom valutom. Razjedinjena Europa imala bi puno manje šanse u globaliziranom svijetu i teško bi mogla konkurirati azijskim silama. Svaka pojedinačna europska nacija mora učiti reproducirati svoj identitet u okolini. Nasuprot Marxovim predviđanjima smanjenja profitne stope i entropije kapitala to se nije dogodilo: profitna stopa nije smanjena već je prebačena u financijski sektor (»Banke ne ostvaruju profit posredstvom proizvodnje dobara, već izravno kroz kamatu na kreditirani novac«; str. 199). Dosada je vladalo mišljenje da kapital eksploatira rad, a danas je riječ o tome da financijske institucije eksploatiraju kapital. Svjedočimo postojanju dviju povijesnih paradigmi proizvodnje života: *kapitalske* i *znanstveno inovativne*. Ulaže se u školovanje inovativnih pojedinaca, čiji je proizvod novo znanje, najunosniji proizvod na tržištu. Rodinovu konstataciju da je od nezaposlenosti strašnija nekompetencija vidimo i kao problem vlastitoga društva. Klasičnu kapitalsku eksploataciju jeftine, poluobrazovane radne snage zamjenjuje eksploatacija kapitala od strane bankarskoga sustava. Kapital se zadužuje kod banaka kako bi se tehnički inovirao. Ta simbioza kapitala i banaka dovodi često, ističe Rodin, do stečaja velikih kapitalističkih poduzeća jer ne mogu otplaćivati skupe bankarske kredite (»Kapital financira svoje inoviranje realnim novcem od profita od kapitala. Taj pak profit iscrpljuju banke koje skupim kreditima djelomično fiktivnog novca financiraju inovacije fiksnog kapitala«, str. 210). Rodin zaključuje da je doba kapitalizma kao univerzalnoga modela života završilo. Morat ćemo naučiti živjeti u svijetu s više različitih modela reprodukcije života (»Ljudi ne mogu promijeniti svijet kako su mislili prosvjetitelji i Marx, oni svijetu mogu podariti drugačiji, novi smisao«, str. 213).

Slijede tekstovi *Paradoks civilne religije*, *Postmoderna strategija stabilizacije političkog poretka* i *Selektivno sljepilo teoretičara demokratske ustavne države*, a osvrnut ćemo se na peti tekst ovoga dijela knjige – *Demokratizacija demokracije*. Riječ je o tekstu od svega nekoliko stranica (268–275), kojemu je povod rasprava pokrenuta u Europskoj uniji zbog takozvanoga demokratskoga deficita. Rodin prihvaća tezu, kako sam kaže, koju zastupaju J. Habermas i I. Maus, a koja glasi: »demokratizacija demokracije je ključ kojim se može otvoriti proces demokratizacije i civiliziranja Europske unije« (str. 268) i koja implicira tezu: Može li demokracija prekoračiti nacionalne granice? Bitne značajke demokracije jesu postojanje *pozicije* i *opozicije* i *poštivanje prava manjina*. Demokracija koja negira prava manjina ugrožava samu sebe, a ono o čemu se ne može demokratski odlučivati jesu vjeroispovijest, nacionalnost, znanstvena istina, spol i rasa. Za razliku od grčke neposredne demokracije novovjekovna je reprezentativna jer u njoj ne vlada narod, nego njegovi reprezentativni

predstavnicima i ona treba omogućiti pluralne interese civilnoga društva. Zaključimo svojevrsnom definicijom demokracije koju daje Rodin: »Ergo, demokracija nije oblik državnog uređenja ni vladavina naroda u singularu, ona je autopoietički sustav diferencijacije univerzalno politički slobodnih građana na manjine i većine, na uključene i isključene, i iz demokratskog odlučivanja i iz državne vlasti« (str. 274).

Slijede tekstovi *Kriza demokratske kontrole vlasti* i *Qui non est civis, non est homo*, u kojem se osvrće na Habermasovu transformaciju od umjerenoga euroskeptika do zagovornika Europske unije i navodi njegov tekst *Zur Verfassung Europas*, u kojem zastupa radikalne proeuropske teze. Ako su na europskoj razini građani ravnopravni nema razloga da se ne odreknu svojih posebnih državnih i nacionalnih interesa, ako u zajedničkom europskom interesu prepoznaju svoj vlastiti interes. Rodin u tekstu navodi i, suprotno Habermasovom, mišljenje Colina Croucha, koji vidi odumiranje demokracije nazivajući ga *postdemokracijom*. Crouch postdemokraciju određuje kao proces miješanja preddemokratskih i demokratskih oblika legitimne vladavine, ističe Rodin. Pod pojmom preddemokratskoga društva misli se na staleško feudalno društvo. Razdoblje demokracije nastupa nakon sloma feudalnoga staleškoga društva koji je proveden u velikim građanskim revolucijama. U postdemokratskom društvu stranke sve manje zastupaju volju građana, a sve više interes korporacija: sindikata i drugih poslodavaca i nadržavnih organizacija. Nakon ovakve dijagnoze stanja Crouch postavlja pitanje: »Što sada?«. Ali na njega ne daje odgovor, ističe Rodin. Suprotno Crouchu, Habermas smatra da se demokracija može revitalizirati ukoliko se Europa *civilizira*. A Europa će se civilizirati ako demokracija nadvlada svoju funkciju isključivanja različitih identiteta, odnosno kad će svaki građanin Europske unije moći na čitavom njezinu teritoriju ostvarivati sva civilna prava. Ako se sama demokracija demokratizira, Europa država i naroda transformirat će se u Europolis. U svezi s ova dva suprotstavljena mišljenja Rodin zaključuje: »Nasuprot Habermasovim metafizičkim utopijama i Crochovu pozitivističkom skepticizmu *postmoderna* u opisanoj situaciji revidira smisao oba ključna pojma političke teorije: *demokraciju* i *politikku*« (str. 289). Ona revidira tradicionalno određenje demokracije koju karakteriziraju dva principa: prvo, većinsko odlučivanje ravnopravnih političkih građana, i drugo, ona ne određuje samo »tko će vladati« nego i to »tko ima, a tko nema pravo odlučivati«. U demokraciji se ne može odlučivati o nacionalnim, rasnim, religijskim, spolnim svojstvima građana, primjerice je li netko Hrvat ili Englez, muškarac ili žena, crnac ili bijelac.

Set politoloških tekstova završava za našu društvenu zbilju aktualnim i poučnim tekstom *O moralnoj odgovornosti pred prošlošću*. U knjizi njemačkoga historičara antike Christiana Meiera *Zapovijed zaborava i neotklonjivost sjećanja* (*Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns*) Rodin vidi dobar povod da se događaji iz Drugoga svjetskoga rata i Domovinskoga rata »rasprave s moralnog stajališta, s onu stranu kaznenog progona zločinaca«. U tom smislu vrijedno je navesti i sljede-



ći citat: »Postavljam zajedno s Meierom pitanje o odgovornosti onih koji danas govore i osuđuju prošle strahote totalitarizma na temelju sekundarnih izvora različitih vrsta i koji traže ne samo moralnu nego i pravnu odgovornost za strahote koje sami nisu nikada doživjeli. Ti prepričivači strahota i samozvani suci morali bi znati da danas siju mržnju i ljubav u posve drugačiju sadašnjicu od one u kojoj su se zločini događali« (str. 296). Nažalost svjedoci smo toga da ih i političke elite zlorabe za najprizemnije ciljeve, za manipulaciju ljudima i za licemjerno moraliziranje. Rodin se kritički osvrće na tzv. historijsku distancu, na koju se često pozivaju povjesničari kako bi postigli objektivnost u prosudbi događaja, a time zapravo upadaju »u zamku moralne odgovornosti zbog moralnog zakazivanja u živoj sadašnjosti *sada i ovdje*«. Nije li to, ističe Rodin, samo oblik bijega od moralnoga djelovanja? Moralni sudovi ne mogu se odnositi na prošle događaje. U tom smislu na margini citira njemačkoga autora R. Kosellecka: »Moralni sudovi su nužni, ali nisu konstitutivni za ono što se nekad dogodilo« (str. 298). Za primjer navodi Miroslava Krležu: one koji ga danas osuđuju na temelju različitih dokumenata iz njegova života treba »upozoriti na bitnu razliku između *gramatičkoga prezenta i djelatne izvangramatičke moralne i političke djelatnosti u prezentu*« (str. 298). O događajima iz prošlosti zbog neznanja ne možemo objektivno suditi, a to onda znači da ne smijemo moralno suditi bivšim generacijama i pojedincima; samo se u tom slučaju možemo osloboditi od ispraznoga moraliziranja.

Knjiga je intelektualna biografija Davora Rodina kao filozofa i politologa, ako se to može kod njega eksplicitno odvojiti budući da su njegovi politološki tekstovi obilježeni njegovim primarno filozofskim obrazovanjem i njegovim filozofskim erosom te upravo zbog toga pogađaju fenomene koje analiziraju bitno i dublje. To se vidi i po autorima na koje se u svojim tekstovima poziva. S obzirom na prisutnu konzervativizaciju društva i rastuću netoleranciju, nažalost i kad je u pitanju mlada populacija, neki bi od njih bili dragocjeno i poučno štivo u funkciji građanskoga odgoja. Tekstovi sabrani u knjizi svjedočanstvo su autorova individualnoga misaonoga puta i uvid u duhovnu situaciju duljega razdoblja.

VESNA BATOVAŃA