

tičkog svjetskog sustava. Odatle proizlazi da današnja kriza istodobno pogađa i države koje se nisu mogle («u čvrstom smislu») konstituirati kao suverene nacije. Ta se kriza, isto tako, ne može općenito pripisivati globalizaciji i njezinim »regionalnim učincima«. S jedne je strane očigledno da se razorno djelovanje globalizacije na nacionalni suverenitet zbiva kao oblikovanje **transnacionalnog kulturnog prostora** u kojemu su »građanske religije« pojedinih država nepovratno regionalizirane, tako da više ni na svom teritoriju ne mogu predstavljati nešto univerzalno. Sve je izraženiji odmak od klasične predodžbe suvereniteta, što Balibar označava izrazom »nemoć Svemoći«. No, s druge strane, antagonizmi što ih država–nacija, kao socijalna država, pokušala riješiti institucionalnim posredovanjem unutar određenih granica, očigledno se javljaju na transnacionalnoj razini. Prema tome, ne može se s punom sigurnošću tvrditi da je **dijalektika suvereniteta naroda** (demokratski zahtjevi i oblikovanje javne moći), koja traje i mijenja se već dva stoljeća, izgubila svaki smisao. »Ako je istina da se u toj dijalektici, bez jednoznačnog rješenja, konačno koncentriralo političko značenje ideje suvereniteta, to znači da kriza te ideje nije nagovještaj njezina kraja nego njezine otvorenosti ili nepredvidljive mijene«.

U toj otvorenosti i nepredvidljivosti, drži Balibar, najvažnije je graditi **demokratiku Europu** i demokraciju općenito, jer će o tome u konačnici ovisiti i staro pitanje suvereniteta. Izgradnja demokratsike Europe zbiva se na četiri ključna **poprišta**. Prvo je poprište pitanje **pravde** i na njemu se odigrava stalna borba za status individuum kao političkog subjekta. Drugo je poprište uspostava **konvergencije** između sindikalnih borbi i »asocijativnog pokreta«, konvergencije koja je bitna za ozbiljenje projekata reorganizacije radnog vremena na europskoj razini. Treće je poprište **demokratizacija granica**. Ne radi se o ukidanju granica («koje bi dovelo

do širenja divljeg kapitalizma, do odbacivanja ljudi poput roba») nego o dogovaranju prelaska granica, koje i u europskim i u planetarnim okvirima treba olakšati kretanja, kolanja i migracije ljudskih mnoštava. Četvrto se poprište odnosi na **kulturu**, ali ponajprije na »jezik Europe«. To je uvjet koji omogućuje ne samo da se govori o javnoj sferi nego i da se odgovori na pitanje tko tu sferu oblikuje, kome ona služi. Balibar se u tom pogledu slaže s Umbertoom Ecoom te kaže da »i u teoriji i u praksi, osobito na razini obrazovnih praksa, valja dovesti u pitanje koncept romantičarskog (humboldtovskog) porijekla, u kojemu je jezik pojmljen kao zatvoreni totalitet, kao izraz u sebe zatvorene zajednice, kao uvjerenje zadržano sve do najnovijeg vremena. Multikulturalna praksa, a ne hijerarhizacija državnih jezika – to bi trebalo biti polazište europske demokratske konstitucije«.

Rade Kalanj

Mark Lilla

THE RECKLESS MIND

Intellectuals in Politics

New York Review Books, New York, 2001, 215 str.

Odnos intelektualaca prema politici jedan je od onih tematskih izazova koji su stalno otvoreni za nove prijepore, analize i razna tumačenja epizodičnog ili načelno–teorijskog domašaja. Povijest tog pitanja duga je koliko i povijest intelektualne funkcije društva, koju u starogrčkim vremenima utjelovljuje lik filozofa zakupljenog ne samo metafizičkim počelima nego i praktičnim problemima umnog uređenja zajednice. To iskušavanje filozofske umnosti na području neposrednog i zajedničkog ljudskog interesa ima arhetipsko značenje za cjelokupni kasniji međuodnos filozofsko–teorijskog intelekta i praktično–političkog djelovanja. Riječ je o napetom, dramatičnom a često i

tragičnom međuodnosom, koji je baš u doba modernosti dospio do svog punog diskurzivnog izražaja i primio najmnogovrsnije forme. Nema nikakve dvojbe da je upravo dvadeseto stoljeće, usprkos svim vidovima napretka i racionalizacije, obilovalo najdubljim sukobima ali i najčudnijim savezima (kompromisima) analitičkog uma i prakticiranja političke moći. Primjeri takva međuodnosa toliko su brojni i pojedinačno intrigantni da ih je moguće zahvatiti samo u okvirima opsežnih socioloških i kulturno-povijesnih studija. Stoga se najčešće izdvajaju i posebno analiziraju oni primjeri koji su po svojoj važnosti i odjecima najreprezentativniji za odnos intelektualaca prema politici u proteklom stoljeću.

Tako postupa i Mark Lilla u svojoj knjizi *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics* (Lakovjerni um. Intelektualci u politici), koja je nastala iz nastojanja da se još jednom osvjetle »avanture intelekta« nekoliko velikih europskih mislilaca u kontekstu političkih događanja od prvog svjetskog rata do kraja stoljeća. Lilla je inače profesor na Sveučilištu u Chicagu i cijenjeni je suradnik renomirane *New York Review Books*, a bavi se sociologijom ideja i političkom filozofijom. Najznačajnija su mu djela: *Giambattista Vico*. Oblikovanje antioderne i *Nova francuska misao*. *Politička filozofija*. Knjiga *Lakovjerni um* zanimljiva je sa sociološkog, filozofsko-političkog i kulturno-povijesnog stajališta, tim više što je pisana na način koji majstorski nadilazi sve disciplinarne distinkcije.

Da bi što tipičnije protumačio političke »avanture intelekta« Lilla je izabrao osam istaknutih intelektualnih figura dvadesetog stoljeća: Martina Heideggera, Hannah Arendt, Karla Jaspersa, Carla Schmita, Waltera Benjamina, Alexandra Kojèvea, Michela Foucaulta i Jacquesa Derrida. Moglo bi se opravdano prigovoriti da je taj izbor odviše sužen i da u njemu nedostaju brojni mislioci čiji su politički angažmani podjednako, pa čak i više, obi-

lježili dramatičnu intelektualno-političku panoramu naše suvremenosti. No taj prigovor, ma koliko zasnovan, ima relativnu važnost jer bi se s umnožavanjem zanimljivih intelektualnih profila dobilo samo na opsežnosti a ne na načelnom tumačenju osnovnog problema. A Lilla drži upravo do toga da je potrebno pronaći neko koliko-toliko važeće načelo koje objašnjava različite varijante odnošenja intelektualaca prema političkoj praksi. Poziva se na glasovito djelo Czeslaww Milosza *Zarobljeni um* (1953), u kojemu je pisac pokušao odgovoriti na pitanje kako se poljska inteligencija nakon drugog svjetskog rata sučelila sa staljinističkom ortodoksijom dijalektičkog materijalizma i socijalističkog realizma. Milosz je u svojim analizama, koje daju dosta maha književnoj invenciji i metaforici, raspoznao četiri tipična intelektualno-spisateljska karaktera: *Alfa* (»moralist«), *Beta* (»nihilist čiji nihilistički stavovi proizlaze iz etičke strasti i razočarane ljubavi spram svijeta«), *Gama* (»rob povijesti«) i *Delta* (»poeta odnosno trubadur«).

Ta je tipologija, drži Lilla, za svaku pohvalu ali ona ne dopire do načelnog objašnjenja zašto je tomu baš tako pa se nje me ne može objasniti bitni problem, to jest ponašanje intelektualaca prema tiraniji ma gdje se ona javila i ma kakve oblike imala. A činjenice pokazuju da su »cijenjeni profesori, nadareni pjesnici i utjecajni novinari svoje talente upregnuli kako bi druge uvjerali da su tirani oslobođitelji i da su njihovi surovi zločini plemeni gleda li ih se iz ispravne perspektive«. Odatle se, što više, može izvesti zaključak da je za pisanje poštene povijesti dvadesetog stoljeća »potreban vrlo jak želudac«. To nam, međutim, malo pomaže ako ne zahvatimo same korijene tih fenomena. Lilla te korijene posebno obrazlaže u završnom, sintetičkom poglavlju svoje knjige (*Zamka Sirakuze*), ali ih usputno dodiruje i u oslikavanju pojedinačnih intelektualnih profila koje je izabrao za svoju analizu. Među njima, naravno, postoje

velike razlike ne samo s obzirom na temeljne orijentacije kojima su pripadali nego i s obzirom na stupanj i narav njihove uključivosti u političku zbilju. Primjerice, razlika između Carla Schmitta i Benjamina ili između Heideggera i Foucaulta toliko je velika da se postavlja pitanje može li ih se uopće promatrati na istoj ravni, a osobito u kontekstu propitivanja tiranije. Razumije se da Lilla priznaje i uvažava te razlike, ali on ipak drži da je fenomen politike i političkog na ovaj ili na onaj način zaokupio intelektualnost svih navedenih mislilaca. U interpretaciji njihovih intelektualnih biografija, bitnih teorijsko-filozofskih stavova i političkih opredjeljenja ne ide dalje od onoga što je upućenoj kulturno-znanstvenoj javnosti više-manje poznato. Ali ono što je »poznato« otkriva se u ponešto drukčijem, svakako izoštrenijem svjetlu koje potiče na novo čitanje već pročitanih ili površno shvaćenih autora.

Iako se ravnomjerno bavi svim »izabranicima« očigledno ga najviše zaokuplja »trio« Heidegger-Arendt-Jaspers, koje ne obrađuje pojedinačno nego zajedno jer se samo iz njihovih intelektualnih i ljudskih međudnosa mogu sagledati bitne političke razlike koje su ih razdvajale. Ključna je razlika sadržana u Heideggerovu pristanku uz nacizam. Podržavao ga je, kaže Lilla, barem od 1931. godine. Provođio je aktivnu kampanju za rektorski položaj na Sveučilištu u Freiburgu (1933), sve je svoje energije upotrijebio za »revolucioniranje« sveučilišta a propagandne je govore diljem Njemačke završavao standardnim pozdravom »Heil Hitler«! Neposredno nakon dolaska nacista na vlast posjetio je Jaspersa u Heidelbergu i kada je njihova pretežno filozofska diskusija skrenula na neizbježne političke teme izrekao je jednu jedinu rečenicu: »Moramo se uključiti«. Na Jaspersovu prijateljsku primjedbu kako se nada da on nema ništa zajedničko s odnosom nacista prema Židovima, Heidegger je odgovorio: »Ali postoji opasna međunarodna

mreža Židova«. Jaspers ga je zapitao: »Kako tako nekulturan čovjek poput Hitlera može vladati Njemačkom«, na što je Heidegger dodao: »Kultura nije važna. Pogledaj samo njegove zadivljujuće ruke«. U glasovitom **Rektorskom govoru** Heidegger je »svoj tehnički filozofski rječnik eksplicitno stavio u službu nacističkog zauzimanja sveučilišta«. Odluka nacista da stvore »novu naciju« podudarala se s njegovim naumom da preutemelji cijelu tradiciju zapadne misli i zapadne opstojnosti. Prekinuo je veze sa svojim židovskim kolegama pa čak i sa svojim mentorom Edmundom Husserlom. U tajnim pismima nacističkim službama denuncirao je budućeg nobelovca (kemičara) Hermana Staudingera i svog bivšeg studenta Eduarda Baumgartena. Njegovo je rektorovanje doduše kratko trajalo (svega godinu dana), ali je on na kraju ostao pri uvjerenju da su »sami nacisti uništili unutrašnju istinu i veličinu nacionalsocijalizma«. U često navođenom poslijeratnom intervjuu, objavljenom u *Der Spiegelu*, izjavio je: »Sada nas samo Bog može spasiti«.

Za Jaspersa je razdoblje nacističke vladavine bilo okrutno, ali nije prestao cijeniti Heideggera kao nadmoćnijeg mislioca. Poslije rata prihvatio je prijedlog Komisije za denacifikaciju da dade svoj sud o »Heideggerovu slučaju«. Iznio je tvrdnju da njegov »stari prijatelj«, koliko je njemu poznato, dvadesetih godina uopće nije bio antisemitist te da je njegovo ponašanje u tom pogledu nekonzistentno. Pokušao je objasniti da **Heideggerova intelektualizacija nacizma** nema gotovo ništa zajedničko sa stvarnim stanjem stvari. Oslikao ga je kao »nepolitična čovjeka«, kao dijete koje »zabada svoje prstiće u kotač povijesti«. Ocijenio ga je kao mislioca koji je »po svojoj ozbiljnosti možda jedinstven među njemačkim filozofima« te da mu treba omogućiti pisanje i objavljivanje. Ali kad je riječ o predavanjima, stvari se postavljaju drukčije. »Heideggerov način mišljenja, koji mi se u biti čini

neslobodnim, diktatorskim i nepodesnim za komunikaciju, danas bi svojim pedagoškim učincima bio razoran, osobito uzme li se u obzir da su njegov način govora i njegovo djelovanje na stanovit način bliski nacionalsocijalističkim karakteristikama«. Komisija je uvažila Jaspersova stajališta i Heideggeru zabranila predavanja, što je trajalo do 1950. godine. Kada je ponovno počeo predavati netko je duhovito primijetio da je to njegov »povratak u Sirakuzu«, misleći dakako na već legendarnu Platonovu avanturu s tiraninom Dionizijem.

Mjesto H. Arendt u tom »Heideggerovu okružju« ne samo da je specifično nego još uvijek na poseban način intrigantno. Uz Heideggera ju je vezao ne samo respekt prema velikom filozofu i učitelju, nego i »ljubavna priča« koja je trajala od studentskih dana i, u svojevrsnom platonističkom smislu, sve do njezinih kasnih dana. Lilla navodi brojna mjesta iz njihove prepiske iz koje se vidi da ih je povezivala ne samo intelektualna nego i strastvena ljubavnička bliskost. Iz Heideggerovih epistolarnih formulacija, koje su prepune »romantičnih banalnosti«, katkad proviruju i jezgrovito stilizirani tonovi emocionalne strasti. Lilla se ne slaže s tumačenjima iz kojih ispada da je Heidegger, koristeći svoj nadmoćni profesorski položaj, bio »grabežljivac a H. Arendt puka žrtva romanse«. Ona je morala pobjeći iz Njemačke, prvo u Francusku a potom u Ameriku, ali je u poslijeratnim godinama obnovila prepisku s Heideggerom i s njim se čak izravno susrela, čini se dosta prozaično ima li se na umu cijela predpovijest specifičnog prijateljavanja. Primjerak njemačkog izdanja svoje knjige *Vita activa* (1960) poslala mu je s posebnom posvetom, ali je veliki filozof ostao bez odgovora. Kad su je u razgovoru na njemačkoj televiziji (1964) oslovili kao »filozofkinju«, žustro je reagirala: »Začudena sam i prosvjedujem. Ne pripadam krugu filozofa. Moja je struka, ako o njoj mogu govoriti, politička teorija. Nikad se nisam osje-

ćala kao filozof i ne vjerujem da sam prihvaćena u krugu filozofa«. To Lilla tumači kao zaobilazno ali dovoljno jasno ograđivanje od Heideggera. Za razliku od Jaspersa ona se s Heideggerom nikada nije konfrontirala oko političkih pitanja. »Znala je da je politički opasan ali je po svemu sudeći vjerovala da je ta opasnost nošena strašću koja često nadahnjuje filozofsku misao. Heideggerov je problem bio problem svih velikih filozofa, ništa više i ništa manje«. To možda objašnjava uvijek začuđujuću činjenicu da se autorica *Izvora totalitarizma*, jedne od najumnijih analiza moderne tiranije, nigdje ne osvrće na filotiranijsku mrlju svog filozofskog uzora. Čini se da je strast mišljenja, kojom opravdava Heideggera, i u njezinu i, znatno manje, u Jaspersovu slučaju nadvisila izričiti kritički razračun s nećakama lakovjernog uma.

O Carlu Schmittu Lilla piše kao o velikom intelektualcu koji je eksplisitno i konzistentno radio za stvar tiranije. Taj izvrсни pravno-politički teoretičar, koji je stekao reputaciju »najboljeg Hitlerova pravnika« i napisao *Pojam politike*, stavio je cijelu svoju teoriju u službu nacionalsocijalizma. Izveo je kritiku liberalizma kao neodrživa sustava, zagovarao je formulu *decizionizma* umjesto liberalnog pluralističkog konsenzusa, suverenitet je poimao kao nužnost koja proizlazi iz permanentnog »izvanrednog stanja«, njemačku je jurisprudenciju odredio kao borbu protiv židovskog duha, razvio je pojam *političke teologije* a politiku je definirao kao stalnu opreku *prijatelj-neprijatelj*. Zala-gao se za čišćenje biblioteka od židovskih radova i nagovarao kolege da izbjegavaju citiranje židovskih autora ili da barem prešućuju njihova imena. Činjenicu holokausta komentirao je riječima: »I kršćanstvo je ubilo milijune ljudi«. U knjizi *Glossarium* napisao je: »Reci mi tko ti je neprijatelj i reći ću ti tko si. *Distinguo ergo sum*«. Poslije rata, u fazi denacifikacije, zabranjen mu je svučilišni rad, ali se nikada nije eksplisitno odrekao svojih

bitnih nazora. Schmitt je posljednjih desetljeća »ponovno otkriven« i afirmiran kao nezaobilazni pravno-politički teoretičar. Raymond Aron, čovjek dubokih liberalnih uvjerenja, u svojim ga je **Memoarima** okarakterizirao kao »velikog socijalnog filozofa u tradiciji Maxa Webera«. Alexandre Kojève šezdesetih je godina izjavio da je Schmitt »jedini čovjek u Njemačkoj o kojemu vrijedi govoriti«. Lilla, međutim, zaključuje: »Tko god čita Carla Schmitta ne vodeći računa o njegovim elementarnim distinkcijama, taj ništa neće razumjeti«.

O Walteru Benjaminu Lilla govori s neprikrivenim tonovima udivljenja, ne samo zbog njegovog dubokoumnog esejizma nego i zbog njegove tragične biografije. To je mislilac kulture, estetike i socijalne analize umjetničkog stvaranja. On je, kao židov i ljevičar, stradalnik nacističke tiranije i njegov se odnos prema politici može pronaći samo u onim tekstovima koji se na nju izravno odnose (primjerice, **Prilog kritici sile**) ili pak u usputnim refleksijama koje su razasute u drugim radovima i gdje se problematiziraju pitanja smisla povijesti i napretka. Međutim, u svojim teološkim i političkim refleksijama Benjamin je iznosio pozitivne sudove o nekim teorijskim i pravno-filozofskim stajalištima Carla Schmitta. Privlačile su ga dvije značajke Schmittove političke teologije. Riječ je prije svega o Schmittovoj tvrdnji da su »svi značajni pojmovi moderne teorije države sekularizirani teološki pojmovi«, a potom o tezi da se sve zakonske norme implicitno ili eksplicitno svode na »suverenu odluku koja pravilima određuje svekoliko ljudsko djelovanje ili proglašava iznumku od tih pravila«. To je izazivalo čuđenje Benjaminovih ljevičarskih prijatelja, ali Lilla ističe da u njegovim teološkim i političkim refleksijama prebiva određena doza **misticizma** i sklonost **apokaliptičkoj** viziji europske povijesti, odnosno stanovita povezanost **teološke metafizike** i **historijskog materijalizma**. »Benjamin je, kaže Lilla, utje-

lovljenje modernog tipa mislioca koji se ne može razumjeti bez tradicionalnih religijskih distinkcija. Koliko god bio genuini materijalist, kod njega nema napeitosti između svetog i svjetovnog nego samo između iluzije i prosvijećenosti. Prosvijećenost je sastavnica njegova materijalizma, ali ga je shvaćanje povijesti bez iluzija odvelo i u stanoviti misticizam koji je neprikladan za razumijevanje političke racionalnosti«.

Alexandre Vladimirovitch Kojève (ili Koževnikov), francuski filozof ruskog podrijetla, bliski rođak Vasilija Kandinskog, zanimljiv je ne samo po tome što je tridesetih godina, svojim predavanjima o Hegelu (**Kako čitati Hegela**), fascinirao cijelu plejadu francuskih intelektualaca, nego i po tome što je kao stručnjak za financijsko-trgovinska pitanja dugo godina radio u statusu visokostručnog dužnosnika francuskih i europskih administrativnih aparata. Stoga se često govori o »dva života« tog mislioca. No u optici iz koje ga gleda Lilla on je još zanimljiviji po svojim stajalištima o politici, vladavini i tiraniji. Lilla se pritom najviše oslanja na njegovu diskusiju s Leom Straussom, jednim od najvećih političkih filozofa 20. stoljeća i autorom knjige o tiraniji. Strauss je smatrao da filozof uvijek mora biti osjetljiv na opasnosti tiranije koja ugrožava ne samo političku umjerenost nego i filozofski život. Filozof mora razumjeti politiku kako bi obranio vlastitu autonomiju, ne zapadajući pritom u zabludu da se »politički svijet« može uskladiti s vlastitim mišljenjem. Napetost između filozofije i politike nipošto se ne može ukinuti. Kojeve pak drži da je Strauss žrtva zablude ta da ne uviđa kako moderna tiranija (a misli na SSSR) može »unaprijediti rad povijesti i pripremiti put za bolju budućnost«. Prigovara Straussu da je ostao ma strom, iluzionističkom poimanju filozofije kao nezainteresirane individualne refleksije koja se bavi kategorijama vječne istine, dobrote i ljepote. Osim toga, Kojeve je u svojoj interpretaciji hegelijanske dijalek-

tike **gospodara i roba** dijelio Nietzscheovo uvjerenje da je pobjeda robova nad gospodarima u stvari pobjeda »robovskog moraliteta« koji izjednačuje sve ljudske vrline i ljudska stremjenja ograničava u ime jednakosti i mira.

Foucault i Derrida zauzimaju značajno mjesto ne samo zbog svoje »francuske intelektualne iznimnosti« nego i zbog toga što su njihove refleksije imale prijeloma utjecaj na mnoge intelektualne krugove posljednjih nekoliko desetljeća. Nadovezujući se na veliku tradiciju zapadnoeuropske misli (Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Freud, Claude Lévi-Strauss) pokušali su izvesti obrat koji zahvaća sva područja umovanja pa, prema tome, i područje političkog, iako ne uvijek u tematski razrađenom smislu. Za Foucaultove radove Lilla kaže da »nikoga ne ostavljaju ravnodušnim«. Naročito ga zanima Foucaultova osobna ljudska drama, razapetost između homoseksualnosti i konvencionalnosti. On nije skrivao svoje homoseksualne sklonosti i jednom je prigodom čak izjavio: »Umrijeti za ljubav mladića. Što može biti uzvišenije?« Lilla navodi čak i podatak da ga je, dok je obnašao dužnost voditelja Francuskog kulturnog centra u Poljskoj (1958), nadzirala poljska tajna policija i da je zbog »denuncijacije« njegovih homoseksualnih sklonosti morao napustiti tu zemlju. Foucault nije napisao ni jedan rad koji bi se izravno i nominalno odnosio na političku sferu, ali cijela njegova teorija moći u stvari je problematizacija vladavine povezane s institucijama modernog znanja. On se ne zgraža pred činjenicama znanja/moći nego ih tumači kao logičnu konzekvenciju razvoja od klasičnog doba do modernosti. Moderni kompleks znanje/moć nije samo sklop objektivne vladavine koja oblikuje subjekte (režim znanja, poredak diskursa, poredak istine) nego i sklop koji istodobno sadrži elemente otpora vladavini. Znanje i moć poprimili su različite oblike i stoga se više ne može govoriti o univerzalnoj intelektualnoj umnosti osporava-

nja. Na djelu su **razlike** i različiti angažmani, od angažmana za pravo žena i imigranata do angažmana za pravo seksualnih preferencija i ekoloških inicijativa.

Liniju **razlike** slijedi i Derrida, ali njegov je zahvat nešto radikalniji i poznat je pod imenom **dekonstrukcija** koja ga je u američkoj recepciji »proslavila kao klasika postmodernog kanona«. Dekonstrukcija je zapravo pokušaj radikalnog **decentriranja** implicitnih hijerarhija onoga jezika koji nas potiče da govor stavljamo iznad pisanja, autora iznad čitatelja, označeno iznad označitelja. Ona je opisana kao prolegomena ili možda kao zamjena za filozofiju u tradicionalnom smislu. Proklamira kraj **logocentrizma**, a to znači i kraj svakog drugog »izopačenog centrizma«: androcentrizma, falocentrizma, falologocentrizma itd. Koncept **identiteta** smatra prvotnim grijehom (*peccatum originarium*) zapadne misaone tradicij. To je metafizički pojam osobe koji se izdiže i na nadosobnu razinu: klasa, nacija, obiteljska grupa itd. Sve te pojmove i njima srodne kategorije jezika (zajednica, kultura, granice) valja dekonstruirati jer se bez toga ne može izaći iz metafizičkih opsjena zapadnih političkih ideologija (fašizma, konzervativizma, liberalizma, socijalizma, komunizma). Oslanjajući se na Derridine knjige **Sablasi Marxa**, **Drugi smjer** i **Politika prijateljstva** (serija predavanja koja je uvijek započinjao Montaigneovom sentencijom »O, prijatelji moji, nema prijatelja«) Lilla zapaža da je **pravda** jedini pojam koji ostaje izvan domašaja dekonstrukcije odnosno da je **dekonstrukcija u biti pravda**. U svom projektu dekonstrukcije Derrida se deklarira kao pripadnik ljevice i s tim u vezi kaže: »Kao čovjek ljevice nadam se da će stanoviti elementi dekonstrukcije — pošto se borba nastavlja, posebno u Sjedinjenim Državama — moći poslužiti politizaciji i repolitizaciji ljevice u smjeru koji nije posve akademski«.

Tražeći najprikladniji ključ kojim se načelno-općenito, ali ne i apsolutno, može

objasniti uključivanje intelektualaca u politiku ili »lakovjernost uma« sučeljenog s političkom zbiljom, Lilla se vraća uzaludnom Platonovu nastojanju da »opameti« Dionizija, da od njega napravi vladara-filozofa, da ga pouči o štetnosti tiranije, zbog čega je u tri navrata, izvrgavajući se elementarnim životnim rizicima, odlazio u Sirakuzu i na koncu rezignirano odustao od svoga nauma. »Zamka Sirakuze« eksplikativna je metafora je za sve primjere »predaje intelekta političkim demonima«. Ali zašto moderni intelektualci »lakovjerno« upadaju u »zamku Sirakuze«, u **filotiraniju**? Lilla navodi dva tipična tumačenja. Prema jednome sve počinje s prosvjetiteljstvom. Ono se od devetnaestog stoljeća općenito prikazuje kao zahvat koji je razorio kršćanske i tradicijske korijene europskog društva te doveo do toga da se društvom eksperimentira »sukladno jednostavnim idejama racionalnog poretka«. Prosvjetiteljstvo je, prema tom tumačenju, izrodilo tiranije i bilo tiranijsko (apsolutističko, determinističko, nefleksibilno, netolerantno, bezosjećajno, arogantno, kratkovidno) u svojim intelektualnim metodama. Takvo stajalište zastupa, primjerice, Isaiah Berlin. Drugo se tumačenje poziva na religijske porive više nego na filozofske koncepte i temelji se na snagama **iracionalnog** u ljudskom životu. To je »intelektualna povijest« kakvu, na primjer, vidi Dostojevski. Hoće se zapravo reći da su moderne tiranije uveliko sazdane od religijskih fenomena kao što su misticizam, mesijanzizam, hilijastička učenja, kabalizam, apokaliptičke vizije itd. Prema tom shvaćanju, a najrazrađenije ga iznosi izraelski povijesničar Jacob Talmon, glavna značajka europske političke misli osamnaestog i devetnaestog stoljeća ne sastoji se u njezinu racionalizmu nego u religijskom žaru i mesijanskim očekivanjima kojima su prožete moderne demokratske ideje. Iz toga je moguće razumjeti »kako se moderni demokratski ideal u dvadesetom stoljeću preobrazio u krvavi tiranijski san«.

Lilla drži da ta dva tumačenja intelektualne filotiranije, bez obzira na snagu njihovih argumentacije, pate od nedovoljne načelnosti i poopćivosti. I stoga se on drži Platona ili barem jedne moguće interpretacije »Platonova slučaja«. Platon je vjerovao da postoji određena psihološka sila koja neke ljude upravlja prema tiraniji ali je smatrao da ta ista sila druge ljude vodi filozofiji. Ta je sila ljubav, **eros**. Biti čovjek za Platona je značilo biti stvorenje koje nečemu stremi, stvorenje koje se ne može zadovoljiti rješavanjem najelementarnijih potreba nego se iznad njih izdiže i stvara nove predmete svoga stremljenja. Ljubav teži **dobru** ali ona, kako je govorio Sokrat, može i ne htijući poslužiti **zlu**. Tako se događa da snaga ljubavi, nekim »perverznom trikom prirode«, poveže najuzvišenije i najniže ljudske tipove, odnosno filozofa i tiranina. To znači da intelektualna strast odnosno **eros** koji filozofa (intelektualca) vodi u politiku može završiti i u **dobru** i u **zlu**, u filodemokraciji i u filotiraniji. No dok je filozof Platon mislio i prevario se da Dionizija može obratiti na filozofiju, naučiti ga da shvati smisao nepravednosti svoga djelovanja, mnogi su moderni intelektualci svoj um stavili u službu tiranije zaboravljajući fundamentalnu pouku o dvojstvu intelektualnog **erosa**.

Rade Kalanj

Serge Latouche

**LA DÉRAISON DE LA RAISON
ÉCONOMIQUE**

Du délire d'efficacité au principe de précaution

Albin Michel, Paris, 2001, 222 str.

Općenito se smatra da moderna ekonomija počiva na **principu racionalnosti** koji izvire iz čovjekova »prirodnog« interesa da proizvodi, razmjenjuje, raspodjeljuje i troši raznovrsna dobra potrebna za održavanje i poboljšavanje života. Taj je prin-