

Pierre Bourdieu

ČISTA FILOZOFIJA I ZEITGEIST *

Forma i krug čuvara forme samo su prva prepreka znanstvenom spoznavanju djela. Najbolja je obrana učenih diskursa protiv znanstvene objektivizacije neizmjernost obnavljanja cijelog sustava odnosa iz kojih proizlazi njihov razlog postojanja. U vrijeme u kojem volimo pitati „odakle govori“ onaj koji govori, zaboravljamo da ne možemo pronaći to „mjesto“, a da ne odredimo cijeli društveni prostor u koji se on umeće: prema tome, u ovom slučaju, sociološki *analysis situs* bi trebao rekonstruirati prostor polja filozofske produkcije, čija je struktura karakteristična za određeni trenutak – i svu povijest čiji je ishod – , prostor sveučilišnog polja, koji filozofskom tijelu dodjeljuje njegovo „mjesto“, kako Heidegger voli reći, i njegovu funkciju, prostor dominantne klase, gdje se definira mjesto „mandarina“, i tako, korak po korak, cijela društvena struktura Weimarske Njemačke.¹ Dovoljno je izmjeriti opseg poduzeća kako bi se vidjelo da je znanstvena analiza osuđena na privlačenje kumulativne kritike čuvara formi koji smatraju svetogrđem ili vulgarnim sve druge pristupe osim unutarnje meditacije djela i onih koji se, znajući što treba misliti „u posljednjoj analizi“, bez poteškoća *u mislima* smještaju na kraj analize kako bi odbacili neizbježna ograničenja svake analize *na djelu*.²

„U naše dvojbeno vrijeme“ (*in unserer bedenklichen Zeit*): tako je govorio Heidegger. Treba ga shvatiti doslovno. I kad govori o „onom dvojbenom“ (*das Bedenkliche*) ili o „onome najdvojbenijem“ (*das Bedenklichste*)³.

* Izvorno objavljeno u *Actes de la recherche en science sociale*, sv. 1, br. 5-6, studeni 1975. kao jedno od poglavlja Bourdieuove studije „L'ontologie politique du Martin Heidegger“ (pod nazivom *La philosophie pure et le Zeitgeist*). Svi citati su, gdje je bilo moguće, usklađeni s dostupnom literaturom na hrvatskom ili srpskom jeziku. Tamo gdje to nije bilo moguće, prevedeni su Bourdieuovi navodi. U ovoj su verziji također izostavljene prateće slike i Bourdieuovi komentari na njih.

Unatoč tome što iz njih izvodi proročke zaključke („mi još ne mislimo“, itd.), Heidegger je u pravu kad potvrđuje mišljenje o Dvojbенosti. Nije prestao misliti na tešku krizu u Njemačkoj; ili točnije, kriza Njemačke i njemačkih sveučilišta nije prestala misliti se i izražavati kroz njega. Prvi svjetski rat, (djelomična) Njemačka revolucija 1918., koja je konkretizirala mogućnost boljševičke revolucije, poraz, Versajski ugovor i amputacije teritorija koje su ogorčile svijest o *Deutschumu* kao zajednici jezika i krvi, velika inflacijska kriza (1919.-1924.) koja je posebno pogodila *Mitttlestand*, kratak period prosperiteta (Prosperität) koji nemilosrdno donosi opsjednutost tehnikom i racionalizacijom rada, te naposljetku Velika depresija 1929. Svi ti događaji doprinose traumatičnim doživljajima te mogu ostaviti duboki trag, u različitim stupnjevima, s različitim učincima, na društveni svjetonazor cijele jedne generacije intelektualaca i koji svoj izraz pronalaze, manje ili više ublaženo, kako u nebrojenim diskursima o eri masa i tehnike, tako i u ekspresionističkom slikarstvu, poeziji i filmu. U toj vrsti paroksističkog i patetičnog završetka pokreta koji je počeo u Beču 1900. poznat kao „Weimarska kultura“, progonjen „bolešću civilizacije“, opčinjenošću ratom i smrću, negodovanjem protiv tehničke civilizacije i protiv Vlasti.

U ovom kontekstu razvija se, prvo na marginama sveučilišta, jedno posve originalno *ideološko raspoloženje* koje postepeno prožima cijelo obrazovano građanstvo, metafizičko-politička vulgata za koju je teško procijeniti radi li se o popularizaciji učenih ekonomskih ili filozofskih teorija ili možda proizvodu neprekinutog neovisnog iznalaženja⁴. Ovaj nejasni, sinkretični diskurs, mutna i slaba objektivizacija kolektivnog *Stimmunga* čiji su predstavnici tek njegovi odjeci, poput Spenglera, Möllera van den Brucka, Jüngera ili Diederichsa (ili njihovi prethodnici koje osuvremenjuju – Lagarde i Langbehnei), zapravo *dominira* cijelim razdobljem krize; on izražava, uz poteškoće, jezikom krize krizu „koja tjera na razmišljanje o sebi“, a zaboravljeni ili potisnuti ideolozi koji su ga proizveli, nesumnjivo su neizmjereno više doprinijeli oblikovanju Heideggerove tematike i duboke problematike od svih filozofskih predavanja koja su mu služila da preoblikuje egzistencijski *Stimmung* u egzistencijalnu ontologiju. Sâm ukazuje na to kad iskazuje svoje divljenje prema Jüngeru.

Völkisch raspoloženje u osnovi je *habitus*, to jest način života i pogled na život, ono je *mood* koji leži u pozadini diskursa i koji ostaje nesvodiv u svim objektivizacijama u diskursu ili svim ostalim oblicima izražavanja: najpogrešnije je hiniti da se ono zatvara u pojam (*völkisch* je već trop, ali samo polazna točka) koji se ne prepoznaje po tjelesnom *hexisu*, po

odnosu prema jeziku i po, ali to nije neophodno, skupu književnih i filozofskih zaštitnika, Kierkegaardu, Dostojevskom, Tolstoju, Nietzscheu, te po etičko-političko-metafizičkim tezama. Najnaivnije je prepustiti se potrazi za počecima: dakako, u devetnaestom stoljeću javljaju se Paul de Lagarde (rođen 1827.) ili Julius Langbehn (rođen 1851.) i nešto kasnije Dietrichs, urednik časopisa *Die Tat*, čiji je „novi romantizam“ bio vrlo utjecajan do njegove smrti 1927.; javlja se niz povjesničara koji oblikuju predodžbu o drevnim Germanima kojom prevladava rasistička teorija Houstona Stewarda Chamberlaina izvučena iz Tacitove *Germanije*; javljaju se *völkisch* romanopisci i *Blubo-književnost* (od *Blut und Boden*, krv i zemlja) koja veliča život u provinciji, prirodu i povratak prirodi; javljaju se ezoterični krugovi, poput Klagesovih i Schulerovih „kozmičkih“ krugova i svi mogući oblici potraga za duhovnim iskustvima; javljaju se *Bayreuther Blätter*, antisemitski list vagnerijanske Njemačke, pročišćene i herojske, i velike izvedbe narodnog kazališta; javlja se rasistička biologija i filologija arijstva te Pravo u stilu Karla Schmitta; javljaju se izobrazba i mjesta koja sastavljaju udžbenike *völkisch* ideologije, naročito onog što nazivamo *Heimatkunde*, slavljenje teritorija⁵. Ovi bezbrojni „izvori“ koji naviru sa svih strana pokazuju temeljno svojstvo *Zeitgeista vladajuće klase*, ideološko zajedništvo sačinjeno od riječi koje poput *mane* funkcioniraju kao usklci ushićenosti ili gnjeva, te od reinterpretiranih polu-znanstvenih tema, „spontanil“ proizvoda objektivno orkestrirane pojedinačne proizvodnje, utemeljene na orkestraciji habitusa i emocionalnog sporazuma zajedničkih utvara koji istovremeno stvaraju dojam jedinstvenosti i beskonačne originalnosti.

Ali *völkisch* je raspoloženje također i skup pitanja, propitivanja, kroz koja se epoha nudi na razmišljanje: pitanja zbunjujućih poput stanja duše, ali snažna i opsjedajuća poput fantazmi, o tehnici, radnicima, eliti, narodu, povijesti, domovini. Nije ništa čudno što ova problematika patosa nalazi svoj privilegirani izraz u kinematografiji, primjerice u Lubitshevskim prizorima gomile, ili u redovima u Pabstovim filmovima (paradigmatska ostvarenja onog što je *Das Man*), ili tom sažetku svih problema vezanih za fantazme, *Metropolisu* Fritza Langa, plastičnom prijevodu Jüngerovog *Der Arbeitera*, jedne od rijetkih knjiga kojima se Heidegger bezrezervno divio⁶.

Zbog njenog slabog i sinkretičnog karaktera koji racionalno izražavanje dovodi do njegovih granica, *völkisch* je ideologija pronašla svoj najbolji izraz u književnosti, a naročito u kinematografiji. U tom pogledu, knjiga Siegfrieda Kracauera, *Od Caligarija Hitleru, psihološka povijest njemačkog filma*⁷, bez sum-

nje jedna je od onih koje najbolje približavaju duh razdoblja. Osim opsjedajuće prisutnosti ulice i mnoštva (str. 81-187), posebno ćemo istaknuti teme kao što su „apsolutni partijarhat“ u *Ein Glas Wasser* (čaša vode), i *Der verlorene Schuh* (Pepeljuga), dva filma Ludwiga Bergera koji „je zamislio ‘bolju budućnost’ kao povratak dobrom starom vremenu“ (str. 162.), i temu unutarnje preobrazbe (*innere Wandlung*), „vrjednije od ijedne promjene vanjskog svijeta“ (ibid.), sitnoj njemačkoj buržoaziji jedne od najdražih tema, čemu svjedoči tada čudnovati uspjeh Dostojevskog, čija je djela preveo Möller van den Bruck⁸. Na koncu, još jedna će tema postići izvanredan uspjeh, tema „planine“ koja je dovela do rođenja jednog „isključivo njemačkog“ žanra. Njemu pripadaju, među ostalima, filmovi Arnolda Fancka koji je postao stručnjak za „mješavinu sjajnog leda i napuhanih osjećaja“. Zapravo, kao što Siegfried Kracauer napominje, „Poruka planine koju je Fanck nastojao prenijeti pomoću tih divnih kadrova bila je kredo mnogih Nijemaca s akademskim titulama i nekih bez njih, uključujući dio sveučilišne mladeži. Mnogo prije Prvog svjetskog rata, grupe minhenskih studenata napuštale su nezanimljivi grad krajem svakog tjedna i kretale u obližnje bavarske Alpe gdje su zadovoljavale svoju strast... Puni neugasive unutrašnje težnje penjali bi se uz neki opasni ‘dimnjak’, a zatim bi pušili lulu na vrhu i s beskrajnim ponosom bacali pogled nadolje, na ono što su nazivali ‘svinjama u dolini’ - na one plebejske mase koje nikada nisu ni pokušale da se uzdignu na gorde visine.“ (str. 166). Isti ugođaj gradio je Spengler, dobro postavljen da osjeti i predosjeti promjene u raspoloženju zajednice: „Faustovsko mišljenje počinje biti *zasićeno* tehnikom; širi se neki umor, neka vrsta pacifizma u borbi protiv prirode. Okreće se *jednostavnijim* oblicima života, *bližima* prirodi, bavi se športom umjesto tehničkim pokusima, mrzi *velike gradove*, htjelo bi se oteći oteći pritisku djelatnosti *bez duše*, ropstvu stroja, jasnom i hladnom podneblju *tehničke organizacije*. Upravo jaki i stvaralački talenti okreću se od *praktičnih problema* i *znanosti* prema *čistoj spekulaciji*. Pojavljuju se *okultizam* i *spiritizam*, *indijska filozofija*, *metafizička razmišljanja* kršćanske ili poganske boje koja su ljudi u vrijeme darvinizma prezirali. To je bilo raspoloženje Rima u vrijeme Augusta. Zbog dosade života bježi se iz *civiliziranih* u primitivnije dijelove svijeta, u skitnju pa i samoubojstva.“⁹. Ernst Troeltsch ima istu globalnu intuiciju ovog sustava stavova, počevši od puno distanciranijeg, dakle puno objektivnijeg, gledišta, izloženog u jednom članku koji se pojavio 1921. i u kojem utvrđuje glavne crte *Jugendbewegung*: odbacivanje vježbe i discipline, ideologije uspjeha i moći, pretjerane i površne kulture koju nameće škola, intelektualizma i književne dostatnosti, „velike Metropole“ i neprirodnoga, materijalizma i skepticizma, autoritarizma te vladavine novca i prestiža. Također pridaje pozornost „sintezi, sustavu, *Weltanschauungu* i vrijednosnim sudovima“, potrebi za novom neposrednosti i nutrinom, novom intelektualnom i duhovnom aristokracijom kao protutežom racionalizmu, demo-

kratičnom izjednačavanju i duhovnoj praznini marksizma, neprijateljski je nastrojen prema matematizmu i mehanizaciji cijele europske filozofije od Galileja i Descartesa, te odbija evolucionističke ideje i svaku kritičku tvrdnje, sve egzaktne metode svaku oštrinu misli i istraživanja¹⁰

Völkisch diskurs, „pismena poruka namijenjena pismenima“¹¹, rađa se uvijek iznova i bez prestanka na marginama Akademije, u svjetovnim krugovima ili umjetničko-intelektualnim grupama, i cvjeta na sveučilištima, najprije među studentima i mladim predavačima, kasnije, nakon složene dijalektike čiji jedan aspekt je Heideggerov rad, i kod samih profesora. Učinak ekonomskih događaja posredovan je krizom specifičnom za akademsko polje koju određuje nekoliko pojava. To su u prvom redu priljev studenata¹², nesigurnost tržišta i pojava akademskog proletarijata osuđenog „predavati na razini nižoj od sveučilišne“ ili preživljavati baveći se mutnim poslovima na margini sveučilišta (kao Hitlerov duhovni učitelj, D. Eckart, jadni urednik malog minhenskog časopisa *Auf gut Deutsch*). Tome treba dodati srozavanje ekonomskog i društvenog položaja profesora prouzrokovano inflacijom te na kraju nove zahtjeve i kritike koje dio države i teška industrija upućuju sveučilištu još od kraja devetnaestog stoljeća (zahtijevajući praktičniju nastavu s drugačijim očekivanjima i ciljevima) i neke političke stranke, koje nakon 1919. uključuju reformu obrazovanja u svoje programe i koje pobijaju intelektualne i duhovne aristokratske tradicije sveučilišta¹³. Ovaj *populistički elitizam* koji svoje najvažnije učinke duguje svojoj *strukturnalnoj dvosmislenosti* i gotovo potpunoj *neodređenosti* svojih tema, možemo u potpunosti razumjeti samo ako ponovno proniknemo u specifičnost funkcioniranja tadašnjih njemačkih sveučilišta, a naročito u poseban način življenja intelektualnog života, kako su tražili njegov ustroj i odvijanje. Intelektualni proletarijat u kojem cvjeta *völkisch* ideologija nedvojbeno duguje jedan važan dio svojih svojstava objektivnim uvjetima u koje tadašnji njemački obrazovni sustav smješta studente i nazovi-studente koji su kao pomoćni nastavnici čekali karizmatiski odabir da pristupe sveučilišnoj „eliti“: jedno od važnih svojstava ovog nedovoljno racionaliziranog sustava, previše raznolikog i nedovoljno usmjerenog na zanimanje, nalazi se u činjenici da svojim „odabranicima“ ne nudi rana jamstva karijere na način kako to osigurava primjerice francuski sustav natječaja i da, u istoj mjeri, ostavlja svojim „izopćenicima“ mogućnost da opstanu u ugodnom svijetu seminara koji, ništa ne obećavajući, ne zahtijeva ništa drugo osim unutarnje odlučnosti onih koji se osjećaju pozvanima. Tako se u srcu Sveučilišta može održati „*intelligentsia libre*“, drugdje poslana u književne kavane, a ovdje do-

slovno rastrgana kontrastom između najplemenitijeg duhovnog tretmana i najstrašnijeg materijalnog tretmana što ga nudi Akademija, te iz tog razloga unaprijed sklona igrati ulogu nadiruće *avangarde*, naglašavajući zajedničku sudbinu sveučilišnog tijela čije su ekonomske i simboličke privilegije u opasnosti¹⁴. Dovoljno je pred očima imati veberijansku analizu proletarizacije asistenata u njenoj korelaciji s činjenicom da su veliki znanstveni instituti postali „državno-kapitalistička' poduzeća“ (što dovodi do „odvajanja radnika od sredstava proizvodnje“)¹⁵, kako bi razumjeli činjenicu koju je iznio Mosse, da „*völkisch* intelektualci pripadaju akademskom proletarijatu doktora obaveznih predavati ispod sveučilišne razine zbog nedostatka kadra“¹⁶: to je bio slučaj Paula de Lagardea i Langbehna; Möller van den Bruck, istjeran iz gimnazije, vjeran je elegantnim berlinskim seminarima; sâm je Spengler nakon završetka znanstvenog studija napisao doktorat o Heraklitu, da bi zatim podučavao matematiku u hamburškoj srednjoj školi. Ovaj proletarijat građana koje je plemstvo udaljilo s prestižnih pozicija u državnoj upravi, ili frustrirana sitna buržoazija s ambicijama izazvanim vlastitim akademskim uspjehom, u „duhovnoj renesansi“ i „njemačkoj revoluciji“ kao „revoluciji duše“ pronalazi mitsko rješenje svojih proturječnih očekivanja: „duhovna revolucija“ koja bi „ponovno oživjela“ narod bez revolucije njegove strukture ono je što dopušta deklasiranima, ili onima koji bi to mogli postati, da pomire svoju želju za održavanjem privilegiranog položaja u društvenom poretku sa svojom pobunom protiv poretka koji im uskraćuje taj položaj, istovremeno neprijateljski nastrojani prema isključujućoj buržoaziji i osjećajući odbojnost prema socijalističkoj revoluciji, prijetnji svim vrijednostima prema kojima su mislili da se razlikuju od proletarijata. U antiintelektualizmu i svim oblicima mističizma ili spiritualizma pronalaze način da se temeljito dovede u pitanje sveučilišni sud i njegove presude.

Vjerojatno nije slučajnost da „kriza obrazovnog sustava“, kako su je tada zvali, prati ono što Aloys Fischer zove „krizom autoriteta“ i razradu novih temelja profesorskog autoriteta.

Ali taj antiintelektualizam studenata čija je budućnost ugrožena zapravo nije mogao dovesti u pitanje školsku ustanovu, kao što zapaža Fischer, jer se okomio na intelektualne tradicije tradicionalno diskreditirane među samim profesorima, naturalistički pozitivizam, utilitarizam, itd.¹⁷ Mandarinska tradicija nije se imala čime suprotstaviti kritici uma. Objektivno slabljenje relativnog položaja profesorskog tijela i specifična kriza koja od kraja devetnaestog stoljeća pogađa „filozofske fakultete“ (uslijed razvoja prirodnih i humanističkih znanosti, uz prateći prevrat akademske hijerarhije), nisu mogli ništa drugo doli potaknuti „manda-

rine“ da sudjeluju u oplakivanju propasti zapadne kulture ili civilizacije¹⁸: Fritz Ringer dobro opisuje tu vrstu sudjelovanja u konzervativnom negodovanju koje se nakon 1918. razvija u srcu njemačkog sveučilišta, hrani jednostavnim sloganima ili otrcanim frazama poput oplakivanja „individualizma“ (ili „egoizma“), „utilitarističke i materijalističke težnje“, propasti kulture i krize znanja (*Krise der Wissenschaft*), itd. Ringer upozorava na riječi koje djeluju kao jednostavni emocionalni poticaji i potiču na određeni politički svjetonazor: to su na primjer „dezintegracija“ (*Zersetzung*) ili „dekompozicija“ (*Dekomposition*) koje pozivaju ne samo na slabljenje prirodnih, iracionalnih ili etičkih veza među ljudima u „industrijskom društvu“, nego i na posve intelektualne tehnike koje su doprinijele uništavanju tradicionalnih temelja društvene kohezije tako što su ih podvrgle kritičkoj analizi. Često citira antimodernističke, antipozitivističke, antiznanstvene, antidemokratske i druge govore, to jest odgovore njemačkih mandarina na krizu, ali ne na krizu kulture, nego kako kažu, vlastitog kulturnog kapitala.

„Sa svih smo strana napadnuti razornim ponižavanjem, samovoljom, uniformiranjem, moći ujednačavanja i mehanizacije ovog doba strojeva, metodičkim rastapanjem svega što je zdravo i plemenito, namjerom da se ismijava sve što je snažno i ozbiljno, da se obeščasti sve što je sveto i što čovjeku dopušta da se uzdigne u svom sluganstvu“¹⁹. Kao što se mase vuku bolnim i monotonim putem svojih života kao robovi ili automati, mehanička Bića lišena duše i misli, ne postoji ništa u prirodi i društvu što se, za njihov način razmišljanja zaokupljenog samo tehnikom i održavanjem rutine, ne pojavljuje duboko mehanizirano. Sve je, misle oni, (...) poput rezultata masovne proizvodnje tvornice: osrednje, prosječno; sve je slično i može se razlikovati samo po broju. Nema, misle oni, razlike među rasama, narodima i državama, nema hijerarhije talenata i uspjeha, nema nadmoći jednoga nad drugim, a gdje u stvarnosti postoje različiti životni standardi, oni nastoje, mržnjom prema plemstvu od rođenja, obrazovanju ili kulturi, stvoriti posve jednako mjesto“²⁰.

Kad profesionalni mislilac vjeruje da zamišlja društveni svijet – bez drugih instrumenata poput sustava perceptivnih obrazaca, misli i izraza koje duguje određenom tipu općeg i/ili posebnog obrazovanja – zapravo uvijek misli na već mišljeno, radilo se o Hegelu dragim novinama, djelima uspješnih političkih esejista ili njihovih kolega koji govore o istom svijetu, ali na manje ili više vješto ublažen način. Diskursi akademika kao što su Werner Sombart, Edgar Salin, Carl Schmitt i Othmar Spann, ili esejista kao što su Möller van den Bruck, Oswald Spengler, Ernst Jünger

ili Ernst Niekisch i bezbrojne inačice „konzervativne ideologije“ što su je njemački profesori svakodnevno proizvodili na predavanjima, njihovi predgovori i eseji su za Heideggera, kao što je on za njih i kao što su oni jedni za druge, predmeti mišljenja, ali posebne vrste, budući da predstavljaju približnu objektivizaciju (unatoč različitim misaonim shemama i načinima izražavanja) vlastitog etičko-političkog raspoloženja.

Kako bi se dočarali ovi nebrojeni tematski i leksički susreti, usto i uzajamna pojačanja, trebalo bi citirati cjelokupne opuse predstavnika tog vremena koji izražavaju duh vremena i snažno doprinose oblikovanju mentalnih struktura stvarajući vrlo uspješnu objektivizaciju zajedničkih odluka. Na pamet posebice pada Spengler, čija knjžica *Čovjek i tehnika*, napisana 1931., sažima ideološku bit *Propasti Zapada* koja se pojavila 1918. i postala opća referentna točka²¹. Odbacivanje „teorija plebejskog racionalizma, liberalizma, socijalizma“ (str. 43) pronalazi svoje središte u kritici „trivijalnog optimizma“ (9), vjere u tehnički napredak (12) i „idealističke progresivne nade“, opisane u predhajdegerskim pojmovima, kao bijeg od istine ljudskog postojanja kao „prolaznosti“, „rođenja“ i „dekadencije“ (13) (značajno je da su u ovom kontekstu razvijeni, iako u rudimentarnom obliku, teme svijesti odlučne o smrti (13) i brige, „projekcije misaonog pogleda u budućnost“ i „obuzetost onime što će biti“ (20) kao razlikovnih obilježja čovjeka). Kritika faustovske znanosti, jednostavnog „mita“, ali „utemeljenog“ na „pragmatičkoj hipotezi“ kojoj „cilj nije prihvatiti i otkriti tajne svemira, nego ih učiniti korisnima za određene svrhe“ (44), i *dijaboličnoj* želji za prevlasti nad prirodom koja vodi „vjeri u tehniku“, istinskoj „materijalističkoj religiji“ (47), završava u apokaliptičnom prizivanju (koje još jednom najavljuje Heideggera iz „Biti tehnike“) dominacije tehnike nad čovjekom (49), „mehanizacije svijeta“ i vladavine „umjetnog“ (antiteza „lijepom starom ručnom radu nekog drevnog naroda“) (51): „Sve što je organsko podliježe organizaciji. Umjetni svijet prodire u prirodni i truje ga. Sama je civilizacija postala strojem; ona funkcionira, ili pokušava funkcionirati, poput stroja.“ (51). Ova se središnja tema isprepliće, bez jasne logičke povezanosti, sa surovim zanosom, sve do rasizma (37, 55-57), „prirodnog stupnjevanja“ koja „dijeli ljude na jake i slabe, pametne i glupe“ (41), s neskrivenom potvrdom „prirodnog poretka“ (36) utemeljenog u biologiji kao suprotnost između lava i krave (18), vidljivog u „zoološkim vrtovima“ (19), te kod „genija“ i „talenta“ (35), koji „rođene vođe“, „grabežljivce“, „obilno nadarene“, suprotstavlja „krdima“, „uvijek guščima“ (16-17), „masi“, jednostavnoj „negaciji“ (54), „podljudima“ (35) osuđenima na zavist (40). Konkomitancija potvrđuje vezu između „ekološke“ teme „povratka prirodi“ i hijerarhijske teme „prirodnog prava“, veze koja nesumnjivo počiva na nekoj vrsti fantazmatične igre s pojmom *prirode*: ideološko izrabljivanje re-

lativno univerzalne nostalgije, seoske prirode i slabosti urbane civilizacije leži u tajnom izjednačavanju povratka prirodi s povratkom prirodnom pravu, izvedivo na različite načine kao zazivanje ugodnih odnosa, patrijarhalnih ili paternalističkih, povezanih sa seoskim svijetom, ili grublje, kao zazivanje različitosti i poriva upisanih svugdje u prirodi (a posebno u *životinjskoj* naravi). Ove dvije središnje teme prate, pomalo u nasumičnim diskursima, srodne sociološke teme, osudu „posve protuprirodnog“ grada i „posve umjetnih“ društvenih podjela (41) koje se u njemu razvijaju, denuncijaciju dominacije misli, razuma, intelekta nad životom i dušom i nad životom duše (32), uzdizanje globalnog i sintetizirajućeg pristupa („fiziognomijsko poimanje“), jedinog koji je u stanju osigurati jedinstvo „života“ nasuprot svih analitičkih podjela (10, 15).

Pred ideološkim svemirom tako monotonim da je pamćenje razlika često jako teško – naročito na razini najpoznatijih autora – prvo pomislimo – profesionalnim refleksom intelektualca kojeg je strukturalizam samo ojačao – na izrađivanje „tablice“ suprotnosti relevantnih za svakog autora i za skupinu srodnih autora. Zapravo, takva formalna konstrukcija rezultirala bi uništavanjem određene logike ideoloških skupina, prisutne na razini proizvodnih obrazaca, a ne proizvoda. Svojstvo *topika* koje pridaju objektivno jedinstvo izrazima nekog razdoblja jest njihova nazovineodređenost koja ih veže s temeljnim oprekama mitskih sustava: činjenica da je presjek svih primjena opreke između kulture (*Kultur*) i civilizacije (*Zivilisation*) bez sumnje gotovo prazan²² ne sprječava praktičnost ovog razlikovanja u funkciji neke vrste *smisla etičke i političke orijentacije*, dopuštajući u svakom pojedinom slučaju proizvodnju nejasne i cjelovite distinkcije, nikad u potpunosti adekvatne onima drugog korisnika niti potpuno različite od njih, te na taj način dajući svim izrazima vremena izgled jedinstva, neodrživog prilikom logičke analize, ali jedne od važnih sastavnica sociološke definicije suvremenosti. Tako je kod Spenglera kultura civilizaciji, „najumjetnije i strano stanje za koje je čovječanstvo sposobno“, poput dinamike statici, onoga što će postati onome što je prošlo (*rigor mortis*), unutrašnjost vanjštini, organsko mehaničkome, prirodno razvijeno umjetno stvorenome, ciljevi sredstvima, duša, život, nagoni razumu i dekadenciji. Možemo vidjeti da temeljne opreke opstaju jedino podupirući se jedna o drugu kao kula od karata, prema, po definiciji beskrajoj, vezi „odnosi se prema... kao“. Dovoljno je pokušati odvojiti jednu od njih da se cijela građevina uruši. Svaki mislilac proizvodi, iz sheme i podupirućih praktičnih ekvivalenata, vlastitu seriju; može koristiti opreku u njenom primarnom obliku, kao Spengler, ili u razrađenijem, iako često neprepoznatljivom obliku, kao Heidegger koji

zamjenjuje, ali s istom funkcijom, opreku s onom između bitka i bića ili između „bitne misli“ i znanosti.

Ideološki diskurs labavo povezuje proizvode praktičnih shema habitusa, sposobnih iz izvorišnih fantazmi razviti²³, u nasumičnim prigodama ili kontekstima, primjene opreka proturječne dobroj logici, ali opravdane u logici ekvivalenata između praktičnih oprečnosti na kojima se temelje djelomične sistematizacije. Tako je, na primjer, *Odmatanje u šumu*²⁴ Ernsta Jüngerera organizirano oko skupa suprotnosti u čijem je središtu antiteza između Radnika, očitom alegorijom pretvorenog u heroja, i Pobunjenika: prvi predstavlja „djelatni princip“ (str. 28), sveden od „onog tehničkog, tipičnog, kolektivnog“ na „pojedina koji trpi“ (str. 46), podvrgnut robovanju tehnici i znanosti, opuštenosti i „primljenim podražajima“²⁵, ukratko, bilo koji čovjek, „broj“ čije mehaničko zbrajanje za potrebe statistike proizvodi „mase“, to jest „kolektivnu moć“ „sirotinje“ koju era niskih cijena izljuje na dotada nedostupna mjesta²⁶. Nasuprot tom negativnom proizvodu svih determinizama „tehničke“ civilizacije, „Pobunjenik“²⁷, pjesnik, jedini, vođa čije je „kraljevstvo“ (visoko, uzvišeno, itd.) to „mjesto slobode“ „zvano šuma“. „Utočište u šumama“, „rizičan hod koji ne vodi samo *izvan utabanih staza*, nego *izvan granica meditacije*“ (I, 19) – kako da ne pomislimo na *Holzwege*? – obećava povratak „rodnom tlu“, „izvorima“, „korijenima“, „mitu“, „misteriju“, „svetom“, „tajni“²⁸, mudrosti jednostavnih, ukratko „izvornim silama“ koje pripadaju onome koji „je sklon opasnosti“ i radije bi umro nego zapao u „ropstvo“²⁹. Dakle, s jedne strane, „svijet društvene sigurnosti“³⁰, jednakosti, zajedništva, izjednačavajućeg socijalizma³¹, svemir nekoliko puta označen kao „zoološki“³²; s druge strane, kraljevstvo rezervirano za „malobrojnu elitu“ (I, 89) koja ne odbija bratstvo „jednostavnih“ i „skromnih“³³. Ukratko, utočište je *povratak*³⁴ i smatramo da se ta vizija društvenog svijeta nastavlja u filozofiji vremenitosti koja linearno, stupnjevito, progresivno vrijeme usmjereno prema krajnjoj „katastrofi“ tehničkog svijeta suprotstavlja cikličkom vremenu koje „se vraća“, savršenog simbola *konzervativne revolucije*, *Restauracije* kao poricanja revolucije³⁵.

Ideološko jedinstvo odnosi se na zajedničku ideološku matricu, to jest, na sustav zajedničkih obrazaca koji proizvodi opća mjesta i, točnije, na sustav uvelike jednakih temeljnih opreka koje grade misao i organiziraju svjetonazor; odnosno, da spomenemo samo najvažnije, opreke između kulture i civilizacije, između Njemačke i Francuske (ili, u drugom

pogledu Engleske), između „zajednice“ ili „naroda“ (*Volk*) i usitnjene „mase“, između hijerarhije i izjednačavanja, između sela ili šume i grada ili tvornice, između seljaka ili heroja i radnika ili trgovca, između života i tehnike, između cijelog i dijela ili podijeljenog, između ontologije i znanosti, itd.

Ove opreke i pripadajući im problemi nisu svojstveni samo konzervativnim ideolozima, nego su proizvod opreka koje grade strukturu polja. Pesimizam je konzervativaca prema tehnici, znanosti, tehničkoj civilizaciji, itd., strukturalno nametnuta suprotnost *optimizmu* kojeg Meyer Schapiro poistovjećuje s „reformističkom iluzijom, vrlo raširenom naročito nakon kratkog perioda poslijeratnog prosperiteta (...) i prema kojoj će tehnološki napredak, – povećavajući razinu života i smanjujući troškove smještaja i drugih potreba – riješiti klasne sukobe ili barem omogućiti razvoj učinkovitih tehnika planiranja, vodeći do mirne tranzicije u socijalizam“³⁶. Taj objektivni antagonizam istinsko je načelo Heideggerove problematike koju igra s *technē* i *poiesis* samo maskiraju, kao što Heraklitovi psi ili magarci (fragment 97, komentiran s ostalima u *Uvodu u metafiziku*) posve jasno skrivaju Spenglerovog lava i kravu.

Nijedna ideologija ne koristi sve ove sheme, koje, uostalom, nikada nemaju niti istu funkciju, niti isti značaj u svim sustavima čiji su dio. Svaka od njih tako može proizvesti, koristeći posebne kombinacije zajedničkih korištenih shema, ideologiju potpuno nesvodivu na druge, iako je zapravo samo jedan preoblikovani oblik svih ostalih. Ideologija dio svoje snage duguje činjenici što se ostvaruje samo u i kroz orkestriranje stvaralačkih habitusa, jedinstvenih sustava koji osiguravaju jedinstvo u i kroz kaleidoskopsku raznolikost svojih proizvoda, jednostavnih varijanti drugih varijanti koje tako čine krug čije je središte posvuda i nigdje.

Strukturalna dvosmislenost mišljenja koje, kao produkt dvostrukog odbijanja, logično dovodi do *auto-destruktivnog* pojma “konzervativne revolucije”, upisana je u njegovu načelnu stvaralačku strukturu³⁷. Apsolutna antiteza dijalektičkog protuslovlja koja stvara svoje vlastito nadvladavanje, napetost kjerkegorskog *ili...ili* koja vodi jednom od njih, gdje nijedno nije *nadvladano*, ali je uvijek fiktivno prevladano nekom vrstom bijega prema naprijed, herojskog ili mističnog: nije slučajno da se knjiga u kojoj Möller van den Bruck, jedan od proroka „revolucionarnog konzervativizma“, zagovara mistično sastajanje ideala germanske povijesti i ideala njemačke budućnosti, odbacivanje ekonomije i građanskog društva i povratak tjelesnome, prvo zvala „treći put“, poslije *Treći Reich*. Strategija „trećeg puta“ koja u ideološkom redu izražava objektivan polo-

žaj svojih autora u društvenoj strukturi, primjenom na različita područja stvara homologne diskurse. Spengler potpuno jasno objašnjava ovu stvaralačku strukturu: pitajući se o prirodi tehnike, stavlja u opreku dvije kategorije odgovora. Prva je kategorija „idealista i ideologa, zakašnjelih epigona klasicizma iz Goetheovog razdoblja“ koji tehniku smatraju „inferiornom“ „kulturi“, i koji od umjetnosti i književnosti čine vrijednost nad svim vrijednostima. U drugoj su kategoriji „materijalizam engleskog podrijetla kao moda poluobrazovanih u drugoj polovici prošlog stoljeća te liberalnih feljtona i radikalnih pučkih skupština, marksista i socijalno-etičkih pisaca koji su se smatrali misliocima i pjesnicima“³⁸. Polje specifičnih suprotnosti prema kojem se tvori špenglerovska problematika tehnike posve je homologno onome koje usmjerava svoje političke opcije, tj. opreci između liberalizma i socijalizma koju „nadilazi nizom predhajderskih paradoksa“: „marksizam, kaže negdje, kapitalizam je radnika“; ili, strategijom koju dijeli s Niekischom i nekolicinom drugih, on pruske vrijednosti autoritarizma, podređivanja i nacionalne solidarnosti poistovjećuje s vrijednostima koje zahtijeva socijalizam; odnosno, potvrđuje poput Jüngerera da je cijeli svijet – od poduzetnika do fizičkog radnika – radnik. Oko strategije trećeg puta kojoj je suđeno da prevlada jedan par krajnosti, kapitalizam i socijalizam, gradi se Sombartova misao: marksistički je socijalizam u isto vrijeme prerevolucionaran i prekonzervativan u smislu da se ne protivi razvoju industrije i vrijednostima industrijskog društva, – u mjeri u kojoj odbacuje formu, ali ne srž, moderne civilizacije, on predstavlja pokvarenu vrstu socijalizma³⁹. To je središte te vrste loše postavljenog radikalizma: kombinirajući najbrutalniju mržnju prema industriji i tehnici, najtvrdoglaviji elitizam i najokrutniji prijezir prema masama, on želi svojom „pravom religijom“ zamijeniti teoriju klasne borbe koja, smanjujući čovjeka na razinu svinje (*Schweinehund*), prijeti duši masa i prijeći razvoj skladnog društvenog života⁴⁰. Niekisch, glavni predstavnik „nacional-boljševizma“, polazeći od gotovo oprečnih strategija dolazi do stavova sličnih Spenglerovima, budući da računa da će nacionalizam, militarizam i kult heroizma privući srednje klase u revoluciju: poistovjećujući klasu s nacijom, Niekisch njemačkog radnika vidi kao „vojnika države“ koji treba pokazati sve velike pruske vrijednosti, pokornost, disciplinu, duh voljan žrtvovanja, itd. U vrlo sličnoj logici smješta se *Der Arbeiter*⁴¹ Ernsta Jüngerera koji je, iako povezan s Niekischom (piše za njegov časopis *Widerstand*), intelektualni predstavnik konzervativnih revolucionara čije rasističke teze proklamira⁴²: alternativa demokraciji, poistovjećenoj s individualizmom te unutrašnjom i izvanjskom anarhijom, i alternativa socijalizmu (str. 90), nesposobnom ostvariti novi pore-

dak, može se prevladati samo uvođenjem reda – kojeg najavljuje „prijelaz s liberalne demokracije na demokraciju rada ili države“ – utemeljenog na „planu rada“, zahvaljujući kojem „tip“ Radnika dominira tehnikom uz pomoć svoje nadmoćne tehničnosti. Dakle, opet je riječ o lažnom prevladavanju koje smješta antagonizam, a čiji arhetip daje Sombart, između liberalne demokracije, tj. građanina „koji nije povezan s totalitarnošću“, a sigurnost smatra najvišom vrijednosti, i socijalizma, produkta prebacivanja građanskih modela na radnički pokret, tj. „masu“, društveni oblik „unutar kojeg se misli individua“: „nova vrsta radnika“, prevladavanje građanina i proletera („u kojem će biti pobijeđene individualne vrijednosti i vrijednosti masa“, kako je govorio Rauschnig) koji nema veze sa stvarnim radnikom ocrtanim bojama klasnog rasizma, nameće svoju vladavinu „organskoj konstrukciji“ (koja nema ništa zajedničko s mehaničkom masom)⁴³. U toj maglovitoj mitologiji konzervativne revolucije koja dopušta da se sve sačuva, da se u isto vrijeme posjeduju tradicionalne vrijednosti pruske discipline i pojedinačne zasluge, autoritarizam i populizam, mehanizam i viteški heroizam, podjela posla i organska cjelovitost, Radnik, vrsta modernog junaka, suočen je s „radnim prostorom“ u kojem se „potreba za slobodom“ javlja kao „potreba za radom“ i u kojem „sloboda ima egzistencijalna svojstva“, u kontaktu je s „prvotnim“, (u značenju „izvornog“) i kao takav ima pristup „unitarističkom životu“; njega kultura nije pokvarila, smješten je u životne uvjete koji, kao na ratnom polju, dovode u pitanje individuu i masu, a i društveni „rang“; on je taj koji mobilizira tehniku, inače neutralno sredstvo. Sve to ga predodređuje da nametne novi društveni poredak, militarni, ozloglašeni pruski oblik herojske tehnokracije o kojem su sanjali Marinetti i talijanski futuristi: „Ono elementarno kroti se u pruskom pojmu dužnosti, što je upamćeno u ritmu marševa, u smrtnoj presudi protiv nasljednika krune, u veličanstvenim bitkama koje su se, uz pripitomljeno plemstvo i dresirane plaćenike, morale dobivati.“ (str. 53). Naposljetku, ovdje je rješenje klin klinom izbiti, u tehnici i u tom čistom proizvodu tehnike tražiti Radnika, načelo vladanja tehnikom, pomirenog sa sobom u totalitarnoj Državi⁴⁴. „S jedne strane, tek će totalan tehnički prostor omogućiti totalnu vladavinu, s druge strane samo takva vladavina doista posjeduje moć raspolaganja tehnikom“ (133). Rješenje antinomije postignuto je dolaskom do granice: kao u mističnoj misli, napetost dovedena do krajnosti rješava se potpunim preokretom „za“ u „protiv“. Ista čarobna logika vrijedi za *con-ciliatio oppositorum*, koji u ovoj krajnjoj radikalnosti konzervativnih revolucionara vodi do *Führerove* misli, granice onoga što se trebalo prijeći, i koja omogućuje ujedinjenje kulta heroja i masovni pokret. Ovdje mi-

slimo na *Algabal*, pjesmu Stephena Georga (drugi Heideggerov duhovni učitelj): Algabal je simbol preporoda u i kroz Apokalipsu, nihilistički vođa koji je u isto vrijeme okrutan i nježan, živi u umjetnoj palači te iz dosade čini vrlo okrutna djela koja bi mogla donijeti obnovu svojom kaktizmizmičnom učinkovitošću⁴⁵. Prema analognoj logici Jüngerov fantastični populizam, fantazmatično poricanje marksizma, izmiruje kult naroda (*Volk*) s aristokratskom mržnjom „mase“, mobilizacijom preobraženom u organsko jedinstvo, i spaja užasavanje anonimne monotonije i praznu uniformnost očit u licu radnika⁴⁶ sa savršenim shvaćanjem prazne uniformnosti vojničkog vrbovanja: osloboditi radnika „otuđenja“ (u smislu *Jugendbewegung*), znači osloboditi ga od slobode otuđujući ga u *Führeru*⁴⁷. Sva logika „konzervativne revolucije“, „duhovne revolucije“ koja održava i nastoji zadržati uspostavljeni poredak i položaj onoga koji njome upravlja, u ovom temeljitom preokretu radikal je koji čuva i koji je potreban za očuvanje. Kako bismo zaista razumjeli što je Heidegger mislio kad je Jüngeru napisao da „pitanje tehnike Radniku duguje zahvalnost za podršku prisutnu u čitavom njegovom radu“⁴⁸, dovoljno je poslušati: u „skrajnjoj opasnosti“ se pokazuje, „što smo najmanje predmnijevali“, da „bivstveno tehnike krije u sebi moguću rast spasonosnog“⁴⁹; to je shvaćanje srži metafizike u srži tehnike, konačno ispunjenje metafizike volje za moći, koja omogućuje pristup prekoračenju metafizike.

Pod-polje koje čine konzervativne ideologije, s, kako točno opaža Herman Lebovics, desnicom koju predstavlja Spengler, i ljevicom, odnosno ekstremnom desnicom, mutnom kombinacijom odredbenom za nacional-socijalizam koju predstavljaju Niekisch i Jünger u dvije suprotstavljene i zato bliske forme, sâmo je umetnuto, kako o tome svjedoči stalno pozivanje na liberalizam i socijalizam, u polje ideološke produkcije u kojem nastaje *u* i *kroz* antagonizme položaja i stavova koji čine središnje dijelove strukture i djelovanja polja, problematika zajednička svim misliocima nekog vremena. Čak i ako provedba donekle zamjenjivih planova samo rijetko vodi potpunoj zabuni koja bi nastala kad bi mislilac prihvatio neki ideološki položaj vezan za suprotne položaje u polju, ona je uvijek vođena osjećajem etičko-političkog usmjerenja koji, osobito u razdoblju političke i sveučilišne krize, dodjeljuje svakoj riječi, svakoj temi, čak i onoj naoko najudaljenijoj od politike, kao što su pitanje kvantifikacije u znanostima⁵⁰ ili uloga *Erlebnisa* u znanstvenoj spoznaji⁵¹, jasno mjesto u

ideološkom polju, to jest, otprilike lijevo ili desno, sa strane modernizma ili antimodernizma, socijalizma, liberalizma ili konzervativizma.

Tako su na primjer ključne riječi Jüngerovog opusa⁵²: *Gestalt, Typus, organische Konstruktion, total, Totalität, Ganzheit, Rangordnung, elementar, innen*, dovoljne bilo kome tko se snalazi u ovome polju da ga smjesti: cjelina (*Gestalt, total, Totalität, Ganzheit*), to jest ono što se može shvatiti samo intuicijom (*anschaulich*), što je nedjeljivo i nesvodivo na zbroj svih svojih dijelova (za razliku od skupa), ali je sastavljeno od „članova“ koji su na značajan način integrirani u cjelinu, suprotstavlja se konceptima za koje odmah posumnjamo na pozitivizam, kao što su: zbroj, skup, mehanizam i čak sinteza, za koju je Reinhold Seeberg istaknuo da daje ideju da se razbacani dijelovi ponovno sastave. Ukratko, „sve“, „ukupno“, „cjelina“, riječi su koje se ne trebaju odrediti drugačije nego kroz ono čemu se suprotstavljaju. Riječ „ukupno“ (ili „globalno“) djeluje istovremeno kao oznaka i kao vrsta uzvika koji dolazi iz dobrog kuta, kuta plemenitog, inteligentnog, istaknutog, kuta onih riječi koje kvalificiraju: to je slučaj njemačkih profesora koji kažu da žele graditi „globalni“ karakter učenika, kad izjavljuju da su skloniji „globalnim“ intuicijama nego „čisto“ analitičkim tehnikama ili kad govore o „globalnoj“ (ili „ukupnoj“) naciji⁵³. U posebnom leksiku, ovdje u Jüngerovom, ove riječi pridružene su drugim *ideološki skladnim* riječima (*organische, Rangordnung, elementar, innen*, i toliko drugih), svaka misao se pokazuje kao razasuto mnoštvo riječi i tema koje su povezane čisto sociološkom dosljednošću, utemeljenoj na osjećaju etičko-političkog usmjerenja. Ovo jedinstvo singularnih sustava prelazi utvrđene granice među područjima, uspostavljajući podzemnu vezu između prividno „najčišćih“ metodoloških stajališta te etičkih ili političkih opcija. Osjećaj etičko-političko-filozofske usmjerenosti počiva na praktičnim planovima nametnutim čitavom razdoblju i koji određuju istoznačnost različitih polja, dopuštajući da se odmah „osjeti“ – na nazovi-eksplicitan način u razdobljima krize gdje je profesionalna ideologija pozvana da se razjasni ili gdje privid autonomije odumire – konzervativne konotacije naizgled bezopasnih riječi, poput *Schauen, Wesenschau, Erleben, Erlebnis* (Pokreti mladih mnogo su govorili o *Bunderlebnis*u, vrsti mističnog *Mitseina*), ili da se odmah poveže, loše definiranim bijekcijama, mehanizam ili pozitivizam s tehnikom ili egalitarizmom, ili utilitarizam s demokracijom, ili da se predosjeti dolazak ere masa u razvoju tehničkog obrazovanja, napretku primjene istraživanja ili znanstvene struke, čuti materijalizam kad se kaže tvornica, ili čitati empirizam gdje piše kvantifikacija. Ta solidarnost svih dimenzija prakse očituje se u tome što često naizgled nesrazmjerni sukobi izbijaju oko pitanja (na primjer pedagoških) koja se čine djelomičnima i sekundarnima ako ne znamo da mogu pokrenuti cjeloviti svjetonazor. „Filozofski smisao“ koji omogućuje orijentaciju među pojmovima

uostalom je onaj koji neizostavno, kako svjedoče strategije korištene u pozivanju na autore, dopušta orijentaciju među institucijama – i karijerama. Pojmove trenutka uvijek nose institucije, profesori, škole, itd. dakle oni koji posjeduju moć (to je uzrok pojavi da su društvene prepreke za prijelaz granica, primjerice između institucija, disciplina ili škola, neke od glavnih prepreka znanstvenoj hibridizaciji i da su konceptualne revolucije neraskidivo revolucije strukture polja).

Pravi profesionalac zna što znači govoriti; to nije nužno eksplicitno znanje. On u praksi zna sve što je implicitno u uporabi jedne ili druge riječi, to jest smisao koji ta uporaba pokriva u određenom polju. Svaka razlika između pravih profesionalaca filozofske sublimacije i jednostavnih amatera – što učenjaci također postaju kad se upute izvan granica svog polja – leži u *poznavanju polja mogućih stajališta*, što omogućuje „da se predvide, kako se kažu, prigovori“, to jest nasluti značenje i vrijednost koje će se, s obzirom na taksonomije na snazi, vezati za jedno određeno stajalište i da se unaprijed zaniječnu nedopuštene interpretacije: smisao filozofske distinkcije poistovjećuje se s praktičnim i/ili tematskim ovladavanjem konvencionalnim znakovima koji označuju filozofski prostor, dopuštajući profesionalcu da *se udalji* od već označenih položaja, da se *brani*, kako se kaže, od svega što će mu se po svemu sudeći pripisati (Heidegger poriče svaku namjeru pesimizma), da ukratko potvrditi svoju *razliku* ukrašenu u obliku i oblikom svih znakova prema kojima se može *prepoznati*. Filozofska misao je misao koja implicira pozivanje na polje filozofskih stajališta i poznavanje, manje ili više svjesno, istine položaja koji ona zauzima u polju. Možemo pretpostaviti da jedan filozof, majstor zanata kao Heidegger, zna što čini kada odabere Jünger kao predmet refleksije (naročito kolektivne): Jünger postavlja jedino pitanja (politička) na koja je Heidegger pristao odgovoriti, jedina pitanja (politička) koja je *učinio svojima*, po cijenu ponovnog prevođenja – što omogućuje da se vidi način djelovanja filozofske misli⁵⁴. Filozof čiji je posao postavljati pitanja nikad ne odgovara izravno na „naivna“ pitanja, to jest ona koja su u njegovim očima neumjesna i drska, koja bi mu sociolog htio postaviti, i osobito na takozvana „politička“ pitanja, to jest otvoreno politička. On odgovara samo na filozofska pitanja, to jest na pitanja postavljena na jedinom prikladnom jeziku, to jest filozofskom, i na koja može (*de facto* i *de jure*) odgovoriti tek nakon što su preoblikovana u njemu svojstven filozofski idiolekt. (Bilo bi pogrešno čitati te zapise kao moralističke aforizme oživljene kritičkim raspoloženjem: te strategije se nameću kao jedine moguće svakome tko želi biti prihvaćen u neki prostor igre – to jest biti prepoznat kao filozof – i, *a fortiori*, u tome uspjeti; one su se nametnule kao samorazumljive svakome tko ima konformistički habitus, to

jest unaprijed prilagođen strukturalnoj potrebi polja).

Jünger je prava osoba za čitanje Heideggerovih komentara o *Radniku* između redaka: „Radnik *pripada fazi aktivnog nihilizma (Nietzsche)*. Radnju ovog djela činilo je – *i još uvijek čini u izmijenjenom obliku njegove funkcije* – ono što čini vidljivim potpuni stvarni radnički karakter, počevši od oblika radnika.“ A dvije stranice dalje: „Međutim optika i horizont koji vode opis nisu više, ili nisu još, određeni kao nekada, jer *ne sudjelujete više u toj akciji aktivnog nihilizma* koji je već u *Radniku*, i sukladno ničeanskom značenju, zamišljen u smislu prevladavanja. Međutim, „više ne sudjelovati“ ne znači već ‘držati se izvan’ nihilizma, i to tim manje što bit nihilizma uopće nije nihilistička i što je Povijest ove biti stvar starija i mlađa od ‘povijesno’ odredivih faza raznih oblika nihilizma⁵⁵. Ovi podatni eufemizmi skrivaju ideju da problem totalitarizma, totalitarne države koja posredovanjem tehnike uspijeva nametnuti svoju dominacije cjelokupnom postojanju, uvijek nameće, čak i kada je povijesno gotov, ovaj poseban oblik nihilizma. Bolje razumijemo sljedeće: „Danas nema pronicljivog duha koji bi zanijekao da je nihilizam, u najrazličitijim i najskrivenijim oblicima, ‘normalno stanje’ čovječanstva. Najbolji su dokazi za ovo isključivo reakcionarni pokušaji protiv nihilizma i koji, umjesto da se upute u dijalog s njegovom biti, rade na obnovi dobrih starih vremena. To znači tražiti spas u bijegu, tj. bježati od onoga što ne želimo vidjeti: problematičnost metafizičkog položaja čovjeka. Isti je stav o bijegu prodro do mjesta gdje, čini se, odustajemo od metafizike i mijenjamo je logikom, sociologijom i psihologijom⁵⁶. Tu još možemo čitati da totalitarna država i moderna znanost čine „posljedice potrebne za važnu implementaciju tehnike“ i da je – ali to je malo nategnuto – , jedina prava nereakcionarna misao ona koja se suočava s nacizmom kako bi mislila njegovu bit („odlučno“) umjesto da pobjegne. To je smisao poznate rečenice iz *Uvoda u metafiziku*, predavanja održanih 1935. i objavljenih bez mijenjanja 1953., o „unutarnjoj istini i veličini“ nacional-socijalizma, „pokreta planetarno određene tehnike i novovjekovnog čovjeka⁵⁷. Nacistički nihilizam, junački pokušaj prevladavanja prolazom do jingerijanske granice onog nihilizma čiji je on krajnji oblik, predstavlja krajnji podsjetnik ontološke razlike: preostaje odlučno se suprotstaviti podjeli, nepremostivoj dualnosti, „neizbježnoj“, između između Bitka i bića od kojih je zauvijek odvojen. Junačka filozofija prijezira smrti umjesto traženja pomoći treba ustupiti mjesto jednako junačkoj filozofiji odlučnog suprotstavlja-

nja toj apsolutnoj distanci. Na koncu, kada se treći put (prema značenju Möllera van den Brucka) definitivno zatvorio, ponovno se otkriva očajna bespomoćnost intelekta koja je bila uzrok, nadvladani vladar, smještena na nesigurni kraj društvene strukture. Kada završi moćna misao, ostaje misao nemoći, *pasivni nihilizam* koji odvaja mislioca jednom radikalnom razlikom od svih, moćnih ili nemoćnih, koji se predaju zaboravu Bitka, to jest misao o ontološkoj razlici između Bitka i bića, nenadmašan temelj nenadmašne nemoći⁵⁸.

Jasna je linija od zanijekanog aristokratizma u *Sein und Zeit* do filozofskog „oporavka“ nacizma, tako zauvijek upisanog u povijesti koja je samo razvoj biti tehnike. Ali ne bismo se znali održati tamo, a da ne pustimo da nam pobjegne bit: strategija trećeg puta, iz koje je proizišla Heideggerova filozofija, definira se u odnosu na prostor koji nije samo Sombartov ili Spann, a najmanje Jüngerov, Niekischov ili Möller van der Bruckov, nego poseban prostor filozofskog polja. Tako će konzervativna revolucija, to poricanje revolucije, proći novo poricanje.

Prevela: Viktorija Đudić

BILJEŠKE

1 Heideggerovo djelo postavlja problem društvenoj povijesti koji je *po svom porijeklu* posve analogan problemu nacizma: utoliko što predstavlja ishod i ispunjenje cijele povijesti relativno neovisne o njemačkoj filozofiji, postavlja pitanje o svojstvima razvoja sveučilišta i njemačke inteligencije, kao što nacizam postavlja pitanje o „svojstvima povijesnog razvoja Njemačke“, dva pitanja koja očito nisu nezavisna (usp. G. Lukacs, „O nekim osobenostima istorijskog razvitka Nemačke“, u *Razaranje uma: put iracionalizma od Šelunga do Hitlera*, Beograd, Kultura, 1966., str. 35-78).

2 Tim materijalistima bez materije i materijala, željeli bismo ukazati na istine koje su mogli sami otkriti da su, bar jednom, proveli znanstvenu analizu umjesto što su najavili propise i osude magistrata (usp. N. Poulantzas, *Politička vlast i društvene klase*, Beograd, Izdavači centar Komunist, 1978.), ali kako bolje razumiju *u ovom obliku*, uputit ćemo ih na uvod u *Klasne borbe u Francuskoj* u kojoj Engels budi praktične prepreke s kojima se suočava „materijalistička metoda“ u pokušaju da svoje porijeklo povuku iz „nedavnih ekonomskih uzroka“ (F. Engels, *Uvod za „Klasne borbe u Francuskoj“*, u K. Marx, F. Engels, *Dela*, Beograd, Institut za međunarodni radnički pokret, 1975., str. 433-447).

3 M. Heidegger, *Što se zove mišljenje?*, Zagreb, Naklada Breza, 2008., str. 12.

4 Ono što proces „vulgarizacije“ čini uvjerljivim činjenica je da nalazimo cijelu ljestvicu izražavanja s jednakom funkcije, ali na sve slabijim razinama zahtjeva što se tiče *forme*, to jest eufemizacije i racionalizacije: Spengler koji se pojavljuje kao „vulgarizator“ Sombarta i Spanna, je pak „vulgariziran“ od strane studenata i mladih predavača „Pokreta mladih“ koji zazivaju kraj „*otuđenja*“, – jedne od ključnih riječi tog vremena, ali upotrebljavane kao sinonim za „iskorjenjivanje“ – putem „*ukorjenjivanja*“ u rodno tlo, narod (i njegovu povijest) i prirodu (sa šetnjama u šumi i planinarenjem), koji niječu tiraniju intelekta i racionalizma, čuju prijateljski glas prirode i zagovaraju povratak kulturi i *unutrašnjosti*, to jest raskid s građanskom, materijalističkom i vulgarnom potjerom za udobnosti i profitom.

5 Usp. George Mosse, *The crisis of german ideology*, New York, The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964., str. 149-170; E. Weimar, *Das Selbstverständnis der Deutschen*, Stuttgart, 1961.; R. Minder, „Le Lesebuch, reflet de la conscience collective“, *Allemagne d'aujourd'hui*, svibanj-lipanj 1967., str. 39-47.

6 U jednom eseju posvećenom Jüngeru, s kojim je održavao redovite kontakte i dopisivanje, Heidegger je napisao: „Tijekom zime 1939-1940, objasnio sam *Radnika* malom krugu sveučilišnih profesora. Čudili su se što se jedna takva dalekovidna knjiga pojavila prije toliko godina, a da još nismo razumjeli lekciju, to jest a da se nismo usudili pokušati sljedeće: pustiti da se pogled koji držimo na sadašnjosti slobodno pomiče u perspektivu *Radnika* i mislili planetarno“ (M. Heidegger, „Contribution à la question de l'Être“, u *Questions I*, Paris, Gallimard, str 205.). Značajno je da je bila potrebna polemika oko Heideggerovog nacizma

da se takvi stručnjaci – i naravno, u apologetskoj zabrinutosti – upuste u čitanje – uostalom poprilično loše – ove knjige koja u sebi skriva toliko istine o Heideggeru (usp. J.M. Palmier, *Les écrits politique de Heidegger*, Paris, Ed. de L'Herne, 1968., str. 165, 293).

7 S. Kracauer, *Od Kaligarija do Hitlera: psihološka istorija nemačkog filma*, Beograd, Studentski kulturni centar, 1996.

8 Heidegger svrstava čitanje djela Dostojevskog (uz Nietzschea, Kierkegarda i Diltheya) među obilježavajuća iskustva svoje studentske mladosti (usp. O. Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, Paris, Aubier, 1967, str. 31).

9 O. Spengler, *Čovjek i tehnika*, Split, Laus, 1991., str. 53.

10 Usp. E. Troeltsch, „Die Revolution in der Wissenschaft“, u *Gesammelte Schriften*, t. 4, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Scientia, Verlag Aalen, 1966., str. 653-677.

11 G. L. Mosse, *nav. djelo*, str. 150, „Radnici, nastavlja Mosse, ne znaju tu poruku, poluobrazovani više vole sentimentalizam Courths-Mahlera... obrazovano građanstvo bilo je prožeto ovom ideologijom“ (*ibid.*). Međutim, *völkisch* diskurs, kao nearistokratski elitizam koji ne isključuje malograđane opsjednute spašavanjem svog statusa i *zabrinute razlikuju li se od radnika*, osobito u *kulturnim* pitanjima, može se raširiti među *zaposlenicima* i osvojiti njihov najvažniji sindikat, DHV, koji predstavlja važnu finansijsku podršku i daje prednost izdavanju i širenju *völkisch* pisaca (usp. G. Mosse, *nav. djelo*, str. 259), time doprinoseći „romantiziranju mišljenja koje zaposlenici imaju o sebi“ i poticanju čežnje za povratkom zanatskoj prošlosti (str. 260).

12 Broj se studenata u visokom školstvu povećao sa 72 064 godine 1913./1914. na 117 811 godine 1931./1932., omjer od 100 prema 164. „Tijekom inflacije je relativno spuštanje školarine uzrokovalo priljev studenata“ (usp. G. Castellan, *L'Allemagne de Weimar, 1918-1933*, Paris, A. Colin, 1969, str. 251).

13 O „modernističkoj“ kritici i njenim predstavnicima na sveučilištu (prije 1918.), Kerschensteineru, Virchowu, Ziegleru, Lehmannu i posebice nakon 1918., Leopoldu von Wieseu, Paulu Natorpu, Alfredu Vierkandtu, Maxu Scheleru, vidi F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins, The German Academic Community 1890-1933*, posebno str. 269-282.

14 Napredovanje na sveučilištu je bilo tako nesigurno da su studenti i asistenti iz šale govorili: „još nekoliko semestara i bit ćemo nezaposleni“. Što se tiče profesora, njihova materijalna situacija je bila prejako pogođena inflacijom, kao što o tome svjedoče izjave jednog profesora koji se tužio, u jednom predgovoru, kako običan vojnik u okupacijskoj vojsci ima dva ili tri puta veću plaću od najvećih znanstvenika u Njemačkoj, prvih u svijetu (E. Bethe, *Homer*, Leipzig i Bonn, vol. 2. 1922, str. 111).

15 M. Weber, „Znanost kao poziv“, u *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb, Globus, 1989, str. 253-282. Citat str. 255.

16 G. Mosse, *nav. djelo*, str. 150.

17 A. Fischer, prema F. Ringer, *nav. djelo*, str. 412. Sami sadržaj pedagoških reformi koje predlaže Fischer je vrlo značajan: prvenstvo dano „sintezi“ te sintetičkoj i intuitivnoj viziji, razumijevanju i interpretaciji (*Deutung*) nad „opažanjem“, oblikovanjem „karaktera“, „edukacijom osjećaja“, izražava volju da se nametne novi tip „intelektualnih kvaliteta“ i nova definicija „kompetencije“ intelekta...

18 Politički konzervativna i anti-demokratska obojenost ove ideologije rezultira time da se ona razvija kao odgovor na napade koje pokreću lijeve stranke (a barem djelomično prenose humanističke znanosti, osobito sociologija) na akademске standarde i intelektualno-plemičke ideale njemačkih sveučilišta.

19 K.A. Von Müller, *Deutsche Geschichte*, str. 26, prema F. Ringer, *nav. djelo*, 222.

20 H. Güntert, *Deutscher Geist: Drei Vorträge*, Bühl-Bader, 1932., str. 14, prema F. Ringer, *nav. djelo*, str. 249-250. Trebalo bi, produžujući indikacije F. Ringera (usp. na primjer izjave koje citira, *nav. djelo*, str. 214), utvrditi opća mjesta sveučilišnog aristokratizma koji cvjeta osobito u diskursima svečanih okolnosti, prilikama za povezivanje u zajedničkim antipatijama i istjerivanje dijeljene tjeskobe.

21 O. Spengler, *Propast zapada*, Zagreb, Demetra, 1998.; *Čovjek i tehnika*, 1991. Iako su profesionalni povjesničari suzdržani kad se radi o Spenglerovim metodama, najkonzervativniji među njima barem pozdravljaju vatrenost njegovih zaključaka. Poznavajući strukturalno neprijateljstvo sveučilištaraca prema „vulgarizatorima“, zamišljamo kakav bi trebao biti ideološki dogovor da bi Eduard Meyer, najslavniji povjesničar Antike tog vremena, mogao napisati: „Spengler je briljantno opisao elemente unutrašnjeg raspada (*Zersetzung*) u poglavljima (iz *Propasti Zapada*) posvećenima kritici tada vladajućih stavova, u poglavljima o Državi i politici, o demokraciji i parlamentarnoj vladi i njenim podlim intrigama, o svemoćnom tisku, o prirodi velike metropole, o ekonomskom životu, novcu i strojevima; i Georg von Below je komentirao Spenglera: Zapad će pasti onda kada više ne bude slugu, kad se služenje bude smatralo sramotnim, kad se svaka društvena stratifikacija zamijeni društvom usitnjenim za potrebe društvene mobilnosti (prema F. Ringer, *nav. djelo*, str. 223).

22 Norbert Elias analizirao je mrežu kultiviranih asocijacija povezanih uz ova dva termina, izgrađene oko suprotnosti između rafiniranih društvenih formi, razrađenih manira i svjetovnog znanja s jedne strane, te autentične duhovnosti i kultivirane mudrosti s druge (usp. N. Elias, *O procesu civilizacije*, Zagreb, Antibarbarus, 1996., str. 55-83).

23 Surova je provala društvenih fantazmi rijetka u Heideggerovom radu. Ništa slično Jüngerovim izravnim zazivanjima „primitivnih situacija“ u korist sloboda pruženih vrstama koje, kao novine i književna djela, dopuštaju i potiču da se njeguje jedinstvenost „rijetkih“ „iskustava“: „S.F.G. (...) u zoološkom vrtu, *ove nedjelje po sniženoj cijeni*. Pogled *masa* je vrlo opresivan, ali ne trebamo zaboraviti da ih vidimo kroz hladno oko statistike“ (E. Jünger, *Jardins et routes*, pages

de journal, 1939-1940, s njemačkog preveo M. Betz, Paris, Plon, 1951, str. 46, kurziv moj). „Dva dana u *Hamburgu*. Čak i kad se redovno vraćamo u *velike gradove*, svaki put nas iznenadi pogoršanje njihovog *automatskog* karaktera“ (*nav. djelo*, str. 50). *Gledatelji koji iziđu iz kina* nalikuju tek probuđenju *gomili uspavanih* i kad uđemo u *dvoranu okupanu mehaničkom glazbom*, vjerujemo da smo ušli u ugođaj *pušionice opiuma* (*nav. djelo*, str. 51). „Sve te *antene divovskih gradova* nalikuju na uzdignutu kosu na glavi. One zazivaju *demonске veze*“ (*nav. djelo*, str. 44). Nedostaje samo pobuđivanje situacija u kojima elitne duše mogu dokazati svoju razliku: „Odjeljci za nepušače su uvijek manje ukrašeni od drugih; čak manji *asketizam daje prostora* ljudima (*nav. djelo*, str. 90).

24 E. Jünger, *Odmatanje u šumu*, Zagreb, Matica hrvatska, 2013.

25 „Pretpostavimo da smo u osnovnim obrisima istražili hemisferu na kojoj se odvija ono nužno. Na njoj se ocrtava ono tehničko, tipično, kolektivno, čas veličanstveno, čas zastrašujuće. Sad se približavamo drugom polu, na kojem pojedinac ne djeluje samo biće koje trpi...“ (E. Jünger, *Odmatanje u šumu*, Zagreb, 2013., str. 46). „U krajoliku gradilišta, *automati* si prisvajaju centar. To stanje može biti samo privremeno. Potpuni *gubitak biti*, potpuna evakuacija najavljuje novu okupaciju, i *svaka propast* metamorfoze, povratak“ (E. Jünger, *L'état universel*, Paris, Gallimard, 1962, str. 22). „Ako bismo htjeli izabrati jedan granični dan, onda zacijelo nijedan ne bi bio prikladniji od onoga kad je potonuo 'Titanik'. Tu se oštro sudaraju svjetlo i sjena: *hybris napretka* s panikom, najveća udobnost s uništenjem, *automatizam* s katastrofom, koja se pojavljuje kao prometna nesreća.“ (*Odmatanje u šumu*, Zagreb, 2013., str. 31).

26 „tamo se spušta u *nizine* logora za robove i klaonica, u kojima primitivci sklapaju krvav savez s tehnikom. Tamo više nema *sudbine*, ostaju još samo *brojke*. A hoće li imati svoju sudbinu ili će biti samo *broj*, to je odluka koju je danas, dođuše, prisiljen donijeti svatko, ali je mora donijet *sam*... U onoj mjeri, naime, u kojoj *kolektivne sile* osvajaju prostor, *pojedinac* je isključen iz starih, razvijenih saveza i stoji sam za sebe“ (*nav. djelo*, str. 35, kurziv moj).

27 “Odmetnikom pak nazivam onoga koji se, ostavši tijekom dugog procesa sam i bez zavičaja, našao izručen *uništenju*... Odmetnik je, dakle, onaj koji ima iskonski odnos prema *slobodi*, koji se, gledano vremenski, očituje u tome da je spreman *oduprijeti se automatizmu*... (*nav. djelo*, str. 29). “Anarhist je antikonzervativac... Razlikuje se od konzervativca u tome što se njegov trud obrušava na stanje čovjeka u sebi, a ne na klasu” (*L'état universel*, Paris, 1962., str. 112). “Anarhist ne poznaje ni tradiciju ni pregrade. Ne želi da ga Država ili njeni organi zaduže ni porobe... On nije ni vojnik ni radnik.” (*nav. djelo*, str. 114).

28 „Čak i ako pretpostavimo najgori slučaj, *propast*, ostaje razlika kao između svijetla i tame. Ovdje se put *uspinje* u *uzvišena područja*, prema smrti kao žrtvi ili sudbini *borca* koji gine s oružjem u ruci...” (*Odmatanje u šumu*, Zagreb, 2013., str. 35). „Šuma je tajnovita. Ta riječ pripada onim riječima našega jezika u kojima se istodobno skriva njihova suprotnost. Tajnovito je ono *prisno, dobro zašti-*

ćen dom, utočište sigurnosti. Ono je istodobno nešto skrovito-tajnovito i u tom smislu približava se onom strahovitom. Tamo gdje naiđemo na takve *korijene*, možemo biti sigurni da u njima velika suprotnost i još veća jednakost upućuju na još veću suprotnost i jednakost života i smrti, čijim se rješavanjem bave *misterije*.“ (nav. djelo, str. 51-52). „Jedna od Schwarzenbergovih ideja bila je da treba zaroniti s površine u *dubine predaka*, ako bismo htjeli uspostaviti *autentičnu suverenost*“ (E. Jünger, *Visite à Godenholm*. Paris, Ch. Bourgois, 1968., str. 15).

29 „Tada [kada se navijesti *katastrofa*] će akciju uvijek preuzeti na sebe *izabrani*, oni koji radije izabiru *opasnost* nego *ropstvo*. I uvijek će akcijama prethoditi *osvištavanje*. Ono se najprije očituje kao *kritika* vremena, to jest u spoznaji da važeće vrijednosti više nisu dovoljne, a zatim kao *sjećanje*. To sjećanje može se okrenuti *Ocima* i njihovim porecima bližim *izvoru*. Ono što će tad težiti *konzervativnoj obnovi*. Pri velikim opasnostima ono spasonosno tražit će se dublje, i to kod *Majki*, a u dodiru s njima oslobađa se *iskonska snaga*. Njoj se obične sile vremena ne mogu oduprijeti.“ (*Odmatanje u šumu*, Zagreb, 2013., str. 39). „Uvijek je postojala svijest, mudrost nadmoćna sputavanju Prošlosti. Ona će prvo procvjetati samo među malobrojnim duhovima“ (*Visite à Godenholm*, str. 18).

30 „Možemo misliti što god hoćemo o tom svijetu *zdravstvenih osiguranja*, farmaceutskih tvornica i specijalista: *jači* je onaj koji može odreći svega toga.“ (*Odmatanje u šumu*, Zagreb, 2013., str. 71). „Stanje *izjednačenosti... Država-sigurnost, Država-udobnost i Država-providencija*“ (*L'État universel*, str. 28).

31 „Sve te eksproprijacije, devaluacije, unifikacije, likvidacije, racionalizacije, socijalizacije, elektrifikacije, komasacije, podjele i usitnjavanja ne zahtijevaju ni *obrazovanje*, ni *karakter*, to dvoje, naprotiv, štete *automatizmu*“ (*Odmatanje u šumu*, Zagreb, 2013., str. 23). Dalje: „ljudi se uklopljeni u *kolektive* i konstrukcije na način koji ih čini posve nezaštićenima.“ (nav. djelo, str. 41).

32 „U takvom stanju čovjek se nužno mora tretirati kao *zoološko biće*... To najprije vodi u područje čistog iskorištavanja, a zatim *bestijalnosti*.“ (nav. djelo, str. 58).

33 (...) „Ovaj susret (s francuskim seljakom) mi je pokazao koliko ponosa čovjeku donosi *dug radni vijek*. Iznenađujuća je *skromnost* koju u svakoj prilici pokazuju ti ljudi. To je njihov način isticanja.“ (E. Jünger, *Jardins et routes, pages de journal*, Paris, 1951, str. 163).

34 „Vrijeme koje se *vraća* je vrijeme koje donosi i rađa (...). *Progresivno* vrijeme, naprotiv, ne mjeri se ciklusima i revolucijama, nego prema ljestvicama: to je homogeno vrijeme. (...) U povratku, porijeklo je najbitnije; u napretku, to je kraj. To vidimo u doktrini raja, kojeg jedni stavljaju na početak, drugi na kraj puta“ (E. Jünger, „Polarisations“, u *Essai sur l'homme et la temps II*, Paris, Éditions du Rocher, 1957., str. 66).

35 Jünger jasno otkriva ono što tako dobro skrivaju hajdegerske igre o *eigen, Eigenschaft* i *Eigentümlichkeit*, to jest, kako bi govorio kao Marx, „igra riječi građana o *Eigentum* i *Eigenschaft*“: „U tom smislu vlasništvo je egzistencijalno,

vezano uz svojeg nosioca i neraskidivo povezano s njegovim bićem.“ (*nav. djelo*, str. 90) ili „Ljudi jesu braća, ali nisu jednaki“ (*nav. djelo*, str. 93). Još ružnija poricanja odgovaraju nižem stupnju eufemizacije nego kod Heideggera: „Time je ujedno rečeno da se iza te riječi ne skriva nikakva namjera usmjerena protiv Istoka“ (*nav. djelo*, str. 43). „Nije nam uopće namjera rušiti političko-tehničke kulise i njihov raspored“ (*nav. djelo*, str. 44).

36 M. Schapiro, “Nature of Abstract Art”, *Marxist Quarterly*, I, siječanj-ožujak 1937., str. 77-98.

37 Ta strukturalna dvosmislenost koja predstavlja posebnost *völkisch* ideologije ili „revolucionarnog konzervativizma“ pokazuje na koji način mislioci poput Lagardea u isto vrijeme mogu zavesti liberalne sveučilištarce poput Ernsta Troeltscha i najtvrdje naciste. Prvi prepoznaju veliki njemački idealizam u njenoj estetsko-herojskoj viziji ljudi i nacija, u njenoj pseudoreligioznoj vjeri u iracionalno, natprirodno i božansko, u njenom veličanju „Genija“, u njenom preziru prema političaru i ekonomistu, *prema običnom čovjeku obične egzistencije* i prema političkoj kulturi koja se prilagođava njegovim željama, prema odbojnosti spram moderniteta. Drugi u tome pronalaze opravdanje svog antisemitizma, agresivnog i imeprijalističkog nacionalizma (usp. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961., posebno str. 82-94). Kartezijanska kritika se također nalazi u tom vrlo *hajdegerskom skupu* tema (filozof Franz Böhm u Lagardeu vidi glavnog branitelja njemačkog sustava od racionalizma i kartezijanskog oportunitizma: (usp. F. Böhm, *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 19388, str. 274, prema F. Stern, str. 93).

38 O. Spengler, *nav. djelo*, str. 8.

39 Deklarativni rasizam (jedno od zajedničkih obilježja svih mislioca) vodi Sombarta da „židovski duh“ smjesti u korijen marksizma: ta veza kritičke misli i marksizma koja će Hansu Naumannu reći: „sociologija je židovska znanost“, temelj je svih odgovarajućih uporaba nacističkog pojma nihilizma.

40 Usp. H. Lebovics, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany, 1914-1933*, Princeton, Princeton University Press, 1969., str. 49-78. Ova sažeta prezentacija Sombartovog rada ne smije zaboraviti da on duguje važan dio svojih svojstava – ovdje ignoriranih – činjenici da je umetnut u polje ekonomije. Isto bi vrijedilo za misao Othmara Spanna (analiziranu u istom djelu, str. 109-135): temeljeći se na afirmaciji prvenstva na sve (*Ganzheit*), koje podrazumijeva osuđivanje individualizma i egalitarizma, on predlaže istinsku ultrakonzervativnu političku ontologiju koja usklađuje klase znanja s različitim klasama ljudi, s tim da većina oblika znanja proizlazi (pod okriljem Platona) iz sociologije države.

41 E. Junger, *Radnik: vladavina i lik*, Zagreb, Matica hrvatska, 2012.

42 J. Habermas citira (bez naznake izvora) nekoliko rasističkih izjava Ernsta Jüngerera (usp. J. Habermas, „Penser avec Heidegger contre Heidegger“, u *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1984., str. 53 i 55).

43 Ovo je mjesto da se prisjetimo Heideggerovog govora u vrijeme njegovog rektorata, odnosno 30. listopada 1933: „Znanje i posjedovanje tog znanja, u smislu u kojem nacional-socijalizam shvaća tu riječ, *ne razdvaja na klase*, nego baš suprotno, ujedinjuje i povezuje članove domovine i nacije u jedinstvenu i veliku volju države. Tako su riječi „Znanje“ i „Znanost“, „Radnik“ i „Rad“ primili *drugo značenje i novi zvuk*. „Radnik“ *nije onakav kakvog ga želi marksizam*, jedini objekt iskorištavanja. Položaj radnika (*Der Arbeiterstand*) nije klasa razbaštinjenih (*Die Klasse der Enterbten*), koji preuzimaju opću borbu klasa“ (citirano u J.M. Palmier, *Les écrits politique de Heidegger*, Paris, L’Herme, 1968., str. 123).

44 Ovdje se misli na završnu scenu *Metropolisa* u kojoj gradonačelnikov sin, idealni Odmetnik, obučen sav u bijelo, pruža ruke rukama svog protivnika, dok Maria (srce) šapće; „Ne može postojati razumijevanje između ruke i mozga osim ako srce ne intervenira kao posrednik“ (usp. Fritz Lang, *Metropolis*, Classic film scripts, London, Lorrimer publishing, 1973., str. 130).

45 Usp. H. Lebovics, *nav. djelo*, str. 84.

46 „Čisto fizionomijski, najprije se uočava da su lica ukočena poput maski, što je isto toliko naslijeđeno koliko se i naglašava i pojačava vanjskim sredstvima, na primjer, brijanjem brade, frizurom i pripadnim pokrivalima za glavu.“ (E. Jünger, *Radnik*, Zagreb, 2012., str. 92).

47 Mislimo na tu prekrasnu anegdotu koju je ispričao Ernst Cassirer: „Jednom njemačkom trgovcu koji je htio razgovarati s američki posjetiteljem, objasnio sam naš osjećaj da je nešto nezamjenjivo bilo izgubljeno kad je sloboda napuštena. Odgovorio je: ‘Vi uopće ne razumijete. Prije smo se brinuli o izborima, strankama, glasovima. Imali smo odgovornosti. Sada, nemamo ništa od toga. Sada smo slobodni’“ (S. Raushenbush, *The March of Fascism*, New Haven, Yale University Press, 1939, str. 40, prema E. Cassirer, *Mit o državi*, Beograd, Nolit, 1972, str. 280, fusnota 4).

48 M. Heidegger, “Contribution à la question de l’Être“, u *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, str. 206.

49 M. Heidegger, “Pitanje tehnike“, u *Uvod u Heideggera*, Zagreb, Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH, 1972., str. 117.

50 Sombart, na primjer, poput svih konzervativaca koji zauzimaju stav o tom pitanju (npr. Spann i *Ganzheit*) na strani je sinteze i ukupnosti, te na taj način neprijateljski raspoložen prema „zapadnoj“ sociologiji (to jest, francuskoj i engleskoj) i svemu što čini njezin „naturalizam“, tj. istraživanju mehaničkih zakona, „kvantifikaciji“ i „matematizaciji“. To znanje čiju hladnoću i nesposobnost da pristupi *biti* (*Wesen*) stvarnosti on oplakuje, osobito kad se ono širi na prostor *Geista*, i koje on suprotstavlja „humanističkoj“ sociologiji, to jest njemačkoj, prema njegovom je mišljenju u korelaciji s razvojem prirodnih znanosti i „dezin-tegraciji“ (*Zersetzung*) europske kulture, to jest laicizaciji, urbanizaciji, razvoju tehnološkog poimanja znanja, individualizma i nestajanja tradicionalne „zajednice“. Prolazeći kroz posve organsku solidarnost vidimo cijeli niz pojmova koji

je na prvi pogled lišen veze (usp. F. Ringer, *nav. djelo*, str. 388).

51 Sjećamo se Weberova upozorenja protiv „idola čiji kult danas zauzima značajno mjesto na svakom uličnom uglu i u svim časopisima“, „osobnosti“ i „proživljenog iskustva“ (usp. M. Weber, *nav. djelo*, str. 261).

52 E. Jünger, *Radnik*, Zagreb, 2012., str. 221 (fusnota 29).

53 Usp. F. Ringer, *nav. djelo*, str. 394.

54 Jean-Michel Palmier bez sumnje izražava zajedničko mišljenje komentatora kad piše: „Teško je ne biti iznenađen važnosti koju je Heidegger dao ovoj knjizi“ (J.M. Palmier, *nav. djelo*, str. 196).

55 M. Heidegger, „Contribution à la question de l'Être“, u *Questions I*, str. 204-206.

56 M. Heidegger, *nav. djelo*, str. 208.

57 M. Heidegger, *Uvođenje u metafiziku*, Zagreb, AGM, 2012, str. 212.

58 Misli se na *Mučninu*, uzvišeni izraz iskustva mladog „elitnog“ intelektualca koji je odjednom suočen s *beznačajnošću* (u dvostrukom značenju, iz čega *apsurdnost*) mjesta koje mu je dodijeljeno – profesora filozofije u malom provincijskom gradiću. Intelektualac, smješten na rizično mjesto u vladajućoj klasi, nezakoniti građanin, lišen građanskih prava i mogućnosti da ih zatraži (objektivna situacija koja traži gotovo transparentan prijevod u temi „kopileta“) može se odrediti samo u suprotnosti s ostatkom društvenog svijeta, „gadovima“, „građanima“, ali prije u smislu Flauberta nego Marxa, to jest svih onih koji se osjećaju dobro u svojoj koži i sa svojim pravima jer imaju sreću i prokletstvo da ne misle. Ako u građaninu i intelektualcu prepoznamo „egzistencijalno“ ostvarenje onoga što će biti kasnije, u filozofski ublaženom sustavu, „u-sebi“ i „za-sebe“, možda ćemo bolje razumjeti smisao „čežnje prema Bogu“, predfloberovsku čežnju pomirenja intelektualca i građanina, moći bez razmišljanja i nemoćne misli. Samo želimo predložiti da kod Sartrea kao i kod Heideggera, ontologija je uvijek politička. Kako bi se razumjelo razilaženje krajnjih sudbina Sartrea i Heideggera, trebalo bi uzeti u obzir skup čimbenika koji definiraju položaj i određuju putanju svakog od njih u dva polja koja se iz temelja razlikuju, a naročito sve što razlikuje rođenog intelektualca, stavljenog na nesiguran položaj u vladajuću klasu, ali savršeno umetnutog u intelektualni svijet, od intelektualca prve generacije, smještenog na nesiguran položaj *čak* i u intelektualnom polju.