

Alen Tafra, Pula

Kulturni pesimizam i demokracija

Razdoblje najvećeg trijumfa liberalne demokracije ujedno je bremenito proturječjima i potresano krizama, što daje povoda spekulacijama o njezinoj iscrpljenosti i kraju. U postmodernoj epohi, diskurs o krizi demokracije dio je apokaliptičkog fenomena »endizma« – uglavnom pesimističnog predznaka – koji već desetljećima preplavljuje niz područja (ekologija, politika, moral, umjetnost, znanost, filozofija).¹ Možemo se prisjetiti Burckhardtove misli kako svatko svoje doba smatra konačnim ostvarenjem svih ostalih, no nije prigodno kad ovaj – u duhu pretprošlog stoljeća – govori o sujeti kojom sadašnjost sažaljenjem prelazi preko prošlih razdoblja.² Danas vjerojatno ima više političkih mislilaca i filozofa koji sumnjaju u vjerodostojnost suvremene liberalne demokracije negoli apologeta. Ipak, činjenica da obje strane rabe rječnik liberalne demokracije dovoljno jasno otkriva teren debate. Racionalizaciju eufrije »post-festum 1989.«, u notornom liku ideologije kraja svih ideologija, pružio je Francis Fukuyama. Nakon konstatacije kako je liberalna demokracija jedini preostali natjecatelj u borbi za status »ideologije potencijalne univerzalne vrijednosti«, on tezu postavlja ovako:

»... možemo tvrditi da je povijest došla do kraja ako je današnji oblik socijalne i političke organizacije za ljude u njihovim najbitnijim osobinama posve zadovoljavajuća.«³

Circulus vitiosus! Jer što su – ili možda bolje, tko su? – ti posljednji »ljudi u njihovim najbitnijim osobinama«? Da liberalna otvorenost diverzitetu u demokraciji kao transcendentalni uvjet ima smisao vrste, kao evolucijski cilj i vlastitu bit jednodušnost, dok stare aporije filozofije politike svoj konačni *Aufhebung* nalaze u točki Omega – od ranije nas uvjerava Pierre Teilhard de Chardin.⁴ Riječi velikog teologa, dok prizivaju veličajni sinkronicitet u demokratskom *Flachland*-u, analogijski korespondiraju ultraracionalnoj

1

O apokaliptičnom prizvuku u postmodernoj filozofiji vidi: Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993.; Jean-François Lyotard, *L'Inhumain: causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988.; Jean Baudrillard, *The Illusion of the End*, Polity Press, Cambridge 1994. Iscrpnu bibliografiju diskursa o kraju donosi Mario Kopic, *S Nietzscheom o Europi*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001., napose str. 119–123. Tezu o »kraju demokracije« radikalno postavlja Oswald Spengler u: Oswald Spengler, *Propast Zapada*, knjiga IV., INP Književne novine, Beograd 1990., str. 243. O kraju demokracije, politike, društva i subjekta u suvremenom »razdoblju mreža«, vidi: Jean-Marie Guéhenno, *La Fin de la démocratie*, Flammarion, 1993. Sažeti prikaz suvremenog kultur-pesimističnog diskursa iz različitih područja života daje Oliver Bennett, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in*

the Postmodern World, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001.

2

Jacob Burckhardt, *Razmišljanja o svjetskoj povijesti*, Prosvjeta, Zagreb 1999., str. 237–240.

3

Francis Fukuyama, *Kraj povijesti i posljednji čovjek*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1994., str. 259. Ovaj autor kasnije nastupa više kao društveni kritičar u: *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, Simon & Schuster 2000.

4

Pierre Teilhard de Chardin, *Budućnost čovjeka*, Crkva u svijetu, Split 1970., str. 229–234.

organizaciji moderne kibernetike, navodno dubokoj *demokratskoj intuiciji* u temelju serije otkrića mikrofizike i molekularne genetike.⁵ Bombastiku narečenog optimizma, ili suvremenijeg Wilberova pokušaja holističke integracije znanja, mogli bi neupadljivije okarakterizirati kao scijentističku super-znanost ili gnozu, negoli bi to bilo izvedivo u slučaju Hegelove filozofije.⁶ No zajednički im stav o modernitetu, kao presudnom koraku u maršu progresa prema slobodi, ne propituje niti metodološki krajnje obzirni Popper. Fukuyamina i Kojèveova – značilo bi bitno i Hegelova i Marxova – »univerzalna i homogena država« jest »društvo bez klasa« – pobjeda roba blagoslovljena univerzalnim recipročnim priznanjem – a kraj povijesti, ujedno – u stanovitom smislu – kraj čovjeka i kraj filozofije.⁷ Sjetimo li se ovdje Nietzschea i njegove misli o »demokraciji kao sekulariziranom kršćanstvu« – ili, pak, izreke Alaina de Benoista o kršćanstvu kao »boljševizmu antičkih vremena« – ne bi bilo naročito teško, slijedeći »nesolidarne« ideje »ironijskog teoretičara« Nietzschea, ustanoviti neki novi filozofijski kanon univerzalnih »sugrađana«, nazovimo ga prigodno »Kant – Marx«, ili, još radikalnije, »Krist – Rorty«.⁸

Zanemarimo li različitost socijalizacija i najboljih političkih uređenja zamislivih unutar zadanog kanona – i prihvatimo li ih načelno kao genealošku prethodnicu Fukuyamina optimizma – preostaje nam odlučiti je li taj kanon u svojoj cjelini optimističan. Mogući odgovor počiva na sumnjivoj pretpostavci kako se svaku filozofiju politike manihejskom logikom može proglasiti optimističnom ili pesimističnom. Znači li to da je s obzirom na optimizam ili pesimizam doista moguće izolirati dvije nesvodive skupine političkih filozofa? U tom slučaju, koji je probni kamen njihova lučenja? Budući da smo vezani povijesnim okolnostima, obično je načelno prihvaćanje i obrana postojeće liberalne demokracije automatski i temeljni kriterij optimizma neke političke misli. No možemo zaključiti kako je navodni pesimizam zapravo utopijski optimizam u sukobu s privremenom vladavinom neželjenog, ili pak nešto treće – »depresivni realizam«, omraženi zahtjev da se djeluje pod okriljem principa realnosti. Novije spoznaje kognitivne psihologije o biološkim i psihološkim aspektima kultur-pesimističnog načina razmišljanja, Oliveru Bennettu tako daju povoda da kulturni pesimizam proglasi oblikom blaže depresije.⁹ U postmodernom svijetu, kulturni pesimizam nije, dakle, samo intelektualni sud o našoj kulturi već i složena struktura osjećaja. Ovo otvara ozbiljno pitanje: može li se kulturni pesimizam razriješiti antidepressivima, terapijom, možda jednog dana genetskom selekcijom ili sustavnom izolacijom? Erik Davis u eseju *Uzmi crvenu pilulu* razmatra takve izgleda, braneći pravo na tjeskobu u XXI. stoljeću, kao elementarno pravo na istinu.¹⁰ Bennett citira znanstvene studije koje pokazuju kako umjereno depresivni ljudi vide sebe i svijet s manjim udjelom kognitivne distorzije od ovisnika o kontaminiranju optimističnim iluzijama.¹¹ Je li onda optimizam »kukavičluk« i »nojevska« filozofija (Spengler), znak licemjerja ili nerazvijenosti (Melville)? Burckhardt piše:

»Moramo se uopće truditi da izbacimo izraz 'sreća' iz života naroda i zamijenimo ga nekim drugim, dok izraz 'nesreća', kako će se dalje pokazati, trebamo zadržati... 'Sreća' je oskvrnuta riječ, otrcana općom uporabom. Kuda bi nas odvelo kad bi o njezinoj definiciji trebalo odlučiti opće glasovanje svih stanovnika na Zemlji?«¹²

S druge strane, Fukuyama se žali na slijepo prihvaćanje pesimizma, koje zabludjelog optimista čini glupanom, a jednako, promašena pesimista štiti »aurom dubokoumnosti i ozbiljnosti«. ¹³ Simmel upozorava na zavodništvo

patnje, koja proizvodi plaho poštovanje pred njezinom navodnom dubinom.¹⁴ Je li stanje doista takvo da je danas realizam depresivne prirode, a ne objektivni svjetonazor koji nas po Simmelu čeka nakon što prijedemo put iz subjektivno-optimističnog svjetonazora pesimističnom zaobilaznicom?¹⁵ Jaspersu su Kierkegaard i Nietzsche tek u njegovo vrijeme postali

5

Botho Strauss, *The Young Man*, prev. Roslyn Theobald, Northwestern University Press, (Ill.) 1995., str. 139–148

6

Kritički prikaz utjecaja gnoze na eshatološke filozofije povijesti i revolucionarne ideologije što teže radikalnom imanentnom spasenju, daje Željko Loparić, *Optuženik Heidegger*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 1991., str. 113–117. Oštru kritiku »bombastičnih« pokušaja sinteze znanja koji ignoriraju kantovsku triparticiju, daje Vincent Descombes, *The Barometer of Modern Reason. On the Philosophies of Current Events*, prev. Stephen Adam Schwartz, Oxford University Press, New York 1993., str. 179. O Ken Wilberovu nastojanju oko sinteze znanstvenog, povijesnog i duhovnog razumijevanja Nje svijeta, vidi: Michael E. Zimmerman, »The Ontological Decline of the West«, u: Richard Polt and Gregory Fried (ur.), *A Companion to Heidegger's »Introduction to Metaphysics«*, Yale University Press, New Haven/London 2001., str. 202–204.

7

Vidi Alexandre Kojève, *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša, Sarajevo 1964.; također i raspravu sa Straussom, u: Leo Strauss, *O tiraniji*, GZH, Zagreb 1980.

8

Vidi esej Alaina de Benoista »Il 'bolševismo dei tempi antichi'«, u: Alain de Benoist, *Le idee a posto*, prev. Gabriella Chioma i Marco Tarchi, Akropolis, Napoli 1983. Preudno pitanje postavlja i na nj odgovara Karl Jaspers: »Temeljno političko pitanje našega doba za svjetsku povijest jest pitanje: mogu li se ljudske mase demokratizirati?; je li prosječna narav čovjeka uopće kadra faktički u svoj život prihvatiti suodgovornost čovjeka kao državljanina tako da sudjeluje u znanju i odlučivanju o glavnim smjernicama? Nema dvojbe da još danas birači u pretežnoj većini ne slijede uvjerenja utemeljena na znanju, nego ona iz neproverljivih iluzija i nevjerođostojnih obećanja; da pasivnost onih koji se suzdrže od glasovanja igra veliku ulogu; da vladaju fluktuirajuće manjine, birokracije ili pojedinci, zahvaljujući slučajnim situacijama« (*Duhovna situacija vremena*, Matica Hrvatska, Zagreb 1998., str. 103). Cornelius Castoriadis čak govori o pojavi novog ljudskog tipa »refleksantropa, tipu bića koje se drži na uzici, kao i u iluziji o njegovu individualizmu i njegovoj slobodi« (*Uspon beznačajnosti*, prev. Frano Cetinić, Umetničko društvo Gradac, Čačak/Beograd 1999., str.

97). »Otud i paradoksalna činjenica da je iluzija jedini istinski demokratski princip« (Žan Bodrijar, *Savršen zločin*, prev. E. Ban, Beogradski krug, Beograd 1998., str. 107). O demokraciji i socijalizmu kao o »dva najteža i najstrahovitija iskušenja današnjeg svijeta«, te o pogubnosti niveliranja razlika, vidi: Mario Kopačić, *ibid.*, str. 25, 108. O filozofima i socijalizaciji, vidi: Richard Rorty, *Kontingencija, ironija i solidarnost*, Naprijed, Zagreb 1995., napose str. 11–12; Rudi Supek, *Modernizam i postmodernizam. Proturječan čovjek kao utemeljenje. Ogdled iz fundamentalne antropologije*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1996.; Alen Tafra, »Nietzsche: 'Vitez Interregnuma'«, u: *Nova Istra* 3–4 (2000.); Alen Tafra, »Arhaična politika i anarhično mišljenje«, u: *Filozofska istraživanja* 88 (1/2003). O tome iz više psihologijskog kuta vidi: Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, W. W. Norton & Company, New York 1991.; David Trotter, *Paranoid Modernism. Literary Experiment, Psychosis, and the Professionalization of English Society*, Oxford University Press 2001.

9

Oliver Bennett, *ibid.*, str. 180–195.

10

<http://www.techgnosis.com/redpill1.html>

11

Bennett, *ibid.*, str. 195.

12

Jacob Burckhardt, *ibid.*, str. 241. O represivnosti zahtjeva za srećom, vidi: Pascal Bruckner, *Neprestana ushićenost*, Društvo hrvatskih književnika, Zagreb 2001. O *pursuit of happiness* kao stupu *american way-a*, vidi: Giorgio Locchi – Alain de Benoist, *Il male Americano*, L.E.D.E, 1979.; Tomislav Sunić, *Američka ideologija*, Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb 1993.

13

Francis Fukuyama, *ibid.*, str. 143.

14

Georg Simmel, *Kontrapunkt kulture*, Vjeran Katunarić (ur.), Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001. »Jer dok se i u najvećoj zemaljskoj sreći skriva neka jedna neznatnost, dotle na dnu svih duševnih boli leži neko tajanstveno značenje i, u nekih smrtnika, arhandeoska veličanstvenost« (Herman Melville, *Moby Dick*).

15

Ibid., str. 294–295.

»posve prezentni mislioci«; nisu li za nas to u još većoj mjeri?¹⁶ Ako se – opet njegovim riječima – »danas lomi ono što je tisućljećima bio svijet čovjeka«, je li politički korektnije nadati se nekoj novoj »zgodni bitka«, ili čeznuti za izgubljenim apsolutom?¹⁷ Prije svega, je li pesimizam uvjerenje koje sputava energije potrebne za održanje i napredovanje života (Simmel), ili je pak dopušteno govoriti o hranjivom i terapeutskom pesimizmu (Nietzsche), »pravom« pesimizmu »bez kojega ništa veliko ne može nastati« (Guardini), »gorkom pesimizmu« koji čovjeka okreće nadzemaljskom životu (Berdjajev)?¹⁸ Konačno: je li odnos kulturnog pesimizma i demokracije uopće moguće tematizirati na genuino filozofijski način? Ukoliko su tragom Nietzschea i Heideggera napredak i nazadak doista oslobođeni tereta ideologijske legitimacije, možemo se nadati kako je time napokon iskrčen i prostor za određivanje filozofijske razine i ozbiljnosti kulturnoga pesimizma.¹⁹

Na tom putu poteškoće stvara uporaba ovog, kao i srodnih, izvorno nefilozofijskih pojmova dekadencije i nihilizma, u okviru krajnje različitih filozofijskih, literarnih i političkih konstelacija.²⁰ Također, širina pojma kulture – holistički shvaćene ukupnim načinom života epohe ili određene društvene cjeline – temu čini neiscrpnom i nepodatnom nastojanjima oko njezina fiksiranja i discipliniranja.²¹ Riječ je o nesvodivosti tako razuđena područja svagdašnjice – *Weltanschauung*-a i *Kulturkritik*-e – na uže akademsko područje filozofije.²²

Kako za pristup koji se zahtijeva nemamo ni izbliza dovoljno prostora, u ovome radu pokušat ćemo redom sugerirati odgovor na tri pitanja.

1. Prema kojim je kriterijima i u kojoj mjeri u konkretnim slučajevima moguće govoriti o kultur-pesimističnoj kritici demokracije?

Kulturni pesimizam najčešće polazi od idealizirane vizije nadmoćne prošlosti. No kao oštra kritika postojećeg, kulturni se pesimizam može činiti uskladivim i s evolucijskom prospektivom, eshatologijom ili utopizmom.²³ U tom se kontekstu naročito navodi *Dijalektiku prosvjetiteljstva* Adorna i Horkheimera, kao i niz drugih radova filozofa frankfurtskog kruga, između kojih osobito one Marcusea i Benjamina.²⁴ Posebno se kod potonjeg izdvaja pokušaj reaproprijacije revolucionarnih potencijala reakcionarnih i »nesuvremenih« elemenata desne kritike *Civilizacije*. U slučaju prve dvojice frankfurtovaca, prividno je riječ o suspenziji eshatološke vizije u korist povijesne koncepcije prožete neizbježnom civilizacijskom nelagodom.²⁵ Povijest ostaje bez svojega kraja; ljudska se nesreća nastavlja, kao i kontestacijski aktivizam negativne dijalektike u »asimptotičkom progresu« prema nedostiznoj točki Omega, u čekanju Mesije koji neće doći i za kojega se – Horkheimerovim riječima – »znade da neće doći«. ²⁶ Benjamin ispovijeda kako mu je mišljenje potpuno apsorbirano teologijom, a shvaćanje povijesti potpuno utemeljeno u slici spasenja.²⁷ Njegova nastojanja oko sekularnog mesijanizma tonu u kozmičkom pesimizmu zatvorskih zapisa Augusta Blanqua, u slici uvijek ista života u beskrajnom zatvoru. No taj pesimizam ne smije zasjeniti pravo nezadovoljstvo moći i represijom koja stoji na putu realizacije pravednoga egalitarizma. Gnostička apokaliptičko-eshatološka dijalektika kroz trijadičku shemu teži obnovi savršenoga dezalijeniranog društva zlatnoga doba.²⁸ Znači, i ovdje se radi o idealiziranoj, čak religioznoj viziji nadmoćne prošlosti.

Je li tu više riječ o pesimizmu ili optimizmu? Prema Simmelu, socijalizam je posve optimističan, »pretpostavlja da je čovjekova priroda predodređena

16

Karl Jaspers, *ibid.*, str. 13.

17

Priželjkivanje akceleracije nihilizma ne mora značiti i njegovu apologiju. Nihilizam se tako može povezati s trezvenošću, higijenom, zdravljem i rigoroznim poretom, dok se izbjavljenje – osim u eskapizmu erosa, smrti, umjetnosti, pijanstva i droge – može tražiti nostalgičnim zazivanjem vitalističkih sila »elementarnog«, mitskog, bezvremensko-vječnog; jakog, sigurnog i obvezatnog bitka. O ovakvom čitanju Jüngerera vidi: Richard Herzinger, »Postajemo li svi Jüngerom?«, u: *Europski Glasnik*, Godište IV, br. 4, Zagreb 1999. »Nostalgičarsko« čitanje krize humanizma plijen je kritike Giannija Vattima, koji našu jedinu šansu vidi u apologiji »potpunog nihilizma«, u zbiljsko-političkom smislu omasovljenja, medijatzacije i sekularizacije (vidi *Kraj modernosti*, Matica Hrvatska, Zagreb 2000., napose str. 28). Ipak, imamo li u vidu ono »arhaično« u Jüngerera i Heideggera, dista je teško razumjeti kooptaciju narečenih autora u »optimističke« projekte i radovati se oslabjelom, »bajkovitom iskustvu realnosti«, na koje nas ima pozivati »bit tehnike« (vidi: Alen Tafra, »Trenuci vječnosti«, u: *Filozofska istraživanja* 80 (1/2001); također i »Arhaična politika i anarhično mišljenje«).

18

Romano Guardini, *Konac novoga vijeka*, Verbum, Split 2002., str. 91.; Nikolaj Berdajev, *Filozofija nejednakosti*, prev. Mirko Đorđević, Oktoih, Podgorica 2001., str. 128.

19

Za promišljanje odnosa kulturnog pesimizma i filozofije, vidi: Žarko Paić, »Mjesečari pred zidom«, u: *Europski Glasnik*, Godište IV, br. 4, Zagreb 1999.

20

Za pojam nihilizma vidi: Marko Kopic, *ibid.*, napose tekst »Nihilizam kao usud?«. Za pojam dekadencije: Bernard Cazes, *Povijest budućnosti. Likovi budućnosti od Svetog Augustina do XXI. stoljeća*, A. Cesarec, Zagreb 1992., str. 267–339.

21

Definiciju Raymonda Williama prihvaća Arnold Bennett, *ibid.*, str. 178.

22

O *Weltanschauung*-u kao partikularnom, više poetskom i praktičnom kulturnom izrazu epohe *Interregnum*-a, nakon konačne disgregacije srednjovjekovne slike svijeta u Velikoj Revoluciji, vidi: Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.; o istom najkraće: Alen Tafra, »Trenuci vječnosti«. Javlja se »literarnost ne-literarnog«, »intelektualnost anti-intelektualnog«; brišu se granice umjetnosti i autorova života; uvode se novi literarni oblici; nadiru iz znanosti oslobođeni svje-

tonazorski motivi. U narastajućoj masi rasutih i izoliranih, ograničenih specijaliziranih vidokrugova, Simmel prepoznaje »tragični ritam kulture« u fazi borbe života »protiv principa forme«. Svaki će kulturni pesimizam kao refleksija cjeline opstanka stoga zahtijevati određeni »holizam« i odgovarajuću kulturološku analizu, dijagnozu *Zeitgeist*-a. Jaspers tvrdi se ova tema već s promišljenjem preobrazuje, što napose vrijedi za vlastitu povijesnu situaciju, kad »razmišljanje o njoj još određuje što će od nje nastati«. Situiranje intelektualne pozicije u njezinoj povijesnoj situaciji, razvoju ili »genealogiji« – nužno za pravedan prikaz utjecaja ideja – iziskuje istraživačko uključivanje u kompleksnu interakciju različitih diskurzivnih razina, obično ljubomorno odjeljenih akademskom praksom podjele rada. U radu koji problem nastoji bitno postaviti na razinu filozofije, to bi značilo učestalo preklapanje područja filozofije povijesti, filozofije politike, etike, estetike, sociologije, povijesti ideja ili intelektualne povijesti (ukoliko je kulturni pesimizam jedna od »općih ideja« o kojima govori Isaiah Berlin). Povijest ideja, komentar i dendijevsko gomilanje informacija, ne mogu zamijeniti stvaralačko mišljenje. No vjerujemo kako je bitno na različite načine djelovati protiv ravnodušnog ukidanja odnosa s prošlašću.

23

O vrstama slika budućnosti, vidi: Bernard Cazes, *ibid.* O kompatibilnosti kulturnog pesimizma i utopizma, vidi i ideologiziranu obranu optimizma liberalne Amerike, u: Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History*, The Free Press, New York 1997.

24

Vidi Richard Wolin, *Labyrinths. Explorations in the Critical History of Ideas*, University of Massachusetts Press, 1995., napose eseje »Reflections on Jewish Secular Messianism« i »Walter Benjamin Today«.

25

Filozofiju povijesti »frankfurtovaca« napada Giorgio Locchi, *Wagner Nietzsche e il mito sovrumanista*, Akropolis, 1982. Predmet su kritike ujedno i »novi filozofi« André Glucksmann i Bernard Henry-Lévy. Slično u eseju »I 'nuovi' filosofi« nastupa i Alain de Benoist, *Le idee a posto*.

26

Navod prema: Giorgio Locchi, *ibid.*, str. 149.

27

Vidi Richard Wolin, *ibid.*, str. 79–82.

28

Uz Loparićev prikaz, vidi: Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism. Two Essays*, Regnery Publishing, Chicago 1997.; Kurt Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Koehler & Amelang, Leipzig 1977.

za sreću i moralnost«, te je samo besmislom povijesnih okolnosti skrenula s pravoga puta.²⁹ Pesimistična slika sadašnje patnje izvedena je tu iz usporedbe s optimističnim standardom budućnosti. Samoograničenje i socijalizacija pojedinca kao rodnog bića, lijek su za pesimizam što proizlazi iz hipertrofiranog ja, opsjednutog razlikama u raspodjeli koje znače sreću ili bol. Dakle, optimistična antropologija bila bi presudna za određivanje stupnja optimističnosti neke doktrine ili nazora, pa tako i za ono političko. Simmel također govori o »momentu okrutnosti u pesimizmu«, koji se javlja na način spoznajne destrukcije vrijednosti realnosti i ljudi, kao ekspanzija hipertrofiranog ja.³⁰ Slijedeći Simmelove premise, pesimizam bi mogli načelno suprotstaviti egalitarizmu i socijalizmu, *mutatis mutandis* i liberalnoj demokraciji, ukoliko je ova utemeljena na kršćansko-platonističko-moderno metafizički samodovoljnog individuuma koji teži sekularnom spasenju ili sreći.³¹ Pojašnjavamo da ćemo – slijedeći Simmelov kriterij – kulturni pesimizam koji se načelno suprotstavlja demokraciji smatrati pesimizmom u većoj mjeri negoli u slučaju kritike liberalne demokracije s pozicija idealnog modela izvorne ili grčke demokracije, kao što ćemo ovaj potonji slučaj kritike držati pesimističnijim u odnosu na kritiku demokracije s pozicija egalitarističkog socijalizma.³²

2. Ukoliko je kultur-pesimistična kritika demokracije često samo kritika predstavničke liberalne demokracije, kao degeneracije izvorne demokracije, u čemu se ta kritika sastoji?

Pokušat ćemo rekonstruirati taj idealni model Starih na temelju rada dvojice autora inspiriranih klasičnom političkom tradicijom: Alaina de Benoista i Corneliusa Castoriadis. Oni pripadaju različitim filozofijsko-političkim tradicijama, no čini se da su – nakon djelomičnih ili temeljitijih revizija – obojica uspjeli izboriti originalne i relevantne misaone pozicije.³³ Prvi na početku svoje ranije studije o demokraciji ističe kako etimološki pristup proučavanju pojma zavarava.³⁴ Kako je riječ aksiomatski prihvaćena, obdarena moralnim sadržajem i gotovo religioznom velom, definicije su nužno proturječne, te se nameće povijesni pristup i obzir prema onima koji su izumili i riječ i pojam. Demokracija Starih podrazumijeva usku povezanost i uvjetovanost pojmova građanstva, podrijetla, narodnog suvereniteta, slobode, participacije i jednakosti pravâ. Sloboda naroda i interesi zajednice dolaze ispred svih drugih sloboda i imaju prednost nad partikularnim interesima. Jednakost prava proizlazi iz jednakog svojstva građanstva svih slobodnih ljudi; robovi nemaju pravo glasa jer nisu građani.³⁵ Jednakost je sredstvo političke participacije. Razlika je klasične i moderne demokracije potpuna: moderne demokracije nikako ne bi smjele služiti kao mjerilo konzistencije onih »istinskih«, tj. klasičnih. Razlika nije samo u pitanju postupka odlučivanja već je utemeljena u samim pojmovima čovjeka, svijeta i društvenih odnosa. Klasična demokracija bila je komunitarna i holistička, moderna je utemeljena na egalitarnom individualizmu, kao nasljednica kršćanstva i Prosvjetiteljstva moderna organizira građane kao apstraktne individue, posjednike neotuđivih prava. Kao elektivne poliarhije, potonje se služe pristranim i standardiziranim informiranjem, pa homogenizirani programi opće pravo glasa čine iluzijom, vodeći u apatiju i apstinenciju. Neovisno o tomu koliko su antički okviri i pretpostavke ne/obnovljivi, Benoistu je mutacija riječi i pojmova »grad«, »narod« i »sloboda« – žalosna involucija. Naime, on smatra da je neposredna demokracija nadasve vezana uz posto-

janje relativno homogenog naroda i njegove kulturne kohezije. Ta bliskost – koju bi Leo Strauss nazvao poželjnim, »zatvorenim« društvom – preduvjet je zajedničkog donošenja odluka, pravladavanja kaosa partikularnih aspiracija i zaobilaznja medijacijskih kanala – bez kojih je modernu politiku gotovo nemoguće zamisliti. Ipak, Benoist ponavlja:

»Ako se aktualni 'demokratski' režimi razlikuju od atenske demokracije, oni se na taj način razlikuju od demokracije *tout court*... Dolazimo tako do jednog paradoksa: antičke demokracije, u kojima narod neposredno sudjeluje u obnašanju vlasti, bivaju diskvalificirane slijedom njihove neadekvatnosti modernim demokracijama, u kojima narod sudjeluje samo vrlo posredno u njezinoj kontroli.«³⁶

Benoist osobitu pažnju posvećuje kritici individualizma i liberalizma, gdje upomoć priziva i Rousseaua, čiju kontroverznost nastoji razriješiti u protuburžujskom i patriotskom, protukozmopolitskom duhu demokracije Starih i njihova isticanja primata političkog.³⁷ Individualizam i liberalizam Benoist

29

Georg Simmel, *ibid.*, str. 304.

30

Georg Simmel, *ibid.*, str. 297.

31

Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 133.

32

Ovo ne znači da je taj »oštriji« ili »autentičniji« pesimizam zatvoren prema budućnosti. Doduše, on to može biti više ili manje, u slučaju jednog Gobineaua ili Burckhardta, no u većini slučajeva pretpostavlja otvorenu koncepciju povijesti i cikličko shvaćanje iz kojega proizlaze projekti potencijalnih začetakata novih epohalnih tendencija koje kane napustiti ustaljeni kanon »humanosti« i »razvoja«. Da cikličko shvaćanje »može biti monotono ili obeshrabrujuće, ali zacijelo ne dopušta gubitak nade u budućnost, *osim* ako u njemu nije klica smrti te ako, kao posljedica toga, *neće uvijek isti povijesni čimbenici* oživljavati beskonačnu uzastopnost ciklusa«, vidi u Bernard Cazes, *ibid.*, str. 215. Obranu cikličke hipoteze kao »otvorene« koncepcije povijesti daje Giorgio Locchi, *ibid.*, napose str. 50–59, 127–134, 150–151. Potrebno je naglasiti da ovdje, poradi metodološkog pojednostavljenja, nemamo namjeru razmatranja mogućeg savršenog omjera ili »realizma«: *tertium non datur*. Recimo, Hayek je optimist glede sposobnosti tržišta, a istodobno antropološki pesimist. Nećemo ići daleko kao Horkheimer, koji Leibniza nastoji tumačiti kao radikalnog pesimista, a u Schopenhaueru traži optimizam (Max Horkheimer: »Napomene o Schopenhauerovoj misli u odnosu prema nauci i religiji«, u: Maksim Santini (ur.), *Schopenhauer i savremena misao. Zbornik*, prev. Veselka i Maksim Santini, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1990.), iako Simmel govori o smjeru kojim ideal pesimizma – kao »usrkavanje pojedinca natrag u svejedinstvo« – postaje socijalističkim, dakle, po Simmelu, optimističnim (Georg Simmel, *ibid.*, str. 304.). Idealnim kandidatom za mjesto realista nekima bi se mogao učiniti Popper. No njegovo upozoravanje na čovje-

kovo robovanje brojnim zabludama i opasnost njegova pada u iracionalno barbarstvo, bitno je pozadina na kojoj blistaju vrijednosti Svijeta 3, odnosno vjera u čovjekovu intelektualnu i moralnu perfektibilnost. Za pokušaj harmoniziranja Poppera i Schopenhauera, vidi Alfred Dederer: »Schopenhauer i Popper«, u: Maksim Santini, *ibid.*

33

Castoriadis od najlijevijeg trockista postaje kritičar »cijelog obzorja misli unutar kojeg se već stoljećima postavlja politički pokret emancipacije« (Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 65); Alain de Benoist od rodonačelnika militantne kulture Nove desnice postaje zagovornikom »nonkonformističke kulture« i »novih sinteza mišljenja« s one strane modernih ideoloških razdjelnica (vidi: Eduardo Zarelli, »Introduzione«, u: *Le sfide della postmodernità. Sguardi sul terzo millennio*, prev. Giuseppe Giaccio i Marco Tarchi, Arianna Editrice 2003.).

34

Alain de Benoist, *Democrazia: il problema*, prev. Marco Tarchi, Arnold edizioni, Firenze 1985., str. 97.

35

Da Stari nisu opravdavali ropstvo, piše Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 134 i 147.

36

Alain de Benoist, *Democrazia: il problema*, str. 20.

37

U toj optici, Rousseau polazi od premise individualističke autonomije, da bi stigao do holističke konkluzije: autonomije društva kao cjeline. Vidi esej »Rileggere Rousseau«, u: Alain de Benoist, *Le sfide della postmodernità. Sguardi sul terzo millennio*. Za kritiku liberalizma i individualizma, kao i za moguća rješenja, vidi iz iste knjige i eseje: »Il liberalismo contro le identità collettive«, »Perché si è spezzato il legame sociale« i »Il pensiero comunitarista«.

prati od Biblije, Occama i Reformacije, preko kartezijanstva i Prosvjetiteljstva, do Hayeka i naših dana. Ovu kritiku on utemeljuje poglavito u radovima francuskih sociologa: Emile Durkheima, Marcel Maussa i Louisa Dumonta.³⁸ Demokracija o kojoj govori Benoist nije u antagonizmu s pojmovima autoriteta, svetoga, hijerarhije i selekcije elita.³⁹ Svoje odbacivanje linearne progresističke sheme, Alain de Benoist svjedoči i u slučaju demokracije, te tvrdi kako demokratske oblike vlasti nalazimo posvuda kroz europsku povijest. Tako svoju apologiju demokracije Starih Benoist dopunjuje obiljem primjera demokratskih oblika i tendencija iz srednjovjekovne i starije prošlosti. Ističući primjer vikinške militarno ustrojene narodne skupštine *thing*-a, govori i o »svojevrsnoj nordijskoj Heladi«. ⁴⁰ Povratak izvornom duhu demokracije Benoist traži u svim komunitarističkim – ili populističkim! – mogućnostima širenja lokalne samouprave, federalizma, načela referenduma i drugih vidova neposrednog povezivanja naroda i upravljača. Nasuprot »lažnom utemeljenju demokracije u jednakosti i slobodi«, organska demokracija traži utemeljenje u bratstvu.⁴¹ Benoist rezonira: gdje nema naroda kao organskog kolektiva svjesnog supripadnosti zajedničkoj povijesnoj sudbini, nema ni demokracije.

I Castoriadis je važna ona Grčka iz vremena nastanka demokracije. Izvori za proučavanje grčke demokracije nisu Platon i Aristotel, već zakoni i praksa polisa, te njegov duh koji nalazimo u grčkih povjesničara, tragičara i pjesnika.⁴² Suprotstavljajući Stare i Moderne, Castoriadis drži zabrinjavajućim što moderni filozofi politike nisu u stanju razumski utemeljiti zastupničku demokraciju, primjerice misterij izbora. Nije dovoljno reći da je u modernim uvjetima neposredna demokracija nemoguća; može se zahtijevati bolje objašnjenje od iskustvenog. Participacija političkog tijela u atenskom uređenju krajnji je kontrast modernom prepuštanju javne sfere specialistima i profesionalnim političarima, kada »svatko mora znati zakon, ali je zakon nemoguće znati«. ⁴³ Dok antika jasno raspoznaje vlast i njezine funkcije, u modernom razdoblju svjedočimo licemjernom skrivanju vlada iza tzv. »izvršne« vlasti. Castoriadis ovdje vidi čudnu mistifikaciju, jer, kako kaže, »izvršna vlast ne izvršava ništa«. Dalje, atenska je demokracija bila svjesna nužnosti samoograničenja, o čemu svjedoči tragedija izlažući kobne učinke *hybris*-a, dok u modernim vremenima stvarnu partitokraciju kao nedemokratsku vladavinu »hijerarhijskih, birokratiziranih ustroja« ili »liberalne oligarhije«, zakriva »smokvin list trodiobe vlasti«. ⁴⁴ Starima je bilo bjelodano kako društvo formira pojedinca – te je stoga veliku ulogu uživao odgoj građana u najširem smislu riječi – nasuprot modernoj metafizici samovoljnog, privatnog i narcističkog individuuma kao temelja društva. Našom sredinom uvjetovani smo beskrajno više no što bismo htjeli i pomisliti. U svezi s »individualističkom« ideologijom, može se promatrati i jalovost etičkih odgovora na opću krizu društva i filozofije. Castoriadis osuđuje odustajanje od svake velike politike, jer smatra kako politika natkriljuje etiku.⁴⁵ Kod Grka nema opreke privatnog i javnog, a vrhovne su vrline političke. Tukididovski politički *ethos* surove iskrenosti, po kojem pravda postoji samo među jednakima, zamijenit će moderno licemjerje i ideologija, s podrijetlom u Platonovoj »plemenitoj laži«, gdje je nemoćna etika tek »ogrtać bijede«.

Castoriadis stalno ističe specifičnost proboja zgrade tipične za heteronomna društva – u sferu kritičkog i kreativnog projekta autonomije demokratskog društva.⁴⁶ Ta je zgrada probijena u dva navrata: u Grčkoj i renesansnoj zapadnoj Europi. Iako vrijednosti Zapada žele biti – i načelno

jesu – univerzalne, mora se – na čemu inzistira i Samuel Huntington – priznati njihova posebna društveno-povijesna ukorijenjenost.⁴⁷ Ipak, s obzirom na ranije izneseni kriterij i Castoriadisov pozitivniji stav prema jednakosti, možemo ga smatrati bitno optimističnijim misliocem kako od Huntingtona tako i od Alaina de Benoista. Castoriadis konačno izražava zahtjev za radikalnijim dovođenjem u pitanje demokratske kreacije, za jednom univerzalizacijom koja bi išla dalje od grčkog izuma forme demokracije i modernog izuma političke univerzalnosti.⁴⁸ A to je moguće ukoliko – donekle više pesimistično – »ugode odložimo na njihovo pravo mjesto«, odbacimo primat ekonomije, te stvorimo »novi *ethos* u središnjoj povezanosti s bitnom smrtnošću čovjeka«.⁴⁹

38

Nadmoćnost sociološkog pristupa tzv. francuske škole ističe i Vincent Descombes, *ibid.* Za pokušaj jedne teorije hijerarhije i rehabilitacije tog pojma, vidi: Louis Dumont, *Homo Hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi edizioni, Milano 1991.

39

Vidi esej »L'élite?«, u: Alain de Benoist, *Le idee a posto*; Alain de Benoist, *L'impero interiore. Mito, autorità, potere nell'Europa moderna e contemporanea*, Ponte alle Grazie, Firenze 1996.; Alain de Benoist & Thomas Molnar, *L'eclisse del sacro*, prev. Giuseppe Dell Ninno, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1992.

40

Alain de Benoist, *Democrazia: il problema*, str. 11–12.

41

Ibid., str. 100. Ovakva »organska demokracija« bitno je u duhu Konzervativne revolucije i Moellera van den Brucka. Naravno, postoje načelne razlike u odnosu na de Rougemontovo »zazivanje zajednice« i federalizma. Vidi Denis de Rougemont, *Budućnost je naša stvar*, NIRO »Književne novine«, Beograd 1989.

42

Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 128, 148. I u nastavku, iz iste se knjige poglavito služimo esejom »Grčko i moderno političko imaginarno«. Za drukčiju, izvan demokratskog diskursa, metapolitičku interpretaciju starih Grka, vidi: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953.; Richard Polt i Gregory Fried (ur.), *A Companion to Heidegger's »Introduction to Metaphysics«*; Miguel de Beistegui, *Heidegger & the Political. Dystopias*, Routledge, London/New York 1998.; Alen Tafra, »Arhaična politika i anarhično mišljenje«.

43

Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 130.

44

Ibid., str. 11–12, 48, 53–56, 96–97, 132–133.

45

Za kritiku (post)moderne depolitizacije i apsolutizacije uloge etike, vidi: Max Weber,

Politika kao poziv, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb 2001.; Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, 1932.; Reinhart Koselleck, *Kritika i kriza*, Plato, Beograd 1997.; Vincent Descombes, *ibid.*, str. 38–41; Marijan Krivak, »Za ponovnu uspostavu političkog«, u: *Filozofska istraživanja* 83 (4/2001); Slavoj Žižek, *The Spectre is still Roaming around. An Introduction to the 150th Anniversary Edition of 'The Communist Manifesto'*, »Bastard Books«, Arkzin d.o.o., Zagreb 1998.

46

Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 46–47, 73, 78, 90, 126–127, 131, 145–146, 150, 154–157, 176.

47

»... liberalna demokracija intimno je vezana za judeokršćanski moral i filozofiju prosvjetiteljstva. U čije ime Trećem svijetu naturamo jedan takav sustav? Još jednom, univerzalizam može služiti kao alibi za etnocentrizam« (Alain de Benoist, *Democrazia: il problema*, str. 25).

48

Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 136. »Prava je suprotstavljenost današnjeg svijeta ona između globalizacije i Univerzalizma... Stoga je i pozicija i zadaća današnjeg lijevog diskursa... slična onoj što ju je zauzelo izvorno, autentično kršćanstvo naspram globalne politike negdašnjeg velikog Rimskog Imperija« (Marijan Krivak, *ibid.*, str. 685). Vidi Michael Hardt – Toni Negri, *Empire*, Harvard 2001.

49

Smrtnost vezana uz *hybris* – opisana u grčkim tragedijama – suprotstavlja se fantazmi modernih o besmrtnosti i beskonačnom napretku. Vidi: Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 50–51, 55, 132, 135, 138, 149, 166, 186.; Alfred Veber, *Tragično i istorija*, Dnevnik, Novi Sad 1987. Jean Beaufret, o našoj udaljenosti od te »tipično grčke dimenzije tragičnog«, piše u: Žan Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, BIGZ, Beograd 1977., str. 292.

3. Koja su opća obilježja načelne kultur-pesimistične kritike demokracije?

Perenalne su protudemokratske optužbe: o demokraciji kao »diktaturi brojki«, vladavini nekompetentnih mediokriteta, ugrozi slobode ili slaboj vlasti koja visi nad provaljom tiranije. Popper svoju detekciju »perenalnog revolta« protiv slobode i demokracije započinje još Heraklitom.⁵⁰ Ipak, najveći dio napada na demokraciju smješten je iza 1789., kao jedan od dva moguća odgovora na epohalnu *double-bind* situaciju. O začetku genealogije retorike reakcije, Protu-prosvjetiteljstva ili Konzervativne Revolucije u Velikoj Revoluciji, pišu iz sličnih ili različitih kutova brojni autori, kao Karl Jaspers, Albert O. Hirschmann, Isaiah Berlin, Darrin M. McMahon, Armin Mohler.⁵¹ S obzirom na neuspjeh Hegelova projekta »ontologije sadašnjosti«, odnosno spajanja spekulativnog filozofa i intelektualca, svoje priloge disciplini kritike kulture sve su češće davali neakademski »privatnici« ili renegati, voljni okušati se u sređivanju rasute mase strasnih pitanja koja čine veliku krizu.⁵² Ovdje moramo izbjeći prikaz niza autora koji su dali prilog kritici demokracije. Tu je krajnje reakcionaran Maistreov zagovor nasilja, mekši zagovor tradicije i organskog rasta kod Burkea, ili Tocquevilleovo optimističnije upozorenje na negativne strane nezadrživa razvoja ljudske jednakosti. Burckhardt, Pareto, Evola, Guénon, Berdjajev, Ortega y Gasset, Jaspers, Sorokin, Strauss i niz drugih – variraju retoričke argumente o sukobu kvaliteta i kvantiteta, organskog i apstraktno-mehaničkog, o niskosti mase i manipulaciji koju ova trpi, propasti hijerarhija i istinskih elita, kvarenju i zaboravu tradicije, duhovnoj krizi i laži antropoloških, filozofijskih i religijskih temelja demokracije.

Upadljivo je – čitajući Hayeka, Poppera, Berlina, Löwitha, Collingwooda, Wolina, Mohlera – kolika je pozornost posvećena njemačkoj komponenti kulturnog pesimizma, onoj protuzapadnoj kritici »civilizacije«, poznatoj obično pod nazivom Konzervativna revolucija.⁵³ Ukoliko Nietzsche predstavlja idejno i stilski idealan model autora jedne tako »razbarušene« škole, čini se kako su krajnje konzekvence – tako i u smislu kritike demokracije – najsustavnije izveli Carl Schmitt i Oswald Spengler. Potonji vehementnom literarnošću dočarava svemoć tiska i drugih tehnika demokratske manipulacije koju provodi jedina moguća stranka: liberalna stranka građanstva kao antistaleža koji se predstavlja glasnogovornikom naroda, a ustvari ga drži u ropstvu.⁵⁴ Obvezatnost liberalne taktike ne može zaustaviti ispadanje iz ustavnosti i put u građanski rat. Spenglerova fiziognomika politike naročiti prezir pokazuje prema političkim programima i ideologiji *Weltverbesserer*-a svih vrsta.⁵⁵ On korijen liberalizma, komunizma i pacifizma vidi u nivelirajućem romantičarskom sentimentalizmu – duhovnoj nedisciplini i slabosti – kao drugoj strani buržuskog političkog racionalizma. Rousseauov je povratak prirodi tako povratak uniformnosti krda, dok je kultura neprijatelj demokracije. Boljševizam je logična konzekvenca utilitarizma i materijalizma engleske političke ekonomije, dok diktatura proletarijata nužno proizlazi iz liberalne maksime »najveće moguće sreće najvećeg broja«; konačno, svi komunistički programi nastali na Zapadu derivati su kršćanske teološke misli. Sukob gospodarstva i politike – koji je, po Spengleru, imao biti trijumf cezarizma i »kraj demokracije« – dalje razvija Carl Schmitt, kao tezu o liberalno-demokratskoj depolitizaciji i neutralizaciji politike protejskom koalicijom ekonomije, slobode, tehnologije, etike i parlamentarizma.⁵⁶ Politika i dalje ostaje sudbina, samo što eko-

nomija postaje politička i time sudbina. No, koja je sudbina globalne ekonomske i tehničke organizacije, prema Schmittu je nemoguće odgovoriti pesimističnim ili optimističnim predodžbama, tim »pukim antropolojskim vjeroispovijestima«.

S obzirom na oživiljeni interes za Schmitta, na analogiju Spenglerove kritike medijatzacije i one koju daju Chomsky ili Guéhenno, na Baudrillardov respekt prema fašističkoj morbidnosti nasuprot modernoj katastrofi neutralizacije, logično je zapitati se koliko topika kulturnog pesimizma

50

K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1995.

51

Albert O. Hirschmann, *Retorika Reakcije. Izopačenost, jalovost, opasnost*, Politička kultura, Zagreb 1999.; Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment, The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press, New York 2002. Od Isaiah Berlina, vidi: *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Princeton 2001.; *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton 1997.; *The Roots of Romanticism*, Pimlico, London 2000. Konzervativni autor Armin Mohler ono neprijateljsko u svijetu nakon Francuske revolucije prepoznaje nadasve u vjeri u gradualni proces kojim sve stvari i događaji postaju razvidnim ljudskom intelektu, kao i u mogućnost transformacije ljudske biti. U temelju radikalne kultur-pesimistične kritike možemo jasno prepoznati misticizam morala i pesimističnu antropologiju. Karl Jaspers piše o epohalnom značaju revolucije: *ibid.*, str. 9, 11, 19, 22. Leo Strauss optužuje revoluciju za potpunu promjenu uvjeta političke misli; nakon nje ranije mislioe – njegovim riječima, »veliku tradiciju« – uspijevamo čitati samo kroz makijaveljevsku prizmu (vidi: *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago 1983.). Vincent Descombes piše kako se filozofija u Francuskoj kasnije razvijala na tragu revolucionarnog neuspjeha oslobađanja čovječanstva i očite diskrepancije između revolucionarnog obećanja i postrevolucionarnog iskustva (V. Descombes, *ibid.*, str. 68).

52

Vidi Oswald Spengler, *ibid.*, str. 91. O Hegelovu neuspjelu pokušaju, vidi: Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988., str. 52–54; Vincent Descombes, *ibid.*, poglavlje »Up-to-Date Philosophy«. Jaspers formiranje kulturnog pesimizma kao onog determinirajućeg za duhovno-povijesnu situaciju – u vidu filozofije života, umjetničke melankolije ili sveprisutne zabrinutosti nad radikalnom krizom vrijednosti – smješta u širi kontekst rađanja nove svijesti o vremenu (Karl Jaspers, *ibid.*, str. 8–22). Još prije konačne sekularizacije kršćanske soteriologije u Hegelovoj optimističkoj svijesti o akcelerirajućem vremenu u moderni, kritika kulture od Rousseaua poput sjenke prati

vjeru u napredak, nabirući svijest o vremenu u viziju općeg svutona. Kumulacija grade vremenom jača svijest o nihilističkom iskušenju sadašnjosti: »Ono što je novo, a po čemu naše stoljeće te njegovim ispunjenjem i naša sadašnjost, odudaraju od prošloga, još ni uz način obezboženja svijeta i princip tehnikacije nije uopće pojmljivo... Živimo u duhovno neusporedivoj veličanstvenoj situaciji, jer ona obiluje mogućnostima i opasnostima, ali bi, kad joj nitko ne bi mogao udovoljiti, ona morala postati najbjudnijim razdobljem čovjeka, koji je zakazao« (*ibid.*, str. 22).

53

Friedrich August Hayek, *Put u ropstvo*, Krzak, Zagreb 2001., napose »Socijalistički korijeni nacizma«. O ovom aspektu najkraće vidi Alen Tafra: »Arhaična politika i anarhično mišljenje«, str. 165.

54

Oswald Spengler, *Propast Zapada*, knjiga IV., str. 213–245. Od istog autora vidi još radikalniji izraz antidemokratskih stavova u: *Die Jahre der Entscheidung. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, München 1933.

55

O pojmu *Weltverbesserer*, vidi: A. O. Hirschmann, *Retorika reakcije*, str. 32, 139–140.

56

Da ideja o »civilnom društvu protiv države« proizlazi iz modernog kontraktualizma i kršćansko-platonističke postavke o autarkičnom individuumu-supstanciji, vidi: Cornelius Castoriadis, *ibid.*, str. 133. Pojam čovječanstva može se – ističe Schmitt – uspješno ideološki iskoristiti u cilju imperijalističke ekspanzije, tzv. »mirnim«, ekonomskim, ili izvanekonomskim sredstvima. Ipak, valja naglasiti da Schmitt – krajnje podozriv spram parlamentarizma – primarno napada liberalizam i suvremenu, masovnu demokraciju, koja diskusiju mijenja propagandom; izlaz iz krize nalazi u transformaciji demokratske u totalnu državu (vidi Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*). Demokraciju kao »sudjelovanje naroda u vlastitoj sudbini« brani drugi akter Konzervativne revolucije, vidi: Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hansatische Verlaganstalt, Hamburg 1931.

nadilazi ideološke podjele, koliko su one smislene i postoje li ikakvi izgledi za »sinteze«. ⁵⁷ Mišljenja smo kako može biti riječi najviše o uzajamnoj posudbi retoričkih obrazaca, dok god postoji temeljna razlika, a to je pitanje jednakosti. ⁵⁸ To je ono što stoji u temelju razlike globalnih analiza jednog Spenglera ili Harveya. Izgleda da relacija prijatelj-neprijatelj ostaje maniheističkom nuždom političkog. Po svemu sudeći, moć je izazov koji će mnoge i dalje tjerati na diferencijaciju u raspodjeli sreće, okrutnost prema drugima ili sebi – pesimizam.

»Alternativa glasi: sloboda i tlačenje, ili pravičnost i totalno upravljani svijet. Sloboda i ispoljavanje snaga nužno su povezani s tlačenjem od strane jačih, jednakost pak s opadanjem inteligencije koja je omogućila društvo jednakosti. Približavanje svih funkcija pojavljuje se kao smisljeni, nužni i istovremeno sumnjivi cilj ljudske rase.« ⁵⁹

U mjeri u kojoj se jednakost valorizira, te se zabace uvjeti prirodne surovosti, otvaraju se optimistične perspektive, ili barem više kao nada. Ovo ne mora uvijek podrazumijevati moralnu superiornost, o čemu nam govori de Rougemont, kao o kobnoj pogrešci »đavla demokrata«, koji ne prepoznaje demona u sebi. ⁶⁰ No neopterećena objektivnost kojom promatramo morsku buru s kopna, kako to dočarava Burckhardt, u društvenom svijetu ostaje fikcija. ⁶¹ Možda sve – objektivnost, konformizam i nonkonformizam, kao i pesimizam i optimizam – gubi svoj smisao u postmodernom »svijetu mreža«, gdje, kako tvrdi Jean Marie Guéhenno, politika prestaje biti princip koji organizira život u razmrvljenom društvu. Nestaju politički subjekti, nacija, opći interes, velike odluke i temeljna istina; usitnjuje se tradicionalna politička i ideološka rasprava kao odraz profesionalizacije odlučivanja, te je gotovo nemoguće uzdignuti se iznad pojedinačnih interesa i dobiti kompletnu perspektivu. Ne vjerujemo da je to moguće niti s »čarobnog brijega« filozofije.

Filozofija bi ovdje još uvijek mogla uraditi više na raščišćavanju konceptualnog aparata kojim razumijevamo zbivanja u svijetu. No kako je u pitanju pesimizma bitno riječ o osjećaju, o pesimističnom doživljaju demokracije, vjerojatno nam podjednako mogu reći i Broch, Lawrence, Jünger ili Houellebecq. ⁶²

Alen Tafra

Cultural Pessimism and Democracy

The belief in the decline of a nation, a civilisation or of humanity is at least old as culture itself. If we understand 'culture' in its broadest sense as a 'whole way of life' of a period or a specific group (Williams), it is not difficult to notice in each cultural pessimism a critical stance towards the idea and *praxis* of democracy. As a sharp critique of existing order, cultural pessimism displays the other side of the optimistic idea of progress, which makes it even compatible with evolutionary prospective, eschatology or utopism (Marx, Frankfurt School). However, philosophy of history of this opinion primarily departs from the idealized, mytho-poetical vision of a superior past. Because of evil fate and untenability of former shift, a restauration of the primordial order is dreamed of, or insistingly called for reactionarily, conservatively, or through modern, revolutionary synthesis. The condition of post-modernity as a crisis of modernity (Harvey), after the thesis on the crisis of contractualism (Sorokin), the end of democracy (Spengler), and the end of ideology (Bell), leads towards even a more radical thesis on the end of society and the birth of non-society, the end of subject and the end of politics (Guéhenno). In the time of its paroxysm, cultural pessimism may be defended as a sort of *depressive realism* (Bennett). In a crumbled era of nets and permanent *civil war* (Koselleck), desired renewal of democracy may confront us with the perplexing demand for *nonconformistical, new synthesis* of thinking.

57

Vidi Baudrillard, *Simulakrumi i simulacija*, Naklada DAGGK, Karlovac 2001., str. 67-68, 216-218. O obnovljenom interesu za Schmitta s obje strane ideološke razdjelnice, vidi: Tracy B. Strong, »Foreword: 'Dimensions of the New Debate around Carl Schmitt'«, u: Carl Schmitt *The Concept of the Political*, prev. J. Harvey Lomax, The University of Chicago Press, Chicago/London 1996.; Richard Wolin, *Carl Schmitt: The Conservative Revolution and the Aesthetics of Horror*, u: Richard Wolin, *ibid.*; Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*, Bollati Boringhieri editore s.r.l., 1996.

58

Norberto Bobbio, *Desnica i ljevica*, Feral Tribune, Split 1998. Protiv prostornih predodžbi rigidnog maniheističkog tipa istupa Marco Tarchi, »Destra e sinistra: due essenze introvabili«, u: *Democrazia e diritto*, 1, 1994, str. 381-396.

59

Max Horkheimer, *ibid.*, str. 204.

60

Denis de Rougemont, *Udio davla*, Feral Tribune, Split 1995., str. 66. Na moralističku netolerantnost mesijanizma upozoravaju također Weber, Schmitt i Koselleck.

61

Jacob Burckhardt, *ibid.*, str. 249.

62

Elitizam intelektualaca-književnika koji su prezreli običnog čovjeka mase napada John Carey, *The Intellectuals & The Masses. Pride & Prejudice among the Literary Intelligensia 1880-1939*, Academy Chicago Publishers, Chicago 2002. O tomu da antidemokratski nazori ne podrazumijevaju nužno prezir prema »malim ljudima«, vidi Tarmo Kunnas, *La tentazione fascista*, Akropolis, Napoli 1982.