

Filozofska kritika totalitarizama

Ivan KOPREK

Sažetak

Kritizirajući proroke totalitarizam 20. st. (kako lijeve tako i desne provenijencije) — prije svega misao Rousseaua, Hegela i Sorela — autor primjećuje da su uzroci svakog totalitarizma nezdrava načela političkog i društvenog poretka: uzdizanje idola nacije, rase i stranke umjesto nepovredivog dostojanstva ljudske osobe. U provedbi svoje kritike autor uspoređuje postavke K. R. Poppera i R. Guardinija.

Uvod

Zasigurno se nikada u povijesti nije toliko govorilo o čovjeku, o njegovoj vrijednosti, dostojanstvu i pravima kao danas. Unatoč tomu čovječanstvo je, nikad prije kao danas, izloženo mnogostrukim pogibeljima. Ozračje je u kojoj živi današnji čovjek zaraženo. »Ovo je bolesno stoljeće — razmišlja Rubašov glavni junak romana Arthura Koestlera 'Pomračenje o podne' — Uočili smo bolest i njezinu strukturu mikroskopski oštro, ali tamo gdje smo primijenili nož, nastao je samo novi čir.«¹

Mnogo nas toga uznemiruje, boli i iritira. Između ostaloga i filozofija. Nepristranom se promatraču ona pričinja kao beskrajn sukob mišljenja gdje jedan postavlja određenu tezu već samo zato što je drugi prije ustvrdio suprotno. Mnogi su u tom smislu izgubili povjerenje u njezin smisao.

No, opasno je promatrati filozofiju ovako izvan nje same, jer to može pobuđivati sklonost da se prepirka okonča naredbom i da se tako i sama filozofija — kako reče Jaspers — utopi u svoju suprotnost. Filozofija je oduvijek bila prijateljica istine i slobode. U tom je smislu ona bila i jest antitotalitarna, pluralna. U njoj se ništa ne postiže izvanjskim dikatom. Kada se to, ipak, dogodi, onda filozofija napušta svoj slobodni element. Možda se u ovom iskvarenom obliku filozofija već i potrudila da zaplovi u politiku.² U tom smislu ona iritira, sablažnjava i boli.

Uloga se suvremene filozofije neće moći odrediti ako se ne pretrese njezin stav prema rješavanju temeljnih ljudskih problema. Filozof nije tračak niti ispred niti iza stvarnosti. On želi biti u stvari. Još je donedavno prilika za filozofske komentare bila katastrofa, potres, smrt prijatelja ili

1 Usp. A. Koestler, *Pomračenje o podne*, Zagreb 1972., 49.

2 Usp. K. H. Volkamnn-Schluck, *Politische Philosophie*, Frankfurt 1974.

pak promjena ženske mode. Filozofija je uvijek ukorijenjena u tijek vremena. Možda je radi te ukorijenjenosti i sama mijenjala modu. To je za nju teret i sramota.

Fašizam je u svojoj smeđoj odori pokopan. Komunizam je u crvenilu izložen u mrtvačnici. Mnogi ga istina oplakuju ili mu nabrajaju zasluge. No, mrtvac je mrtav. Ugušio se u lužini povijesnih neistina i životnih nepravdi. Takav je u našim sjećanjima tu, u našoj svijesti.

Filozofija, čija zadaća nije mrtvozorništvo, nego kritičko praćenje evolutivnih (dakle životvornih!) sklonosti u općenitoj svijesti, načinila je u posljednje vrijeme veliki zaokret. Ona više ne želi biti konstruktivni restaurator politike i društvenih tendencija nego njezin *kritički* prosuditelj. Filozofija, naime, ne bi smjela tražiti išta što je protivno ljudskom dostojanstvu. Glede toga ona je i konstruktivna i kritička.

Uočljivo je to i u promjeni paradigme općenite svijesti od subjektivizma prema interakcionizmu. Izrazi kao »individualizam«, »atomizam«, »sekularizam« često služe za označivanje modernoga društva u odnosu prema društvu tradicionalnoga tipa. Danas se govori o »nomadskom umu« i »heretičkoj« (tj. izbirljivoj) svijesti. Kritiziraju se pseudoreligiozne odrednice svih ideologija. Propagiraju se »komunikacijsko zajedništvo« i »otvorene institucije«.

Pokušat ćemo iz perspektive suvremene filozofije kritički osvjetliti pozadinu totalitarizama 20. st. Osvjetliti — služeći se Levinasovim riječima — za nas znači »oduzeti predmetu njegovo opiranje«. ³ Stoga u pomračenost ideja glede kritike totalitarizama ne želimo ući navijački, kao oni koji ražaraju raspravu da bi ugušili tinjajući žar, niti pak kao nasilni vihor koji sve želi prometnuti u požar, nego kao oni koji bacaju svjetlo na predmet o kojem se raspravlja.

Pokušaj osvjetljenja izvora totalitarizama

Mnogi su filozofi dali odlučujuće impulse za nastanak totalitarizama. ⁴ Mnogi su nastupili i kao njegovi kritičari. Prema Erichu Voeglinu je srednjovjekovna gnoza prethodnik i krivac totalitarizama. ⁵ Za Erwina Faula totalitarizam nije ništa drugo do moderni oblik makijavelizma. Jacob L. Talmon mu traži korijene u Francuskoj revoluciji. ⁶ Hannah Arendt u imperijalizmu i rasizmu 19. stoljeća. ⁷ Gdje je idejni zavičaj totalitarizama 20. stoljeća?

3 Usp. E. Levinas, *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjskosti*, Sarajevo 1976., 28.

4 Usp. B. Seidel — S. Jenkner (Hrsg.), *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt 1974.; H. G. Herrleben, *Totalitäre Herrschaft. Faschismus, Nationalsozialismus, Stalinismus*, Freiburg-Würzburg 1978.

5 Usp. E. Voegelin, *Die neue Wissenschaft der Politik*, München 1959.

6 Usp. J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln 1961.

7 Usp. H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt 1955.

Proroke i lijevog i desnog totalitarizma treba prepoznati u zajedničkim antropološkim postavkama prosvjetiteljske i liberalističke filozofije 19. stoljeća, prije svega, u izvodima J. J. Rousseaua, G. W. F. Hegela i G. Sorela.⁸

Može se, dakako, činiti čudno da se najprije miljenik velikog prosvjetitelja I. Kanta, J. J. Rousseau, koji je u apsolutizmu svojega vremena branio ljudsko dostojanstvo i slobodu, okrivljuje za poticanje totalitarizama 20. stoljeća. No, to i nije čudno.

Rousseau je, istina, želeći ostati demokrat, u modernu demokraciju koja se radala, uveo pojam *suverenosti* koji je bio razoran i koji je težio prema totalitarnoj državi i apsolutističkom vođi.

Može se reći da je Rousseauov mit o »općoj volji« (volonte generale) imao drugačiju nakanu i da je bio samo sredstvo da se na narod prenese odvojena i transcendentna vlast apsolutističkog kralja, a da ona pritom ostane i odvojena i transcendentna. Tako, poradi mističnog zahvata »opće volje«, narod je trebao postati jedan i jedincati »suveren« koji ulazi u posjed odvojene, apsolutne i transcendentne vlasti, koja se provodi odozgo nad samim sobom kao mnoštvom pojedinaca. Društveni sporazum da je političkom tijelu *apsolutnu* vlast nad svim njegovim članovima, a ta vlast, kojom ravna opća volja, nazivlje se suverenost. Budući da je suverenost samo provođenje opće volje, ona se nikada ne može otuđiti i suveren, koji je kolektivno biće, može jedino sâm sebe predstavljati. Tako je u Rousseauvim izvodima i nenamjerno iznova oživio makijevalizam i hobbizam.

Povijesna je činjenica da su jakobinci bili pod Rousseauovim utjecajem. Robespierre je, naime, bio nadahnut za svoju političku praksu Rousseauovim idejama. Na Rousseauove se ideje pozivaju predstavnici lijevog mesijanizma i radikalnog konzervatizma.

Započinjući od individualističkih premisa Rousseau, dakle, svoju političku filozofiju završava u antiindividualizmu. Liberali ga optužuju što je totalitarnu mladicu cijepio na demokratski čokot. Slične optužbe pogađaju i Hegela.

Istina, mnogo toga Hegela izuzima od totalitarističkih ideja. No, E. Topitsch smatra da je njegova misao ukorijenjena u bolesni srednjovjekovni gnostički sustav.⁹ Hegel, naime, nastavlja na teoriji povijesnih razdoblja Joahima Florentinskog tvrdeći da je povijest napredovanje u svijesti slobode. Sloboda je pak i u Hegelovim shvaćanjima »volonte generale«. Prepoznatljivo je to u tvrdnji da je čovjek samo dijalektički moment društva. Društvo je jedina i istinska realnost. Pojedinaac ne posjeduje nikakva pra-

8 Usp. G. Schmidt, *Politik als Heilslehre. Zur Idee des Totalitarismus*, Mainz 1970.

9 Usp. E. Topitsch, *Mythos — Philosophie — Politik — Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg 1969., 21.

va. On je *u* društvu, *po* društvu i *za* društvo. Ono što iz toga proizlazi jest socijalno-etični kolektivizam, tj. totalitarizam po kojemu je čovjek u biti - premda se to često niječe - sredstvo, a društvo pak jedini cilj.

Tako je i uz pomoć Hegelovih postavki u totalitarističkim sustavima 20. stoljeća država preobražena u apsolut u kojem započinje njegovanje nezdravih načela političkog i društvenog poretka, uzdizanje idola nacije, rase i stranke umjesto nepovredivog dostojanstva pojedinca kao osobe. Na to su se oslanjali mnogi kritičari Hegelovih izvoda optužujući ga za totalitarizam.

Totalitarizam ne poznaje osobnost. Za njega je važna javna poslušnost. Raspiruje se svijest o elitizmu koja provocira revolucionarni duh i politička neprijateljstva. Izmišljaju se i stvaraju neprijatelji.¹⁰ Za njih je korišten voluntarizam (bilo Schopenhauerova bilo Nietzscheova tipa) te socijalni darvinizam koji uzdiže borbu kao bit ljudske egzistencije.

Primjetno je to i u filozofiji G. Sorela¹¹ — zagovaratelja štrajka i revolucije, kojemu su i Lenjin i Mussolini (prema vlastitom priznanju) dužnici za svoje postavke. Revolucija za Sorela postaje pseudoreligiozna kategorija, a vitalna snaga društva postaje nasilje.

Politički je vitalizam prepoznatljiv u izvodima F. Nietzschea, podržavan i kod O. Spenglera i O. Spanna, odgovoran za raspirivanje rasizma.¹²

Praktična je bilanca ovih totalitarističkih postavki katastrofalna. Naše je doba imalo prilike doživjeti ostvarenje tih ideja u etatističkim totalitarizmima utemeljenima na rasi u njemačkom nacizmu, na naciji u talijanskom fašizmu i na gospodarskoj zajednici u ruskom komunizmu. Svi su se ti pokušaji razotkrili kao slijepe ulice povijesti. Svugdje je ostao unakažen čovjek u jezgri svojega dostojanstva i slobode.

I prije je ove prakse mnogima bilo jasno da je totalitarizam postavljen na pogrešnim postavkama. Dobro je stoga usredotočiti se na dva tipa kritike totalitarističkih postavki: hipotetsko-racionalistički (Popper) i metafizičko-religiozni (Guardini).

Popperova i Guardinijeva kritika totalitarizama

Najpoznatiji kritičar totalitarizama svojom idejom o »otvorenom društvu« bio je, i sam najprije zagrijani simpatizer komunizma i začetnik filozofije »kritičkog racionalizma«, nedavno preminuli Sir K. R. Popper.¹³

10 Usp. H. Jung — Paarmann, »Totalitarismus« (722–723), u: H. Drechster, W. Hilligen, F. Neumann, *Gesellschaft und Staat. Lexikon der Politik*, München 1992.

11 Usp. G. Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt 1969.

12 Usp. H. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, New York 1971.

13 Usp. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London 1966.

Popper drži da je ideja »otvorenog društva« pouzdani bedem za obranu slobode od svih autoritarnih (zatvorenih) političkih teorija za koje je značajna vjera u magijske zabrane, izražavana u krutosti i ukočenosti vladajućih običaja društvenog života.

Korijeni su »otvorenog društva« (koje bismo mogli nazvati i liberalno–pluralističko društvo) prepoznatljivi već u drevnoj Grčkoj. No, taj se ideal počeo rastakati utjecajem novih društvenih slojeva koji su svoju moć zasnivali na trgovini i pomorstvu. S tim su prevratom nastale dvije suprotne političke struje: Sparta koja je predstavljala težnju da se silom prigrabi i zadrži vlast, druga je pak demokratska struja uzrokovala duhovnu revoluciju i rođenje slobodne i kritičke misli, one misli s kojom je *mythos* ustupio mjesto *logosu*.

Da bi zaoštrio ovu razliku, Popper je suprotstavio Perikla i Platona u njihovim političkim polazištima. Platon je »partijski političar«. Odveć je u građanskom metežu svojega doba računao s moralnim krepostima jednoga vladara s kojima je opravdavao i njegovu neograničenu vlast. Ako je tvrdio da filozofi trebaju biti kraljevi i kraljevi filozofi, napravio je pogrešnu identifikaciju i iznevjerio bit filozofije. Filozofija je samo onda filozofija ako je slobodna i kritička misao. U tome se Popper priklanja Kantu koji je mudro zapazio: »Da će kraljevi postati filozofi ili filozofi kraljevi, to se ne može očekivati, a nije ni poželjno, jer vlast kvari slobodno umsko rasuđivanje.«¹⁴

Protiv Platona Popper se oslanja na Periklov ideal demokracije i Kantovu ideju ustava i građanske jednakosti te drži da je totalitarizam napadaj na prosvjetiteljsko–liberalistički poklad čovječanstva: um i slobodu.

Popper se, dakle, u smislu liberalističke tradicije zalaže za altruistički individualizam koji se protivi kolektivismu bilo Platona, bilo Hegela, bilo Marxa. Zdravi ljudski razum protivi se prihvaćanju bilo koje od ekstremnih postavki.

Golemu pozornost u kritici totalitarnih ideja Popper pridaje shvaćanju pojma pravde bez kojega se ne može odrediti smisao i svrha individualne slobode, ali i narav odnosa pojedinca i države. U liberalistički zacrtanom smjeru Popper upućuje i na formalni element demokracije pozitivno pravo koji je zagovarao tvorac »čiste teorije prava« – H. Kelsen.¹⁵ Jedina je i potpuna stvarnost u društvu *pojedinač* shvaćen u post–prosvjetiteljski–liberalnom smislu pozitivističkog tipa razmišljanja.

Nasuprot novovjekovno liberalističko–pozitivističkom shvaćanju pojedinca R. Guardini je pošao drugim putem. On ustraje na ontološkom i etičkom značaju osobe.¹⁶ Čovjek je kao osoba stvarnost. Njegov mu osob-

14 Usp. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Leipzig 1919.

15 Usp. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Wien 1960., 2. izdanje.

16 Usp. R. Guardini, »Über Sozialwissenschaften und Ordnung unter Personen«, u: H. Waltmann (Hg.) *Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923.–1963.*, Mainz 1963., 53.

ni bitak određuje sve ono što on jest i što čini.¹⁷ U toj kritici, koja se prvotno, dakako, tiče dijeljenja teoretske i praktične filozofije te iz toga proizašle posljedice, Guardini pojašnjava da mu je pogrešan svaki pojam realnosti koji isključuje osobu i da je nevaljan svaki pojam osobe koji iz objektivne stvarnosti odvaja osobnost čovjeka. Stvarnost ne oduzima čovjeku zadaću da bude osoba, ona ga na to ne prisiljava, nego se, naprotiv, izručuje njegovoj slobodi. No, etos se osobe ne konstituira u nekom bilo kakvom stvarnosti stranom, praznom prostoru, nego je vlastiti, osobni *odgovor* na logos bitka.¹⁸

Što je Guardini formulirao već u predgovoru svojeg, godine 1939., završenog djela »Welt und Person« može postati lajtmotiv njegova razmišljanja o spašavanju prostora smisla osobe: »Čovjek nije zaokruženi blok stvarnosti ili samodostatni, iz sebe samoga razvijajući objekt (predmet), on egzistira prema onome što mu dolazi u susret.«¹⁹

Guardinijevo djelo, promatrano filozofski, ostaje stoga suptilna analiza kraha prosvjetiteljske ideje autonomne subjektivnosti, ali istodobno i pokušaj doprinosa terapiji stanja ljudskosti koju treba iznijeti vlastitim razvojem, s onim od renesanse započetim, a onda uvijek dalje i dalje razrađenim zahtjevom čovjeka da sam bude razlog određenja stvarnosti. U trenutku rasapa autonomnog shvaćanja čovjekovog tubitka, Guardini je istodobno postavio koordinate za predstojeći obrat prema istinskoj religioznosti.

Guardinijev prinos tome treba prepoznati u odlučnoj kritici apoteoze omasovljivanja koje završava antihumanizmom. Za njega je zajedništvo u opasnosti da se izrodi i da postane nadomjestak smisla kada želi oktroirati neuspjelu autonomnu subjektivnost projekta autonomije preko mase. Antihumanistički trenutak takve cesije u ime autonomije postaje *totalitarizam*. Već je u slutnji nacionalsocijalizma 1932. godine Gaurdini napisao raspravu »O mogućnostima i granicama zajedništva«²⁰ u kojoj je odlučno kritizirao maloprije spomenute tendencije.

Guardini je, naime, primijetio da univerzalizacija načela zajedništva vodi do odosobljavanja pojedinca tako da se višeznačno pojavljuje otuđeni, u masu izgubljeni čovjek. Komunitarizam bilo koje boje djeluje antihumanistički. On čovjeku oduzima odgovornost za vlastiti bitak. Gdje se pak to zbiva, tamo čovjek jednostavno postaje manipulirajući objekt čija se vrijednost isključivo mjeri, prema tome, što se i koliko pridonosi zajed-

17 Usp. R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1956., 19 i sl.

18 Usp. J. Pieper, *Tradition als Herausforderung*, München 1963., 323. i sl.

19 R. Guardini, *Welt und Person*, Würzburg 1939., XIV.

20 »Guardinijeva zabilježka iz dnevnika od 26. 8. 1960.« u: F. Messerschmid (Hrsg.) *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964.*, Paderborn 1980., 128.

ništvu. Svi masovni totalitaristički sustavi imaju, stoga, jedini cilj: to sugerirati te tako pojedinca podvlastiti.

No, na temelju neiscrpne dubine i jedinstvenosti svojega bitka, svoga apsolutnog dostojanstva, svatko treba i svakome treba biti omogućena distanca prema drugima. Priznavajući poklad prosvjetiteljske i liberalističke tradicije, Guardini drži da je čovjek kao osoba najprije sebi, a to više onda i za druge, *tajna*. On se izvorno doživljuje kao onaj koji nije sam po sebi razumljiv. U tome je čovjek i sam sebi neprestana zadaća, zahtjev čijim se ispunjenjem odlučuje smisao njegova života. Tajna uvijek želi ostati tajna. Ona treba zaštitu od nasrtaja, povreda i poniženja.

Današnja se očita depersonalizacija čovjeka mogla dogoditi u tim razmjerima samo zbog toga što je čovjek, radi ostvarenja svoje autonomije, zaniokao i svoju odgovornost. Odricanje odgovora (odgovornosti) i bijeg od sebe zadobivaju u postprosvjetiteljsko vrijeme najprije oblik u prizemnom, autonomnom samopotvrđivanju pojedinca, koji radi te autonomije ne priznaje nikakvu tajnu, nego pripušta kao istinu i stvarnost samo ono što može postati mogući objekt vlastitog raspolaganja, vlastite moći i nasilja. Stoga Guardini i zaključuje da se na kraju novoga vremena, na raspadu koncepta novovjeke autonomije subjekta, umnaža eliminacija tajne u zbjeuu kolektivizam.

Tamo gdje čovjek u iskustvu vlastitog apsolutnog dostojanstva pazi na osobno doživljenu tajnu svoga bitka, tamo on postaje siguran i u ono što nije objašnjivo kao rezultat njegove konačnosti. On osjeća da svoje osobno dostojanstvo mora zahvaliti onoj, u sebi samom tajnovito nazočnoj, ali i bezuvjetnoj stvarnosti koja se nastoji izraziti u svim njegovim mislima i svim njegovim djelima. Stara kršćansko–augustinovska mudrost govori da je Bog čovjeku prisutniji nego što je to čovjek samome sebi. Čovjek u sebi susreće Boga, tajna susreće Tajnu. Tu otpočinje i istinska odgovornost i istinski humanizam koji je više nego tek puka prizemna sociološka veličina, *praksa* potekla iz iskustva susreta stvora i Stvoritelja.

Ako se danas u doba antihumanističkih tendencija²¹ igdje govori o humanizmu, o ljudskom dostojanstvu, slobodi i ljudskim pravima kao mogućem spasu od totalitarističkih tendencija, onda se prvotno mora govoriti o tajni čovjeka kao osobe. U tome je i Guardinijeva misao nadahnjujuća.²²

21 Usp. L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken*, München–Wien 1987.

22 Usp. I. Koprek, *Korak za smisao*, Zagreb 1992., 153–172.

Polazište za filozofsku kritiku totalitarizama

Činjenica da su se fašizam i komunizam sukobili ne treba nas zavesti na ideju da ne prepoznamo njihovu srodnost glede shvaćanja naravi ljudske osobe.²³

Zasluga je prosvjetiteljsko-liberalnih izvoda da čitava moderna kultura ima, nekako, jedan zajednički nazivnik: okretanje prema čovjeku. No, liberalno društvo koje se sekulariziralo, unatoč svim svojim velikim dostignućima, ugroženo je u samom korijenu. Čisto oslobodilačko shvaćanje slobode, slobode vođene tek pukom logikom vlastitog razvoja, podsijeca i samo korijenje iz kojega je ta ista sloboda izrasla i gubi se u ponor nihilizma.

Govor o čovjekovom dostojanstvu neodvojivi je dio *zapadne baštine*. Naravno da su tome pridonijele i prosvjetiteljsko-liberalističke postavke. No, kada su se, krajem Srednjega vijeka, rušile društvene, političke i vjerske strukture, moderno doba izdvojilo je ljudsku slobodu iz okvira prirode i vjerske tradicije. Ono slobodu više ne shvaća teološki, ona za nj više nije utkana u golemu metafizičku i teološku cjelinu, ona više nije ono što teži k najboljem ili sposobnost činjenja dobra; ona se više ne shvaća kao apsolut koji se nameće kao nešto obvezujuće, nego sloboda postaje autonomnom, pa svoje zakone veže za samu sebe. Sloboda je sad postala nešto neuvjetovano i definitivno. Odsad ona sama određuje, provjerava i reglementira sve institucije. Ona je, u biti, čovjekovo samopouzdanje, preostalo kad su se srušili svi vanjski izvori sigurnosti.

U tom modernom shvaćanju slobode, kriju se i duboka dvoznačnost i opasnost. To jasno uspijevamo spoznati tek danas. Moderna subjektivna sigurnost nije s početka bila ništa više doli znak jedne nezadovoljene potrebe, koju je modernizam pokušao ispuniti samospoznajom i samoopravljanjem. Pa ipak, što se ta moderna subjektivna sigurnost više trudila da preuzme ulogu Boga, to se u svojim očajničkim nastojanjima sve više iscrpljivala. Pokušaji slobode da se utemelji na samoj sebi vodili su u ponor. U tom je smislu F. Nietzsche bio izvršitelj oporuke modernizma. Kad je umro Bog, započelo je neprekidno umiranje čovjeka.²⁴

Slobodu je, baš zbog toga, pratila tjeskoba, ali ne tjeskoba u odnosu na nešto, nego tjeskoba kao način postojanja, kao nešto što se moglo projicirati na razne objekte, a prema kojima smo u biti bili ravnodušni. Ili,

23 Usp. J. Maritain, *Čovjek i država*, Zagreb 1992., 27; W. Wippermann, »Ist Rot gleich Braun? Totalitarismus — Theorien und ihre Renaissance« u: *Evangelische Kommentare. Monatschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft* 28 (1995) 7, 386–388.

24 Usp. H. Krings, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg-München, 1971; H. M. Baumgarten (Hg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg-München, 1979.; Th. Propper, *Erlösungsglaube und Freiheits Geschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München, 1985.

točnije: modernizam je često miješao bezuvjetnost slobode s njezinom ap-solutnošću. Sve se to konkretiziralo u volji za moći, onoj *volji* u kojoj su i Nietzsche i Heidegger vidjeli osnovnu crtu zapadne, a napose moderne misli. I tako je došlo do nevidena paroksizma moći.²⁵ Bio je to, kako još g. 1950. reče Romano Guardini, osnovni problem čovjeka na kraju modernizma.²⁶

Na tom se stupnju javlja »postmodernistička« kritika modernizma. Jean François Lyotard, jedan od njezinih autoritativnih glasnogovornika, opravdavao je rastanak s modernizmom njegovom totalitarnom naravi i prevlašću razuma.²⁷ Još prije njega, dijalektiku su razuma analizirali Max Horkheimer i Theodor W. Adorno.²⁸ Otkriće čovjekova statusa kao subjekta, imalo je kao posljedicu ne samo objektivizaciju prirode nego i, kauzalnim slijedom, pretvaranje u objekt i samoga čovjeka. Kad se sve pretvori u brojeve, na kraju i sâm čovjek postaje brojka. Totalitarizam je tek u modernom dobu iskrsnuo i kao mogućnost i kao okrutna stvarnost. Strukturalizam, teorije sustava, behaviorizam, ničeiizam M. Foucaulta ili anarhizam P. Fayerabenda vodili su jednodušno prema otvoreno obznanjenom potiskivanju ljudskoga dostojanstva, naslijeđena od europske prošlosti. Ne treba spominjati da na kraju anarhije (bilo koje vrste) čeka ideološka i politička tiranija.

Činjenica je da je prevladavanje pozitivističkog mišljenja pomalo potisnulo razmišljanje o čovjekovoj naravi i o traženju temelja njegovu dostojanstvu. U takvim krugovima sve više odjeka nalaze pravne postavke o uređenju ljudskoga društva, a s time i misao o međusobnoj jednakosti svi-ju ljudi i zaštita te jednakosti osobito pred uzurpacijama vladara.

No, treba se ograničiti od svakog pravnog pozitivizma na kojem se nastoje utemeljiti ljudska prava (počevši od voluntarizma Hobbesova ili Rousseaueva tipa²⁹ sve do teorije ugovora J. Rawlsa i teorije diskursa J. Habermasa³⁰) u kojem treba prepoznati sekulariziranu ideju naravnog prava.

25 Usp. I. Koprek, *Kao dio mene. Etika–prijateljstvo–krepost*, Zagreb 1995., 134. i sl.

26 Usp. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg, 1950.; također, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Würzburg, 1952.

27 Usp. J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz-Wien, 1986.

28 Usp. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik und Aufklärung*, Frankfurt 1969.

29 Usp. O. Höffe, »Naturrecht« u: *Görres-Gesellschaft* (Hg.) Staatslexikon, Bd. 3. Freiburg 1987. (7. izdanje), stupac 1296. i sl.; Usp. također: E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe 1964. (3. izdanje), 131. i sl.; J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck 1966. (5. izdanje), 366, 461. i sl.; M. Kriele, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und englische Juristen*, Neuwied-Berlin 1970., 15. i sl.

30 Usp. M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen*, Freiburg 1980., 54.; R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, u: E. W. Boeckenfoerde — R. Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen — säkulare Gestalt — christliches Verständnis*, Stuttgart 1987., 297. i sl.

Ljudska prava mogu biti mišljena samo na *naravnopravnoj osnovi*. Naravno je pravo zbirni pojam neovisan o svakom pozitivnom. U toj neovisnosti, kako drži M. Weber, ono ima svoj dignitet i legitimitet.³¹ Ono, prema tome, predstavlja ideju prava koje je pluralno i ne ovisi o ljudskom autoritetu.³² Tako *pluralizam* utemeljen na naravnom pravu ostaje jedina mogućnost da se u društvu živi posebnost, individualnost, da se stvaraju slobodne socijalne veze i poštuje ljudsko dostojanstvo.

Na čemu je utemeljeno ljudsko dostojanstvo na koje, posvjedeujući značenje naravnog prava, prizivamo kao na lijek protiv totalitarizama? Prava pojedinaca bit će stvarno priznata ako se prizna *transcendentna* dimenzija čovjeka, stvorenog na sliku i priliku Božju, nazvanog sinom i braćom ostalih ljudi, predodređenog za vječni život. Negiranje te transcendentnosti znači svođenje čovjeka na sredstvo vlasti, čija je sudbina povezana s egoizmom i ambicijama drugih ljudi ili sa svemoći totalitarne države.

U vezi s time valja pripomenuti da je klasični pojam naravnoga prava istodobno »dogmatski« i »kritični«. U oba slučaja on za modernu »prosviješćenu« svijest znači sablazan ali i lijek. Humano vođenje života ne zasniva se samo na hipotetičkim temeljima kako je to mislio K. R. Popper nego i na metafizičkoj podlozi na koju je upozoravao R. Guardini. Tek je u tom smislu moguća kritika totalitarizama, ali ne u ime emancipacije nego u smislu sjećanja na iznevjereni humanum.

Napast je totalitarizama da obećavaju sigurnost i red svejedno na koji način. Sigurnost pak i red uključuju mnoge sastavnice. U prvom redu *povjerenje u život*, uvjerenje da postoji realna a ne samo samovoljna, hipotetska razlika između dobra i zla, između istine i laži. Povjerenje u život uključuje i vjeru u smisleni poredak, vjeru koju je izvan religiozne tradicije nemoguće pronaći, povjerenje koje uključuje i osjećaj da postoji stvarnost koja nas obuhvaća. To povjerenje razara i liberalizam koji se u obliku populističkog relativizma ili pravnog pozitivizma propagira kao lijek totalitarizmima.

Crkva je na to upozoravala i upozoruje. Ona je, već s papama Pijom XI. i Pijom XII. i prije II. vatikanskog koncila odlučno stala na stranu slobode i ljudskog dostojanstva, utemeljivši svoj stav u naravno pravo.³³ U koncilskoj izjavi II. vatikanskog sabora »*Dignitatis humanae*« čitamo: »Po svom su dostojanstvu svi ljudi, jer su osobe, to jest obdareni razumom i

31 Usp. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972. (7. izdanje), 497.

32 Usp. E. Fraenkel, »Staat und Einzelpersönlichkeit«, u: *Vorträge gehalten anlässlich der Hessischen Hochschulwochen für staatswissenschaftliche Fortbildung*, Bd. 20., Bad Homburg–Berlin 1958., 154. i sl.

33 Usp. F. X. Dumortier, »Totalitarism« u: Judith A. Dwyer (ed.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville, Minnesota 1994., 955–959.

slobodnom voljom, i po tome osobnom odgovornosti, gonjeni vlastitom naravi i vezani moralnom obavezom da traže istinu, u prvom redu onu koja se tiče religije.«³⁴ Na istoj crti razmišlja i sadašnji Papa govoreći o »civilizaciji ljubavi«.

Definirajući ljubav kao smisao slobode, kršćanska poruka ljudskoj razumnoj naravi daje orijentaciju, određuje joj smjer, pribavlja joj tako reći proročko nadahnuće. Ona zapravo osuđuje lažne apsolute koji svojataju slobodu: idole bez obzira na to kako se oni zvali: nacija, narod, kapital, rasa, klasa, potrošnja ili državna sigurnost. Upućujući na nužno Jedinog, kršćanstvo ga suprotstavlja svim drugim vrijednostima (u tom ga smislu treba shvatiti relativizirajućim!), pa ma koliko one bile uzvišene. Ona time čuva prostor nužan za donošenje promišljenih sudova i odgovornih odluka, ali i drugotnosti drugoga kao osobe. To je zadaća etike i religije.

Može se činiti čudno da kritiku nečovječnih teorija totalitarizama koje je iznijelo 20. stoljeće završavamo prizivom na etiku i religiju. No to i nije tako čudno. U optici etike i religije (naravno, ispravno shvaćene!) na čovjeka se i na društvo gleda drukčije. Jedna su i druga, etika kao umjetnost djelovanja i religija kao mistika življenja (ili obratno — svejedno!) u njima najviše bile zaboravljane i zlorabljene.³⁵ Uvijek je u mračnim razdobljima, kada je vladala opća pomutnja i pomračenje, čovječanstvo bilo u napasti i kušnji da se odrekene religije i etike, bitnih čimbenika filozofije. No, jedna i druga obavljaju trajnu i plemenitu dužnost unoseći svjetlo u tjeskobu i strah izopačenog svijeta, »sve dok u njemu tinja tračak humanosti, čovječnosti.«³⁶ To je želio polučiti i ovaj prilog.

34 *DH*, 2: Usp. također *GS* 73–76.

35 Usp. H. Lüebbe (Hg.), *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1995.

36 J. Maritain, *Čovjek i država*, Zagreb 1992., 80.

PHILOSOPHICAL CRITICISM OF TOTALITARIANISM

Ivan Koprek

Summary

In his criticism of thinkers having foretold the advent of Communism in the 20th century (belonging to the right as well as to the left) particularly Rousseau, Hegel, and Sorel the author remarks that the roots of all totalitarianism lie within the unsound principles of the political and social order: idolizing the nation, the race, and the party instead of the unviolable dignity of the human being. The author compares the reflections of K. R. Popper and R. Guardini.