

# RAZGOVOR S MILANOM GALOVIĆEM\*

Razgovor vodili  
KRISTIJAN GRADEČAK  
I IVAN SMILJANIĆ

**GRADEČAK:** Professore Galoviću, svakome tko je upoznat s Vašim filozofijskim radovima lako je uočiti da odlično poznajete klasična djela iz povijesti filozofije. To je možda suvišno isticati, ali takve biografije danas nažalost više nisu uobičajena pojava među predavačima filozofije na visokim učilištima. Možete li nam reći, kojim ste spletom okolnosti diplomirali na Fakultetu političkih znanosti, a najveći dio svoje nastavne djelatnosti obnašali na Tekstilno-tehnološkom fakultetu, a ne recimo na Filozofskom fakultetu?<sup>1</sup>

**GALOVIĆ:** Poznavanje klasičnih djela filozofije može biti puka učenost, komentiranje, interpretacija i ne vodi u filozofiju niti je onaj koji tako poznaje filozofiju nužno i filozof. Filozofijski pristupiti, primjerice, Aristotelu znači sufilozofirati, filozofirati oko iste stvari, štoviše, filozofijski iznositi na vidjelo duha istu stvar koja se pokazala Aristotelu i kojoj se kao bezvremenoj ili predvremenoj svagda iznova možemo doista filozofirajući vratiti. No imate pravo, u 20. stoljeću je za mnoge filozofe i profesore filozofija, takoreći, otpočela s Georgom Wilhelmom Friedrichom Hegelom, Karlom Marxom ili Martinom Heideggerom. I to čak nije ni promašen pristup, ako se kroz te filozofe čuje sama stvar filozofije. Ovdje je to filozofija novoga vijeka, što znači napuštanje onoga biti, bitka (grč. *to einai*), s raznim mogućnostima njegova filozofijskog otvaranja u Grka, radi apsolutno slobodnog postavljanja mišljenja, metafizičke volje ili raznih vrsta transcendentálnih filozofija. Ono preostalo izvorno filozofijsko u svim tim filozofijama na kraju je ipak omogućilo otkrivanje smrtne opasnosti za bit čovjeka i sva živa bića

\* Prof. dr. sc. Milan Galović rođen je u Bjelovaru 1942. godine. Diplomirao je na Fakultetu političkih nauka (današnji Fakultet političkih znanosti) Sveučilišta u Zagrebu. Nakon stjecanja diplome bio je zaposlen kao nastavnik društveno-humanističkih predmeta u V. gimnaziji u Zagrebu. 1984. godine stekao je odobrenje od Znanstveno-nastavnog vijeća Fakulteta političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu za postupak stjecanja doktorata. Naslov doktorske disertacije glasio je *Schelerova fenomenologijska analiza socijalnog bitka*. Disertaciju je obranio 1985. godine pred komisijom koju su činili prof. dr. sc. Davor Rodin, doc. dr. sc. Branka Brujić i prof. dr. sc. Branko Despot. Iduće godine stekao je zvanje znanstvenog suradnika. 1986. godine zaposlio se kao docent na Tehnološkom fakultetu (danas Tekstilno-tehnološkom fakultetu) Sveučilišta u Zagrebu. Neki od njegovih izvedenih kolegija na Tehnološkom fakultetu bili su *Sociologija kulture*, *Osnove kulturne politike* i *Psihosociologija odijevanja*. Već je 1990. godine osnovao nove kolegije: *Socijalna filozofija*, *Filozofija znanosti i tehnike* i *Estetika*. 1999. godine stekao je znanstveno-nastavno zvanje redovitog profesora, a 2005. godine izabran je u trajno zvanje redovitoga profesora Tekstilno-tehnološkog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. U mirovinu je otišao 2012. godine. Sudjelovao je u Domovinskom ratu kao hrvatski branitelj, a u Hrvatskoj vojsci stekao je čin pukovnika.

„novoga svijeta” kad se taj svijet pokazao, na primjer, kao apsolutno metafizički postavljeni rad (Kapital) ili kao tehničko-kibernetički sklop i navelo filozofe „vraćanju stvarima samima”, a nakon otkrivanja nedostatka pukog fenomenološkog pristupa vraćanje onom njihovom „zaboravljenom” biti ili bitku samom. Time se je filozofija zapravo nastojala vratiti samoj sebi, nadilazeći novovjeke iz apsolutne slobode postavljene metafizičke sklopove i njihove derivate prikrivene i u nadirućem tehnicizmu. U tom je vraćanju postalo nezaobilaznim i vraćanje, kako Vi kažete, klasičnim djelima filozofije i, kako se ponadao jedan od tih filozofa (Heidegger), otkriti drugačiji filozofijski početak.

Kad je riječ o studiju, moglo bi se kazati da me je na studij političkih znanosti (tada Fakulteta političkih nauka) motivirao vrlo široki program tzv. društvenih i humanističkih znanosti. No to se na kraju svelo na filozofiju, uz poticaj jednog filozofa ili, kako bi on kazao, mislioca povijesti, Vanje Sutlića. Upravo se on vratio onome biti svega otkrivenom kroz iskonski povijesni sklop toga biti (u njega je ono imenovano riječju bitak), biti čovjeka, bića i (epohalno otvaranog) vremena. Taj je susret s filozofijom, dakako, zahtijevao i nužnost slušanja nekih kolegija ili profesora filozofije na Filozofskom fakultetu (poput Branka Despota, Marijana Cipre, Danila Pejovića, starogrčkoga jezika itd.). Usput rečeno, što se tiče kasnijeg zapošljavanja, na Filozofski fakultet, a i na Fakultet političkih nauka, teško se dospijevalo, budući da su se u ono doba profesori dijelili u klanove, na tzv. praksisovce i metafizičare (danas su među njima drugačije, rekao bih, prizemnije podjele). Nakon doktoriranja otvorila mi se mogućnost preuzimanja dosta zanimljivih kolegija na Tehnološkom ili, kasnije, Tekstilno-tehnološkom fakultetu, na studiju dizajna tekstila i odjeće, i to osobito nakon napuštanja tzv. marksističkih kolegija i oblikovanja novih filozofijskih (filozofija znanosti, razne estetike, filozofija umjetnosti) i sociologijskih (npr. sociologija mode) kolegija, a kasnije, nakon tzv. bolonjske reforme, i drugih kolegija i tzv. modula diplomskog i postdiplomskog studija. Rezultati uvođenja tih kolegija očituju se i u mojoj bibliografiji, budući da sam uz predavanja za više kolegija napisao i knjige (npr. *Uvod u filozofiju znanosti i tehnike*, *Moda*, *Bog kao umjetničko djelo*, *Doba estetike* i dr.).

**GRADEČAK:** Na Tehnološkom, a kasnije Tekstilno-tehnološkom fakultetu držali ste kolegije sadržajno vezane uz estetiku, filozofiju znanosti i tehnike, sociologiju mode itd. Jeste li se svojim predavanjima držali okvira tih kolegija ili ste radili i veće ekskurse u cjelinu povijesti filozofije, primjerice obrađivanjem problema metafizike?

**GALOVIĆ:** Zapravo, tzv. bolonjska reforma, kojoj je primarna namjera globalizacija visokog obrazovanja, to jest uključivanje u globalne ili globalizacijske procese

dominacijom onog znanstvenog i tehničkog – kod nas se to iz tzv. visokih državnih instanci imenuje uzrečicom „ne ideologija nego tehnologija”, a STEM-obrazovanje se cinično naziva „školom za život” – omogućila je onima koji su zaista dotaknuli stvar filozofije unošenje u programe i vrlo kritičke filozofijske sadržaje i orijentacije koji otkrivaju opasnosti globalizacije, ali, nažalost, i njenu neminovnost. Dakako, u tima procesima još prednjače interesi globalnog kapitala, ali ih sve više omogućuju, pospješuju, daju pravac i prisvajaju nove znanosti i tehnologije ili, općenito kazano, ono tehničko u svemu. Ti se procesi toliko ubrzavaju, šire i prodiru u sve živo i neživo da teorije ili filozofije (npr. znanosti ili umjetnosti) ubrzano zastarijevaju, ne mogu zahvatiti tu sve bržu, kako sam je kasnije nazvao, tehnogenezu. Utoliko je i prijašnji kolegij, program i knjiga (*Uvod u filozofiju znanosti i tehnike*) – a to je bio, kako Vi kažete, ekskurs u cjelinu povijesti filozofije, da bi se dokućilo filozofijski i, u razlici spram toga, suvremeni smisao znanosti i tehnike ili, bliže samoj stvari kazano, tehnološko – danas već „zastario”. Općenito kazano, u skoro sve kolegije – iz estetike, filozofije znanosti, umjetnosti, mode itd. – koje smo oblikovali moji kolege i ja, unijeli smo programe i predavali najsuvremenije teme i sadržaje, i to najpoznatijih i najnovijih teoretičara koji su tim područjima i tim sadržajima nastojali pristupiti filozofijski. To se može vidjeti npr. iz sadržaja moje knjige *Doba estetike*, koja je nastala uz predavanja iz kolegija estetike na dodiplomskom i diplomskom studiju te na studijskom modulu „Teorija i kultura mode”. Štoviše, mnogo puta smo se s višeg ili drugačijeg filozofijskog ili, kad je bilo moguće, i metafizičkog stajališta na predavanjima i u knjigama kritički odnosili i spram stavova tih teoretičara (usp. moje knjige *Ljepota kao sjaj istine* i *Bog kao umjetničko djelo*).

**GRADEČAK:** Jesu li Vaša predavanja potaknula neke studente da napuste svoj studij i prebace se na studij filozofije? Kakvo je Vaše iskustvo sa studentima Tekstilno-tehnološkog fakulteta glede nastave iz filozofije? Kako su reagirali na Vaša predavanja?

**GALOVIĆ:** Ne znam jesu li i koliko je studenata napustilo studij dizajna tekstila i odjeće i modula „Teorija i kultura mode” i otišlo na druge tzv. humanističke studije, ali su mnogi s drugih fakulteta dolazili slušati i upisivali neke naše kolegije. Mnogo toga ovisi o samim studentima i njihovom prethodnom obrazovanju, ali su mnogi bili iznenađeni i čini se prvi put došli uopće u dodir s takvim sadržajima. Ipak, stvar je bila i u načinu kako će im se ti sadržaji približiti. Meni je to, barem po izjavama samih studenata, podosta uspijevalo (ponekad je stvar u temperamentu i stilu predavanja te ophođenju sa studentima). Bilo je i rektorskih nagrada iz mojih kolegija i kolegija drugih kolega. Jedne su me godine izabrali među tri najbolja profesora na fakultetu (objavljeno je na Internetu iste godine kad su na studiju

sociologije i filozofije na Filozofskom fakultetu za najbolje profesore izabrani Branko Despot i Ozren Žunec). No i mene je veselila sposobnost i otvorenost mnogih studenata za takve sadržaje. Međutim, na kraju i s ovim vremenskim odmakom moram kazati da je tužno vidjeti koliko je mladih i za najviše duhovne stvari otvorenih ljudi, tjeranih nuždom intelektualnog preživljavanja u ovom sve razvijenijem tehničkom svijetu, moralo odustati od daljnjeg razvijanja svojih mogućnosti i traganja za svrhama života koje su za vrijeme studija otkrivali ili naslućivali. Pretpostavljam da se takva sudbina i budućnost nameće i mnogim studentima filozofije. Nadam se – ne svima.

**GRADEČAK:** Vašoj disertaciji o Maxu Scheleru prethodila je knjiga *Metafizika slobode*, u kojoj ste uzorito razradili probleme koji su pokretali filozofijsko mišljenje tzv. klasičnog njemačkog idealizma. Smatrate li da je ta „stvar” njemačkog idealizma iscrpljena primjerice u Husserlovu fenomenološkom pokretu i svemu što je iz njega proizašlo i onda vodilo do Heideggerove destrukcije povijesti filozofije kao povijesti metafizike? Je li nešto od motiva spomenutog filozofijskog mišljenja nedostatno afirmirano ili pogrešno interpretirano općenito u pokretima filozofijskog suprotstavljanja pozitivizmu krajem 19. stoljeća?

**GALOVIĆ:** Najveća poteškoća za svakog koji bi da uđe u filozofiju, a to znači da dospije do mogućnosti filozofiranja, što pak znači da mu se nekako otvorila stvar filozofije, javlja se u susret s filozofima kojima se ta stvar – bilo da se, na primjer, radi o bitku bića, o metafizičkoj volji, o apsolutnoj slobodi, volji za moć itd. – već otvorila i oni su ju iznijeli na vidjelo. Takav je susret svojevrsno otvaranje filozofiji, puštanje da ona, takoreći, duhovno zavlada pojedincem, ali ujedno i zatvaranje za drugačije mogućnosti. Slično se događalo u mojem susretu s Maxom Schelerom za vrijeme pisanja disertacije. No „spasila” me okolnost što sam prethodno nastojao ući u filozofiju pokušavajući se otvoriti samoj stvari filozofije, naime slobodi u njenom metafizičkom sklopu (knjiga *Metafizika slobode*). Koliko god se korektno dovinuli do same stvari kroz ovog ili onog filozofa, otkriva se da sama stvar, u ovom primjeru sama sloboda, nije posve dospjela do riječi. Pokazalo se da je ono što se otkrilo kroz moju „interpretaciju” filozofa tzv. njemačkog klasičnog idealizma ostalo samoj stvari, naime slobodi, izvanjsko. Drugačije rečeno, sloboda me nije uspjela osloboditi za samu sebe i zarobiti u svoju apsolutnost, a još nisam bio ni dovoljno otvoren samoj filozofiji da bi kroz nju tragao za samim iskonom te apsolutnosti. Tako da ta knjiga svjedoči o jednom neuspjelom pokušaju istinskog ulaska u filozofiju. No u druženju s Aristotelom, Hegelom i Friedrichom Wilhelmom Josephom Schellingom, a potom i s Maxom Schelerom, pokazala mi se svojevrsna povijesnost filozofije ili, ispravnije kazano, povijesnost same stvari filozofije. Taj zbudjujući problem već je jednom riješio Hegel uvođenjem filozofije

povijesti filozofije mišljene kao njenog razvitka do sistema apsolutne znanosti i uspostavljanja apsolutnoga duha koji je progovorio kroz Hegela, a na drugačije načine kroz Schellinga kojeg je to tjeralo na pokušaje s uvijek novim sistemima. Heideggeru se kasnije povijesnost filozofije pokazala kao epohalna povijesnost otvaranja metafizičkog bitka bića iz transmetafizičkog bitka samog, a Sutliću pak kao epohalna povijesnost iskonskog povijesnog sklopa bitka, bića i biti čovjeka. To je otprilike i razina na kojoj se događalo otkivanje ili samootkrivanje onog odista filozofijskog, dok su mnoge filozofije koje su progovarale kroz ove ili one filozofe ostajale na podmetafizičkoj ili, kako vole kazati, postmetafizičkoj razini. Edmund Husserl, kojeg spominjete uz Heideggera, ostao je u, takoreći, kantovskoj tradiciji utemeljujući tzv. povratak stvarima samima u transcendentnom subjektivitetu i zatvorenosti u svijest i njenu intencionalnost (ovdje mogu uputiti na moj tekst o Husserlu u *Hrestomatiji filozofije*, sv. 8), pa je Heidegger u *Bitku i vremenu* tražio način da se iz te zatvorenosti izađe iz svijesti i dospije zaista do stvari samih i njihova bitka. A to više nije bilo bavljenje znanostima i njihovom krizom nego nadilaženje cijele metafizike slobode novoga vijeka vraćanjem filozofiji onoga biti u Grka. Kad kažem vraćanjem onome biti, valja to razumjeti kao nastojanje da se izide iz takve filozofije (kojom započinje novi vijek od Renéa Descartesa nadalje) kroz koju u zadnjoj instanci dolazi do riječi apsolutna ili sebe apsolutizirajuća metafizička sloboda pa je, bilo da je riječ o mišljenju ili volji (koji postaju mišljenje mišljenja ili volja za volju) ili čak danas o znanostima i tehnicima, moguće dospjeti do vlastita bitka kao apsoluta samo čišćenjem ili ništenjem (čisti um, čista volja, čisto mišljenje...) svega što je nekako naravno dano, bilo ono božansko, prirodno ili čovječje. Filozofija onoga biti nastoji izaći iz toga zatvorenog sve ništećeg i kroz sve sebe postavljajućeg apsoluta, vratiti ili otvoriti se onome biti te iz njega u okružju njegove otvorenosti ili istine dospjeti do mogućnosti istinskog biti ili bitka svih bića. Ne uspije li danas da kroz filozofiju takav povratak, takoreći, zaživi, filozofiji preostaje još da bude sluškinja znanosti ili tehnike pokušavajući ih nekako sabrati i utemeljiti u neki jedinstveni im princip.

**GRADEČAK:** Od domaćih pokušaja poznato je da je Marijan Cipra svoje djelo *Metamorfoze metafizike* pozicionirao uz bok Heideggerovu djelu *Sein und Zeit*, kao djelo koje ne slijedi metodu destrukcije, nego metodu metamorfoze. Jeste li poznavali profesora Cipru? Smatrate li da je on u tome uspio? Kako vidite to da kod nas njegovo djelo nema priznato mjesto i zašto ga se često ignorira kad se govori o tzv. hrvatskoj filozofskoj baštini?

**GALOVIĆ:** Kada spominjete Marijana Cipru, mogu reći da sam ga poznao i da smo se družili, ali da je s obzirom na neku zaista filozofijsku orijentaciju bio nedohvatljiv. Za razliku od Heideggerova nastojanja da, pojednostavljeno rečeno,

nadiđe, kako smo već spomenuli, ono metafizičko i bitak bića otvori njegovom iskonskom biti, Cipra je ostao u okružju metafizičkih razmatranja, ali je pritom bio, recimo to tako, podosta nekonvencionalan. Kretao se od takvih tema kao što je pokušaj otkrivanja povijesno epohalnih preobrazbi (on kaže metamorfoza) onog metafizičkog, izašlog na vidjelo u filozofiji Grka, pa do suvremenih filozofa, od nastojanja oko filozofijskog pristupa kršćanskoj religiji pa do antropozofije (najpoznatiji je antropozof Rudolf Steiner). Ako se zadržimo kod onoga što jest ili što bi trebala biti sama filozofija i njena stvar – iznošenje na vidjelo istine onoga biti i udomljavanje svih bića u time otkrivenom njihovom istinskom biti ili bitstvu – ne bi se moglo reći da ga je ta stvar toliko zahvatila da bi kroz njegovo djelo sačuvala svoju filozofijsku izvornost ili autentičnost, kao što se to npr. može reći za Heideggera, Sutlića ili Despota. No to ne mora biti nedostatak s obzirom na mnoštvo filozofa, posebno u novome vijeku, kojima se stvar filozofije ili metafizike otkrivala kao volja, apsolutna sloboda itd. *Metamorfoze metafizike* nisu uspjele jasno pokazati koje je njegovo stajalište u pristupu metafizici uopće. Je li kroz iznošenja na vidjelo njenih preobrazbi na djelu, na primjer, neko nadilaženje metafizike ili se u različitim pristupima, odnosno različitom otkrivanju onoga biti nazire filozofija koja se svojevremeno nazivala filozofijom ili teologijom *perennis*. U nastojanju da u svojim djelima u osnovnim momentima korektno izloži različite filozofijske pristupe (on govori i o kršćanskoj filozofiji) jednom ga vodi pretpostavka da je svaki filozof – npr. Parmenid, Aristotel, Descartes itd. – kroz odgovore na pitanja koja je postavljao na svoj način u okružju „istine kao cjeline” iznio samo dio te istine. Povijest filozofije je tako povijest preobrazbi metafizičkog pokazivanja istine bitka kroz „epohe” posredovana čovjekom, „zbivanje bivstvene cjeline istine u posredništvu čovjekovu” ili „ispunjavanje žudnje istine za samom sobom posredstvom čovjeka” (*Metamorfoze metafizike*, str. 21). No ako se istina u svojoj cjelini ne otkriva kroz nekog filozofa, štoviše, niti kroz takve sisteme kao što su Schellingovi ili Hegelov (kroz čiji je sistem na djelu upravo, po Hegelovim riječima, iznošenje na vidjelo same istine kao istine svega, u *Znanosti logike*, i cjeline onog istinitoga, utemeljenog u toj logičkoj istini, u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*), onda je nužno da se filozofiranje nastavi, da perenira, da postane „vječnom filozofijom” na putu prema nedostižnoj i neiznosivoj cjelini istine u samoj filozofiji. No pritom filozofija ulazi u filozofijsko i teologijsko konstituiranje bitka ili religijskog Boga kao „sopstva”. Na kraju *Metamorfoza metafizike*, od Grka preko novoplatoničara i „kršćanske filozofije” te kroz antropognoziju i antroposofiju, otkriva mu se da je na djelu nastojanje oko uspostavljanja identiteta božanskog i čovječjeg sopstva: „Najdublji princip mudrosti jest fundamentalna istovjetnost bivstvenog sopstva svega i čovjekovog sopstva” (*Metamorfoze metafizike*, str. 302). No u kasnijim tekstovima filozofiranje ostaje otvorenim, ono traje u nastojanju da u „povratku umu” ipak iznese istinu kao cjelinu. Stoga je riječ o „vjećnoj filozofiji” („vječnim

problemima”) koja se samo drugačije manifestira kroz povijest. Na kraju se otkriva da je ta njena vječnost „trajna i neprolazna ukoliko svoje temelje ima u Kristu, Božjem Logosu i Stvoritelju” (*Temelji ontologije*, str. 142). No Cipra nije jedini koji nije uspio ostaviti odvojenima filozofiju i (filozofijski interpretiranu) religiju, i to ne na način kako su to u njemačkom klasičnom idealizmu one dovedene u vezu tako što je kroz filozofiju religije sama religija ukinuta i u svojoj biti, „pojmu” ili istini podignuta i uključena u samu filozofiju. Utoliko se može reći (barem koliko sam ga ja uspio razumjeti) da je i u Cipre riječ o destrukciji metafizike, ali ne u smjeru bitka samog (bez bića) i njegove istine (kao u Heideggera), nego u smjeru filozofijski razumljene religije (npr. Evandjelje po Ivanu). Usput samo napomenimo da Cipra nije uspio nešto određenije kazati o onome što se za njegova života već događalo i što bi u svojem napredovanju moglo dovesti i do propasti i filozofije i religije, slično kao što ni suvremena kršćanska Crkva i njeni teolozi nemaju odgovora na pitanje o nadolazećem sveopćem tehnicizmu koji zahvaća i sve ono što se religijski naziva „svijetom stvorenja Božjih”. Štoviše, mnogi takva pitanja uopće i ne postavljaju i slijepi su za opasnost od onoga tehničkog. Takve se filozofije ili teologije drže postrani od pristupa onom tehničkom zato što sa svojem stajališta ne mogu dospjeti do neke dijagnoze „bolesti”, odnosno do uočavanja takva tehnicizma u kojem se urušava cijeli dosadašnji povijesni sklop života, bio on religijski ili filozofijski, onog božanskog, prirodnog i ljudskog.

**SMILJANIĆ:** Uz već spomenute filozofijske discipline, bavili ste se i socijalnom filozofijom. Tako ste 1996. godine objavili knjigu *Socijalna filozofija: društvenost i povijesnost čovjeka u razdoblju kraja moderne*. Je li današnje doba moderne ono prevlasti građanskoga društva – bilo u vidu socijalizma, bilo u vidu liberalizma – nad nacijom, odnosno internacionalizma i globalizma nad nacionalizmom?

**GALOVIĆ:** Današnje doba više nije ni doba moderne ni postmoderne, već prije, ako se poslužimo tom frazeologijom, transmoderne. Ali ne onog starog pokreta koji se borio za oslobođenje subjekta, rodno oslobođenje, liberacije, promovirao religiju oslobođenja itd., već za prekoračenje svega modernog i postmodernog radi dospijevanja u sferu globalizacijskih procesa, novoga svijeta koji se upravo ubrzano tehnički (znanstveno, tehnologijski, kibernetički, informacijski, komunikacijski itd. itd.) konstituira. Na primjeru umjetnosti, gdje se danas nanovo i pojavio taj termin, to je prelazak u ono elektroničko, umjetnost, kako ju npr. shvaća Steffen Berkhahn – Dixon, kao premještanje u ono što se naziva pomiješanom, proširenom i virtualnom stvarnošću, ili u istraživanje „kako će umjetna inteligencija plesati nakon ulaska u ljudsko tijelo”, ili pak kako tehničko kroz svoje (postljudsko) tijelo i kibernetički prostor, bioniku, direktnu svezu s kompjutorom itd., manifestira australski techno-performer Stelarc.

Takvo premještanje u toj novoj sferi više ne nalazi ni ono što bi se još moglo nazvati kulturom kao socijalnim sektorom, narodom, nacijom, državom, uopće društvo socijalnih individuuma, subjekata, socijalnih odnosa, nacionalnih gospodarstava. Otvoreno je okružje u kojem se više ne razlikuje, izraženo poznatim ekološkim terminima, lokalno i globalno – nema razlike između lokalnog i globalnog „mišljenja” i „djelovanja” – već se sve sažima i transformira u jedinstveni tehnoproces koji se imenuje mundijalizacijom ili globalizacijom, gdje, na primjer, tzv. novi mediji nisu više nikakvi posrednici (uostalom, između čega) nego medij (kao što se za ribu kaže da je njen medij života voda) u kojem se medijski, kroz medije, u njima živi i pokušava „misliti” (informirati i biti informiran). To nije proces odumiranja od društva odvojene političke države ili ideologiziranog sektora kulture u (besklasnom) radnom društvu, kako su naučavali marksisti, nego proces odumiranja društva (ljudskih društvenih odnosa, kakvi god oni bili) kakav je već uočio Manuel Castells (*Uspom umreženog društva*) pa do suvremenih istraživača koji govore o kraju ne samo modernog društva (npr. zbog pretjeranog trošenja resursa koje nadilazi mogućnost njegova obnavljanja, što se ponekad vidi i kao „kraj čovječanstva”) nego odumiranja uopće društva individuuma i njihovih odnosa premještanjem u internetsku umreženost, formiranjem kibernetičkog prostora, telekomunikacijske povezanosti, korporacijske ovladanosti planetom itd. O tome se može naći više u mojoj knjizi *Doba estetike*.

O naciji pak nešto sam već kazao u *Socijalnoj filozofiji* (vidi pri kraju knjige: nacija, za razliku od građanskog društva, zajednica je kao kolektivni subjekt moći, formiranja jedinstvene volje, homogenizacije, integracije ljudi jednog socijalno diferenciranog etničkog naroda, ali i rodno mjesto raznih surovih diktatura i totalitarističke vladavine). Očito je da se kroz takove globalizacijske procese koji se sabiru u jednu takoreći planetarnu kibernetičku megamašinu – koju je već predvidio Pierre Teilhard de Chardin nazivajući ju noosferom (usp. svezu Interneta i umjetne inteligencije, koja već „piše” novinske članke) – više ne može održati ni nacija, takav subjekt koji nadilazi društvo i njegove načine produkcije, odnose i ideologije, konzervativne, socijalističke, liberalne i koji subjekt sebe postavlja kao pokretač i svrha svega gospodarstva, političke prakse i kulturnih djelatnosti, posebno ako je još oblikovana na etničkoj osnovi, kao nacija nekog etničkog naroda. Iznad takve nacije, posebno izražene kroz nacionalizam, što znači da sve valja postati nacionalnim, postojati i razvijati se za volju nacije: nacionalno gospodarstvo, nacionalna država, nacionalna kultura, nacionalno obrazovanje itd., postoji još samo Bog, ali takav Bog koji kroz svoju Crkvu i njen kler potiče nacionalnu homogenizaciju socijalno suprotstavljenih individuuma, „vjerske ratove” i koju vodi prikriveni ili otvoreni tzv. fundamentalizam (religijsko fundiranje svega političkog, pravnog i društvenog).



Globalizacija vodi formiranju novoga svijeta prožetog onim tehničkim u svim njegovim vidovima, koje izvan sebe ničemu ne ostavlja mogućnost postojanja, nikakve nekako nezavisne stvarnosti (božanske, prirodne, ljudske). Tehnička je to transformacija, modifikacija i himerizacija (destrukcija razlika između vrsta u bilja i životinja) svega prirodnog, kiborgizacija ljudi, direktno povezivanje ljudskog mozga, kompjutera (mašine svih mašina) i Interneta, dominacija specijalne i generalne umjetne inteligencije, njeno samostalno otjelovljenje robotizacijom, s krajnjim ciljem izjednačavanja ljudskog mentalnog i njoj odgovarajućeg inteligentnog, emocionalnog, osjetilnog (zapravo, pojava sveopće de-mencije čovječanstva), izobrazbe (ne obrazovanja, lat. *formatio*, njem. *Bildung*, ljudi za život koji bi odgovarao čovječjoj biti) za puke specijalizirane djelatnosti (izobrazbeni fah-idiotizam), premještanje u telematičku komunikaciju itd. itd. Dalje ne bih nabrajao, jer o tome se može više naći u mojoj knjizi *Rastanak od čovjeka? Mizantropija znanosti i pad u tehnički bezdan*.

**SMILJANIĆ:** Možemo li razdoblje moderne i kraja srednjega vijeka vezati ne toliko uz otkriće Novoga svijeta 1492. godine koliko uz početak Francuske revolucije 1789. godine i u tom kontekstu nazrijeti povijesnu genezu nacionalizma, liberalizma i demokracije iz istoga korijena? Ako te ideje imaju isti korijen, gdje prvenstveno vidite njihovo kasnije račvanje i povijesno suprotstavljanje?

**GALOVIĆ:** Moderna se smješta, prije svega, na kraj 19. i u 20. st., kojoj je najvidljiviji pečat dala „moderna umjetnost”, ali i šire, unazad sve do renesanse i njenog razlikovanja modernog i onog starog, antickog, ili ponekad do početka Francuske revolucije, zbog parola slobode, jednakosti i bratstva ljudi te početka tzv. buržoaskih revolucija, ali i novih pojava u povijesnom životu kao što su sekularizacija (npr. u znanostima zastupani deizam i nakon toga najavljivanje smrti Boga), racionalno prosvjetljenje, ideja progresa, individualizacija itd. No ponekad se shvaćanje moderne podiže na razinu pojave nove epohe ili novoga vijeka. Tada bi se prava revolucija očitovala ne samo kroz napuštanje antičkog i srednjeg vijeka u umjetnosti (npr. pojava perspektive u slikarstvu kao okret od onog što kroz sliku izlazi na vidjelo prema subjektu promatraču, imitacija trodimenzionalnosti prostora, napuštanje religijskih sakralnih tema i postupan prijelaz na mitske i građanske likove u slikarstvu...) i socijalne promjene (nova, buržoaska socijalna „klasa”) nego i kroz znanstveni obrat, tzv. kopernikanski obrat, koji je najveći potres izazvao ne samo u tzv. kozmologiji (situiranje Zemlje kao pukog nebeskog tijela u svemiru i destrukcija sklopa zemlje i njenog neba) nego i u samoj filozofiji – usp. Descartes, Kant itd. – te nastup novih, pozitivnih (empirijskih, matematičkih...) znanosti („nova znanstvena paradigma”; usp. Thomas S. Kuhn), s početkom redukcije organskog, a potom i ljudskog na strojno, mašinsko (*l'uomo*

*machina*). Ako ćemo svemu tomu pristupiti, koliko se može, filozofijski, onda se „isti korijen” svemu tomu novom, pa onda i kasnijim društvenim „novostima” kao što je demokracija, liberalizam i njegove socijalne suprotnosti, nacionalizam i konzervativizam, otkriva u novoj slobodi koja je kroz novi vijek do danas stalno izazivala svakovrsne potrebe ili revolucije. Nije to više sloboda koju je, na primjer, Aristotel mislio kao „bitak radi sebe” – slobodan je onaj koji može živjeti radi svoje vlastite biti i njenog ozbiljenja, koji je dospio da vlastite usvrhovljenosti (grč. *entelecheia*), i to kroz djelatnosti koje su isto tako radi sebe (politička i etička praksa i filozofijska teorija istine) – a ne radi drugog (postati robom, iako po svojim sposobnostima može biti slobodan). Nije ni sloboda koja se od Kanta na dalje vidi samo kao sloboda izbora, slobodno arbitriranje između različitih, ali unaprijed već danih mogućnosti ili stvari izbora (npr. u demokratskim izborima). Nova sloboda, sloboda „novoga vijeka” znači dospijeće do mogućnosti biti iznova, tj. sebe iznova proizvesti kroz odbacivanje, negiranje, ništenje svih unaprijed nekako danih vanjskih i unutarnjih mogućnosti i određenja i postati sam svoj uzrok ili vlastiti učinak. Kod Descartesa je to značilo postaviti iznova samoga sebe prethodnom dvojmom u sve unaprijed nekako dano božansko, prirodno i ljudsko, Kantu se takva sloboda otkrila kao spontanitet, otpočinjanje od sebe u djelovanju u kojem akter sam sebi daje zakone bitka i time određuje svoju bit. Pokazala mu se ona kroz autonomiju praktičkog uma ili volje koja ne može prihvatiti nikakav princip ili uzrok izvana (heteronomija) i zato može htjeti još samo sebe samu, biti „čista volja”, nazvana kasnije „voljom za volju” ili „voljom za (vlastitu) moć” (Nietzsche). Razlog što su stvar filozofije postali bitak na način mišljenja (npr. pojam u Hegela) i volja u svojim varijacijama leži u tome što jedino oni odgovaraju novoj slobodi. I danas još živimo u okružju takve slobode. Sve što bi da odista bude, mora kroz sebe i radi sebe biti. Na primjer, riječju kapital-izam – s kojim se „-izmom” hoće kazati da je nešto ono jedno koje sebe postavlja kao sve, a ako je na metafizičkoj razini, onda kao ono sve božansko, prirodno i ljudsko – imenuje se Kapital koji nadilazi ili ništi sve bez njega dano i nekako određeno te slobodan, odriješen od svega (apsolutan) kroz sve njemu dostupno – mašine, sredstva za rad, ljudi kao puka radna snaga, kapitalisti kao personificirani kapital, priroda kao resurs ili sirovina kapitala, političke institucije, zakoni, ideologija, socijalne znanosti, kapitalistička kultura, religijska etika protestantizma itd. – samoga sebe radi sebe proizvodi. Tako je i s nacijom koja je tu ne zbog očuvanja posebnosti ili identiteta etničkog naroda, njegove historije, običaja, jezika, religije, zbog boljih društvenih odnosa, a ni zbog pružanja mogućnosti ozbiljenja čovječnosti čovjeka, nego zbog sebe (sama je svoj djelatni uzrok) i radi sebe (svrha). Socijalni, gospodarski i politički liberalizam (u osnovi ekonomskog podrijetla) kao njen protivnik nastoji osloboditi individuuma (protivno kolektivizmu, državnom regulacionalizmu, totalitarizmu, konzervativizmu...) do solipsizma. To je pak

opet jedan pokušaj apsolutno slobodnog samopostavljanja vlastitog ja i svega u odnosu na njega i kroz njega, koji se danas u teoriji spoznaje znanstveno očituje kao „radikalni konstruktivizam”, u kojem je svaka informacija (ne više spoznaja) o vanjskom svijetu tek unutarnja mentalna konstrukcija pojedinca. No sva ta sporenja i samooslobađanja koja se oglašavaju kroz takve „-izme” zahvaća poput Levijatana ono tehničko (znanstveno-kibernetički tehnicizam) i uvlači ih u svoj mračni bezdan iz kojeg nas, po Heideggeru iz intervjua u *Der Spiegel*-u, „još samo neki bog može spasiti”.

Da ponovimo, filozofijski gledano, novi vijek otpočinje velikim obratom u filozofiji. Ali on se dogodio i u drugim vidovima života, filozofija je samo to u cjelini iznijela na vidjelo. Izgubljena je utemeljenost života u onom što su u Grka imenovali bitkom (svih stvari kao bića), a u srednjem vijeku Bogom Stvoriteljem. Na početku odgovara na ovo pitanje to smo već nabacili – dogodilo se sveopće oslobođenje stvari, ali prepuštene samima sebi nužno im je bilo da same sebe utemelje i da same uzrokuju svoje postojanje. Čak i takva supstancija koja bi da nadomjesti Boga morala je po Spinozi biti svojim vlastitim uzrokom, biti prije sebe sama, postaviti sebe prije nego jest ono što po bitnom određenju treba biti. Na primjer, po Schellingu bog kao apsolut prije svoje bogovske biti mora postaviti samoga sebe kao nadbožanstvo. No na kraju, pokazalo se da i čovjek da bi odista bio čovjekom mora nadići sebe i postati nadčovjekom. No da napustimo ovo okružje slobode na njenoj metafizičkoj razini. Valja napomenuti da se nešto slično događalo i u socijalno-historijskim procesima. Izraz toga je mnoštvo „-izama”, sufiks s kojim je bilo nužno imenovati mnoga događanja i promjene u svim socijalnim područjima (kapitalizam, liberalizam, nacionalizam, socijalizam, pozitivizam, pragmatizam...), budući da su to same iz sebe ili kroz same sebe iskrsele pojave, bez temelja u ičem božanskom, prirodnom ili čovječjem, a koje pretendiraju da zahvate i utemelje sve na razini svojeg okružja pojavljivanja. Liberalni fenomeni postoje u svakom novovjekom društvu (uostalom, prije novoga vijeka nije ni bilo nečeg takvog što bi valjalo nazvati društvom, već npr. polisom ili državom staleža), ali liberalizam je takvo kretanje koje želi zahvatiti sve društveno. Nacija je posebna konstitucija nekog naroda, ali riječ nacionalizam imenuje događanje u kojem ono nacionalno treba prožeti sve društveno. Itd. Itd. Na kraju, opet dodajmo, na djelu je već događanje u kojem sve društveno prožima ono tehničko, pa bi se ono trebalo nazvati tehnicizmom, koji će na kraju potisnuti i liberalizam i nacionalizam, dovodeći do onoga što njemu odgovara, a to je tzv. globalizam.

**SMILJANIĆ:** Vaš znameniti članak „Rat, politika i nacija. Nedostatnost von Clausewitzova političkog određenja rata” objavili ste 1999. godine. Oslanjajući se na Francisa Fukuyamu, predvidjeli ste daljnji porast broja nacionalnih država. Taj je broj te 1999. godine iznosio 167, a danas 2020. godine iznosi 195. Je li glavni

**uzrok tim nacionalno-osloboditeljskim ratovima nacionalizam kao izraz jednoga primordijalnoga duševnoga sloja koji nadilazi koncept građanskoga društva?**

**GALOVIĆ:** Ako ostanemo na razini historije, društva i njegovih procesa – ne uzdižemo se, dakle, do povijesti i onoga što se misli pod povijesnim svijetom kao sklopom božanskog, prirodnog i ljudskog – individualizam i kolektivizam su svagda, posebno u novome vijeku, suprotstavljeni. U moderno doba postupno je prevladavao individualizam koji je svoju društvenu paradigmu ozbiljio kroz liberalizam. Francisu Fukuyami u knjizi *Kraj povijesti i posljednji čovjek* takav se društveni, gospodarski i politički demokratski poredak pokazao kao kraj historije („povijesti”), u smislu prestanka socijalnih promjena ili revolucija, i zadovoljenjem „žudnje za priznanjem” u kapitalističkim radnim aktivnostima i odnosima. Dakako, riječ je o tzv. visoko razvijenim kapitalističkim zemljama čiju bi paradigmu trebale slijediti ostale zemlje („nerazvijene” i „zemlje u razvitku”). A sama riječ „kraj” za Fukuyamu nije puko skončavanje nego dospijevanje do krajnje svrhe (kraj u značenju mjesta od kamo potječeš i kamo se valja vratiti). Liberalistička društva ne bi se više mijenjala niti bi međusobno izazivala ratne sukobe. No predvidio je, a to su bile 80-te godine 20. st., ne samo daljnje mogućnosti ratova koje će izazivati nacionalistički i religijski kolektivistički procesi za priznanjem u nerazvijenim zemljama ili još preostalim „nedemokratskim režimima”, od afričkih plemenskih preko arapskih religiozno-fundamentalističkih do azijskih zemalja (nije se očekivalo da će i neke bivše socijalističke zemlje nakon tranzicije u kapitalizam krenuti u nacionalističku regresiju). I to se događalo i danas se događa, takoreći, u valovima uz koje se pak razvijaju i procesi demokratiziranja. Ali u posljednjoj knjizi (*Identitet: zahtjev za dostojanstvom i politike zamjeranja*) otkriva da historija u liberalnim društvima ipak nije dospjela do svoje krajnje svrhe, da je i dalje u društvu ostalo ili se čak povećao broj onih slojeva ili grupacija društva kojima nije priznata ljudskost i dostojanstvo (žene, crnci, melezi, Arapi itd., naime u zemljama miješanog stanovništva), koji nisu ozbiljili svoje, na primjer, religijske ciljeve. Tu se ne može zaobići ni Samuel P. Huntington (*Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka*), koji je na sličan način otkrio sukob različitih kultura (radi se pretežno o religijskom momentu) na planetarnoj razini, zapravo riječ je o sukobu istočnih zemalja sa sekulariziranim zapadnim demokracijama. U Europi crtu razdvajanja čini razlika između katoličkih i protestantskih zemalja i pravoslavnih te potom islamskih.

Kad pitate o nacionalizmu „kao izrazu jednoga primordijalnoga duševnoga sloja koji nadilazi koncept građanskoga društva”, vjerojatno mislite na ono što Fukuyama naziva *thymos*-om, koji je preuzeo iz Platonove *Politeje*. *Thymos* još od homerskog doba znači hrabrost, srčanost, a Platon ga u trojkom razlikovanju duševnih naravi u političkoj zajednici – požudna duša, hrabra duša i logosna ili umna duša – nalazi u vojnika koji trebaju braniti polis. Ta se srčanost (*thymos* su

Grci mitskog doba smještali u područje srca) zaista javlja u ljudi pri ugroženosti, bilo vlastitog dostojanstva, bilo obitelji ili šire zajednice (od plemena do nacije), i uzdiže pojedinca do mogućnosti herojskih djela i sukoba na život i smrt. Ali ona ne mora biti konstanta (npr. Spartanci su upravo njegovali takvu duševnost kao primarnu), kao što to u nekom periodu historije može biti „požudna duša”, onaj „dio” duše koji je okrenut uživanju i potrošnji i koji danas preteže u tzv. potrošačkim društvima, a karakterizira tzv. *homo oeconomicus*-a. Po toj analogiji, u takvoj, na društvenu razinu spuštenoj podjeli „duša” (u Platona je ona na razini polisa koji je u sebi svojevrsna svjetska zajednica bogova, ljudi i ostalih bića), treća bi bila „intelektualna duša” ili ono što Karl Mannheim kao društveni sloj naziva „slobodno lebdećom inteligencijom”, a danas ih se imenuje intelektualcima (onima koji su se nekako izvukli iz fah-idiotizma koji je danas zahvatio i vrhunске znanstvenike), ili onima koji, ukoliko je to uopće više moguće, mjere i podvrgavaju kritičkom razmatranju „društvene pojave” u odnosu na neki intelekt ili moguću umnost društvenog života.

**SMILJANIĆ:** Imajući u vidu temeljne izvode Vašega članka, a gledajući iz perspektive nacije, vodi li ona uvijek egzistencijalni odnosno totalni rat? Iz nacionalne perspektive vođenja egzistencijalnoga rata, možete li ukratko navesti koji su nedostaci političko-instrumentalnog shvaćanja rata kakvo poznajemo od klasične antike i srednjovjekovne teologije, preko Carla von Clausewitza do Carla Schmitta?

**GALOVIĆ:** Odgovor na ovo Vaše pitanje zahtijevao bi obimno izlaganje i čini mi se da bi čitatelje koje to zanima mogli uputiti na poglavlje „Rat, politika i nacija” u kojem je upravo to razmatrano (*Rat u transformaciji*, Jesenski i Turk, Zagreb 2001, str. 73–103).

**SMILJANIĆ:** Strogo filozofijski gledano, što biste rekli da je uloga vrednovanja rata i ratnoga stanja kao uzvišene sfere čovječje *praxis*, od Immanuela Kanta kao promicatelja „ideje vječnoga mira”, sve do glasovitoga Carla Schmitta i Maxa Schelera koji je u svojoj filozofiji ipak naglašavao primat ljubavi. Je li u tom smislu filozofijski-pravno ispravno u Ustavu Republike Hrvatske Domovinski rat označavati kao pravedan, legitiman, obrambeni i oslobodilački rat? Je li hrvatska nacija izgradila, konstruirala ili tek potvrdila samu sebe kao naciju u Domovinskom ratu?

**GALOVIĆ:** „Strogo filozofijski gledano” rat se kao filozofijska tema javlja po prvi puta kod Heraklita. Ali tamo je on mišljen kao otac (onaj koji skrbi) i vladar svih bića, to jest iz rata (grč. *polemos*) ili kroz rat, u takvom polemičkom odnosu

na razini onoga biti svega kao *logos*-a, bića se tek pokazuju ili iskrsavaju u svojoj božanskosti ili ljudskosti te mogućoj slobodi ili ropstvu. Rat je time uzdignut do iskona svijeta i iskrsavanja njegovih bića u svojim bitnim razlikama, suprotnostima, ali i povezanostima. Sva se bića u svojoj biti utemeljuju, uspijevaju izboriti se za svoju samostalnu bit kroz međusobno ratništvo kojim upravlja *logos*. Ali *logos* je ono što upravlja sve kroz sve i sabire sve u jedno, što sve drži u nekom zboru, tako da se božansko ne može očitovati bez čovječjeg (u čovjeka je tu demonski bitak, bitak između božanskog i puko ljudskog), a ono slobodno bez ropskog u ljudi, naime bez onog slobodnog demonskog u čovjeka i ropskog u ljudi koje on naziva mnoštvom (*hoi poloi*) a mi danas pukom masom. O ratu nešto govori i Aristotel, ali rat kao, kažimo to tako, filozofijska tema javlja se ponajviše u novome vijeku, na primjer u Kanta kojega motivira omogućavanje dospijeca do svjetskoga mira, a potom u Hegela u okružju njegove filozofije povijesti. Povijest se u sistemu filozofije apsolutno slobodnog duha pokazuje kao „napredovanje duha u svijesti slobode” i u tom su napredovanju, kroz posebne ratove koji su pronosili filozofijsku duhovnost na njenom povijesnom putu slobode, prvi promotori bili vladari-vojskovođe ili „heroji duha”. Svojim su osvajanjima (javljaju se na razmeđima epoha) mijenjali svjetske sklopove tako što su u osvajanjima u osvojene zemlje unosili duh novih svjetskih epoha, odnosno svjetsko-duhovni stupanj slobode. Bili su to Agamemnon pred Trojom, Aleksandar Makedonski pronoseći duh filozofije Grka, Gaj Julije Cezar donoseći pravnu državu i Napoleon Bonaparte, „svjetski duh na konju” kojim završava povijest: „To su oni veliki ljudi u povijesti čiji vlastiti partikularni ciljevi sadržavaju supstanciju koja je volja svjetskog duha”, kaže Hegel (navod iz knjige *Rat u transformaciji*, str. 47). Veličina i, takoreći, metafizička nužnost rata u Hegela se još nije spustila na razinu pukih međudržavnih ratova – koji su Kanta naveli na razmišljanje o „vječnom miru” – ili kasnijih nacionalnih ratova, budući da ti ratovi više nisu mogli pronositi volju svjetskog duha. Uostalom, u Hegelovo doba duh je već uspostavio svoju vladavinu, ali sad kroz apsolutni duh koji je progovorio kroz profesora Hegela. Tzv. „svjetski ratovi” u 20. stoljeću nisu više pronosili napredovanja ni svjetskog duha ili apsolutne slobode niti su bili svjetsko-povijesni u Hegelovu značenju. Jedini možda koji je pokušavao povezati cjelinu svijeta, ali već padom na razinu puke historije i ratnih odnosa etničkih naroda-nacija, bio je njemački filozof Max Scheler u tekstu napisanom za vrijeme Prvog svjetskog rata (*Genij rata i njemački rat*). Kao primjer, ponovit ćemo rečenice iz već spomenute knjige: „Razdrta životna veza između dijelova niza individuum – narod (*Volk*) – nacija – svijet – Bog najedanput je opet spojena i bogatije se ovamo i onamo valjaju snage nego što bi ih moglo dovesti do osjećaja sve pjesništvo, sva filozofija, sva molitva i sav kult prije toga” (str. 50). Ovaj, mogli bismo danas reći, naivni pokušaj uzdizanja nacionalnih ratova do svjetsko-povijesnog božansko čovječjeg sklopa, Scheler je

kasnije napustio. Štoviše, zalagao se za „vječni mir” kao „bezuvjetno pozitivnu vrijednost”. Tada i dodaje: „Rat i militarističke, ratne forme života nikako ne leže u biti ljudske naravi (*Menschennatur*)”. To može biti točno, ali samo ako se ova „ljudska narav” shvati metafizički, jer čovjek u bitnom smislu jest političko biće, ali nije ni historijsko ni društveno (kako ponekad ignoranti prevode Aristotelovu sintagmu *zoon politikon*), a najmanje nacionalno. Kažimo još jednom, nacija nije zajednica ljudi u njihovu bitnom značenju – kod Aristotela su to takvi ljudi koji su se odgojili za etičke i političke vrline i na kraju dosegli mogućnost filozofiranja kao teorije istine, u religioznih je to život okrenut Bogu, uzdizanje na razinu božanskog u sebi, duhovne „slike Boga” – nego izrasta iz društva, gdje su ljudi reducirani na razne „društvene uloge”, i u tom smislu kao naddruštveni i nadljudski subjekt oblikuje zajednicu ljudi, ali takvu koja sve iz sebe postavlja i određuje kao ono nacionalno, koje svoje svrhe nalazi u bitku nacije, u ispunjavanju volje i moći nacije sve do žrtvovanja vlastita života. Uključena u religijski sklop ona može, kako je to iskazao Scheler, u ratu spojiti „razdrte životne veze” od individuuma do Boga. Prodor je to smrti u život pojedinaca koji su njeni akteri ili žrtve i utoliko se sabiru u blizinu Boga, pa se „bogatije ovamo i onamo valjaju snage nego što bi ih moglo dovesti do osjećaja sve pjesništvo, sva filozofija, sva molitva i sav kult prije toga”. No u sekulariziranom vidu nacionalni rat pobuđuje u pojedinaca samo puki nacionalistički patriotizam.

Vaše zadnje rečenice u ovom pitanju više ne očekuju „strogo filozofijski” pristup, jer nacija i nacionalni ratovi više nisu stvar „stroge filozofije”. No napad izvana i iznutra na Republiku Hrvatsku i njene građane nakon njenog demokratskog proglašenja pretvorio je rat u obrambeni (ne egzistencijalni). On bi imao karakteristike nacionalnog ili nacionalističkog rata kad Republika Hrvatska ne bi bila država Hrvata i pripadnika ostalih naroda kao jednakih građana (riječ je o političkim građanima, lat. *cives*, fr. *citoyens*) Republike Hrvatske. U ustavnom određenju, naime da „vlast proizlazi iz naroda i pripada narodu kao zajednici slobodnih i ravnopravnih državljana” (članak 1.) izbjegnuta je redukcija na isključivo hrvatski narod. Bilo bi možda bolje da se uporabio pojam građanina, a ne rogobatna riječ državljanin (neki su ignoranti govorili da riječ građanin nije razumljiva, jer ju ne bi razumjeli seljaci koji nisu građani ovog ili onog grada). Pod narodom („svi državljanin”) ovdje može biti mišljen samo politički narod (grč. *demos*, lat. *populus*, tj. bilo koji pripadnik Rimskog carstva), a ne etnički narod (grč. *ethnos*, njem. *Volk*). Republika Hrvatska nije samo „nacionalna država hrvatskoga naroda” (bilo je i pokušaja takvih formulacija), to jest država Hrvata ili hrvatskog etničkog naroda koji putem političke države (političkih institucija) sebe konstituirala za volju nacionalne države koja bi sve prožimala (nacionalizam).

Pitanje je li hrvatska nacija izgradila, konstruirala ili tek potvrdila samu sebe kao naciju u Domovinskom ratu vodi u nerazumijevanja s obzirom na pojam

nacije koji je danas u uporabi. Nacijom se ponekad nazivaju i države koji nemaju etničku osnovu, ali su postigle izvjesnu zajedničkost građanskog i političkog života (npr. SAD kao američka nacija, kao država Amerikanaca, argentinska nacija itd.; usp. pokušaj s jugoslavenskom nacijom i Jugoslavenima), ali je termin rezerviran uglavnom za etničku naciju. U Republici Hrvatskoj hrvatski narod izgradio je s drugim građanima Hrvatske svoju nacionalnu državu i tako, kako se to kaže, ušao u povijest i svjetsku zajednicu naroda (Ujedinjene nacije) te s njima dijeli zajedničku sudbinu. No natuknimo to samo, doba je to globalizacije, kada takva samostalnost (suverenitet) postaje sve više puko formalna (usp. članstvo u EU, „europski suverenitet” i svakovrsnu ovisnost o globalnim procesima, institucijama i njihovim odlukama).

**SMILJANIĆ:** U današnje doba, konstatiranje teške političke i moralne krize u koju je zapalo čovječanstvo, odnosno bolje rečeno, čovjek kao takav, djeluje gotovo kao ispraznica koja više toga skriva nego otkriva, kao sintagma ispražnjena od bilo kakva misaona sadržaja i ispunjena iracionalno nabijenim osjećajima. Je li politička, gospodarska i moralna kriza suvremenosti tek izraz duhovne krize čovječanstva? Možemo li tu globalnu krizu pokušati prevladati ili barem zaliječiti povratkom suverenitetu nacionalnih država?

**GALOVIĆ:** Počnimo od zadnjeg pitanja. Po mnogim teorijama suvremenih životnih događanja ono prošlo je nepovratno izgubljeno, a sadašnje se ne održava pod nadolaskom stalno novog. Filozofijski gledano, s razine povijesti kao epoha povijesnog života, povijest je propala. Ono epohalno svake povijesne epohe, njena bitna struktura, koju je svagda sačinjavalo nešto božansko, prirodno i ljudsko, urušilo se. Raspalo se i povijesno vrijeme koje je u svome epohalnom jedinstvu, vijeku, svagda imalo svoju bilost, sadašnjicu i ono nadolazeće. Prošlost više nije neka bitna bilost onoga koje je i u sadašnjici na djelu i što ujedno u bitnom smislu prispjewa i određuje tu sadašnjost iz budućnosti (usp. kršćanski pojam svete povijesti), nego ono što je bilo, prošlo je, propalo, a buduće je zamračeno. To su već karakteristike historijskog vremena, vremena prolaznosti, nastajanja i propadanja koje ne nosi neka unutarnja supstancija. Dogodio se slom povijesnog vremena, ali ono se nije raspalo u historijsko vrijeme nastajanja i propadanja svega, nego premjestilo u proces u kojem, bez sadašnjosti i prošlosti, sve navire samo iz budućnosti (futurizam) koja takvom stalno i ostaje. Nešto slično uočio je i razradio u knjizi *Šok budućnosti* Alvin Toffler. Ovaj moment futurizma nije razumljiv ukoliko se ne doda ono tehničko, pa je zapravo riječ o tehno-futurizmu. O tome se može više naći u mojoj knjizi *Rastanak od čovjeka?* („Tehno-futurizam”, str. 471). Ako se pritom govori o suverenitetu nacionalnih država, on svakako nije stvar te budućnosti (već smo imali tzv. ograničeni suverenitet država bivšeg



SSSR-a, a oni se javljaju i u EU), a povratak nekom cjelovitom suverenitetu nije izgledan, jer se zapravo nemamo čemu vratiti (prošlo je izgubljeno). To ostaju samo najave u unutarnjim borbama za vlast.

O ispražnjenju onog ljudskog može se govoriti i to razumjeti kroz ispunjenje onim tehničkim u najširem smislu (od znanosti, zapravo tehno-znanosti, preko raznih medija do tehnologija i raznih vrsta umreženja, s učinkom koji se očituje u raspadanju ili fragmentaciji osobnosti do tehnikifikacije ili kiborgizacije ljudskog tijela). To je ispražnjenje u doba moderne otkrila već umjetnost kad se u raznim „stilovima” sasvim izgubio čovjek ili bilo što čovječje u bitnom smislu. A ispražnjenost od ljudskog u društvu uočio je već Guy Debord u *Društvu spektakla*, samo što je ono danas već dobilo razne tehničke dimenzije, do mogućnosti premještanja ili imerzije u tzv. virtualni realitet u kojem totalna praznina u smislu kompjutorski generiranog privida kroz razne algoritme pobuđuje sva osjetila i stvara doživljaj realnosti.

Na pitanje o krizi („Je li politička, gospodarska i moralna kriza suvremenosti tek izraz duhovne krize čovječanstva?”) mogli bismo samo kazati da bolesnik više nije u krizi, on je umro ili, blaže rečeno, prešao u proces umiranja (usp. transhumanizam i posthumanizam).

**GRADEČAK:** Što biste preporučili i savjetovali onim danas malobrojnim studentima koji su svoj interes u filozofiji orijentirali prema studiju klasičnih djela? Oni obično ne žele biti politički ili društveno angažirani s naivnom vjerom u razrješavanje globalne krize, zbog čega im je profesionalna karijera uglavnom otežana, ako ne i onemogućena. Je li njihov položaj drugačiji od sličnih pojava u vremenu Vašeg studija i prvih znanstvenih angažmana?

**GALOVIĆ:** Za vrijeme mojeg studiranja još je u ozbiljnoj filozofiji postojala nada da je moguć neki povijesni obrat, kako god on kod kojeg filozofa bio viđen i najavljen. No već je i tada među nama kolala anegdota da je jedan od takvih filozofa rekao da „ako ne možeš promijeniti svijet, možeš barem promijeniti gostionu”, a drugi, čiji se iskaz i dalje promišlja, u jednom je intervjuu izjavio da „nas još samo neki bog može spasiti”. Da se do danas mnogo toga promijenilo potvrđuju konstrukcije mnogih „endizama” i „postizama”, a u zadnje vrijeme i „transizama” (npr. transhumanizam, transmoderna...), koji najavljuju napuštanje svega nekako dosad bitno pokazanog čovječjeg (štoviše, i puko ljudskog), izvornog prirodnog i kako god do sad u prisutnost dospjelog ili objavljenog božanskog, te premještanje u ono artificiozno ili tehničko, shvaćeno u svim njegovim vidovima koje smo već nabrajali. U međuvremenu se ne samo ono što se kroz povijest nazivalo filozofijom i koje je koliko po riječi toliko i po intenciji okrenuto onome biti svega, filozofijskoj ljubavi (*filia*), istini, dospijeću do mudrosti itd., nego i ono

što se potom filozofijski očitivalo kroz novovjeke filozofijske sisteme mišljenja ili volje, proglašeno „velikim pričama” i u doba postmoderne napadnuto kao antipluralistička, totalitaristička itd. „metafizika utemeljenja” svega na razini svijeta i povijesnih epoha, radi afirmiranja filozofije svega i svačega, sve do toga, kako reče jedan od takvih filozofa, da se ni sami filozofi međusobno ne razumiju. Vraćanju ili ne „klasičnim djelima” ili studiju tzv. velikih filozofa, namjesto lutanja modernim, postmodernim ili suvremenim „filozofijskim pravcima” i onim što se privremeno nametne kao filozofijska tema, ovisi o tome da li student unaprijed nekako barem sluti što bi odista bila ili trebala biti filozofija. Pritom se svakako, prije svega, radi o njemu samome, o pitanjima koja si postavlja i koliko duboko s tim pitanjima dopijeva. Ako ne želi studirati filozofiju izvanjski, naučiti što je o nečemu kazao ovaj ili onaj filozof (to će mu profesori svakako prenijeti ili može naučiti iz historija i hrestomatija filozofije), tada bi jedno od pitanja trebalo biti otkuda uopće potreba za filozofijom i njena pojava u povijesnom životu uz mitove i religije koje na svoj način daju odgovore na sva pa i na tzv. zadnja pitanja. Ipak, odmah se među njima pored sličnosti mogu uočiti i razlike. Sličnost je u tome što su i u mitskom i religijskom životu ljudi, da bi ispunili svoje ljudske ili ljudima dane mogućnosti života – ljudi nisu prirodom dovršena bića, što se vidi već po tome što su se s ljudima u životu pojavili jezik, umjetnost, mišljenje itd. – okrenuti ili otvoreni onom, kako god se ono pokazalo, nadljudskom. Nazovemo li to nadljudsko božanskim, vidimo odmah da ono zapravo i nije samo nadljudsko nego ono božansko koje nekako utemeljuje i sve živo. Kroz njega ili od njega otkriva se ili objavljuje što je i od kamo je ono životno u svemu živom i osobitost samog čovjeka. No o tomu nadljudskom ljudi mogu znati samo ono što ono samo od sebe otkrije ili objavi. U mitskom životu to se zbivalo kroz mitske entuzijastičke pjesme bogom zahvaćenih pjesnika, a u religijama objavom samog Boga kroz od njega izabrane proroke. Tek se time (ne iz prirode) otkriva ljudima tko su, od kamo potječe njihova natprirodna ljudskost i radi čega im je živjeti. Kroz filozofiju, međutim, ljudima se ne otkriva ni ono mitsko ni religijsko, a preuzetnost je filozofije kad nastoji zahvatiti i u filozofijski otkriveni sklop života uključiti mit i religiju. Sad ne možemo ući u raščišćavanje zbrke koja je nastala kad je filozofija „služila” religijskoj teologiji ili kad su filozofi nastojali metafizički utemeljiti mit i religiju, ali podsjetimo samo na jednu varijantu takva sinkretizma u tzv. filozofiji *perennis* ili teologiji *perennis*. Za filozofa bi se moglo kazati da ima poseban duhovni sluh, onaj koji čuje kako ga stvari pozivaju da iznese na vidjelo istinu njihova biti. Dakako, ne istinu objavlvenu od bogova, nego istinu onoga biti svega, pa i biti samih bogova i Boga. Ne druženjem s bogovima na mitskim svečanostima i misterijama, ni vjerskim obredima, molitvama i mističnim susretima s bogom „licem u lice” (svaka religija ima i svoju mističku struju), nego „okretom cijele duše” (Platon) i filozofijskim dodirom s bićem kao bićem (Aristotel) ili, još dublje i istinskije, u

umnom gledu bića onoga biti samoga (Parmenid), a to znači kroz njihovo filozofijsko otkrivanje ili istinu, filozofirajućem se otvara svijet onog filozofijskog, onog filozofijski istinitog, odnosno onog istinski božanskog, prirodnog i čovječjeg. Na takav put valja krenuti onaj, kako je kazao jedan filozof, koji može sve napustiti da bi do svega dospio („Tko hoće istinski filozofirati mora se osloboditi svake nade, sveg zahtijevanja, sve čežnje, ne smije ništa htjeti, ništa znati, mora se osjećati posve golim i siromašnim, mora sve žrtvovati da bi sve stekao. Težak je taj korak, teško je, tako reći, otisnuti se i od zadnje obale.” – Schelling). Onaj je to u kojem se probudi takva sloboda kojom ne samo da sve nadilazi nego i da sve filozofijski bude. Dakako, tako filozofirajući čovjek nadilazi sebe kao nekako već određenog čovjeka, iz iskona svega otkriva svoje istinsko biti i, što je tu ujedno na djelu, na vidjelo iznosi i ono biti svih stvari, spašavajući ih tako za ono njihovo istinsko biti ili, kako je kazao jedan drugi filozof, „udomljuje ih u onome biti svega” (Despot), odnosno otkriva ili iznosi na vidjelo svoju i njihovu istinsku filozofijsku domovinu.

No nije to „savjet” po kojem bi nekom studentu valjalo odmah krenuti i tu krajnju mogućnost filozofije olako, ako ikako, dosegnuti. Ali tim putem i za tim ciljem valja zajedno s drugim filozofima sufilozofirajući tragati. To znači i vratiti se, kako u prvom pitanju kažete, „klasičnim djelima iz povijesti filozofije”. Danas je sve ostalo puko poigravanje s filozofijom i s nama samima.

**GRADEČAK:** Možete li nam otkriti čime se bavite zadnjih godina? Što okuplja Vaš interes?

**GALOVIĆ:** Savjet koji sam upravo dao studentima filozofije i odgovor je na pitanje „čemu filozofija”. Otvaranje je ona iskonskog zavičaja, udomljenje, odnosno otvaranje filozofijskog doma svim stvarima i filozofirajućem čovjeku u onome biti svega. No previše je to možda za jedan život. Od mene kao profesora očekivalo se da studentima kažem nešto više, nešto filozofijski, na primjer, o umjetnosti, estetici i ljepoti. Istraživanja o slikarstvu, kiparstvu, svetištima itd. kroz povijest od pećinskog čovjeka do danas (rezultat je toga 5 knjiga) pokazala su da umjetnost nije puki ljudski proizvod, da je ona svagda bila susret čovjeka ili s onim božanskim i bogovima (usp. knjigu *Bog kao umjetničko djelo*) ili s ljepotom u umjetničkim djelima kao istinom bitka (knjiga *Ljepota kao sjaj istine*). Ako joj to ne uspije, slijedi njeno propadanje (usp. poglavlje „Zašto nije uspjela umjetnost moderne” u knjizi *Može li još biti povijesti*) i konačna smrt u onom tehničkom (usp. knjigu *Doba estetike*). To je istraživanje pokazalo da slika (već od tzv. pećinskog slikarstva; usp. članak „Homo pictor ili iskršavanje slikovnosti stvari”), a isto tako i jezik, pokazuju okret onom nadljudskom koje mu tim putovima progovara i otvara ga njegovom iskonskom podrijetlu (ne prirodnom). To znači da iz onog što smo nazvali i još po inerciji nazivamo prirodnim ulazi u ono povijesno koje potom u

onom mitskom, religijskom i filozofijskom postaje nadhistorijski i naddruštveni, povijesni sklop života onoga prirodnog i ljudskog utemeljenog u onom božanskom. Ovaj pristup kroz povijesni sklop, da bi se kroz njega pokazivalo sve što se povijesno zbiva od mitskih početaka do danas, nazvan je „mišljenjem na povijest” (ne mišljenje povijesti ili povijesno mišljenje).

Umjetnici su u novome vijeku prvi otkrili (zapravo, ono što se zaista zbiva najočiglednije se pokazuje kroz umjetnosti) da se povijesni sklop urušio, da se ono božansko povuklo – „transcendencija” se pokazala „praznom”, ne otkriva se više kroz pjesmu i sliku (usp. Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*) – da je čovjek izgubio svoj božanski iskon i temelj. Znanosti su pošle u potragu za mašinom, od svemirske *machina-e mundi* preko *animal machina-e* (Descartes), „čovjeka mašine” (Julien Offray de La Mettrie) i „klasičnih mašina” do današnjih kibernetičkih mašina. Stvari pak koje su se kroz jezik otkrivale povukle su se ili sakrile – usp. destrukciju jezika kroz tzv. analitičku „filozofiju” i njegovo pretvaranje u informaciju – stoga, više ne govori božanski ili filozofijski iskon svega.

Na pitanje što se zapravo povijesno događa odgovarali su već neki filozofi i valjalo je danas nanovo potražiti njihove odgovore. Radi se prije svega o Heideggeru, Sutliću i Despotu, o čijim je pristupima onom tehničkom riječ u knjizi *Rastanak od čovjeka?*. Svaki je od njih nastojao filozofijski (ili transfilozofijski) otkriti ono tehničko u njegovom biti ili povijesnom sklopu iz čega su im se onda pokazivali i načini kako se iz njega i „spasiti”. No valjalo je nanovo ući u to tehničko kako se ono upravo danas pokazuje u svojem ubrzanom napredovanju i otkriti vode li ti načini uopće izlasku iz njega. Tako su u toj knjizi nastala poglavlja „Znanost – od teorije istine do informacije” i „Tehnika i nadolazak mašina”. Istraživanja su otkrila zastrašujuće momente i učinke na sve živo koje sa sobom donose novi tehnički, znanstveni, tehnologijski, medijski itd., procesi. Samo jedan primjer: neki znanstvenici ukazuju da je temperatura na planetu izašla iz tzv. negativnog *feedback*-a kojim se uspostavlja homeostaza nekog kibernetičkog sustava i prešla u pozitivni *feedback* (jedan od primjera je topljenje leda, koji inače reflektira sunčeve zrake s planeta), to jest nezaustavljivi porast temperature sa svim uništavajućim učincima na sav život na planetu. Generalna umjetna inteligencija trebala bi uskoro zagospodariti svim ljudskim odlučivanjima u okružju njene domene. Sveprožimajući tehnicizam u koji su već posve uronjeni onemogućuje ljudima sabiranje do bilo kakve osobnosti. Itd. Itd. Postalo je dvojbena može li uopće filozofija zahvatiti ono tehničko, otkriti njegovu destruktivnu bit i time otvoriti mogućnost spasa iz njega. Ne radi se pritom samo o spašavanju onog ljudskog nego i svih drugih izvorno živih bića i samog izvornog zemaljsko-nebeskog sklopa u kojem se rađaju i u kojem se održava mogućnost njihova izvornog života.

Ako je filozofiji u njoj izvornosti do udomljavanja svega živog u okružju života u svjetlu istine u onome biti svega, kako je to kazao Despot, otkrilo mi

se da se takvom filozofiranju valja približiti više nego je to ukratko nabačeno u samoj knjizi *Rastanak od čovjeka?*. Zato na Vaše pitanje čime se bavim danas odgovor je da nastojim dospjeti do stvari filozofije uz sufilozofiranje s Despotom i zajedno s njime i s drugim filozofima u okružju onoga što se otkriva kao istinski filozofijsko. Pojednostavljeno kazano, cilj je kako dovesti u jedinstvo filozofijsku slobodu u čovjeka i ono biti svega koje se pokazuje ujedno kao istina bića i istinsko slobodovanje same slobode sa svim njenim varijacijama u povijesti. Tako nastaje još jedna knjiga, koju, kako bi kazao Despot, ne bi trebalo pisati nego živjeti, jer knjiga je ipak samo „grob filozofije”. Naime, filozofija je na djelu samo kao živo filozofiranje ili „sufilozofiranje” s filozofima kojima se filozofija otkrila u susretu s onim iskonskim biti i mogućnostima njegova otkrivanja i istinovanja. Ostaje, dakako, upitnim koliko je to još moguće dovesti do neke zbilje.



*„Filozofija je na djelu samo kao živo  
filozofiranje ili ‘sufilozofiranje’ s  
filozofima kojima se filozofija otkrila  
u susretu s onim iskonskim biti i  
mogućnostima njegova otkrivanja i  
istinovanja.”*

MILAN GALOVIĆ