
Aspekti fenomenološkog i konstruktivističkog objašnjenja fašizma

DAVOR RODIN*

Sažetak

Autor ponajprije kritički analizira Plessnerovo razumijevanje Husserlove fenomenologije. U nastavku pokazuje spoznajne granice fenomenološko-hermeneutičke metode koja je uspješna pri analizi tekstova, ali zakazuje u osvjetljavanju živih povijesnih procesa. Autor zaključno ukazuje na Plessnerovo nekritičko miješanje scijentističkog i fenomenološkog objašnjenja fenomena fašizma.

1.

Prošlost nam se paradoksalno otkriva u onom što je zbiljski bila s povećavanjem razmaka koji nas od nje dijeli. Tako danas poznavaoци egiptskih hijeroglifa znaju o Egiptu mnogo više od naroda koji su živjeli vremenski puno bliže starom carstvu. Taj se paradoks daljine kao blizine može razriješiti uvođenjem u igru *promatrača iz drugog reda*. On promatra one aspekte djelovanja koji izravnim akterima nisu vidljivi, jer im svjetlost pada na slijepu pjegu, kako se to danas kaže. Egipćani su bez sumnje znali svrhu i tajnu građenja piramida, ali oni nisu znali koje su sve socijalne i druge probleme rješavali njihovom gradnjom. To je današnjim promatračima iz drugog reda mnogo preglednije. I fašizam nam analogno postaje sve razumljiviji što smo dalje od njega i što smo time *via facti* pretvoreni u *promatrače iz drugog reda*, koji uz pomoć novih metodoloških pristupa otkrivaju one aspekte fašizma što su izravnim promatračima iz *prvog reda* bili nevidljivi. Plessnerova knjiga *Zakašnjela nacija* zanimljiv je primjer razrješavanja navedenog paradoksa bliske daljine. Prema prethodnim *pozitivističkim i marksističkim* tumačenjima fašizma, on nam dokumentira *fenomenološko* približavanje biti događanja koja su davno prošla. Plessnerova studija predstavlja izvještaj promatrača iz *trećeg reda*. Plessner ne istražuje živu povijest i njezine aktere, već historiografiju njemačkog

*Davor Rodin, redovni profesor Fakulteta političkih znanosti u Zagrebu na predmetu Metodologija društvenih znanosti.

duha, ili njemački duh sačuvan u literarnim transkripcijama, te iz njih nastoji razumjeti nadolazak fašizma u Njemačku zbilju kao da je njemački duh bio nacrt za fašizam. Analiziranje tekstova živih svjedoka koji izvještavaju o nekoj zbilji, zadaća je promatrača iz *trećeg reda*. Vidljivi i nevidljivi aspekti *fenomenološke*, odnosno *hermeneutičke* analize tekstova nasuprot fenomenološkoj analizi žive povijesne zbilje postat će vidljivi iz tijeka izlaganja.

Iako danas po strani središnjeg teoretskog interesa Plessner bez daljnje pripada fenomenološkoj školi, on je dvadesetih godina u Kölnu, gdje je naučavao i Scheler, učio od fenomenologa i u tom smislu pripada fenomenološkom pokretu. Drugo je pitanje je li on ostao na razini zahtjeva fenomenološke paradigme, pogotovo u knjizi o kojoj raspravljamo. Pod fenomenologijom mislimo na pokret koji je početkom stoljeća pojavom Husserlovih *Logičkih istraživanja* otpočeo radikalnu polemiku s prirodno-znanstvenim i duhovno-znanstvenim pozitivizmom, te s neokantovskom teorijom znanosti kakvu su razvili Rickert i Weber. Kritiku cjelokupne novovjekovne znanstvene filozofije i takozvane metafizike subjektivnosti, koju je pokrenuo fenomenološki pokret i zato zaslužio etiketu pionira *postmoderne*, ostavljamo ovdje po strani.

Prema Plessnerovoj dijagnozi, staru su metafiziku objektivnog idealizma potresla tri mislioca — Marx, Kierkegaard i Nietzsche. Pripisujući ovoj trojici zaslugu za rušenje starih religijskih, metafizičkih i političkih autoriteta, Plessner ne tematizira vlastitu poziciju. Plessner je, kao i Scheler, učenik *ranog* Edmunda Husserla; dakle, kritičar pozitivizma i transcendentalne filozofije znanosti svojih neokantovskih suvremenika. Plessnerova marginalna pozicija u današnjim diskusijama uzrokovana je ponajprije time što je on svoje fenomenološko stajalište *aplicirao* na antropologiji i tim *aplikativnim postupkom* stranom fenomenologiji, koja inzistira na *bezučjetnoj* otvorenosti prema fenomenima kako se oni sami po sebi otkrivaju, pobudio sumnju u to je li ispravno razumio novu poziciju. Taj je deficit došao osobito do izražaja u Plessnerovom zanemarivanju konstitutivne *intersubjektivnosti* kao izvorno pravom sredstvu fenomenološke kritike totalitarnog singularnog metasubjekta, ma kako se on zvao — duh, priroda, narod, čovjek, država.

Plessnerov utjecajni spis *Zakašnjela nacija* razumljiv je najbolje sa stajališta fenomenološke kritike neokantijanskog transcendentalizma kao meta-teorije važećeg pozitivizma. Granice Plessnerove analize duhovnih korijena ideologije *Trećeg Reicha* leže u njegovoj fenomenološki nekonzekventnoj antropološkoj i historicističkoj kritici neokantovskog transcendentalizma i pozitivizma. Plessner ukratko politiku, pa onda i njemačku politiku, vidi kao ozbiljenje povijesno i romantičarski konstituiranog apriorija, kao nacrtu za djelovanje, ili za aplikaciju, a upravo je tu vrstu predkonstruiranog apriorija fenomenologija i dovela u pitanje.

Fenomenologija je svojom idejom *predlogičke*, *predgovorne*, dakle izravne, datosti fenomena za svijest uzdrimala, kako neokantovski transcendentalizam tako i važeći znanstveni pozitivizam i historicizam, kao nekritičke

varijante *redukcionizma*. Ako mi se svijet otkriva samo pod stanovitim formalnim ili iskustveno povijesnim pretpostavkama, kako misle neokantovci, što je onda s onim ostatkom svijeta koji nije uhvaćen u mrežu takvih transcendentalijskih? Kao fenomenolog, Plessner Kantu i novokantovcima postavlja ključno pitanje: Što garantira objektivnost naše spoznaje, ako je broj transcendentálnih kategorija ograničen na 12? Zašto baš na 12 i zašto baš na navedene kategorije, a ne na neki drugi apriori koji bi nam svijet otkrio u posve drugom osvjetljenju? Isto važi i za svaki kulturno-povijesni, etnički, mitski i slični apriori.

Kant na ovo pitanje ne može odgovoriti.¹ On može samo reći da je to slučajnost. Sve što leži iza ili pored transcendentálnog racionaliteta koji mi otkriva svijet, ostaje prikriveno. Međutim, ako Kantov transcendentálna aparat nije jedini pomoću kojeg nam se otvaraju nevidljive dubine naše duše i našeg svijeta, onda postoji neki drugi koji će svijet i svijest iskopati iz njihove skrivenosti i zabačenosti. To mogu biti različite arhaičke predlogičke forme mišljenja, mitovi i legende, ali zašto ne i povijest, etnologija, biologija i na posljetku *rasna teorija u funkciji preduvjeta mogućnosti*. Kako se tome oduprijeti? Kako doprijeti do istinite zbilje bez navedenih kategorijálnih i svjetonazornih preduvjeta? To Husserlovo pitanje već "miriše" na platonizam i njegovo neposredno zrenje vječitih ideja. Toj optužbi za platonizam, koja je pogađala i ranog Husserla, Plessner ne izmiče, ali zato i kao "platoničar" jasno vidi slabosti znanstvenog pozitivizma i kantijanstva kao njegove metateorije. Znanstveni apriorizam, koji prirodu, povijest i našu dušu istražuje pomoću različitih racionalnih hipoteza, na dva načina iskrivljuje zbilju: najprije time što kroz svoju mrežu pušta samo određeni tip zbilje, a zatim zato što ono što ostaje u situ uzima za provjerenu mogućnost koja ne služi samo objašnjenju svijeta već ima pretenziju da bude njegova istina, tj. da odigra ulogu biti onoga čija je samo *sjena*.

Ovakva je kritika transcendentálnizma, kako prirodoznanstvenog tako i historicističkog, bila moguća samo na temelju fenomenološkog prodora u predlogičku strukturu fenomena kako nam se neposredno i prije svakog kategorijálnog ili historicističkog apriorija sami po sebi pokazuju.

Sada, međutim, Plessner postaje žrtvom svoje aplikacije fenomenologije na antropologiju. On vidi da se objektivni um prethodne građanske filozofije rasuo u pojedinačne pozitivne znanosti, ali se on ne može osloboditi vjere u spasonosni totalitet istine, koju nastoji rekonstruirati u antropologiji. Ispuštajući iz vida ono političko djelovanje i spoznavanje koje nije *aplikacija* i *objektivacija* nekoga predkonstruiranog antropološkog apriorija ili klišeja, on zaboravlja osnovno fenomenološko pitanje — odakle potječu ti klišeji koji svemu prethode?

¹Plessner, Helmuth, *Die verspätete Nation*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969., str. 119.

Fenomenološko otkriće pozitivističkog redukcionizma ne upućuje Plessnera prema fenomenu konstitutivne i *inovativne* intersubjektivnosti prakse i politike kao autonomnih oblika izvornog djelovanja, već prema međusobnom odnosu različitih oblika apriorija, od kojih su jedni dobri a drugi loši, jedni racionalni a drugi iracionalni, jedni pravodobni a drugi zakašnjeli. *Jedni* pripadaju duhovnoj *nadgradnji* poput religije, filozofije, moralnih vrednota i ustavnih načela države, *drugi* pripadaju historijskoj, ekonomskoj, biološkoj, nagonskoj ili rasnoj bazi. Sve duhovno i simboličko s tog je bazičnog stajališta samo ideološka maska dubokih nagonskih, ekonomskih, podsvjesnih procesa u bazi. Demistifikacija, razobličavanje ili deideologizacija svih duhovnih, simboličkih kontrola i reprezentacija sa stajališta ma kako identificiranih dubinskih struktura vodi na posljertku u direktnu *dobru* ili *zlu* akciju, koja sada više nije posredovana racionalnim etičkim, religijskim ili ustavnim načelima, već djelovanjem pod komandom direktnih bazičnih ekonomskih, nagonskih, podsvjesnih klišeja. Razlika između njemačkog i francuskog naroda može se time bez daljnega svesti na diferenciju kulturno-historijskog apriorija koji se aplicira ili objektivira u praksi, tj. akciju u Francuza vode pravodobna racionalna, moralna, religijska i filozofska načela i građanske liberalno-demokratske institucije, a u Nijemaca zakašnjele još neracionalizirane, atavističke, iracionalne bazične sile faktički stilizirane u biologističkim, rasističkim ili geopolitičkim doktrinama. Politološki rečeno, na mjesto francuske i engleske pluralističke liberalne demokracije i njezine vječite diskusije i distancije od zbiljskih djelovanja kao pravodobnog povijesnog apriorija stupa u Nijemaca zajednica kao zakašnjeli apriori, tj. organsko ili sudbinsko nereflektirano i *neposredno jedinstvo* naroda. Tu tezu na različite načine zastupaju “konzervativni revolucionari” poput Moeller van den Brucka, Oswalda Spenglera, Ernsta Jüngerera, Carla Schmitta, a prema mnogima i Martin Heidegger. Ti se *pravodobni* i *zakašnjeli* ili konzervativni aprioriji naravno vrijednosno bitno razlikuju, poput politološki izražene diferencije između *liberalne demokracije* i *zajednice* (na toj se kontroverzi odvija danas diskusija između liberala i komunitarista), ali njihova je funkcija ista. Oni konstituiraju zbilju ma što ona istinski, ili sama po sebi bila, tj. ili pod racionalnim, čovjeka dostojnim preduvjetima, ili pod vodstvom animalnih poriva ekonomske nužde, ili nacionalnih i rasnih svojstava kojima manipuliraju oni što su uzurpirali pravo da poput vračeva ispravno tumače nagone i porive.

Njemački put u fašizam bio je predodređen pozitivističkim razaranjem prethodnog građanskog univerzalističkog racionaliteta. U to ispražnjeno mjesto stare racionalnosti banule su vitalne bazične snage, kako ih je definirao biologizam i rasna teorija. Tako je došlo do univerzalizacije partikularnih i iracionalnih redukcijskih načela. Knjiga završava relativističkim refleksijama o dobrim i lošim preduvjetima mogućnosti, odnosno na pesimističko-optimistički način, kako je jedino i moguće za autora koji se, doduše, dao poučiti od fenomenološke filozofije, ali je nije znao unaprijediti, već ju je aplicirao na stari novokantovski transcendentelni način i tako propustio mogućnosti koje mu je fenomenologija otvorila prema ne-

totalitarnoj slobodnoj političkoj praksi. Prema praksi koja nije predkonstruirana ni racionalnim ni iracionalnim apriorijima, ali ni *istinom kao cjelinom koja prethodi svim ljudskim lutanjima*. Pesimistička konstatacija glasi: "Vjera u stvaralačku oblikovnu snagu života morala je jedanput razbiti ograde kontemplacije i od načela tumačenja prošlosti i stvaranja prognoza postati *program akcije*".² Optimistička prognoza glasi: "Čak i u prividno fundamentalnoj i konačnoj dogmatici ostaje misao istinski vezana uz povijesnu mijenu i uistinu određena za buđenje onih još nepoznatih snaga koje pripravljaju nadolazeće".³

Na pitanje zašto je uspjela homogenizacija tako kultiviranog i nadarenog naroda kakav je njemački baš sredstvima rasističke propagande, odgovorit će se — zato što su pozitivne znanosti razorile univerzalističke religijske i filozofske strukture koje su mogle kontrolirati i racionalno legitimirati život naroda. Te su racionalne strukture difamirane kao ideologije. Na mjesto znanstveno razorenih starih racionalnih transcendentalija i univerzalija stupile su nove bazične biologističko — rastističke, kojima više ne treba nikakva legitimacija: "... narod i ideologija danas su stvari koje više ne trebaju opravdanja jer svoj autoritet izvode iz one političke odluke za koju su sami određeni".⁴ Naravno, i taj će mitski totalitarizam iskonske ili sirove biti, koja se legitimira sama sobom, poput Lutherove izjave "*Da steh ich nun und kann nicht anders*", proći, jer duh je vezan uz istinu koja će nanovo posredovati tu sirovost. Sekularizirani novjekovni građanin, reći će Plessner, ne može izbjeći te oscilacije između totalitarizma neposrednosti i reflektiranog posredovanja, jer je takve antropološke strukture. Ta vrsta relativizma, pa i fatalizma, nije naravno konsekvencija Husserlove kritike pozitivizma i scijentističkog relativizma. Stabilizacija građanskog društva moguća je drukčijim oblicima pragmatike, koja ne inzistira na tome da se ljude kroti univerzalističkim racionalitetom, različitim normativističkim pravilima, tradicijom, ili pak različitim oblicima nereflektirane nagonске, biologističke, ekonomističke ili rasne neposrednosti, već osvješćivanjem one *condicio humana* u kojoj nitko od ljudi nije siguran u ishod svoje akcije, jer zna da nema ni univerzalnog racionaliteta ni univerzalnog iracionaliteta, tj. jedinstvenog preduvjeta mogućnosti kooperacije među pojedincima, koja bi iz "dubine" diktirala i garantirala suradnju, bez obzira na djelovanje ljudi samih. Ljudi svoje međusobne odnose moraju regulirati sami. Stoga je suvremeni čovjek upućen na drugoga čovjeka kao preduvjet mogućnosti vlastitog opstanka, i to *bez ikakvih preduvjeta za pregovore*. Svi su posebni govori kao preduvjeti komunikacije s manjim ili većim gubitkom smisla prevedivi jedan na drugi, ali otud je fatalno zaključiti da postoji neki univerzalni, svima zajednički govor. Nesporazumi i sukobi među narodima i kulturama ne proizlaze zbog neprevedivosti njihovih posebnih govora, već iz

²Ibidem, str. 166.

³Ibidem, str. 166.

⁴Ibidem, str. 131.

nemogućnosti da se ljudska inovativna priroda izrazi u nekom univerzalnom metagovoru (metapripovijesti), pogotovo ne u govoru Hegelova apsolutnog idealizma, ili nekoga političkog totalitarizma.

Drugim riječima, različiti oblici ljudske objektivirane kreativnosti ne mogu poslužiti kao preduvjet mogućnosti za objašnjenje ljudske kreativnosti. Objektivacije ljudske kreativnosti otvaraju još *neoznačeni prostor* koji svaki od nas osjeća da postoji iza svih naših objektivacija. Jer, te su objektivacije samo ograničenja, redukcije, sublimacije ili *ranjavanja* naše neiscrpne kreativnosti. Na kraju Plessner ipak nije razumio Husserla. Političku, pa i univerzalnu krizu Europe nije izazvao znanstveni pozitivizam (njegove rezultate Husserl prihvaća s divljenjem), ili pak *historija* njemačkog narodnog duha u funkciji znanstvenog nacrtu za ozbiljenje, već ono nereflektirano čvrsto uvjerenje koje je strukture znanstvenog znanja i *historijskog* iskustva njemačkog naroda poistovjetilo s biti svijeta i biti njemačke duše, kao da se zaista, u skladu s Lutherovim izljevom iskrenosti pred sudom kneževa, nije moglo drukčije. Baš u toj identifikaciji prikaza i onoga što je prikazano, uvjeta i onoga što je uvjetovano leži, prema Husserlu, neosviještena kriza europskih znanosti i europskog ljudstva od Platona do Plessnera. Da su fašisti nereflektirano iskustvo Nijemaca znali svjesno upotrijebiti za ideološko-političku propagandu i homogenizaciju masa, da su dakle osjetili i reflektirali, a zatim i bezobzirno aplicirali mobilizatorsku snagu neposrednosti narodne duše, pripada inovativnoj prirodi fašizma koju se ne smije podcijeniti, jer ona je zločinačka baš po toj svjesnoj zlouporabi i manipulaciji neposrednosti i samorazumljivosti. Fatalna konzekvencija historicističke i antropološke rekonstrukcije njemačkog puta u zločine, kojoj se Plessner veoma približio, bila bi da je fašizam nužna konzekvencija njemačke povijesti koju se nije moglo izbjeći, da je, dakle, njemački narod proizvod svoje povijesti, a ne obrnuto — njegova povijest samo stilizacija, literarizacija ili programsko pismo u kojem se objektivirala kreativnost čovjeka, koji je jednim svojim dijelom, svojim objektivacijama i redukcijama, između ostalog, i Nijemac. Plessner na kraju vjeruje u oporavak Nijemaca kao stiliziranog oblika čovjeka, ali on nema odgovor na pitanje zašto će se i kako Nijemci oporaviti i kako će djelovati one još “nepoznate duhovne snage”⁵, koje će unijeti svjetlo razlikovanja u masivni identitet totalne mobilizacije i akcije. Time Plessner bliže Heideggeru upada u retoriku *neizrecivog i neraspoloživog*, što se događa svakom promatraču iz *trećeg reda* koji čita knjige, a ne živi praksu. Takvog *promatrača iz trećeg reda* u njegovoj izoliranosti i distanciranosti od života zabrinjava što će to banuti u knjige, jer intimno osjeća da u knjigama nije sva istina života. On čeka na nadolazak novog sadržaja u knjige, makar *ne postoji nikakva garancija* da će ono što će banuti u knjige, biti dobro ili zlo. Za svakog čitača tekstova fatalizam je druga strana relativizma naprosto zato što *logika teksta nije logika događanja*.

⁵Ibidem, str. 166.

2.

Fatalistički i relativistički ishod Plessnerove “polufenomenološke” analize povijesti njemačkog duha ne začuđuje. Politička teorija ima, govoreno jezikom toretičara sistema, ulogu *promatrača iz trećeg reda: Ona je refleksija refleksije*. Njezin fenomen: dokumenti njemačke duhovne povijesti, tako je udaljen od neposrednosti faktičkog života, pa i od primarne refleksije tog života u djelima historičara, empiričara i teoretičara politike i povijesti, da njegova analiza ostaje bespomoćno izolirana pred naletima tako elementarnih zbivanja kakva su bila fašistička. Plessnerova osobna egzistencija, njegov strah i nada, svakako su preko i mimo svake lektire živa spona s realitetom i to ga je osobno i neposredno iskustvo savjetovalo da u kritičnom času napusti Njemačku. Paradoks njemačkog znanstvenika, međutim, baš je u tome da apstrahira od svoje vlastite egzistencije i da u Weberovom smislu u znanstvenom radu zaboravi na sebe. Plessner je ovaj paradoksalni uvjet literarno uvažio i svoju znanstvenu objektivnost legitimirao citirajući tezu Thomasa Manna o “*dobroj i zloj duši u istim njemačkim grudima*”. Spustimo li se stepenicu niže na razinu promatrača iz *dru-gog reda* koji ne čita *knjige o knjigama*, već zapise o neposrednim procesima fašističkog djelovanja, tada fenomenološka metoda polučuje drukčije rezultate. Takve, naime, koji ne završavaju u relativizmu i fatalizmu, već u mobilizaciji otpora zlu u elementu prakse i politike koja zna da tijekom zbivanja i logika njihova literarnog prikazivanja nisu sumjerljivi. Pokušajmo vidjeti kako uspijeva fenomenološko objašnjavanje fenomena fašizma u slučaju kad analizirani fenomen nisu duhovni oblici njemačkog naroda, nego a) dokumenti njegove *političke i socijalne prakse* i b) dokumenti o *praksi fašističke medijske propagande*. Fenomenološko osvjetljavanje ovih aspekata ima za cilj pokazati deficite transcendentnog uzročno-posljedičnog tumačenja fenomena fašizma, koje je na djelu kod svih onih teoretičara što tragaju za uzrocima njegove historijske pojave, s uvjerenjem da bi poznavanje uzroka omogućilo liječenje, naime otklanjanje uzroka bolesti, kao da je moguće odstraniti bivše uzroke, ili kao da bivši uzroci djeluju trajno i nepromjenljivo.

Bilo da je riječ o pozitivističkom, ili pak o marksističkom tumačenju fenomena fašizma, u oba je slučaja na djelu traganje za uzrocima njegove pojave. Svejedno je li riječ o monokauzalnom objašnjenju fašizma, kao instrumenta kapitalističke strategije preživljavanja, ili pak o polikauzalnom određenju fašizma kao složenog spleta različitih okolnosti, u oba je slučaja s fenomenološkog gledišta na djelu nehوتيčno prebacivanje odgovornosti za nedjela na bivše uzroke, a time i neželjeno, zapravo paradoksalno opravdavanje samog fašizma kao pukog izvršioca prikrivenih ili otvorenih *agenata* iza njegove pojavnosti. Ilustrirat ćemo kritiku pozitivističkog i marksističkog tumačenja fašizma, navođenjem Nipperdeyevе fenomenološke kritike historijsko materijalističkog i pozitivističkog dijagnosticiranja uzroka fašizma i Roegelove analize konstruktivističke funkcije fašističkih medija kao

faktora fašističkog uspjeha u borbi za vlast⁶. Iako zastupaju različite metodološke pozicije, oba se autora slažu u kritici zatečenog pozitivizma, njegove *historicističke predrasude* da se sve novo može dokraja objasniti iz staroga i već poznatog, ili iz činjenica.

Ad a. Thomas Nipperdey, ugledni njemački historičar metodološki je odgojen na Husserlovoj fenomenologiji i poslijeratnom heideggerijanizmu. Kao kölnskom đaku, nije mu nepoznat ni Plessnerov spis *Zakašnjela nacija*⁷. Njegova kritika marksističke i pozitivističke teorije fašizma prividno je *cinična*: On *via facti* predbacuje pozitivističkoj i marksističkoj kritici fašizma da opravdavaju njegove zločine time što krivnju prebacuju na kapitalističke uzroke fašizma. Takav je “cinizam” moguć samo sa stajališta nadmoćnije metodološke paradigme koja, uvjerena u svoju bolju stvar, ne mora ni izgovoriti što misli o svojim oponentima. Ona ih naprosto potiskuje u *nesumjerljivost* s vlastitim stavom, predbacujući im cinično ono za što nisu odgovorne. Nipperdey ne objašnjava fašizam iz njegovih historijskih uzroka, poput Plessnera, makar i o povijesti vodi računa, nego iz njegove *modernosti* ili *inovativnosti*. U tom smislu on je, bez obzira na to je li riječ o promatraču iz *drugog ili trećeg* reda, vjerniji novoj fenomenološkoj paradigmi od Plessnera. Nipperdey, naime, od samog početka analizira fašizam, a ne njegove uzroke, tj. on odbacuje kauzalno objašnjenje fašizma i priklanja se deskripciji ili prikazivanju njega samoga na temelju *primarnih dokumenata* i vlastitog *hermeneutičkog iskustva*, te tako pokazuje kako uzroci imaju nekakvu ulogu u objašnjenju fenomena samo ako ih se gleda sa stajališta fenomena samog, a ne obrnuto, fenomen sa stajališta njegovih dobro poznatih historijskih uzroka. *Ovaj je obrat ravan postmodernom gledanju na historiju i njezine različite ostatke i dokumente kao na argumente koji nisu dovoljni za objašnjenje sadašnjosti, a još manje budućnosti.* Nipperdey je ponajprije stalo do toga da ukaže na konfuznost kauzalne argumentacije, i to navođenjem različitih inkompatibilija u koje ona zavodi. Tako on pokazuje kako ne funkcionira teza da je kapitalizam posegnuo za fašističkim štitom suočen s marksizmom i komunizmom kao zajedničkim neprijateljem, jer prema toj teoriji fašizmu su morali pribjeći i liberali, budući da su i oni protivnici marksizma i komunizma. Na poslijetku, zašto se nisu ujedinili fašisti i socijalisti, jer i oni su bili antiliberali. Nadalje, Nipperdey ukazuje na razlike između talijanskog i njemačkog fašizma, kako ih je izradio 1926. Antonio Gramsci, a zatim u tom kontekstu prešutno ponavlja Plessnerovu tezu o tome da su prema fašizmu bile otporne zemlje starih demokratskih tradicija, a Sjedinjene Države, Engleska i Francuska, suočene sa sličnom krizom liberalnog kapitalizma. Umjesto na Plessnera, on se u tom opisivanju dijakrono-sinkronih

⁶Oba autora, Thomas Nipperdey i Otto Bernhard Roegele, sudjelovali su 1975. godine na znanstvenom simpoziju *Fašizam i neofašizam*, koji je 13., 14. i 15. studenoga održan na Fakultetu političkih znanosti. Njihovi prilozi objavljeni su u knjizi pod istim nazivom 1976.

⁷Usporedi, *Fašizam i neofašizam*, Zagreb, 1976., FPZ, str. 124.

povijesnih procesa, naime “*arhaičnih mentaliteta*” koji kaskaju za novonastalim institucijama monopolističkog kapitalizma, poziva izrijeком na Ernsta Blocha. Slične pozitivističko-historicističke teorije polaze od teze da je fašizam maska kasnog kapitalizma. Toj se tezi Nipperdey suprotstavlja stavom da Velika Britanija pod veoma sličnim uvjetima ekonomske krize nije uglavinjala u fašističku obranu kapitala, ili ukratko: “...ako se sistematski uspoređuju kapitalizam i fašizam, tada je izvođenje fašizma iz kapitalizma ili pak reduciranje fašizma na varijantu kapitalizma, utoliko promašeno ukoliko ne pogađa upravo ono što je specifično u fašizmu”⁸. Osim toga, Nipperdey je dovoljno potkovan i u Marxovom nauku da može kazati kako kapital nije jedinstven, nego pluralan i da su interesi različitih vrsti kapitala uvijek različiti, pa tako i u Njemačkoj nije sav kapital podržavao Hitlera, već naprotiv, jedan manji dio. Napuštajući kritiku *monokauzalnog* izvođenja fašizma iz kapitalizma ili imperijalizma, Nipperdey veću, makar ne i odlučujuću, težinu daje *polikauzalnom* pokušaju tumačenja fašizma, imajući na umu fenomen “zajedništva u neprijateljstvu”, koje je povezalо veoma heterogene agente u kritici liberalne demokracije Weimarske republike. Protiv nje su se ujedinili: “antisocijalisti, nacionalisti, antiliberali, antiparlamentaristi, antirepublikanci i antikapitalisti”. Na posljetku, Nipperdey zaključuje svoju kritiku teze о fašističkoj *maski* iza koje se krije kapitalizam jasnim očitovanjem: “...Fašizam se ne može shvatiti u preciznom i jednoznačnom smislu kao proizvod kapitalizma, ili neke određene grupe u kapitalizmu... Fašizam je prije i poslije zauzimanja vlasti samosvojan faktor naspram kapitalizmu, samosvojna moć koja se na kraju i faktički okreće protiv kapitalizma”⁹.

Na kraju Nipperdey fenomenološki analizira historiografski materijal, dokumente iz prve ruke, te na temelju te analize oblikuje svoju tezu prema kojoj je fašizam, u odnosu prema prethodnom poretку liberalne demokracije, liberalnog kapitalizma i njihove ideološke legitimacije, nešto izvorno i na paradoksalan način *moderno*. Modernost fašizma očituje se, prema njemu, paradoksalno u tome što je fašizam u svom programu izrazito, dapače brutalno, *antimoderan*, i to podjednako u arhitekturi, slikarstvu, glazbi, ali i svojom ideološkom legitimacijom. Antimoderna propaganda nalazi plodno tlo osobito kod onih slojeva stanovništva što se ne mogu brzo adaptirati tempu inovacija koje proizvodi liberalni kapitalizam. Ti su slojevi listom protiv svake bjelosvjetske ili pak autohtone novotarije¹⁰. Da

⁸Ibidem, str. 120.

⁹Ibidem, str. 123.

¹⁰ “... Nacionalsocijalizam se može nazvati utopijskim antimodernizmom. Ideja rase, autarkičnog životnog prostora, namjera da se čovjeka opet retrogradno odgoji za ratnika i seljaka, snažna vjera da se egzistencija na selu može očuvati od građanskog i moralnog pada te planovi da se iskorjenjuju drugi i naseljavaju vlastite grupe, pri čemu je bilo važnije osigurati, stabilizirati, spasiti prehistorijsku rasu nego historijsku nacionalnost, vitalističko arhaičko uzdizanje rata, konačno, pokušaj da se zaustavi proces racionalizacije i dinamiziranja, samonadilaženja čovjeka, ukratko: da se zaustavi povijest, to su bitni momenti u tom

bi se priključili suvremenosti, za te je slojeve potrebno vratiti film ideološki unatrag, na mjesto gdje ga oni mogu razumjeti. To su fašisti postigli time što su u ime *davne idilične prošlosti demonizirali i odstranili onu recentnu*. Nove su tradicije građanskog društva potisnute od starijih koje faktički više nisu postojale, ili su bile na pragu zaborava. Oni slojevi građanstva koji su se *pragmatički prilagodili* tom odmatanju filma unatrag, a nisu se znali ili se nisu htjeli “*gleichšaltati*”; bili su žigosani kao neprijatelji i neiskreni suputnici preokreta. Nipperdey navodi primjere potiskivanja *živih* tradicija sredstvima *mrtvih* arhaičnih ideologija¹¹ i u tom paradoksu vidi autohtonost nacionalsocijalističkih inovacija. Nove su nacionalsocijalističke hijerarhije potisnule stare elite, koje su poput Heideggera gajile iluziju da će moći iz pozadine ili duhovno voditi nove vođe, ali naravno oni koji su mislili da će duhovno nasamariti nacionalsocijaliste bili su sami nasamareni, dapače, brutalno rastjerani. Sve su to dokazi protiv teze o fašizmu kao kapitalističkoj fasadi. Na posljetku se pokazuje da je fašizam posegnuo za radikalno antimodernističkom demagogijom, kako bi utro put ne samo ekspanziji svoje moći već kako bi faktički radikalno modernizirao njemačko društvo, neovisno o tome kakva vrijednosnog predznaka ta modernizacija bila: “Koncentracija moći i ekspanzija moći vodila je, *de facto*, naglom moderniziranju, koje je išlo protiv antimodernih ciljeva proklamirane ideologije. Drukčije rečeno: htjeti poništiti 20. stoljeće u 20. stoljeću bilo je proturječje u sebi. Za to se, naime, mora upotrijebiti sredstva 20. stoljeća, prezrene rezultate društva kojima se trebalo prilagoditi. Stoga su i sredstva postigla prioritet. Himmler je mogao sanjariti o rasističkoj eliti novog poretka i o ponovno uspostavljenoj ‘prirodi’, na putu prema tome bili su ipak potrebni organizatori, eksperti, tehničari i vojnici, bili su potrebni napredci. I uopće, za rat je bilo potrebno naoružanje, industrija. Antimodernistička opozicija protiv industrijskog društva morala je zato zastati na putu”.¹²

Pitamo se, ima li to Nipperdey u vidu Lenjinovu lozinku “Korak natrag, dva koraka naprijed”, pripisujući je fašističkim imitatorima lenjinizma? Ukratko, nasuprot izvodenju fašizma iz prethodnog kapitalizma, Nipperdey upozorava na njegovu izvornost koja se autonomno konstituirala u povijesni fenomen *sui generis*: “Fašizam je politička zbilja: antimarksistička, antiliberalna, antidemokratska, rasistička i ratu usmjerena, koja se ne da kao

utopijsko-revolucionarnom antimodernizmu koji su, kako je poznato, određivali isto tako ideologiju, kao i na stravičan način, praksu”. Ibidem, str. 124.

¹¹ “...Borba protiv političkih tradicija, kao što su njemački federalizam i regionalizam, protiv konzervativnih institucija, kao što su pravosuđe, stručnjaci, humanistički odgoj i mnogo drugoga, potiskivanje starih socijalnih hijerarhija od strane novih partijskih hijerarhija SS i novonastale vojske — to su primjeri takva svjesnog potiskivanja tradicionalističkih elemenata njemačkog društva.” Ibidem, str. 124.

¹²Ibidem, str. 125.

cjelina reducirati na nešto drugo i nama poznato”¹³. Nipperdeyeva interpretacija fašizma primjer je fenomenologijskog zrenja fenomena *kako se sam po sebi pokazuje* na materijalu primarnih dokumenata, koji su nastajali kao prijepisi konkretnih događanja. Husserlova lozinka — ostavimo se filozofija i vratimo se *stvarima kakve su same po sebi* — nije naravno sa stajališta *promatrača iz drugog reda*, dakle sa stajališta Nipperdeyevе historijske refleksije onoga što se zbiva u nereflektiranoj *intentio directa* povijesnih aktera, mogla zanemariti zatečene “mentalitete”, a ni multikauzalnost fenomena nije posve iščeznula iz analize, ako se naravno na njemu očitovala. To znači, za fenomenologa povijesni izvori djeluju u sadašnjosti u smislu *istovremenosti neistovremenoga*, tj. u smislu historijski oblikovanog mentaliteta koji vodi akciju; historija koja tavori u tekstovima i statistikama tu ne igra nikakvu ulogu.

Riječju, sadašnjost nije maska koja skriva atavizme prošlosti, već prije obrnuto, prošlost je krinka iza koje nastupaju nove snage sadašnjosti. Taj je paradoks formuliran stavom o *istovremenosti neistovremenoga* prema kojem je i najdavnija prošlost nazočna samo onda ako je sastavni dio života sadašnjice; sve drugo je mrtvi literarni simbolički historiografski materijal koji tavori u bibliotekama i muzejima. Za fenomenologa nema historije u smislu davne prošlosti. Za njega postoji samo u sadašnjosti nazočna prošlost, dakle samo živa sadašnjost iz koje se dirigira što je živa, a što mrtva ili prešućena prošlost, što sadašnjost i budućnost; *za njega su prošlost i budućnost temporalizacije sadašnjosti*. Može se reći da je Nipperdey uočio kako je fašizam uspio aktualizirati arhaične oblike povijesne svijesti, a potisnuti živo iskustvo s ciljem otvaranja novog stila vođenja cjelokupnog društva pomoću modernih sredstava manipulacije. Jedno je iskustvo proglašeno zastarjelim i pogrešnim, dapače antinarodnim, a drugo starije, stupilo je na njegovo mjesto uz pomoć agresivne propagande. Naravno, to je bilo moguće u situaciji kad se svima činilo da se nastali socijalni i politički problemi ne mogu riješiti uz pomoć ustava Weimarske republike. Croce je, kako navodi Nipperdey, fašizam okarakterizirao kao “mješavinu ultramodernizma i muzeja”, dok sam Nipperdey postavlja hipotezu prema kojoj je fašizam u Njemačkoj ostvario “osebujnu radikalnost anti-modernističkih ciljeva uz relativnu modernost metoda i stila”¹⁴. Intencija Nipperdeyevе fenomenološke analize fašizma slijedi, dakle, uz sve ograde i napomene, Husserlov zahtjev direktnog pristupa fenomenu kao najboljem postupku približavanja njegovoj biti bez iluzije da je ljudsku kreativnost moguće uhvatiti *in flagranti*. Uobičajena naknadna istraga ostataka prošlosti s nakanom da se iz tih krhotina rekonstruira sadašnjost zamijenjena je modernijim pitanjem: Koja je volja pokretala nacionalsocijaliste da su, slijedeći tu volju, ostavili za sobom takve krhotine svojih nedjela kakve na žalost imamo na raspolaganju. Nije, dakle, riječ o

¹³Ibidem, str. 126.

¹⁴Ibidem, str. 124.

rekonstruiranju fašističke prošlosti iz krhotina Weimarske republike, već o tumačenju fašizma sa stajališta *promatrača iz drugog reda* koji bolje od samih fašista vidi koje su oni probleme i na koji način rješavali u hermeneutičkoj situaciji u kojoj su djelovali. Takav nas pristup poučava da se čuvamo takvih rješavanja političkih, socijalnih i ekonomskih problema, koja za sobom ostavljaju samo groblja i ruševine. Živi dijalog s *prošlašću koja je nazočna u sadašnjosti* jedini može semantički korigirati aktualna djelovanja i to je smisao one historije koja ne drijema u arhivima, već u *mentalitetima*, kako kaže Plessner. Rekonstrukcija historije je sa stajališta fenomenološko hermeneutičkog pristupa besmisao. Mi se kao egzistencije *ne možemo* vratiti u prošlost, mi s njom možemo postupati samo kao tumači vlastitog mentaliteta, jer je jedino u njemu sadržana ta takozvana prošlost. Dakako, fenomenološka analiza žive sadašnjosti u kojoj živi i ta "prošlost" ne dovodi do konačne istine, do odstranjenja *sjene* s fenomena. Permanentna analiza sa svih strana i aspekata otkriva uvijek nova svojstva fašističkog fenomena i tako semantički utječe na eventualnu korekciju djelovanja: o tome svjedoči golema literatura o fenomenu fašizma u samoj Njemačkoj koja je iskustveno njime najopterećenija, pa ima na raspolaganju i najautentičniji iskustveni materijal za analize. Tako se baš u Njemačkoj najlakše i najdjelotvornije uočavaju aspekti *neofašizma*, koji u drugim nacionalnim sredinama ne bi bili uočeni, ili bi bili posve drukčije etiketirani. U tome je sav smisao poruke o povijesti kao učiteljici života: Samo zato što povijest živi u nazočnim mentalitetima, a ne u arhivima, može ona poput "učiteljice" djelovati na korekciju ponašanja živih aktera.

Ad b. Za razliku od Nipperdeya, Roegele je fenomen fašizma analizirao s pozicije konstruktivističkih medija, ne pitajući *kako se fašizam sam po sebi pokazuje, već kako i kojim sredstvima je on proizveden*. Bez pretenzije da prikaže konstruiranje fenomena u cjelini, on se ograničio na kratku analizu *retorike, publicistike i propagande* koja je pomogla usponu fašizma. Roegele vidi da mediji nisu samo prijenosnici i posrednici interesa i uvjerenja već da ih konstruiraju prema vlastitoj strukturi. U izvjesnom smislu on zastupa fenomenologiji dijametralno suprotnu tezu: Nije više riječ o tome da se otklone svi metodološki preduvjeti spoznavanja koji nam iskrivljuju stvari, kako bi se nakon redukcija tih apriorija omogućilo pokazivanje stvari kakve one zaista *jesu*, već da se pomoću konstruiranih apriorija proizvedu stvari kakve one zaista *nisu*. Smisao fašističke konstruktivističke propagande, koja je po sadržaju antimoderna i arhaična, ali po metodama aplikacije moderna, u tome je da se stanovništvu sve njegovo znanje i iskustvo učini nevažećim i lažnim, kao u slučaju Platonova nauka o sjenama, kako bi se zatim na toj praznini ispričala nova priča o "idejama", koja omogućuje manipulaciju s onima koji su joj nasjeli. "Hitler se u svojoj propagandi oslanjao na film kao najsnažnije oruđe dugoročnijeg i trajnog utjecaja na duhove, za preučešavanje emocija, suzbijanje građansko-liberalnih, slobodarskih, kršćanskih i socijalističko-komunističkih misli za koje je dobro znao da su u mnogim Nijemcima ostale žive i

nakon 30. siječnja 1933.”¹⁵ Nema sumnje da je aplikacija konstruktivističkih potencijala sredstava masovnih komunikacija pridonijela fašističkom putu k vlasti u socijalno-političkom ambijentu koji je osjetio nedostatak realiteta što su ih proizveli prethodni pokušaji rješavanja krize. Manje zadovoljavajuća konzekvencija Roegelove analize Hitlerove konstruktivističke uporabe medija jest da on ne vidi drugog načina zaštite liberalne demokracije od totalitarističkih zloupotreba do sredstvima liberalno-demokratske konstrukcije duša: ”Demokracija mora razvijati časne vjerodostojne forme državne reprezentacije, koje građaninu prenose čuvstvo njezina dostojanstva i njezine vrijednosti. Ona mora tako prikazati povijesne događaje i događaje vlastita života, da ih jednostavni 'čovjek s ulice' razumije, i to ne samo u najboljem slučaju glavom nego i srcem”¹⁶.

Tako se pokazuje da i konstruktivističko i fenomenološko demaskiranje starog transcendentalizma i pozitivizma u tumačenju fenomena fašističke vladavine vodi do uvida da su fašizam, kao uostalom i njegov stariji brat komunizam, autohtoni, originalni i po tome povijesni fenomeni. Komunizam i fašizam uspjeli su srušiti liberalno-demokratske poretke primjenom modernijih sredstava borbe za vlast. Sa stajališta osviještene postmoderne pokazuje se još nešto. Svaki napredak ostvaruje se diferenciranjem u strukturi nazočnog samorazumljivog realiteta. Svako diferenciranje izaziva, kako se to danas kaže, *ranjavanje i iscrpljivanje* ljudskih i socijalnih kapaciteta koji se *permanentnim diferencijama* moraju uvijek nanovo prilagoditi ili propasti. Proces diferenciranja proizvodi kod svojih aktera nedostatak sigurnosti i *nedostatak realiteta* koji je moguće kompenzirati novim oblicima općenitosti. Ovaj se problem kompenzacije ranjavanja i iscrpljivanja u suvremenim liberalnim demokracijama raspravlja u kontroverzi između *komunitarista i liberala*. Svaki liberalizam i individualizam traži svoje komunitarističke kompenzacije, ali naravno svako zajedništvo ne mora završiti u totalitarizmu združenog čovječanstva, niti totalno homogenizirane nacije. Pogotovo ne onda ako se zajedništvo među građanima ne nameće odozgo kao gotova shema, već proizvodi odozdo od pojedinaca koji imaju iskustvo o tome do koje im je mjere drugi čovjek kao *različita osobnost* neophodna druga strana forme njihove vlastite individualnosti i identiteta.

¹⁵O. B. Roegele, Nacionalizam i propaganda, u zborniku *Fašizam i neofašizam*, ibidem, str. 172.

¹⁶Roegele, ibidem, str. 174.

Davor Rodin

*ASPECTS OF PHENOMENOLOGICAL AND
CONSTRUCTIVIST EXPLANATION OF FASCISM*

Summary

First, the author analyses Plessner's interpretation of Husserl's phenomenology. He goes on to outline the cognitive limits of the phenomenological-hermeneutical method, successful in text-analysis, but inadequate in illuminating pertinent historical processes. In his conclusion, the author points to Plessner's uncritical mixing of scientific and phenomenological interpretations of fascism.