

FILOZOFIJA U KLJEŠTIMA POLITIKE I IDEOLOGIJE

(Refleksije o knjizi Vladimira N. Cvetkovića
„Moć i Mudrost“)

U godini izbijanja Francuske revolucije Fridrih Šiler je držao svoje pristupno predavanje na univerzitetu *Alma Mater Jenensis*. U kontekstu životnog opusa ovog mislioca, koga su potonja vremena prepoznala kao značajnog pesnika, to predavanje nije ostavilo naročit trag, premda bi njegov naslov i današnjem senzibilitetu morao da zazvuči više nego aktuelno, pa makar i usmerenošću svog pitanja: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“

Šilerovo pitanje ticalo se, s jedne strane, ispitivanja mogućnosti promovisanja istorijske svesti u svetlu prodora novovekovne subjektivnosti i, s druge strane, indirektno, relativizovanja vladajuće problemske usmerenosti i apsolutizovanja *mos geometricus* kao jedine raspoložive *methodus scientifica*. Direkciju Šilerovom postavljanju pitanja dala je protivrečnost između „duha vremena“ i činjenice, da je primat ontološkog razmatranja, koji je Kristijan Volf ustanovio insistiranjem na epistemološkoj funkcionalnosti ispitivanja prvih principa sveg umnog saznanja, naišao na izuzetno povoljan prijem na nemačkim univerzitetima, ubrzo postavši neupitan i opštevažeći.

Disciplinarni dignitet ontologije Šiler sučeljava sa novim izazovom, sa naukom koja se takođe bavi sa korenom i izvorom svih

stvari i svega umnog, ali naukom koja te izvore više neće tražiti na apriornom terenu metafizičkog racionalizma, već na polju svetske povesti. Tematski naglasak i metodsko postupanje *metafisica generalis* ne mogu po Šileru biti poslednja reč filozofije, jer propuštaju da ponude odgovor na osnovni izazov koji stoji pred filozofskim mišljenjem, na pitanje o mogućnostima umnog života u zajednici. Nedovoljna uverljivost školske metafizike ogleda se pored ostalog i u tome, da ona propušta da tematizuje *genezu* ljudske zajednice i heterogenost pozicija i uloga koje je u njoj imao pojedinac. Taj nedostatak bi trebalo da popuni jedna nauka, čiji se problemski dijapazon usmerava na to, da promisli sva ona stanja koja je morao da prođe ljudski rod da bi se uzdigao od „nedruštvenog stanovnika pećine – do umnog mislioca, do obrazovanog svetskog čoveka“.³

Šilerov idejni nacrt danas bi zvučao prilično anahrono, ukoliko bi prevideli da njegovo potenciranje nove naučne discipline nije imalo za cilj da osavremeni univerzitetski *curriculum*, niti da svoju delotvornost ograniči isključivo na krug učenjaka. Aktuelnost tog nacrta sadržana je u svesti o njegovoj neophodnosti, koja potiče iz uvida u unutrašnje potrebe za realizacijom projekta Moderne. Te potrebe su se artikulisale u:

- a) *neminovnom povezivanju filozofske svesti, istorijske svesti i politike*
- b) *to povezivanje je rodno mesto filozofije povesti*⁴, *koja je legitimna kada se kreće u okviru*
- c) *neprestanog preispitivanja odnosa prema tradiciji, što je postalo i*
- d) *legitimacijski osnov ideologije*

³ Friedrich Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Schillers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. von Otto Güntter und Georg Witkowski, Leipzig [s. a.], Band XVI, S. 56.

⁴ Gotovo je zbunjajuća pojmovna pometenost filozofske literature na našem jeziku kada je reč o pojmovima *povest* i *istorija*. Ta pometenost svoj razlog ima u odbacivanju pojma povesti od strane većine autora, što je dovelo do toga da se pod istorijom razumeju i *res gestae* i *historia rerum gestarum*, što za posledicu ima nedovoljno preciziranu upotrebu pojma istorija, pa i izraz filozofija istorije, koji sugerise da je reč o filozofiji koja za svoj predmet ima istoriju kao naučnu disciplinu, o čemu svakako nije reč, jer i filozofija povesti i istorija imaju isti predmet – povest, ali je tematizuju na različit način. O povesti govorimo u „objektivnom“ smislu kao o događanju u kom nešto postaje to što jeste zahvanjujući menjanju, promeni i na osnovu svoje povesti postaje drugačije nego što je bilo.

a) U tom pogledu Šiler spada u preteče spekulativnih kritičara razuma i savremenog „interdisciplinarnog“ pristupa, jer naglašava da samo apstrahujući razum povlači granice koje razdvajaju nauke jedne od drugih, a da ih istinski filozofski duh neminovno premošćuje. Šilerov interes ne iskazuje potrebu za povezivanjem celokupnog korpusa nauka u jedinstvenu *mathesis*, već je prevashodno usmeren na jedinstveno problematizovanje filozofskih, i problema svetske povesti, i to stoga, što je neophodno njihovo uključivanje u rešavanje *nezadovoljavajućeg stanja na polju politike*. Figura filozofa kao „nezainteresovanog posmatrača“ bi Šileru zato bila neprihvatljiv duhovni luksuz, jer u pozadini njegovih teza leži stav da bi „putem izvanrednih napora čovek tek morao da se uzdigne do političkog društva“. ⁵ Ono što Šiler imenuje „političko društvo“ (a ne u sebi zatvoreni, „unutrašnji“ moralni svet lamentirajućeg individuum), predstavlja upravo ono područje unutar kog je Moderna očekivala umnu samorealizaciju pojedinca.

Na delu ipak nije pleoaje za novi pakt između „kralja i filozofa“, koji je već Kant odlučno odbio, već naglašena svest o tome da sferu politike i njenu genezu valja posmatrati kao onu sferu u kojoj vrhuni čovekova delatnost, te da su, drugim rečima, zaostale prilike na polju politike uvek izraz „samoskrivljene nezrelosti“ i da predstavlja pouzdan alarm da nešto nije u redu i na polju filozofije.

Potonja idealistička stremljenja će akcenat veze između politike i filozofije staviti prevashodno na povesni plan, jer se kao rezultat etabliranja autonomnog individuumu očekivao uspešan ishod u procesu ostvarivanja ljudskih prava. Pri tome treba imati u vidu, da naglasak u idealsitičkom pojmu ljudskih prava nije stavljan u savremenom značenju „neotuđivog poseda“, koji pripada svakom pojedincu, jer je reč i o opštim pravima, koja ne pripadaju neizostavno svakoj indivudui, nego se tiču postojećih duštvenih tvorevina, „socijalnih dobara“ koje potpomažu afirmisanje i ostvarivanje slobodne volje: „o svim postojećim socijalnim formama, ukoliko se iskažu kao nužni uslov ostvarenja ‘slobodne volje’ može biti govoreno kao o ‘pravima’“. ⁶ U opseg filozofskog pojma prava ne samo da su uključene i institucije bez kojih nije moguće njihovo ostvarivanje,

⁵ ibid, S.52.

⁶ Axel Honneth: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001, S. 32

već i sam pojam svetske povesti u njemu zadobija svoje sistematsko mesto, jer se njime misli ona oblast u kojoj je sabrana procesualnost razvoja intersubjektivnih odnosa prava i običaja. To je dovelo do najtešnje moguće veze političke, pravne i povesne sfere u okvirima centralnih filozofskih problema.

Iz tog razloga se u pojmovni aparat filozofije nemačkog idealizma postepeno uvlače i metafore koje svoje poreklo imaju u pravničkoj terminologiji i to ne samo radi pojmovnog obuhvatanja problema povesti i politike, već i tamo, gde su u pitanju „čisto filozofski“ teorijski problemi. Tako „sudište“ (Gerichtshof) postaje metafora uma, pojam procesa postaje prisutan u svim sferama filozofije, stara se formalno logička misaona operacija – dedukcija, misli kao postupak čiji smisao više nije *in stricto sensu* formalan, jer je sada njen smisao da pruži opravdavanje, „polaganje prava na“ koje u osnovi baštini pravničko razlikovanje *questio facti* i *questio iuris*, dok sama svetska povest, čije studiranje upravo Šiler zagovara, ne postaje ništa drugo do „svetski sud“.⁷

Za razliku od vikoovske političke teologije božanskog providenja, u kome počivaju i prirodna prava naroda, topos svetskog suda predstavljaju institucionalna i vaninstitucionalna povezivanja pojedinaca, nastala na osnovu slobodne volje i iz njih proizašli oblici zajednice, građansko društvo i država. Normativni osnov u procesu „presuđivanja“, tj. u kretanju same svetske povesti, više se ne traži u božanskom providenju, već u Herderovoj misli o napretku kao samousavršavanju. Pojam napretka, u kom svoj izvor nalazi i toliko kuđena ideja teleologije svetske povesti,⁸ u sebi sadrži i negativnu

⁷ „Genieße, wer nicht glauben kann,
[...] wer glauben kann, entbehre.
Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.“

⁸ Gotovo čitav svoj filozofski rad Karl Levit je zamislio kao sistematičnu osudu ideje napretka i, s njom povezane teleologije, te biblijskog i posthrišćanskog viđenja povesti kao (filozofski nedopustivog) principijelno futurističkog, neprestano poentirajući da filozofija povesti predstavlja veru u providenje prevedenu na filozofski jezik, bez kod bi se upravo „*slučaj* ispostavio kao element, u kom se kreće svakodnevni život čoveka i svetske povesti“. Karl Löwith: *Philosophische Weltgeschichte*, objavljeno u *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert*, *Sämtliche Werke*, V, Stuttgart, 1988, S. 259. Levitov doprinos svakako leži u problematizovanju ideje napretka i opasnosti koje proističu iz njenog glorifikovanja, kao i u ukazivanjima koja idu u pravcu demistifikovanja pretpostavki na kojima počiva ideja povesti filozofije, koje su sve drugo, samo ne neproblematične, dok je, s druge

stranu, jer ukoliko se humanitet, kao samim-sobom-oblikovanje-čoveka kreće dalje, on samim tim nešto napušta i ostavlja iza sebe. Dinamika i efikasnost napredovanja, odnosno samousavršavanja, stoga će zavisiti od načina na koji se to kretanje usmerava, odnosno od procene onoga šta valja za sobom ostaviti, a šta ne.

Zbog toga je i Šiler u cilju davanja doprinosa za „sređivanje prilika“, pored pomenutog jedinstva filozofije, istorije i politike, koje implicira skretanje pažnje na genezu unutrašnje svrhe povesti, umnog svetskog građanina, dao novi impuls temi, za koju se pokazalo, da je bila jedan od ključnih motiva koji su inicirali epohalne lome Moderne – odnosu prema tradiciji.

b) Pojam Moderne se misli sasvim formalno kada se razume u smislu procesa čiji pogonski elemenat, kao i kriterijum uspešnosti, biva sagledan u napuštanju tradicije, odnosno u pojmu tradicije koji gubi svoju obavezujuću povesnu ulogu. Toga je svestan i Šiler, kada tvrdi da je „izvor celokupne povesti tradicija“⁹, što drugim rečima znači da se aktuelna povesna situacija čoveka i njegovih političkih institucija jednostavno ne da sagledati, ukoliko se najpre ne polože računi o odnosu sadašnjosti spram tradicije kao njenog izvora. Tu potrebu je najplastičnije izrazio Hegel putem sintagme po kojoj posao filozofije nije nijedan drugi, nego „svođenje vremena na pojam“.

Obuhvatanje vremena u mislima, ili njegovo svođenje na pojam ne počiva u sugestiji da se stvarnost da saznati tek onda, ukoliko se najpre intelektualizuje i podvede pod pojmovne zakonitosti, niti da se fluidnost ljudskih stvari zameni metafizičkom eshatologijom, već da se učine eksplicitnim osnove i kriterijumi intersubjektivnih oblika praktičkog delanja u sadašnjici, koja je uvek vremenski i prostorno ograničena. Bazična instanca ljudskog samorazumevanja i promišljanja normativnih polazišta za čovekovo delanje leži u sklopu postojećih institucija i oblika *praxisa*. Upoznavanje sa tim sklopom kod svakog pojedinca je najpre pasivno, i predstavlja sastavni deo ljudskog sazrevanja i obrazovanja, u kome svakom pojedincu predstoji zadatak da se uzdigne do „građanina“, da oblikuje svoju

strane, njegov apel na rekonfiguraciju odnosa prirode i duha od strane Habermasa bio s pravom kritikovan kao *stoički* uzmak od istorijske svesti. Jürgen Habermas: Karl Löwith's stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein, objavljeno u : Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a/M, 1971, S. 116-140.

⁹ Friedrich Schiller ibid, S. 59.

„drugu prirodu“. Međutim, autonoman i slobodan stav pojedinca prema „sistemu običajnosti“ sastoji se u uverenju da su ljudske institucije *postale* i da, kao takve, nemaju apsolutno pravo važenja, ali i u tome, da su one rezultat određenog učinka tradicije.

O „jedinstvenoj zagledanosti Moderne u *novo*“, stoga bi mogli govoriti samo u periodu njene promocije kao epohalnog projekta, za koji važi „potiskivanje prošlosti, odnosno tradicije kao konstitutivnog momenta ili oblika egzistencije individuuma i zajednice, potiranje svakog autoriteta i njegovo svođenje na bezvredni mit“.¹⁰ Da takav odnos prema tradiciji ne ostane i trajan *signum* Moderne pobrinula se jedna od njenih temeljnih ideja, sekularizacija.

c) Napuštanje vere u mogućnost spasenja i rajskog bivstvovanja koje valja očekivati u budućnosti, dovelo je do skeptičkog nepoverenja u mogućnost jednog boljeg, budućeg sveta, koji svoje pokriće nema u sadašnjem trenutku. Taj stav je implicitno doveo do uvida da nema sadašnjosti *ex nihilo*, te da umni odnos prema ljudskoj zajednici u sebi obuhvata preispitivanje odnosa prošlog, sadašnjeg i budućeg trenutka. Kada je neizbežni zahtev sučeljavanja Moderne i tradicije Karl Levit formulisao putem vlastitog „ili-ili“ u formi alternative koja se sastoji u izboru između ustrajavanja u veri u tradiciju ne prihvatajući njenu kritiku i predavanja kritici što zahteva napuštanje poverenja u tradiciju, tvrdeći da je „nešto treće nezamislivo“,¹¹ on tada previđa da je autonoman, sekularizovan put Moderne usmeren ka trećem rešenju, jer se njen odnos spram tradicije zasniva upravo u „konstruktivnom nepoverenju“¹² koje u sebi sažima Levitovu alternativu. Filozofiranje o svetskoj povesti postaje stoga legitimno onda, kada predaju ne posmatra u rakursu predviđanja budućnosti, na osnovu neumitnih istorijskih zakonitosti koje su identifikovane u prošlosti, niti putem kritike, zasnovane na postuliranju utopijskog ideala jednog boljeg budućeg sveta, već unutar tradicije razlikuje one socijalne forme prava i običaja, koje valja odbaciti ili podvrgnuti reviziji,

¹⁰ Vladimir N. Cvetković: Moć i mudrost. O političkoj dimenziji filozofije, Beograd, 2001, str. 47.

¹¹ Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart (5. Auflage), 1964, S. 40.

¹² Pirmin Stekeler-Weithofer: Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie, objavljeno u: Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1999, hrsg. von Rüdiger Bubner und Walter Mesch, Stuttgart, 2001, S. 144.

od onih koje valja priznati kao opravdane. Utoliko je fokus filozofsko-povesnog mišljenja usmeren ka sadašnjem trenutku, u ambiciji koja nije ni veća ni manja od pružanja *kritičkog osmišljavanja i orijentacije* u odnosu spram događanja predaje i formi društvenog praxisa koje su u njoj inkorporirane. Pozicionirana između bezrezervnog hvalisanja prošlosti, koje u njoj, kao i u sadašnjem trenutku vidi na delu samo um, te samovoljnog i proizvoljnog stava, koji u svemu tome vidi manifestacije *slučaja* ili *usud bitka*, filozofija povesti će zadržati svoje pravo na postojanje, ukoliko bude nastojala da se konstituiše kao kontrapunkt pozitivistički usmerenoj istoriji događanja, koja odbija da položi račun o njihovoj svrsi, smislu i funkciji.

Zbog toga se čini da je Odo Markvad s pravom upozorio na to, da se „veto“ koji je savremena filozofija stavila na raspravljanje o funkciji kojom se odlikuje određena povesna konstelacija, zbog navodnih ideologizacija, koje neminovno proističu iz takvih rasprava, upravo dovodi do onoga, što želi da izbegne – do ideoloških zloupotreba, kojima su vrata najšire otvorena onda, kada izostane rasprava o svrsi i funkciji postojećih oblika delanja: „Ideologizacija se ne sastoji u određivanju, već u falsifikovanju jedne stvarnosti, što znači ne u odnosu spram njene svrhe, već u otuđenju od njene svrhe. Zato i postulat stvarnosti oslobođen od svrhe... upravo pospešuje njenu ‘ideologizaciju’“¹³ Savremena insistiranja na nepristrasnom i „realnom“ uvidu u stvarnost, lišenom ideoloških upliva, ali i oslobođenom za istraživanje političke moći i mehanizama potčinjavanja, koji su u njoj prisutni, svesno odustaje od „pakta“, koji su Šeling¹⁴ i Hegel sklopili između filozofije povesti i filozofije prava, u nameri da umnost povesnog trenutka preispita na polju pravnih mogućnosti za samoostvarivanje pojedinca. Zbog toga bi se moglo reći, da je savremeni otisak pojma socijalne stvarnosti, mišljenog kao celokupnost konglomerata političke moći, poduprte neumoljivim polugama kontrole i ideologijom – i sa filozofske strane pružio doprinos aktuelnom bledilu Kantove teze o autonomiji, odnosno savremenom senzibilitetu, u kom se pojedinicu čini, da se sve ono što se događa, zapravo događa bez njegovog suštinskog doprinosa.

¹³ Odo Maruard: Hegel und das Sollen, objavljeno u Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Ausätze, Frankfurt a/M, 1973, S. 159.

¹⁴ „Jedini objekt povijesti je postepeno realiziranje pravnog uređenja“ F. W. J. Schelling: Sistem transcendentalnog idealizma, Zagreb, 1986, str. 267.

d) Novovekovnom zahtevu sučeljavanja sa istorijskom svešču nisu umakle ni ideologije. Njima se naročito dopala nit vodilja filozofije povesti sabrana u ideji samousavršavanja, te njena *korektivna funkcija* spram sadašnjeg trenutka, dok je svoje ekskluzivno mesto u okviru ideologija zadobilo mnjenje koje *prima facie* sugerise sama ideja filozofije povesti, a to je mnjenje da je svaka promena samim tim i poboljšanje. Zbog toga ne treba nimalo da čudi da „moderne ideologije sadrže izvesne ‘filozofije istorije’ koje se mogu pronaći kod filozofa čije namere možda uopšte nisu išle u tom smeru.“¹⁵

„Laž“ ideološke svesti počiva u potenciranju mogućnosti da se povest upravlja i vodi ka željenom pravcu, pri čemu uvek treba obratiti pažnju na to da i ideologije i filozofija povesti imaju isto rodno mesto u neohodnosti kritičkog sučeljavanja sa aktuelnim posebnim trenutkom. Mada se one u pojedinim filozofskim projektima ne mogu u potpunosti razgovetno razlikovati, može se reći da se relativno pouzdan kriterijum za njihovo razlikovanje pronalazi u nastojanju ideologije da postulira i projektuje stanje stvari u budućnosti, do kog će doći na osnovu određenih zahvata u sadašnjem trenutku, dok se „autentična“ filozofija povesti ograničava na to, da pruži razložnu orijentaciju u okviru mogućih korekcija sadašnjosti, ustručavajući se od toga da predvidi precizan presek buduće situacije, sagledane kao posledica permanentnog provođenja određenih korekcija.

Međutim, sa više ili manje truda se ipak može iščitati mogući ili stvarni doprinos pojedinih filozofija konstituciji modernih ideologija, i to pre svega na temelju strategije koja je zauzeta u interpretaciji sadašnjosti:

– afirmativan stav prema sadašnjosti mogao bi se označiti kao *par excellence* moderni, ili „promodernistički“ stav, u kom se potvrđivanje sadašnjeg trenutka ne posmatra u istoj ravni sa prošlošću, već, naprotiv, svoj dignitet sadašnjost zadobija nauštrb prošlosti, odnosno prevladavanja onoga što je u njoj bilo vredno prezira i što je valjalo odbaciti. Osnovni štimung tog stava, u kom se nalaze „uslovi mogućnosti“ nastanka liberalne ideologije, sadržan je u uverenju da su aktuelna vremena u mnogo čemu vrednija življenja od onih prošlih, te da konsekvantno provođenje u delo svega onoga na čemu sadašnjost insistira mora voditi ka budućnosti od koje ni zbog čega ne treba strepeti. Međutim, prigušeno nezadovoljstvo, koje je u obliku nesklada

¹⁵ Vladimir N. Cvetković: Moć i mudrost, isto, str. 219.

između sadašnjeg i željenog stanja (u potpunosti ostvarena umnost i sloboda), tj. krize, iminentne liberalnom projektu, vrhuni svojevršnom modernom oprežnošću, koja se sastoji u uvidu u mogućnost, da se svi oni mehanizmi korekcije, koji su navodno stavljeni u službu ostvarenja prava i sloboda (državni aparat, mehanizmi kontrole, institut eksperata, slobodno i nezavisno javno mnjenje), na koncu okrenu direktno protiv svoje svrhe i slomom autonomije pojedinca.

– mračna dijagnoza sadašnjosti, u kojoj se ona odbacuje i posmatra kao sve drugo, samo ne kao tlo (pa makar i partikularno) ostvarenog uma – bila je po pravilu pouzdan signal da su na delu antimodernističke tendencije, koje se mogu identifikovati u svoja dva osnovna pravca. Oba se javljaju kao izraz krize liberalizma. Prvi je onaj u kom se sadašnjost odbacuje u ime prošlosti, „starih dobrih vremena“, i to na osnovu svesti o konstantnom propadanju, koje se odvija naporedo sa tehnološkim razvojem i bezličnim bauljanjem masovnog, liberalizmom upropašćenog društva. Znak raspoznavanja konzervativnih ideologija najčešće predstavlja nepoverenje u „civilizatorske“ potencijale demokratije, u kom se budućnosti daje onoliko šanse, koliko ona uspe da obezbedi povratak starim, davno proverenim obrascima i vrednostima. Grimasa prezira prema modernim strategijama racionalizacije, izazvana je i nipodaštavanjem materijalnih i individualnih vrednosti, odnosno odbacivanjem modernog projekta nad-nacionalne povesti. Druga antimodernistička tendencija konstituše se u poverljivom stavu spram tog projekta, pri čemu, poput konzervativizma, takođe odbacuje sadašnjost, ali u ime budućnosti. Procesualnost neumitnog propadanja i otuđenja tehnokratske epohe – kapitalizma, kao ključnog liberalnog obrasca, ne vodi po ideologiji radikalne levice, komunizmu, unatrag, već unapred. Njegova uverenost u zakonomernost svetske povesti, koja se odlikuje „krizom putem rasta“, daje mu za pravo da veruje u izvesnost budućeg društva slobode i ravnopravnosti.

Stoga se može opravdano postaviti pitanje da li se tanka nit, koja razdvaja filozofiju od ideologije i njenog stavljanja u službu političke moći, može uspešno raskinuti postmodernim odbacivanjem filozofije povesti? Poza uzdržavanja od davanja definitivnog odgovora na to pitanje, mogla bi da se zadovolji ukazivanjem, da stav koji odobrava odbacivanje filozofije povesti i njeno proglašavanje za nelegitimnu filozofsku disciplinu, treba da ima u vidu, da se

tim odbacivanjem nije onemogućilo stapanje filozofije, ideologije i političke moći. O tome najbolje svedoči postmoderna kao umetnička forma i pluralizam stilova, kao ideja za koju se ona zalaže. Estetizacija sveta je već viđena u romantičarskoj i Ničeovoj zameni, koja je popunila mesto upražnjeno nakon odbacivanja „uma u povesti“, dok pluralizam jednako valjanih stilova uveliko podseća da istorizam nije za sobom zatvorio vrata, već ih je ostavio otškrinutim. Mogućnosti ideološke zloupotrebe postmoderne od strane političke moći, koja nastoji da se legitimiše u svetlu „nove utopije“ jednog medijski i softverski ulepšanog sveta, u kom će moći duševnosti, imaginacija i uobrazilja, konačno moći da se ispolje u svojoj punoj snazi – su tolike, da će futurističkom antimodernizmu, od bogate trpeze filozofskih ideja i projekata, za legitimaciju biti u potpunosti dovoljan pladanj postmoderne.

Milorad Belančić

FILOZOFIJA I POLITIKA

Sa stanovišta filozofije, odnos između filozofije i politike moguće je odrediti bilo kao *spoljašnji* odnos, bilo kao *unutrašnji*. Ta deoba se, kao takva, uspostavlja već počev od iskaza koji, recimo, tvrde: (1) *filozofija govori o politici* i (2) *ona je okružena politikom*.

Razliku između unutrašnjeg (*govoriti o*) i spoljašnjeg (*biti okružen*) moguće je uspostaviti ne samo sa stanovišta filozofije nego i sa stanovišta politike. Drugim rečima, opozicija *unutrašnje/spoljašnje* prisutna je kako u filozofskom tako i u političkom razumevanju odnosa između filozofije i politike.

To onda znači: politika je predmet kojim se bavi filozofija, ali i sama filozofija je, često, predmet kojim se bavi politika ili političari. Takođe: kao što filozofija ‘živi’ u okruženju politike, isto tako i politika ‘živi’ u okruženju filozofije... Prema tome, i jedna i druga su jedna-drugoj ne samo unutrašnji predmet nego i nešto – spoljašnje.

Čini se da je, danas bar, ta opozicija spoljašnjeg i unutrašnjeg u odnosu između filozofije i politike – nesvodiva. Ona govori o diferenciranosti njihovih mogućih odnosa. I ta diferenciranost sadrži u