

Милан Брдар
Институт друштвених наука
Београд

UDK: 321. 64
Оригиналан научни рад
Примљен: 21.03.1999.

ИЗЛАГАЊЕ СМИСЛА ОТВОРЕНОСТИ ПУТЕМ ДЕКОНСТРУКЦИЈЕ ПОЈМА ТОТАЛИТАРИЗМА

Аутор је као циљ рада поставио преиспитивање концепта отворености путем деконструкције појма тоталитаризма у супротности либерализму. У првом делу развија нови појам тоталитаризма у историјском распону од калвинизма и пуританизма, преко јакобинизма до бољшевизма. У свим историјским случајевима издвајају се три следеће онститутивне компоненте феномена: 1) трансцендентални споразум (covenant) између актера и врховне инстанце (бог-народ-класа-човек); 2) таутологија легитимације – у односу према Другом; 3) сцијентизација харизме – у односу према свету. Ове три компоненте чине политички месџанизам – у односу актера према себи. Историјско објашњење даје се излагањем генезе појма небеског уговора (heavenly contract) путем трансформације трансценденције у иманенцију света преко три историјска случаја: Пуританизма 16 века; Јакобинизма 18 века; Марксизма 19-20 века (од Маркса до Лењина)

У другом делу рада аутор се бави проблемом деконструкције појма тоталитаризма као начином одређења услова отворености друштва. Деконструкција као своје неопходне услове захтева: искуство узалудности политичког екстремизма; слом свих есхатолошких оса (с богом, народом, класом или човеком као врховним топоом). Ова два услова омогућавају претпоставке либерализма које чине: 1) трансцендентални услови могућности рационалне комуникације и аргументативног дијалога; 2) процедуре нетаутологијских форми легитимације; 3) услови могућности обезбеђења рационалног (аутономно признатог) ауторитета.

Пошто је изложио контраст тоталитаризма и либерализма, аутор развија проблем отворености на следећи начин: само на основу пада свих супституција врховног добра (суммум бонум) отвореност политичког поретка постаје могућа, што укључује: а) замену идеје врховног добра супротном идејом врховног зла (суммум малум); б) прелаз свих политичких програма у сферу приватне ствари грађанина. На тај начин обезбеђује се могућност коегзистенције свих идеја добра: ни једна од њих не може да постане званично владајућа без поновног затварања друштва.

То значи, прво, да држава мора да буде идеолошки неутрална; и друго, да сваки политички програм мења ранг, из конститутивног у регулативан; треће, да се услови отворености поклапају с постмодерном причом о “крају великих метанарација”, пошто је ово основни услов отворености поретка. Перспективе отворености у даљем зависе од два концепта либерализма: 1) у изворном смислу либерализма је једна од модерних универзалистичких доктрина, која, као било која друга, може да послужи као легитимација “затварања друштва”; 2) у другом смислу либерализам није доктрина него ексклузиван прагматички став (аттитуде). У овом смислу је прво неутралан а друго, спојив је с било којом доктрином.

Оба концепта се темеље на узајамној неизводљивости пропозиције и перформатива, прагматике и семантике. Отвореност као нужан практичан услов претпоставља либерални став у другом смислу, на начин институционалног осигурања. У тој перспективи, сви велики програми били би једнаки у праву на важење и у односима комплементарности, а отвореност би се осведочавала на бази њихових односа рационалне комуникације и кооперације. Реално гледано, идеја отворености има више регулативну него конститутивну функцију.

Кључне речи: отвореност, тоталитаризам, либерализам, прагматика, семантика, калвинизам, пуританизам, бољшеизам, марксизам, сувереност, ауторитет, есхатологија, модерна идеологија, велике метанарације.

НОВИ ПОЈАМ ТОТАЛИТАРИЗМА

Да бисмо методски ваљано тематизовали проблем отворености, неопходно је да изведемо три корака: у првом, изложићемо нов појам тоталитаризма у супротности појму либерализма. У другом, деконструкцијом појма треба да добијемо супротност у вису компоненти либерализма; и у трећем да том деконструкцијом дођемо до компоненти отворености и одговора на питање: у коликој мери је она стварно могућа?

Почнимо с неколико теза:

1. Тоталитаризам је одредба политичког поретка и представља појам политичке теорије и политичке филозофије.

2. Тоталитаризам није модеран феномен *суи генерис*,¹ него је појам тоталитаризма модерни производ. То би значило да самог појма пре овог века у категоријалном апарату политичке филозофије нема, иако га је у ранијим епохама било у смислу политичке чињенице.

3. Супротност тоталитаризму на нивоу појма је либерализам.

4. Нужан услов могућности тематизовања тоталитарног феномена и његове ноолошке експликације, на нивоу појма, примарно образовање либералног сензибилитета, узето на нивоу идиосинкразије. (То је нужан, али не и довољан услов, који објашњава зашто појам пре нашег модерног доба није постојао.)

5. Сам тоталитаризам као тип поретка и облик политичке праксе, историјски узев на дуг рок (*in tunc long run*), функционише као негативна компонента изузетно суровог образовања реченог либералног сензибилитета.

6. То би значило да као што су тоталитаризам и либерализам антиподи на појмовном нивоу, да се либерализам у смислу практично-политичког става образује у реакцији на тоталитарно искуство и кроз супротстављање његовим практично-политичким последицама.

Раширена теза, потекла из немачке литературе, да је либерализам резултат реакције на апсолутизам старог предреволюционарног режима, једноставно није историјски тачна. Ово се види у историјској реконструкцији свог случаја револуције. Револуције почињу из диспозитива политички израдикализованих позиција, програма и актера, пролази кроз фазу социјалдарвинизма или узајамног истребљивања, а завршавају расхлађивањем под принципом толеранције.

Политички либерализам се образује у реакцији на тоталитарно искуство, које (а) проистиче из револуције и њој иманентног екстремизма; (б) које је

¹ Contra, cf. Friedrich (1954), p. 47.

по себи од апсолутизма много црње, а на основу исхода трагања за решењима: како да се тако нешто више не догоди (под проблемском рубриком "заштите слободе од тирана")?

Тоталитарно искуство, наимае, својим катастрофичним последицама по политичке актере и сам живот ван политике, у ситуацији политичких разлика доведених до екстрема, на одређеној тачки мора да донесе искуство вишег реда; наимае, искуство узалудности самог екстремизма, када се дословно намеће проблем узајамне толеранције или трпељивости. У првој фази дакле толеранција је "необходно зло", а у последњој фази образовања политичке културе, она се стабилизује као принцип с интринзичном вредношћу. Утолико се либерална политичка доктрина образује тек после искуства тоталитарног ужаса и у реакцији: како на искуство, тако и на ужас. Ово се може демонстрирати на три велика случаја револуције у распону историје Модерне: на случају енглеске револуције XVII века, Француске револуције XVIII-XIX века и руске револуције 1917-1989.²

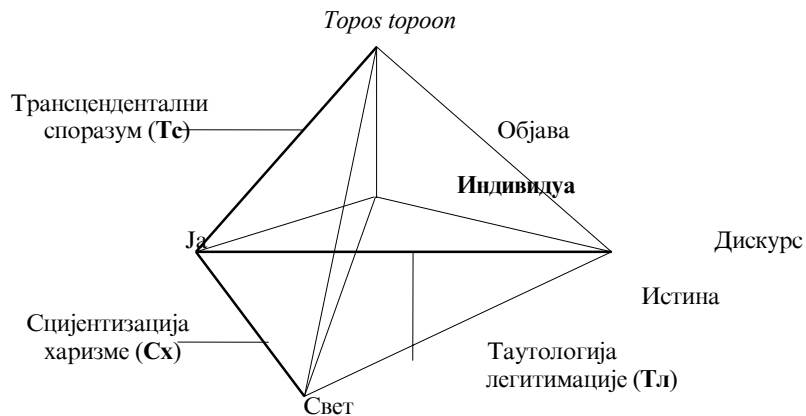
Ово су три велика случаја револуције као модерног феномена, који, независно од свих инвестираних програма и њихових кардиналних разлика сходно духу времена, поседују варијанте једног типски идентичног револутивног циклуса: с идентичним почетком или уводом, типски идентичном политичком катаклизмом у средини и типски идентичним финалом. Дакле, за разлику од политичких актера који гледају да револуцији поставе одређен, максималистички циљ, као одређену верзију идеалног друштвеног поретка на земљи, исход у сва три случаја је структурно изигравање циљева и намера и финализовање револуције на типски идентичној тачки која није ни у каквој зависности од историјско-хронолошког времена. Ту идентичну тачку чини образовање либералне политичке културе на нивоу социјалног учења, што је омогућено управо екстремизмима револуције и у том оквиру суровим тоталитарним искуством. (Могућ је, наравно, и други, много јефтинији пут који су до либерализма прешла друштва поштеђена од револуција, а за узврат због те среће не фигуришу на страници "светске историје".)

Ако је тако, онда нужним начином следи да у сва три историјска случаја мора бити могуће развијање три варијанте тоталитаризма. Експликацијом у том правцу обезбедићемо подршку горе наведених теза.

² Да се, пак, наша теза чињенично држи, сведочи следеће: образовање либерализма у Енглеској је довршено тек с Џоном Локом, прилично пошто је енглеска револуција извртела и пошто је социјално-филозофска мисао из тог искуства могла да обави посао рефлексije, ако је гледамо као компоненту социјално-политичког учења. У Француској се либерална мисао образује тек тридесетих година XIX века (Констан); и треће, образовање либералне мисли, не књишким импортом него на бази сопственог историјског искуства, у источноевропским културама може да се очекује тек после пада комунизма, што ће рећи у нашем времену.

Трансформација трансценденције и идентичан тип легитимације: развијање појма тоталитаризма

Историјски феномен који нам је обезбедио горе изложено разграничење епохалних дискурса и у исти мах нам омогућује конструкцију појма је – трансформација трансценденције. У ту сврху употребићемо основну шему са следећим спољашњим осама:



Три основне фигуре тоталитаризма:

- (1) У односу према врховном топоу – трансцендентални споразум (Тс);
- (2) У односу према свету – сцијентизација харизме (Сх);
- (3) У односу према Другом- таутологија легитимације (Тл); што у синтези даје:
- (4) У односу према себи: месијанско осећање и политички месијанизам (Пм).

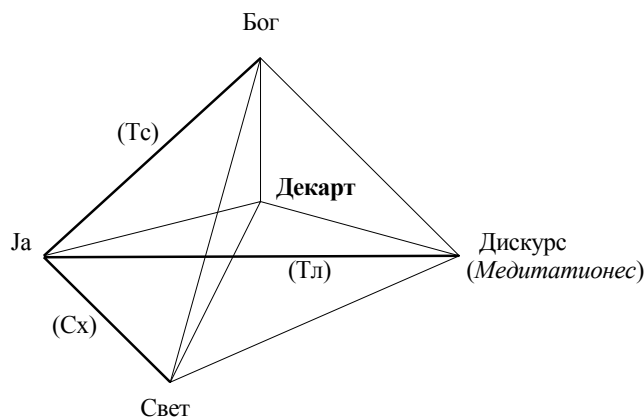
Полазно одређење појма развићемо излагањем смисла основних линија у структури, датих на спољашњим осама.

Парадигма: Декарт и Модерна

Основну структуру у којој ћемо скицирати феномен тоталитаризма са становишта услова могућности, налазимо у структури нововековне филозофије (вид. доле).

Како шема већ сугерише, склоп налазимо у Декартовим *Meditationes de prima philosophiae* (1641) у виду који је парадигматичан за целокупну филозофију модерног континенталног рационализма (Ја-Бог-Свет). Погледајмо учинке Декартове рефлексije у тој структури и њихов значај за наш проблем.

1. а)



Стратегијом радикалног скептицизма могуће је поништити свет, али није могуће поништити Ја и бога. За то постоје два потпуно супротна разлога:

1) Заиста је истина да је централно начело "Ја мислим" апсолутно и отпорно на сваки скептицизам. чином радикалне негације оно се управо потврђује као непоништиво. Али, томе упркос, оно не може да буде никакав темељ филозофије и поузданог знања.

Модерна филозофија је, у непрекидној пропаганди тог начела, скривала елементарну истину: да на основу самог тог солипсистичког принципа једноставно није могућа ни најелементарнија пропозитивна истина. На пример: 'Сада је дан', или 'сада је ноћ!' Апсолутно и непоништиво 'Ја мислим' идентично се одржава у стању здравља и у делиричном стању: у стању дневне трезвености или у стању сна. А из самог принципа нема начина да се поуздано разграничи шта је сада: ноћ или дан? Укратко речено, док је пропагандно значило много, у погледу епистемичног утемељења филозофије – оно не значи ништа!

2) Обзиром на овај кардиналан дефицит методског солипсизма, открива се нужност постојања бога. Оно, дакле, не следи из духа Декартовог времена, него из саме унутрашње могућности новог утемељења филозофије. То значи: ако бога не би било, требало би га измислити – да би сама рациоцент-

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
рична филозофија, у пропозитивном погледу, и дан данас, у безбожном вре-
мену, била могућа као нешто више од сомнабулног солиписистичког сна!

У резултату, то би значило Декарту с његовим славним начелом, као и
рациоцентричној филозофији, у погледу било какве пропозитивне истине –
једино бог може да помогне! Ова синтагма, наравно, асоцира на потпуну
изгубљеност, у погледу постигнућа утемељења, али и указује на то да бог
збиља и помаже – што је Декарт уосталом и очекивао. Без скривене божје
помоћи свеколика прича рациоцентричне филозофије претвара се у аполон-
ску паучину. Ова ни неће бити ништа друго, од како бог буде умро.

Елем, "одбацивање свих предрасуда"³ значи радикалну негацију света и
издвајање субјекта на његову границу. Сврха ове радње "самопрочишћења
ума" је да се отклањањем свих посредовања, оствари могућност директног
повезивања с богом, што смртнику треба да омогући сазнање света и ваљано
делање у њему. Божанска истина мора да се појави у светлости природног
разума (*ratio naturale*). Она ће се појавити, ако сам се ослободио свих пред-
расуда и привида, зато што је "бог добар и није могуће да ме превари".
Дискурс који држи читаву ову причу је дискурс Декартове филозофије.

Ту долазимо до друге болне тачке рациоцентричног утемељења, која
следи из првопоменуте. Декартова методска и самопедагошка процедура
самопрочишћења духа уопште не омогућује ни разграничење: између
истине, коју добијам као дар из бескрајне божанске добротe и субјективно-
екстатичке фикс-идеје да сам у директном контакту с богом. Утолико, из
фикс-идеје могу да верујем да је управо прво случај. А од тог момента нада-
ље једино могу да према свету наступим као Изасланик истине – и самог
бога. Такође, није могуће да се пред смртницима оправдавам, него обрнуто:
то преда мном морају да чине они према којима је усмерена моја мисија
спасања. Ово је логично, пошто су као смртници и даље "жртве предрасуда".

На основу савезништва с богом (*foedus*) иступам према свету с дужно-
шћу да га приведем светлости истине, а своју намеру оправдавам дискурсом
који би, рационално гледано, тек требало испитати и оправдати. Ово је већ
контура фигуре таутологије легитимације.

Према свету иступам као ирационални актер с фикс-идејом, али због
поседованог учења и легитимације, важим као зналац. Одавде се већ назире
смисао фигуре сцијентизације харизме.

Оправдање моје намере се окреће листом у таутологијама зато што: (а)
не постоји Други пред којим бих се оправдавао; (б) сви други морају да се
оправдају преда мном; (в) Једини Други с којим не водим полемику јер је
гарант истине свега што говорим и радим је – сам Бог.

³ Descartes, *Med.*, стр. 209, *et passim*.

То значи да у основној структури Декартових *Медитација* не постоји никакав начин за разграничење рационалности од лудила, или да оне представљају парадигматичан случај "слома рационализма". Ово је иначе Расл (Russell) ексклузивно приписао Хјуму (Hume).⁴ Модерни рационализам је почео као ирационализам под велом рационалности. (Већ ово је општа одредба појма сцијентизације харизме.)

Другим речима, основна структура нововековног рационализма садржи потенцијал ирационалности до потпуног политичког лудила. За савез с богом довољна је фикс-идеја да је достигнут додир с божанском истином. Уз то, увек иде прича о Јаству као принципу поузданог знања, што заклања ирационалност, а што би тек требало показати у погледу било какве проповитивне истине (Ово је већ таутологија легитимације).

Други пут (такође незапажено) рационализам ће се сломити управо на тачки његовог избављења – с Кантом, а делом његових наследника (Фихте, Шелинг, Хегел). Трећи пут сломиће се драматично и видљиво у нашем веку: пропашћу политичког пројекта изведеног под легитимационим окриљем "еманципаторске филозофије ума" (као наследнице Просветитељства) образоване из рукаваца дела Кантових наследника до финализације у Марксу и марксизму. Биће то управо слом комунизма, од чијих морбидних исхода ће филозофија педесетих година овог века понтијепилатовски руке прати, е да данас, на крају века, као хронична жртва самообмањивања, нема смелости да призна да епохални слом значи и скандал филозофије ума и несањану пародију модерног, континенталног Просветитељства – као финале иманентне му "дијалектике".

Реформација: Калвин и Пуританизам (Трансцендентални споразум)

Декартов славни (изузетно шупљикав) текст маркира границу између епоха Реформације и Просвећености. У том погледу представља крај прве епохе (и продукт њених полемичких конфронтација) и почетак друге (у којој ће бити пре свега оруђе нових политичких конфронтација, што објашњава његову, већ поменуту пропаганду у филозофији као актеру епохалних сукоба). Зато његова основна структура важи у три велика историјска случаја:

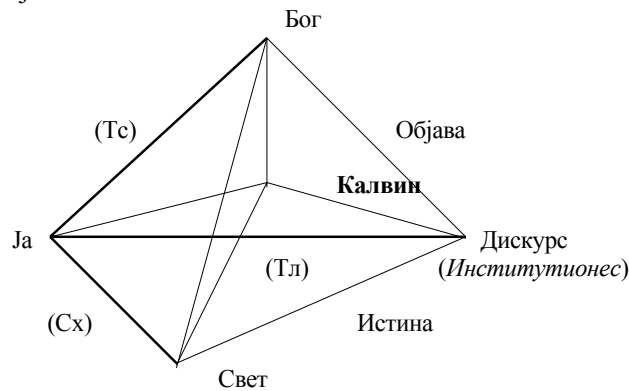
⁴ Cf. Russell (1961), p. 645. Такође, за Декартов солипсистички принцип важи даљи Раслов коментар Хјума – у парафрази: он долази до катастрофалног закључка да се из самосталног, на себе сведеног разума, ништа не може научити. И следећи цитат: „Рационално веровање не постоји... ни једно веровање не може се утемељити у разуму, као што ни један правац делања не може бити рационалнији од неког другог, пошто се сви они темеље у ирационалном уверењу”. *Ibidem*, p. 645.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

У погледу везе с конкретном историјом, неопходно је напоменути да основа шема (Ја-Бог-Свет), историјски узев, представља егзистенцијалну структуру која влада у епохи Реформације од половине XVI века до Декарта. По њој код Декарта нема никакве новине. Ново ће бити оно што ће у том склопу урадити потоња, модерна филозофија рефлексije. Иначе у скици имамо егзистенцијалну структуру ученог човека Реформације оптерећеног хроничним проблемом смисла сред ватре, усијаног гвожђа и хришћанског милосрђа преведеног у топовски картеч, којим се током целог века узајамно засипају католици и протестанти. То значи да структура у току читавог столећа које претходи Декарту једнако погађа обичног човека, у муци да одржи аксиолошку и смисаону стабилност света за себе, као и мислиоца епохе, који свему покушава да обезбеди доктринарну чврстину. У тој структури, и у духу епохе расточеном сверазарајућим скептицизмом (који је харао после језуитске полемичке обнове пиронизма), образује се и Декартова мисао као прекретница између предмодерне и модерне филозофије.⁵

Историјски еквивалент:

1.6)



Декартова тежња да дође до необоривог ослоња истине у ствари је опште место друге половине XVI века и по својој егзистенцијалној муци равна је Фаустовом очају: "Ко да ме поучи, шта да поучавам/да л' тежњу да следим са којом скапавам?" По томе је његова мисао сасвим типична за епоху, коју оставља за собом. Средишње питање Реформације у циљу укидања Лутеровог херменеутичког анархизма: *како је могуће истинито сазнање хришћанске вере?* (тумачењем *Светог писма*), код Декарта је редуковано на проблем којим почиње епоха Просветитељства и Рацио-

⁵ Шире, Popkin (1960), ch. ix, pp. 174-95.

нализма: како је могуће истинито знање уопште? Епохални рез је видљив: прво, по томе што Декарт потпуно раскида с референцијалним дискурсом *Светог писма*; и друго, што продукује текст на који је се током следећих векова позивати рациоцентрична филозофија утемељења, која ће у њему имати неопходан топос ауторитета.

У погледу решења проблема истине *in concreto*, Декарт се не разликује од многих својих претходника: и он очекује спас, путем непосредног додира с божанском истином у светлости природног разума. ("Бог не може да нас обмањује због своје бескрајне доброте").⁶ Његове *Медитације* у ствари су филозофска варијација познате молитве светог Августина из *Исповести*, где је овај дошао до идентичног начела 'Ја мислим', али је зато тек закукао: ево ме, Оче, где зађох као овца изгубљена. Помози!⁷ Декарт не кука, јер верује да ће одбацивањем свих предрасуда и прочишћавањем разума од свега сумњивога, прочистити пут светлу божанске истине, да се улије у његов ум смртника.

А до реченог додира смртничког ума с божанском истином у епохи Реформације, долазило је небројено пута, током седам деценија пре Декарта: у свим случајевима када су се појављивали свештеници и монаси, говорећи да им се бог јавио и да су инкарнација Христа. Најпознатији случај је Жан Калвин. Био је смерни католички фамулус све док изненада није "осетио десницу Господову на свом рамену и чуо његов позив". Од тог дана у 24. години живот му се потпуно променио.⁸ Тада је спознао истину на основу које је написао *Institutiones religionis christianae* (у коначној верзији 1559). За ово дело је објавио да садржи истину *Светог писма*, јер је протумачено "собом самим" (*sola Scriptura*), односно, "у светлости Светог духа".⁹ Протестанти су тако добили своју *Summa theologiae* поред које је она католичка, Томе Аквинског, постала сувишна. Тако су своју истинску (изворну) хришћанску врлину, раније обновљену преко Лутера, употпунили истинском хришћанском доктрином, коју до тада нису имали због Лутеровог херменеутичког анархизма ("свак је способен да разуме *Свето писмо*"). Калвин је завео и строгу дисциплину,¹⁰ нарочито од како је у Женеви, на позив градских власти, завео политички поредак, на основу своје политичке теологије. Све то му је обезбедило легалну основу да у надзору над својом парохијом повремено примењује силу, односно да се бори против неверника и путем ломаче, када је ценио да је то неопходно.

⁶ Descartes, *Med.*, IV, стр. 220, *et passim*.

⁷ Августин, *Civ. dei*, xi, 26; *Confes.*, v, 2; vi, 16; vii, 10-11; x, 7-8, 17; xii, 10.

⁸ Reardon (1981), pp.163-64; Dickens (1966), p. 151.

⁹ Calvin, *Inst.*, III, ii, 7.

¹⁰ Reardon (1981), p. 198.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

У Женеви је владао на основу савеза с богом, а његов теократски поредак био је тоталитаран *par excellence*. То тада није био проблем, јер нису постојали неопходни услови за детекцију феномена тоталитаризма. Власт је одржавао контролом људских душа, превасходно преко Конзисторијума који је био права духовна и морална полиција (*politia spiritualis*).¹¹ Ко шест пута дневно није ишао у цркву, ризиковао је тамницу, а ако је "богохулио" није му гинула ломача. Калвин је био Лењин XVI века, као што ће Лењин у Европи бити Калвин XX века. (Иначе, када се постави питање: да ли је Калвинов поредак у Женеви био тоталитаран, у западној литератури се често одговара смишљеном бесмислицом: "Био је то чист и срећен град, сиромашни, стари и болесни су били збринуте, а прилике за образовање су биле изванредне".¹² На питање о јабукама одговара се причом о крушкама. На сличан начин, литература ће избегавати одговор на питање о совјетском тоталитаризму – причама о праведној социјалној политици, силном описмењавању народа и лету у космос.)

Жан Калвин нам је значајан и по томе што је први формулисао фигуру трансценденталног споразума. Иако ова синтагма читаоцу личи на "дрвено гвожђе" (како се може говорити о готовом споразуму пре споразумевања?) одмах ћемо видети да је врло смисаона.

Заиста је реч о споразуму пре било каквог споразумевања. Он следи из свемоћи бога законодавца над свиме у природи, односно, из учења о предестинацији.¹³ Свему и сваком је, како пише Калвин, предодређен крај или исход – неком спасење, а неком вечни пакао. Шта конкретно следи мени или теби, не можемо да знамо, али се зна да шанса спасења постоји – ако уђемо у споразум.

Трансцендентални споразум је споразум априори између бога и човека. То значи да је споразум готова ствар, да нас чека и да се у њега може само ући. Ето зашто је то савез пре сваког могућег споразумевања: пошто нас све бог већ држи под његовом императивном обавезом хтели ми то или не, савез се не склапа. Једино могу да постанем свестан да сам у савезу с господом одувек, пре него сам рођен – што се види из Калвинове реченице у *Поукама (Институцијес)*: "Бог узима нашу децу пре но су и рођена"¹⁴ – и само могу да на то да пристанем, или пак да се узалудно супротстављам. Са свемоћним господом нема споразумевања и нагађања. С њим није

¹¹ Wolin (1961, p. 171, *et passim*; Dickens (1966), p. 163.

¹² Dickens (1966), pp. 163-64.

¹³ Calvin, *Inst.*, I, xvi, 2-4, xvii, 1; III, xxi, 5; Калвин (1996) [1541], стр. 365.

¹⁴ Calvin, *Inst.*, IV, xv, 20. Зато ни деца нису безгрешна, *Inst.*, II, i, 8. Такође, 'јер бог је одредио шта ће ко од њих чинити још пре но што су се родили'. Калвин (1996) [1541], стр. 359, и стр. 63, 364.

могуће склапање трговачког уговора као, на пример, с Мефистом. Пошто овај вара, неопходне су чврсте клаузуле које ће и њега обавезати да испуштује договорено.¹⁵

Бог је човека учинио слободним, да може да бира и одлучује. Утолико, мада преко свог тоталног законодавства све држи у својој власти, смртника не принуђава, као какав деспот, а и не мами га илузијама – као Сатана. Он га само позива да бира, што ће рећи да га посредством слободе ставља у искушење. Зато, иако је споразум готова ствар, мора без постављања услова и емпиријски да буде потврђен из односа човека према богу.

Пристајање на божанско законодавство, из чина слободне воље, значи (а) неопходну емпиријску потврду и довршење споразума на основу његовог признања путем самопотчињавања његовом законодавству; (б) то предавање је, у исти мах, практично осведочење искрене вере у бога и његову доброту. И мада нема споразумевања, има размене:

(1) бог за узврат смртника дарује шансом избављења и награде на оном свету. У том погледу, бог унапред зна ко ће бити награђен а ко не, али то не открива смртницима. А ови се, под "велом незнања", зависно од понашања у погледу емпиријског пристанка на споразум деле сами: на оне који своју веру не доказују, па су не само изгубљени у погледу спасења, него су већ у рукама ђавола, и оне који добијају шансу, за награду на оном свету – али не и гаранцију. Самопотчињавање је нужно, али није довољно. Логично, јер "игра" самим споразумом није завршена, него тек почиње.

(2) Као друго бог дарује несумњивом истином (коју је очекивао Декарт), а уз њу и обавезује улогом у односу према свету. Смртник добија службу (*office*) утолико што мора за ту истину да се заложује на земљи и постане божји Изасланик – за шта је овлашћен божјом вољом. Утолико шанса остаје отворена, све до Судњег дана, када ће бог донети одлуку о награди вечним блаженим животом на основу дела и заслуга током живота изасланика; а у ствари само на основу оне априорне поделе, у начелу независне од земаљских дела смртника.¹⁶ Ово значи:

(а) да остварење априорне одлуке није могуће без овоземних дела у божје име, али да ова по себи нису довољна за спасење;

(б) што, због вела смртничког незнања, значи да за божју ствар могу да се инвестирају и они који су предодређени за пакао; да и такви могу,

¹⁵ Прелазни текст у модерној мисли који још увек садржи јединство савеза (*foedus*) и уговора (*contract*) је *Vindiciae contra tyrannos* (1579). Cf. Allan (1960), pp. 335-37; Gough (1957), p. 52. Уједно је то (а не Макијавелијев *Владар*) први спис у који је инвестиран принцип макијавелизма као политичко-промотивни принцип. Cf. Skinner (1979), ii, pp. 320-22, *et passim*.

¹⁶ Наше спасење не зависи од вере, нити од добрих дела, него од одабраности (*Inst.*, III, xxiv, 3).

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
вођени илузијом спаса, земаљски позив да испуне до краја, а да то ништа не измени у погледу априорног божјег суда.

Док је доцнији Галилејев бог био математичар, Хаманов бејаше песник, а Хегелов дијалектичар – Калвинов господ бог је сурови политичар-механичар који мисли само на своје крајње земаљско дело као сврху недоступну смртницима, а коју реализује путем њиховог залагања.¹⁷

Обзиром одакле долази позив и обавеза, споразум можемо назвати "небески уговор" (*heavenly contract*). То није дискурзиван споразум, него је ирационалан савез (*foedus* – веза, савез) у који се улази на основу "изненадног просветљења". Онај коме се то догоди је божански изабраник и Изасланик. Емпиријском овером од стране човека трансцендентални споразум у оси суверености за резултат има да се Изасланик према свету појављује као носилац суверености, односно ауторитет с божанским овлашћењем.

У функцији Месије, божански изасланик се према свету појављује као сцијентизована харизма пошто поседује истину у виду доктрине у којој је отеловљена божанска објава. Поента је у томе да он према свету стоји у идентичном односу као бог према њему. Сада је он медијатор божанске истине и ефицијентан спој света с Богом. И као што бог није улазио у споразум, тако неће ни он; што значи да једино може да позива свет на улазак у споразум с њим и преко њега с богом. У томе он, као Месија с божанским овлашћењем, свет мора да подели на два дела: на оне који му се покорављају и оне које проклиње услед непокорности – а с путем спасења који води између њих.

Према Другом, Месија се појављује као доносилац истине у виду учења које се одржава на основу таутолошких легитимација. За то постоје врло јаки разлози:

1) Пошто је божански изасланик пред смртницима, Месија не може да им полаже рачуне. Али пошто је и сам смртник, он то ипак мора да чини. Оба услова испуњава фантомским дискурсом легитимације.

2) Дијалог с Другим није ни могућ. Пошто је у ствари бог као свезналац супститут Другог од кога је добио истину и тиме ми компензовао људску погрешивост, онда је сваки дијалог у погледу истине сувишан;

¹⁷ Све речено, у изузетном степену мобилизације, проистиче из ставова: ко је изабран, не зависи од човека, него од милосрђа које бог указује; његово 'милосрђе је отворено за све који га траже' а томе наспрот 'одлучио је од самог почетка које ће помиловати а које одбацити, а ипак обећава спасење свима'; Калвин (1996) [1541], стр. 367, 378. Поента је у томе да свако ко уђе у споразум очекује милост иако ће многи остати ускраћени због априорне и непроменљиве божанске одлуке. Изузетно сурово, али је политички максимално лукаво и целисходно.

(а) Други као људски смртник мора да понови идентичан однос према Месији – јер и није достојан саговорник, али је потенцијални следбеник. Пошто је оправдање у начелу (што ће рећи у погледу истине) непотребно, таутолошки дискурс легитимације удовољава основну функцију – мобилизације следбеника путем реторике уверавања. Други је објект демагогије и педагогије Изасланика. Овај га просвећује, "лишава предрасуда" и учи истини коју му дајем својим учењем. Од њега, за узврат, очекује идентичну, свесну дисциплину потчињавања себи, као што сам се сам потчинио Богу. То значи, пошто је одговоран једино богу, поданици су одговорни њему и покуравају му се на основу идентичног "безграничног поверења".¹⁸

Таутологија легитимације је могућа зато што је врховна инстанца доказ свију доказа. Уз то, увек је "пресечена" тако што је сам актер оправдање истиносног важења дискурса. Као што је бог гарант истине пред њим, тако је Месија пред светом гарант истине свега што говори и чини. Таутолошки карактер легитимације, дакле, није споран, у првом реду зато што на овом степену – није ни видљив.

Овако успостављен савез је, основа политичког месијанизма и манихејизма. Пошто савез с богом обавезује на делање, Изасланик и мобилисани следбеници за себе се појављују као заступници божанске истине на земљи, у чије име треба разрешити сукоб између добра и зла, светлости и мрака, анђела и ђавола. Све у циљу спасења људског рода од "сила мрака и неправде", путем преуређења света до његовог усклађивања с истином Књиге.¹⁹ У том послу мора се делати из савести, при чему се савест "не бави људима већ само с богом".²⁰ Ко се томе повинује, има шансу избављења; ко не, изгубљен је. Ту је, наравно, разлика која није за занемаривање: док бог непокорне кажњава тек после смрти, Месија може и чак је обавезан да их казни још за живота – по божјем овлашћењу и у божје име (*ad maiorem gloriae dei*) – приређујући им политички пакао. Или, како пише Калвин:

Ми уопште нисмо своји, зато што наш разум и воља уопште не владају нашим расуђивањем о томе шта треба да чинимо. Нисмо своји, не одређујемо, дакле, себи уопште за циљ да тражимо шта нам је корисно... Нисмо своји: заборавимо, дакле, саме себе колико је могуће и све што је око нас. Опет, припадамо Господу: живимо и умиремо као његови. Ми припадамо Господу: нека, дакле,

¹⁸ Calvin, *Inst.*, IV, viii, 9; xx, 27.

¹⁹ Calvin, *Inst.*, II, xv, 2-5; IV, xx, 15. Исто: у посвећености и преданости богу 'не треба ништа даље мислити, говорити, размишљати, чинити, сем у његову славу'. Калвин (1996) [1541], стр. 588.

²⁰ Calvin, *Inst.*, IV, x, 5.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
његова воља и премудрост воде сва наша дела. Ми припадамо Господу: нека се сви делови нашег живота односе на њега као на један циљ.

Зато онај ко усмери свој живот том циљу, врло добро ће га уредити. У томе ћемо наћи изузетну утеху: неће бити дела, ни тако гадног ни тако одвратног, које неће блистати пред богом и које неће бити врло драгоцено, ако њиме служимо свом позиву.²¹

Као што је Декартова тежња к непроблематичној истини свој историјски еквивалент имала у Калвину, тако је и горе скициран калвинизам у својим политичким последицама историјски еквивалент имао у Пуританизму.

У епоху Реформације као велик духовни и политички преокрет спада енглеска револуција, која је у духовном погледу припремљена унутар средњовековног, еклезиолошко-теолошког духовног склопа у процесу кризе и распадања. У овој епохи, први случај појаве тоталитаризма као сасвим модерне политичке праксе имамо с енглеским Пуританцима, емигрантима на Континенту већ половином XVI века.

Генеза политичке теологије и еклезиологије током Реформације садржи сасвим видљиву логику преко степена вера-знање-моћ. Док је прва генерација Лутера и Меланхтона била усмерена на истинску хришћанску врлину и веру; друга генерација, с Калвином, на доктринарно знање те истинске вере и дисциплину, Пуританци:

(1) припадају трећој генерацији, која је с осигурањем на претходна два нивоа већ у потпуности усмерена на ниво политике, моћи и силе.

(2) код њих је као на длану у манифестно садржан политички смисао концепта савеза (*foedus*) с богом као ослонца радикалног политичког делања.²²

(3) Новина коју доноси пуританска секта видљива је једино из перспективе *telosa* политичке моћи. Као секту с потпуно политизованом теологијом и еклезиологијом, карактерише је довршена синтеза: изворне хришћанске врлине (наслеђене од Лутера); истините доктрине доктрине (преузете од Калвина); а уз то, она доноси строго дисциплиновану, хијерархијски сређену политичку организацију, која је "подешена" за илегалну борбу за политичку власт и спремност на употребу силе и терора до степена истребљења непријатеља.

(4) Она је манифестно искључива и радикална до краја: од односа према сили до доктрине, очишћене од свих католичких елемената, (зато назив "пуританци" или "чистунци").

²¹ Калвин (1996) [1541], стр. 588, 611.

²² Walzer (1965), п. 167.

(5) Вена политичка утопија била је преуређивање целокупног друштвеног живота према истини свете књиге коју поседују у доктрини, до пуне реализације изворних принципа хришћанске врлине (наравно, у њиховом тумачењу, које је било – "једино истинито").

Пуританска религиозна секта специфична по томе што је, одмерена у релацијама свог времена, у ствари, била прва прва појава модерне, радикалне политичке партије *par excellence* под еклезиолошко-теолошким окриљем. Вена пракса је била потпуно политичка и нова по још све ствари: по систематској пракси илгале у Енглеској, у другој половини XVI века и по систематској употреби новог изума, наиме штампе, у политичко-пропагандне сврхе. Уз то пуританци су први заступали идеју краљеубиства.²³ У потоњој енглеској револуцији страх у кости су утеривали свима, да их се чак и Кромвел одрекао (упркос свом пуританском васпитању). Куку вама, ако сте у време Великог поста имали меса у остави, или ако у сваком моменту на трпезаријском столу нисте држали отворено *Свето писмо*.²⁴

С Пуританцима у емиграцији, већ у време владавине Крваве Мери (друга половина XVI века), по први пут излазе у видљивост компоненте врлине, дисциплине, доктрине и силе, везане у централизованом *организацији* радикалане политичке партије, која ће се као типски образац историјски понављати и у пуној мери развити тек у модерном добу (XIX-XX века). Ове компоненте ће у посебном виду бити карактеристичне за тоталитаризам: милитантна, у себе затворена конспиративна организација с чврстом дисциплином и хијерархијом, развијена доктрина или тумачење свете књиге према којој има да се уреди друштво; треће, однос искључивости и силе према политичкој конкуренцији; и као четврто, а за тоталитаризам најважније: продор у душу следбеника и владавина путем контроле душа.

2. Просветитељство: Русо и Робеспјер (таутологија легитимације)

Док је Калвинов бог у свету партиципирао својим законским уредбама које су руководиле свим збивањем до микропокрета лишћа и камења, Русоова природа је божанска ствар, са законима правде, као да су од бога. И као што је истински живот раније био живот у складу с истинским хришћанским начелима, тако је то сада живот "у складу с природом и њеним законима". што је код Калвина бог и трансценденција, код Русоа је природа и иманенција. Одлазак у поље и спавање на дасци под ведрим небом, што је

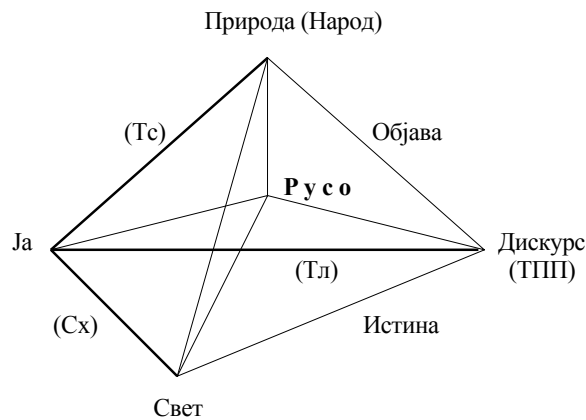
²³ Cf. Allan (1960); Garrett (1938).

²⁴ Травелјан (1982), стр. 142-45.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
 било мода у време Гетеове младости (*Sturm und Drang*), било је еквива-
 лентно пређашњем одласку у цркву на молитву.

Просветитељска варијанта:

2. а)



Медијум истине за Русоа је дискурс теорије природног права (ТПП). У њему више не фигурише бог, али функционише природа и народ као његов тополошки супститут (у рангу места свију места или извора свију ствари). Уз то, општа воља народа (*volonte generalè*) има еквивалентан статус као светлост Светог духа код Калвина, тим пре што, као метафизичка, нема ништа заједничко с емпиријском "вољом свију".

Француска револуција је други велики политички преокрет припремљен и спроведен под духовним склопом модерног Просветитељства и ТПП. У овом случају тоталитаризам се исказао у пракси Јакобинске странке, радикалне, неумољиве према конкуренцији, с максимално расположивом инвестуром терора у име врлине или врлог новог друштва.

Као што су енглески Пуританци истинито хришћанско учење имали систематизовано у Калвиновим *Институцијонес* (као протестантској *Сумма тхеологијас*), тако Робеспјер извор истине има у Русоовом *Друштвеном уговору* (*Contract social*). Зато, као и први, људе ласно шаље на стратиште као "непријатеље народа", истине и револуције. По закону природе и "у име народа".

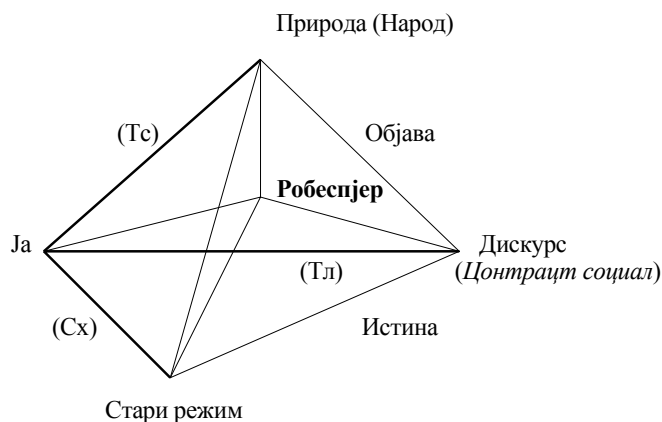
У случају Јакобинизма до видљивости је дошла друга фигура тоталитаризма, горе наведена као:

(2) *Таутологија легитимације*. Видели смо у претходном случају да се према Другој поставља као апсолутни ауторитет с којим он сада мора да

уђе у савез на идентичан начин као што је актер ушао у савез с богом оцем свију ствари.

Историјски еквивалент:

2. б)



Идентична фигура таутологија легитимације постала је видљива на случају Јакобинизма и у дискурсу Робеспјера, када све што чини оправдава "интересом народа" и "интересом револуције", при чему се подразумева да је он персонификација природе "опште воље" (Русо) и да тај интерес зна на начин непроблематичне истине. Робеспјер тако није био ништа мање екстатично слуђен од милитантних Пуританаца XVI века (као што је, на пример, био Хон Нокс [Кнох] од кога се и самом Калвину коса дизала на глави), а био је у стању све да оправда (укључив истребљење својих сарадника) – изузев појаве сопствене главе под сечивом Гиљотине.

Овај "славан" историјски случај показује: као што у основној Декартовој структури нема разграничења између лудила и умности, тако ни просветитељски рационализам нема никакву заштиту да разум, пред којим "све мора да се оправда", током радњи оправдања не заглави у лудилу.

Овај проблем легитимације пада у поље видљивости тек у модерном добу када: (а) политички дискурси добијају науколики изглед и саморекламирају се као дискурси науке и истине; (б) када се отворено поставља проблем легитимације ауторитета "пред судом аутономног ума". Ово је основни захтев Просветитељства који је у пракси, како револуције и Јакобинизма, тако и у полемичком односу просветитеља према критици рационализма, био дословно згажен. Утолико је већ јакобинска фаза Француске револуције била крвава пародија Просветитељства.

Иако се позивају на то начело, ни Јакобинизам ни Бољшевизам не допуштају ни једног трена аутономију ума у перформативном смислу, него је практично и идеолошко-полемички дискредитују, као инстанцу пред којом би, наводно, било неопходно извести радњу непроблематичне легитимације. У питању је тотални рат за опстанак света, тако да је свака појава ума који претендује на аутономију била чист непријатељски акт, како за јакобинизам и бољшевизам, тако и за све аквизитере Просветитељства и марксизма као његовог највећег наследника у ХИХ веку. Погледајте само у било којој књизи како приврженици Просветитељства и марксизма одговарају на критику. По правилу које је иманентно ратном односу, било да су професори универзитета или политички актери, на сваку критику су одговарали избегавањем проблема путем халабучно-милитантног идеолошко-политичког противнапада, као да од тога зависи судбина света.

3. Постпросветитељство: Маркс и Лењин (сцијентизација харизме)

Најпре да се споразумемо око термина: зашто Постпросветитељство? Разлог је у томе што после Канта (његове *Критике чистог ума*, 1787), а нарочито после Француске револуције (1789), континентална филозофија прелази с парадигме знања на парадигму моћи. То значи да циљ филозофије није више стицање знања него револуција и тактика запоседања власти. С друге стране, томе комплементарно, теорија сазнања је дословно уништена тако што је преведена у теорију друштва, одакле је, у даљем, изведена у супротном издању: наиме, као теорија незнања, односно – теорија идеологије (као "лажне свести")! Критика идеологије, која ће из ове трансформације настати, Марксу захваљујући, управо је основно оруђе у реченој стратегији запоседања моћи уз инструментализацију свих могућих симулација знања. Делегитимација сваког противничког знања из везаности за друштвено-класни положај већ код Маркса је *ipso facto* таутологија легитимације – свог знања. Друга важна ствар је у томе, што је везивањем могућности знања за друштвени (класни) положај, до краја спроведена издаја и поништење централног принципа Просветитељства – принципа аутономије ума, пред чијим судом треба да се изводе радње легитимације. Пошто је сам ум доведен у стање хетерономије преко зависности од класног положаја, следи да је укидање класа неопходан услов постигнућа аутономије и епистемичке способности за истину.²⁵ Другим речима, Марксу није могуће поставити питање истине његове теорије, а да нас због тога као Месија гро-

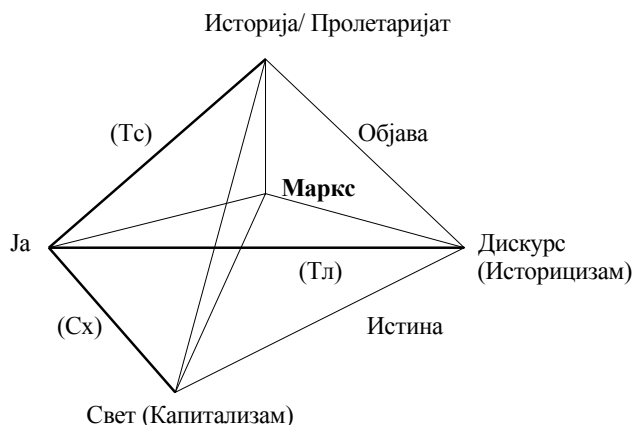
²⁵ Шире, Брдар (1997), стр. 69-71фн10.

мовник не згази – чега смо се уосталом начитали, како код њега тако и током самоапологије марксизма. Напротив, прво нам ваља да му се придружимо, на основу бланко поверења, да дигнемо и довршимо комунистичку револуцију, да бисмо тек на крају схватили осведочену истину његовог учења. (На одређен начин, тако се заиста и догодило, само што је исход – у погледу истине, стечен путем "разрешења свих мистицизама његове теорије у пракси" – потпуно несањан).

Просто речено, одложена катастрофа Просветитељства, која је више него видљива у нашем времену, на основу концлогорског искуства комунизма, укључив његово запањујуће урушавање – била је, у ствари, наравно у духовном погледу, заложена већ у обрачуну Кантових наследника с учитељем, а од којих је учио Карл Маркс. У тој катастрофи, филозофија, која се саморекламирала као носилац система знања, просвећености и еманципације, могла је заслепљено да буде саучесник тоталитаризма и да својим коначним скандалом буде сведочанство (а не и сведок) скандала Просветитељства.

Постпросветитељска варијанта:

3. а)



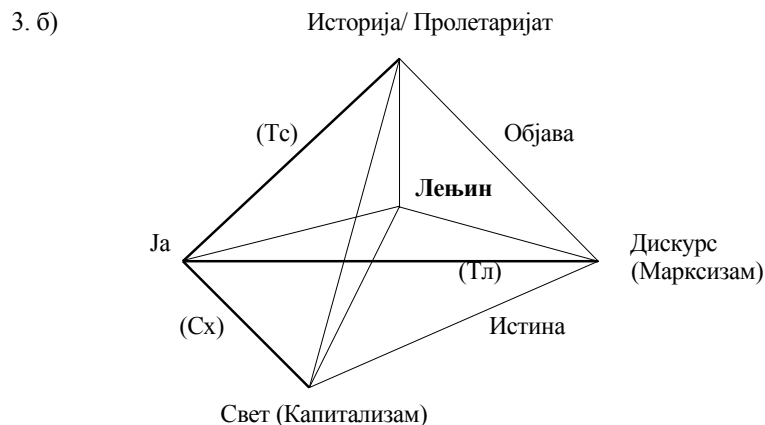
Карл Маркс је тачка трансформације свих компоненти просветитељског склопа, а нарочито: базног топоа првог трансцендентала: због већ видљивог друштвеног диференцирања, у току прве половине XIX века, народ замењује пролетерска класа, а због неотклоњивих учинака романтичке критике теорије природног права, природу замењује историја. Теорија природног права се тим путем трансформише у теорију историје (историцизам). На тај начин, Маркс је обновио критичку моћ теорије природног права, која је

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
 иначе у првој трећини XIX века била уништена у критици романтике, а то је извео у есхатолошком дискурсу историјске правде.²⁶

Трећи историјски случај је руска револуција с болшевичком партијом која представља *мутатис мутандис* понављање два претходна случаја. У овом случају, средиште је у доктрини која, по себи, представља прекид с Просветитељством (у погледу издаје основних принципа), али и у исти мах и његов наставак у виду марксизма (путем традирања декларативних симулација ума), на коју су легитимационо ослоњене две претходне компоненте: дисциплине и организације – као у случају пуританизма; и врлине као оправдања терористичке инвестуре силе – као у случају јакобинизма.

Лењин је актер који већ готову марксистичку доктрину има као основ политичког радикализма. Тај дискурс изложен у рангу научне претензије, уопште није критички испитан и научно проверен, али је већ узет као саморазумљив у свом научном важењу. Он више није предмет критике и легитимације, него је база критике и легитимације свију ствари. (И то је варијанта таутологије легитимације). У овом историјском случају највидљивија је трећа фигура тоталитаризма:

Историјски еквивалент:



(3) *Сцијентизована харизма*. Према свету се постављам на идентичан начин на који се господ бог односио према мени као апсолутни законодавац, односно као његов Изасланик и Месија. У случају болшевизма с Лењином, харизматски принцип, без ког радикализма нема, легитимационо је упакован у дискурс или реторику модерно-научног типа, тако да се непосредно не

²⁶ Брдар (1989), стр. 10-11, *et passim*.

види ирационалност разобручене воље да управља светом. У односу према свету харизма с готовом доктрином изгледа као случај рационалног ауторитета утемељеног на знању последње научне истине. А у односу према себи: овако образован актер политичког месијанизма спреман је да у име поседоване истине крене у просвећивање и избављење света од зла, са својим следбеницима у неопходној организацији и дисциплини. Лењин ће, потпуно ослобођен свих дилема, свет позивати да пође за њим, а наследници ће нарочито Запад проклињати што није послушао "вођу и ослободиоца пролетаријата целог света". Да су себе утамничили у ново ропство, то ни он ни они никад неће схватити.

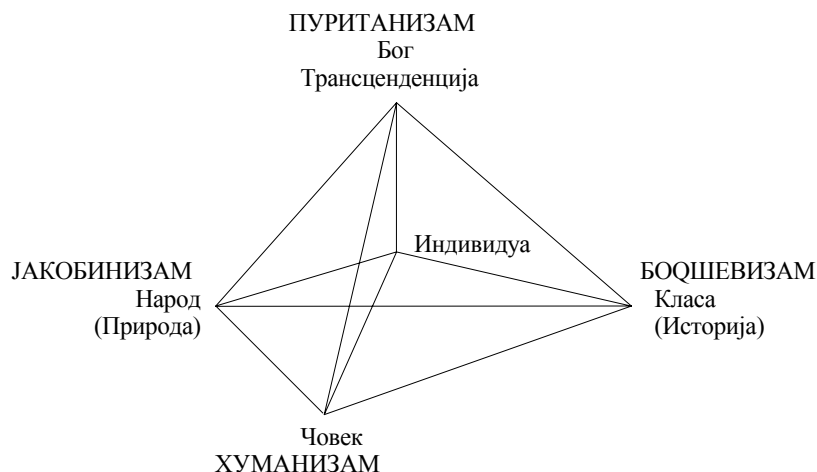
*Заједнички историјски резиме: оправдање
идентитета кроз разлике*

У претходном излагању, историјски удаљене и различите политичке праксе Пуританизма, Јакобинизма и Бољшевизма, довеле смо у односе идентитета путем структуралистичке интерпретације историје идеја и покрета.²⁷

Шема (вид. доле) синтетички приказује четири основне есхатолошке осе које ограничавају могућности трансформације дискурса политичке метафизике. Видели смо да сваки велики дискурс на оси суверености поседује врховни топо као еквивалент бога у смислу умног јединства добра, истине и лепог. Нит која их све држи, која се током историјских промена не прекида него одржава и обнавља (сменом врховних топоа: Бог, Народ, Класа, човек), управо је нит трансформације трансценденције која нам обезбеђује легитиман мост за трансфер политичког месијанизма есхатологије

²⁷ Ово излагање у целини представља аргумент против критика структурализма, чији аутори су рачунали на предрасуду његове 'неспојивости с историјом'. Ове критике одбацујем као јалова, аматерска или академска млађења празне сламе, која су за позадину имала, поред априорне идеолошке негативне опредељености, неспособност критичара да разумеју и на делу испитају методски и хеуристички капацитет структурализма. Структурализам, потекао из руског формализма (а не из Француске, где су га кафански хуманисти уништили у свом хуманистичком дуванском диму), представља сигурно једно од највећих мисаоних достигнућа овог века, које је дословно згажено путем потпуно неодговорне критике, а почев од Сартрове бесмислице *par excellence*: да је то 'последњи бедем на Западу против марксизма' (*cf. Sartre, 1974: 180*). Зато дан данас није знано да структурализам може методски да унапреди историју идеја (и не само идеја) на начин како то једноставно не може ни један други правац овог века. Предлажем да се све те критике, укључив нарочито оне од недоученог Лефевра ('нови елеатизам') и залудно ученог Алфреда шмита скупом с његовим 'структуралистичким нападом на историју' (*Schmidt, 1976*), једноставно баце на страну и забораве.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
који се, на распону од Реформације до нашег доба, приказаном логиком
обнављају у ликовима функционалним за различите епохе.



Трансформација значи одржање идентичног кроз промену и разлику. Промена се састоји у трансферу божанске супстанције на нове ентитете: Народа, Класе и човека; а идентитет је у томе што су ови ентитети, према својствима и функцији идентични у различитим велико-дискурзивним референцијалним системима Модерне. Пошто процес трансформације не нарушава идентитет трансценденције, то онда значи још две ствари:

(1) да се у свим варијацијама одржава или обнавља идентичан религиозан (*религере* – као везаност за свету ствар) и есхатолошки однос. Уз такав ослонац ласно је могуће грлато одбацивати религију са старим богом. Замена је обезбеђена, а с њом и перспектива. Коначно, кад све пропадне – и утеха.

(2) Иако се есхатолошки ентитет историјски мења, ходом његове трансформације одржава се и обнавља идентичан тип (таутолошке) легитимације. Ово, узгред речено, сведочи да се Модерна није извукла из Средњег века – да је модерна само "до паса", а да своју истину "испод паса" и пред собом крије. То ће рећи да се Модерна од предмодерне уопште не разликује по типу легитимације, без обзира што пропагандно уводи ум уместо ауторитета. Сам ум рациоцентричног Просветитељства самопропагандно је три века игру водио у таутолошким фигурама и у видљивој, али (у истој традицији стратешки прећуткиваној) пожуди за местом апсолутног

ауторитета, пред којим се, уместо усправног ходања, очекује пузање на коленима.

На основу изложених еквиваленција следи да нам основна методска стратегија обезбеђује да различите ствари три изложена пара историјских случајева из три епохе, доведемо у идентичност, на бази идентичних функција које носе, у иначе различитим епохама и дискурзивним склоповима. Та идентичност различитости резимира се овако:

| | <i>Топос</i> суверености | Медијум истине |
|-----------|--------------------------|---------------------------|
| Калвин | Бог/трансценденција | Свети дух |
| Декарт | | <i>Лумен натурале</i> |
| Русо | Природа/иманенција | Општа воља |
| Робеспјер | | <i>(Волонте генералё)</i> |
| Маркс | Класа/Историја | Класна свест |
| Лењин | | <i>(Класенбењуџтсеин)</i> |

Идеја светог духа код Калвина, опште воље код Русоа и класне свести код Маркса имају идентичан ранг. Ово су три потпуно еквивалентна случаја у историјски различитим тополошким-референцијалним системима. Метафизичка општа воља народа је тополошки еквивалент Калвинове светлости Светог духа, а на последњем степену Русоова општа воља, трансформацијом постаје код Маркса класна свест. Због речених еквиваленција важе и идентитети: бити на становишту Светог духа (Калвин), или на становишту природног разума (Декарт), односно, на становишту опште воље (Русо) потпуно је идентично са "бити на становишту пролетерске класне свести" (Маркс).²⁸

²⁸ С поменутом трансформацијом трансценденције повезана је генеза појма закона (*lex*) Овај појам пролази кроз генезу на распону од моралне, обичајне и правне норме и правила (*regulae*) – у Старом веку до нужног односа међу феноменима у Модерни; односно, од нормативног правила (с прескриптивним значењем) до правилности (с дескриптивним значењем). Овај преображај се истовремено збива одвајањем од појма права (*ius*) и везивањем за појам силе (*vis*). Зато, на пример, закон физике, као што је II закон термодинамике нема никакав нормативан значај. Поента је, међутим, у томе да се појам закона у социјалним филозофијама као активним чиниоцима модерне политике, никад није ослободио везе с нормативношћу, правдом, правдом и моралом. То ће рећи, да је и у виду дескриптивно изражене правилности задржао прескриптиван статус. Управо то је садржано у генези историцизма. Кад трансценденција пређе у иманенцију света, божански закони света прелазе, најпре, у природне законе, а потом у законе историјског развоја. У оба случаја њихови дискурси (природно-правни или историцистички) поседују априорно заложену норму, што објашњава зашто је марксистима увек било лако да "изведу норму из чињенице", или да ту могућност заступају као саморазумљиву.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

Све три идеје утемељене су на инваријантан начин: тачније, оне уопште нису утемељене, пошто представљају принцип утемељења учења и делања. А од Аристотела важи: оно што утемељује само се не може утемељити.

Разлика између класне свести пролетаријата и емпиријске свести радничке класе идентична је разлици Русоове опште воље и воље свију, на осам метафизичко-физичко. Лењин ће само до видљивости довести унутрашњу истину марксизма, кад буде направио оштру разлику између "класне свести пролетаријата" и "синдикалистичке емпиријске свести" радничке класе. Друга се може емпиријски установити; прва не: она је принцип односа према свету, па зато се не може проблематизовати ни са чим у свету.

Закључно поређење: бољшевизам као синтеза

1. Бољшевизам се од претходна два историјска случаја разликује искључиво *по доктрини*. Доктрине су, наравно, различите, по типу: теолошко-еклезиолошка, природно-правна и класно-историцистичка. Али то нас не спречава да међу њима маркирамо и идентитет, утолико што:

(1.1) све три спадају под појам доктрине истинске, моралне заједнице. Идентитет је такође садржан у сврси доктрине: то је преуређење друштва до остварења моралне заједнице према истини Књиге.

(1.2) Друга тачка идентитета: актера карактерише као саморазумљиво да једино он поседује неопходну истину, а да су сви остали у заблуди, и то опасној по опстанак света. Ово је заједничка црта Пуританаца који пред собом држе *Свето писмо*, Јакобинаца који држе *Друштвени уговор* и Бољшевика који друштво преуређују читајући Карла Маркса. У сва три случаја актер грми како свет пропада, а он га спашава.

2. *Бољшевизам је с пуританизмом идентичан по строго хијерархизованој политичкој организацији*. Разлика је у томе што је код бољшевика организација смишљена прагматички, као средство за циљ, док је код Пу-

Преко генезе појма закона наш концепт се директно повезује са ставовима Хане Арент: када пише да тоталитарна владавина, за разлику од деспотије, не делује без водиље закона и у арбитрарности. Тоталитарна владавина има свој систем закона пошто "одбацује законитост и право у настојању да директно успостави владавину овоземаљску правде, тако што извршава закон Историје или Природе..."; У потчињености законима ове врсте позитивни (правни закони) се преображавају у законе историјског кретања. Правила немају смисао да обезбеде праведност и мудрост већ једино да обезбеде извршење историјског или природног закона. Тоталитарна владавина, према томе, уместо правних закона заводи тотални терор којим се реализује закон историјског или природног кретања. То ће рећи да је терор, у првом реду, средство убрзавања историјског кретања. Али, није само средство ка циљу, него је и непрекидна егзекуција закона природног или историјског процеса. Cf. Arendt (1962), S. 673-81, *et passim*.

ританаца она схваћена, поврх тога, као микрокосмички рефлекс макрокосмичке структуре света. Зато, у овом другом случају, односи у организацији понављају односе Господа и његових анђела. На основу тога, у пуританском случају следи чист структурни идентитет између политичке организације и основне социјалне утопије (теократије), што у болшевичком случају (програмски узев) не важи.²⁹

3. *Болшевизам је с Јакобинизмом идентичан по инвестири разобрученог терора у име врлине.* Колико је хијерархијска организација била идеал, толико је Гиљотина била идеализована као основно средство последњег, класног рата на земљи. Разлог је у томе што су се Болшевици маниристички фиксирани за патолошку фазу јакобинског терора у Француској револуцији, као узор "једино праве револуције".³⁰

4. Сва три случаја су такође идентична према поседу аскетске врлине, односно, својеврсном моралном пуританизму. (Калвин или Нокс, Робеспјер и Лењин у том погледу су идентични: као аскете, већ на први поглед, "били су скромни и за себе нису хтели ништа" – изузев да се свет окреће око њих и да се преуреди према њиховим начелима).

5. Коначно, болшевизам је на врло одређен начин синтеза пуританизма и јакобинизма:

Јакобинизам, са својом политичком технологијом, представља посредну и спојну историјску тачку између Болшевизма и Пуританизма:

5.а) болшевичка политичка технологија је плански образована по угледу на јакобинизам као "прави узор револуционарности". Болшевици су хтели да с Јакобинцима буду идентични у свему изузев у судбини – што једноставно није било могуће. Видећемо зашто.

5.б) Сврха болшевичке политичке технологије, путем јакобинског терора, била је реализација комунистичке утопије. Али Болшевизам, посредством јакобинизма, није реализовао марксистичку утопију, него ону којом је европски радикализам почео више од три века раније. Исход Лењинове револуције, наиме, је реализација – пуританске утопије хијерархијског божанског поретка на земљи! Тако се затвара пун историјски циклус радикализма у Модерни.

У пуританској визији, бог у својој свемоћи држи ланац бића (*цхaин оф беинг*) до најситнијих збивања, као што је листање дрвета или падање кишних капи. У тај ланац спада хијерархија служби или функција које

²⁹ Демократски поредак цркве уопште се није јављао као идеја у пуританској свести. "Цркву су схватили као божји инструмент за посвећење (*sanctification*) људског живота". А у реализацији њихове идеје заједнице (*commonwealth*), као дисциплиноване и вођене од стране Савета светаца (*counsils of the godly*) видели су план заснован на божанској команди. Све, *cf.* Allan, (1960), pp. 217-21; Zaret (1985).

³⁰ *Cf.* Брдар (1998), i, стр. 260-61, *et passim*.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
врше анђели и божји изабраници на земљи.³¹ У тој хијерархији ни једно функционално место није сигурно. Функционална места или структура служби је инваријантна и непроменљива, а њихови носиоци су контингентни, бивајући непрекидно у божанској милости (и немилости). Све и свако је заменљив према вољи и моћи бога законодавца. Ни једна функција носиоцу не следи према традицији, наслеђу или ранијој заслуги, него се сваког дана мора поново заслужити. Уз то, укупна пирамидална хијерархија је хладно-механичка – са становишта господ бога надоле; и топло-пнеуматична – из перспективе смртника, одоздо на горе. То значи да бог калкулантски прорачунато и целисходно располаже својим анђелима и земаљским заступницима, а да му ови служе у потпуној преданости и љубави, "на основу безграничног поверења", не питајући за крајњу сврху која је смртнику непрозирна и знана једино богу³² (а питање о њој значило би неопростиву дрскост).

Однос бога према својим верницима на земљи понавља се у односу партијске авангарде и чланства организације у смислу истинске, "невидљиве цркве", чији је задатак да идентичну хијерархијску структуру реализује у размерама друштва у коме више неће бити "Сатаниних слугу", што ће рећи "слугу буржоазије и капитализма".

Пуританизам, Јакобинизам и Бољшевизам су три историјска случаја политичког радикализма и тоталитаризма с почетка, средине и крај Модерне. Политички месијанизам и манихејизам с Пуританцима почиње, с бољшевизмом завршава. У глобалном захвату они маркирају велику епоху револуције или саме Модерне: која је почела с реформом (у Реформацији) и која (у нашем времену) завршава – такође с реформом.³³

С обзиром на изложену везу, крај бољшевизма, односно комунизма, у нашем времену истовремено значи исцрпљење и крај политичког месијанизма и радикализма у Модерни. То не значи да овај више није могућ, него да се у потпуности зна шта уопште, препуштен сам себи, може да постигне. Просто речено, да радикализам и револуција као плански подухват, нису решење ни за шта.

РЕЗИМЕ КОМПОНЕНТИ ПОЈМА ТОТАЛИТАРИЗМА

³¹ Cf. Tillyard (1943), pp. 83, *et passim*; Walzer (1965), p. 171.

³² Шире, Walzer (1965), pp. 166-67, *et passim*.

³³ Литература за детаљнија развијања модерно-политичког смисла пуританизма, пуританске утопије и поређење са бољшевизмом: Davis, (1981); Garrett, (1938); Haller, (1938); Hexter, (1969); Hill, (1977); Parkerp, (1950); Porter, (1958); Solt (1959); Tillyard, (1943); Tuveson, (1949); Underdown (1985); Walzer, (1963), (1965); Zaret (1985) и (1989).

Досадашњим развијањем изложили смо историјски подржан аргумент против тезе да је тоталитаризам ексклузивно феномен нашег века, пошто смо га установили на три тачке у историји Модерне: на њеном почетку, у средини и на њеном крају. За нас је најважније да су ова три историјска случаја идентична по томе што на њима запажамо три идентичне фигуре које улазе у основно одређење тоталитарног феномена. Те три компоненте (њихов смисао) развили смо у димензијама вере, знања и моћи, које су опет на нивоу услова могућности било ког делања, па према томе и политичког делања, у овом случају тоталитарне политичке методе:

(1) *трансцендентални споразум (Тс)* – у односу према есхатолошком ентитету било да је овај Бог, Народ или Класа. Овај однос у свим варијацијама – на бази функционалног идентитета топоа – један је и идентичан и метафизичког је ранга. Он спада у димензију *вере* и успоставља осу суверености.

Овај централни однос има врло одређене последице по преостала три односа: према Другом, према свету и према себи:

(2) *таутологија легитимације (Тл)* – у односу према дискурсу који из себи специфичног и хипостазираног топоа развија театрализацију света. Овај однос спада у димензију *знања* и успоставља осу легитимације (према Другом).

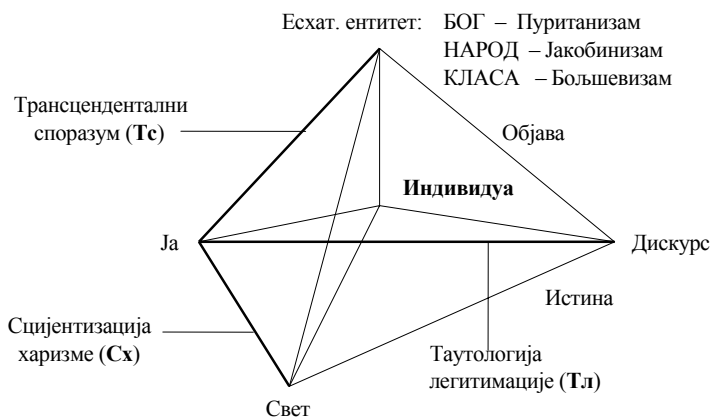
(3) *сцијентизована харизма (Сх)* – у односу према свету који је посредством дискурзивне театрализације актеру потпуно јасан и одређен медијум практичног делања. Овај однос спада у димензију *моћи* и успоставља осу ауторитета. Харизматско својство добија из ауторитета истине учења (што враћа на прву фигуру), а учење добија статус истине из његових харизматских својстава (што враћа у другу фигуру таутологије).

У синтези:

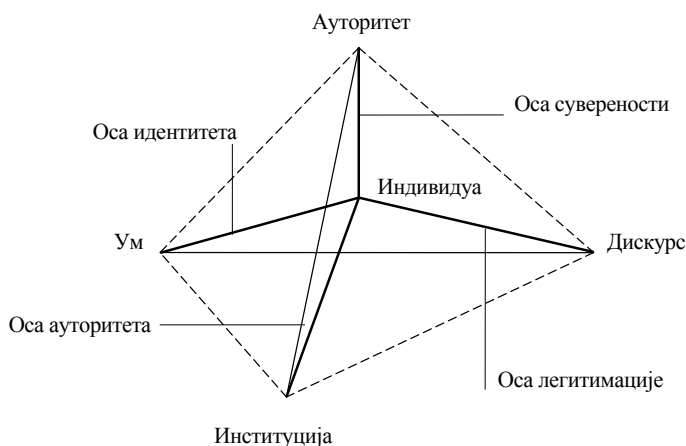
(4) *политички месијанизам (Пм)* – у димензији *сврхе* и односа према себи (у оси идентитета), у три историјски развијена вида политичког месијанизма и манихејизма. Сумарно:

| Компоненте | Димензија | Однос према | Оса |
|---------------|-----------|-----------------|-------------|
| (1) Тс | Вера | Бог/Народ/Класа | Сувереност |
| (2) Тл | Знање | Други/Дискурс | Легитимитет |
| (3) Сх | Моћ | Свет | Ауторитет |
| (4) Пм | Сврха | Ја | Идентитет |

У две основне шеме то изгледа овако:



У свим изложеним историјским варијантама, спољашње осе (истакнуте у шеми) остају идентичне. А свака варијанта укључује у себи конкретно-историјски склоп:



с унутрашњим осама које су у садржинском погледу различите пошто се, под различитим топоима разумљиво историјски мењају.

Три фигуре тоталитаризма садржане су у сва три историјска случаја, као конститутивни услови политичког месијанизма, а појединачно смо их наглашавали према степену видљивости: трансцендентални споразум у случају Калвина и Пуританизма; таутологију легитимације у случају Јакобинизма и сцијентизацију харизме у случају Большевизма. Да су све три фигуре садр-

жане у сваком од њих види се из њихове међузависности, пошто, у својој повезаности, оне конституишу политички месијанизам (Пм) у све три историјске варијанте.³⁴

Деконструкција појма тоталитаризма као критеријум његове начелне ваљаности: два појма либерализма

Немојте мислити да је изложен појам тоталитаризма бениган. На основу изложене структуре тоталитарног синдрома, све ствари које су емпиријски везане за овај политички феномен: манипулација мобилизованом масом и масовна френзија, истребљење противника уз ентузијастичко саучествовање контролисане јавности, заставе, песме и корачнице, ноћна одвођења, утамничења и концлогори, све то проистиче нужним последицама резолутне и апсолутне политичке праксе. Све то се види, ако тоталитаризам има историјске прилике да се развије и сазри, и наравно, ако на светлост дана изађу жива сведочанства, а да на први поглед све поменуте ствари, укључив самоуништење групе светаца која преуређује свет, личи на контингенцију и удес, чему се не знају узроци.

Колико је наша конструкција појма ваљана³⁵ демонстрираћемо његовом деконструкцијом и резултатом који ће из тога да уследи.

У проблему деконструкције тоталитаризма суочавамо се с проблемом "отворености друштва", који је Карл Попер (Поппер 1971/1993) отворио и исхвалио, али га уопште није решио на иоле задовољавајући начин одређења појма.³⁶ Лако је пледирати за отвореност на нивоу политичке естраде

³⁴ Хеуристичку вредност развијеног појма демонстрирао сам на емпиријском материјалу бољшевичке револуције у Брдар (1998), i, поглавља 12-16.

³⁵ Два су основна разлога за изложену конструкцију новог појма тоталитаризма. Први се тиче наше теме, у чијем оквиру нам је био неопходан нов појам за тематизовање отворености путем деконструкције тоталитарног затварања. Други је у потреби за аналитички употребљивим појмом тоталитаризма. У овом погледу не задовољава ни један концепт у литератури, на распону од Фридриха и Бжежинског до Арона. Cf. Agon (1968), pp. 192, 193-4, 195; Meyer (1965); Scharif (1972), pp. 46-55, 118-19. За хеуристичку вредност појма у првом смислу, вид остатак текста; за аналитичку вредност на историјском материјалу, вид. Брдар (1998), i-ii.

³⁶ Код Попера је то либерално друштво, с институцијама слободе говора и критике. Супротност је затворено друштво под синтагмом „трибализма”. Видљиво је да Попер прави логичку грешку типа *non sequitur*. Није спорно да је примитивно, племенско друштво затворено; спорно је што он свако друштво које није либерално, подводи под вредносно више него очито оптерећен појам трибализма. Тако долази до проширења: да је трибалистичко свако друштво које није либерално. Претеривање из либералне идиосинкразије је очито када је Попер спреман да у сваком Ми, чак и у случају спортске екипе, види – трибализам. Cf. Popper (1971), i, p. 316; Popper (1993), i, стр. 417.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма ("будимо отворени"), као што се данас чини. Као што ћемо одмах видети, тешко је одредити конститутивне услове њене могућности и трајнијег одржања на макронивоу политичког поретка.³⁷

За Попера је то либерално друштво. Проблем је, међутим, у томе што отворено друштво мора да буде либерално, али либерално није и не мора *ipso facto* да буде отворено.³⁸ На основу претходног излагања проистичу две чињенице које ни један озбиљан теоретичар и историчар идеја не може да оспори:

1. Свака од изложених историјских варијанти утемељења у идеји врховног добра својом есхатолошком осом представља "отварање" перспективе света, синемаскоп скицом историјског пута у будуће "царство среће" и реализације добра на земљи. Место врховног добра (*суммум бонум*) мора да буде испуњено и оно је увек испуњено.

2. Али свака од њих, конститутивном употребом идеје и њеном универзализацијом представља дословно "затварање друштва". Сваки од поменутих есхатолошких програма водио је нужно затварању друштва путем на њему утемељеног политичког поретка. Утолико је на основу сваке утопије преточене у програм, а путем тоталитарне праксе у приказаном синдрому, друштво увек затворено у потенцијалан или стваран концилогор.

³⁷ Отвореност у науци према Поперовим захтевима садржи спремност на критику и могућност оповргавања заступљене теорије (Брдар, 1981, стр. 59, *et passim*). Те спремности, чињенично узев, углавном нема, али захтев остаје да важи као норма и регулативна идеја. Проблем је далеко тежи у погледу отворености политичког поретка, из простог разлога што су улози у игри далеко већи. Да је тако види се већ из Поперовог текста у *Open Society*, у ком се он углавном оглушује о сопствене методолошке захтеве уколико своје становиште заступа с претензијом на научни статус. Попер је у излагању изненађујуће догматичан и чак нетрпељив и искључив, чак и ако апстрахујемо нацизам и комунизам као предмет критике, његов став је империјалан и потенцијално тоталитаран. Штавише, кад о затвореном друштву говори као о „зоолошком врту готово савршених мајмуна” (Роррег, 1971, i, p. 318; Попер, 1993, i, стр. 420). Попер посредно долази и на становиште расизма. Вредносно оптерећеним набојем у појму трибализма, он се приближио Миловом деспотизму који просвећује и цивилизује (вид. доле, нап. 43). Другим речима, трибализам није само ознака за дискредитацију друштава која „нису отворена”, него нас Поперова употреба наводи да озбиљно поставимо питање: да ли и примитивна друштва уопште имају право да постоје? шта ако би његови чланови демократским гласањем одлучили да остану уз своје митове и обичаје и да их у својој затворености љубоморно чувају у контактима с развијеним Западом? Из перспективе *Open Society*, ова питања су сасвим реторичка. Врхунац проблема сурове дискредитације незападних друштава добијамо питањем: а које је друштво збиља отворено? Одмах ћемо видети да питање није ни мало наивно.

³⁸ За сада занемаримо чињеницу што је далеко погодније говорити о отворености или затворености политичког поретка, а не друштва (што је доста опскурно и неодређено).

Из оба ова разлога свака могућа опозиција и чак разлика у односу на тако успостављену есхатолошку осу има идентичан смисао непријатељског акта с чијим актером се поступак зна: он се шаље на ломачу, или на Гилотину или на стратиште: у име Бога (*ad maiorem gloriam Dei*) смењује главо-сечење на Гилотини у име Народа или истребљење у име Пролетаријата.

У цивилизованијим облицима политичке културе овако драстичних мера не мора бити. Али у том случају опозиционар владајућој есхатолошкој оси може да прође као неозбиљан говорник недостојан пажње, као "бела врана" или "црна овца".

Преостаје нам да одговоримо на питање: како је могућа разградња тоталитарног синдрома и осигурање "отворености"?

Она, као први услов своје могућности, тражи искуство узалудности екстремизма које обезбеђује њену супстанцијалну основу. Деконструкција постаје могућа једино сломом есхатолошке осе добра, што мора да се манифестује у напуштању радикализма и знаном феномену "смрти утопије".

Смрт бога, као што смо видели, била је праћена успоном великих идеологија и утопијских програма, који су у историјској синхронији водили сукобу и сумраку модерних богова (Вебер). Смрт утопије, са своје стране, као корак даље од те политичке гигантомахије, може само да значи смрт утопијске привилегије и монопола, било о ком великом програму да је реч.

Смрт утопије је, такође, последња модерна варијација "смрти бога" и као позни историјски феномен само сведочи да тек с тим догађајем бог – збиља (и коначно) умире. То се збива на основу искуства узалудности са свим максималним програмима, само ако води слому свих наведених есхатолошких оса.³⁹ Овај слом је нужан услов успостављања и одржања "празног места врховног добра". А управо то празно место у исти мах је неопходно место отворености и услов њене могућности у политичкој пракси.

³⁹ Проблем извођења норме из чињенице (вид. нап. 28) отвара се тек падом трансценденције, односно, смрћу бога. Тек онда може да се отвори дуализам чињеница и норми, који не постоји за теолошко мишљење (чак и кад има природно-правну или историцистичку фасаду). Откриће поменутог дуализма отвара проблем спајања нивоа, открива немогућност једнозначног извођења било какве норме из чињеничног стања, тако да завршавамо у ситуацији принуде да бирамо и да се одлучујемо. Крај је суочење са својом слободом и одговорношћу. Ако се овим путем ослобађа простор за одлучивање и одговорност, онда је значај овог питања у следећем: у тоталитарном поретку, чија легитимациона доктрина је заступала изводљивост норме из чињенице није било одговорности. Није неодговорна била само власт; неодговорна је била и интелигенција и званична (псеудо)наука. Озваничени теоретичари и идеолози су не трепнувши за гулаге писали: да је било нужно! У коначном билансу историја је била кривац за све. Сада, међутим, када се друштво коначно отвара, постајемо све више оптерећени слободом и одговорношћу за своје одлуке. Уколико у томе истрајемо, бићемо у стању да се одговорно суочимо и са својом тоталитарном прошлошћу.

Шта ово, у ствари, значи – имамо ли у виду да место врховног добра ипак мора да буде испуњено и да речена “празнина” *de facto* није могућа?

Најпре, да трагом искустава злих последица у име свих знаних варијанти врховног добра, мора да дође до смене на есхатолошкој тачки и да се на њеном месту уместо врховног добра постави – врховно зло (*summum malum*). Једино оно чини основни оквир који обезбеђује отвореност упркос садржини која у празнину неизбежно “упада”. Сликвито речено, отада свака идеја врховног добра стоји у аури опомињућег врховног зла, које је у тоталитарним искуствима овог века имало своја практично-политичка издања.

Постојање “празног места” на топоу есхатолошког добра први је (неопходан) услов отворености, уз потпун преокрет базичне перспективе као нужан услов могућности деконструкције тоталитарног синдрома. “Празно место” врховног добра чини могућом сасвим нову ситуацију у сваком погледу, на распону од политике до свакодневице и до науке, уметности и филозофије.

Смисао отворености је у томе што “празно место” врховног добра мора да буде место (*topos*) у коме равноправно могу да сместе – све есхатолошке идеје. Ово је нужно, пошто свака од њих значи један политички програм који остаје неукидив људски избор.

Али пошто све стоје у аури врховног зла, ситуација се кардинално мења. Ова промена мора да се искаже у прагматици без обзира о којој варијанти добра да је реч, на следећи начин:

(1) уместо конститутивне (*јесте*) прелаз на регулативну употребу идеје (*као да*), што онда значи

- (а) редуkcију универзализације на партикуларност;
- (б) самоукидање политичке иконокластије; што скупа обезбеђује
- (в) повратан прелаз из естетике у етику.

У новој, регулативној употреби идеје, прелазом у модал могућности (уместо нужности) оставља се простор за могућност друкчијег избора. Самим тим, мора да се призна партикуларност заступљеног програма и да се то признање практично осведочи према Другом, с друкчијим избором, а што мора да се кристализује у етику узајамног признавања на нивоу интересубјективности.

Узето у збиру ово су услови укидања радикализма и образовања политичке културе на степену изнад политичког социјалдарвинизма. Посебну компоненту мора да чини институционална димензија осигурања ових преображаја.

Пошто је практично опредељење чак до везивања за есхатолошке идеје неотклоњиво, то се важење нормативних структура рационалности не може препустити беневоленности субјективне воље, него се може једино осигу-

рати уигравањем и стабилизовањем одговарајућих институција, с одговарајућим механизмима права, дужности и санкције.⁴⁰

То значи да одлучујућу улогу добија институционални склоп који мора да поседује механизме принуде сваког на толеранцију (трпљивост) Другог и да свачије вредносно опредељење сведе на ранг његове приватне ствари. Први услов за ово је одвајање државе од идеологије, што је други степен диференцирања у односу на пређашње одвајање државе од религије. (После одвајања цркве од државе преостаје, према томе, одвајање и самозаштита државе од било које *Weltanschauungspartei*, односно од сваког могућег радикализма. Овде нам, наравно, извирује "парадокс слободе").

Институционални склоп десанктификоване државе, такође, мора да садржи инсталисан принцип фалибилизма и здравог скептицизма, на основу искуства људске погрешивости стеченог кроз катастрофично тоталитарно искуство гносеолошки охолих политичких мегаломана који срећу нису донели ни свету ни себи. У тоталитарном поретку ништа није неприродније од најбенигније критике. У овом другом институционалном поретку ништа није неприродније него примање оптимистичких политичких прича на веру, уз бланко покриће.

То значи да нико комунистима не брани, да као слободно формирана група истомишљеника, на закупљеним имањима до миле воље приватно граде комунизам. Само да својим идејама не малтретирају друге, који имају друкчију визију доброг живота. А ако им, насупротив досадашњем искуству, којим случајем крене добро, сви ћемо добровољно похрлити код њих. Поента је у томе да им се, као и било којим другим радикалним фанатичима, мора институционално онемогућити да то раде с друштвом у целини.⁴¹

⁴⁰ У том погледу Попер је увек био у предности у односу на Хабермаса и Апела. Cf. Popper (1971), i, ch. 23; Popper (1957), pp. 158-59; (1988), стр. 244-45.

⁴¹ Овде упућујем на Нозикову поделу утопизма на (1) *империјални* – који се карактерише принудом свих да живе у једном типу заједнице; (2) *мисионарски* – који тежи истом, путем уверавања; и (3) *егзистенцијални* – који не поседује претензију на универзалност, него је ограничен на слободан избор људи и уже заједнице. Cf. Nozick (1974), pp. 319-20. Марксизам је почео као 'мисионарски', а одржавао се као 'империјалан'. После пада комунизма, дакле, преостаје му једино 'егзистенцијални' тип, као начин опстанка, из два основна разлога: прво, то је у складу са слободом и правима индивидуа; друго, *ipso facto* се и он мора допустити као избор неких људи, али као треће, они који су га изабрали не смеју да принуђавају друге на свој избор. Нико никог, дакле, не спречава да приватно гради комунистичку заједницу с истомишљеницима, наравно, уколико се отресе илузије да у то уверава свет, као и манијакалне пожуде за универзалношћу скупа са сном о запоседању власти. Уосталом, такве заједнице оснивали су хипипи позних шездесетих и раних седамдесетих година. У њима су припадници били браћа и сестре све до момента док нису схватили да њихове „кесе никако не могу да постану сестре”. Зато су кратко трајале. (Ово је говор на основу 'искуства с учествовањем'). Но, упркос искуству, „треба

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма
Уосталом, идеја "преуређења друштва у целини" потпуно је застарела, из
саме себе неостварљива, и коначно, суманута идеја.⁴²

ДВА ПОЈМА ЛИБЕРАЛИЗМА

Ако наше компоненте дефинишу тоталитаризам на општем нивоу појма, онда на основу тезе да су појмовно супротни, његова деконструкција путем трансформације мора да резултује у дефиницији либерализма. Скицирани услови могућности отворености и њене институционалне стабилизације у исти мах осигуравају неопходну деконструкцију:

(1) трансценденталног споразума у *трансценденталне услове могућности и изнудице споразумевања*;

што води у:

(2) *раскид таутолошких фигура легитимације* на основу институционално зајемченог права индивидуума на аутономну реч и мишљење о било ком програму "који му се нуди", али уз обавезу да му положи рачун, уколико га затражи.

(3) *стицање рационалног ауторитета на основу опипљиве и критички одмерене заслуге на бази здравог признања*.

А ове три нове компоненте чине управо дефиницију – либерализма. Оне, као услове своје могућности, претпостављају: пад есхатологије, политичке метафизике и фиктивних споразума с хипостазираним ентитетима било које врсте; признање Другог у аутономији и институционалној зајемчености слободe и права; стицање и признање ауторитета на основу опипљивог и независно признатог достигнућа у било којој области: на распону од уметничког и научног рада до политичког делања и вршења власти; коначно, ослобођење политичке разлике и легализацију опозиције у кардиналној разлици од непријатељства.

Практични значај и перспективе принципа отворености

А да ли је речено одржање отворености заиста могуће? Зар оно не тражи, у изненађујућем дослуху са последњом причом постмодерне – "смрт свих великих метанарација", јер је ово само друга формула нашег неопходног услова: слома свију есхатолошких оса (и пада свих великих дискурса). И

бити отворен", па комунистима оставити шансу: ако још увек мисле да могу, нека то прво остваре са собом.

⁴² За аргументативно језгро у прилог овој тези, cf. Брдар (1998), i, стр. 586-96, *et passim*.

наравно, ако рачунамо да смо скицирали непроблематичну теоријску могућност "отвореног друштва", да ли је она и практично остварљива? (Строго узев, реч је о политичком поретку – не о друштву.) Другим речима, није ли тој идеји суђено да у практичној употреби буде идеологија, или пак утопија у перспективи практично-политичких шанси јасног теоријског одређења? Шта може да остане од дотичне отворености обзиром да ни политика ни култура ни једног друштва није могућа без привилеговане есхатологије, ма колико ова била мимикрирана? Задржимо се на теоријској скици тежине проблема.

Као што тоталитаризам по нашем одређењу није питање теорије него методе (није у пропозитивној него у прагматској димензији), онда исто мора да буде и с либерализмом. Ово значи да није реч о либерализму у смислу идеолошке или теоријске доктрине, него у смислу практичног става према било којој доктрини, било којој идеологији – укључујући и либералну. Све оне се налазе у пропозитивној димензији, све се смештају у скицирано празно место "отворености", а однос према њима, у прагматичкој димензији, могу уопште да се разграниче само у два опозитивна става: тоталитаран или либералан. Одавде следи:

1) да је реализација либералне доктрине (или програма) могућа на идентичан начин као и комунистичке – путем тоталитарне процедуре, и да ту не треба ништа да буде чудно ("нема слободе за непријатеље слободе"). У овом случају имамо тоталитаризам који се легитимише либералном пропозитивношћу, или затварање друштва путем "идеје отворености", која се претвара у идеологију.⁴³

⁴³ Да не би било недоумица ево нам случаја код великог либерала Мила: „Деспотија је легитиман облик владавине над варварима, подразумевајући да је циљ њихово усавршавање и да тим циљем оправдана средства стварно постижу свој циљ”. Mill (1971), p. 136; исти, (1988), стр. 44. Коментар није потребан. С овим у вези Поперова позиција у *Open Society* много је ближа Милу него ставу отворености из његове епистемологије – нарочито када је у питању однос према „трибалистичким друштвима” у која је сврстао сва која нису либерална, на распону од лука и стреле до друштва на основама модерне технологије. Другим речима, Попер је врло близу становишту „просвећујућег деспотизма” коме ваља потчинити све културе које не деле наш тип рационалности. Његова појмовна неодређеност у погледу „трибализма” показује своју идеолошку функционалност у медијској пропаганди Запада *vis-à-vis* Источне Европе, у чему Поперови следбеници учествују као мисионари с његовом књигом у рукама. Свако друштво које се не приклања радости успоставе новог светског поретка, подводи се под „трибализам” чиме се истовремено обезбеђује морални алиби за интервенцију васпитним процедурама „просветитељског деспотизма” и патернализма. У те процедуре су се фантастичном брзином укључили бивши аквизитери марксизма и комунизма, који су до јуче тврдили да је марксизам, скупа са социјализмом највећа могућа отвореност, да би данас у Карлу Поперу, као бивши аквизитери „отвореног марксизма”, нашли замену за Карла Маркса.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

2) У другој варијанти скицира се либералан практичан став (*practical attitude*) који у пропозитивној димензији уопште не имплицира одређену идеологију. Напротив, на нивоу практичног става који претходи теоријском, он је спојив са свим варијантама идеја добра, са свим програмима, при чему у интересу одржања практичне априорности, никад није потчињен идеји, него обрнуто:

(а) сваку идеологију мора да скреше у погледу екстрема – из трансценденталних услова свог важења и одржања; што значи да

(б) либерализам у овом практичном смислу претпоставља смрт радикализма и његово институционално покопавање, као први услов могућности рационалности и умности. Радикалност и рационалност, из његове перспективе, су неспојиви. Ум и револуција, такође.

Кардинална разлика два појма либерализма – као теорије у пропозитивној димензији и као предтеоријског става у прагматској, обезбеђује нам да, без противречности, формулишемо два следећа става:

(Ад. 1) ако бисмо сви били либерали – не бисмо имали о чему да расправљамо. Расправа не би имала смисла.

(Ад. 2) ако не бисмо били либерали – рационална расправа ни о чему не би била могућа!

Либерализам у првом (пропозитивном) смислу значи само једну политичку опцију – која у начелу спада у домен слободе, права и избора појединца. Либерализам у другом (перформативном) смислу значи институционално осигуран практични став: у овом смислу уопште не спада у димензију индивидуалне слободе и права, него дужности и обавеза, ако појединац наступа с претензијом на умност и рационалност, или пак с претензијом да доноси кључ општег добра.

То значи да је либералан практичан став пропозитивно неутралан, спојив с било којом идеологијом и да представља основу њеног рационалног заступања унутар три нове, институционално осигуране фигуре, добијене – деконструкцијом тоталитаризма.

Отвореност у најозбиљнијем виду припада другом а не првом појму либерализма. А у том смислу отворености нема ни код Попера, и студенти у САД својевремено су с правом на табли кредом исписивали *Open Society and Its Enemies – Written by One of Them!*

А ако је нема на основу либералног практичног става, *ipso facto* је либерал у опасној близини тоталитаризма као методе успоставе светског тријумфа либерализма. Такав тријумф либерализма, до реализације фукујамовске утопије, закључио би се његовом Пировом победом до самоуништења, или поперовски речено – самооповргавања.⁴⁴

⁴⁴ Управо то се догађа од 24. марта 1999. и напада НАТО-пакта на Југославију. Не треба сумњати да су стратегије у Вашингтону на челу с Клинтоном и Олбрајтовом толико

У том погледу неопходан примарни консензус могућ је и допустив једино око врховног зла, а врховно добро заједнице постаје ствар политичке расправе и одлуке у институционално осигураним формама политичког цивилизовања.

Пошто либералан практични став укључује неопходно "фризирање" свих великих идеја, онда он омогућује њихово повезивање (иначе незамисливо на дивљем степену пређашње искључивости). То је само разлог више његове неопходности, у првом реду зато што ни један од великих програма које је породила Модерна не садржи "кључ за све браве", што би значило да је, са становишта целине, сваки од њих је *a priori* био на губитку.

То сазнање на искуству узалудности с максималистичким програмима, услов је могућности принципа толеранције, цивилизоване политичке културе и коначне нормализације политичког живота у постсоцијалистичкој кризи. Никад не постоји само једно од стратешких проблемских поља, него су она увек синхрона, иако увек стоје у различитим степенима на скали задатака дана: проблем индивидуалне грађанске слободе (у димензији права – што актуализује либерализам); проблем народа и нације (у димензији заједнице – што је жариште обнове конзервативизма); и проблем социјалне правде (у димензији једнакости – што је жариште одржања егалитаризма и социјалдемократије). А ни један од великих програма Модерне не може да обезбеди кључ за њихово синхронно решавање уколико не уђе у комплементарне односе комуникације и размене с преостала два. То је тежишни проблем социјалне синтезе, који је до сада кардинално промашено решаван и у чему је кључ разумевања скандалозног краја марксизма као једног од промашених програма Модерне.⁴⁵

У реченом је и пут како да се проблем синтезе поново тематизује на начин једног новог, до сада готово неиспробаног просветитељства. Ето у чему је друга димензија утопичности теоријски елаборисане идеје отворености. Она се састоји у претерано оптимистичким очекивањима од домета рационалне расправе у политици, међу припадницима различитих опредељења. (У томе између Попера и Хабермаса нема великих разлика.) Једино решење може да нам буде: идеја отворености мора се и једино може из либералног практичног става употребљавати у регулативној, а не конститутивној функцији.⁴⁶

бесловесни да заиста верују да ће људска права, либерализам и демократију по свету ширити ракетама и бомбама. Од 24. марта на делу је Пирова победа западног либерализма или његова клиничка смрт по други пут у овом веку.

⁴⁵ Шире, Брдар (1992), стр. 76-77, *et passim*.

⁴⁶ Утопизам изложене теоријске скице је неукидив, пошто у условима свог практичног важења подразумева два фантастична начела: (1) живи и пусти Другог да живи; (2) Оне друге не треба „да гледамо као једне од нас” – како то дирљиво пише постмодернистичка звезда

КОНСУЛТОВАНА ЛИТЕРАТУРА:

Примарна:

- Adorno T. & Horkhajmer, M. (1974), *Dijalektika Prosvetiteljstva*, Logos, Sarajevo.
- Adorno, T. at al. (1976), *The Positivist Dispute in German Sociology*, Heinemann, London.
- Arendt, Hannah (1962), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlaganstalt, 2. Aufl., Frankfurt am Mein.
- Aron, Raymond (1990), *Democracy and Totalitarianism*, University of Michigan Press, An Arbor.
- Barth, Hans (1955), "Die Religion des Totalitarismus", u *Die frei Welt im kalten Krieg*, Albert Hunold (Hrsg.), E. Rentsch Verlag, Zürich, 1955.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1967), *The Social Construction of Reality*, Allen Lane, The Penguin Books, London.
- Brdar, Milan (1989), "Vera- znanje- moć: znanje i kritika u 'kritičkoj' i 'tradicionalnoj' teoriji društva", *Theoria*, 32 (1989), no. 3-4, str. 5-29.
- (1995), "Срби и/или Европа: преиспитивање односа", Српска политичка мисао, 2, no. 1, стр. 19-56.
- (1997), "Osnovna metateorijska pomeranja u postsocijalističkoj misli posle sloma socijalizma", u Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive, V. Tomanović i Z. Vidojević (prir.), Institut društvenih nauka, Beograd.
- (1998), *Революција и уједиња ојозиције: настајанак шопалиментарног система трансформацијом большевизма 1917-1929*, I део: 1917-1923; II део: 1923-1929 (докторска дисертација), Филозофски факултет, Београд.
- Calvin, Jean, *Inst.*, – *Institutes of the Christian Religion* [1559], *Library of Christian Classics*, Philadelphia and London, 1961.
- (1996) [1541], *Nauk hrišćanske vere*, Knjižarnica Stojanovića, Novi Sad- S. Karlovci.
- Cassirer, Ernst (1953)[1923], *Substance and Function/Einstein's Theory of Relativity*, Dover .
- Cooley, Charles H. (1926), *Social Proces*, Charles Scribner's Sons, New York.

Ричард Рорти (cf. Rorty, 1989, pp. xvi, 196) – него „као њих”, које можемо само да разумемо у њиховом „чудном начину живота”, а да себи не дајемо за право да их поучавамо и приводимо истини. Е, ово је немогуће! Вазда је у историји било да моћнији потчињавају слабије, или да их, како кажу, „цивилизују и усрећују” (према Миловом рецепту у горенаведеној напомени). И као што то није почело с комунизмом, тако се и наставља после његове пропасти. Утопизам је, дакле, у томе што једино они који су приближно једнаки у моћи могу да очекују да ће их онај други пустити на миру, односно да ће 'проблеме решавати путем расправе'. А пошто су данас САД светска доминантна сила, која нас све гледа на начин „једни од нас”, преостаје нам да трпимо цивилизовање путем холивудизације, хамбургеризације и кокаколизације живота и културе. Данас се та отворена доминација еуфемистички дирљиво зове 'међународна заједница' под нормативним окриљем идеје „отвореног друштва”. За сада нам је све то чак и прихватљиво, искључиво због дубине постсоцијалистичке несреће и ћорсокака у који нас је укопала авантура социјализма. Заиста, друге нам нема.

- (1956a), *Social Organisation*, u *The Two Major Works of Charles H. Cooley*, The Free Press, Glencoe, Illinois.
- (1956b), *Human Nature and the Social Order*, u *The Two Major Works of Charles H. Cooley*, The Free Press, Glencoe, Illinois.
- Drath, M. (1974), "Totalitarismus in der Volksdemokratie", u *Wege der Totalitarismus-Forschung*, B. Siedel, S. Jenkner (Hrsg.), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.
- Foucault, Michele (1972), "Discourse on Language", u američkom izdanju *Archeology of Knowledge*, Harper Colophon, New York.
- (1973), *Archäologie des Wissens*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein.
- (1986a), "Truth and Power", (Interview conducted by Alessandro Fontana and Pasquale Pascino), u *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*, Gordon, Collin (ed.), The Harvester Press, London, 1986, pp. 109-133.
- (1986b), "The Repressive Hypothesis", *The Foucault Reader. An Introduction to Foucault's Thought*, RABINOW, Paul (ed.), Penguin Books, Harmondsworth, pp. 301-329.
- Friedrich, Carl J. [ed.] (1954), *Totalitarianism. Proceedings of a Conference held at the American Academy of Arts and Sciences. March 1953*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.,
- Friedrich, Carl J. (1954), "The Unique Character in Totalitarian Society", u Friedrich, C. J. [ed.] (1954), pp. 47-60.
- Friedrich, Carl J. & Brzezinski, Z. (1956), *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Gurian, Waldemar (1954), "Totalitarianism as Political Religion", u Friedrich, C. J. [ed.] (1954), pp. 119-129.
- Lewis, C. I. (1923), "A Pragmatic Concept of the A priori", u *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl & W. Sellars (eds.), Appleton-Century-Crofts, New York, 1949, pp. 286-294.
- Markuze, H., (1975), "Kritika liberalizma u shvatanju totalitarne države", u isti, *Kultura i društvo*, BIGZ, Beograd, str. 13-40.
- Meyer, Alfred (1965), *The Soviet Political System*, Random House, New York.
- Mill, John, Stewart (1971), *Utilitarianism/On Liberty/Essays on Bentham*, M. Warwick (ed.), Collins/Fontana, London.
- (1988), *O slobodi*, Filip Višnjić, Beograd.
- Neumann, Sigmund (1965), *Permanent Revolution. Totalitarianism and th Age of International Cold War*, Pall Mall Press, London.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, Inc., New York.
- Perry, Ralph B. (1954), *Realms of Value. A Critique of Human Civilisation*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Popper, Karl-Reymond (1957), *Poverty of Historicism*, R. & K. Paul, London.
- (1963), "Utopia and Violence", *Cowectures And Refutations*, R. & K. Paul, London, pp. 355-363.
- (1971), *The Open Society and Its Enemies*, i-ii, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- (1976), "Reason or Revolution?", u Adorno, *et al.* (1976), pp. 288-300.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

(1988), *Beda istoricizma*, u *Kritika kolektivizma*, V. Gligorov (prir.), Filip Višnjić, Beograd.

(1993), *Otvoreno društvo i njegovi neprijateqi*, i-ii, BIGZ, Beograd.

Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sartr, *Žan-Pol* (1974), "O strukturama i strukturalizmu", Delo (Marksizam · Strukturalizam), str. 179-96.

Schapiro, Leonard (1972), *Totalitarianism*, Macmillan, London.

Schmidt, G. (1970), *Politik als Heilslehre*, Hase Koehler, Mainz, 1970.

Searle, John (1964), "How to Derive the Ought from Is", *Readings in Contemporary Ethical*

Theory, K. Pahel & M. Schiller (eds.), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1970, pp. 156-68.

Sumner, William G. (1940), *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*, Ginn & Co., Boston.

Talmon, Jakob L., *The History of Totalitarian Democracy*, Vol's i-ii, Secker & Warburg, London: (1955), *The Origins of Totalitarian Democracy*.

(1960), *Political Messianism. The Romantic Phase*.

Секундарна:

Allan, J., W. (1960), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen & Co., London.

Augustin, St., *Civ. dei, City of God*, Penguin, Harmondsworth, 1984.

Isp., – *Ispovijesti*, Zagreb, 1983.

Bambrough, R. [ed.] (1967), *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, Heffer.

Berlin, Isaiah (1980), *Against Current: Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London.

(1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London.

Bodin, Jean (1965), *Six Books of the Commonwealth*, Basil Blackwell, Oxford, bez godine.

Burke, Edmund (1986), *Reflections on the Revolution in France*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.

Collinson, Patrick (1967), *The Elisabethan Puritan Movement*, London.

Comte, Ogist (1907), *Soziologie*, 2. Bde, G. Fisher Verlag, Jena.

Constant, B. (1989), "The Liberty of the Ancients Compared With That of the Moderns", *Political Writings of*, B. Fontana (ed.), University Press, Cambridge, 1989, pp. 309-28.

Davis, Colin J. (1981), *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Davies, Rupert E. (1946), *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, Epworth Press, London.

Dickens, A. G. (1966), *Reformation and Society in XVI Century Europe*, Thames and Hadson, London.

Descartes, Rene, *Meditationes de prima philosophia, Oeuvres VII*, Librairie Philosophique J. Vrin,

- Paris, 1964.
- Prinzipien der Philosophie*, Felix Meiner Verlag, München, 1974.
- Meditacije o prvoj filozofiji*, Stvarnost, Zagreb, 1975.
- De Sad, Markiz D. A. F., *Izabrana dela*, Rad, Beograd, 1989, t. iii-iv.
- Durant, W. (1959), *Das Zeitalter der Reformation*, Francke Verlag, München.
- Elton, G. R. [ed.] (1958), *The Reformation 1520-1559, The New Cambridge History*, Vol.II, At the Clarendon Press, Cambridge, 1958.
- Figgis, J. N. (1907), *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, At the University Press, Cambridge.
- (1914), *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fortescue, J. (1979), *De Laudibus Legum Anglie*, Hyperion Press, Inc., Westport, Connecticut.
- Franklin, Julia H. (1973), *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, At the University Press, Cambridge.
- Freeman, Michael (1980), *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1980
- Gardiner, S. R. [ed.] (1958), *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution 1625-1660*, Clarendon Press, Oxford.
- Garrett, H. Christina (1938), *The Marian Exiles: A Study in the Origins of Elisabethan Puritans*, At the University Press, Cambridge.
- Gierke, Otto (1957), *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800*, Beacon Press, Boston.
- (1958), *Political Theories of the Middle Ages*, Beacon Press, Boston.
- Gough J., W. (1957), *The Social Contract: A Critical Study of Its Development*, At the Clarendon Press, Oxford, 2nd ed.
- Green, Vivian H. H. (1985), *Renaissance and Reformation*, 2nd ed., Edward Arnold, London.
- Haller, W. (1938), *The Rise of Puritanism*, Columbia University Press.
- Hayek, F., A., *Law, Legislation and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*, R. & K. Paul, London, Vol's i, 1973; ii, 1976; iii, 1979.
- Hexter, J. H. (1969), "Utopia and Geneva", u *Action and Conviction in Early Modern Europe*, T.K. Rabb and J. E. Seigel (eds.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969.
- Laski, Melvin J. (1976), *Utopia and Revolution. On the Origins of a Metaphor, or Some Illustrations of the Problem of Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas, Ideals and Ideologies Have Been Historically Related*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lecler, J. (1960), *Toleration and Reformation*, 2 Vols, London.
- Lewis, Ewart (1954), *Medieval Political Ideas*, Vol's i-ii, R. & K. Paul, London.
- Locke, John (1963), *The Works of*, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, Vol. iii: *Essay on Human Understanding*, ch. xix, pp. 147-58.
- Mannheim, Karl (1978), *Ideologija i utopija*, Nolit, Beograd.
- Morrill, John [ed.] (1990), *Oliver Cromwell and the English Revolution*, Longman, London.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books Inc., New York.
- Pelikan, Jaroslav (1968), *Spirit versus Structure; Luther and the Institutions of the Church*, London.
- Plamenatz, John (1963), *Man and Society*, Vol's i-ii, Longmans Green & Co. Ltd., London.
- Popkin, Richard H. (1960), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorkum, Assen.

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

- Porter, H. C. (1958), *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pouck, Wilhelm (1950), *The Heritage of Reformation*, The Free Press, Glencoe, Illinois.
- Reardon, V. M. G. (1989), *Religious Thought in the Reformation*, Longman, London.
- Ruggiero, Guido (1961), *The History of European Liberalism*, Beacon Press, Boston, 2nd ed.
- Russell, B. (1961), *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin, London.
- Русо, Жан-Жак, *Друштвени уговор/О пореклу неједнакости међу људима*, Култура, Београд, 1949.
- Sabine, Georg [1937] (1950), *History of Political Theory*, Henry Holt & Co., New York.
- Skinner, Quentin (1979), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, Vol. ii: *The Age of Reformation*.
- Schmidt, Alfred (1976), *Povijest i struktura*, Komunist, Beograd.
- Strauss, L. & Cropsey, Joseph, [eds.] (1972), *History of Political Philosophy*, Rand McNally College Publ. Comp., Chicago.
- Taylor, Henry O. (1962), *The Medieval Mind: A History of the Development of Thought in the Middle Ages*, Vol's i-ii, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Tillyard, E. M. W. (1943), *The Elisabethan World Picture*, London.
- Topitch, Ernst (1958), *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Springer Verlag, Wien.
- (1961), *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied.
- Травелјан, Џорџ, Маколи (1982), *Друштвена историја Енглеске*, СКЗ, Београд.
- Troeltsch, E. (1925), *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Underdown, David (1985), *Pride's Purge: Politics in the Puritan Revolution*, Allen & Unwin, London.
- Weber, Max (1947), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Vierte Aufl.
- (1976), *Приспеда у друштво*, i-ii, Prosveta, Beograd.
- (1989), *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Logos, Sarajevo.
- (1986a), "Nauka kao poziv", *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb.
- (1986b), "Politika kao poziv", *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb.
- Walzer, Michael (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- (1968), "Puritanism as a Revolutionary Ideology", u *Political Theory and Ideology*, J. K. Sklar (ed.), Macmillan Co., New York, 1968.
- Wolin, S. S. (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, George Allen & Unwin, London.
- Woodhouse, A. S. P. [ed.] (1938), *Puritanism and Liberty*, London.
- Wootton, D. [ed.] (1988), *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*, Penguin, Harmondsworth.

Zaret, David (1985), *The Heavenly Contract: Ideology and Organisation in Pre-Revolutionary Puritanism*, University of Chicago Press, Chicago.
(1989), "Religion and the Rise of Liberal-Democratic Ideology in XVIIth-Century England", *American Sociological Review*, **54**, no. 2, pp. 163-79.

Milan Brdar

Institut of Social Sciences
Belgrade
email: mbrdar@eunet.yu

S u m m a r y

ELUCIDATION OF THE SENSE OF OPENNESS THROUGH DECONSTRUCTION OF THE CONCEPT OF TOTALITARIANISM

Aim of the article is to elucidate the very problem of openness through deconstruction of the concept of totalitarianism defined as a contrary to liberalism. In the first part author elaborates new concept of totalitarianism as defined with three main components of the phenomena: 1) Transcendental agreement (covenant) in relation to the eschatological truth given in four topos within the scope of modern ideas: god, nation, social class, man; 2) Tautology of legitimization – in relation to the Other; 3) Scientization of charisma – in relation to the world; 4) Political Messianism and Manicheism – in relation to the self. Historical explanation provides the genesis of the concept of heavenly contract through the transformation of transcendence into the immanence of the world through three cases: 1) Puritanism of the 16th Century (Jean Calvin and John Knox); 2) Jacobinism of the 18th Century (Rousseau and Robespierre); 3) Marxism of the 19-20th Century (from Marx to Lenin).

The second part of the paper presents the characterisation of the totalitarian mind as specified with elimination of differences between the following levels: Identity-difference (in the dimension of discourse); Position-opposition (in the dimension of thinking); Friend-enemy (in the dimension of existence). Deconstruction of totalitarianism as its precondition of its possibility presupposes: a) experience of futility of political extremism; b) the fall of all available eschatological axes (whether the paramount topos toposon is god, Man, people, or class). By means of deconstruction of the given concept author provides the basic prerequisites of liberalism: 1) Transcendental prerequisites of rational communication (co-understanding and argumentation); 2) Prospects of valid (non-tautological) procedures of legitimisation; 3) Conditions for acquiring and preserving rational authority (in the realms of politics, science, etc.) Author thus shows full contrast between totalitarianism and liberalism. Given component of liberalism could only be safeguarded by institutional means. That amounts to the conclusion that deconstruction of totalitarianism as an actual occurrence includes the problem of the huge institutional reconstruction.

Through juxtaposition of totalitarianism and liberalism, author elucidates the very problem of openness on the following way: only upon the downfall of all mentioned interchanging varieties of supreme good (summum bonum), the openness as primary distinction of political order became possible. This amounts to: a) substitution of the idea of supreme good by the opposite idea of supreme evil (summum malum); b) transfer of all positive political programm-

М.Брдар, Испитивање смисла отворености деконструкцијом појма тоталитаризма

es and choices of values into the sphere of private matters of the citizen. Hereby the room is provided for synchrony of all ideas of good. But none of them could be made official without “closing” society again. This means two things: firstly, that the state must be ideologically neutral; secondly, that every political program changes cardinally its rank: from constitutive into regulative on the basis of which is possible to maintain in the sphere of ethics without selfcontradictions. Thirdly, very possibility of openness is giving the clue of nowadays postmodern story on the “end of all grand stories and metanarratives”, for this is profound condition of the real “open society”.

Prospects of the openness are elucidated by juxtaposing the two concept of liberalism: 1. In its initial meaning liberalism is one of modern universalistic doctrines, which, like any other, can be the way of “closing society”; 2. In the second sense liberalism is not a doctrine, but exclusively pragmatic attitude or performance. Both concepts are based on the insight that mutual inferriability of proposition and performance, i.e. pragmatic and semantic, is not possible whatsoever. Liberalism could be the basis of openness and its maintainance only in the second sense, if and when it has institutional safeguards. In the perspective of this proposition all grand modern political programmes (freedom, equality, fraternity) are: a) equal in their right to validity; b) they are in the relations of complementarity, with consequence that polemical conflicts among them are irrational and futile; c) hence, on the basis of openness their relation of communication and cooperation is only rational prospect. That is the function of the idea of openness. To be realistic, that means that one in its practice have to use the idea in regulative, not in constitutive sense.

Key words: openness, political order, totalitarianism, liberalism, echatology, modern ideologies, great metanarratives, legitimation, contract, Popper.