

praktična mistika, ukoliko naposletku potiče iz istog saznanja koje čini suštinu svekolike prave mistike, i ni na koji drugi način ne dà se istinito objasniti. Jer to što neko samo daje milostinju a da pri tome ni na koji način ne namenava ništa drugo do da se umanji oskudica koja pritisika drugoga moguće je jedino ukoliko on spozna da je on sâm ono što mu se sada pojavljuje u tom tužnom liku, dakle, da u tujoj pojavi prepozna vlastito biće po sebi. Zbog toga sam u prethodnom odeljku sažaljenje nazvao velikom misterijom etike.

Ko ide u smrt za domovinu oslobođio se opsene koja postojanje ograničava na vlastitu ličnost; svoje biće on proširuje na svoje zemljake u kojima nastavlja da živi, čak na naraštaje koji dolaze, za koje on deluje — pri tome on smrt posmatra kao treptaj oka koji ne prekida gledanje.

Onaj kome su svi drugi uvek bili Ne—ja, ko čak u osnovu jedino svoju osobu smatra istinski realnom, a druge, nasuprot tome, posmatra jedino kao fantome kojima priznaje samo relativnu egzistenciju, koliko mogu da budu sredstva za njegove ciljeve, ili pak mogu da rade protiv njih, tako da izmedu njegove ličnosti i svakog tog Ne—ja ostaje neizmerna razlika, duboki jaz, ko, dakle, egzistira jedino u toj svojoj ličnosti, taj u smrti vidi da s njegovim sopstvom propada i svekolika realnost i čitav svet. Nasuprot tome, onaj ko u svima drugima, čak u svemu u čemu ima život, opaža vlastito biće, samoga sebe, čije postojanje se sliši s postojanjem svega živećeg, taj smrču gubi samo jedan mali deo svoga postojanja; on nastavlja da postoji u svemu drugome, u čemu je uvek prepoznavao i voleo svoje biće i svoje sopstvo, i isčešćava opsenu koja je njegovu svest odvajala od svega ostalog. Na ovome mogu, premda ne u potpunosti, da počivaju razlike u načinu na koji posebno dobri i pretežno loši ljudi idu u susret smrtnome času.

U svim stotečima sirota istina morala je crveneti zbog toga što je paradoksalna, a to i nije njena krivica. Ona ne može da uzme oblik vladajuće opšte zablude. Tu ona uzdišući dize pogled ka svome bogu—zastitniku, vremenu, koje joj nagovošćava pobedu i slavu, ali zamasi njegovih krlja tako su veliki i sporti da se individuira tu gubi. I sâam sam veoma svestan da ovo metafizičko izlaganje etičkih prafenomena mora da izgleda paradoksalno onima koji su zapadnjački obrazovani i navikli na sasvim drugačiju zasnivanja etike, ali nad istinom ipak ne mogu da vršim nasilje. Staviše, sve što s obzirom na to mogu da učinim jeste da citiranjem potvrdim kako je ta metafizička etike već hiljadama godina osnovno shvatjanje indijske mudrosti, na koju unazad upozoravam kao što je Kopernik upozoravao na pitagorejski sistem sveta koji su potisnuli Aristotel i Ptolomej. U *Bhagavad-giti*, pevanje 13, 27, 28, kaže se, u prevodu A. V. fon Šlegela (Schlege): Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud peruntum qui cernit, ist vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.<sup>8</sup>

Moram se zadovoljiti ovim citatom o metafizici etike, premda ostaje da se uradi još jedan značajan korak. Samo što on pretpostavlja da se stupi jedan korak dalje i u samu *etiku*, koji ja ne smem da učinim za to što je u Evropi najviša svrha etike u učenju o pravu i učenju o vrlini, i ne poznaje se ništa izvan toga, ili se ne dozvoljava da išta takvo ima važenje. Tome neophodnom propuštanju, dakle, valja pripisati to što izložene skice metafizike etike još ne dozvoljavaju da se, čak ni iz daljine, sagleda ključni kamen cele gradevine metafizike, ili istinska povezanost *Dividae Commidae*. Ali to niti je stajalo u zadatku, niti u mome planu. Jer ne može se sve reći u jednome danu, a takode ne treba ni odgovoriti više nego što je pitano.

Ukoliko nastojimo da sledimo ljudsko saznanje i uvid, uvek ćemo nailaziti na otpor dobra, nalin teretu koji moramo da nosimo i koji teško pritisika uz tlo, prkoseći svim naporima. Tada se moramo utešiti izvesnošću da, duduše, protiv sebe imamo predrasude, ali da je istina na našoj strani i da joj je pobeda potpuno osigurana čim njen saveznik, vreme, za nju bude otkucao čas — dakle, ako ne danas, onda sutra.

S nemačkog:  
Veselka Santini

Odmak iz knjige *O temelju morala* koja uskoro izlazi u izdanju »Bratstva—jedinstva« iz Novog Sada.

<sup>1</sup> Mora se stalno imati pred očima vreme u kojem se svakome bliži kraj, kada mora da napusti život. Jer svakoga, kada treba da umre, zahvati kajanje ako misli o nepravdi koju je počinio, i želja da je barem delao pravčivo u svim slučajevima.

<sup>2</sup> Pojam *dobra* u svojoj čistoti jeste jedan *nepojam* (*Unbegriff*), jedna *apsolutna idea* čiji sadržaj se gubi u beskonačnosti. Bouterweck, *Praktische Aphorismen*, s. 54. Vidi se da bi on iz skromnog, čak trivijalnog pojma *dobra* najradnije učinio jedno Δ99πτης, da bi ga kao idola mogao izložiti u hramu.

<sup>3</sup> Neka svet i propadne, samo da se ja spasem.

<sup>4</sup> Nepatvorenost *Oupnekha* napadana je na osnovu beležaka nekog muhamedanskog prepisivača koji je on dodavao po marginama, a koje su posle dospele u tekst. Ali njih je u potpunosti vindicirao poznavač sanskrite F. H. W. Windischmann (*sin*) u svome *Sancara, sive de theologumensi Vedanticorum*, 1833, p. XIX, kao i Bochinger, *De la vie contemplative chez les Indous*, 1831, p. 12. — Čak i sanskritu nevičan čitalac može se kroz poređenje s novijim prevedima pojedinjih Upanišada, npr. prevedima koje su napravili Rammohun Roy, Poljaci, pa čak i Colebrooke, kao i s najnovijim Röer-ovim prevedom, jasno uveriti da onome Anquetil—ovom, koji na latinski doslovno prenosi persijski prevod mučenika log učenja, sultana Darschkh—a, u osnovu stoji tačan i potpun smisla reći, dok su se ovi drugi, nasuprot tome, dobro delom ispmognali nagadanjem i pogadanjem i, prema tome, sasvim sigurno su mnogo netražnji. — Više o tome nalazi se u drugome tomu *Parerga*, gl. 16, 184.

<sup>5</sup> ... da su zbog jedinstva svih stvari i sve duše jedna. (Upor. Plotin, *Enn.*, IV, 9.)

<sup>6</sup> On peut assez longtemps, chez notre espèce, (Pred umoru se mogu, Fermer la porte à la raison. Mais, dès qu'elle entre avec adresse, Elle reste dans la maison, Et bientôt elle en est maîtresse.) Voltaire, *Lettre à Saurin*, 10 Nov. 1770)

<sup>7</sup> φρλλα — ljubav, vežko — mržnja.

<sup>8</sup> No ko vidi najvišeg gospodara usadenog u svim bicima, koji ne propada kad ona propadaju, on je istinski vidilac. Jer video Gospoda kako podjednako prebiva svugde, on neće uništiti sa-moga sebe. (*Bhagavad-gita*, Beograd, 1929, s. 54.)

# anticipacije razvoja (I)

kontinuitet i diskontinuitet u gledištima i kritici napretka

## radivoj Stepanov

### 1. Soteriologija napretkom — (istorijska) zbilja ili zabluda?

Napredak i progres mada srodnii, nisu istovetni pojmovi. Napredak ima pretežno sociološko-filosofjsko, a progres prirodno-naucno, tehničko i egzaktne značenje. Napredak podrazumeva progres, ali progres nije uvek i napredak. U pojmovno — teorijskom smislu, kao i u praktičnom životu napredak je prikladniji relativiziranju i apstrakciji, konkretnizovanju i uopštavanju, a progres pretežno »kompjuterizaciji i merenju«. No i napredak, kao ustalom i progres, izražavaju neke važne dimenzije funkcionsanja sistema, istorije društva i života ljudi. Svakia se za sebe i u međusobnoj povezanosti.

Ta okolnost naalaže da se napredak i progres, naučno i metanaučno propitujut, vodeći računa o društveno istorijskim promenama, tokovima i sadržajima (čak i nezavisno od toga kako se shvataju), bilo kao centralno pitanje ili uzgredna tematska preokupacija. Takode i način na koji se propitivanje napretka i progrusa čini, je veoma različito pa i metodološki neusklađeni. Doduše, uvek iz odredene kritičke opcije, samo negde veoma studiozno, strpljivo i dugotrajno, osloncem na temeljna istraživanja, naučne observacije i raznovrsne (kao potkrepljujuće) pokazatelje i rezultate, ali veoma često, i reklo bi se uspešnije, maestralnim filozofskim anticipacijama. Vrednosti se ne nagomilavaju — veli Sioran — jedan naraštaj donosi nešto novo samo na taj način što ponisti tava ono što je bilo jedinstveno kod prethodnog pokolenja. Moderne varke gurnule su čoveka u vrtlog egzistencije; on je u njima izgubio svoje večne osnove, svoje »sustavstvo«. Svaki dobitak — duhovni ili politički — podrazumeva neki gubitak. Posle svakog koraka napred dolazi korak natrag: to je ono neplodonosno kopiranje istorije — nastajanje nekretanje. Prihvati ili odbaciti jedno doba čist je hir: valja prihvati ili odbaciti istoriju u celini. Ideja napretka sva nes je pretvorila u uboražnjake koji stoje na vrhovima vremena... zaboravljajući da ostvarenoj količini napretka korespondira srazmerna količina nesreće. Mi, kako veli ovaj književnik i filozof, jesmo u prednosti nad našim precima samo po tome što smo bolje investirali (u budućnost) ovaj »civilizacijski kapital«, što smo preduzimljivije organizovali svoju nesreću (2).

### 2. Inverzija modernih i konzervativnih (»levih« i »desnih«) pozicija u kritici napretka.

Primarni kriterijum za određivanje političkog stanovišta u građanskom društvu od vremena francuske revolucije, bilo je shvatjanje napretka. Za racionalizam u svim njegovim varijantama i stadijumima važilo je da napredak odgovara svom pojmu samo kao sveukupnost. Mogućnost neslaganja između naučno-tehničkog, ekonomskog, političkog, pravnog i moralnog napretka, bila je, valja istaći od 18. veka redovno konstatovana kao opasnost i simptom krize, ali je u svim velikim istorijskim teorijama do Marksia ipak, sistematski prihvata na, taj način što je u službi napretka predstavljano i ono što je njemu istovremeno i suprostavljano. Tek je pokret 68. prena takvoj tradiciji prihvatio ideju »slobodarskog socijalizma«. Nasuprot tome, za konzervativce je uvek bilo karakteristično da, su napredak svodili samo na onaj deo koji je (bio) prihvati prema merili opštaknji njihovog načina života. Cini se da danas ovi kriterijumi (ipak) rapidno gube na važnosti zahvaljujući raspadu tehničko-ekonomskog i emancipacionog napretka. Jeden deo onih koji levi kritičari svrstavaju u pomalo suviše poistovećujuće kategoriju »neokonzervativaca«, kao, na primer Civitas-grupa (Speman, Krings i drugi), u svojoj kritici tehničko-ekonomskog napretka, u koju su očigledno ušle ideje prve generacije kritičke teorije i ekološkog pokreta, u mnogome se slažu sa levicarskom kritikom. Tako, na primer, Speman navodi na razmišljanje, ne sastoji li se napredak pre svega u »sein — lassen« obziru na fatalnu prirodonaučno-tehničku razvojnu logiku (3); Ofe se zalaže za »utopiju nulte opcije« ukazujući na političke upravljačke deficite. (4). Dok predstavnici Civitas-grupe teorije revolucije i evolucije Moderne (5) tretiraju kao neuspešni i govore o »samounišenju pojma emancipacije« (Speman) za predstavnike druge generacije kritičke teorije, upravo su emancipacioni sadržaji ideje napretka ti, do kojih ode prirodonaučno-tehnički napredak.

U vremenskim dijagnozama koje neposredno pripadaju političkom akcionom polju, mora se konstatovati, ne više samo približavanje, već upravo inverzija ranijih pozicija desnice i levice po pitanju perspektive budućnosti. Neokonzervativci, odnosno uslovima osamdesetih godina prilagođeni neoliberali za perspektivu budućnosti poseduju projekat, koji obećava pomirenje kontrolisanog tehničko-ekonomskog napretka sa tradiranim konzervativnim i selektivno emancipovanim vrednostima (Biedenkopf, Späh). Nasuprot tome, levica se pojavljuje više u ulozi onih koji sprečavaju i čuvaju, time što napredak svode na obezbjeđenje prirodni osnova života, slobode i samoodlučivanja. Njihova anticipacija katastrofe više nije povezana sa fantazijama o oslobadanju, već, kao kod konzervativaca iz 18. veka pa sve do dvadesetih godina, sa fantazijama o propasti. Doduše, ima kod njih još ostatak iz političke teorije marksizma i anarhizma (bazna demokratija, samoupravljanje, de-

centralizacija), ali ukoliko još važe socijalnoekonomske predstave o strukturi, nije slučajno da one pre odgovaraju zanatsko-zadružnim projektima ranog socijalizma nego projektima marksističkog podruštva. (Proudhon se čini aktuelniji od Marks-a.) Takođe politički emancipacioni ciljevi imaju jedan, više defanzivan karakter; njihovo ofanzivno zastupanje kao strukturalnih principa »lomi« se na većinskom društvenom svesti celokupnog stanovaštva, koja se uprkos tačnom uvidu u pretjene tehničko-ekonomskog razvoja u dosadašnjem obliku ipak određuje na osnovama kratkotrajnih efekata takvog razvoja. To konačno stalno prisiljava nove socijalne pokrete, pre svega njihovu političku partiju, da državu smatra nosiocem njihovih postulata popravki, znajući da ona na osnovu sadašnjih ograničenja političko-administrativnog i ekonomskog sistema ne može biti subjekat, već u najboljem slučaju izvršni organ strukturalnih promena u njihovom smislu.

Odbojno držanje prema ideji napretka, koje zauzima danas veliki deo levice, bez sumnje, ima uzrok u zaoštivanju preobrazaja (preobraća) produktivnosti u destruktivnost. Bez obzira na to, ona je takođe izraz fundamentalne opozicije pritisnute takozvanim okretom u besperspektivnost. Razočarenje usled bezizglednosti intendiranih velikih promena jeste momenat katastrofalnog raspoloženja. Pitanje, da i kapitalizam ili socijalizam, postaje sekundarno u odnosu na pitanje života i smrti. Celost se pokazala nepromenljivom i nasuprot njenom samounistarajućem hodu čini se da opozicija ima još samo funkciju da odloži katastrofu i da u formi države zaštititi ostata slobode u subjektivnoj oblasti od prodora celosti. Individualističke pravne pozicije, koje su još pre nekoliko godina proganjane kao gradanske, pokazuju se sada pogodne za to.

Ponekad se čini da je radikalna kritika napretka koja pripada samorefleksiji racionalizmu otpočela tek sa »Dijalektikom racionalizma« od Rorkheimera i Adornoa. Ovo je delo, kao ni jedno drugo, postavilo pojam *odbacivanja nepromenljive celosti*, tako što je dokazalo njen pogrešan razvoj već u počecima, a iza toga ostavilo samo još bezizgledno reflektirajući subjekt. Poznato je da je i rad »Dijalektika racionalizma« zapravo nastao na propalom nadi i u situaciji koja se činila bezizglednom: fašizam i staljinizam umesto oslobođenog socijalizma u Evropi sa jedne strane, i politička kultura kapitalističke Amerike sa druge strane. Kao i »Dijalektika racionalizma«, radikalna kritika napretka se od kraja sedamdesetih godina malo brine o svom sopstvenom kontinuitetu. Inače, isto važi i za Ničéovu kritiku napretka i za kritiku napretka dvadesetih i pedesetih godina. Možda se to objašnjava strahom da će se time relativizirati neponovljivost i konačnost pretnje koju svi radikalni kritičari napretka vide u svojoj situaciji. Pri tome samo uverenje u kontinuitet pruža mogućnost da se u jednoj situaciji nade ono stvarno novo.

### 3. Optimizam napretka i rana sumnja u racionalizam

Radikalne kritike napretka od sredine 18. veka su reakcije na modernizacijske pomake i sa njima povezane socijalno strukturalne oberte. Međutim time one nisu ograničene, već samo tematiziraju Modernu kao celinu, odnosno dovode njenu sliku o svetu i njen razvojni tok u pitanje. Već od ranog romantizma, pogotovo od Ničéa one se poistovećuju sa vesnicima jednog novog, kako bi se to danas zvalo, »postmoder ногa doba«.

Od strane današnjih kritičara napretka, racionalizmu se rado u globalu, jednako kao celokupnost njegove naivnosti, pripisuje shvatanje jednog linearnog razvoja. Jedan od retkih eksponenata tog shvatanja racionalizma koji je u drugoj polovini 18-tog veka došao do istorijske svesti o sebi samom, bio je Condorcet; u zanosu Francuske revolucije on je verovao da iz istorije može da se dokaže ne samo nezadrživ napredak nauke, već i usavršavanje ljudi i životnih odnosa u njem posledicama. (Granica za to video je samo u ograničenom trajanju planete) (6). Jedan, ne manje euforičan pojam napretka zastupao je u Nemačkoj Herder, koji na obimnom istorijskom i etnografskom materijalu želeo da potvrdi princip racionalizma: u mnoštvu tragati za jedinstvom, a u heterogenom tragati za razvojem ka homogenom. Za njega, to što se u krajnjem slučaju kroz svaki varvarizam u istoriji ostvaruje napredak humanosti, ima status prirodnog zakona. Analogno procesima događanja u prirodi, po njemu i u ljudskom društvu postoje snage jedne planске usmerenosti, koje bi se i pored negativnog suprotstavljanja kanališu u dalje tokove prema jednom harmoniziranom svetu. Hegelova filozofija istorije imala je već svoj uzor kod Herdera, a Kant je ovo Herderovo shvatavanje kritikovao kao »dogmatsku metafiziku«. Doduše, ni Kant ne odbacuje pretpostavku jednog plana prirode u ljudskoj istoriji, koji stremi mirnom ujedinjenju u jedno svetsko društvo, ali ta ideja spoznajno-teoretski ima status putokaza, »da se jedan inače neplanski agregat ljudskog delovanja, makar u globalu prikaže kao sistem«.

Uz pretpostavku jednog takvog plana otvorice se jedna utešna perspektiva, u kojoj se u dalekoj budućnosti zamišlja ljudska vrsta, uznapredovala do onog stanja, kada sve klice koje priroda položi u njega mogu da se u potpunosti razviju i kada njihov cilj ovde na zemlji može da bude ostvaren.« Opravdavanje božjeg providenja Kant je video u praktičnoj potvrdi jednog prirodnog plana istorije, kao što ga Hegel vidi u razvoju svetskog duha (7). Najradikaljnije sumnje u napredak u 18. veku doneo je Ruso. Njegova protiviljenja racionalističkom optimizmu napretka postala su topike koje se vraćaju u svim pokretima kritike napretka, od romantizma, preko »socijalnih gibanja« s početka ovog veka, pa sve do današnjih pokreta. Kad projekcionom šemom svoje kritike Ruso se služi jednom simbiozom čoveka i prirode, koja svaki oblik prilagodavanja prirode i svaki razvijeni oblik podruštvljavanja prikazuje u svetu otuđenja čoveka od njegove povezanosti sa prirodom. Taj gubitak počinje već sa stvaranjem prvih oruđa: ko ima katapult, zaboraviće kako da kamen bací rukom (8). Volterov ironični verdit, da je Rusova lektira pobudila u njemu želju da hoda četvoronoške (9) poguda u jezgru, jer Rusova projekcija čistog prirodnog stanja, nepomučenog nikakvom sveštu koja stvara distancu, niveliše razlikovanje između čoveka i životinje. Više štete nego napretka vidi Rousseau u svakom podruštvljavanju

čoveka, koje izlazi iz okvira prvih stepenica kulture: »Divljak živi u sebi, za razliku od civilizovanog čoveka koji je uvek izvan sebe i živi samo u mišljenju koji drugi imaju o njemu. Cak i osećanje sopstvenog postojanja preuzima samo iz njihovog suda.« Patnja od okorelih konvencija i socijalnih odnosa nalazi utehi samo u nostalgičnom okretanju unatrag, pri čemu Ruso apsolutno zna da nema povratka prirodi. Da san o propalom nije ostao jedini Rusovog odgovora, zna svako ko poznaje njegovu veliku radikalno-demokratsku utopiju »Društveni ugovor«. U Rusovoj kritici nauke reflektuje se ponajviše — i upravo u tome je on još uvek aktuelan — razočaranje jednim racionalizmom, koji je rastvorio religiozno-komsologiski red, a nije u stanju da čoveku pruži orientaciju koja bi zadovoljila njegov duh i dušu i da utiče na uspostavljanje društvenog poretku u skladu sa zahtevima (njegovog čovekovog) razuma. U osnovi, sumnja u napredak autonomije razu-ma je ta, koja umesto očekivanog oslobođanja i sreće nosi sa sobom novu zavisnost i dezorientaciju. U tom smislu treba shvatiti to, što Rusova filozofija bez religije ne gira, bolje reći: odriče naprednost.



likovni prilozi na stranama: 5, 7, 12, 30, 32, 33, 34 i 44;  
crteži milana kešelja

### 4. Kritika napretka kao skok iz racionalizma: rani romantizam

Kao i Rusova kritika civilizacije, tako je i kritika civilizacije ranog romantizma deo racionalizma, koji je postao samorefleksivan i njegove opozicije, koja tematizira ono što je izgubljeno s prosvetljenim racionalizmom. Ona puna slutnje anticipira razvoje, koji su u njenom vremenu bili realnost samo u tragovima. To je čini pogodnom da se, kako se poslednjih godina na različit način dogodilo, proglaši za začetnike »alternativnog razmišljanja«, pri čemu se rastvaranje početno prosvetljene intencije u mitološko kod začetnika, povremeno ponavlja kod recipijanata.

Ono po čemu rani romantizam ima status začetnika za odredene današnje pravce kritike napretka, jeste traganje za rekonstrukcijom izgubljene celosti. Dakle, što je nekada u »zlatnom dobu« bilo jedinstvo sveta priroda i sveta čoveka, sada je destruisano putem raščlanjujuće naučne metode novog doba. Prijroda je instrumentalizovana i partikularizovana do jednog objekta, prema kome ljudi zauzimaju borbeni položaj. Samo u jednoj prirodnoj nauci, kao učenju o celosti, u kojoj shvanađe dovedi do spajanja rastavljenog, samo u dodiru sa prirodom, u koju nauka i poezija najzad više ne grade suprotnosti, biće moguće ponovo osvojiti jedinstvo. Borba protiv spolašnje prirode vodi — primatu »snaga razuma«, tako da se podcinvaja i unutrašnja priroda, naime čulne sposobnosti, osećanja, telesno. Mnogo toga što se danas kritikuje kao kolonizacija unutrašnje prirode putem svrhovno racionalnog delanja čoveka i čemu se treba suprotstaviti putem pokušaja ponovnog sjedinjenja duhovnog i telesnog stanja (pokušaja koji su već često poprimali oblik kulta), može se pre svega naći već kod Novalisa (10). On telo shata kao polazište spolašnjeg iskustva sveta i samoopažanja, bolest shvata kao »fenomen povišenog senzibiliteta, koji želi da prede u više sile« (11) medicinu kao »učenje o umetnosti življenja i učenje o prirodi življenja« (12). »Onaj koji sam sebi nedostaje može biti izlečen samo tako, što će sam sebi biti prepisan. (Tako ustvari Novalis formuliše osnovnu misao psihosomatike). Novalis je takođe taj, koji razvija ideju humanizovanja prirode i naturalizovanja čoveka, prisutna u shvatanju prirode mладог Marx-a. Kao što je već mislio Herder, i on veruje da je priroda postala pomirljivija; »ona se približava čoveku i ako je nekad bila podvijala beštiju, danas je mirna, rastuća biljka, nema čovekova umetnicu.«

Rani romantizam drži se čvrsto racionalističkog pojma napretka ali usled svog narasnog senzibiliteta prema gubicima koji prate napredak, shvata ga više »kvalitativno«: razvoj u jednoj oblasti ne mora značiti napredak u drugoj, naime onda ne, kada taj razvoj ne služi usavršavanju čoveka. F. Schlegel prebacuje Condorcetu, da nije video diskontinuitete napretka, recimo u regresiji Grka i Rimljana i diskrepence, naročito između znanja i moralu.

Proces Francuske revolucije nudi ranim romantičarima shvatavanje brzog, naglog smanjivanja progresivnosti i regresivitetu. Njihov uklješten socijalni položaj između plemstva i građanstva, politički između monarhije i republike kao i kulturni između germanizma i univerzalizma čini da ograničenje nego racionalisti vide prošlost, sadašnjost i budućnost.

## 5. Nićeovo shvatanje napretka kao dekadencija

Nićeov značaj kao začetnika današnjeg, sumnjom u napredak prožetog životnog osećanja ogleda se u prvom rabljenom (brutalnom) iznošenju onog sloja svesti i osećanja, kojim je obuzet subjekt sa razorenim osećanjem smisla daljeg istorijskog razvoja, i vraćen samom sebi. Nićeovo kritičko polazište je spoljašnjost gradanskog kulturnog života i fiksiranje svesti i osećanja u odnosu na istoriju. On se okreće protiv takvog pristupa istoriji, u kome se ona monumentalizuje i time obezvredjuje sadašnjost; protivi se pristupu koji istoriju »arhivira« ili idealizuje kao kompenzaciju za izgubljeno osećanje smisla. Pri tome, kada Niće u istorijskoj svesti vidi teret prošlosti, onda to ima sasvim drugačiji smisao od Markslove tvrdnje da prošlost kao ružan sam opterećuje svest čoveka; kod Marks-a ono što je sputano jeste napredovanje vrste ka slobodi, dok je kod Niće-a sputano neodređeno »životno« subjekta upućenog na samog sebe.

U oblicima posredovanja koji pružaju smisao, a koje je filozofija istorije racionalizma razvila između istorije individua i istorije vrste, Niće vidi samo ideologiju.

Dok je po velikom istorijsko-filozofskom sistemu slobodno delovanje svih individua, bez obzira da li za sadašnjost ili u pravcu budućnosti, povezani su potrebom istorijskog procesa, za Niće-a istorija je isključivo polje delovanja genija. Ciljevi čovečanstva ne mogu se smestiti u zakonitosti ili utopije, koje se zasnivaju na kretanju mase, već se ostvaruju u »najvišim primercima« čovečanstva. Istorija je u njihovoj službi, tako što predstavlja istovremeno kontinuum između genijalnosti, kao i materijal koji one formiraju. Mase ljudi su materijal istorije i prepušteni su njenom kontingentu.

Moderan napredak definiše Niće kao negativno kretanje, »korak po korak dalje u dekadenciju«, nasuprot onom napretku koji subjekt u najboljem slučaju ima šansu da sputava (13).

## 6. Kritika napretka 50-tih godina

Već u I svetskom ratu, u eri fašističke vladavine, te bacanjem prve atomske bombe na ljudski rod drastično se pokazalo, kakve destruktivne potencijale sa sobom nosi tehničko-ekonomski napredak i sa kakvim regresijama može biti povezan gradanski razvoj. Na to je 50-tih godina reagovala jedna vremenska dijagnoza koja je gradansko razmišljanje dodelila jednoj novoj eri kojoj dolazi kraj, ali se ipak nije mogla identifikovati sa socijalističkim utopijama. U prvim redovima ovih vremenskih dijagnoza staje pitanje, šta karakteriše, kao činjenica prisutnu, novu eru, određenu tehničkim napretkom, u poređenju sa propadajućom gradanskom erom i kako se mogu otkloniti opasnosti za ljudsku egzistenciju nastale potencijalima moći tehničkog doba.

Njihove teme nisu bile pretnje novog doba, već njegovi potencijali za novo oblikovanje vlasti, koji su onda fašizmu brže i drugačije nego što se očekivalo postali realni. Karl Šmit je u novom dobu video šansu da se ponovo uspostavi prioritet političkog kroz nove grupacije prijatelji-neprijatelj, koji se gradi u borbi za vlast u sprezi sa tehnikom (14). 50-tih godina kada je marljiva aktivnost obnove, zapanjujuće slično kao i u blagostanju današnjice, bila praćena psihozom o propasti — politički kanalisanom kroz antikomunizam — trebalo se suprotstaviti opasnostima tehničkog doba, ako ne putem rekristianizacije (Gvardini), onda putem »zaokreta« u kome se bi postojanja vraća u bitstvo (Hajdeger) ili putem ponovnog zadobijanja humanosti u sećanju na kulturno naslede (Frejer). Godine 1950. pojavilo se delo katoličkog filozofa i teologa Gvardinija »Kraj nove ere«. Od 20-tih godina Gvardini je pripadao nekolicini teologa koji su bili otvoreni protiv duhovnih pokreta izvan katolocizma i koji se nisu držali misaona šema vladajućeg neotomizma. Njegova knjiga naišla je zbog toga na odjek izvan katoličke javnosti.

Optužbe na račun racionalizma, da je čak u krajnjoj liniji kriv za fašizam, bile su u posleratnom periodu daleko rasprostranjene u katoličkim krugovima; isto tako i militantno zastupajući zahtev da nailazeći novi poredak sme da nastupi samo u sprezi sa rekristianizacijom (15). Gvardinijevu reklamaciju prema novom vremenu je sa ovom pozicijom zajedničko to, što on pretpostavljuje propast racionalizma vidi kao potvrdu pogrešnog puta sekularizacije, a njegov hrišćanski personalizam ga u traženju izlaza iz krize vraća iza racionalizma. U svakom slučaju, Gvardini ne odbacuje racionalizam kao oni, na isključivo dogmatski način, već na njegovu pretpostavljenu propast ukazuje takođe immanentno i sociološki. U tom smislu mnoga njegova posmatranja razvojnih trenova odviše se dobro potvrdila.

Frejerova analiza napredka je dobar primer za, u početku pomijano, tendencijalno premeštanje pozicija levice i desnice, u smislu perspektive budućnosti. Ne samo da veliki njen deo (analize) danas vuče koren iz takozvanog levog spektra već njegov pojam »arterijskog« sistema tačno predviđa ono što se danas postulira kao ekosistem koji obuhvata ljudski i prirodnji svet. Takođe i njegovom vraćanju na predindustrijske životne forme kao i na ideale čovečanstva koji se još mogu spasti, nalazi izvesnu analogiju danas u svakavim nostalgijama, restituciji manufakturnih proizvodnih oblika, tematizaciji zavičaja i regije itd.; napokon, nije ni današnjim levičarima tuda rascepljena pozicija, s jedne strane da je nemoguće, odn. da više nije moguće planirati i menjati celost, s druge strane pak, da polažu nadu u pojedinačne mere koje tek u svom odnosu i uticaju na celost stiču smisao (16).

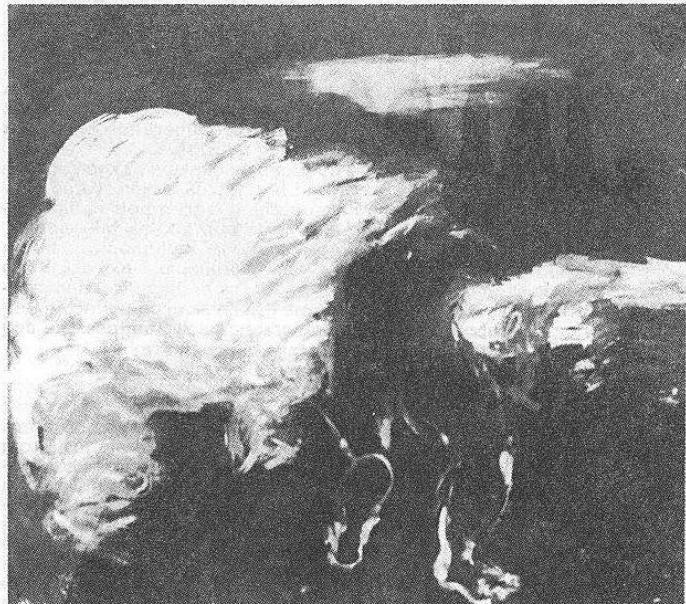
## 7. Kritika napretka i današnja perspektiva budućnosti

Najradikalniji naprednokritički stav danas, artikuliše se ne toliko teoretski koliko u akciji, kroz letke i putem kulture zidnih grafita. Njegova sasvim opravdana totalna sumnja usmerena je protiv tehničkog gigantizma, koji budućnost, ukoliko će je obzirom na potencijale oružja i rizike od atomske energije, uopšte još biti, osvaja na hiljadu godina i betonira i zagadjuje životni svet. On je usmeren i protiv države koja građane degradira na nivo objekata birokratskog upravljanja i sveobuhu-

vatno ih kontroliše putem policijskih kompjutera. I najzad, usmeren je protiv velikih institucija i velikih organizacija koje su u odnosu na individualnu ravnodušne, anonimne i hladne. Linearna ideja napretka je ovde okrenuta u suprotnost: u kontinualno kretanje ka lošem. Već u studenskom pokretu bilo je prisutno ovakvo raspoloženje, pojačano u dogmatskim grupama »izlazne faze«, ali tada u očekivanju permanentno rastuće tendencije ka jednom novom fašizmu. Danas takođe, u radikalnoj kritici napretka ima tendencija preokreti sa kritike u resentimen.

Manje imaju značaj kritike a više simbolično značenje mnogostruke forme bežanja u neki drugi svet duhovnosti, mitskog traženja celine, nostalgiye.

Dalji moment radikalne kritike napretka u prošlosti, kao i danas, sastoji se u anamnezi dosadašnjih napredaka ili njihovom osporavanju, tako što se na izgubljenom insistira kao na prirodnjem i čovečnjem i što se ukazuje na probleme koji su se postavili na novi razvojni nivo. U biti, razvoj nije identičan sa napretkom; *napredak se uspostavlja tek onda kada se dogodi oslobadanje iz neminovnosti*. Racionalizam je ovo oslobadanje video u oslobadanju od prirodnih prisila i vladavine. To se prikazuje danas kao oslobadanje prvog stepena, koje kao oslobadanje drugog stepena mora da prati oslobadanje od neminovnosti, koju je proizveo proces prilagodavanja prirodi i još uvek parcijalna političko-socijalna emancipacija. Marksova kritika subjektnog položaja kapitala i osamostaljenja političke vladavine, bila je prva, na nerevidiranim činjenicama zasnovana analiza neminovnosti proizvedene na tom prvom stepenu. Njena granica odražava se danas pre svega u tome da je Marks, kao što je prethodno gradanski racionalizam video u duhu, polazište za napredak celosti video u napretku proizvodnih snaga. Međutim nisu se samo proizvodni odnosi, kroz državne intervencije, prilagodili razvoju proizvodnih snaga, već njihovi destruktivni momenti takođe nisu ograničeni samo na kapitalistička društva. Shvatanje napretka u singularu danas ima malo prihvatljivosti (plauzibilnosti); nesporno prisutni parcijalni napretci ne spajaju se, kao što se nikad nisu ni spajali, u harmoničnu celinu; oni ne samo da su povezani sa zaostalošću na drugim, već su dovoljno često na istom polju sasvim ili delimično kontraindukovani. Ipak treba razlučiti način vidjenja disadašnjih napredaka, koji ih sa pogledom na izgubljeno i fatalnim sporednim efektima anulira ili ih shvata kao nedovršeni zadatak. Anuliranje je opravданo samo onda kada se neki napredak nerevidibilno pokaže kao korak unazad. To što je uklanjanje gladi praćeno opterećenjem životnih namirnica hemikalijama, uklanjanje teškog telesnog rada teretom inteziviranja i to što relativna socijalna sigurnost ima birokratsku zavisnost kao prateću pojavu, ne pobija napretke predstavljene tim prvim pojivama (uklanjanje gladi, uklanjanje telesnog rada i socijalna sigurnost).



Lиковni prilozi na stranama: 13, 15, 28, 45, 52 i 53,  
slike kose bokšan

U jednom govoru 1964. godine Adorno je na interesantan način sa žestinom branio ideju napretka i kritikovao pokušaje da se izuzeće napretka ontologizuje kao celost. Adorno interpretira ideju napretka, priključujući se Kantu, kao ideju svetskog gradanskog društva u večitom miru. Po njemu, danas ideja napretka upućuje na uklanjanje krajnjeg zla, što pretpostavlja, da »jedan sebe samog svestan celokupan subjekt treba da obrazuje i koriguje (17). O njegovom postojanju nema i ne može ni biti govor, iako izgradnja jedne svetske javnosti, koja priznaje princip: mir, ljudska dostojanstvo, sloboda, jednakost i koja deluje kao legitimaciona obaveza za pojedinačna društva, predstavlja nešto kao zrak nad; u svakom slučaju ona je pojedinačno doprinela kolapsu fašističkih i militarističkih diktatura. U prilog ideji o svetskom gradanskom društvu ne govor tek to da je sa njom povezana nada u preživljavanje, obzirom na ratne potencijale, nezavisne rizike zemalja od energije i proizvodnih oblika i tehničko-ekonomskih preplitanja; ona je najzad ta na koju se odnose pomenuti univerzalni principi kao kriterijumi za parcijalni razvoj.

Nedostatak subjekta koji bi mogao da prekine negativno samokretanje tehničkoekonomskog razvoja, kojeg ne treba mešati sa intervencijama državne administracije kada već uveliko govori, godinama se tematizira od strane konzervativaca kao kriza upravljanja, neupravljivost i drugo. Luman, recimo navodi, da društvo uprkos svojoj kompleksnosti nije dovoljno kompleksno, da upravlja sobom kao celinom, obzirom na unutrašnje diferenciranje u funkcionalne sisteme i da samo u povišenju refleksionih aktivnosti unutar pojedinih funkcionalnih sistema postoji šansa za samolimitiranje (18). To treba da znači a se funkcionalni sistem prirodne i tehničke nauke mora staviti u položaj da prekine negativno samokretanje. Danas malo što varvara u prilog tome, jer to pretpostavlja da te nauke same od sebe kao celost mogu da se razviju do jednog samoreflektivnog subjekta. U svakom slučaju dosadašnje iskustvo pokazuje, na šta je ukazao Blanke, da je u predprostoru primene, na primer kod nuklearne energije i genetske tehnologije (genetike), dodeće bilo polemika po tom pitanju, ali time nije sprečen dalji razvoj ili primena (19).

Perspektivu za budućnost Bidenkopf vidi u jednoj novoj celini mišljenja, koju treba razvijati u sprezi prirodnih i duhovnih nauka. On od toga očekuje i zaokruživanje »ustrojstvenih zakona, kojima mora da odgovara organizacija ljudskog društva« (20). Kao Špeman, takođe i Bidenkopf polazi od antropološke premete, da se ne može menjati čovek, već samo društvena i državna uredjenja. Kod ponovnog uspostavljanja celosti, za Bidenkopfa žena igra odgovarajuću ulogu, tako što u politički i društveni život unosi vrednosti, koje su izgubljene u konfrontaciji duha i materije, racionalnosti i emocionalnosti. Vreme obnavljanja međuzavisnosti u okviru celosti, ponovnog otkrivanja organskog jedinstva prirode, decentralizacije života u male životne krugove, vreme dinamičke ravnoteže medju ljudima i između čoveka i prirode i vreme ponovnog otkrivanja porodice i domaćinstva kao mesta identiteta čoveka, biće pre dostupno osobinama žene. Ona će pre moći da sastavi prirodu i ljudskost. Za nju emocionalna prirodnost čoveka nije iracionalna, kako su je videle dosadašnje egzaktne nauke, jer nije merljiva i objektibilna, već razumna. Drugim rečima, postojeće novo razumevanje između zastupnika »racionalnog« i žena, koje će nam na politički relevantan način ponovo otkriti »emocionalno« i pristup prirodnim elementima ustrojstva ljudskog društva.

Zakone ustrojstva za društvo i državu Bidenkopf vidi u načelu predformulisane u ordoliberalizmu Bema. U tom smislu on želi da nestabilnosti korporativnog ustrojstva, koja je dovela do grupne anarhije, te podruštvavanju države koje je država pretvorilo u luptu rivalizirajućih grupa i jačanju tržišta koje ima osnovu u ekonomskom ekspanzionizmu, suprotstavi zakone (ustrojstva) ordoliberalizma.

Korporativnom ustrojstvu, koje određuju velike organizacije, Bidenkopf suprotstavlja ideju decentralizovanih životnih krugova, takozvanih regulativnih krugova (Regelkreise). Bidenkopf od regulativnih krugova očekuje takođe jedno rasterećenje države, kako, kao intervenante tako i kao socijalne države, koje država treba ponovo da reducira na ordoliberalizmom odredene primarne funkcije, kao zaštitnika prava i garanta ustrojstva, nasuprot autonomnoj privredi. Moć tržišta valja podvesti pod kontrolu, putem nepotvrdenih ordoliberalnih sredstava nekog državom garantovanog takmičarskog ustrojstva.

Bidenkopfova perspektiva za budućnost pokazuje se kao spoj elemenata takozvane alternativne kritike i feminizma sa društveno-političkim idejama posleratnog doba koje obećavaju jedan novi oblik kapitalizma, čije su granice realizacije ipak već 60-tih godina bile vidljive. Emancipacijski ciljevi napretka koje pretpostavlja Bidenkopf, ne mogu se ostvariti regresivnim životnim i društvenim oblicima. Ne obazirući se na to, postoji bojazan da ova vrsta perspektive za budućnost u nedostaku alternativa, koje u ideji jedne razumne celosti stvarno pomiruju tehničko-ekonomski napredak sa socijalno-emancipacijskim, postane deo hegemonizacije svesti.

## 8. Protiv jedne rezignativne kritike napretka

Za Blocha napredak je pripadao onim dobrim, posebno »svetlim« pojmovima, koji svoju svetlost crpe iz usmerenosti ka humanosti koju treba da proizvede. Nasuprotni, Adornou se tvrdnja, koja odgovara osećaju vremena 80-ih godina, da je napredak danas usmeren ka uklanjanju krajnjeg zla, čini sumornom, s obzirom na neizvestan ishod. On već implicira poenu na pitanju života i smrti, koja se prvi put postavlja globalno za čovečanstvo, a ne samo za određene društvene formacije, kulture ili odredene socijalne oblike egzistencije, kao što uglavnom stoji u staroj kritici napretka. Ova novina u sadašnjoj kritici napretka nije u psihološkim zajedništvima sa starijim kritikama napretka, kao na primer u strahu od katastrofe, koji je u establirovanih gradanskim društvima periodično vraća kao rezultat svoje prekerne ravnoteže u razdvajajući privatnog od opštег kao i one uslovljene svojim klasnim karakterom. Nije ni u obnovljenom aktueliziranu strahu, koji rezultira iz socijalne blokade životnih perspektiva, kakve zahteva napredak duboko usidren i usaden u životnom osećanju »moderne«, kao pretpostavku pozitivne procene vrednosti u sebi. Kretanje u smislu usmerene aktivnosti, otkrivanje, viši i dalji razvoj, umnožavanje i osiguranje su elementi osećaja životne sreće, kojima je kao rezultat pomanjkanja perspektive suprotstavljen zastoj u vidu propasti, degradacije i najzd približavanju smrti. Zaoštrevanje kritike napretka do pitanja života i smrti nije se slučajno dogodilo u fazi rastuće nezaposlenosti, pre svega među mladima, upornom degradiranju kvalifikacija kroz nove tehnologije, neuspehe i političkih reformi i revizije obrazovanja.

U stvari je tek pojava nuklearnog oružja konačno dovela doapsurdnu onu samorazumljivost, sa kojom su humanisti svih nijansi sve do u naše stoteće opravdavali rat kao ultima ratio politike, kao medium oslobadanja nacionalnih snaga ili univerzalizacije onih »društvenih formacija« koje važe kao napredne. Politika popuštanja između sistemskih blokova zasniva se najzd na ovom gledištu. Ma koliko bilo dobrih razloga da se održanje života danas smatra za elementarno pitanje na-

pretka, ne treba prevideti ni u njemu usadenu tendenciju sužavanja; ona nema za posledicu obezvredivavanje dosadašnjih parcijalnih istočkih napredaka ka dostoјnjem čoveku i slobodnijem životu, već takođe često proizvodi relativisticku ravnodušnost prema ciljevima napretka koji ne rešavaju jednom za svagda elementarna pitanja. To je jedan od razloga za oscilacije unutar novih socijalnih pokreta, čije se borbe često naknadno pokazuju samo kao simbolične. Čak i oni pojedinačni ciljevi, praćeni velikim učešćem i zamašnom energijom kao oni za sprečavanje stacioniranja raketa srednjeg dometa, vodenih od strane mirovnog pokreta, teško da, prilikom svog postizanja na zaobilaznom putu stacioniranja a zatim brzog uklanjanja, pružaju zadovoljenje koje mobilise nove energije; isto tako ni ekološke mere, pogotovo ako se realizuju preko drugih partija, državnih institucija i sličnog. Mereni prema ostajućoj pretnji, oni se čine sasvim beznačajnim. Ovde leži jezgro konflikta između predstavnika novih socijalnih pokreta u parlamentima ili čak vladama i baze. Sužavanje se manifestuje i u tome da se tehnički razvoj, kao na primer nove tehnologije, posmatra samo sa aspekta opasnosti kojima on preti u vidu kompjuterizacije društva zamene radnih mesta itd, a ne i sa stanovišta da on može da predstavlja i potencijal za oslobođanje od stupidnog rada u fabriči i birou i eventualno za u socijalističkim teorijama nerešene probleme razumne ravnoteže između centralnih i decentralnih struktura planiranja i odlučivanja.

Koliko se malo može neprovereno osloniti na Marksov pretpostavku, da će tehničko-ekonomski napredak stvoriti uslove za socijalno-emancipativni napredak, toliko je malo, s obzirom na globalnu zavisnost materijalnog održaja života od industrializacije, verovatna inverzija, da se humani napredak može ostvariti samo u zastoju ili čak okretanju unazad tehničko-ekonomskog napretka.

Nada koju Marks zasniva na analizi istorijskih zakonitosti, procesa osamostaljenja i afirmacije, da ljudi mogu da postanu subjekti svoje istorije, preti danas da se izgubi ne toliko kroz rakurs na antropologiju i slično, koliko kroz hipostaziranje (materijalizaciju) samokretanja tehničko-ekonomskog razvoja.

Dok su 60-tih godina neki eksperți i futuristi verovali u nagoveštaj jedne tehničke države, kojom će upravljati eksperți prema modelu tehničkog samoupravljanja i u kojoj će politička demokratija biti samo još legitimaciona fasada za vladavinu elite eksperata, u međuvremenu se, (kako je to skoro rečeno na jednom međunarodnom naučnom skupu, posvećenom pitanju napretka) podleglo »revoltu laika«, i kroz rastući demistifikaciju nauke i degradaciju ostvarenog, pojavili znaci rastuće moralnosti (Lübe). Samo oni koji se još uvek nepokolebitivo drže jedinstva razuma i naučnog napretka žale se na demistifikaciju nauke, koja se ne manifestuje samo u kritičkom stavu i zahtevima laika za sagovorništvo, već i u obesnaženoj eksperimentnosti koja dovodi u pitanje i sam fenomen autoriteta. (Bek i Bons su »naučnocentričnom« načinu gledanja napretka suprotstavili gledište sekundarnog širenja nauke kao momenta jedne modernizacije koja je postala samorefleksivna, i u kojoj laici, kao dosadašnji objekti širenja nauke, postaju aktivni subjekti u pitanju prima rezultata nauke (21)).

Nije li onda, preostalo samo još to i toliko, da se ukaže na neograničenu moć podmićivanja napretkom i progresom. To podmićivanje može biti dvojako: sve lakšim zadovoljenjem primarnih potreba i prijatnijim sakupljanjem u trenutak sadašnjem. To je ustvari žudnja za totalnošću svakog trenutka i svake prostorne tačke: sada imati i moći, sada biti sve i svuda. Biti nepodmićen progresom, znači biti svestan da je ovaj vid i stupanj ljudskog totaliteti ustvari samo izvestan totalitet primarnih potreba i tehničke moći vladanja prostorom i vremenom.

Nepodmićenost progresom, možda se potvrđuje upravo sveukupno višim, individualno i individualistički shvaćenim ljudskim potrebama, dakle, potrebama sa stanovišta mogućnosti i slobode izražavanja vlastite lčnosti, a to znači nepristajanje na poistovećivanje s vremenom sadašnjim, razvijanje težnji ka univerzalnom, večnom, trajnom (22).

1 Ovaj tekst je pripremljen u okviru naučno-istraživačkog projekta: »Razvojni oblici sistema – kontinuitet i diskontinuitet sistema«, dobrim delom prema stručnim savetima i instrukcijama dr Gerharda Kraika, profesora Univerzitet u Oldenburgu u SR Nemačkoj.

2 Emil M. Sjoran: Kratak pregled raspadanja, Novi Sad, »Matice srpske«, 1972, s. 235–7.

3 Robert Spaemann: Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen, u. Löw/Koslowski/Kreuzer (Hg.), Fortschritt ohne Mass? Eine Ortsbestimmung der Wissenschaftlich-technischen Zivilisation, München 1981, s. 112.

4 Claus Offe: Die Utopie der Null – Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, u. Soziale Welt, Sonderband 4: Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren, hg. v. J. Berger, Göttingen 1988.

5 Prema: Suzi Gablik: Modernizam je po svojoj sruštini (bio) ideološki pokret – pun revnosno smišljenih načela. Prvotivo modernističko isticanje lčnosti predstavljalo je pobunu, napredak u smislu bavljanja čoveka u svom vremenu. U članku: »Pluralizam: tiranija slobode«, Beograd, »Književna reč«, XVIII, 25. maj 1989., br. 34, s. 18–19.

6 Condoret: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt/M. 1976, s. 31.

7 G. W. Friedrich Hegel: Enciklopedija filozofskih znanosti, Sarajevo, »V. Masleša« – »Svjetlost«, 1987., s. 488.

8 Danilo Pejović: Francuska prosvjetiteljska filozofija. I odabrani tekstovi filozofa, Zagreb, Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1978, s. 50–65, 202–221; takođe: J. J. Rousseau: Schriften in zwei Bänden, hg. v. H. Ritter, Bd. 1, München 1978, s. 197.

9 Isto, s. 36–50; 183–202.

10 Uporedi: Novalis: Schriften, hg. v. R. Samuel, Bd. 1, Darmstadt 1968, s. 662.

11 Isto, s. 666.

12 Isto, s. 560.

13 Friedrich Nietzsche: Werke in sechs Bänden, hg. von K. Schlechta, Bd. 4, München/Wien 1980, S. 1019.

14 Carl Schmitt: Pojam politike, Zagreb, Izdanje maticne Hrvatske 1943, s. 79–80.

15 Gerhard Kraiker: Politischer Katholizismus in der BDR. Eine ideologische Analyse, Stuttgart, 1972.

16 Vidi: Hans Freyer: Theorie des ge enwertigen Zeitalters, Stuttgart 1955, S. 101–106.

17 Uporedi: Theodor Adorno: Fortschritt, in: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/M. 1969.

18 Niklas Luhmann: Gesellschaftsstrukturrelle Bedingungen und Folgeprobleme des naturwissenschaftlichen Fortschritts, in: Soziale Welt, 1984, Bd. 4, S. 113.

19 Thomas Blanke: Der Fortschritt der Wissenschaft und der Untergang des abendländischen Weltbildes, in: Vorgänge, 87, 1987, S. 8.

20 Kurt H. Biedenkopf: Die neue Sicht der Dinge. Plädoyer für eine freiheitliche Wirtschafts – Sozialordnung, München/Zürich 1985, S. 37.

21 Ulrich Beck, Wolfgang Bonss: Soziologie und Modernisierung, in: Soziale Welt 1984, Bd. 4, S. 385.

22 Dobrica Ćosić: Kako da stvorimo sebe, u knjizi: »Stvarno i moguće«, Ljubljana-Zagreb, Kanjarjeva založba, 1988, s. 15.