

prof. dr Filip Kovačević

Kožev

u Podgorici

Ciklus predavanja o Aleksandru Koževu





Centar za građansko obrazovanje
Centre for Civic Education

Kožev u Podgorici
ciklus predavanja

prof.dr Filip Kovačević

Izdavač

Centar za građansko obrazovanje (CGO)

Za izdavača

Daliborka Uljarević

Biblioteka

Aktivno građanstvo

Dizajn i produkcija

Centar za građansko obrazovanje (CGO)

Lektura i korektura

Centar za građansko obrazovanje (CGO)

Štampa

Studio MOUSE - Podgorica

Tiraž

300 primjeraka

CIP - Каталогизација у публикацији
Национална библиотека Црне Горе, Цетиње

ISBN 978-86-85591-29-7

COBISS.CG-ID 24020752

Prof.dr Filip Kovačević

Kožev u Podgorici
ciklus predavanja

Podgorica, 2013.

Sadržaj

Predgovor	9
Napomena autora	11
Uvod	13
Ruski period: 1902 - 1920	15
Njemački period: 1920 - 1926	16
Francuski period: 1926 - 1968	17
Predavanja o Hegelovoj <i>Fenomenologiji duha</i>	19
Hegelovo shvatanje istorije	19
Metafizika slobode	23
Filozofija i mudrost	26
Latinska imperija	28
Budućnost evropskog kolonijalizma	31
Moskva 1957.godine	34
O tiraniji i mudrosti	35
Književnost i kraj istorije	40
Bibliografija	43

Predgovor

Knjižica Filipa Kovačevića *Kožev u Podgorici*, koja se sastoji od osam predavanja što ih je u proljeće 2013.godine autor održao u Centru za građansko obrazovanje (CGO) u Podgorici, predstavlja najsistematičniji prikaz bitnih aspekata opusa značajnoga rusko-francuskog filozofa Alexandrea Kojèvea (1902. – 1968.) u našoj regiji. Ime Alexandrea Kojèvea poznato je svima koji se bave Hegelovom filozofijom, a posebno njezinom recepcijom u Francuskoj. Upravo je zahvaljujući ovom ruskom emigrantu (rođenom u Moskvi pod imenom Aleksandar Vladimirovič Koževnikov), hajdelberškom i berlinskom studentu (doktorirao je kod Karla Jaspersa disertacijom o Vladimiru Solovjevu) a potom i predavaču na pariškoj École pratique des hautes études (gdje su ga među ostalima slušali Sartre, Bataille, Aron, Lacan i Merleau-Ponty), Hegelova filozofija, ponajprije njegova *Fenomenologija duha* (koju je tumačio s humanističkih pozicija obogaćenih anticipativnim primjesama egzistencijalizma) postala relevantnom temom suvremene francuske filozofije. Njegovo najznačajnije djelo pod naslovom *Introduction à la lecture de Hegel - Leçons sur la phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Etudes* (objavljeno 1947.) predstavlja predavanja što ih je između 1933. i 1939. Kojève držao na spomenutom visokom učilištu. To je djelo 1964. Anđelko Habazin preveo za izdavačku kuću «Veselin Masleša» u Sarajevu pod naslovom *Kako čitati Hegela*.

No, opus Alexandrea Kojèvea obuhvaća još nekoliko značajnih djela, u kojima problematizira predsokratovce (prijevod njegova spisa o Ksenofontu objavio je zagrebački Grafički zavod Hrvatske 1980. u okviru knjige *O tiraniji*), Kanta (Marićev prijevod njegove knjige pod naslovom *Kant* objavljen je 1976. u izdanju beogradskog Nolita), kao i odnos između kršćanstva, hegelovstva i marksizma. U beogradskom je Nolitu 1984. objavljen i prijevod njegova spisa *Fenomenologija prava* (napisanoga 1943. ali izvorno objavljenoga tek 1981.); većina Kojevljevih djela dostupna je dakle i u prijevodu na neki od jezika u našoj regiji.

Tim više začuđuje činjenica da u zemljama nastalima na tlu nekadašnje Jugoslavije gotovo u potpunosti izostaje sekundarna literatura o Kojèvu. Dakako, moguće je da ne posjedujem dovoljno informacija, ali jedini poznat značajniji komentar njegove

filozofije predstavlja Habazinov predgovor knjizi *Kako čitati Hegela*. Prerano preminuli zadarski profesor filozofije (prije toga predavač u Banjaluci) Anđelko Habazin (1924.-1978.), vrstan znalac Bergsona i vjerojatno najbolji poznavatelj središnjih aspekata Kojèvljeve filozofije u zemlji, nije, nažalost, o Kojèveu napisao ništa više od toga znalačkog predgovora.

Upravo se u svjetlu tog podatka Kovačevićeva knjižica objelodanjuje kao najznačajniji doprinos recepciji filozofije Alexandrea Kojèvea u našoj regiji (te vjerojatno prvi relevantan spis te vrste u Crnoj Gori). S pravom se usredotočivši na ključna pitanja Kojèvljeve recepcije i interpretacije Hegelove *Fenomenologije duha*, te njegovo kreativno razvijanje misaonih potencijala sadržanih u Hegelovom mišljenju (u prvom redu onih koji se oblikuju oko pitanja o kraju povijesti), autor je u adekvatnom opsegu uzeo u obzir i neke druge dimenzije mišljenja Alexandrea Kojèvea (primjerice, njegovo tematiziranje ideje Latinskog imperija, kao i pitanja o budućnosti kolonijalizma i perspektivama Sovjetske Rusije), koje upućuju i na profetski značaj Kojèvljeva djela, te daju nove poticaje aktualiziranju pitanja o njegovoj suvremenosti. Svime time ova opsegom nevelika knjižica opravdava ocjenu prema kojoj će ona biti i ostati poticajnim (pa i nezaobilaznim) momentom svake buduće recepcije mišljenja Alexandrea Kojèvea u sredini u kojoj je nastala – ali i šire od te sredine.

Prof. dr Lino Veljak

Filozofski fakultet, Zagreb

Napomena autora

Ovaj ciklus predstavlja 8 predavanja o idejama Aleksandra Koževa, francuskog filozofa i državnika ruskog porijekla, koja sam održao u periodu od marta do maja 2013. godine u prostorijama Centra za građansko obrazovanje (CGO) u Podgorici.

Ciklus se bavio važnim temama iz opusa ovog filozofa koji je, po mom mišljenju, bio jedan od najznačajnijih mislilaca u Evropi XX vijeka. Moj cilj je bio da dam doprinos ispravljanju višedecenijske marginalizacije Koževovog djela, a direktan povod je bilo obilježavanje osamdesetogodišnjice početka njegovih predavanja o Hegelu u Parizu 1933. godine. Za potrebe ciklusa predavanja prevodio sam sa engleskog, ruskog, italijanskog i francuskog jezika.

Posebno se zahvaljujem Tamari Milaš na pozitivnoj energiji i pripremi tehničkih uslova za održavanje ciklusa, kao i svim polaznicima predavanja za njihove inspirativne komentare i diskusije.

Ovaj ciklus predavanja je posvećen uspomeni na moju babu Marušku Suhih Danilović (1926-2012), čiji je otac Ivan, baš kao i Kožev, bio izgnanik iz „crvene“ Rusije i svoju životnu energiju i intelekt posvetio izgradnji svoje „nove“ domovine.

Podgorica, januar 2014.

Prof. dr Filip Kovačević

prof.dr Filip Kovačević

Uvod

Ovu godinu obilježava jedna mala renesansa interesovanja za ideje i djelo Aleksandra Vladimiroviča Koževa [Alexandre Vladimirovich Kojève]. Nedavno je tako postalo izvjesno za širu publiku da je Kožev, pored toga što je bio priznati filozof i diplomata u službi francuske države, bio i pasionirani putnik-fotograf i sakupljač razglednica. Naime, ruski historičar umjetnosti i profesor na nekoliko prestižnih univerziteta Boris Grojs [Boris Groys] je priredio izložbu od oko 400 Koževovih fotografija (iz ukupnog fonda od 5.000 fotografija i 10.000 razglednica pothranjenog u Nacionalnoj biblioteci u Parizu) iz perioda 50tih i 60tih godina prošlog vijeka kada je Kožev kao pregovarač za francuske ekonomske i političke interese proputovao skoro cijeli svijet.¹

Grojs je ovu izložbu nazvao „Poslije istorije: Aleksandar Kožev kao fotograf“ jer mu se učinilo da Koževova perspektiva, manifestovana kroz izbor predmeta za fotografisanje - istorijski značajnih spomenika kulture, posjeduje određenu sjetnu konačnost koja se može pripisati onome koji vjeruje da se sve značajno već odigralo i da je jedini mogući preostali egzistencijalni izbor onaj pronicljivog posmatrača i bilježnika (ili turista). Grojs tvrdi da je na ovaj način Kožev dao konkretan primjer življenja u periodu poslije kraja istorije. A poznato je da je upravo ideja „kraja istorije“ ta koja ostaje permanentno vezana za Koževovo ime u istorijatu evropske filozofije dvadesetog vijeka. Zbog toga će ona biti tema detaljnog ispitivanja tokom ovog ciklusa predavanja.

Izložba Koževovih fotografija je iz Utrehta gdje je, pod pokroviteljstvom „Former West“ instituta, bila premijerno predstavljena krenula na svjetsku turneju. Prošle jeseni je bila u nekoliko gradova u Kini i Japanu, a ovih dana je u Njujorku. Ja se nadam se da će u nekom skorom periodu „doputovati“ i do ove naše jugoistočno-evropske regije. Ipak, mislim da bi prije toga bilo pravično da bude prikazana u Moskvi, Koževovom rodnom gradu.

Nekako u isto vrijeme dok ova izložba kruži svijetom, jedan od najpoznatijih

¹ <http://frenchculture.org/visual-and-performing-arts/interviews/interview-boris-grojs-alexandre-kojeve>. Pristupljeno 20. juna 2013. godine. Boris Grojs tvrdi da je za Koževa fotografija bila nastavak filozofije drugim sredstvima. Kožev je, naime, kroz svoje fotografije uvježbavao post-istorijski pogled na svijet o kojem će detaljno biti riječi na predavanjima. Čak se, kako je otkrio Grojs tragajući kroz Koževovu ostavštinu u Nacionalnoj biblioteci u Parizu, bavio i erotskom fotografijom.

savremenih evropskih filozofa Đorđo Agamben [Giorgio Agamben] se prisjetio jednog (drugog) Koževovog djela, jednog dužeg eseja, pisanog u avgustu 1945. godine, koji je obrazlagao potrebu formiranja tzv. Latinske imperije, čije bi primarno jezgro činila zajednica Francuske, Italije i Španije.² Agamben je ideju Latinske imperije pomenuo u kontekstu skorašnjih dešavanja u okviru Evropske unije, i to izuzetno snažnog, u momentima i grubog, pritiska njemačkih vlasti na zadužene zemlje evropskog juga, posebno Grčku, ali i Italiju i Španiju. On je podsjetio na Koževovo upozorenje da je vrlo moguće da će, ukoliko se politički ne udruže, zemlje latinske Evrope biti pod kontrolišućim nadzorom kulturno i vrijednosno različitog evropskog sjevera. U tom pogledu, Kožev je naročito isticao kulturu „slatkoće života“ koja je, po njegovom mišljenju, nepoznata sjevernoevropskim protestantskim zemljama, a predstavlja jedno i jedino izvorište lijepih stvari u životu: umjetnosti, gastronomije, hedonističkih poduhvata, jednom riječju, „resensanse“ čula i estetike egzistencije. U isto vrijeme, upravo takav pristup životu omogućio je i nastanak humanističke Renesanse u Srednjem vijeku poslije stotina godina mračnih i represivnih dešavanja (mada Grojs tvrdi da je Kožev više volio baroknu nego renesansnu umjetnost). Ipak, naravno, mora se reći da ovakvo viđenje sadašnjih evropskih dilema i kriza nije bez kontroverzi kojima ću se vratiti kada budem detaljno govorio o ovom Koževovom tekstu.

Moja namjera je da u ovim predavanjima do izražaja dođe ne samo Kožev kao filozof, mislilac i diplomata nego i Kožev kao ličnost, kao individua koja proživljava posebno tragičan period evropske i svjetske istorije prve polovine dvadesetog vijeka. Samo na ovaj način vjerujem da je moguće u pravom svjetlu sagledati značaj i relevantnost njegovih ideja i za ovo naše vrijeme koje, iz godine u godine, postaje sve haotičnije i zloslutnije. Ukoliko bismo, međutim, prihvatili Koževov pristup ovim dešavanjima, uvjeren sam da bismo živjeli i lagodnije i slađe.

² <http://www.presseurop.eu/en/content/article/3593961-latin-empire-should-strike-back>. Pristupljeno 20. juna 2013. godine

Ruski period: 1902-1920

Aleksandar Koževnikov je rođen u Moskvi 11. maja 1902 godine (po starom kalendaru, 28. aprila) od oca Vladimira i majke Aleksandre, djevojačkog prezimena Ušakov.³ Porodica Koževnikov je, baš kao i porodica Ušakov, bila imućna, visoko obrazovana i dobro situirana u ruskom društvu toga doba, iako ni jedna ni druga nisu pripadale aristokratiji. Polubrat Koževovog oca je bio poznati apstraktni slikar Vasilij Kandinski.⁴ Ostala je bogata korespondencija između njega i Koževa, a 1936. godine Kožev je napisao jedan naučni rad na temi „objektivnog“ slikarstva Kandinskog. Može se reći da je Kandinski imao važan uticaj u Koževovom djetinjstvu, s obzirom da mu je otac Vladimir poginuo 1905. godine kao oficir na rusko-japanskom frontu. Koževova majka se ubrzo zatim preudala za muževog kolegu, oficira Lemkula iz porodice rusifikovanih Njemaca.⁵ Međutim, ni tu se ne završava tragedija sa očevskim figurama u ranom životu Koževa. U ljeto 1917. godine Lemkul je stradao u borbi sa razbojnicima koji su htjeli da opljačkaju njegovo imanje. Kasnije se njegova majka udala i po treći put.

Biograf Marko Filoni navodi da je Kožev pokazivao sklonosti ka filozofiji i „dubokim“ životnim temama još kao osnovac. To naravno ne treba da čudi. Moskovski svijet, jedini svijet koji je poznao i u kojem je rastao, rušio se na sve strane, rastakao po rubovima, javni život je postao polje boja između cara, Raspućina, Ohrane, Kadeta, Boljševika, anarhista i još mnoštva aktera koji su svi za sebe, a protiv svih drugih, isticali svoju misiju da spasi Rusiju. Desila se revolucija 1905. godine, veliki broj političkih atentata i pogroma, prvi svjetski rat 1914. godine, a zatim, kada je Kožev imao svega 15 godina, i ta famozna Oktobarska revolucija (u stvari, novembarski vojni prevrat boljševika u Petrovgradu). Ubrzo poslije toga, negdje tokom 1918. godine, Kožev zamalo nije izgubio glavu kada su ga uhapsili pripadnici boljševičke tajne policije zbog „špekulisanja“ tj. prodaje porodičnih stvari (dijamanata) na crnoj berzi.⁶

3 Najpotpuniju postojeću biografiju Aleksandra Koževa napisao je mladi italijanski filozof Marko Filoni. Vidjeti Marco Filoni, *Il Filosofo della Domenica: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008. Postoji i biografija na francuskom jeziku koja je petnaestak godina bila prva i jedina: Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990. Takođe bih istakao i duži biografski članak Koževovog ruskog komentatora Aleksandra Rutkevicha. „Predislovie“ u Aleksandr Kožev, *Ateizam i drugie raboty*. Moskva: Praksis, 2007, str. 7-44.

4 Kolekcija slika Kandinskog u zasebnoj, okrugloj sobi njujorškog muzeja Gugenhajm je izvanredna.

5 Koževov biograf Rutkevič tvrdi da je Lemkul porodičnim porijeklom bio Njemac, a Filoni da je bio engleskog porijekla. S obzirom na prezime, mislim da je Rutkevich u pravu.

6 Grojs tvrdi da je Koževova porodica posjedovala rudnike dijamanata u Sibiru.

Nekoliko dana provedenih u pakleno lošim uslovima u zatvoru uvjerilo je Koževa da je vrijeme da napusti Rusiju. Njegovi biografi (Filoni, Rutkevič, itd.) bilježe da je kasnije izjavio da je tokom tih zatvorskih dana imao dubok uvid u određene filozofske pojmove kojima se kasnije u svojim djelima detaljnije bavio. Zajedno sa prijateljem i vršnjakom Georgom Vitom [Georg Witt] početkom 1920. godine, Kožev je napustio Moskvu i zaputio se na Zapad.

Njemački period: 1920-1926

Još 1917. godine Kožev je počeo da vodi dnevnik (zvao ga je „Dnevnik jednog filozofa“) u koji je zapisivao svoje misli i osjećanja o pročitanim i doživljenom. Tokom putovanja sa Vitom kroz Poljsku prema Njemačkoj (kasnije su bili i u Italiji) Kožev je dnevnik izgubio, ali je uspio da se prisjeti jednog većeg njegovog dijela i da ga ponovo napiše. Inače, dnevnik je vodio duži niz godina, negdje do završetka formalnog školovanja.

Kožev je odlučio da se više ne vraća u Rusiju (najvjerovatnije zbog straha da bi ponovo mogao biti uhapšen) i za stalno mjesto boravišta je izabrao Berlin. Tu je čekao Vita koji se vratio u Moskvu sa namjerom da donese dragocjeni nakit Koževove porodice od čije kasnije prodaje je Kožev finansirao školovanje i boravak u Njemačkoj.

Iz Berlina Kožev se preselio za Hajdelberg gdje je od 1922. godine izučavao filozofiju i istočne jezike, mada se i narednih godina vraćao u Berlin i slušao predavanja na tamošnjem univerzitetu. Posebno istaknuti među njegovim profesorima u Hajdelbergu su bili Hajnrik Rikert [Heinrich Rickert] i Karl Jaspers [Karl Jaspers]. Filoni tvrdi da je sa Jaspersom Kožev ostvario mnogo bliži intelektualni odnos, pa zbog toga ne treba da čudi da je upravo on bio mentor njegove doktorske disertacije.

Koževova doktorska disertacija, pisana u periodu od 1924. do 1926. godine, se ticala religijskih ideja ruskog filozofa Vladimira Solovjeva [Vladimir Soloviev]. Mnoge od ideja koje je Kožev istakao kao važne u svojoj tezi, posebno Solovjevova ideja univerzalnog filozofskog sistema, kao i razumjevanje božanskog, kasnije će (ponovo) izbiti na površinu u Koževovom tumačenju Hegela. Ima poznavalaca Koževovog djela koji tvrde da on nikada u svojim promišljanjima nije ni izašao iz orbite ruske apokaliptičko-religijske misli kraja 19. i početka 20. vijeka.

Francuski period: 1926-1968

Tokom 1926. godine, Kožev se oženio i preselio za Francusku u kojoj će ostati do kraja života. Po dolasku u Francusku, Kožev je preveo svoju disertaciju, nadajući se da će njenim objavljivanjem steći dovoljne reference za poziciju predavača u nekoj visokoškolskoj instituciji u Parizu. Takođe, tih prvih godina u Francuskoj je napisao i jednu dužu studiju o ateizmu koja je tek posthumno objavljena i to prvo na ruskom, a kasnije i na francuskom jeziku. Mislim da bi bilo vrijedno tu studiju prevesti i kod nas.

Još za vrijeme boravka u Njemačkoj Kožev se sprijateljiio sa ruskim intelektualcem, kasnije širom Evrope poznatim historičarem i teoretičarem nauke Aleksandrom Kojreom [Alexandre Koyré].⁷ Kojre je već ranih tridesetih godina počeo da drži predavanja na Višoj školi praktičnih nauka u Parizu. Kada je dobio dozvolu za studijski boravak u Egiptu 1933. godine, zamolio je Koževa da ga zamjeni. Kožev je ponudu prihvatio i tako je započeo čuveni seminar o Hegelovoj *Fenomenologiji duha* koji je trajao punih šest godina i koji su pohađali neki od najznačajnijih francuskih mislilaca i intelektualaca dvadesetog vijeka – Žak Lakan [Jacques Lacan], Žorž Bataj [George Bataille], Rejmond Keno [Raymond Queneau], Moris Merlo-Ponti [Maurice Merleau-Ponty], Rejmond Aron [Raymond Aron], Rože Kaloa [Roger Caillois], Pjer Klosovski [Pierre Klosowski], a ponekad su dolazili i Andre Breton [Andre Breton] i Hana Arendt [Hannah Arendt]. Ideja da se osamdesetogodišnjica početka tog seminara proslavi na prigodan način je motivisala i ova moja predavanja. Iz tog razloga, najveći dio predavanja će biti posvećen upravo tom seminaru i njegovim najznačajnijim djelovima, posebno onim koji se tiču ideje apsolutnog znanja tj. mudrosti i kraja istorije.

Bilješke sa seminara je prvi objavio 1947. godine poznati francuski književnik Rejmond Keno pod naslovom „Uvod u čitanje Hegela: Predavanja o Hegelovoj *Fenomenologiji duha*“.⁸ Na jugoslovenskom području ovu knjigu je preveo i sa pogovorom objavio neopravdano zapostavljeni hrvatski filozof Anđelko Habazin. Izdavačka kuća „Veselin Masleša“ iz Sarajeva je objavila prvo izdanje 1968. godine, a drugo 1990. godine, oba u okviru svoje biblioteke „Logos“. Do danas, međutim, nije objavljen potpun prevod na engleski jezik. Postoji samo prevod Džejmsa Nikolsa

7 Kako navode biografi Rutkevič i Filoni, Koževova žena je bila udata za Kojreovog mlađeg brata, ali ga je napustila kada je upoznala Koževa. To izgleda nije uticalo na prijateljstvo između Koževa i Kojrea, inače dva najpoznatija Rusa u francuskoj misli 20. vijeka.

8 Filoni tvrdi da je Kožev jedan od glavnih likova u Kenoovom romanu „Daleko od Ruena“. Takođe, mnogi Kenoovi likovi imaju obilježja post-istorijskog gledanja na svijet, a jedan od romana nosi i jasno hegelijanski naslov „Nedjelja života“. Upravo tako je Hegel na jednom mjesto protumačio ljudsku egzistenciju poslije kraja istorije.

[James Nichols] koji uključuje samo oko jedne polovine predavanja i za koji je predgovor napisao poznati američki konzervativni filozof Alen Blum [Alain Bloom]. Nikada nije opovrgnuta sumnja da su se Blum i Nikols u izboru djelova za prevod vodili upravo svojom konzervativnom političkom orijentacijom.

Poslije završetka predavanja 1939. godine, kao i tokom ratnog razdoblja Kožev je nastavio da piše. Tek se u zadnjih desetak godina objavljuju njegova djela iz tog perioda. Do sada su objavljene knjige o filozofiji prava i istoriji antičke filozofije na francuskom i engleskom. Poznavaoi Koževovog arhiva u Nacionalnoj biblioteci u Parizu (kojoj je sve Koževove spise zavještala njegova životna saputnica Nina Ivanov [Nina Ivanoff] 2002. godine, na stogodišnjicu njegovog rođenja) tvrde da tamo još uvijek postoji jedan rukopis na ruskom jeziku od preko hiljadu stranica koji nosi naslov „Sophia“ – mudrost. Što li sve taj rukopis krije?⁹ Možda, pored ostalog, i odgovor na pitanje zašto se Kožev odmah po završetku rata otisnuo u vode praktične politike, kao jedan od saradnika i savjetnika generala Šarla de Gola [Charles de Gaulle].

I zaista, po navodima onih koji su ga dobro poznavali, Kožev u poslijeratnom periodu postaje siva eminencija francuske spoljne, posebno ekonomske, politike. Formalno radi kao službenik u Ministarstvu za ekonomske odnose sa inostranstvo, ali njegov intelektualni i društveni uticaj je jači od uticaja pojedinih ministara. Kožev postaje jedan od prvih zagovornika saradnje između Francuske i Njemačke na ravnopravnim osnovama, a time i jedan od utemeljivača današnje Evropske unije. Putuje često širom svijeta, a kada je u SAD-u, i sam Kisindžer [Henry Kissinger] se interesuje za njega. U ovom periodu, Kožev postaje „nedjeljni filozof“ – što je i naslov Filonijeve biografije – zbog toga što ima vremena da se bavi filozofijom samo nedjeljom. Ipak, uspjeva da napiše značajne (iako kratke) eseje, od kojih će onaj o odnosu filozofije i politike tj. odnosu filozofa i političkog lidera biti predmet detaljne analize na jednom od predavanja.

Kožev umire daleko od svoje kuće u predgrađu Pariza, za vrijeme jedne konferencije o ekonomskim pitanjima u Briselu (tragično, tokom izlaganja), u junu 1968. godine. Nekoliko dana prije toga daje jedan od vrlo rijetkih intervju u kojem se dotiče i nekih tema iz privatnog života. U Briselu je i sahranjen. Nadam se da ću tokom neke naredne posjete Briselu biti u prilici da posjetim njegov grob i da mu odam dužnu počast.

⁹ Boris Grojs je trenutno jedina osoba na svijetu koja je pročitala ovaj rukopis. O nekim njegovim djelovima, Grojs govori na predavanju na Evropskoj školi post-diplomskih studija [European Graduate School] održanom u ljeto 2013. godine. Ovo predavanje se može odgledati na youtubu, http://www.youtube.com/watch?v=9_O2T_xFJBQ. Grojsova analiza je međutim vrlo kratka i shematična. Kada bude objavljeno, ovo Koževovo djelo će se možda tumačiti kao jedno od najvažnijih filozofskih poduhvata 20. vijeka. Vrlo dramatično je da je cijelo ovo vrijeme postojao samo jedan jedini primjerak.

Predavanja o Hegelovoj Fenomenologiji duha

Ono što imamo u knjizi koju je objavio Keno 1947. godine su zabilješke različite dužine iz svih godina Koževovih predavanja, dakle od 1933. do 1939. godine. Najpotpunije zabilješke su iz dvije posljednje školske godine, 1937-1938 i 1938-1939, i one će biti predmet našeg detaljnog iščitavanja. Sve u svemu, Kožev je vrlo precizno i sa širokom sopstvenom elaboracijom komentarisao svaku rečenicu Hegelove *Fenomenologije duha*. Po kazivanju Rejmonda Arona, Kožev bi na svakom predavanju tumačio po nekoliko Hegelovih paragrafa i to, kako posebno ističe Aron, bez ikakvih zabilješki.¹⁰ Iz toga je jasno u kojoj mjeri je Kožev bio poznavalac te Hegelove knjige. U jednom tekstu je na primjer napomenuo da je dvije ili tri godine čitao samo tu knjigu. Naravno, za njega je *Fenomenologija duha* bila *summa summarum* zapadne misli. Ona je predstavljala enciklopediju apsolutnog znanja i time uključivala sve druge knjige, bile one napisane ili ne, kao neka vrsta algoritma ljudskog postojanja. Zbog toga i jeste jedna od Koževovih glavnih tvrdnji da je pisanjem te knjige Hegel okončao ljudsku istoriju kao takvu i da poslije njenog pisanja i razumijevanja (od strane čitaoca) ne može više biti Čovjeka (bića Borbe i Rada koje je motor Istorije). Drugim riječima, filozofa, vječnog zaljubljenika i tragaoca za mudrošću, na kraju istorije, zamijenjuje mudrac, osoba apsolutnog znanja. Pojam mudraca, kao i razlika koju Kožev pravi između mudraca i filozofa, će biti tema posebnog predavanja.

Hegelovo shvatanje istorije

Najosnovnija teza Hegelovog shvatanja ljudske (antropogene) istorije je da istorija ima svoj početak, svoj tok (koji je racionalan i stoga se može razumijeti i kroz filozofski diskurs objelodaniti) i svoj kraj. Kožev koristi analogiju zgrade da bi objasnio Hegelovo viđenje uloge čovjeka u istorijskom procesu. Čovjek je, kaže Kožev, u isto vrijeme i materijal (opeka) istorije, kao i njen zidar, arhitekta, stanar i kritičar.¹¹ Hegelova namjera u *Fenomenologiji duha* je upravo da objasni suštinu svih uloga koje igra čovjek i koje kulminiraju u kraju istorije, u ostvarivanju apsolutnog znanja ili, koristeći Koževovu analogiju, u okončavanju zidanja zgrade i potpunom razumijevanju svih njenih aspekta, uz zadovoljstvo urađenim.

¹⁰ Raymond Aron, *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*, Trans. George Holoch, New York: Holmes & Meier, 1990.

¹¹ Aleksandar Kožev, *Kako čitati Hegela*, prevod Anđelko Habazin, Sarajevo: Veselin Masleša, 1990, str. 162.

Hegel vjeruje da je on prvi čovjek koji je u svojoj osobi ostvario apsolutno znanje i on piše *Fenomenologiju* da bi drugima objelodanio cijeli proces. Čitanjem i razumijevanjem Hegelovog djela postaje se mudracem, osobom koja posjeduje apsolutno znanje. Dakle, ključno pitanje na koje u svojim predavanjima Kožev teži da da uvjerljiv odgovor je kako se dolazi do apsolutnog znanje tj. kako se stiče hegelijanska mudrost. Odgovor na to pitanje je nemoguć bez razumijevanja totaliteta istorijskog procesa, a razumijevanje totaliteta istorijskog procesa nije moguće bez razumijevanja konstitucije ljudskog subjekta tj. konstitucije čovjekovog ja (samo-svijesti). Hegel i kritikuje Dekarta zbog toga što smatra da se Dekart u svojoj čuvenog izreci „(ja) mislim, dakle postojim“ više bavio procesom mišljenja (konstitucijom svijesti, diskursom) nego li procesom konstitucije subjekta koji misli (samo-svijesti). A jasno je da ne može biti mišljenja bez subjekta koji misli. Dakle, Hegel stavlja sebi zadatak da objasni „kada, kako i zašto je čovjek doveden do toga da kaže ‘ja’“.¹² Po njemu je to najvažnije, nikada razjašnjeno pitanje filozofije, bez odgovora na koje se ne mogu naći ni odgovori na sva ostala pitanja.

Hegel u prvim poglavljima *Fenomenologije* obrazlaže zašto do pojave samo-svijesti ne može doći ni kroz „osjetilnu izvjesnost“ tj. funkcionisanje čula (prosta refleksija predmeta) niti kroz kontemplaciju jer ona dovodi upravo do suprotnog efekta, do zaboravljanja sebe, utapanja u stvari. Međutim, što je preostalo kada se eliminišu i čula i mišljenje? Hegel to nešto „treće“ naziva žudnja (želja).¹³

Kroz djelovanje želje – Kožev koristi primjere gladi i žeđi – čovjek postaje „svjestan sebe,“ jer se i glad i žeđ uvijek prikazuju kao „moja želja“, kao nešto što se nedvosmisleno pokazuje kao dio mene, kao nešto što me vraća sebi (ma što mi čula pokazivala ili ma što kontemplirao u datom momentu) i što pravi jasnu distinkciju između mog „ja“ i „ne-ja“. U isto vrijeme, želja kao ključna, konstitutivna komponenta samo-svijesti kroz svoju sopstvenu prirodu utiče na prirodu čovjekovog „ja“. Želja, naime, ima specifičnu „aktivnu, negatorsku“ prirodu. Jer, po Koževovim riječima, cilj želje je „... negirati [stvar] u njenoj nezavisnosti i pretvoriti je u mene, učiniti je mojom...“.¹⁴

Ovdje se, međutim, postavlja pitanje: zar glad i žeđ nisu dio i životinjske želje, a ipak se ne može reći da životinje imaju stepen čovjekove samosvijesti? Da bi Hegelov argument bio uvjerljiv, on mora napraviti razliku između funkcionisanja ljudske i životinjske želje. Što je to, naime, što ljudsku želju čini drugačijom od životinjske?

12 Kožev, Kako čitati Hegela, str. 165.

13 Habazin prevodi Hegelov termin *Begierde* kao žudnju što jeste tehnički tačno. Međutim, s obzirom da Koževov prevod na francuski glasi *désir* (engleski prevod je *desire*), kao i da je riječ želja mnogo bliža svakodnevnoj upotrebi, odlučujem se da koristim termin želja umjesto *žudnja*.

14 Kožev, Kako čitati Hegela, str. 166-167.

Jasno je da dijele istu biološku osnovu, ali što je to što ih razlikuje?

Hegelov odgovor je da se u djelovanju životinjske želje vrši negacija samo bioloških tj. prirodnih, pasivno datih sadržaja (onoga što jeste) i da upravo zbog toga što njena želja negira samo ono što postoji, životinja ne može razviti distancu prema sebi (transcendenciju), ne može prevazići svijet bića, niti pokrenuti „točak“ istorije. Da bi želja prevazišla vječno date sadržaje, svijet nepromjenjivih bića, da bi se emancipovala od vezanosti za svoju biološku osnovu (koja se ponavlja vječno ista), ona mora biti usmjerena prema jednoj vrsti „ne-bića“, prema nečemu što ne postoji na način na koji postoje „stvari“ u prirodi.

Hegel tvrdi da kriterijum za to nešto što i postoji i ne postoji, što nije prirodno, ali nije ni izvan prirode tj. nije božansko, može biti samo neka druga tj. nečija druga želja. Ujedno, to znači da, prema Hegelovom viđenju, nikada nije postajala usamljena čovjekova samo-svijest, jer nikada nije mogla postojati usamljena čovjekova (antropogena) želja. Od samog početka bile su dvije želje, usmjerene jedna na drugu. I to neprijateljski.

Zašto neprijateljski? Zbog toga što po svojoj prirodi želja teži veličanju svoje ekskluzivnosti. Kožev kaže: „Čovjek koji ljudski žudi za nekom stvari (želi neku stvar) ne djeluje toliko da se domogne te ‘stvari’ koliko da od drugog iznudi ‘priznanje’ svog ‘prava’... na stvar, da iznudi da on bude priznat za ‘vlasnika’ stvari.“¹⁵ Upravo želja za ovakvim priznanjem omogućava stvaranje „ljudskog, ne-biološkog svijeta“ i otpočinjanje toka istorije.

Želja koja hoće da bude ekskluzivna teži da uništi drugu želju. Zbog toga je i borba između dvije želje, po Hegelu, borba na život i smrt. Međutim, u toku same borbe, postaje jasno da bi potpuno uništenje jedne želje tj. smrt subjekta koji je artikuliše, u isto vrijeme, značilo i „smrt“ subjekta koji je ostao u životu. Jer, kao što je ranije rečeno, želja čini čovjeka čovjekom samo u slučaju da teži želji drugog čovjeka. Ako tog drugog čovjeka nema tj. ako je mrtav, onda i onaj koji je živ gubi svoj (ljudski) smisao postojanja. Zbog toga oba protagonista moraju ostati u životu, s tim da se jedan potčinjava drugom. Naime, onog koji je spremniji da smrtni pogleda u oči, da ide do kraja za premoć svoje želje, Hegel naziva „gospodarom“, a onog drugog, koji se u zadnjem trenutku pokolebao i ustuknuo pred strahom od smrti, naziva „robom“. Ljudska istorija, kako je vidi Hegel, i u saglasju sa njim Kožev (i Marks & Engels), je istorija antagonističkog odnosa između gospodara i roba (Marks & Engels koriste termin „klase“, ali struktura je ista).

¹⁵ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 169.

Rob u istoriji (kmet, proleter) radi za gospodara (feudalca, buržuja-kapitalistu), mijenjajući prirodnu okolinu i prilagođavajući je gospodarovim, ali i svojim potrebama. On omogućava stvaranje svijeta tehnike (akumulaciju znanja, nauku). Istorija se završava onoga trenutka kad rob kroz svoja znanja (kao i savladani strah od smrti) postane gospodar. Za Koževa se taj trenutak, na teorijskoj ravni, desio 1806. godine, pobjedom narodne, napoleonovske armije nad silama feudalne (aristokratsko-elitističke) Evrope. Sve što se desilo poslije toga je za Koževa samo primjena napoleonovskih principa (ideja francuske revolucije - „slobode, jednakosti, bratstva“) na sve veće djelove planete. Stoga, sintezu gospodara i roba na kraju istorije predstavlja građanin jedne univerzalne i homogene države.

U dugom periodu koji se može nazvati periodom „stasavanja“ robove svijesti o neophodnosti odlučne borbe za slobodu, javljaju se ideologije koje opravdavaju ropstvo. Prva od takvih ideologija koju detaljno opisuje Hegel je stoicizam. Ključna tvrdnja stoicizma je da se može biti slobodan bilo gdje, pa i u zatvoru. To znači da uslovi egzistencije nisu od primarnog značaja za kvalitet ljudskog života. Hegel, međutim, tvrdi da stoicizam označava samo apstraktnu slobodu tj. da ne može da utemelji stvarnu, ljudsku slobodu. U suštini, stoicizam poziva na nedjelovanje, na prihvatanje statusa quo i zadovoljstvo sa „unutrašnjim“ mirom. Hegel takav stav odbacuje jer za njega nedjelovati tj. ne negirati dano znači ne biti čovjek u svom biću. Ipak, stoicizam može da bude filozofski konzistentan stil života za vladaoaca, kao što se to vidi u slučaju rimskog imperatora Marka Aurelija. Jedini razlog zbog kojeg bi gospodar napustio gledište stoicizma je, kako interesantno napominje Hegel, dosada.

Kao odgovor ideološkoj krajnosti stoičkog povlačenja u „unutrašnji“ svijet javlja se ideologija skepticizma-nihilizma. Skepticizam-nihilizma je ekspanzivno nastrojen, on želi da zavlada nad spoljašnjim svijetom. Međutim, to negiranje datog ostaje apstraktno, vrši se umom, a ne djelima. Radikalno nastojanje na skepticizmu koje zatim porađa uvjerenje da ništa nema smisla (sve je jedno te isto) vodi ka samoubistvu kao jedinom racionalnom filozofskom rješenju. Samo naizgled različit je solipsizam koji insistira da je vrijedno spoznaje samo ono što je lično ja. Jasno je da i stoicizam i skepticizam ne mogu prevazići kontradikciju između stvarnosti i ideala jer im je utemeljenje u apstraktnom govoru (diskursu), a ne u konkretnim poduhvatima negacije.

Hegel tvrdi da se pojava hrišćanstva mora razumijeti upravo u kontekstu neuspjeha odgovora paganske (gospodarske) filozofije na postojeće društvene antagonizme.¹⁶ Hrišćanstvo teži da prevaziđe stvarni antagonizam između gospodara i roba tako što promoviše stav da je i gospodar u stvari rob. I on je na ovom svijetu potčinjen gospodaru svih tj. Bogu. Utjehu robovima na ovom svijetu, hrišćanstvo obećava u

¹⁶ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 181-183.

zagrobnom životu u kojemu vladaju jednakost i ravnopravnost. Treba primjetiti da su te vrijednosti ostvarene bez borbe i rada što znači u koliziji sa svim onim što definiše čovjeka kao „slobodno i samostalno“ biće. Kožev smatra da se Francuska revolucija može tumačiti kao želja da se „ostvari“ hrišćanstvo na ovom svijetu.

Temeljna orijentacija Francuske revolucije da evropski društveni život oslobodi od Boga pripremila je pogodno tlo za ubrzani razvoj nauke i tehnologije i samim tim stvaranje novih društveno-ekonomskih odnosa. Umjesto božanske transcendencije, ustoličena je transcendencija Kapitala, potčinjavajući i robove (proletere) i gospodare (kapitaliste).¹⁷ Upravo zbog dominirajuće prirode Kapitala, univerzalna i homogena država na kraju istorije moraće da ga se otarasi da bi zaživjela suštinska ravnopravnost svih.

Metafizika slobode

Ključna stvar, međutim, ostaje kako filozofski utemeljiti postojanje čovjekove slobode, slobode da djeluje u suštinskom smislu i da mijenja svoju egzistenciju, stvarajući uslove života koji su u ranijim periodima istorije bili nemogući. Da bi se postigao taj cilj, moramo se, tvrdi Kožev, baviti odnosom između vremena, vječnosti i koncepta (pojma). Uz to, moramo prihvatiti Hegelovo razumijevanje tog odnosa koje se suštinski razlikuje od razumijevanja koje su imali Spinoza, Platon, Aristotel, Kant, kao i neimenovani skeptici/relativisti. A svi oni se, opet, svaki pojedinačno po ovom pitanju razlikuju i među sobom. O čemu se zapravo radi?

Kožev citira važnu rečenicu iz Hegelove *Fenomenologije duha*: „Vrijeme je sam pojam koji je tu [u empirijskoj egzistenciji].“¹⁸ Drugim riječima, to znači da Hegel vidi pojam kao vrijeme ($P=Vr$) tj. pojam nije u odnosu ni sa čim drugim osim sa vremenom. To viđenje predstavlja polaznu tačku prema kojoj Kožev ravna sve ranije filozofije. On to radi na slijedeći način. Prvo, Kožev upoređuje pristup Hegela sa pristupom Parmenida (i Spinoze). Oni su naime vjerovali da je pojam vječnost ($P=Vj$) i da se ne odnosi ni na što drugo. To znači da je bilo kakva promjena nemoguća. Postojanje nema ni početka ni kraja, sve je tako kako je uvijek bilo i kako će uvijek biti. Ovaj pristup negira bilo kakvu mogućnost čovjekove slobode. Govoriti o istoriji, a biti saglasan sa Parmenidom i Spinozom, je besmisleno. Isto tako je besmislen, prema Koževu, i pristup skeptika/relativista. Za njih je pojam temporalan ($P=Tmp$), što podrazumjeva da sve teče i da se sve mijenja bez prestanka. Tako da bilo kakvo

¹⁷ Tehnički termin je „otudjenje“.

¹⁸ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 329.

definitivno, istinito znanje o bilo čemu nije moguće. Ako jednu krajnost predstavlja Parmenidovo „mrtvo more“, onda drugu (isto tako pogubnu po ljudsku slobodu i djelovanje) predstavlja Heraklitova „rijeka“ koja teče i „ne kaže ništa“ (B. Miljković). Kao srednji, umjereni put ostaju nam dakle pristupi Platona, Aristotela i Kanta.

Za svu trojicu ovih filozofa, kaže Kožev, pojam je vječan, ali se odnosi na nešto što se razlikuje od njega samog. Naime, i Platon i Aristotle i Kant odbacuju identifikaciju pojma sa vječnošću (Parmenid-Spinoza) ili sa vremenom (Hegel). Za Platona i Aristotela, pojam je u vezi sa vječnošću, a za Kanta u vezi sa vremenom. Za Platona je vječnost na koju se odnosi pojam izvan vremena, a za Aristotela u vremenu. Na konkretnom primjeru, postojanja ili nepostojanja čovjekove slobode (slobodne volje, stvaralaštva), to znači sljedeće. U skladu sa vjerovanjem da se ono što uvezuje pojmove u smislene riječi (diskurs) nalazi izvan vremena, Platon na primjer projektuje postojanje slobodnog čina (izbora) izvan temporalnosti. Slikovito rečeno, duša izabira „svoju sudbinu prije rođenja“, a zatim je primorana da trpi konsekvence koje iz tog izbora proizilaze.¹⁹ Analogna ovom vjerovanju je priča o Adamu i Evi koji su zbog „prvobitnog grijeha“ istjerani iz raja ili o anđelu koji ima samo jednu priliku da odluči da li je za ili protiv Boga. Ukoliko se prihvati Platonovo stanovište, ne može se ništa reći o empirijskom toku stvari jer se značenje svega što se zbiva (kao i uzroci) nalazi izvan ljudske istorije tj. dosega čovjeka. Kako god se ponašali i što god radili, nikada nećemo znati da li nam slijedi rajska nagrada u zagrobnom životu. Istinsko znanje može da posjeduje samo neko vanvremensko, božansko biće.

Aristotel se ne slaže sa svojim učiteljem Platonom. Za Aristotela, pojam se odnosi na vječnost koja je u vremenu (a ne izvan vremena kao kod Platona). Tako na primjer pojam „mačka“ koji se, prema Platonu, nalazi izvan vremena i vječno je identičan sa samim sobom, za Aristotela postaje biološka vrsta „mačka“ koja se, vječna i nepromjenjiva, nalazi u vremenu koje teče i kroz koje se mijenjaju (rađaju se i umiru) stvarne, postojeće mačke. Tako da Aristotel, za razliku od Platona, može da utemelji u vremenu postojanje i trajanje čovjeka kao biološke vrste, ali, kao i Platon, ne može da objasni zakonitosti čovjekove istorijske tj. stvaralačke egzistencije. Za Aristotela, čak ni Bog nije Bog-Stvoritelj jer njegova metafizika isključuje postojanje bilo kakvog stvaralačkog čina izvan vremena. Vječnost je „zarobljena“ u vremenu koje se zbog toga svodi na vječno vraćanje istog. Dok Platon dozvoljava makar jedan stvaralački čin (iako izvan vremena i moguć samo za božansko biće), Aristotel ne dozvoljava čak ni to. Za njega nema ni anđela ni slobodnih ljudi; suština čovjeka je u njegovoj biologiji, on je „politička životinja“ (*zoon politikon*). Kožev ilustruje i uticaj razlika između Platona i Aristotela na njihovo razumijevanje države kao ljudske tvorevine. Za Platona, duša individue je previše mala da bi bila spoznata, pa je apsolutno znanje

¹⁹ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 338.

moгуće u „velikom uvećanju“ samo kao idealna Grad-Država, dok, za Aristotela, postoji samo znanje o ciklusu državnih uređenja koji se vječno ponavlja, nema, niti može biti idealne državne tvorevine.²⁰

Kožev tvrdi da Hegel vidi cijelokupnu istoriju filozofije kao projekat „približavanja“ pojma i vremena dok, najzad, u njegovoj sopstvenoj filozofiji, ne postanu jedno. Za Hegela, kao što sam već naznačio, „vrijeme je pojam koji je tu [u empirijskoj egzistenciji]“. To znači da, za njega, postoji samo istorijsko (ljudsko) vrijeme i da je priroda, bez čovjeka, samo prostor (bez vremena). U istorijskom vremenu koje omogućava slobodu ljudskoj stvaralaštva tj. filozofski utemeljuje mogućnost pojave novih stvari u svijetu, budućnost ima „primat“.²¹ To znači da tok vremena startuje od budućnosti, da bi kroz prošlost, kroz ono što od ranije postoji, kreirao sadašnjost i (novu) budućnost. Naime, čovjek je motivisan željom, a želja je orijentisana prema onome što ne postoji u datom trenutku, dakle, prema budućnosti. Želja je, smatra Kožev, kao „neka šupljina ili neka rupa u prostoru“ u kojoj se „nastanjuje budućnost usred sadašnjosti“.²² Naravno, samo želja usmjerena na drugu želju (na ono što nije na nivou empirijske egzistencije) može dovesti do stvaralačkog čina i do stvaranja nečeg istinski novog. Životinje su na primjer usmjerene na ono što jeste (hranu, vodu) i to dovodi do neprekidnog ponavljanja jednog te istog. Samo je čovjek usmjeren na ono što nije i zbog toga može i mora da mijenja svijet da bi ga tako upodobio svojim željama. Kožev navodi primjer grčke masline koja je identična i u Perikleovom i Venizelosovom, a ja bih dodao i u Samarasovom, vremenu, a na drugoj strani, kolika je samo razlika u tehnološkim dostignućima tih perioda grčke istorije.²³ Za razliku od biološkog, u istorijskom vremenu nema identičnih vraćanja na staro, dešavanja su vezana za konkretan kontekst i proizvod su sukobljavanja između želja ljudskih bića – protagonista istorijskog procesa. Svijet se mijenja ljudskim radom, radom roba za gospodara. Mijenjajući svijet, rob mijenja i sebe, stičući znanje koje mu omogućava da stvori svijet bez robova i bez gospodara, svijet koji označava kraj istorije i uspostavljanje univerzalne i homogene države.

Ipak, Kožev tvrdi da Hegelov pristup metafizici slobode nije u potpunosti zadovoljavajući. On naime smatra da je Hegel napravio grešku insistirajući da je i prirodni (kao i istorijski) svijet absolutno „shvatljiv“ (podložan pojmu) jer takav stav, zapravo, implicira da je svijet djelo nekog Boga-Stvoritelja analognog čovjeku-

20 Kožev, Kako čitati Hegela, str. 342.

21 Kožev, Kako čitati Hegela, str. 359.

22 Kožev, Kako čitati Hegela, str. 360.

23 Venizelos je bio premijer Grčke u vrijeme Koževovih pariških predavanja o Hegelu, a u vrijeme mojih podgoričkih predavanja o Koževu, tu funkciju pokriva Samaras.

radniku.²⁴ Za Koževa, nalazi savremene (kvantne) fizike svjedoče da priroda nije u potpunosti objašnjiva čovjekovim pojmovima (riječima). Na primjer nije poznato da li svjetlost talas ili čestica. Ali, priroda jeste podložna matematičkim algoritmima, što znači da apsolutno znanje može postojati, iako ne mora biti potpuno shvatljivo za čovjeka. Tako Kožev zaključuje da možda apsolutno znanje neće biti moguće prenijeti riječima čovjeka-mudraca već će biti sadržano u nekoj matematičkoj knjizi koju je on napisao.

Filozofija i mudrost

Dok traje istorija, traje i filozofija definisana kao filo-sofija (ljubav prema mudrosti). Na kraju istorije, ljubav doživljava svoje zadovoljenje: filozof postaje mudrac. Upravo se pojmom mudraca, prema Koževovom tumačenju, bavi Hegel u VIII (posljednjem) poglavlju *Fenomenologije duha*.

Za Hegela je mudrac osoba koja u svojoj ličnosti kombinuje tri osobine. Prvo, to je „sebe potpuno i savršeno svjesna“ osoba. To znači da mudrac posjeduje apsolutno znanje, znanje i u vertikalnom i u horizontalnom smislu. Naime, mudrac „zna“ sve od najprostijih, najtrivijalnijih stvari pa do metafizičkih problematika. On ili ona zna odgovor „zašto“ na sva pitanja koja se mogu postaviti. U isto vrijeme, mudrac ima i znanje svih nauka, dakle, predstavlja jednu „živu“ enciklopediju, knjigu koja sve sadrži u sebi. Drugo, mudrac je zadovoljan onim što jeste, i to u svakom pogledu (ovdje se definicija mudraca, kako napominje Kožev, približava definiciji koji su dali Stoici). I treće, mudrac predstavlja moralno savršenu osobu. On je „uzor svim drugim ljudima“. Dakle, mudračevo zadovoljstvo je i subjektivno (zadovoljan je samim sobom) i objektivno (doživljava opšte priznanje od svih drugih). Hegel je vjerovao da je ostvario ovaj ideal u svojoj osobi.

Naravno, Kožev ističe da se ova definicija mudrosti može smatrati opravdanom i logički validnom samo u slučaju da se ljudska samosvijest uzme za „najvišu egzistencijalnu vrijednost“ i suštinu zadovoljenja u životu. Postoje naime gledišta koja ovakav pristup osporavaju. Kožev navodi primjer hindu mislilaca čiji je apsolutni cilj (ne samosvijest) nego Nirvana ili, pak, apsolutna ćutnja. Takođe, tu je i Niče koji vjeruje da je ideal postojeće civilizacije tzv. posljednji čovjek koji ništa ne želi da zna nego samo zijeva i „trepće“ (kako ga slikovito vidi Zaratustra). Na kraju, postoje i oni koji samu bit mudrosti vide u ekstazama (mističnim gubicima samosvijesti), bile one

²⁴ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 369. Sličan argument se može sresti u savremenim teorijama o tzv. inteligentnom dizajnu kosmosa.

muzičke, estetičke ili erotičke.²⁵

Interesantna je razlika između Hegela i Platona oko ove teme. Kožev napominje da Platon, baš kao i Hegel, vjeruje da je samosvijest ideal kome treba stremiti, ali odbacuje mogućnost da je čovjek (ljudsko biće) može ostvariti u apsolutnom smislu. Nijedan čovjek, tvrdi Platon, ne može posjedovati apsolutno znanje: to može samo bog. Zbog toga Kožev ne naziva Platove stavove filozofskim već teološkim. Za Koževa filozof ne može da ne bude ateista. Filozof je osoba svjesna nesavršenstva čovjeka kao takvog i nezadovoljna je zbog toga. Međutim, filozof želi i hoće da se mijenja suštinski, da stiče znanje, da postane drukčiji i na kraju (istorije) to mu i uspeva. On (ili ona) ostvaruje „stvarni“ napredak i postaje mudrac (a da ne mora biti božje biće).

Ako samo bog tj. biće koje je vječno identično sa samim sobom može da ostvari mudrost (apsolutno znanje), to znači da mudrost može biti ostvarena samo van proticanja vremena, van istorije. Tako, u Platonovoj teologiji, istorija nije važna za sticanje mudrosti: mudrost može biti ostvarena u svakom momentu istorijskog razvoja. To i jeste suština pobožnosti. Za pobožnog čovjeka, istinu garantuje božja milost. Uvid u suštinu stvari se stiče „skokom, obraćenjem“, a ne razumijevanjem istorijskih procesa.²⁶ Ljudska priroda je data jednom za svagda, promjene suštinski ne postoje tj. one su iluzija čula, a „istinitost“ istine garantuje bog kao univerzalno i homogeno biće.

Za filozofa, sa druge strane, situacija izgleda znatno drugačije. Filozof je uvjeren da se mudrost stiče razumijevanjem, pa i proživljavanjem, dijalektike istorijskih procesa čija dinamika proizilazi iz odnosa suprotstavljenih snaga (na primjer iz odnosa gospodara i roba). Samo završetak tih procesa u kojima, mora se napomeniti, nema slučajnosti jer su „uslovljeni“ onim što im je prethodilo i koji kulminiraju u univerzalnoj i homogenoj državi, dakle, samo kraj istorije može da garantuje postojanje istine tj. apsolutnog znanja. Po Hegelu, istorija počinje i istorija završava: kao i ljudski život, i ona ima jasno definisane granice konačnosti – rođenje i smrt.

Kožev napominje da ukoliko se ne bi prihvatio ideal samosvijesti (spoznavanja pune istine o sebi i svijetu) kao najveće vrijednosti, onda se može postaviti i pitanje smisla ljudskog djelovanja uopšte. Drugo pitanje je, naravno, da li je Hegel bio u pravu kada je „činjenično“ tj. kroz svoju egzistenciju kao mudraca koji posjeduje apsolutno znanje tvrdio da je uspio da pobije Platonovu teologiju. Da bi Hegel uistinu bio mudrac, univerzalna i homogena država je morala biti realnost (sve suštinsko za ljudski rod što se imalo desiti moralo se već desiti). Na kojem je nivou u vrijeme

²⁵ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 272.

²⁶ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 278.

Hegelovog pisanja *Fenomenologije* (prva decenija 19. vijeka) zbilja bilo realizovano ključno obilježje ovog tipa države, a to je, kako sam Hegel kaže, država gdje je „svako samo po svemu i za sve, a sve po svakome i za svakoga“?²⁷

Jasno je, naravno, da je vrlo teško ovakvu državu prepoznati na empirijskom nivou kako u Hegelovo, pa tako i naše vrijeme. Međutim, Kožev ističe da ako postoji i „klica“ ovakve države i ako se mogu prepoznati „uslovi“ za njeno ostvarenje, onda ona nije nemoguća, što znači da nije nemoguća ni mudrost (apsolutno znanje).²⁸ Za razliku od Koževa koji je ova promišljanja javno iznosio tridesetih godina prošlog vijeka, sada, tačno osamdeset godina kasnije, mislim da mi možemo mnogo preciznije uvidjeti trendove koji vode ka stvaranju univerzalne i homogene države. Posebno bih u tom smislu istakao razvoj savremenih digitalnih tehnologija i interneta. Pa, zar internet pretraživači kao što je „google“ ili internet enciklopedija „wikipedia“ na neki način ne predstavljaju jednu vrstu akumulacije znanja koje sve više i više sliči apsolutnom? U isto vrijeme, razvoj univerzalnih, velikoj većini građana i građanki svijeta pristupačnih, tehnologija prate i promjene formi političkog i društvenog života. Istina mnogo sporije i sa mnogo više muka, ali „konture“ globalne države se već naziru. Jasno je naravno da to ne može biti „država“ u uobičajenom značenju toga pojma, kao što ni građanin ni građanka te države ne mogu u svojoj svijesti i poimanju svijeta biti istovjetni sa građaninom i građankom postojećih nacionalnih država.

Latinska imperija

Nekoliko mjeseci poslije završetka Drugog svjetskog rata, tačnije u avgustu 1945. godine, Kožev piše tematski rad kojim, na vrlo konkretan način, trasira svoj novi životni put, put koji ga vodi od spekulativne filozofije do političke prakse. Naime, on piše jedan duži esej koji naslovljava „Skica za doktrinu francuske (spoljne) politike“.²⁹ Taj esej nije samo od istorijskog značaja, već sadrži i važne odrednice za razumijevanja današnje geopolitičke situacije u Evropi, kao i za poziciju Francuske u okviru Evropske unije. Vrlo je vjerovatno da, u slučaju da je francuska politička elita slijedila savjete Koževa, Francuska danas ne bi bila sila na zalasku u geopolitičkom smislu i ne bi morala da se „ohrabruje“ kroz neokolonijalističke ratove u Libiji i Maliju.

Na samom početku eseja, Kožev ističe da Francusku vrebaju dvije opasnosti u poslijeratnom periodu. Prva je vrlo bliska i posjeduje čak obrise neminovnosti

²⁷ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 282.

²⁸ Kožev, Kako čitati Hegela, str. 284-285.

²⁹ Alexandre Kojève, „Outline of a Doctrine of French Policy (1945)“, Trans. Erik de Vries, Policy Review, No. 126, Aug-Sept. 2004, str. 3-40.

(ako se njegovi savjeti ne usliše), dok je druga udaljenija, ali ozbiljnija. Ta druga opasnost je izbijanje Trećeg svjetskog rata i takav apokaliptički scenario je, na sreću svih nas na planeti, izbjegnuto. Međutim, na Koževovu žalost (da je živ) i na nesreću Francuske, prva opasnost je postala realnošću. Francuska politička elita se oglušila o Koževov plan akcije i današnja Francuska je potpala pod ekonomski i politički uticaj Njemačke, postajući drugorazredna svjetska sila. Da nije moralo biti tako, svjedoče detalji Koževovog plana, kojima se bavim u nastavku.

Na prvom mjestu se mora uzeti u obzir Koževov hegelovski argument o toku istorije tj. tendencijama istorijskog procesa. Kožev naime predviđa da su se poslije Drugog svjetskog rata desile epohalne promjene u političkoj istoriji koje po važnosti izjednačava sa propašću vladarskih feuda i stvaranju nacionalnih država u periodu kasnog srednjeg vijeka. Kao što je taj period „izrodio“ nacionalne države, tako i faktori, posebno ekonomski i vojno-tehnološki, koji obilježavaju sredinu XX vijeka vode ka stvaranju novih političkih formi, entiteta koji prevazilaze nacionalne granice. To su unije „srodnih“ država koje Kožev naziva imenom „imperija“.

U neminovnosti izgrađivanja imperija, Kožev vidi i jedan od razloga za propast Hitlerovog Trećeg Rajha. Naime, Hitler je želio da izgradi nacionalnu državu („jedan Rajh, jedan narod, jedan vođa“) sa najmanje 150 godina zakašnjenja. Zbog anahronosti ovakvog projekta, Hitler gubi rat od dvije udružene imperijalne formacije: sovjetskog imperijalnog socijalizma i anglosaksonskog imperijalnog kapitalizma.³⁰ Kožev zaključuje da je, dakle, postala nemoguća „nacionalna politička ekskluzivnost“; suverenitet nacionalnih država se ne može oporaviti.

Po njegovom mišljenju, međutim, nude se dva odgovora političkom nestanku tj. iščezavanju nacionalnih država. Jedan koji daje savremeni angloamerički liberalizam i drugi koji daje internacionalistički socijalizam. I jedan i drugi se raduju tom iščezavanju, ali ga osmišljavaju na različit način. Liberalizam u njemu vidi šansu za uspostavljanje pukog kostura globalne upravljačke administracije (čak bez vojne komponente) koja bi slavila pojedinca kao najvišu ljudsku vrijednost. Sa druge strane, internacionalistički socijalizam vidi u ljudskoj rasi, u čovječanstvu kao takvom, temelj za održivost globalne države i njega zastupaju snage sovjetskog komunizma i socijalističke Internacionale.

I jedan i drugi pristup previđaju postojanje „srednjeg“, prelaznog rješenja koje Kožev, u postojećem kontekstu i sa postojećim odnosom istorijskih snaga, vidi kao jedino realno i moguće. To srednje rješenje je već pomenuta „imperija“ – skup ili

30 Zbog ovog razloga, Kožev na jednom mjestu opisuje Hitlera kao „anahronog Napoleona“. Vidjeti Kožev, „Outline of a Doctrine“, str. 5-6.

savez srodnih država. Zbog toga Kožev i piše da je Staljin u istorijskom promišljanju bio pronicljivi nego Trocki. Staljin je težio da (iz)gradi jednu slovensko-sovjetsku imperiju (SSSR plus poslijeratni Istočni blok), a Trocki želio da inicira i predvodi globalnu revoluciju (apstraktnu ideju za koju ne postoje realni, materijalni uslovi).³¹ Na zapadnoj strani, Čerčil je odigrao ulogu istovjetnu Staljinu: udario je temelje američko-britanske (anglosaksonske) imperije (koja se u aktuelnom trenutku oličava u djelovanju NATO saveza).

Kožev je bio u pravu, tvrdeći još te 1945. godine da će anglosaksonska imperija (u dogleđno vrijeme) uključiti i Njemačku. Time će se sama Francuska, ukoliko ne poslušna savjete iz njegovog teksta, pretvoriti u inferiornu silu i u neku vrstu vojno-ekonomske platforme za ovu imperiju. Njena autonomija između dvije snažne imperije, jedne bazično protestantske, a druge bazično pravoslavne (mada zvanično ateističke), će se svesti na ništa više od iluzije. To se može izbjeći, tvrdi Kožev, jedino ako Francuska, zajedno sa zemljama sa kojima dijeli sličan jezik i mentalitet (poput Italije i Španije) krene u stvaranje jedne drugačije imperije, vezane za specifično latinske vrijednosti, a velikim djelom i za katoličanstvo.

O kojim vrijednostima govori Kožev? On najviše potencira nešto što naziva „umjetnošću (korišćenja) slobodnog vremena“ za koju vjeruje da je izvor svih ostalih umjetnosti, kao i osnov svih slasti i uživanja u životu. Tu on uključuje i osjećaj za ljepotu, za mjeru i uljudnost, za duhovna i tjelesna zadovoljstva, za sam eros. Za Renesansu, Kožev na primjer kaže da predstavlja jedan latinski period u suštinskom smislu. Problem je da druge dvije imperije ne posjeduju to umijeće (znanje) i njihovo političko i ekonomske potčinjavanje Francuske i potiskivanje latinskih vrijednosti može da izazove ozbiljne civilizacijske potrebe u budućem periodu koji donosi kraj istorije. Naime, kada svi sukobi budu razrješeni i svi ljudi uvaženi od svih drugih, ključno pitanje koje će se postavljati jeste pitanje „humanizacije“ slobodnog vremena, upravo ono o čemu najviše znanja može da ponudi jedna latinska civilizacija. Zbog toga je važno da latinska imperija uspostavi jedan ravnopravan odnos sa svim ostalim imperijama do trenutka njihovog stapanja u univerzalnu i homogenu državu.

U nastavku eseja, Kožev se konkretno i detaljno bavi razradom realizacije latinske imperije. On vjeruje da će biti potrebno formirati jedan vrlo široki politički front podrške. U tom frontu, on vidi saradnju između svih važnih političkih aktera u francuskom društvu bez obzira na razliku u njihovim ideologijama (za koje on tvrdi da u suštini i nisu tolike različite). Na primjer i generala de Gola i Komunističku partiju Francuske, pa čak i tehnokratske elemente starog, „višijevskog“ režima spaja želja za ekonomskim prosperitetom Francuza i pozicioniranjem Francuske kao važnog

³¹ Kojève, „Outline of a Doctrine“, str. 8.

faktora međunarodne politike. Kožev savjetuje da Francuska zadrži svoje kolonije, posebno u Mediteranskom basenu (što se kasnije pokazalo kao neodrživo) kako bi izgradila dovoljno snažnu ekonomsku bazu da može da se takmiči sa anglosaksonskim i sovjetskim blokom na globalnom tržištu, kao i da bi garantovala visoku zaposlenost i porast životnog standarda svojih građana i građanki. Dovoljno je, ističe Kožev, ostvariti da, kroz jedinstvenu ekonomsku bazu, koordiniranu spoljnu politiku i zajedničku armiju, latinska imperija bude toliko jaka da je uvijek u mogućnosti da odvrati druge od napada na sebe. Ona ne mora, niti treba da želi, da djeluje ofanzivno.

Interesantno je da Kožev pronalazi u Velikoj Britaniji većeg oponenta ideje latinske imperije nego u Sovjetskom Savezu. To proizilazi iz činjenice (koja i danas otežava i zagorčava funkcionisanje Evropske unije) da je politika Velike Britanije sklonija američkim nego evropskim interesima. Drugim riječima, sve evropske zemlje, uključujući tu i Francusku, Njemačku i Rusiju, bi mogle mnogo lakše i brže pronaći zajednički, profitabilni i miroljubivi *modus vivendi* da nije remetilačkog faktora britanskih i američkih krupnih korporacija i banaka tj. londonskog Sitija i njujorškog Volstrita.

Kožev takođe tvrdi da treba obezbjediti podršku Katoličke crkve (Vatikana) za ovu ideju jer će se u okviru imperije postepeno gubiti „nacionalni“ element državnosti, pa religija može da predstavlja važan kohezioni faktor. Zbog toga se zalaže za proces „de-italijanizacije“ Crkve, čega smo i svjedoci u posljednjih nekoliko decenija kroz izbor papa koji nisu Italijani (Jovan Pavle II, Benedikt XVI i, sada, Franjo I).

Što se tiče saradnje sa Njemačkom, Kožev predlaže plan ekonomske razmjene gdje bi Njemačka isporučivala Francuskoj uglj (kojim ona oskudjeva), a Francuska bi zauzvrat snabdijevala Njemačku sa čelikom. Upravo su na ovaj način, kroz saradnju između Francuske i Njemačke vezanu za uglj i čelik, udareni temelji današnje Evropske unije. Stoga se može reći da se Koževov esej pokazao kao vizionarski.

Budućnost evropskog kolonijalizma

Desetak godina poslije eseja o latinskoj imperiji, na vrhuncu svoje državničko-birokratske karijere u Francuskoj, Kožev je bio pozvan od strane njemačkog filozofa i prijatelja Karla Šmita [Karl Schmitt] da govori na naučno-akademske konferenciji posvećenoj sudbini evropskog kolonijalizma.³² To izlaganje je prvo bilo objavljeno na njemačkom jeziku 1957. godine da bi kasnije bilo prevedeno na engleski i ruski.

³² Aleksandar Kožev, „Kolonijalizam sa evropske tačke gledišta (1957)“, *Ateizam i drugie raboty*, Moskva: Praksis, 2007, str. 387-402.

Kožev počinje svoje izlaganje sa osvrtom na značenje termina „kapitalizam“ u Marksovoj teoriji. On napominje da je ključni element Marksove definicije kapitalizma postojanje velikog broja građana i građanki koji nemaju nikakvu korist od tehnološkog progresa i industrijalizacije, koji žive na granici egzistencije i koji ne posjeduju ništa osim svoje radne snage.³³ Marks ih naziva proleterima. Kožev postavlja pitanje zašto, ako je Marks tačno definisao nepravde postojećeg ekonomskog sistema, a Kožev vjeruje da jeste, proleter i „svih zemalja“ nisu izveli globalnu socijalističku revoluciju. I ne samo da je nisu izveli nego je ona, po Koževu, u najrazvijenijim kapitalističkim zemljama postala nemoguća. Što se desilo?

Kožev tvrdi da je kapitalizam u ovim zemljama (Zapadnoj Evropi, SAD, itd.) uspio da „mirnim i demokratskim putem“ u velikoj mjeri razrješi „protivrječnosti“ tj. nepravde kapitalizma. Naime, sami kapitalisti su (na vrijeme) shvatili da, ukoliko žele da opstanu, moraju dijeliti sa proleterima dio viška vrijednosti koji stižu kroz vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. U ovom inovativnom pristupu postojećim društvenim odnosima koji je, po Koževovom mišljenju, spasio kapitalizam, najznačajniju pionirsku ulogu je odigrao američki magnat i krupni industrijalac Henri Ford. On je svojim radnicima obezbjedio kvalitetan standard života kroz garantovano zaposlenje, visoke plate i jeftine svakodnevne potrepštine. Zbog toga ga Kožev naziva „jedinim velikim i autentičnim marksistom XX vijeka“.³⁴

Nasuprot tome, one države koje su u vrijeme Koževovog izlaganja bile poznate kao socijalističko-marksističke, predvođene Sovjetskim Savezom, po Koževu, su bile jedine u kojima se još uvijek zadržao kapitalizam XIX vijeka, upravo onakav kakav je opisao i sa pravom osudio Marks. Paradoksalno, dakle, SAD su, tvrdi Kožev, bliže otjelotvorenju marksizma nego SSSR. Međutim, u odnosu prema svojim kolonijama i satelitima, zapadne države i dalje grade odnose koji liče na grubu, agresivnu i „divlju“ dikensovski kapitalizam. One se odnose prema građanima ovih država kao SSSR i Istočni blok prema sopstvenim građanima. Kožev smatra da je to pogrešno i da se mora mijenjati ukoliko se ne želi izazvati globalna revolucija, rat siromašnih država protiv bogatih.

Dakle, ono što je potrebno na globalnom nivou je sazdati sistem koji bi ličio na fordistički model ekonomskog razvoja SAD-a početkom dvadesetog vijeka. Takav model bi obezbjedio adekvatnu raspodjelu svjetskih ekonomskih resursa i omogućio mirnu i nenasilnu tranziciju ka „univerzalnoj i homogenoj“ državi o kojoj je Kožev govorio na svojim predavanjima o Hegelu.

33 Kožev, „Kolonijalizam“, str. 387.

34 Kožev, „Kolonijalizam“, str. 390.

Koževu je jasno da problem permanentnog povećavanja jaza između bogatih i siromašnih na planeti nije ekonomske već političke prirode. Zbog toga on zagovara politička rješenja kao što je na primjer jačanje međunarodnih institucija, posebno Ujedinjenih nacija, kojima želi dati kapacitet za rukovođenje procesom tranzicije ka pravičnijem korišćenju i raspodjeli globalnih resursa. Međutim, on takođe napominje da postoje jaki otpori prema takvom, novom uređenju svijeta i locira njihovu tačku oslonca u spoljnoj politici SAD-a (najvjerojatnije među bankarima na Volstritu). Kožev tvrdi da Velika Britanija i Francuska vode nešto manje eksploatatorsku politiku prema Trećem svijetu nego SAD-a, mada se ni tu ne može reći da cvjetaju ruže, imajući u vidu čitav niz pobuna u bivšim britanskim i francuskim kolonijama.

Za Koževa, „kolonijalizam“ koji jednu planetu dijeli na dva dijametralno suprotna svijeta po pitanju mogućnosti zadovoljenja ljudskih potreba i potencijala predstavlja „strašnu opasnost“.³⁵ Jedini način da se ta opasnost uspješno prebrodi jeste saradnja i davanje umjesto nametanja i uzimanja. Slijedeći uvid Karla Šmita u to da starogrčka riječ *nomos* (zakon) u sebi nosi korjene tri aktivnosti: uzimati, djeliti i upotrebljavati, Kožev dodaje i četvrtu aktivnost: davati.³⁶ Time želi da istakne da će uspostavljanje „zakona“ (i mira) u savremenim međunarodnim odnosima biti moguće jedino pod uslovom da države koje su u ranijim istorijskim periodima (samo) „uzimale“ preorijentišu svoju politiku na „davanje“. Jedino takav „kolonijalizam koji daje“ može spasiti svijet od sunovrata u još jedan (možda najpogubniji do sada) svjetski rat.

Kožev međutim ne kaže na koji način je moguće izvesti ovaj preokret u globalnoj politici najmoćnijih zapadnih sila (ili, drugim riječima, kako neutralisati apetite Volstrita, londonskog Sitija i drugih centara finansijske moći). On se izgleda nada u razum i mudrost onih koji upravljaju političkim procesima u ovim državama, što, po mom mišljenju, ne daje dovoljno razloga za optimizam.³⁷ Ni sada, skoro šesdeset godina poslije Koževovog izglanja, nije došlo do jasnih pomaka po ovom pitanju. Ujedinjene nacije su i dalje institucionalno slabije i funkcionišu na milost i nemilost velikih sila, a jaz između bogatih i siromašnih je veći nego ikad. Očigledno je da svijetom vladajuće elite ne prestaju biti zaslijepjene kratkoročnim ličnim interesima. One ne vide dalje od svojih sve debljih novčanika koje im puni nemilosrdnost kolonijalističkih politika, pa je stoga planeta i dalje ugrožena opasnošću velikih ratova.

35 Kožev, „Kolonijalizam“, str. 399.

36 Kožev, „Kolonijalizam“, str. 400-402.

37 Niti nadanje može da predstavlja zadovoljavajuću argumentaciju dostojnu filozofa Koževovog kalibra.

Moskva 1957. godine

U kratkom izvještaju, koji je prvi objavio francuski časopis *Commentaire* više od dvadeset godina poslije Koževove smrti, imamo primjer Koževovih oštroumnih i često ironičnih opservacija o političkim i ekonomskim zbivanjima u Sovjetskom Savezu.³⁸ Naime, Kožev je posjetio SSSR na tri nedjelje tokom avgusta 1957. godine, a zatim je napisao izvještaj o ekonomskoj, političkoj i ideološko-kulturnoj klimi koja je vladala u krugovima sovjetske vladajuće elite u to vrijeme.

Kao glavnu tezu, Kožev ističe da u ekonomskom smislu SSSR zaostaje za ekonomijama Zapadne Evrope oko sedamdeset godina. Naime, svi ekonomski trendovi prisutni krajem devetnaestog vijeka na primjer u Francuskoj su jasno vidljivi u sovjetskoj realnosti, s tim što se može reći da je položaj sovjetskih radnika i zaposlenih u državnoj birokratiji nešto bolji, ukoliko se ne uzmu u obzir uslovi stanovanja (koji su mizerni i na nivou devetnaestog vijeka).³⁹ Slična situacija je i u kulturnoj sferi gdje je kroz autoritarne i zločinačke prakse eliminisana čitava napredna kulturna i stvaralačka elita što je dovelo do provincijalizacije mišljenja prosječnog sovjetskog građanina i građanke. Tako da je sada, po Koževu, po načinu mišljenja i vrijednosnom sistemu građanin Moskve ekvivalent građaninu neke od najzaostalijih američkih saveznih država (Kožev pominje Oklahomu). Takođe, Kožev smatra da su male šanse da se nešto na ovom polju promijeni u dogledno vrijeme.

Što se tiče političke situacije, Kožev vjeruje da se ne može više govoriti o revolucionarnosti Komunističke partije (čime se gubi i suština postojanja same partije). Naime, Partija je ostvarila svoje ciljeve, od kojih je najvažniji bio nacionalizacija sredstava za proizvodnju i raspodjelu, tako da se sada sovjetska politika svela na nivo oportunističkog, više-manje buržujskog kadroviranja. Kožev ukazuje na uticaj armijskih krugova koji predstavljaju značajan faktor u odabiru sovjetskih civilnih lidera. On po imenu pominje Hruščova za koga tvrdi da je njegov mandat ugrožen od strane ovih krugova zbog toga što nije dio vojno-buržujске klike, kao i to da neće dugo ostati na vlasti.⁴⁰ To predviđanje se i ostvarilo u narednoj deceniji.

Po pitanju odnosa sa drugim državama, Kožev tvrdi da sovjetska vladajuća elita vidi samo u SAD-u ravnopravnog geopolitičkog takmaca (odavno je otpisana moć Britanske imperije). Ona priznaje SAD-u ekonomsku nadmoćnost, ali ne i

38 Aleksandar Kožev, "Moskva 1957. godine", Ateizam i drugie raboty, Moskva: Praksis, 2007, str. 403-415.

39 Kožev, "Moskva," str. 403-404.

40 Kožev, "Moskva,," str. 408-409.

vojnu. Međutim, i pored toga, najvećim dijelom se zalaže za usaglašavanje jednog obavezujućeg međudržavnog dogovor koji bi omogućio i jednoj i drugoj državi da smanje izdatke za naoružanje (osim atomskog) kako bi resurse usmjerili na druge društvene segmente. Ipak, Kožev dodaje da su sovjetski građani spremni da žrtvuju životni standard kako bi održali vojni paritet sa SAD-om. U isto vrijeme, sovjetska elita vidi svoje satelite u tzv. Istočnom bloku, kao i Kinu, kao veliko ekonomsko opterećenje i rado bi ih „ostavila svojoj sudbini“ da ne postoje strahovi da bi se time mogla okoristiti druga (kapitalistička) strana.⁴¹

Na kraju, po pitanju budućih dešavanja u odnosima između dvije suprostavljene „supersile“, Kožev upućuje na postojanje stavova koji variraju od pesimizma do optimizma sa najvećim brojem negdje u sredini.⁴² Naime, pesimisti vjeruju da nikada neće doći do dogovora o mirnom, vojnom razoružavanju, što zbog „demonške prirode“ SAD-a, što zbog „urođene gluposti“ američke vladajuće klase, a što zbog toga što bi to dovelo do kraha vojno-industrijskog kompleksa koji predstavlja osnovnu granu američke ekonomije. S druge strane, optimisti predviđaju skori neposredan dogovor između vojnih (ne civilnih) vrhova jedne i druge države kome će se obradovati cijeli svijet, osim (kako Kožev ironično dodaje) Tito i Gomulka (u to vrijeme, lider poljskih komunista). Kao što su istorijska dešavanja kasnije pokazala, nisu bili u pravu ni jedni ni drugi.

Međutim, Kožev je tada zapisao i da su oni „između“ pesimista i optimista tvrdili da se može desiti da SAD ubrzaju trku za naoružavanjem do mjere koja će voditi do dramatičnog bankrota sovjetske privrede što bi izazvalo i raspad samog sistema. Početkom devedetih godina dvadesetog vijeka to se i desilo, a Kožev je još jedanput intelektualno zablistao kao vizionar, s obzirom da je takav scenario, u svom izvještaju, zabilježio trideset i pet godina ranije.

O tiraniji i mudrosti

Opšte je poznato da je Kožev bio učitelj i prijatelj mnogih kasnije poznatih zapadnoevropskih mislilaca. Jedan od njih je bio i američki politički teoretičar i filozof njemačko-jevrejskog porijekla Lio Štraus [Leo Strauss]. Štraus i Kožev su postali prijatelji u Parizu nakon što se Štraus sa porodicom zbog nacističkih prijetnji otselio iz Njemačke. Bili su otprilike istih godina i pronašli su zajednički interes u Hegelu, kao i u filozofiji istoriji. Kasnije se Štraus preselio u Englesku, a zatim i u

⁴¹ Kožev, „Moskva“, str. 412-413.

⁴² Kožev, „Moskva“, str. 413-414.

SAD gdje je na Univerzitetu grada Čikaga [University of Chicago] postao izuzetno poznat profesor starogrčke i srednjovjekovne političke filozofije. Formirao je kružok saradnika i studenata od kojih su neki kasnije zavrijedili savjetničke funkcije u američkim predsjedničkim administracijama, posebno za vrijeme mandata republikanskih predsjednika (Nikson, Ford, Regan i dva Buša, otac i sin). Upravo su Štrausovi studenti i njihovi ideološki sljedbenici kreirali intelektualno jezgro tzv. neokonzervativne misli koja je američku spoljnu politiku vidjela kao instrument globalne hegemonije. Takav pristup međunarodnim političkim dešavanjima je doživio krah i ostavio teške posljedice po dobar imidž SAD-a u svijetu. Srećom, Štraus nije bio svjedok agresivnih, megalomanskih aktivnosti onih koji su se „napajali“ njegovim idejama u Čikagu jer je umro prije više od trideset godina. Međutim, svi oni aspekti njegove misli koje je, kao što ću pokazati u nastavku, kritikovao njegov prijatelj, ali u isto vrijeme i ideološki neistomišljenik, Kožev pokazali su se kao pogubni kada se krenulo u njihovu praktičnu realizaciju.

Naime, Štraus je Koževu početkom pedesetih godina prošlog vijeka poslao svoj prevod jednog kratkog dijaloga starogrčkog filozofa Ksenofona, zajedno sa komentarom u vidu dužeg eseja. To je dijalog koji opisuje razgovor između tiranina Hijera i pjesnika-filozofa Simonidesa o tome što bi Hijero mogao da uradi da bi bio opšte prihvaćen vladar iako je tiranin. Hijero je zvao Simonidesa, koga je cijenio kao mudrog čovjeka, da mu izloži svoje mišljenje i da savjete po tom pitanju. Suštinska tema dijaloga, međutim, nije samo kako od Hijera stvoriti popularnog vladara već i o tome kakav je odnos između vladara (tiranina) i mudrog čovjeka (filozofa). Da li je taj odnos harmoničan ili disharmoničan, ko od njega ima više koristi, tiranin ili filozof (ili oboje ili nijedan), u kojoj mjeri je vlast podložna mudrosti, itd.? To su neka od pitanja koja Štraus razmatra u svom komentaru i o kojima želi da čuje mišljenje Koževa. Umjesto kratkog odgovora, i Štraus od Koževa, zauzvrat, dobija jedan duži esej.⁴³

Kožev počinje esej time što ističe da su Simonidesovi savjeti „utopijske“ prirode. Naime, oni govore o idealu koji treba postići, ali ne ukazuju na put ili metode kojima se može postići željeni rezultat. Takođe, Kožev tvrdi da su savjeti slični Simonidesovim u dvadesetom vijeku svakodnevna pojava u svim autoritarnim društvima. Naime, na ovaj način, intelektualci ili, preciznije rečeno, *dvorski* intelektualci grade svoju karijeru, stičući materijalne resurse i nagrade za svoju lojalnost i privrženost vladarima. Zbog toga Kožev i nije previše impresioniran Simonidesovim izlaganjem.

U isto vrijeme, Kožev zapaža da se Simonides rukovodi razumijevanjem ljudske prirode koje je bilo tipično za „paganska“, „aristokratska“, prehrisćanska društva.

43 Aleksandar Kožev, „Tiranija i mudrost“, Ateizam i drugie raboty, Moskva: Praksis, 2007, str. 323-386.

Naime, on vidi želju za slavom kao najsnažniju motivaciju za sticanje i održavanje vlasti. Međutim, Kožev predlaže mogućnost postojanja i drugačije motivacije koju on naziva „buržujskom“. Ta motivacija je utemeljena u želji da se mijenja ili transformiše stvarnost kroz primjenu i u skladu sa sopstvenim idejama. Zadovoljenje, dakle, može da se stekne i kroz rad i uspješnost u takvom jednom projektu, čak iako to što je urađeno ne nailazi na prizna(va)nje drugih tj. nije predmet slave. U suštini, Kožev se zalaže za komplementarnost obje perspektive, navodeći primjer djeteta koje pravi zamak od pijeska, izuzetno je zadovoljno napravljenim, i tek onda dobija želju da ga pokaže drugima. Kožev predviđa „potpuno“ zadovoljenje tek na kraju istoriji kada svi građani i građanke, ma kako različiti, budu priznati u svojoj različitosti. Zbog toga on zastupa stav da je u političkim pitanjima neophodno pristupiti širenju „baze“ jednakih kroz delegiranje autoriteta i preraspodjelu materijalnih/ekonomskih resursa. Sličan stav, kao što smo već vidjeli, Kožev obrazlaže i u svom eseju o kolonijalizmu.

Međutim, ono što Koževa mnogo više zanima u ovom eseju je da utvrdi odnose koje mogu imati filozof i vlastodržac upravo u cilju ubrzanja (ili pospješivanja) univerzalnog političkog priznanja svih građana. Kao važna komponenta u sagledavanju ovih odnosa jeste i odgovor na pitanje kakav je zapravo filozof kao vladar. Kožev tvrdi da filozof kao vladar ima čak tri prednosti nad svima ostalima.⁴⁴ Prva prednost je to što filozof posjeduje znanje „dijalektike“ koje mu omogućava da konstruiše jake argumente u korist svojih gledišta, kao i da lako uoči slabosti u argumentima protivnika. Uostalom, savremena politika i jeste u velikoj mjeri čisto „diskursivna“, pa majstor diskursa tj. dijalektike lako može postati majstor vlasti. Takođe, upotreba „dijalektičkog“ metoda u sagledavanju onoga što se oko njega ili nje odvija čini filozofa oslobođenim od vladajućih predrasuda i iluzija, što znači da će on ili ona biti bliži stvarnosti onakvoj kakva ona zbilja jeste. To predstavlja drugu prednost filozofa kao vladara. Bliskost ili intimnost sa stvarnošću omogućava filozofu konkretnost uspješnog djelovanja, dok njegovi ili njeni protivnici i ne primjećuju koliko su zarobljeni svojim sopstvenim predrasudama i očekivanjima i vode bitku sa imaginarnim kreacijama i fantomima (treća prednost). Ovo je posebno važno u trenucima kada treba donijeti teške odluke koje vode radikalnim promjenama jer filozof može da vidi „dalje“ i u prostoru i u vremenu.

Kada je utvrdio da bi filozof kao vladar bio izuzetan, Kožev se okreće jednom možda neočekivanom, ali isto tako važnom pitanju. To je pitanje filozofove želje. Naime, želi li on ili ona da vlada?⁴⁵ Svima je naravno jasna ograničenost ljudskog vremena zbog konačnosti života i zbog toga se mora napraviti izbor. Sam Kožev je u drugoj polovini svoga života odlučio da veliku većinu svog vremena podredi

⁴⁴ Kožev, „Tiranija i mudrost“, str. 342.

⁴⁵ Kožev, „Tiranija i mudrost“, str. 345-347.

izgrađivanju evropskih i (šire) međunarodnih institucija, a da se filozofijom bavi samo nedjeljom. Zbog toga je i prozvan „nedjeljni filozof“ (*Il filosofo della domenica* - što je naslov biografije koju je napisao Filoni). U ovom eseju, međutim, Kožev predstavlja nekoliko različitih odgovora na to pitanje koji su se mogla čuti u istoriji filozofije.

Postoji tako na primjer Epikurov odgovor. Epikur se sa svojim istomišljenicima povukao u tzv. Vrt, dakle, izvan političkog i društvenog života, i posvetio potrazi za istinom koju je vidio moguću samo kao rezultat kontemplacije u izolaciji ili sa odabranim društvom. Njegova opcija, koju Kožev naziva aristokratskom, podrazumijevala je imućnost i stoga mogućnost življenja na visokoj nozi, a u isto vrijeme izdvojeno od svakodnevnih dešavanja i poslova. Kožev navodi da postoji i buržajska varijanta primjerena vremenu u kome je veliki broj obrazovanih, ali vrlo malo imućnih. To je opcija savremenog intelektualca ili akademskog profesora koji piše, objavljuje, predaje i (time) živi u tzv. univerzalnoj „Republici Slova“. Do istine intelektualac dolazi, isto kao i Epikur, kontemplacijom, samo ne u jednom fizičkom, već u jednom simboličkom, ali opet od politike, separiranom prostoru.

Međutim, ono što je za Koževa problematično je da su i jedna i druga opcija, i aristokratska i buržajska, utemeljene u istoj metafizičkoj slici svijeta. To je metafizička slika koja pretpostavlja da je Biće (istine) nepromjenjivo i vječno isto, te u svakom trenutku, u bilo kojoj državi ili istorijskom vremenu, filozof može dostići istinu kontemplacijom, i to ili kroz intelektualnu intuiciju (uvid) ili kroz božansku objavu (čudo). Sa tom metafizičkom slikom, Kožev je duboko nesaglasan. Slijedeći Hegela, on vjeruje da je Biće u svojoj suštini istorijsko, da je proizvod borbe i rada ljudskih subjekata, pa zbog toga zavisi i od individualnog i kolektivnog diskursivnog i praktičnog djelovanja. Drugim riječima, to znači da filozof, u cilju spoznavanja pune istine Bića, ne može da se osloni na kontemplaciju, već mora da uzme učešća u društvenim zbivanjima, uključujući i politička. Biće nije dato jednom za svagda već je u procesu nastajanja (sve do kraja istorije).

Isto tako, Kožev smatra da pravilni kriterijumi za određivanje istine imaju po definiciji društvenu (istorijsku) komponentu. Istina ne smije biti uzeta samo kao „subjektivna uvjerenost“, već mora imati i objektivnu konfirmaciju tj. potvrđivanje. Naime, ideja može biti i jasna i racionalna, a da nema veze sa stvarnošću. Zbog toga Kožev i insistira na tome da izolacija, ili zatvaranje u odabrano društvo, za filozofa ne može biti dobro. On kritikuje Štrausa upravo po ovom pitanje. Jer, tvrdi Kožev, ma koliko da je neko siguran i uvjeren u svoje znanje, nema načina da se utvrdi da nije lud, ako se izgubi kontakt za društveno-političkim zbivanjima.⁴⁶ Sokrat je na primjer upravo iz tog razloga svo svoje vrijeme provodio na trgu, a danas bi, vjerujem, bio

⁴⁶ Kožev, „Tiranija i mudrost“, str. 350-352.

na internetu i vrlo aktivan na sajtovima i blogovima alternativnih medija. Filozofa, zaključuje Kožev, mora odlikovati otvorenost za sva svjetska dešavanja i želja za učestvovanjem u njima. Elitizam i povlačenje iz javnog života u istomišljeničke grupe koje zastupa Štraus, za Koževa, nisu prihvatljivi.

Kožev insistira na neophodnosti filozofske pedagogije za sve slojeve društva. Time se u samom društvu jača važnost dijaloga i tolerancije, a u isto vrijeme se razobličavaju represivni ideološki mehanizmi. Nekad to ima i pogubne posljedice za filozofa. Opet je relevantan primjer Sokrata. Optužen sa „korumpiranje mladih“, osuđen je na smrt i otrovan.

To ne znači da će odnos vlasti prema filozofima uvijek biti negativan. Sve zavisi od samih filozofa. Upravo svojim učešćem u vlasti oni mogu dati veliki doprinos da otvorenost i dijalog postanu ključne društvene i političke vrijednosti. Neki filozofi su to pokušali da urade kroz tzv. savjetničku funkciju. Kožev navodi primjere Platona i Dionizija iz Sirakuze i Spinoze i De Vita [De Witt]. Međutim, po njegovom mišljenju, takav angažman filozofa se nije pokazao kao efikasan ili se pokazao efikasan samo za autoritarne režime. To je zbog toga, ironiše Kožev, što su ovi filozofi davali savjete „u velikoj brzini“, želeći da se što prije vrate filozofiji, pa nisu imali strpljenja za demokratske procedure, preferirajući radikalne političke programe koje obično mogu da sprovedu samo tirani.⁴⁷

Ipak, u jednom slučaju, koji je postao model podražavanja za sve kasnije lidere od svjetsko-istorijskog značaja, student jednog filozofa je udario temelje organizacije univerzalne i homogene države koja i jeste krajnji cilj i filozofske misli i samog istorijskog procesa. To je bio student Aristotela koji je bio student Platona (a Platon student Sokratov): Aleksandar Veliki.⁴⁸ Imperija Aleksandra Velikog je bila država koja nije pretendovala da ima bilo kakav etnički, pa čak ni geografski centar. Aleksandar je, kao što je poznato, ohrabrivao brakove svojih generala sa ćerkama vladara pokorenih zemalja, vodeći se idejom države u kojoj će i pobjednici i poraženi formirati jednu zajednicu utemeljenu u jednakosti svih. Ta zajednica, kako napominje Kožev, bila bi utemeljena u „biološkoj“ ljudskoj prirodi koja je identična. Time bi se ostvarilo i prevazilaženje klasnog društva i država bi, uz univerzalnost, postala i homogena.

Kožev upoređuje Aleksandrovu ideju (inspirisanu Aristotelovom filozofijom) sa idejom sv. Pavla tj. hrišćanskom (monoteističkom) crkvom. Crkva je takođe obećavala univerzalnost (jednakost) za sve one koji se vjerovali u istog Boga. Porijeklo nije igralo nikakvu ulogu zato što se „konverzija“ u hrišćanstvo bazirala na ličnom izboru.

⁴⁷ Kožev, „Tiranija i mudrost“, str. 368-369.

⁴⁸ Kožev, „Tiranija i mudrost“, str. 375-379.

Međutim, Kožev tvrdi da hrišćanstvo nikada nije moglo da prevaziđe svijet gospodara i robova u kojem je nastalo, tako da se homogenost (kojoj su težili Aleksandar i Aristotle) mogla ostvariti samo u okviru „mističnog tijela“ crkve ili u zagrobnom životu tj. raju. Međutim, poenta je da se homogenost ostvari i u praksi. Upravo to „poklapanje“ između univerzalnosti i homogenosti Kožev očekuje na kraju istorije i smatra da filozofi kao akteri političkih dešavanja mogu odigrati ključnu ulogu u tom procesu.

Književnost i kraj istorije

Kožev je imao dosta prijatelja i poklonika u književnim krugovima Pariza. Jedan od najredovnijih slušalaca njegovih predavanja o Hegelu, Rejmond Keno [Raymond Queneau], je kasnije postao istaknuti francuski pisac. Keno je bio i urednik Koževovih predavanja o Hegelu. Da nije bilo njega i njegovih zabilješki, ko zna da li bismo danas uopšte imali mogućnost da čitamo ova predavanja. Ne treba zbog toga da čudi da se prvi Koževov „izlet“ u polje književne kritike tiče upravo Kenoovih romana.⁴⁹ Naime, nekoliko godina poslije Drugog svjetskog rata, kada je već radio u institucijama francuske države i svojim savjetima iscrtavao smjerove francuske spoljne politike, Kožev je našao vremena (najvjerovatnije, nedjeljom) da napiše osvrt na tri Kenoova romana. Radi se o romanima *Pierrot mon ami* [Pjero moj prijatelj] (1942), *Loin de Rueil* [Daleko od Ruela] (1945) i *Le Dimanche de la Vie* [Nedjelja života] (1952).

Kožev je svoj osvrt naslovio „Romani mudrosti“.⁵⁰ On počinje citirajući Hegelovu rečenicu koja govori o „nedjelji života koja izjednačava sve i udaljava sve što je loše“.⁵¹ I, zbilja, život Kenoovih junaka se odvija upravo u takvoj atmosferi, atmosferi mira, spokojstva, uživanja i dokolice. Koževu zbog toga i nije problem da opravda svoju tvrdnju da su upravo glavne ličnosti ova tri romana – Pjero „proleter sa (davno prevaziđenim) aristokratskim manirima i ukusima“, pjesnik koji „nije ništa objavio, a postao je poznat“ [iz romana *Daleko od Ruela*], i vojnik Brû koji je zakleti „antimilitarista“ [iz romana *Nedjelja života*] – mudraci u hegelovskom smislu te riječi.⁵² Kao što sam detaljno obrazložio ranije, Hegel je tvrdio da je mudrac osoba koja u sebi posjeduje spoj potpune samosvijesti i potpunog zadovoljenja. To i jeste slučaj sa Kenoovim junacima. Oni uopšte ne žele da se mijenjaju, zadovoljni su sami sobom, a

49 Kenoa je izuzetno cijenio Danilo Kiš. Kiš je preveo Kenoovu književnu majstoriju Stilske vježbe na naš jezik.

50 Alexandre Kojève, „I Romanzi della Saggezza. Raymond Queneau” in *Il Silenzio della Tirannide*, ed. Antonio Gnoli, Milano: Adelphi, 2004, str. 101-114.

51 Kojève, „I Romanzi della Saggezza”, str. 101.

52 Kojève, „I Romanzi della Saggezza”, str. 111.

u isto vrijeme žive životom koji je potpuno transparentan u pogledu motivacija. Žele da uživaju, da se igraju, da se izležavaju do mile volje – i to i rade. Za njih je istorija „teških borbi i rada“, permanentne negacije i prevazilaženja postojećeg, završena. Oni su uplovili u mirnu luku i tu će i ostati do kraja svojih dana. Poslije svih ratova i revolucija, u slatkoj punoći nedjeljnog vremena kada su sve lijepe stvari na dohvat ruke.

Postoji još jedna osobina ovih junaka koju Kožev uzima kao dodatan dokaz da su oni uistinu autentični mudraci. To je njihov način komuniciranja, njihov jezik koji je oslobođen svih fraza, klišeja i tehničkih termina, jezik slobode, autonomije, jezik opuštanja i svakodnevlja. Zar upravo takav nije bio jezik kojim se koristio Sokrat u svojim pedagoškim dijalozima sa Atinjanima, pita se Kožev, i odgovara potvrdno. Takav je i jezik Hegelovih bazičnih principa. A u onim situacijama kada Hegel koristi svojevrstne kovanice, on to radi sa ciljem da bi svoje uvide oslobodio uvriježenih konotacija i vladajućih predrasuda.⁵³

Greška koju kasnije prave sljedbenici i imitatori (navedenih, ali i drugih velikih filozofa) je neoprostiva: oni od ovih kovanica grade apstraktne diskurse koji gube svaku vezu sa konkretnim zbivanjima, a samim tim i svoj smisao. Zbog toga „povratak“ na jezik svakodnevlja kakav koriste Kenoovi junaci i jeste povratak na put mudrosti.

Ostaje samo još jedno (filozofsko) pitanje koje treba riješiti. Kožev ga formuliše na slijedeći način: kako to da neko (pa čak i kada su u pitanju književni likovi) može da dostigne mudrost prije kraja istorije? Jer istorija, iako završena na nivou principa, nastavlja da teče u praksi (ako ne više u zapadnom svijetu, onda barem u drugim djelovima planete). Kožev odgovara da se u svakom istorijskom periodu mogu pronaći određena mjesta (oaze mira i spokoјstva poput vrtova Epikura ili onih koje je hvalio Volter) koja nagovještavaju mogućnost dostizanja mudrosti za one koji u njima žive.⁵⁴ Upravo u takvom jednom prostoru, oslobođenom od briga i tjeskobe, zadovoljni i radosni (što i jeste znak stvarne mudrosti) egzistiraju Pjero, pjesnik iz Ruela i vojnik Brû. To i jeste suština života, ta nedjelje života koju je Hegel predvidio za sve nas na kraju istorije, koji se već zbiva zakonomjerno i neminovno, i to bez ikakve „kosmičke katastrofe“ kakvu projektuje religiozna ili neurotična imaginacija.⁵⁵

Nedugo poslije osvrta o Kenoovim romanima, Kožev je napisao osvrt i o dva romana tada još uvijek široj javnosti nepoznate književnice Fransoaz Sagan [Françoise Sagan]. Radi se o romanima *Bonjour tristesse* [Dobar dan tugo] (1954) i *Un certain sourire* [Jedan određen osmjeh] (1956). Ono što je Koževa posebno privuklo u ovim

53 Kojève, "I Romanzi della Saggezza", str. 107-108.

54 Kojève, "I Romanzi della Saggezza", str. 111.

55 Kojève, "I Romanzi della Saggezza", str. 114.

romanima je opis „novih“ (novonastalih) odnosa između žena i muškaraca čiji je nastanak on povezao sa ostvarenjem hegelovskih spekulacija o kraju istorije. Zbog toga nije iznenađujuće što je osvrtno naslovio „Posljednji novi svijet“ time praveći sponu i sa distopijskim romanom *Oldosa Hakslija* [Aldous Huxley] *Vrli novi svijet*.⁵⁶ Međutim, za razliku od Hakslija, Koževov odnos prema vrijednostima i stilovima života u tom novom svijetu je mnogo manje kritičan, mada pokazuje određenu dozu ambivalentnosti. Upravo zbog toga Koževov osvrtno i ima ironičan ton.⁵⁷

Kožev na primjer govori o tome kako je Sagan opisala život emancipovanih žena („Amazonki“) koje se prema muškarcima odnose bez ikakve sentimentalnosti i romantizma ranijih istorijskih perioda. On smatra da je to „hrabro“, imajući u vidu čitave vjekove postojanja dvostrukog standarda koji je muškarcima dozvoljavao mnogo više slobode u seksualnom životu. Kožev sa ironijom primjećuje da su u romanima Sagan muškarci ili goli ili u svlačenju i da kod nje (a ni kod mladih pariskih dama njene generacije) više ne postoji (niti je potreban) „herojski“ tip muškarca, tip kakav su se trudili da u svojim romanima izgrade Ernest Hemingvej [Ernest Hemingway], Andre Malro [André Malraux] i Anri de Monterlan [Henri de Montherlant]. Zbog toga, tvrdi Kožev, Hemingvej je i posvetio svoj najvirilniji (najmačističkiji) roman *Starac i more* borbi između muškarca i ogromne ribe (divlje zvijeri).

U našem vremenu poslije kraja istorije, kakvim ga vidi Kožev, nema više ni (velikih) ratova ni revolucija, pa nema više ni potrebe za rizikovanjem života kroz neizvjesne borbe i težak rad. Život se svodi na uživanje u lijepim stvarima i spokojnu razmjenu seksualnih partnera. Antički bogovi i boginje, zaključuje Kožev, koji su se u „doba Ahila“ smijali tragičnim ljudskim sudbinama, sada sa svima zajedno piju američki viski⁵⁸ i, sa „jednim određenim osmjehom“, prihvataju to da se ljudski rod konačno naučio epikurejskoj mudrosti.⁵⁹

56 Alexandre Kojève, „L'Ultimo Mondo Nuovo“ in *Il Silenzio della Tirannide*, ed. Antonio Gnoli, Milano: Adelphi, 2004, str. 115-123.

57 Na ovu temu vidjeti takođe i Henk de Berg, „Bonjour Tristesse: Alexandre Kojève's Reading of Françoise Sagan“, *Phrasis: Studies in Language and Literature*, Vol. 50, No. 1, 2009, str. 3-20. Berg ističe dimenziju Koževove kritike savremenog potrošačkog društva i upoređuje je sa kritikom Hajdegera. Za razliku od njegovog, njegovo tumačenje sjenci Koževove ideje pesimističnijim tonovima.

58 Zbog svoje usmjerenosti na potrošačke vrijednosti, na modu i na potragu za materijalnim zadovoljstvima, savremeno američko društvo predstavlja, za Koževa, prototip društvene zajednice poslije kraja istorije. Pitanje je, međutim, u kojoj mjeri američko društvo 21. vijeka još uvijek posjeduje prosperitet i bezbrižnost koje Kožev smatrao konstitutivnim elementima post-istorijskog doba. Moguće je, međutim, da se svojevrzni istorijski „korak nazad“ napravio kako bi se imao veći zalet za iskorak u post-istoriju (koja ne bi obuhvatala samo jednu državu, ma koliko ona bila dominantna, nego čitavu planetu).

59 Kojève, „L'Ultimo Mondo Nuovo“, str. 122-123.

Bibliografija

- Aron, Raymond. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. Trans. George Holloch. New York: Holmes & Meier, 1990.
- Auffret, Dominique. *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*. Paris: Grasset, 1990.
- Berg, Henk de. „Bonjour Tristesse: Alexandre Kojève's Reading of Françoise Sagan“, *Phrasis: Studies in Language and Literature*, Vol. 50, No. 1, 2009.
- Drury, Shadia B. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics*. New York: St. Martin's Press, 1994.
- Filoni, Marco. *Il Filosofo della Domenica: La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- Lussy, Florence de et al. *Hommage à Alexandre Kojève: Actes de la «Journée de A. Kojève» du 28 janvier 2003*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2007.
- Kojève, Alexandre. *Il Silenzio della Tirannide*. Ed. Antonio Gnoli. Milano: Adelphi, 2004.
- Kojève, Alexandre. „Outline of a Doctrine of French Policy (1945)“. Trans. Erik de Vries. *Policy Review*. No. 126. August-September 2004, 3-40.
- Kožev, Aleksandr. *Ateizam i drugie raboty*. Moskva: Praksis, 2007.
- Kožev, Aleksandar. *Kako čitati Hegela*. Prevod Anđelko Habazin. Sarajevo: Veselin Masleša, 1990.
- Rutkevich, Aleksandr. „Predislovie“ u Aleksandr Kožev, *Ateizam i drugie raboty*. Moskva: Praksis, 2007, 7-44.
- Queneau, Raymond. *The Sunday of Life*. Trans. Barbara Wright. New York: New Directions, 1977.
- Queneau, Raymond. *Vdali ot Ryelya*. Trans. V. Kislov. Moskva: Freefly, 2007.

Websites

<http://frenchculture.org/visual-and-performing-arts/interviews/interview-boris-groys-alexandre-kojeve>

<http://www.presseurop.eu/en/content/article/3593961-latin-empire-should-strike-back>

http://www.youtube.com/watch?v=9_O2T_xFJBo

