

OD TEORIJE DO PRAKSE:  
ZORAN ĐINĐIĆ U SVETU IDEJA I POLITIKE



Aleksandar Molnar

## ZORAN ĐINĐIĆ – OD ANARHISTE DO BARBAROGENIJA<sup>1</sup>

### SAŽETAK

Zoran Đinđić bio je prvi (i do sada jedini) srbijanski premijer sa doktorskom diplomom filozofa i objavljenim knjigama koje su, u celosti ili delimično, bile posvećene filozofiji politike. Otuda se nameće pitanje da li je postojao uticaj njegovih ranih filozofskih stavova na kasnije bavljenje politikom. U članku se autor bavi onim što misli da je bio glavni diskontinuitet i glavni kontinuitet u misli Zorana Đinđića. Glavni diskontinuitet pojavio se u oblasti filozofije istorije: u suprotnosti sa njegovom ranom kritikom filozofije istorije on je, dok je bio na vlasti, formulisao svoju „filozofiju srpske istorije”. Na drugoj strani, u kritici prosvetiteljstva (shvaćenog kao totalitarnog) bio je dosledan do kraja svog života. Štaviše, vernost mladalačkom anarhizmu izgleda da je došla do izražaja u poslednjim mesecima Đinđićevog života, kada je počeo da poprma crte Barbarogenija, onako kako ga je svojevremeno opisao Ljubomir Micić.

### KLJUČNE REČI

Zoran Đinđić, nacija, nacionalizam, filozofija istorije, prosvetiteljstvo, totalitarizam, Karl Šmit, Ljubomir Micić

*Tekst posvećujem uspomeni na sudiju Miroslava Mišu Čatalinca (1964–2018). Još kao studenti, nas dvojica smo maja 1986. u Biblioteci Muzeja savremene umetnosti u Beogradu iskopali „Zakonik države Dada-Jok” i preštampali ga u Pravniku. Listu SSOJ Pravnog fakulteta u Novom Sadu (br. 66–67, str. 7–8), čije smo redakcije bili članovi. Ironijom sudbine, mnogo godina kasnije moj prijatelj će, shvatajući poziv sudije ozbiljno, postati kolateralna žrtva dada-jok reforme srbijanskog pravosuđa, koju je inicirala 2001. Vlada Zorana Đinđića.*

1 Prva dva odeljka ovog rada predstavljaju referat koji sam podneo na Konferenciji o filozofskom i političkom nasleđu Zorana Đinđića, održanoj 11. marta 2013. na Fakultetu političkih nauka u Beogradu. Iako je bilo predviđeno objavljivanje zbornika radova sa ove konferencije, do toga nikada nije došlo, pa zato ovaj tekst tokom proteklih deset godina nije ugledao svetlo dana. Pošto nisam smatrao da tekstu bilo šta treba da dodajem ili oduzimam, u ovoj verziji otklonio sam svega nekoliko slovničkih grešaka i osavremenio jednu bibliografsku jedinicu. Ipak, tokom proteklih deset godina shvatio sam da je u poslednjim mesecima svog života Zoran Đinđić donekle počeo da menja svoju poziciju i filozofskim aspektima te promene posvetio sam treći odeljak. Zbog ovog dodatka rad je dobio i novi naslov.

U celokupnoj istoriji Srbije Zoran Đinđić je bio jedini premijer koji je po vokaciji bio filozof, štaviše doktor filozofije sa diplomom jednog nemačkog univerziteta. Zato se kao logična postavljaju pitanja kakva je bila njegova filozofija, da li je ona ostavila uticaja na njegovu političku praksu i, ako jeste, u čemu se taj uticaj sastojao. Da bi se uopšte došlo u priliku da se na ta pitanja daju iole zadovoljavajući odgovori potrebno je učiniti dva preliminarna zapažanja. Prvo, svoju filozofiju je Zoran Đinđić izgradio u periodu od kraja sedamdesetih do kraja osamdesetih godina, idući od ekstrema anarhizma (koji je bio njegova filozofska pozicija u momentu odlaska na doktorske studije u Konstanc 1977), preko Kritičke teorije društva, do konzervativizma šmitovske provenijencije (sa kojim se u Beograd vratio sa studentskog boravka u Frankfurtu na Majni 1984). Drugo, stručna karijera Zorana Đinđića kao filozofa, tokom koje je gradio svoju filozofiju, okončala se već na prelasku iz osamdesetih u devedesete, kada je, angažmanom u Demokratskoj stranci započela njegova politička karijera. Već ova izuzetna raznovrsnost filozofskih tradicija na kojima je ponikla i kojima se inspirisala, te kratkoća vremena u kojem su se svi ti uticaji smenjivali i jedni druge potiskivali, upozorava proučavaoce Đinđićeve filozofije na oprez: ona nikada nije uspela da se jasno profilise, da uskladi tako heterogene elemente koji su u nju ulazili sa svih strana ideološkog spektra i da posluži kao pouzdan vodič za političku praksu onda kada je kucnuo čas da se on kao premijer na nju osloni. To, ipak, ne znači da Đinđić nije imao svoju filozofiju i da u poslednje dve i po godine svog života – od 5. oktobra 2000. do 11. marta 2003. – nije sledio neke od ideja do kojih je došao u vreme dok se filozofijom bavio kao vokacijom. Između idejnih horizonata Đinđića filozofa i Đinđića premijera postoje i kontinuiteti i diskontinuiteti i njihovo utvrđivanje nesumnjivo bi trebalo da postane predmet istraživanja. U prva dva odeljka koja slede nameravam da se bavim onim što smatram da je u njoj bio glavni diskontinuitet – stvaranje „moje filozofije srpske istorije” – i glavni kontinuitet – kritika „totalitarnog prosvetiteljstva”.

### „Moja filozofija srpske istorije”

Prve dve Đinđićeve knjige – *Subjektivnost i nasilje* (1982) i *Jesen dijalektike* (1987) – predstavljaju neskriven obračun sa filozofijom istorije, kakva je u Nemačkoj nikla u okrilju klasičnog idealizma i kakvu je i sam Marks (Marx) preuzeo u svom dijalektičkom materijalizmu. Osnovna inspiracija takve filozofije istorije bio je po Đinđiću „jakobinski teror” u Francuskoj, koji je nemačke mislioce inspirisao da i sami, u svojim filozofijama, izvuku one konsekvence iz programa emancipacije „autonomne subjektivnosti kao izvornog i neuslovljenog principa sveta” koje su već pre njih u

političkoj praksi izvukli jakobinci. Jakobinski teror bio je prva novovekovna „igra konstruktivistički raspoloženog uma”, koja je nemačkoj filozofiji idealizma ponudila model da u njemu prepoznaju „vlastite lajtmotive”, koji će kasnije biti u stanju da legitimiraju svako „nasilje nad subjektivnošću” (Đinđić 1982:10).

Pragreh nemačke filozofije idealizma ležao je prema Đinđiću u tome što je ovo „nasilje nad subjektivnošću” proglasila za istorijsku nužnost, pa čak i za sam sadržaj modernog programa emancipacije, nastalog iz krize starog režima. Zaneta novootkrivenom slobodom, ona nije želela da na nju padne nikakva senka proizvoljnosti i zato je zataškala protivrečnost koja je postojala između nje i metoda terora, koji su – kako je pokazalo već jakobinsko iskustvo – morali biti upotrebljeni da bi se sprovela u život. „Filozofija istorije nemačkog idealizma pokušava da prikrije ovu protivrečnost novoga veka; nastala iz epohalne krize, ona sebe reklamira kao njeno rešenje” (Đinđić 1982:7-8). Uz pomoć dijalektike, kao „svemoćnog sredstva za prevodenje pluralizma u konačnu i sveobuhvatnu sintezu” (Đinđić 1982:11), idealistička filozofija istorije je pod sintezom podrazumevala samo ono homogeno, koje će u budućnosti ostati nakon što nasiljem bude eliminisan svaki trag izvornog pluralizma. „Iz tačke buduće sinteze izriče se presuda nad sadašnjošću, ili tačnije, ona je već izrečena, potrebno ju je samo izvršiti” (Đinđić 1982:14). Pošto je hod istorije ka nesanjano sveobuhvatnoj i apsolutnoj slobodi u budućnosti nepromenljiv, nezaustavljiv i nemilosrdan, on legitimise svaki atak na ono što se u sadašnjosti proglašava kao nepotrebna smetnja, kao iluzorna prepreka, kao relikv prošlosti. Pritom su dometi sadašnje politike u njenim zahvatima u pluralističku heterogenost merilo kretanja istorije. Obzorje onoga što je moguće učiniti u sadašnjosti suštinski opredeljuje samu formulaciju „razvojnog problema” i pronalaženje rešenja za njega, za koje je neuporedivo važnije da bude primereno odgovarajućem isečku vremena nego da zaista bude uklopivo u neki imaginarni istorijski kontinuum rešenja koja će naposljetku omogućiti pobedu slobode. „U pobedonosnom napredovanju svaki 'razvojni problem' se, i pre nego što je do kraja razložen, dijalektičkim hokus-pokusom pretvara u vlastito rešenje: čovečanstvo si postavlja samo zadatke koje može da reši” (Đinđić 1982:12).

Što je vredelo za filozofiju istorije nemačkog idealizma, vredelo je prema Đinđiću i za Marksovu filozofiju dijalektičkog materijalizma. Kao i za Kanta (Kant), Fihtea (Fichte), Šelinga (Schelling) i Hegela (Hegel), i za Marksa je istorija „homogeno polje” u kojem nestaje svaki trag pluralizma i koji se nudi kao poligon za manipulaciju onih koji za sebe tvrde da su pronikli u istorijske zakonitosti. „Istorijski svet je doživljen kao principijelno homogen, što se ispoljava ne samo u njegovoj deljivosti [...], već i u principijelnoj mogućnosti da se njime upravlja” (Đinđić 1987:22). Lagodnu situaciju da

sadašnjost podvrgnu svojoj diktaturi, Marks i ostali pripadnici proleterske avangarde mogli su da izbore samo putem samoproklamovanja mogućnosti upravljanja istorijom na osnovu navodnog poznavanja njenih zakonitosti koje vode u velepnu komunističku budućnost. „Ono što na 'Nemačkoj ideologiji' najviše upada u oči jeste taj apsolutizam, ta uverenost da je sadašnji trenutak magični centar istorije. [...] Bile bi nam potrebne čitave stranice ako bismo iz ovog spisa naveli sve rečenice kojima autori stavljaju do znanja da su dospeli u posed ključa za dešifrovanje svih tajni ljudske istorije (uključujući i njenu budućnost)” (Đinđić 1987:126).

Sumirajući sve što je Đinđić u svoje dve knjige naveo protiv filozofije istorije – kako su je razvijali nemački mislioci od Kanta do Marksa – može se reći da je on u njoj video glavni ideološki paravan za nosioce vlasti u modernoj epohi da svoju u suštini proizvoljnu i represivnu politiku legitimiraju pozivanjem na budućnost, iz čije se perspektive pokazuje:

- 1) da je sadašnjost „magični centar istorije”, od kojeg započinje istorija spasa,
- 2) da se u sadašnjosti mora učiniti potpuni raskid sa prošlošću kako bi se prevladala – samo toj prošlosti svojstvena – kriza,
- 3) da je sve što je heterogeno rezultat te krize i da je u sadašnjosti neophodan obračun i sa svakim tragom pluralizma, pošto će budućnost (samom sveobuhvatnošću i apsolutnošću slobode) biti potpuno homogena.

Pogledaju li se sada svi napisi i javne izjave Zorana Đinđića iz perioda dok je bio obnašao funkciju predsednika Vlade Republike Srbije, doći će se do zanimljivog zaključka: njegova samoidentifikacija kao filozofa opstala je nigde drugde nego – u domenu *filozofije istorije*. To se ponajbolje vidi iz intervjua datom *Politici* 31. decembra 2002, u kojem je Đinđić formulisao svoju filozofiju upravo kao filozofiju istorije, i to ne univerzalne, nego isključivo istorije srpskog naroda: „Moja filozofija srpske istorije jeste da smo izgubili ceo 20. vek, i uveren sam da 21. vek može da bude vek naših postignuća. [...] A to može da bude ostvareno čak i u prvoj deceniji 21. veka” (Đinđić 2009:127).

Jezgro svoje filozofije srpske istorije Đinđić je izneo već u tekstu pod naslovom „Neophodna promena srpskog mentaliteta”, napisanom 2001. za nedeljnik *Profil*. Polazeći od deobe naroda na „istorijske” i „neistorijske”, prema kriterijumu posedovanja „ispravnog istorijskog instinkta”, Đinđić je srpski narod svrstao među prve, ali da bi odmah konstatovao ozbiljan defekt u jednom delu naroda – u njegovoj „političkoj eliti”. Kod nje se odjedanput, takoreći niotkuda, uvek pojavljuje „žuta minuta”, gubitak osećaja

za realnost, prevlast avanturizma i nekritičkog zanosa. Potom samosažanjenje i pesimizam, prebacivanje krivice na sve druge, osim na sebe” (Đinđić 2009:22). Na osnovu ovih uvida, Đinđić je na sledeći način formulisao svoj osnovni filozofskoistorijski stav: „Čini se da se u srpskoj istoriji može ustanoviti izvesna zakonomernost, čak do te mere da se govori o ciklusima. Reč je o tipu kolektivnog ponašanja u prelomnim istorijskim situacijama. Te prelomne situacije su po pravilu svetski ratovi ili globalne systemske promene. U takvim situacijama se 'karte iznova mešaju', otvaraju se nove šanse i definišu se na duži rok pozicije u svetskoj strukturi moći i uticaja. Za noviju srpsku istoriju je tipično da u prelomne istorijske situacije ulazimo aktivno, i sa dobrim šansama, ali sa spremnošću da preuzmemo visok rizik. U toku raspleta, obično plaćamo visoku cenu, potom privremeno figuriramo kao pobednici, da bismo na kraju ušli u stratešku završnicu i našli se na strani najvećih gubitnika” (Đinđić 2009:19-20).

U jednom drugom tekstu, koji je pod naslovom „Srbija na putu k sebi” objavio 25. juna 2002. u nedeljniku *NIN*, Đinđić je napravio poređenje između „naše nacionalne istorije” i „Sizifovog posla”: „Kamen je uz velike žrtve doguran skoro do vrha, ali onda proradi neki usud i sve se vraća na početak” (Đinđić 2009:26). Ono što je u tekstu „Neophodna promena srpskog mentaliteta” još bio samo defekt političke elite (podložnost „žutoj minuti”) u tekstu „Srbija na putu k sebi” postalo je pravi narodni „usud”. Ali, u čemu se ispoljavao ovaj narodni „usud”? Đinđićev odgovor na to pitanje bio je nedvosmislen: u „nesposobnosti da se formuliše jasan nacionalni projekt i da se oko njega okupe sve snage” (Đinđić 2009:25). To je Đinđić verovao da je sam, na čelu Vlade Republike Srbije, prevazišao. Stvorio je „jasan nacionalni projekt” oko kojeg je počeo da okuplja „sve snage” i već samim tim je Srbiju trasirao „na putu ka sebi, ne onakvoj kakva je bila, nego onakvoj kakva bi mogla da bude” (Đinđić 2009:24). A da je pod tim „jasnim nacionalnim projektom” Đinđić podrazumevao vlastiti „program” evropeizacije Srbije (tačnije, ispunjavanja uslova za dobijanje kandidature za članstvo u Evropskoj uniji do 2004), jasno je proizlazilo već i iz njegovog izlaganja na 10. skupštini Demokratske stranke, održanoj na prvu godišnjicu petooktobarskih promena. Tom prilikom, Đinđić je konstatovao da su Srbi „hrabar narod”, u kojem se nalazi i „uzrok problema i rešenje problema”: „Ne izvan ove zemlje, ne u nekim institucijama nego u narodu ove zemlje” (Đinđić 2009:52). Đinđić očigledno nije bio svestan da je sada sam počeo da primenjuje „dijalektički hokus-pokus”, kojim se najveći istorijski problem „pretvara u vlastito rešenje”, jedino što se na mestu subjekta koji „postavlja samo zadatke koje može da reši” čovečanstvo svelo na Srbiju.

Ako bi trebalo da se sumiraju osnovni aksiomi Đinđićeve „filozofije srpske istorije”, oni bi mogli da glase ovako:

- 1) istoriju stvaraju istorijski narodi, među koje spadaju i Srbi, prevashodno zato što poseduju „ispravni istorijski instinkt” (tako da se na kraju uvek nalaze na pobedničkoj strani);
- 2) srpski narod progoni mistični „usud” da njegova politička elita u kritičnim istorijskim momentima gubi „osećaj za realnost”, podleže iskušenju „avanturizma” i predaje se „nekritičkom zanosu” koji i nju i sve Srbe vodi među poražene narode (umesto među pobednike, kojima pobedu obezbeđuje „ispravni istorijski instinkt”);
- 3) jedini spas od ovog „usuda” leži u „jasnom nacionalnom projektu” koji je posle 5. oktobra 2000, po prvi put u istoriji, srpska politička elita trebalo da stvori i da oko njega okupi „sve snage” u narodu;
- 4) stvori li „jasan nacionalni projekt” i okupi li „sve snage” oko njega, onda više ni „neke institucije” ne mogu biti prepreka srpskom narodu da, na čelu sa svojom političkom elitom, krene „na put ka sebi” (onakvim „kakav bi mogao da bude”) i uvrsti se među pobedničke narode (u Evropskoj uniji).

Svi ovi Đinđićevi aksiomi, na kojima je počivala njegova „filozofija srpske istorije”, spadaju u katalog ideja karakterističnih za devetnaestovekovni nacionalistički diskurs. Nadovezujući se na judaističku mesijansku tradiciju – u okviru koje je po prvi put i „razvijena jedna zaokružena filozofija istorije” (Kohn 1962:38)<sup>2</sup> – ovaj diskurs je varirao elemente iz njene tradicije (upor. Veler 2002:32): vera u Jahvea kao jedinog istinitog i svemogućeg boga postala je (Đinđićevim rečima govoreći) „istorijski instinkt”; Jahveova česta i surova kažnjavanja jevrejskog naroda zamenio je „istorijski usud”; na mesto samouzdanja jevrejskog „izabranog” naroda iznad drugih

---

2 Treba ipak napomenuti da se filozofija istorije kao samosvojna filozofska disciplina javila tek u 18. veku i to u okrilju prosvetiteljskog pokreta i u protivstavu prema teologiji istorije. Kada je Volter (Voltaire) napisao prvi istinski filozofskoistorijski esej – *Esej o običajima i duhu nacija* (1756) – on ga je intencionalno učinio opozitnim Bosijeovoj (Bousset) *Raspravi o univerzalnoj istoriji* (1681), koju je držao vrhuncem celokupne judeohrišćanske teološke tradicije (Löwith 1990:137 i dalje). Otuda i Volterovi naporu da pokaže kako je jevrejski narod imao sasvim perifernu ulogu u stvarnoj istoriji starog veka, kako je njegovo najveće postignuće bilo to što je pogubnim virusom vere u providenje zarazio Grke i Rimljane i kako u 18. veku perspektiva prosvetivanja evropskih naroda stoji u obrnutoj proporciji sa snagom njihove praznoverne težnje da se drže tradiranog judeohrišćanskog providencijalizma. Ovo prosvetiteljsko shvatanje filozofije istorije odmah je naišlo na žilave otpore, i to ne samo iz teološkog tabora, nego i iz tabora prvih romantičara. Već 1774. Johan Gotfrid Herder objavljuje spis *Takođe jedna filozofija istorije za obrazovanje čovečanstva*, kojom polaže temelje romantičarskoj filozofiji istorije i njenim brojnim zloupotrebama u nacionalističkom diskursu 19. veka (koje je i sam Đinđić apostrofirao u vreme ozbiljnog bavljenja filozofijom).



(„nezabožaca” osuđenih na istrebljenje ili preobraćenje) došlo je razlikovanje između „istorijskih i neistorijskih naroda”; dok se sam judaizam raspao na čitav niz „jasnih nacionalnih projekata” u ime kojih su nove nacionalne vođe tražile da se oko njih okupe „sve snage” njihovih nacija (najčešće da bi se obračunavale sa unutrašnjim ili spoljašnjim neprijateljima). Inovativnost Đinđićeve „filozofije srpske istorije” ležala je samo u tome što je on pokušao da je usmeri ka savremenoj Evropskoj uniji i da na taj način otupi onu militantnu oštricu koju je devetnaestovekovni nacionalistički diskurs preuzeo od judaizma. Nažalost, u svemu tome mu je promaklo da je Evropska unija izgrađena upravo na dijametralno suprotnoj idejnoj tradiciji – na tradiciji federalizma (i u unutrašnjem uređenju i u spoljnim odnosima), individualizma (centriranog na ljudska prava) i konstitucionalizma (sa ciljem stvaranja odgovarajućih političkih i pravnih institucija, koje su se u dosadašnjoj istoriji Zapada pokazale kao jedino podobne da građane zaštite od poplave „jasnih”, ali zato ne manje suludih „nacionalnih projekata”). Iz perspektive te tradicije se ono što je Đinđić navodio kao mistične filozofskoistorijske uzroke posrtanja Srbije u 20. veku čini kao sasvim prozaična autodestruktivnost raspaljenog državnog rezona, koji je srbijanska politička elita još od 19. veka navikla da nacionalistički legitimira, ne hajući mnogo ni za vrednosti individualizma, ni za konstitucionalizam (nije bez razloga u Srbiji najduže na snazi bio tzv. Turski ustav, donet 1838. u formi sultanovog hatišerifa). Drugim rečima, za „izgubljeni” 20. vek Srbiji nisu bili krivi ni „istorijski instinkt”, ni „istorijski udes”, ni „žute minute”, nego brutalna borba vođa (monarhijskih i republikanskih) da uvećavaju teritoriju kojom vladaju i na njoj jačaju svoju autokratsku vlast. Ona je bila anahrona već 1918, kada se „pobednička” Srbija obrela u Prvoj Jugoslaviji, a kamoli nakon 1992, kada je, na osnovu Mastrohtskog sporazuma, oko međunarodno sankcionisane i izolovane Srbije počela da se širi Evropska unija.

Nesposoban za taj uvid i fokusiran na svoj, navodno sasvim originalan i epohalan „jasni nacionalni program” koji će dovesti do cezure u „srpskoj istoriji”, Đinđić je olako odbacio „institucije” kao nešto što ima tek sporedan značaj u pripremama Srbije za pridruženje Evropskoj uniji i nije ni pomislio da se ozbiljno posveti njihovoj izgradnji. To se pokazalo kao fatalna greška: dočekavši 11. mart 2003. u zemlji kako bez ikakvih političkih i pravnih institucija, tako i bez homogenog naroda koji bi se u celosti mogao svrstati iza njegovog „jasnog nacionalnog projekta”, Đinđić je postao žrtva onoga ko u takvim uslovima obično raspolaže sa najvećom fizičkom silom i državni rezon preusmerava u svoju korist. Zato je njegovu tragičnu smrt potrebno uvek iznova navoditi kao argument u pobijanju mogućnosti da se Srbija evropeizuje tako što će najmoćnija ličnost na njenoj političkoj sceni izmišljati nove „jasne nacionalne projekte”, zahtevati okupljanje „svih

snaga” oko njih (konsekventno sproveden, takav bi zahtev vodio ukidanju svake opozicije) i to koristiti kao izgovor da izbegne da se suoči sa onim istim problemom koji Srbija danas ima baš kao i 5. oktobra 2000: sa neizgrađenim političkim i pravnim institucijama,<sup>3</sup> koje moraju stajati na stabilnoj demokratskoj osnovi ne samo da bi omogućile pridruživanje Srbije Evropskoj uniji, nego i da bi zaštitile slobodu i sigurnost samih njenih građana.

No, na ovom mestu potrebno je postaviti jedno sasvim drugačije pitanje. Ako je već Đinđić polazio od aksioma da srbijansku političku elitu proganja neki usud da postaje žrtvom „žute minute” (odnosno „gubitka osećaja za realnost”, neumerenog „avanturizma” i „nekritičkog zanosa”), kako mu nije palo na pamet da se zapita nije li i njegov vlastiti „jasni nacionalni projekt” posledica sličnog stanja u koje su zapali on i njegovi istomišljenici iz DOS-a. Drugim rečima, pitanje je na osnovu čega je Đinđić sebe izuzeo iz cikličnih istorijskih „zakonomernosti”; otkuda uverenje da rušenje Miloševićeve tiranije 5. oktobra 2000. nije bila najviša tačka do koje je srbijanski Sizif dogurao svoj kamen na uzvisinama istorije i da „jasan nacionalni projekt” koji predviđa da Srbija dobije status kandidata za učlanjenje u Evropsku uniju do 2004, a punopravno članstvo do 2010, nije predstavljao novu manifestaciju „žute minute”, od koje će se kamen ponovo kotrljati nazad, u istorijsku nizinu (svojevrsni Had u kojem borave „istorijski gubitnici”). Naposljetku, zar upravo njegova mladalačka kritika filozofije istorije nije trebalo da poduči Đinđića da, kada jednom dođe na vlast, mora da izbegava svaku ideološku konstrukciju koja podrazumeva da je sadašnjost „magični centar istorije”, od kojeg započinje istorija spasa, iz kojeg je kriza vidljiva samo kao relikv prošlosti i u kojem mora doći do eliminacije heterogenosti u ime veličanstvene homogenosti budućnosti. Jer, Đinđićev „jasan nacionalni projekt” podrazumevao je sve to: novi „magični centar istorije” bio je trenutak odluke srpskog naroda da krene „na put ka sebi” (shvatajući sebe onakvim „kakav bi mogao da bude”); novo otpremanje krize u prošlost bilo je zaustavljanje „usuda” političke elite Srbije da podleže „žutoj minuti”; naposljetku, nova eliminacija heterogenosti (pluralizma) bio je poziv da se „sve snage” Srbije okupe na realizaciji Đinđićevog sopstvenog „jasnog nacionalnog projekta”. Da bismo razumeli zašto Đinđić sebi nije postavio pomenuto pitanje i zašto je pogazio tekovine vlastite mladalačke kritike filozofije istorije, moramo se okrenuti ka onom

---

3 Tezu da su političke snage koje su 5. oktobra 2000. oborile Miloševićevu tiraniju izgubile vlast 27. jula 2013. zato što su ponovile Đinđićevu grešku i potcenile zadatak izgradnje političkih i pravnih institucija – koji se pokazuje kao suštinski u svakom revolucionarnom kretanju – izneo sam na drugom mestu (upor. Molnar 2013; argumente u prilog kvalifikacije Miloševićeve vladavine uoči 5. oktobra 2000. kao tiranije izneo sam u: Molnar 2001; preštampano u Molnar 2008).

momentu kontinuiteta u njegovom mišljenju koji je pomenut na početku ovog rada: kritici „totalitarnog prosvetiteljstva”.

## Kritika „totalitarnog prosvetiteljstva”

Najdublji sloj Đinđićeve mladalačke fascinacije anarhizmom, koji je preživeo i prilagodio se kasnijoj inicijaciji u Kritičku teoriju društva, bio je da istinska sloboda postoji samo ako je obezbeđena „spontanost” subjektivnosti i ako ne postoji represivni „poredak” (ili „sistem”), koji je uvek već *in nuce* totalitaran. Što više poredak želi da prikrije svoju represivnost i prikaže se kao emancipatoran to više postaje totalitaran, a što je više totalitaran to je više upućen na legitimiranje nekom varijantom filozofije istorije. U tome se prema Đinđiću ogledala „dubinska” veza između represije poretka i filozofije istorije. A ideološki svod koji je omogućio ovo perverzno povezivanje nije bio nijedan drugi nego – prosvetiteljstvo. Kroz ovaj ideološkokritički stav, Đinđić je uspeo da poveže ostatke svoje idolatrije spontanosti sa neuporedivo sofisticiranijim napadom na totalitarizam Zapada, koji je započeo manifestom Kritičke teorije društva, *Dijalektikom prosvetiteljstva* Adorna (Adorno) i Horkhajmera (Horkheimer).

„Nastanak sistema u filozofiji nemačkog idealizma pada u istu tačku sa nastankom filozofije istorije. Mirenje haosa (stvarnog ili mogućeg) i poretka ostvarivo je tek uz pomoć filozofsko-istorijskih sredstava, kategorija dijalektike, teleologije, totaliteta. [...] Iz ove napetosti između političkog zaoštavanja krize i njenog filozofsko-istorijskog zamagljivanja u kategorijama sinteze, postaje jasna nužnost prefunkcionisanja prosvetiteljstva u totalitarno prosvetiteljstvo” (Đinđić 1982:10-11). Mladi Đinđić je ovde obelodanio onaj svoj ključni stav kojem će intimno ostati veran do kraja svog života: da je „prefunkcionisanje” prosvetiteljstva u „totalitarno” prosvetiteljstvo „nužnost”. Time su u „ropotarnicu istorije” otišli svi naponi prosvetiteljstva da odgovarajućim „institucijama” stvori svetovni poredak iz kojeg će biti prognani relikti praznoverne prošlosti, obuzdan državni rezon i očuvane one slobode iz „prirodnog stanja” koje se pokazuju kao kompatibilne („bezopasne”, govorio je Hobz [Hobbes]) sa održavljenim stanjem (o tim naporima upor. detaljnije: Molnar 2022).

Kao ključni svedok za ovu „nužnost” prosvetiteljstva da postane totalitarno Đinđiću je služio Kant, koji svoju političku filozofiju i uobličava kao teorijsku verifikaciju jakobinskog terora. „Ne može biti nikakve sumnje da Kant radi na izgradnji modela totalitarnog prosvetiteljstva” zato što „centralizovanim organizovanjem prosvetiteljstva” u državi hoće da u „narodu” ubije „strast za slobodom” (koja se uvek pokazuje kao „divlja sloboda”) i suprotstavlja se njegovom „tvrdočelju ostajanja kod vlastitih interesa”

(Đinđić 1982:162). Prageh Kantove filozofije ležao je prema Đinđiću u tome što je proglasila da slobodu može zasnovati jedino razum čiji nosilac ne može biti niko drugi do država i što je na taj način pogazila spontanost „naroda” kao dela njemu neprijateljske prirode.<sup>4</sup> „Razloge za nepoverenje u spontanost ‘čulnog’ (tj. u spontanost ‘naroda’) i prihvatanje svake organizovane vlasti kao manjeg zla od ‘divlje slobode’, moramo tražiti u samom Kantovom određenju slobode” (Đinđić 1982:180). Kant je slobodu formulisao tako da dopušta državno nasilje nad subjektivnošću i sprečava spontanost „naroda”, do koje je Đinđiću bilo najviše stalo, a koja se pokazivala kao najveća žrtva represije vladajuće elite.<sup>5</sup> „Spontanost masa je faktor sa kojim prosvetiteljska teorija emancipacije naravno računa, ali kao sa pasivnom materijom. Delatni princip (causa finalis) je dodeljen intelektualnoj (prosvetenoj) eliti, jer samo um može biti spontan, a čulnost receptivna” (Đinđić 1982:214). Time je Kantovu političku filozofiju Đinđić interpretirao, u dosledno herderovskoj tradiciji (upor. o toj tradiciji: Molnar 2022), kao rani trijumf „državnog razuma” nad spontanošću naroda, koji insistira na svojim interesima, suprotstavljenim onim heteronomnim državnim, koji podozreva da „logika istorijskog napretka” služi samo da bi opravdala nasilje koje se nad njim vrši<sup>6</sup> i koji onda po definiciji i ne može da traži ništa drugo do svoju „divlju slobodu”. Što je važilo za Kanta, važilo je u biti i za Marksa i njegov „koncept emancipovanog društva kao totalnog planiranja” (Đinđić 1987:127): sve su to bile stepenice uspona totalitarnog prosvetiteljstva u njegovom pohodu porobljavanja prirode, odnosno naroda kao njenog neodvojivog dela i kao glavnog humanog agensa spontanosti.

Dok je kritikovao mislioce od Kanta do Marksa kao eksponente totalitarnog prosvetiteljstva, Đinđić je operisao najšire shvaćenim „subjektom”, u kojem je već *per definitionem* bila inkorporirana spontana težnja ka slobodi, koji se teško mogao skrasiti u okvirima bilo kakvog stabilnijeg „poretka” i koji se mogao odnositi na individuu, manje grupe ljudi ili čitave narode (kao reprezentante prirode koju državno nasilje gazi). Đinđićevo fokusiranje na narod kao glavno stecište spontanog otpora totalitarnoj

4 „Razum ima prirodu, kao objekt ispoljavanja svoje onipotencije, dok je priroda, za državni razum – narod” (Đinđić 1982:162).

5 „Totalno prosvetiteljstvo kulminira u ovom dijalektičkom hokus-pokusu: bit subjekta jeste sloboda, ali da bi se ta bit realizovala neophodno je izvršiti nasilje nad subjektom jer se ne može prepustiti njegovoj spontanosti da odlučuje o tako značajnoj stvari kao što je – sudbina subjekta” (Đinđić 1982: 170).

6 Subjekt kod Kanta „ulaže svoju energiju u velike poduhvate Istorije, iako ne po vlastitoj odluci. Nasilje kulminira u tezi da će se sloboda realizovati čak i ako oni, koji treba da budu oslobođeni, čine sve da bi poremetili logiku istorijskog ‘napretka’” (Đinđić 1982:155).

represiji „poretka” bilo je u ovom periodu prevashodno posledica mesta koji je narod imao u političkoj filozofiji nemačkog idealizma. Međutim, kada je otišao na studijski boravak u Frankfurt na Majni Đinđić se susreo sa jednom drugom, pronosirano konzervativnom tradicijom u nemačkoj političkoj filozofiji koja je narod stavljala u prvi plan kao zapravo politički jedino relevantan „subjekt” – i to pod uslovom da „spontano” preraste u nacionalnu državu. Glavni eksponent te tradicije, kojem se Đinđić tada priklonio kao svom vrhovnom teorijskom autoritetu, bio je Karl Šmit (Carl Schmitt). Otuda se već na početku knjige *Jugoslavija kao nedovršena država* (1988) mogao pročitati stav o nacionalnoj državi („državnom narodu”) kao (barem za evropski novi vek) jedinoj prirodno samonikloj ljudskoj zajednici: „Državna zajednica ne nastaje tako što – po uzoru na rani apsolutizam – ’državna vlast’ na ograničenoj teritoriji homogenizuje stanovništvo u ’državni narod’. Za postojanje državne zajednice je neophodan ’znatan intenzitet osećanja pripadnosti, političke volje i državnosne svesti’ među članovima takve zajednice. Ne stvara ’državna vlast’ ’državni narod’, nego predstavlja samo *izraz* njegove egzistencije u modusu onog političkog” (Đinđić 1988:9). Takav proizvoljan stav<sup>7</sup> bio je nezamisliv u Đinđićevoj ranijoj fazi, dok su prvo anarhisti, a zatim pripadnici Kritičke teorije društva, bili njegovi vrhovni teorijski autoriteti. Međutim, otkako je Đinđić počeo da se okreće ka Šmitovoj recepturi za amalgamiranje državnog rezona i nacionalizma, samonikli „državni narod” je u njegovoj misli postao poprište na kojem se vodila odlučujuća bitka protiv totalitarnog prosvetiteljstva.

Bez tog momenta kontinuiteta, koji je obezbeđivala kritika „totalitarnog prosvetiteljstva”, nije bio izvodljiv Đinđićev zaokret od ekstremnog anarhizma, preko Kritičke teorije društva do Šmitovog učenja koje je iza zabrana nacionalne države slavilo uspon suverene diktature. Na drugim mestima (Molnar 2010:250-280; Molnar 2013:137-152) već sam se bavio Đinđićevom recepcijom Šmitove teorije suverene diktature, koncipirane u knjizi *Diktatura* (1921) i ustavnopravno razrađene u knjizi *Ustavno učenje* (1928),<sup>8</sup> kao

7 U savremenoj sociologiji međuetničkih odnosa danas je nesporno da „nacija nije neka spontano formirana grupa” (Todorov 1994:171), da u njenom nastanku uvek neku – manju ili veću – ulogu igra određeni „politički projekt” (Šnaper 1996:62 i dalje; upor. i Veber 1976:327 i dalje; Meinecke 1962:14 i dalje), koji se stara o teritorijalnom širenju nacije, o težištima asimilacionih zahvata u pluralizam etnija koje žive na „nacionalnoj teritoriji”, o tretmanu neasimilovanih „nacionalnih manjina” (upor. Hobsbaum 1996:40 i dalje), o izboru vernakulara i pisma koji će biti uzdignuti u „nacionalni jezik i pismo” (Anderson 1998:69 i dalje) itd.

8 Pritom želim još jednom da istaknem da Zoran Đinđić nikada nije pao u iskušenje da na bilo koji način razvija Šmitovu teoriju „političkog” (kojim se politika redukuje na razlikovanje između prijatelja i neprijatelja). Taj deo Šmitovog učenja za njega je uvek bio neatraktivan i on se držao podalje od njega (upor. i Molnar 2010:263).

i posledicama koje je ta recepcija ostavila na Đinđićevu politiku u periodu dok je bio predsednik Vlade Republike Srbije. Zato nema potrebe da tamo izložene rezultate ovde ponavljam. Ono što mi još na ovom mestu preostaje jeste da pokušam da ukratko odgovorim na tri pitanja koja sam postavio na početku.

Đinđićeva filozofija je pretrpela ogromne promene tokom njegovog života, a prevashodno sredinom osamdesetih godina, nakon čega se više nije razvijala, već je na šmitovskim temeljima samo tražila načine da postane što „pitkija” i što „svarljivija” najvećem broju građana Srbije i njenih intelektualaca. Time je Đinđićeva politička praksa povratno uticala na njegovu filozofiju, redukovala joj domete i nametnula imperativ da bude popularna, što znači da drži korak sa nacionalističkim konkurentima za vlast nad Srbijom. Rezultat svega toga bila je „moja filozofija srpske istorije”, u kojoj su reciklirani nacionalistički stereotipi i predrasude sa varljivom nadom da budu pacifikovani, kako ne bi ometali proces evropeizacije Srbije. Možda je ta strategija u svoje vreme i imala nekog efekta (pri čemu je veliko pitanje da li je efekat bio pozitivan ili negativan), ali sasvim izvesno da na duži rok nije bila dorasla zadatku evropeizacije Srbije. Đinđićeva „filozofije srpske istorije” tako ostaje čvrsto ukorenjena u limb u kojem je Srbija lebdela između rušenja Miloševićeve tiranije i činjenja prvih koraka na planu realnog institucionalnog priključenja Evropskoj uniji.

## Vizija Barbarogenija

Iz dosadašnjeg izlaganja proizlazi zaključak da je Zorana Đinđića na formulisanje „moje filozofije srpske istorije” pokretalo, s jedne strane, uverenje da mora na ovaj ili onaj način koketirati sa srpskim nacionalizmom, pošto je u suprotnom nemoguć opstanak na srbijanskoj političkoj sceni, koju je Milošević na dugi rok zatrovao svojom ksenofobičnom propagandom i, s druge strane, san da bude srpski Vaclav Havel (čovjek koji će uvesti Srbiju u Evropsku uniju). Bilans implementacije te i takve filozofije bio je porazan. Nacionalizam investiran u „moju filozofiju srpske istorije” bio je isuviše štur i visokoparan da bi Đinđiću obezbedio opstanak na vlasti i do 2005, a kamoli do 2010. S druge strane, gomilanje haotičnih, brzopletih i nedomišljenih odluka (čija je najveća vrlina trebalo da bude to što nisu imale uporište ni u jednoj ideologiji) dovelo je do toga je Đinđić u Srbiji više diskreditovao članstvo u Evropskoj uniji nego što ga je učinio postizivim ciljem – i to još do 2010. godine! Najveća je ironija pritom to što se samom Đinđiću desilo ono na šta je 1990. u članku „Oni pomeraju brda” upozoravao Havela i druge istočnoevropske „pisce i intelektualce” koji su ušli u politiku (Đinđić 1996:56): pošto je propustio vreme „za

ubrzano stvaranje političkih institucija kao trajnih izvora političkog poverenja”, morao je da se suoči sa već sasvim opipljivom perspektivom da će „na kraju svi izgubiti”.

I zaista, Đinđićeva rastuća nepopularnost u Srbiji pri kraju njegovog života bila je notorna. Jedan od nepristrasnijih stranih izveštača o događanjima u postoktobarskoj Srbiji, Nil Klark (Niel Clark), na sledeći način je završio svoj prvi tekst nakon Đinđićevog ubistva: „Uprkos zapadnim hvalospevima, Đinđića će malo ko u Srbiji oplakivati. Za veliku većinu Srba ostaće upamćen kao kvisling koji se obogatio prodajom svoje zemlje onima koji su samo nekoliko godina ranije protiv nje tako nemilosrdno ratovali. [...] Prilikom nedavne posete Beogradu, bio sam zapanjen ne samo stepenom ekonomskih teškoća, već i mržnjom koju su skoro svi koje sam sreo osećali prema svom premijeru, čiji je rejting u anketama pao ispod 10%” (Clarke 2003). Ovakva ocena bi se mogla osporavati kao isuviše negativna, iako, kao što je sam Đinđić naglašavao, u politici nije bitna istina već „percepcija javnosti” (upor. Molnar 2010:272), a ona svakako nije bila povoljna kada je u pitanju učinak prve postoktobarske srbijanske vlade, kojoj je on stajao na čelu. Ono, pak, gde je Klark sasvim izvesno pogrešio bila je njegova prognoza. Jer, Đinđiću je odmah nakon ubistva veliki broj građana Srbije bio sklon da „oprosti sve”, da ga uzdigne u žrtvu političko-mafijskog kartela (za koji se vrlo dobro znalo da nije uništen nakon 5. oktobra 2000) i da ga dostojno „oplače” kao modernizacijskog mesiju-mučenika. U kontekstu ovog rada postavlja se pitanje da li je to Đinđić predosetio i „moju filozofiju srpske istorije” počeo da menja tako da ona od legitimacione matrice pobedničkog juriša na Evropsku uniju postane tužbalica za žrtvu – ali ne zbog njene sopstvene „žute minute” nego zbog misterioznog „usuda” srbijanske političke elite da propušta da „formuliše jasan nacionalni projekt i da oko njega okupi sve snage”. Đinđićev sopstveni „jasan nacionalni projekt” tada je već ležao u ruševinama i bilo je sasvim jasno da ne samo da neće biti u stanju da Srbiji nadoknadi „izgubljeni 20. vek”, nego i da ima dobre predispozicije da joj proćerda i (barem) prvu dekadu 21. veka.

U nezavidnoj situaciji u kojoj se našao početkom 2003, Đinđić je počeo da čini upravo ono što je najviše zamerao nacionalistički opredeljenim „piscima i intelektualcima” u politici: umesto da „podstiče odgovornost i racionalnost, da demistifikuje i spušta na zemlju”, stišavajući na taj način „podgrejane emocije”, on je počeo sam da podstiče „politički iluzionizam”. Ili, drugim rečima, da „pomera brda”. Sve je počelo intervjuom koji je Đinđić 1. januara 2003. dao nemačkom časopisu *Der Spiegel*, u kojem se tužio na hipokriziju međunarodne zajednice, koja Srbima ne priznaje ista prava koja priznaje drugim narodima, i obznanio da će buduća spoljna politika Srbije ići za tim da rešavanje problema Kosova i Metohije direktno veže za

rešavanje problema Bosne i Hercegovine (Đinđić 2003a:20) – implicitno, u pravcu otcepljenja Republike Srpske. To je podrazumevalo dalekosežnu izmenu Dejtonskog sporazuma, za koju je Đinđić morao znati da je nemoguća, ali ga to nije sprečavalo da traženjem većeg (prisajedinjenja Republike Srpske Srbiji) dobije manje (prisajedinjenje Severnog Kosova nakon otcepljenja Kosova i Metohije) (upor. Molnar 2010:276-277). Nagoveštaj ovakve radikalizacije spoljne politike Srbije naišao je na konsternaciju, kritike i osporavanja ponajviše u zapadnoevropskim zemljama, u kojima je Đinđić do tada imao najpouzdanije političke saveznike. U poslednjem intervjuu koji je dao za *Novosti* 7. marta 2003. Đinđić je nagoveštavao dalju konfrontaciju sa međunarodnom zajednicom: „Ponavljam: mi ni formalnu, ni faktičku nezavisnost Kosmeta nećemo prihvatiti. [...] Istina je, već sam, zbog Kosmeta, pokvario odnose sa dosta svojih kolega u međunarodnim organizacijama. Neki od njih su ovo za šta se zalažem shvatili kao guranje prsta u oko. [...] Stvari će početi suštinski da se menjaju tek kada međunarodna zajednica kaže: rešenje je u kompromisu koji traži Rezolucija 1244. Rešenje je u suštinskoj autonomiji za Kosmet, vraćanju proteranih Srba i vraćanju predviđenog broja naših policajaca u pokrajinu. U striktnom sprovođenju Rezolucije 1244, do poslednjeg slova” (Đinđić 2003b). Drugim rečima, ako međunarodna zajednica neće da podeli Bosnu i Hercegovinu, onda će Đinđić naći diplomatski (ali svakako ne vojni!) način da reintegriše Kosovo i Metohiju u Srbiju (pri čemu će Albanci moći da dobiju samo „suštinsku autonomiju”).

Poslednje Đinđićeve javno izrečene reči su iznimno enigmatične. Verovati da bi najavljena diplomatska ofanziva mogla da bude okrunjena uspehom predstavljalo je „politički iluzionizam” *par excellence*, pri čemu Đinđić kao da uopšte nije bio svestan da je njegov principijelni pacifizam postao suspektan i da sama činjenica da više niko nije verovao da Kosovo i Metohija mogu biti reintegrirani u Srbiju čisto diplomatskim sredstvima ima za posledicu nastavak Miloševićevog „podgrevanja” nacionalističkih emocija. Što je možda još i najvažnije od svega, nikome od Đinđićevih „kolega u međunarodnim organizacijama”, a posebno „prijatelja” u strukturama vlasti u moćnim zapadnoevropskim državama, nije padalo na kraj pameti da promenom Dejtonskog sporazuma otvori Pandorinu kutiju na Balkanu, ali ni da dozvoli da im neko permanentno „gura prst u oko”. Izaživajući ovakvu konfuziju i u Srbiji i u međunarodnoj zajednici, Đinđić je užurbano sekao granu na kojoj je sedeo. Jer, da bi podigao svoj katastrofalni rejting u Srbiji do narednih izbora 2004. i uopšte ostao na vlasti do rešavanja konačnog statusa Kosova i Metohije (do kojeg je predviđao da će doći 2005), on je morao dobiti kandidaturu Srbije za članstvo u Evropskoj uniji (i, po svoj prilici, neku dodatnu finansijsku pomoć kako bi barem



palijativno rešio nagomilane ekonomske teškoće), a to je sa najavljenom radikalizacijom spoljne politike očigledno postalo nemoguće. Osim toga, u situaciji otvorenog neprijateljstva i najvećeg dela glasačkog tela Srbije i međunarodne zajednice, ni Šmitova teorija suverene diktature više nije bila od pomoći, pošto je podrazumevala bespogovornu podršku vojske, koju Đinđić nije imao. Čak i da je preživio atentat i uspeo u svojoj nameri da u kratkom roku oktroiše ustav koji bi predsedniku Vlade Srbije omogućio *de facto* kontrolu svih političkih institucija, to bi se ispostavilo kao Pirova pobeda, od koje bi koristi mogao da ima samo njegov naslednik (možda odmah Aleksandar Vučić, koji na političku transformaciju ne bi morao da čeka 2012. godinu, nego bi već 2004. nastavio tamo gde je Đinđić stao).

Koliko god to na prvi pogled paradoksalno zvučalo, ono što je u takvoj situaciji Đinđić učinio bilo je sasvim osobeno vraćanje anarhističkim korenima. Kao što smo u drugom odeljku ovog rada mogli da vidimo, Đinđić se u filozofiji profilisao kao zaštitnik spontane subjektivnosti – koja se, obitavajući i dalje u prirodi, lako i beskonfliktno proteže od individue do naroda – od „totalitarnog prosvetiteljstva” koje „centralizovanim organizovanjem” u državi hoće da u „narodu” ubije „strast za slobodom”, difamirajući je kao „divlju slobodu”. Prvu Vladu Republike Srbije, koja je bila oslobođena od hipoteke komunizma i nacionalizma i koju je Đinđić isprva tretirao kao „magični centar istorije” srpskog naroda, početkom 2003. počeo je da potiskuje „magični centar subjektivnosti” *u njemu samom*, oko kojeg su se „spontano” mogli usaglasiti svi slobodni „subjektiviteti” – od Srba, preko srpskog i ostalih balkanskih naroda, pa sve do zapadnoevropskih naroda, koji su već živeli u Evropskoj uniji. Samopouzdanje sa kojim je Đinđić najavljivao diplomatska sredstva uz pomoć kojih će Srbija doći u poziciju da reintegrise Kosovo i Metohiju i obezbedi mu „suštinsku autonomiju” (možda čak i da prisajedini Republiku Srpsku?), uz očuvanje mira i stabilnosti na Balkanu, bilo je po svoj prilici autentično i ukazivalo je na njegov iskreni anarhistički *auto da fé*.

Najbolji način da se razume ovaj neobični Đinđićev povratak svojim ideološkim korenima u poslednjim mesecima njegovog života je da se shvati kao manifest svojevrnog *Barbarogenija* – u smislu u kojem je ovaj neologizam upotrebljavao njegov tvorac, Ljubomir Micić. Ovo iziskuje podrobnije objašnjenje.

Kopča Micićevog zenitizma sa anarhizmom išla je preko dadaizma – koji je umetnički varirao Bakunjinove ideje o spontanom nastanku novog društva kroz kreativno uništavanje starog (Padularosa 2020:99) – iako je od dadaizma istovremeno želeo da se distancira nastojanjem da bude „religija, ubeđenje i nova umetnost” (Zenitista 1921:17). Micićeva ambivalencija u odnosu prema dadaizmu protezala se na njegov celokupan odnos prema

Zapadnoj Evropi (kojom vlada „gazda Hipokrit”).<sup>9</sup> Pošto je bio čvrsto ukorenjen u avangardistički umetnički pokret Zapadne Evrope i napajao se na njenim estetičkim i, uopšte, filozofskim izvorštima (još važniji od filozofskog uticaja anarhista bio je uticaj Ničea), zenitizam je nužno delio i njegov bunt protiv celokupne zapadnoevropske duhovne tradicije koja je proglašena odgovornom za svaljivanje čovečanstva u strahote Prvog svetskog rata.

U članku „Zenitizacija” Micić je napisao da „zenitizam budi u čoveku sve što je opšte-čovečansko, sve što je *nadlično* i što je u srodstvu sa *barbarogenijem*” (Micić 1924:3). Barbarogenije je trebalo da bude balkanski pandan Ničevom natčoveku, s tim što mu je glavni zadatak bio da posreduje između individualnog i opštečovečanskog, u *medijumu naroda*. Iako je do kraja života imao u vidu ceo Balkan (koji je, konačno emancipovan, trebalo da „balkanizuje” Zapadnu Evropu, pa naposljetku i ceo svet), Micić je Barbarogenija najtešnje vezao za srpski narod. Zbog toga se iznad Micićevih oštrih kritika nacionalizma uvek nadvijala tamna senka njegovog vlastitog favorizovanja Srba kao prvog naroda kojeg bi trebalo da emancipuje zenitizam, odnosno on sam kao jedini istinski Barbarogenije (Voloder and Miller 2013:1107). U egzilu u Francuskoj, koji je usledio nakon zabrane izlaženja *Zenita* decembra 1926. pod optužbom da se u njemu širi komunistička propaganda, Micić je, prepun gorčine, Jugoslaviju raskrinkavao kao tamnicu srpskog naroda, tražeći „slobodu srpskoj misli o punom zamahu, slobodu geniju srpske nacije, slobodu istorijskoj misli srpstva na čitavoj teritoriji glupo nazvanoj ’jugoslovenskom’” (Micić 1993:109). U *Barbarogeniju decivilizatoru* (1938), Micić je tvrdio da Jugoslavija koči „istorijski hod i kulturnu snagu [srpskog naroda], a da bi se zadovoljili državni saboteri, ti opaki kočničari nacionalne mašine” (Micić 1993:88), i zalagao se za izlazak Srba na put „koji neće imati ni levih ni desnih izlaza”, tj. neće biti ni onaj kojim idu zagovornici političke levice, ni onaj kojim idu zagovornici političke desnice (pri čemu su najgori bili putevi nasilja, kojim su išli komunisti i fašisti) nego će biti (ka najvišim sferama duha upravljani) „vertikalni put posveljudske renesanse: zenitistički put” (Micić 1993:144).

9 Ambivalentni odnos prema dadaizmu najbolje je došao do izražaja u jedinom broju časopisa *Dada-Jok*, u kojem su Ljubomir i njegov brat Branislav Micić objavili „Zakonik države DADA-JOK” (smeštene na „varvarskom” Balkanu), u kojem je § 5 glasio: „Svako mora biti dadaist, da se postane dobar građanin za borbu protiv dadanepogledu na svet” („Zakonik” 1922:3). Duhovni elitizam, karakterističan za sve avangardističke pravce onog vremena, bio je takođe prisutan kao kriterijum za dobijanje građanstva u imaginarnoj državi DADA-JOK (§ 2: „Čovjek ne sme biti glup, jer se glupost kažnjava smrću ili u najboljem slučaju doživotnim čitanjem ’Zenita’”). Glavna opasnost po državu DADA-JOK pretela je iz Zapadne Evrope, iz koje ništa dobro nije moglo da dođe budući da je u to vreme važila kao duhovno opustošena (§ 12: „Izmenični rad svijiu državljana u tvornici revolvera za borbu protiv sifilizovanoj hordi zapadnih evropejaca”).

U svim Micićevim panegiricima Barbarogeniju bila je izražena lična nota: „Moja zemlja me prezire, a ja je volim [...]. Moji zemljaci ne donose ni o čemu svoje sudove, njima gotov sud drugih dopunjuje nedostatak kulture. Veruju da sam 'anfan teribl' zato što sam iskren i slobodan. Drže me za zabludelog čoveka, jer duhovno i dalje idem svojim putem, pa čak i budućim putem čitave nacije. Zbog toga mene od njih razdvaja bar jedno stoleće, avaj” (Micić 1993:81-82). Sa te uzvišene pozicije „Barbarogenije vam kaže: bolje je ne mrzeti i ne rugati se drugom, bolje je biti svoj uvek – biti zenitista – pa makar zbog toga bio proganjan, zatvaran ili mrtav” (Micić 1993:98). Štaviše, smrt je za Barbarogenija bila još i ponajbolja pošto narod može da spozna njegov genije tek kada umre: „Normalno je da narodi nikada ne primete da se u njima rodio genije. Kažem vam da svaki narod odbija čak da prizna da taj genije postoji među živima. Zdrav razum smatra da genij postoji samo među mrtvima”, a celo čovečanstvo se čak trudi „da uništi one koji ga proslavljaju, da ih što pre otera u smrt kako bi moglo u miru sa njima da se diči, ali preko njihovih grobova” (Micić 1993:22).

Đinđić, naravno, nije imao nikakve veze sa zenitzmom, a pogotovo sa njegovim slavljenjem regenerativnog varvarstva i pozivanjem na balkanizaciju Evrope, ali je očigledno da je pred kraj života pokazivao duhovnu bliskost sa Micićevom samoidentifikacijom kao Barbarogenija. Jer, Barbarogenije je Srbin koji izbegava sve (leve i desne) ideologije, a pogotovo one koje pribegavaju nasilju, koji mrzi i Jugoslaviju i komunizam i koji osuđuje hipokriziju Zapadne Evrope, iako u dubini duše želi pomirenje Srbije sa njom. Iako prezire nacionalizam (fašizam pogotovo), on veruje u spontani razvoj naroda, u čijem „subjektivitetu” mogu naći slobodu svi njegovi individualni pripadnici (pa čak i domašiti opštečovečansko) – to je za njega zapravo ideal koji mogu dostići samo najnapredniji narodi sveta. Kada je sama Srbija u pitanju, Barbarogenije doduše pripada njenoj intelektualnoj eliti, ali ga od nje deli to što u svom angažmanu nailazi na potpuno nerazumevanje neukih sunarodnika i utehu mora da nađe u ubeđenju da će ga njegov narod razumeti nakon jednog (ili više) vekova, kada bude dostigao njegov stupanj duhovnog razvoja.

Iako je izgledao kao potpuni antipod izbeglici iz međuratne Jugoslavije, „zenitozofu” i književniku Miciću, sa njim je filozof i premijer Đinđić počeo – paradoksalno, upravo nakon apsolutne pobede nad svojim protivnicima u političkom životu Srbije – da deli osećaj da je njegovo nacionalno-preporoditeljsko delo završeno i da je važnije domisliti ga, doterati i zakružiti, kako bi mu se buduće (duhovno uznapredovale) generacije mogle diviti, nego brinuti o njegovoj primenljivosti *hic et nunc*. Progresivno nerazumevanje na koje je nailazio kod svoje generacije (i u Srbiji i u Zapadnoj Evropi) on je stoički prihvatao kao znak njene intelektualne inferiornosti,

kojem, *sub specie aeternitatis*, ne treba pridavati nikakav poseban značaj. Na mesto odsanjanog *sna* o tome da će biti premijer koji će Srbiji obezbediti barem kandidaturu (2004), ako već ne i punopravno članstvo u Evropskoj uniji (2010), Đinđić je postavio *viziju* sreće „spontanih” subjektiviteta – od pojedinaca, preko Evropske unije, pa do celokupnog čovečanstva – u nekoj sasvim neodređenoj budućnosti. To je nesumnjivo bilo sasvim dovoljno da se njegovom sopstvenom „subjektivitetu” obezbedi mesto u plejadi srpskih (Barbaro)genija, a njegovim obožavaocima pruži prilika, kako je to Ljubomir Micić formulisao, da se njime „diče, ali preko njegovog groba”. Ali, da bi zaveštanje koje je za sobom ostavio „Đinđić vizionar” zaista moglo da preraste u kult, neophodno je da pre toga u istorijski zaborav padnu onaj drugi, „Đinđić sanjar” i doprinos „moje filozofije srpske istorije” *usporavanju* Srbije na njenom putu pridruživanja Evropskoj uniji. Srbija je podnela zahtev za članstvo u Evropskoj uniji 22. decembra 2009, postala je kandidat 1. marta 2012, a postaće punopravni član... možda ponovo samo u snu novog Barbarogenija.

## Literatura

- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija: zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Clarke, Niel. 2003. „The quisling of Belgrade.” *The Guardian*, 14. Mar. 2003, <https://www.theguardian.com/world/2003/mar/14/serbia.comment>.
- Đinđić, Zoran. 1982. *Subjektivnost i nasilje. Nastanak sistema u filozofiji nemačkog idealizma*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Đinđić, Zoran. 1987. *Jesen dijalektike. K. Marks i utemeljenje kritičke teorije društva*. Beograd: NIRO „Mladost”.
- Đinđić, Zoran. 1988. *Jugoslavija kao nedovršena država*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Đinđić, Zoran. 2003a. *Srbija u Evropi. Autorski tekstovi i intervjui*. Beograd: TANJUG.
- Đinđić, Zoran. 2003b. „Srbija nije žeton za plaćanje dugova.” *Novosti*, 7. mart 2003, <https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:211979-Nije-ostvario-vizije>
- Đinđić, Zoran. 2009. *Put Srbije u Evropu*. Beograd: Draslar Partner.
- Hobsbaum, Erik. 1996. *Nacije i nacionalizam od 1780. Program, mit, stvarnost*. Beograd: Filip Višnjić.
- Löwith, Karl. 1990. *Svjetska povijest i događanje spasa*. Zagreb; Sarajevo. „August Cesarec”; Svjetlost.
- Meinecke, Friedrich. 1962. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München: Oldenbourg.
- Micić, Ljubomir. 1924. „Zenitofija”. *Zenit* 4(26–33):2–6.
- Micić, Ljubomir. 1993. *Barbarogenije decivilizator*. Beograd: Filip Višnjić.
- Molnar, Aleksandar. 2001. „O neizvesnostima revolucije započete 5. oktobra 2000”. Str. 183–190 u *R/Evolucija i poredak. O dinamičnom promena u Srbiji*, uredili I. Spasić i M. Subotić. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

- Molnar, Aleksandar. 2008. *Oproštaj od prosvetiteljske ideje ustavotvorne skupštine? O rotacionom kretanju revolucije u Srbiji, 2000–2007*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; Fabrika knjiga.
- Molnar, Aleksandar. 2010. *Sunce mita i dugačka senka Karla Šmita. Ustavno zlopačenje Srbije u prvoj dekadi 21. veka*. Beograd: Službeni glasnik i Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Molnar, Aleksandar. 2013. *Ustavni haos prve revolucionarne rotacije u Srbiji, 5. oktobar 2000 – 27. jul 2013. Sociološkopravna studija*. Beograd: Fabrika knjiga; Fondacija za otvoreno društvo, Srbija.
- Molnar, Aleksandar. 2022. *Ulazak nacije jedne i nedeljive u carstvo Božje na zemlji. Rasprava o prosvetiteljstvu, liberalizmu i nacionalizmu u Prusiji*. knj. 1–7. Novi Sad: Visio Mundi Media Group.
- Padularosa, Daniela. 2020. „Anti-Art? Dada and Anarchy.” Pp. 99-126 in *Anarchism and the Avant-Garde. Radical Arts and Politics in Perspective*, edited by C. Kosuch. Leiden; Boston: Brill; Rodopi.
- Šnaper, Dominik. 1996. *Zajednica građana. O modernoj ideji nacije*. Sremski Karlovci; Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*. Beograd: XX vek.
- Veber, Maks. 1976. *Privreda i društvo*, knj. 1. Beograd: Prosveta.
- Veler, Hans-Ulrich. 2002. *Nacionalizam. Istorija – Forme – Posledice*. Novi Sad: Svetovi.
- Voloder, Laurel Seely, and Tyrus Miller. 2013. „Avant-Garde Periodicals in the Yugoslavian Crucible.” Pp. 1099-1127 u *The Oxford Critical and Cultural History of Modernist Magazines. Volume III: Europe 1880 – 1940, Part Two*, edited by P. Brooker, S. Bru, A. Thacker, and C. Weikop. Oxford: Oxford University Press.
- Poljanski, Branko Ve. 1922. „Zakonik države DADA-JOK”. *Dada-Jok* 1:3-4.
- Zenitista. 1921. „Dada – Dadaizam”. *Zenit* 1(2):17.

Aleksandar Molnar

## ZORAN ĐINĐIĆ: FROM ANARCHIST TO BARBAROGENIUS

### Summary

Zoran Đinđić was the first (and so far only) Serbian prime minister with a PhD in philosophy and publications entirely or partially devoted to the philosophy of politics. Therefore, it is worth asking whether there was any impact of his early philosophical views on his later politics. The author is dealing with what he considers to be the main discontinuity and the main continuity in Đinđić's thought. The former one marks the field of philosophy of history: in contrast to his early critique of philosophy of history, once in power Đinđić formulated his own „philosophy of Serbian history”. The latter one, his critique of Enlightenment as totalitarian, proved to be persistent throughout his life. In the last months of his life Đinđić began to take on the features of a Barbaro-genius, as Ljubomir Micić once described himself.

### Keywords

Zoran Đinđić, nation, nationalism, philosophy of history, Enlightenment, totalitarianism, Carl Schmitt, Ljubomir Micić