

**ŽARKO  
PAIĆ**

**SLOBODA  
BEZ MOĆI**

**ŽARKO  
PAIĆ**

**SLOBODA  
BEZ MOĆI**

Politika u mreži entropije

Sloboda...nije samo jedna od mnogih pojava i problema svijeta politike, strogo uzevši, kao pravda, ili moć, ili jednakost; sloboda koja samo rijetko – u vremenima krize ili revolucije – postaje izravan cilj političkoga djelovanja, zapravo je razlog što ljudi uopće žive zajedno u političkim organizacijama. Bez toga, politički bi život kao takav bio besmislen. *Raison d'être* politike i slobode i njihovo iskustveno područje jest djelovanje.

Hannah Arendt, *Što je sloboda?*

# Sadržaj

PREDGOVOR — 13

## **MREŽA PRVA – aparati i dispozitivi**

- I. POLITIKA BEZ IDEOLOGIJE?  
Sablasti postdemokracije — 20
  - I.1. Reartikulacija političkoga — 20
  - I.2. Nelagoda u kulturi – ravnodušnost u politici: od narcizma do elitarnoga tehnokratizma — 39
  - I.3. Alternativa: Sloboda ili jednakost? — 52
  
2. SUVERENOST KAO NOMOS POLITIKE:  
Rousseau i Schmitt — 63  
  
Uvod: Kraj suverenosti prirode — 63
  - 2.1. Teologijsko-politička razlika: moć i sloboda — 70
  - 2.2. Uzvišenost Republike: početak nacije-države — 79
  - 2.3. Mistika izvanrednoga stanja: suveren bez Zemlje? — 87
  - 2.4. Epilog: o paradoksu demokracije — 96
  
3. IDENTITET KAO DISPOZITIV MOĆI:  
Kraj ideologije ili politike multikulturalizma? — 100
  - 3.1. Sklop vrijednosti, stanje stvari — 100
  - 3.2. Diskurs identiteta — 114
  - 3.3. Apokalipsa multikulturalizma — 123

#### 4. MELANKOLIJA I REVOLUCIJA:

Kultura u izvanrednome stanju — 134

- 4.1. *Alcheringa* kao mitski početak — 134
- 4.2. Ikonoklastički čekić i zastave na vjetru — 136
- 4.3. Politike identiteta — 138
- 4.4. *Tienanmen* i biopolitika postpovijesti — 141
- 4.5. Trajne krize — 146
- 4.6. Civilna religija – mahnitost domoljublja — 151
- 4.7. Iza mračnoga raspada — 154
- 4.8. Povratak u novu iluziju? — 158

#### 5. LEVIJATAN OD PORCULANA:

Pitanje Europe danas — 161

- 5.1. Doba kraja iluzija — 161
- 5.2. Ustavno domoljublje ili kozmopolitizam? — 168
- 5.3. Bankrot politika identiteta: ksenofobija i kulturalni rasizam — 180
- 5.4. Izgledi za preokret — 190

### **MREŽA DRUGA – događaj novoga**

#### 6. DEKONSTELACIJA PRAKSE:

Kraj rada i posthumano stanje — 198

- 6.1. Dvije budućnosti: futurologija i nadolazeći događaj — 198
- 6.2. Revolucija kao apsolutna deteritorijalizacija — 218
- 6.3. Svijet-bez-prakse kao događaj-bez-povijesti? — 245

#### 7. UTOPIJA I ENTROPIJA:

Deleuze i mišljenje političkoga — 250

Uvod: Od Božjega plana do *plana imanencije* — 250

- 7.1. Politika postajanja: nadolazeća zemlja i narod — 257
- 7.2. Posthumani svijet i demokracija — 279
- 7.3. Preusmjeravanja: kultura i deteritorijalizacija — 288

#### 8. PARRÉSIA vs. PHRONESIS:

Foucault i političko danas — 294

- 8.1. Kraj čovjeka i zadaća filozofije: život, rad, jezik — 294
- 8.2. Od suverenosti moći do nadzornoga društva: povijest kao transformacija — 312
- 8.3. Spor između vrlina: o slobodi bez moći — 328

### **MREŽA TREĆA – nadolazeća zajednica**

#### 9. MESIJANSKI TRIJUMF ETIKE:

Lévinas i aporije Drugoga — 346

- 9.1. Neljudsko i kraj teodiceje: od autonomije subjekta do heteronomije Drugoga — 346
- 9.2. Nasilje i svetost života: politika etičke dekonstrukcije — 369
- 9.3. Etika bez svijeta — 389

#### 10. ZAJEDNICA BEZ UVJETA:

O dekonstrukciji subjekta moderne politike — 393

- 10.1. Kasni Derrida i bit političkoga — 393
- 10.2. Aporija dvostruke redukcije — 409
- 10.3. Moć bezuvjetne pravednosti — 424

II. POSLJEDNJA TAJNA SPEKTAKLA:

Novo čitanje Deborda — 433

II.1. Autentičnost i banalnost života — 433

II.2. Od moderne znanosti do totalne države — 446

II.3. Semiokracija i transparentija ravnodušnosti — 457

II.4. Mesijanska situacija: film kao događaj — 472

**MREŽA ČETVRTA – kontrola ulaza/izlaza**

12. DOBA MEDIJALNOGA NEUTRALIZIRANJA:

Od društvene entropije do obuzdane subverzije  
kulture — 484

12.1. Film kao sekularna religija moderne: od *Građanina*  
*Kanea* do *Matrixa* — 484

12.2. Realno ili o teoriji zavjere — 498

12.3. Jezik i komunikacija: alternativa — 512

**MREŽA PETA – teror i uzvišenost**

13. NESVODLJIVA MOĆ UMJETNOSTI:

Između totalne politike i estetskoga poretka — 522

13.1. *Božansko nasilje* ili o tri paradigme terora — 522

13.2. Otpor i subverzija umjetnosti: Brochov etički  
rigorizam — 540

13.3. Kada želja postaje Zakonom ili o nemogućnosti  
iskupljenja: slučaj Kafka — 554

13.4. “Mi pjevamo u pustinji...” — 564

BILJEŠKA O AUTORU — 571

# Predgovor

U *Knjizi nemira* mislioca-umjetnika nadolazećega doba kontingencije i entropije svijeta Fernanda Pessoa nalazi se i fragment pod brojem 157:

“Stvoriti u sebi državu s jednom politikom, sa strankama i revolucijama, i biti sve to ja, biti Bog u stvarnome panteizmu tog naroda-ja, bit i djelovanje njihovih tijela, njihovih duša, zemlje kojom gaze i djela što ih čine. Biti sve, biti oni, i ne biti oni. Jadnog li mene!”<sup>1</sup>

Suvremeno doba informacijskih tehnologija određeno je umrežavanjem društvenih poredaka moći. Ono što je za tradicionalnu logiku bilo isto u razlikama, sada se pojavljuje stanjem razlike u neodređenosti postajanja. Političko i politika više nisu jedinstvo djelovanja na temelju ideje dobra u zajednici. Umjesto toga politika postaje sklopom tehnologije čudovišne moći. Ta se moć pojavljuje u formi korporativne ekonomije-svijeta kao *mreža*. Pojam entropije poznat iz tehnološke znanosti, a koji se odnosi na sustave usmjerene ravnoteži u stanju kaosa što vlada u interakciji s okolinom, postaje u teorijama kompleksnosti više od metafore za globalni poredak. Štoviše, čini se da je odnos političkoga i politike danas moguće misliti samo kao poredak mreža u stanju entropije. *Mreža* nije metafora. Ona predstavlja fluidni pojam za svijet bez nadodređujućih ideja. U umreženim društvima sve je isto-

<sup>1</sup> Fernando Pessoa, *Knjiga nemira*, Konzor, Zagreb, 2001. str. 144. S portugalskoga prevela Tanja Tarbuk

dobno homogeno (isto) i heterogeno (različito). Logika ili-ili zamjenjuje se simboličkim logikama i-i. Isto vrijedi i za suvremenu politiku. Kako je to proročanski pokazao Foucault u svojem kasnome djelu, suvremena se politika svodi na ravnotežu odnosa snaga ljevice i desnice. Suglasje postoji o bitnim pitanjima vladavine. Moć transverzalnoga uma u ideji-formi Korporacije ujedinjuje čak i političke ekstreme. Budući da projekt neoliberalne tvorbe *global Governance* već dugo nema zbiljsku alternativu, nije teško objasniti zašto su prevladavajući simptomi duha vremena ravnodušnost u kulturi i lažni radikalizmi u politici.

Na kraju epohe nacija-država nastaje stoga temeljni problem: kako još misliti razliku političkoga i politike ako je bit djelovanja danas pod kontrolom posthumanih mreža rizomatskoga kapitalizma? Nije li kriza demokratskih mogućnosti nacija-država pouzdani pokazatelj nestanka biti politike i njezina nadomještanja u pseudo-događaju medijskoga spektakla? Bernard Stiegler o tom problemu govori kao o sukobu između *telekracije* i *demokracije*. Telekracija se odnosi na vladavinu populizma i medijske moći oligarhija, a demokracija preostaje otporom u polju građanskih prava i ljudskih sloboda protiv izopačene politike nejednakosti i nepravde.<sup>2</sup> Dok je u doba predsokratske Grčke ono političko kao tragičko bilo uvjetom mogućnosti slobode djelovanja,<sup>3</sup> politika je u doba globalizirane ekonomije-svijeta postala posthumana moć kontrole nad društvom i pojedincem. Nakon kraja modernoga doba povijesti svijeta 1989. godine u Pekingu i Berlinu, otvoreni prostor onog što preostaje od povijesti postao je prazninom svih dotad postojećih određenja. Globalni kaos umrežene ekonomije s glavnom idejom vladavine sredstva nad svrhom života pretvorio je svijet u *dehumaniziranu pustinju*. Bez odgovornosti i žrtve za zajednicu sve se čini

2 Bernard Stiegler, *La télécratie contre la démocratie: Lettre ouverte aux représentants politique*, Flammarion, Pariz, 2006.

3 Christian Meier, *Die Entstehung des politischen bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983. 6. izd.

uzaludnim. Politika je izgubila svoj rang, a kultura se prometnula u sredstvo/svrhu društva spektakla. To se zbiva na svim pojavnim razinama. Sve su veće sumnje u mogućnosti promjene društva tradicionalnim političkim djelovanjem. Nije samo riječ o sumnji u ono nadolazeće što Deleuze kao presudni mislilac političkoga u smislu onoga utopijskoga zove gubitkom vjere u svijet. Sloboda bez moći pokazuje razmjere paradoksalne situacije s politikom danas. Nikad više politizacije svijeta života, nikad manje događaja radikalne promjene svijeta! Na djelu je vladavina izopačene moći jedne tehnopolitike korporativnoga ništavila, praznine i pustoši ljudske egzistencije.

Sve se to zbiva u začaranome krugu želje za predmetima materijalnoga blagostanja. Ali u toj vladavini nema više ništa ljudsko. Kibernetički modeli mreže i kontrole novih medija dovršavaju povijest kraja metafizike. Boga nadomještava kvazi-suverenost politike i pseudo-događaj estetike društva spektakla. U svim formama onog još preostalog od društva, umjetnosti i izvedbene moći samoga života vlada orgija transparentije. Pitanje slobode, međutim, nije u višku sloboda kao političkih prava bez moći jednakosti i pravednosti. Umjesto viška problem se politike danas svodi na manjak apsolutne slobode u demokratskim poretcima. Kada nema mogućnosti izlaza iz korporativne praznine kapitala bez rada, tada se suočavamo s obnovom binarnoga modela politike sa svim mogućim sredstvima. Krvavi etnički ratovi, morbidni terorizam i biopolitika posthumanoga tijela Korporacije čine "sveto trojstvo" događaja politike danas. Dokaz je to postavke Kojèvea iz one sudbonosne bilješke o kraju povijesti na ishodu knjige *Kako čitati Hegela*. Kada više nema krvavih revolucija, preostaje borba za priznanjem u formama ljubavi, igre, umjetnosti. Dodatna je perverzija u tome što pogon suvremene umjetnosti ne služi više ideji autonomiji slobode. Idolopoklonstvo politikama i estetikama događaja otpora te subverzije poretku koji je sam proizveden kao teror spektakla i spektakl terora postaje novi kult i dogma. Jedna od zadaća



budućega mišljenja mora zacijelo biti oslobađanje prostora za mogućnost nove autonomije politike i umjetnosti. Na tragu Kafke ovdje se svaki *proces* i *preobrazba* emergentnih mreža slobode novoga početka nastoji rasplesiti do kozmičkih struna istinske slobode stvaranja. To znači djelovati bez kompromisa s modernim ideologijama nacije, rase, klase, kulture. Ali to ujedno znači biti protiv svih njihovih nadomjestaka u proizvodnji pseudo-događaja izvedbe politike.

Ova knjiga kroz pet mreža fraktalno i emergentno nastoji raspraviti odnos političkoga i politike u doba zjapeće praznine događaja otvorenosti druge i drukčije povijesti. Sloboda bez moći označava stanje nemoći djelovanja na temeljnim načelima modernoga svijeta. Pred našim očima taj se svijet raspada u krhotine. Svi pojmovi moderne politike, među kojima se suverenost nacije-države u razlici spram neovisnoga prostora građanskoga društva pojavljuje vodećom dogmom liberalne misli, u novim teorijama više nemaju svoje opravdanje. Baveći se "sablastima Marxa" i krajem povijesti, u mesijanskome i apokaliptičkome tonu kasni je Derrida taj proces dekonstrukcije političkoga i politike odredio kao ono jedino što preostaje od veličajne metafizike zapadnjačke povijesti. Ono što i nadalje određuje političko u nadolazećem vremenu jest mistična moć *Zakona*. Sve se ideje mogu dekonstruirati, ali ne i ideja pravednosti. Umjesto slobode bez moći, političko je ono bestemeljno u samome djelovanju promjene svijeta. Temeljna se ideja politike u mreži entropije svodi na prolaz i prijelaz onkraj tradicionalnoga pristupa filozofije politike, političke znanosti i sociologije politike. Antiesencijalizam, nemogućnost utemeljenja politike kao djelovanja iz nečega apriornoga i izvanjskoga, kontingencija i emergencija, heteronomija i postajanje svijetom događaja – sve su to novi pojmovi koji prolaze kroz fluidno polje pojave političkoga i politike.<sup>4</sup> Razlikovanje između dvojega izvedeno je ponajpri-

4 Oliver Marchart, *Die politische Differenz – Zum Denken des politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010.

je razlikovanjem uvjeta mogućnosti radikalne slobode događaja novoga i onoga što se stvarno događa u mreži institucionalnoga poretka politike u državi i društvu. Ulazimo u doba posljednje transgresije političkoga. Najznačajniji teoretičar politike 20. stoljeća Carl Schmitt nazvao je to doba nestankom modernoga poretka nacija-država. Ono što preostaje svodi se na svijet tehno-znanstvene produktivnosti liberalne ekonomije-svijeta.

Političko označava neprestani rizik slobode. Preuzimanjem odgovornosti za promjenom situacije *sada* i *ovdje* otvara se pitanje smisla djelovanja u doba kada sve prožima nečuvani strah od mogućnosti raspada globalnoga poretka. Time se pokazuje da se autentičnom politikom nipošto ne bave političari današnjice - hibridne figure *managera*, *celebrity* zvijezde za mase i duhovnjaci *new age* religija - nego kozmopolitski *demos* svijeta na ulicama i barikadama. Potlačeni i poniženi, *Mi*, subjekti/akteri jednog svijeta koji bez demokracije kao političke moći zajednice ne mogu ispuniti svoj smisao u onome što Pessoa u fragmentu o politici misli kad zamišlja svijet kao ostvarenu utopiju-entropiju naroda-ja, svi *Mi* pripadamo mreži novoga panteizma djelovanja tijela i duše. Nestankom modernoga subjekta politike ulazimo u mračnu otvorenost doba bez subjekta. Nacije-države nisu, doduše, izumrle. Ali njihova se uloga svodi na uslužne djelatnosti transverzalnoj moći mreže u kojima same sudjeluju s posve drugom funkcijom od tradicionalnih aparata ideologije i nasilja. Umjesto njih transnacionalne korporacije postaju akteri novoga kozmopolisa. Čovjek više ne vlada odbjeglih sustavom. Političko stoga mora otvoriti ono arhaično i nadolazeće, tragično i spasonosno kao put u neizvjesnost *druge* i *drukčije* povijesti. Knjiga koja se ovdje pojavljuje kao otvoreno polje mogućnosti političkoga u *dehumaniziranoj pustinji* svijeta pokazuje da je vrijeme preostalo za djelovanje na obratu u biti političkoga došlo do svojega kraja. Nema više iluzija o zavčaju i *polisu*, naciji-državi i suverenosti, disciplini i nadzoru, ljudskoj moći i neposrednoj medijalnosti demokracije. Sve što preostaje

jest misliti političko i politiku s onu stranu “malih priča” mikroutopija i mikropolitika identiteta. Nadolazeći događaj slobode zahtijeva apsolutnu moć demokracije u odluci o budućem djelovanju. Bez toga je politika izopačenje smisla zajedničkoga života. Montesquieu je sve to još davno jasno izrekao: kada političari govore jezikom trgovaca, trgovci postaju uzorom moderne politike. Vrijeme je za pokušaj da se čudovišne mreže raspletu, a entropija nadvlada događajem nadolazeće zajednice koja čuva spomen na iskon demokracije i pronosi u budućnost dostojanstvo djelovanja bez posljednje svrhe u nečem višem ili nižem od onoga što je bit politike – ideje zajedničkoga dobra u sjaju ljepote i mističnoj moći slobode, jednakosti i pravednosti. Vrijeme je za politiku događaja apsolutne slobode.

MREŽA PRVA

aparati i  
dispozitivi

## I.

# POLITIKA BEZ IDEOLOGIJE? Sablasti postdemokracije danas

## 1.1. REARTIKULACIJA POLITIČKOGA

Otpočnimo s radikalnom postavkom. Politika u doba reartikulacije globalnoga poretka neoliberalnoga kapitalizma više se ne može uspostaviti na temeljima izvornih ideja demokracije bez preokreta "temelja" i "nadgradnje" cjelokupnoga društvenoga poretka. No, što je to – preokret? Nema sumnje da svođenje te ideje na političku promjenu, revoluciju ili prekrat u skladu s političkim revolucijama 20. stoljeća poput komunističke, fašističke i posljednje liberalno-demokratske 1989. godine u istočnoj Europi pramašuje bit stvari. Političko i politika ne mogu se svesti na čin radikalne revolucije. Razlog je tome što su pretpostavke demokratske vladavine prihvaćene na Zapadu kao "temelj" i "nadgradnja" modernoga svijeta. Demokracija se, dakle, može razvijati u smjeru njezina poboljšanja i usavršavanja. Ona može prelaziti iz medijske neposrednosti u forme sve većega posredovanja. No, povijesni se napredak više ne može zasnivati na dokidanju demokracije. Doseg političke moći transformacije društva u globalno doba predstavlja glavni problem. Može li i do koje granice politička transformacija globalnoga poretka otvoriti put radikalnome preokretu onoga što nazivamo mrežom globalnoga poretka: ekonomije, društvenih odnosa, komunikacije?

Pojam reartikulacije odnosi se na pokušaj da se političko i politika misle kao djelotvorni događaj građanske participacije u području *deliberativne demokracije*.<sup>5</sup> Ono što se iznova artikulira nije drugi početak. Radi se o procesu kritičkoga vrednovanja samoga pojma demokracije. U situaciji posve-mašnjega gubitka smisla djelovanja unutar obzorja neoliberalnoga shvaćanja svijeta, čovjeka i njegovih temeljnih ideja u doba "kraja povijesti" reartikulirati političko i politiku znači razmjestiti i dekontekstualizirati politiku. Razmještanje proizlazi iz čina preokreta. Sve se to zbiva unutar pojma demokracije za nadolazeće doba. Dekontekstualiziranje, pak, označava epohalni čin gubitka "prirode" političkoga i "kulture" politike. Ne možemo se vratiti antičkim idealima političkoga i politike. Ne možemo uspostaviti demokraciju na temelju izvorne grčke ideje neposrednoga predstavnštva građana/državljana ako prethodno nismo dekontekstualizirali ideju demokracije kao nešto što pripada "zavičaju i tlu" fiksne zajednice. Obnova duha demokracije postaje temeljno pitanje uvijek kada su na kušnji dvije temeljne ideje zajedni-

<sup>5</sup> Chantal Mouffe pokazuje da je u posljednje vrijeme "agregativni" model demokracije nadomješten novom paradigmom – *deliberativne demokracije*. Glavna njezina značajka jest da se politička pitanja svode na moralna (Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 2005.). U skladu s kantovskim utemeljenjem praktičnoga djelovanja sva se politika otuda shvaća racionalnim suglasjem u demokratskome pluralnome društvu. Deliberativna procedura nastoji sve konfliktnu situaciju rješavati racionalnim diskursom. Javna rasprava u okviru parlamentarnih i inih legalnih institucija liberalno-demokratskoga poretka postaje temeljnom instancijom posredovanja politike. Ali promjena je u tome što se sada politička pitanja proceduralno zamjenjuju moralnim i pravnim pitanjima. U tom pogledu postoje bitne razlike između Habermasova zagovora racionalnoga diskursa demokratske politike kao i Rawlsova javnoga razuma političkoga liberalizma te onog što Mouffe smatra politikom agonalnoga pluralizma (Vidi o tome: Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation: Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998. i John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005.). Sažeto iskazano, argument je Mouffe da se na politička pitanja moraju davati politički odgovori, a ne moralno-pravni. Zato je deliberativna demokracija najviši stadij onog što mnogi neomarksistički teoretičari političkoga nazivaju postpolitikom ili depolitizacijom.

ce - sloboda i jednakost. Pravednost održava zajednicu dostojnom čovjeka. U doba kibernetike i globalnoga poretka nadolazeća demokracija događa se u prostoru razmještenih/dekontekstualiziranih sklopova nove društvene moći. Oni su smješteni između kraja suverenosti nacije-države i početka univerzalnoga svijeta kozmopolisa.<sup>6</sup>

Umjesto tehnologije vladanja svijetom kao *pustinjom managementa* u ime racionalnosti i pragmatičnosti općenitoga dobra/volje/interesa potrebno je otvoriti prostor nadolazećoj demokraciji?<sup>7</sup> Zašto? Odgovor je jednostavan: zato što je *management* politike izopačenje smisla demokracije. A demokracija nije ideologija poput liberalizma. Ona označava početak i kraj svake autentične politike slobode, jednakosti, pravednosti i bratstva. Da bi se to uopće moglo dogoditi u mišljenju političkoga i politike potrebno je prethodno pokazati kako se danas sama politika preobražava u ideologiju bez ideologije, odnosno kako politika postaje moć umrtvljivanja građanske svijesti. Budući da se to zbiva, paradoksalno, njezinim aktiviranjem unutar prostora digitalne komunikacije periodičnim izbornim spektaklom, neprestanim medijskim uprizorenjima pseudo-događaja i stvaranjem trajnih kriza demokratske vladavine, pokazuje se nužnim preispitati izvedbenu moć demokracije danas.

Postavka o preokretu može biti radikalnom samo ako se unaprijed pretpostavlja da je razračunavanje s politikom u suvremeno doba pitanje o smislu života i njegovih vrijednosti danas. Već je otuda jasno da se mora otkloniti unaprijed zauzeti pozitivni ili negativni stav o političkome i politici bez obzira na ideologijsko podrijetlo. Problem s kojim se suočavamo jest u tome što je neoliberalizam znanstvena doktrina ekonomskoga liberalizma, ideologijsko-politička artiku-

6 Vidi o tome: Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London – New York, 2001. i Daniele Archibugi, "Cosmopolitan Democracy", u: Daniele Archibugi (ur.), *Debating Cosmopolitanism*, Verso, London – New York, 2003. str. 1-15.

7 Vidi o tome: Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York, 2005.

lacija moći i poredak nove kulture slobode izbora u načelno beskrajnome prostoru stilova života.<sup>8</sup> Što to znači? Ponajprije, da se kapitalizam i demokracija mogu razilaziti u idejama, ali da pitanje tržišne privrede i slobode pojedinca ne mogu biti u proturječju. No, što ako je to proturječje bit povijesnoga razvitka zapadnjačke civilizacije? Može li se onda misliti kriza suvremenoga doba političkoga i politike izvan strukturne krize kapitalizma? Očigledno ne, ali iz ovoga stajališta ne čini se opravdanim zastupati postavku da kapitalizam više uopće ne potrebuje demokraciju kao svoje ideologijsko opravdanje.<sup>9</sup> Hegel je u promišljanju kraja povijesti odredio političko djelovanje u liberalnoj demokraciji proturječjem slobode i interesa korporacije. Sjetimo se da je u političkome liberalizmu ustavne monarhije Velike Britanije vidio kraj povijesti. Pod time je mislio na kraj ideje demokracije ozbiljenjem njezina sadržaja u parlamentarnim institucijama vladavine te u području građanskoga društva.<sup>10</sup> Nije, dakle, kapitalizam s onu stranu demokracije, nego je demokracija s onu stranu kapitalizma. Na to su u povijesti političkih ideja 20. stoljeća upozoravali mnogi teoretičari od Schumpetera do Rancièrea.

Neoliberalizam dokida tradicionalnu politiku solidarnosti između sfera političke države i građanskoga društva. U politologijskoj analizi to se naziva krizom legitimnosti demokratskoga poretka kasnoga kapitalizma te iscrpljenošću mogućnosti socijalne države ili države blagostanja.<sup>11</sup> Umjesto klasičnoga modela moderne razdiobe ekonomije, politike i

8 Vidi o tome: Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", *October*, Vol. 59/1992. str. 3-7.; Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005. i *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 160-188.

9 Tu postavku obrazlaže Slavoj Žižek u djelu *Living in the End Times*, Verso, London – New York, 2011.

10 Vidi o tome: Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel – Marx*, Demetra, Zagreb, 1994.

11 Vidi o tome: Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Campus, Frankfurt/M. 2006.

kulture, kakvu je još pretpostavljao Max Weber u svojoj teoriji racionalizacije duha kapitalizma, od 1970-ih godina u SAD-u i zapadnoj Europi otpočinje doba svodenja politike na ekonomiju-kulturu s onu stranu opreka države i društva. Politika više nije stvar naroda. Težište se premješta u područje neutraliziranja novih društvenih pokreta u civilnome društvu. U svojoj novoj ulozi politika je tako postala sredstvom moći transnacionalnih korporacija. Robert Reich, državni sekretar za tržište i radne odnose u Clintonovoj administraciji, ekonomist, autor knjige *Superkapitalizam: Transformacija biznisa, demokracije i svakodnevnoga života*, kaže da je od 1945-1975. godine u SAD-u postojao tripartitni društveni sporazum između kapitala, rada i države. To se doba moglo nazivati “ne baš posve zlatnim dobom” odnosa kapitalizma i demokracije, ali ne i daleko od istine. Nakon toga neoliberalizam razara ovo složeno političko stanje konfliktnog mira. U stajnu najviše faze superkapitalizma demokracija je na koljenima. Kapital je uništio sferu rada, a svijet života pretvorio se u borbu za održanjem gole egzistencije. Trijumf postmoderne kulture u globalno doba zbiva se, naposljetku, kao ideologija spektakla i zabave u medijskome svijetu:

“Demokracija je bolest superkapitalizma”.<sup>12</sup>

Ova analiza opće je mjesto lijeve kritike neoliberalizma. No, uistinu joj je teško pronaći dokazne razloge protiv. Čini se da je uzrok tome što se u doktrini i praksi neoliberalne ekonomije u najznačajnijih zastupnika neoklasične čikaške škole politika smatra samo tehnikom reguliranja zakona tržišta u okviru *global Governance*. Premještanje težišta s nacije-države na globalnu razinu upravljanja nije znak univerzalizma slobode. Posve suprotno, radi se o proturječju između univerzalnosti slobode i globaliziranja korporacijske transnacional-

<sup>12</sup> Robert Reich, *Supercapitalism: The Transformations of Business, Democracy, and Everyday life*, Vintage, London – New York, 2008. str. 32.

ne ekonomije. Političko djelovanje u tom jazu između umreženih društava *global Governance* i subjekta/aktera unutar saveza rada i nacije-države sve više postaje nadzor tržišta protiv vlastitih neočekivanih posljedica. Sloboda stvaranja novoga oblika društvenih veza u emergentnoj mreži događaja pripada moći nepokornosti slobode. Nije time dovedena u pitanje samo tradicionalna opreka države i društva. Naprotiv, političko djelovanje transnacionalnoga korporativnoga kapitalizma razara samu bit opreke između države i društva. Politika *global Governance* događa se s onu stranu nacionalnih država i društava. Na taj način gubitak moći suverenih država otvara problem tvorbe novih društvenih veza između aktera globalne politike.<sup>13</sup> Znakovito je da se razaranje cjeline modernoga shvaćanja društva odvija u ime nesvodljivosti sfera ekonomije, politike i kulture. U ime demokracije kao ideje pluralnosti interesa slobodnoga pojedinca zahtijeva se više sloboda (*liberties*) i više prava bez utjecaja države. Zamka u koju upadaju svi pokušaji da se političko i politika oslobode od utjecaja ekonomije kao globalne transverzalne veze djelovanja u stvarnome životu predstavlja način kako ideologija uistinu djeluje u suvremeno doba. Nije riječ tek o premještanju ishodišta. Isto tako ne radi se o razmještanju težišta. Stoga je besmisleno podržavati različite teorije o “manipulaciji svijesti masa”. Ideologija zapravo više uopće ne djeluje. Umjesto djelovanja u tzv. stvarnosti, sada se stvarnost ne događa u mediju refleksije svijesti. Obrat se pokazuje u tome da tehno-znanosti posjeduju totalnu moć vladavine. Sustav funkcionira u binarnim oprekama. Tehno-znanstveni kapital u formi nematerijalnoga rada stoji nasuprot razorenoga rada i društvenih odnosa. Matrica globalnoga kapitalizma može se predočiti kao novi kôd posthumanizma i eksploatacije ljudskoga kapitala.

<sup>13</sup> Vidi o tome: Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2009. i Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter: Neue Weltpolitische Ökonomie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2006.

Ideologija otuda nije više pitanje tzv. lažne svijesti ni lažnoga ili otuđenoga društvenoga bitka. To je, naprotiv, pitanje tvorbe svijeta kao *transverzalnoga uma/moći*. Takav novi um predstavlja uvjet mogućnosti ekonomije-politike-kulture u doba postdemokracije. Neoliberalizam se pojavljuje prekretnom točkom kraja povijesti upravo zato što sve društvene odnose između stvari pretvara u moć tehnologije reguliranja svijeta kao korporativne ekonomije na svjetskom tržištu. Zbog toga je u priči o emancipaciji i nesvodljivosti političkoga i politike potrebno pokazati da upravo neoliberalizam kao politička ideologija *par excellence* u ime univerzalnosti slobode pojedinca na tržištu proklamira kraj povijesti u smislu autonomije i pluralnosti svih područja života. Sve je načelno autonomno i nesvodljivo, od politike i kulture do religije i sporta. No, upravo zato što je autonomno samo unutar cjeline jedne *transverzalne moći*<sup>14</sup> postaje neautonomno i svodljivo na apsolutnu moć redukcije svega što jest. To je korporativna tehnologija vladanja svijetom kao tržištem. Nije pritom uopće važno je li riječ o prodaji magle ili, pak, proizvoda materijalnoga rada. Bit emancipacije političkoga i politike dvoznačna je: (1) od svođenja na ekonomiju i kulturu i (2) od svođenja na političko i politiku bez moći. U oba slučaja radi se o povratku demokraciji. Jednom je to nostalgija za republikanizmom, a drugi put “kraj demokracije” u formi vladavine nove elite stručnjaka.

14 Pod pojmom *transverzalnoga uma/moći* valja razumjeti ono što Deleuze i Guattari u razjašnjenjima svoje knjige *Tisuću platoa* misle kad tvrde da je sve racionalno u kapitalizmu osim samoga kapitalizma. Pritom se, dakako, ne radi o nekoj iracionalnoj mahnitosti društvenih odnosa, koji u složenoj mreži deteritorijalizacije i reteritorijalizacije subjekata/aktera politike mijenjaju zatečene položaje moći. Političko i politika u rizomatskoj strukturi globalnoga kapitalizma su konfiguracije moći, a njihova je transversalnost u tome što se više ne određuju odozgo (transcendentalno), nego odozdo (empirijski i imanentno). Rezultat takvog samoodređenja jest da su svi politički subjekti/akteri globalnoga poretka neoliberalnoga kapitalizma transversalne “prirode”, poput mreže, a njihova je djelatnost samoorganizirajući sklop praksi unutar entropijski konstruirane matrice *global Governance*. – Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Continuum, London, 1987.

Problem s neoliberalizmom očito je u tome što se radi o nastavku ideologije liberalizma u uvjetima postdemokracije. Drukčije rečeno, posrijedi je nastavak spora između ideologije slobodnoga poduzetništva kao temelja modernoga kapitalizma s idejama moderne demokracije kao što su pravednost i jednakost. Nije, dakle, riječ o sporu između demokracije i države u “superkapitalizmu”, jer se ideologijski demokracija označava samo jednom formom države. To je spor između liberalizma i države kao instrumenta kapitalističke racionalnosti i razvitka. Na to treba podsjetiti stoga što se često tvrdi da je totalitarizam suprotnost demokraciji, a ne liberalizmu kao ideologiji.<sup>15</sup> Pravi problem sukoba između kapitalizma i demokracije nije ništa drugo negoli sukob između neoliberalizma i demokracije, odnosno između dva shvaćanja temeljnih ideja slobode i demokratskoga poretka. Prvo je shvaćanje ono klasične liberalne tradicije. Za nju vladavina zakona u pravnoj državi i poštivanje sloboda pojedinca čine temelj (liberalne) demokracije. Drugo je, pak, shvaćanje ono koje pripada tradiciji demokratske vladavine od Grka, modernoga doba do svih kritičara liberalizma, koji nisu zastupnici totalitarnih ideologija ljevice ili desnice. Ideje pravednosti, jednakosti i političkoga identiteta onih koji vladaju i onih kojima se vlada uz suverenost naroda pretpostavke su minimalne demokratske vladavine.<sup>16</sup>

Svi govore protiv ove politike i za onu politiku, protiv neautentične a za autentičnu. Svi od nje očekuju gotovo isto ono što je Aristotel u svojoj *Politici* pripisivao politici: da je bit te ljudske djelatnosti u razlici spram svih drugih u tome što se događa *sada i ovdje* i što od nje ovisi budućnost ideje dobra. Zajednicu ne drži ništa drugo osim težnje da se to dobro očuva

15 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das Nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002. i Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz, 1998.

16 Vidi o tome: Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London – New York, 2000., Marcel Gauchet, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Cécile Defaut, Pariz, 2007. i Alain de Benoist, *The Problem of Democracy*, Arktos Media, 2011.

do kraja ljudske povijesti. Ako se ono političko i politika nalaze u opasnosti gubitka smjera spram težnje za ozbiljenjem ideje dobra zajednice, tada je vrijeme za preokret. U naše doba kao da je pitanje nesvodljivosti fenomena političkoga ustuknulo pred zahtjevima ekonomske racionalnosti i pred željom za medijskim predstavljanjem subjekta u oceanu životnih stilova. Ekonomija i kultura globalnoga kapitalizma čine dvojnju prirodu nove ideologije konzumerizma. Sve političko sada se razmatra u kategorijama “tehnike”, “tehnologije”, “strategije” osiguranja nesmetanoga funkcioniranja potrošačkoga životnoga stila.<sup>17</sup> Svođenje politike na sredstvo vladavine ekonomije-kulture neoliberalnoga kapitalizma postalo je čudovišno svođenje djelovanja slobode na ideologiju neutraliziranja političkoga uopće. Nije nipošto začudno što se u naše doba figura političara preobražava u *čovjeka bez svojstava*. Takav hibridni lik medijskoga spektakla sjedinjuje:

- (1) kvalitete *managera* i poduzetnika,
- (2) osobine *celebrity* zvijezde u društvu spektakla i
- (3) karizmatiku osobnost gurua *new age* religija.<sup>18</sup>

Nije li ironija da se time obistinjuje temeljna postavka Carla Schmitta kako su svi pojmovi moderne politike sekularizirani pojmovi teologije? Razlika je u tome što figura suvremenoga političara nema više ništa autonomno u sebi, pa čak ni kada govorničkim umijećem nadilazi svoje povijesne prethodnike u moderno doba. Retorika politike samo je jedna od mnogo drugih komunikacijskih tehnika. Njome se reguliraju društveni odnosi u okviru globalnoga marketinga usluga i proizvoda na tržištu. Od Lazarsfelda do Debrayja, od kritike autoritarne strukture medijske propagande u SAD-u u prvoj polovini 20. stoljeća do mediološkoga obrata u videosferi digitalnih medija na kraju 20. stoljeća, teorije komunikacije upućuju na razotkrivanje biti društvenih odnosa. Komunikacija je već uvijek posredovana ideološkim upisivanjem

17 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2000.

18 Žarko Paić, *Posthumano stanje*, str. 156-157.

poruka u medijske arhive povijesti. Prije no što nastaje bilo kakav društveni, politički i kulturno kodirani događaj radi se o proizvodnji događaja prije stvarnoga događaja.<sup>19</sup> Nemamo više velikih političara. Ali zato imamo P & R agencije komunikacijskih usluga za popravak njihove slike u medijskome zrcalu. Colin Crouch zamjećuje još jedan paradoks ove zamjenične igre. Politika je u doba spektakla sve više personalizirana.<sup>20</sup> Ali to ne ide u prilog demokratizaciji liberalne politike. Posve suprotno, time se potvrđuju postavke o demokratizaciji društva spektakla. Kao i u svijetu suvremene mode, gdje je osobnost (*personality*) ključ ekscentričnoga i ekstravagantnoga fluidnoga identiteta modne ikone u izvedbenome događaju mode, tako i politika u postdemokraciji poprima svojstva čistoga slikovnoga događaja.<sup>21</sup>

To znači da se ono političko mora misliti iz radikalne kritike nepolitičkih sfera (ekonomije i kulture kao nadomjestka politike u društvu spektakla). Što se dogodilo da su ono političko i politika izgubili vjerodostojnost moći i snage idealne slobode u ozbiljenju ideja pravednosti i jednakosti? Mnoge analize suvremenoga doba globalnoga kapitalizma suglasne su da je krajem komunizma 1989. godine u svijetu nastalo prazno mjesto moći. Prazninu nije ispunila liberalna demokracija. Čudovišna se preobrazba događa kada to mjesto zauzima neoliberalni kapitalizam bez postulata i zbiljske prakse demokracije. Komunizam kao ideologija je nestao. Nije ga, međutim, nadomjestila istinska forma demokracije. Štoviše, problem nastaje tek onda kada je jasno da se raspadom modernoga shvaćanja nacije-države forma vladavine u globalno doba pretvara u groteskne forme hibridnih oblika demokracije i svih njezinih povijesno poznatih sknavljenja i kvare-

19 Vidi o tome: Régis Debray, *Introduction à la médiologie*, P.U.F., Paris, 2000.

20 Colin Crouch, *Post-Democracy*, Polity Press, Cambridge, 2004. str. 1-30.

21 Vidi o tome: Anđelko Milardović, “Proizvodnja pseudo događaja i simulacija demokracije”. [www.cpi.hr](http://www.cpi.hr) i Žarko Paić, *Posthumano stanje*, str. 367-428.

nja: tiranije, diktature, oligokracije, plutokracije, meritokracije. Giorgio Agamben ustvrđuje da je od iskona grčkoga shvaćanja u Platona i Aristotela posrijedi dvojako određenje demokracije: (1) pravno-političko i (2) ekonomsko-upravljačko. Ta se dva značenja poklapaju i preklapaju. Razlog je u tome što demokracija označava formu vladavine unutar države (*politeia* – zajednica). Sama forma zajednice raščlanjuje se ne samo kvantitativno, već i kvalitativno: (1) monarhija, (2) oligarhija i (3) demokracija.<sup>22</sup> Od Grka do modernoga doba s Rousseauom na djelu je ideja da se konstitutivna moć/vlast u državi (zajednici) spaja s idejom vrhovne moći na određenom teritoriju Zemlje (suverenost). Iz suverenosti proizlazi pravo na donošenje zakona (legislativa), te izvršenje ove zakonodavne vlasti u samoj formi legalnosti. Pitanje legitimnosti političkoga poretka vlasti u državi uvijek je nužno i pitanje legalnosti poretka, izvršenja njegovih zakona i općenite volje. Od modernoga doba i Rousseaua dolazi, međutim, do razdvajanja političkoga (legitimnosti) kao uvjeta mogućnosti politike (legaliteta). Preokretom samoga ranga odnosa između suverenosti i demokracije nastaje pukotina u ideji moderne demokracije. Ona se više ne može misliti nikako drukčije negoli u kategorijama sredstvo-svrha. S Machiavellijem otpočinje mračno doba tehnike vladanja. Umijeće politike ustupa mjesto političkoj tehnologiji suverene i apsolutne moći. Međutim, nemojmo zaboraviti da političko umijeće u djelovanju zahtijeva posebnu tehnologiju moći u praktičnome izvršenju. Svaka je istinska politika izvedbeni događaj slobode. Od novoga vijeka do danas tehnologije moći označavaju način političke vladavine koja nužno ne potrebuje fizičko nasilje za ostvarenje svojih ciljeva.

Kriza legitimnosti suvremenoga demokratskoga poretka označava krizu moći vladanja. Foucault taj dispozitiv moći

22 Giorgio Agamben, "Introductory Note on the Concept of Democracy", u: Giorgio Agamben i drugi, *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 2011. str. 1-5.

naziva *gouvernementalité*. U ovom se pojmu spajaju forma vladavine i tehnike vladanja zajednicom.<sup>23</sup> To je ujedno razlika između sredstva i svrhe vladavine. Moderna predstavnička demokracija jest, doduše, pravno-politička moć vladanja. Zbog nužnosti suverene moći u doba nastanka i širenja kapitalizma učvršćuje se ekonomsko-upravljačka struktura vladavine. Dvojstvo modernih demokracija može se, dakle, odrediti raspadom primarne sveze političkoga u formi tvorbe zajednice. Ono što se raspada ponajprije su političke ideje slobode, pravednosti, jednakosti i bratstva. Raspad političkoga i razdvajanje politike kao demokratske forme života u zajednici od biti onog političkoga dovodi neizbježno do strukturne perverzije moći. Agamben taj proces raspada zove ekonomskom-upravljačkom (vladalačkom) racionalnošću, a njime se uspostavlja totalna moć u moderno doba. Političko-pravna racionalnost od svrhe politike postaje tehnokratskim modelom vladavine. Sredstvo postaje svrha, a svrha se degradira na sredstvo. Zamjena ontologijskoga mjesta politike s ekonomijom i kulturom na ishodu modernoga doba stvara od politike primijenjenu ekonomsko-kulturalnu sferu društva spektakla. S druge strane, ono političko se pojavljuje u formi radikalne kritike liberalne demokracije kao medijalne djelatnosti oligarhijski ustrojenih elita u stranačkome bipolarnome sustavu današnje politike.<sup>24</sup> Politika više ne zauzima vrh piramide. Sada se nalazi na njezinome dnu. Novi društveni pokreti još od 1970-ih sve do današnjih antiglobalističkih pokreta otpora protiv *Novoga svjetskoga poretka* s njegovim uništavanjem jezgra socijalne demokracije postaju na taj način simptom unutarnje krize poretka. Oni su istodobno njegove kolateralne žrtve i nagovještaj promjene samoga poretka. Sve se zbiva u smjeru stvaranja još većih razlika iz-

23 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics (Lectures at the Collège de France)*, Palgrave MacMillan, New York, 2008. i *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg

24 Giorgio Agamben, *Means Without End*, str. 1.



među elitarne tehnokracije te naroda i masa. Između tornjeva i špilja, dizajna luksuza te vrišteće bijede i očaja suvremenoga svijeta zjapi praznina. U međuvremenu pokušavaju je ispuniti različiti novi društveni pokreti. Gotovo svi se pozivaju na demokratske vrijednosti i njezine vrline čak i kad sami pridonose eroziji pojma demokracije.

Populistički pokreti s onu stranu ideologija ljevice i desnice stvaraju još veću pomutnju. Pozivanjem na pojmove nacije i neposredne demokracije u doba vladavine transnacionalnoga korporativnoga kapitalizma te su ideologije legitime forme demokratskoga poretka u još uvijek postojećim nacionalnim državama. Nije slučajno paradigmatički tip političara za ono što Crouch smatra postdemokracijom u Europi upravo talijanski bivši premijer Silvio Berlusconi. Diskurs postdemokracije uspostavljen radovima Croucha i Rancièrea otvorio je, dakle, problem usporednoga *nestanka* i *povratka* političkoga i politike u suvremenu raspravu o demokratskome deficitu liberalnoga kapitalizma.<sup>25</sup> Pritom je bjelodano da suvremena politika unatoč slikovnoga obilja novih poruka postaje spektaklom “malih priča”. Ideologija spektakla kao medijske tvorbe stvarnosti nije više tek ures suvremene kulture. Posrijedi je totalno djelovanje moći tvorbe stvarnosti iz same biti medijalno određene politike. Posljedice su razorne za *vrli novi svijet*. Gubitak smisla političkoga u medijskome spektaklu svođenja politike na *show business* dovodi do paradoksalnoga nestanka značenja političke kulture uspostavljene u modernome društvu. Prividna politizacija građanstva u interaktivno doba digitalne komunikacije ne stvara veću političku participaciju u javnosti. Umjesto toga pojavljuje se ono što je već francuski sociolog Gabriel Tarde krajem 19. stoljeća pripisivao modernim društvima. Na mjesto građanina u masovnim demokracijama dolazi subjekt/akter javnoga mnijenja. Sve se nastoji mjeriti matematičkim postupcima prividne objektivnosti, pa tako i stupanj demokratske političke

25 Vidi o tome: Wolfgang Fach, *Das Verschwinden der Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008.

kulture. U toj euforiji statističkih metoda i kvantificirajućega uma javnosti izostaje odgovor na pitanje o stvarnoj participaciji građana u odlučivanju o zajedničkomu dobru. Građansku participaciju nadomješta masovno deindividualizirano sudjelovanje u javnosti kao proširenoj društvenoj skupini stručnjaka.<sup>26</sup> Nije začudno da se u raspravama o tehnouznanosti, posthumanizmu i demokratskoj javnosti, osobito kad je riječ o medicinski potpomognutoj oplodnji, biogenetskim otkrićima, eutanaziji i kloniranju, politički sporovi danas svode na sukob između glasa naroda i kompetentne elite. U ime tehnološkoga napretka društva demokratska javnost više nije ona koja predstavlja ideal prosvijećenoga građanstva. Zamijenila ju je svojevrсна deliberativna javnost stručnjaka i njihovih medijskih posrednika. Svi oni djeluju medijski u stvaranju ozračja za donošenje političkih odluka i zakonodavnih rješenja.

Transformacija moderne demokracije u postdemokraciju sa stajališta subjekta politike odgovara promjeni u statusu političara s obzirom na promjene u pojmu društvene elite. Isto tako promjena je i u položaju sudionika političkoga procesa. U masovnome društvu građanin postaje pasivnim objektom, a u društvu spektakla interaktivnim sudionikom simulacije političkoga pseudo-događaja. Razlika između moderne i postmoderne forme političkoga sudioništva pokazuje se zapravo razlikom između ranoga i kasnoga doba kapitalizma. U ranome je kulturna industrija još uvijek pitanje odnosa spram kulture kao sublimnoga mjesta svijeta života, a u kasnome su sve iluzije nestale: kultura postaje spektaklom globalne ekonomije-svijeta.<sup>27</sup> Analizom nekoliko najznačajnijih pokušaja *povratka politike* vlastitim nesvodljivim izvorima demokracije pokazat će se kako ono političko u postdemo-

26 Bruno Latour, “Tarde’s idea of quantification”, u: *The Social After Gabriel Tarde: Debates and Assessment* (ur. Mattei Candea), Routledge, London – New York, 2012. str. 117-132.

27 Jean Baudrillard, *Impossible Exchange*, Verso, London – New York, 2011. i Colin Crouch, *Post-Democracy*, str. 78-103.

kraciji postaje kulturalno u smislu medijske tvorbe događaja. Na taj se način politika preobražava u nešto krajnje paradoksalno: hiperpolitizacija društva postaje medijalna kulturalizacija politike kao tehnokratske djelatnosti oligarhijske elite u formi nove ideologije slobode pod nadzorom (konzumerizam i autoritarne politike moći). Moja je temeljna postavka da demokracija ne predstavlja zatvorenu formu dijaloga i diskursa unutar moderne suverenosti nacije-države. Demokracija se neprestano zbiva kao događaj uspostave slobode u sferi građanskoga univerzalizma u doba umreženih društava. Paradoks je u tome što demokracija nije samo forma države. Demokracija daje političkome poretku ljudskoga bitka u povijesti mnogo više od pukog aritmetičkoga privida slobode u jednakosti građana pred zakonom. Budući da pripada sferi države i društva, političkome i politici, a proizlazi iz bestemeljnosti slobode, demokratska je vladavina ujedno postojeće stanje i vječni ideal.<sup>28</sup>

Otvorenost povijesnoga događaja nije tek mesijansko obzorje očekivanja budućnosti. Ono nadolazeće pritom mijenja ovo sadašnje. Bez promjene same biti suvremenoga čovjeka nemoguće je očekivati promjenu u biti nadolazeće zajednice.<sup>29</sup> Kako u tom pogledu stoji stvar s biti demokracije? Paradoks je demokracije u tome što je ona bez temelja u bilo čemu racionalnome i iracionalnome, u bilo čemu što jest fiksno i autonomno.<sup>30</sup> Bestemeljnost demokracije stvara nužnost neprestane borbe za ono što omogućava demokratski poredak uopće. Kao što je demokracija bez temelja, tako je i njezina ideja bez temelja u bilo čemu drugome osim u događaju očuvanja zajednice. Govor o zapadnjačkoj civilizaciji besmi-

28 Vidi o tome: Jacques Rancière, *La mesentente: Politique et la Philosophie*, Galilée, Pariz, 1995. i *Disensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010.

29 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003.

30 Vidi o tome: Jean-Luc Nancy, "Finite and Infinite Democracy", u: Giorgio Agamben i drugi *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 2011. str. 58-75.

slen je bez upućivanja na "carstvo slobode" u duhovnim temeljima života. Iz nadolazećega događaja neizvjesnosti i neodređljivosti demokracija kao forma vladavine postaje jedina ideja političkoga od iskona u Grka, koja određuje sudbinu čovjeka i *nomos* Zemlje. Sve su druge ideje usuprot Platonova i Aristotelova ontologijskoga određenja već uvijek "protuprirodne". Razlog je taj što ih ne vodi an-arhijska ideja slobode kao odluke i događaja. Načelo utemeljenja iz ideje dobra njihova je sudbina. Zato se može izvesti postavka s radikalno mesijanskim prizvukom: ili demokracija ili ništavilo svega! U tom borbenom pokliču nema nikakve patetike. Sloboda koja prethodi ideji demokracije istodobno nije suprotna ideji pravednosti nadolazeće zajednice. Beskrajna pravednost u Lévinasovoj heteronomnoj etici nesvodljivo Drugoga, doduše, prethodi ideji slobode. No, obje ideje čine bit političko-etičkoga zahtjeva. Radi se o preokretu događaja krize modernoga svijeta. Posljedice tog preokreta mogu biti jedino radikalne ako događaj neutraliziranja neoliberalnoga svođenja politike na ekonomiju i kulturu globalnoga svijeta kao *pustinja managementa* postane novim načinom tvorbe političkoga.<sup>31</sup> Demokracija nema svoje mjesto i vrijeme u smislu podrijetla i razdoblja koje označava vrhunac njezina dosega. Ne možemo reći da je prošlo zlatno doba demokracije u modernoj povijesti svijeta. Njezino je mjesto s onu stranu prirode i kulture. A njezino je vrijeme ono koje Derrida ispravno određuje nadolazećim.

Nelagoda proizlazi otuda što pojam demokracije u dosadašnjoj povijesti pojma odgovara kao i povijest etike trima povijesnim epohama. Prva je grčka demokracija s idejom zajednice (*politeia*) kao prirodno poretka jednakih u nejednakosti na temelju ideje slobode i distributivne pravednosti. Isključeni su žene, robovi i ne-Grci. Zato je iskon demokracije u znaku naturalizacije rodno/spolnih i društvenih razlika. To

31 Vidi o tome: Emmanuel Lévinas, *Basic Philosophical Writings* (ur. Adrian T. Paperzak, Simon Critchley i Robert Bernasconi), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996.

su razlike koje nastaju onto-teologijski u znaku neutraliziranja Drugoga. Moderna je demokracija deontologijska. Iz samoodređenja slobode ona isključuje prirodu kao uzrok nepravde i nejednakosti. Univerzalnost demokracije sada ima formu apstraktne općenitosti građanina. Iza toga skriva se kulturalna određenost subjekta suverenosti. Anglosaksonska tradicija i francuski republikanizam primjerni su slučajevi moderne. Doba nacija-država istodobno označava rađanje moderne kulture. Bez obzira na razlike u načinu razumijevanja pojma kulture – od prosvjetiteljstva do romantike, od Kanta do Herdera – jasno je da kultura otvara obzorje normi i vrijednosti samoga sadržaja moderne demokracije. Ono što se od Rousseaua naziva civilnom religijom demokratskoga poretka nije drugo negoli krhko vezivno tkivo političke forme zajednice i vrijednosnih matrica njezine opstojnosti u doba nacija-država. Ustavno domoljublje u globalno doba postaje nostalgijom za sablastima nacije. A te sablasti danas djeluju u obliku nacionalizma bez nacije ili nacionalizma bez države. Nije to samo fenomen reakcije na stvaranje globalnoga transnacionalnoga poretka. Civilna religija ima mnogo veću važnost za demokratski poredak od bilo kakvog idolopokolonstva totemima i tabuima nacije. Jednostavno, radi se o kulturnome identitetu naroda. U uvjetima opasnosti gubitka vlastitosti uvijek se poziva na obranu vrijednosti demokratske tradicije zajednice. Zato je kultura svojevrsna aura “prirodnoga prava” i suverenosti nacije u moderno doba. Globalno doba zahtijeva kozmopolitsku strukturu političkoga s onu stranu prirode i kulture kao temelja društvenih nejednakosti. Problem suvremene demokracije može se nazvati problemom legitimnosti i suverenosti moći univerzalnoga građanina svijeta. Ali to je moguće samo pod uvjetima neoliberalnoga svođenja politike na upravljanje globalnim društvom kao korporacijom na svjetskom tržištu. Grčka izvorna demokracija imala je za svoj temelj ideju zavičaja i domovine. Moderna europsko-američka demokracija počivala je na ideji nacije-države. Ona se konstituira iz kulture (Njemačka)

ili iz države (Francuska). Suvremena demokracija, naposljetku, više nema teritorijalno samoodređenje u fiksnome prostoru. Njezino je mjesto deteritorijalizirana mreža događaja u tvorbi političkoga i politike. Kozmopolitska demokracija stoga je uvijek postulat i etička vrijednost. Ono što joj nedostaje jest utemeljenje u zbiljskome političkome životu. Je li uopće još moguće, zbiljski i nužno vratiti političkome dostojanstvo, a politici smisao u doba kada sablasti postdemokracije danas politiku svode na sredstvo jedne čudovišne moći neoliberalnoga globalnoga poretka s krajnjim dosegom u umreženim društvima spektakla?

Povratak dostojanstva politike ponajprije označava odstranjenje uvjeta mogućnosti razmještanja političkoga iz praznoga središta moći u nepolitičke sfere. Paradoks je moderne politike da se taj događaj *depolitizacije* zbiva upravo utemeljenjem doktrine kontraktualizma. S Rousseauom i teorijom društvenoga ugovora ono političko postaje pitanjem “zakona, općenite volje i suverenosti”.<sup>32</sup> Ako je tome tako, tada se od modernoga doba demokracija nužno promeće u vladavinu elitarne skupine. Narod ne može više predstavljati samoga sebe. Postaje stoga nužno prenijeti suverenost na tijela (korporaciju) političke vlasti u modernoj demokratskoj formi države. Elita vlasti zastupa narod u ovim ili onim oblicima političkoga predstavništva. Pritom čak ni dokidanje političkoga radnim predstavništvom u doba lenjinističke preobrazbe industrijske demokracije u deputate socijalne demokracije – diktatura proletarijata – ništa bitno ne mijenja na stvari. Neposredna demokracija u Grka i predstavnička u moderno doba Hobbesova *Levijatana* već uvijek su ograničene u svojoj isključivosti na pojam koji demokraciji uskraćuje utemeljiteljsku legitimnost. Tko vlada ako pojam naroda nije ništa drugo negoli pad pojma kvaliteta u kvantitativni moment beskonačne djeljivosti onoga Jednoga? Problem demokracije od samoga početka njezina nastanka u Ateni za Platona i Aristotele

<sup>32</sup> Giorgio Agamben, “Introductory Note on the Concept of Democracy”, str. 4.

la bio je u tome što odredba o vladavini mnogih (*polloi*) nužno isključuje neke koji prirodom ili rođenjem nisu pripadnici zajednice. No, temeljni je problem bestemeljnosti demokracije u tome što je ona po samorazumijevanju vladavina nečeg neodredljivoga ili, pak, svodljivoga na druge pojmove. To neodredljivo i svodljivo jest pojam *demosa*, ali ne kao *etnosa* nego kao političkoga naroda. Zbog toga se subjekt demokratske politike mora odrediti politički iz pojma *univerzalnosti svih* ili kulturalno iz pojma *partikularnosti mnogih*. Subjekt demokratske politike u tom sporu između općenitoga i posebnoga od modernoga doba suverenosti postaje samo i jedino – *individuum*. Ako je individuum ono nedjeljivo, tada je u suvremenim masovnim demokracijama *individuum* postao fikcijom, ili kako to ironijski kaže Deleuze u analizi posljedica vladavine nadzornih društava u globalnome kapitalizmu – *dividuum*, ono beskrajno djeljivo.<sup>33</sup>

Pitanje o mogućnosti preokreta ne znači odbacivanje demokracije u ime neke nove totalne revolucije. Povijesna misija demokracije jednostavno je u ozbiljenju njezina programa, forme i sadržaja. U tom smislu demokracija je uvijek stanje i proces. Ako je stanje, onda je podložna zastranjenju u tiraniju ili oligarhiju. Ako je proces, onda je prijetnja da se sam demokratski poredak u ime stabilnosti pretvori u neograničenu diktaturu. Odnos između liberalnoga shvaćanja države i totalitarizma zato može imati formu neutraliziranja same ideje države. Suprotstavljene ideologije modernoga doba u načelu su suglasne da je država samo sredstvo regulacije onoga što se smatra prirodom. U liberalnome shvaćanju to je građansko društvo. Zakoni ekonomije i vrijednosti kulture vladaju unutar njegova okružja. Totalitarno shvaćanje, naprotiv, potrebuje državu zbog izvanrednoga stanja na putu spram ozbiljenja imperijalnoga poretka moći. Liberalizam, dakle, zahtijeva, minimum države, a totalitarizam maksimum moći izvan institucija državne vlasti.<sup>34</sup> No, treba ozbilj-

33 Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", str. 4.

34 Vidi o tome: Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Dunckler & Humblot, Berlin, 1996.

no shvatiti upozorenje jednog kritičara liberalne demokracije kao što je Alain Badiou. U zahtjevu za povratkom idealima republikanizma danas on vidi samo praznu priču konzervativne nostalgije Francuza kao osvajača drugih kultura i civilizacija u nedavnoj prošlosti. A nostalgiju prokazuje žalovanjem za nečim što nikad nije ni postojalo, naime republikanski smisao demokracije i njezinih vrlina koje su prije bile dokaz latentnoga totalitarizma Republike/Carstva negoli radikalne i apsolutne slobode političkoga djelovanja.<sup>35</sup> Nije samo nostalgija za republikanizmom iluzija povratka u zlatno doba. Mnogo je gora iluzija da se u doba kozmopolisa može djelovati na načelima Atene, Firenze ili Dubrovnika. A što ako je demokracija danas ostala bez svojega subjekta – političkoga naroda, *demosa*?

## 1.2. NELAGODA U KULTURI – RAVNODUŠNOST U POLITICI: OD NARCIZMA DO ELITARNOGA TEHNOKRATIZMA

Ako je ravnodušnost spram Drugoga i njegovih životnih tegoba, patnji, nesreća postala samorazumljivom odrednicom narcističke kulture spektakla, a u svojoj je negativnoj odredbi umrtvljenja smislene praktične djelatnosti promjene društva i pojedinca akutna bolest duha našega vremena, onda se ona u svojem razornome pohodu očito ne odnosi tek na pojave kulture stilova života.<sup>36</sup> Tradicija kritike masovne kulture još od Ortege y Gassetta preko Adorna do Deborda i Baudrillarda

35 Alain Badiou, "The Democratic Emblem", u: Giorgio Agamben i drugi, *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, Columbia University Press, New York, 2011. str. 9.

36 Vidi o tome: Christopher Lasch, *Narcistička kultura: Američki život u doba smanjenih očekivanja*, Naprijed, Zagreb, 1986. S engleskoga prevela Višnja Špiljak, Richard Senett, *Nestanak javnog čovjeka*, Naprijed, Zagreb, 1989. S engleskoga preveo Srđan Dvornik, Žarko Paić, *Moć nepokornosti: Intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.

da pripada ulančanome nizu mišljenja. U njemu se spajaju čak i naizgled proturječni teorijski pristupi – od zagovora duhovnoga elitizma, radikalne kritike kapitalističkoga ustrojstva svakodnevnoga života i nihilizma medijskoga doba – kroz ideju da se na ishodu modernoga doba cjelokupnost života poima i doživljava *dobom praznine*.<sup>37</sup> Što pogađa simptome nelagode u suvremenoj kulturi očigledno mora imati iste, ako ne i razornije posljedice na ono političko i politiku u društvima zapadne liberalne demokracije. Duhovni nastanak tog začudnoga virusa sumnje u bit djelovanja unutar matrice modernoga doba vrlo je precizno odredio Jürgen Habermas. Na kraju svoje iznimno važne knjige za shvaćanje problema razočaranja i melankolije suvremenoga građanina stanjem političkoga i politike u zapadnim društvima nalazi se ta precizna ocjena stanja. Riječ je, dakako, o knjizi *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*. Povijest nastanka simptoma posvemašnje ravnodušnosti spram politike tehnokratskoga reguliranja tržišta i demokratskoga deficita suvremenih političkih poredaka kao rezultata socijalno-psihološke nelagode s porazima svjetskih revolucionarnih pokreta, krize kejnzijskoga modela ekonomije i države blagostanja početkom 1970-ih godina, Habermas je jednim potezom smjestio u samo srce zapadnjačke modernosti. Njegovo shvaćanje tog pojma kao nastavka prosvjetiteljskoga projekta univerzalne slobode, pravednosti i jednakosti do danas je ostalo gotovo jedinstvenim primjerom svojevrsne pragmatične utopije modernoga uma u granicama njegove praktične nemoći da ostvari postulate vlastitoga programa.<sup>38</sup> Knjiga u kojoj se dijagnosticira bolest zapadne demokracije, s takvim obratima kao što je i *kraj individuuma* od Nietzschea do teorije kompleksnosti, ustrajava na vjeri u um. Usto, povjerenje u beskraju

37 Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporaine*, Gallimard, Pariz, 1983.

38 Steven K.White, "Reason, modernity and democracy", u: *The Cambridge Companion to HABERMAS* (ur. Steven K.White), Cambridge University Press, Cambridge, 1995. str. 3-18.

održivost deliberativne demokracije doseže krajnju točku utopije ako se u novome povijesnome okružju globalnoga kapitalizma, socijalne demokracije i javnoga djelovanja uspostavi suglasje između društvenih aktera i politički složene konstelacije kasnomodernoga društva.

“U zadnjih stotinu i nešto više godina možemo promatrati cinizam građanske svijesti koja istodobno demantira samu sebe: u filozofiji, u svijesti epohe određenoj kulturnim pesimizmom i u političkoj teoriji. /.../ Revokacija građanskih ideala se osobito jasno može očitovati u kržljanju teorije demokracije (koju se, naravno, od početka zastupalo u radikalnoj verziji i u verziji koja je vodila liberalizmu).”<sup>39</sup>

Što se podrazumijeva pod ovim naizgled ne tako strahotnim virusom “kržljanja teorije demokracije”? Ponajprije, radi se i o kržljanju teorije o demokraciji i kržljanju same demokracije. Nije to zacijelo neko usahnuće njezina smisla, koje dolazi samo izvana preobrazbom kapitalizma u novi stroj čudovišnoga produktivizma nastalog uvođenjem suvremenih tehnoloških znanosti i eksploatacije živoga rada. Radi se, naprotiv, o unutarnjem procesu nestanka same biti demokracije. Prisposobe bolesti koje ne pogađaju suvremenoga čovjeka samo unutar zapadnjačkoga civilizacijskoga kruga dvostruke su prirode. Kulturu se nastoji opisati bolestima duše i duha, a politiku kao apstraktno-konkretno tijelo života bolestima iz područja anatomije i fiziologije. Metafore dekadencije i kulturnoga pesimizma kao metafore psihoanalize odgovaraju medicinskim metaforama. Zakržljalo je kao i usahnuće gotovo istovjetno zastarjelosti jednoga živoga organizma. Produžiti mu život na istim osnovama više nije moguće. Osim, dakako, ako se ne dogodi radikalna promjena samoga života onoga što čini bit te i takve životne snage, koja mu je podarivala moć, snagu i trajanje. Govor o “kržljanju demokracije”

39 Jürgen Habermas, *Problemi legitimacije u kasnom kapitalizmu*, Naprijed, Zagreb, 1982. str. 148-149. S njemačkoga preveo Marijan Bobinac

upućuje na nestanak njezine supstancije u doba modernosti. Habermas pokušava ovo shvatiti dvoznačno: (1) kao nastavak prosvjetiteljskoga projekta i (2) kao radikalno drukčiju verziju tradicije liberalizma koja je neizravno i izravno dovela do kraja *individuuma*. *Homo democraticus* u mišljenju nedovršenoga projekta moderne racionalni je subjekt suglasja u javnome prostoru političke komunikacije. Unatoč razlika između Habermasova shvaćanja demokratske politike u liberalnome društvu Zapada i njegovih kritičara, kao što je, primjerice, Chantal Mouffe, koja racionalnome suglasju suprotstavlja *agonalni pluralizam* radikalne demokracije s naglaskom na konfliktnim strastima, ono što povezuje ta dva pristupa u suvremenoj teoriji političkoga i politike jest jednoglasna osuda “kržljanja demokracije”. Točnije rečeno, proces koji dovodi do iscrpljenosti njezine vjerodostojnosti u složenom globalnome svijetu pokušava se opisati upozorenjem da je surova zbilja tog “kržljanja”, ili još bolje, raspada životnoga sustava njezinih institucija i normi, vrlina i same civilne religije slobode, vidljiva u degenerativnim bolestima koje određuje pojam postdemokracije.

Prije svakog daljnjeg teorijskoga objašnjenja pretpostavki na kojima se taj sporni pojam može održati i posljedica što proizlaze iz javne uporabe pojma u zbiljskoj praksi, valja ukazati na ono što je u mnogim ne samo zapadnim društvima i državama stoljetnih demokracija postalo zlokobnim simptomom raspada. Dakako, to se danas događa u golemim razmjerima upravo u tranzicijskim poretcima demokracije i kapitalizma, osobito u Rusiji gdje je problem još veći zbog pokušaja da se u doba Putina izgradi autokratski imperij, koji će u geopolitičkome smislu biti ravnoteža vojnoj i ekonomskoj moći SAD-a i Kine. Demokratski poretci danas u globalnome svijetu gotovo u pravilu imaju mnogo strukturnih elemenata oligarhijske političke vladavine.<sup>40</sup> Paradoks je u tome što u de-

mokratskoj teoriji od Aristotela do Roberta A. Dahla oligarhija označava formu vladavine nekih, odnosno manjine. U okviru demokratske vladavine ona nije nužno antidemokratski određena. No, budući da se sam pojam u modernim društvima pojavljuje samo i jedino unutar stranačke i korporacijske piramide kao akumulacija moći stranačko-korporacijskoga načina upravljanja, jasno je da se oligarhijom ne može smatrati način vladavine u totalitarnome poretku komunizma ili fašizma. Da bismo zorno pokazali kako samo liberalni kapitalizam u modernoj demokraciji nužno dovodi do mogućnosti i zbilje oligarhijske degeneracije dostatno je podsjetiti na političku ulogu talijanske mafije u SAD-u za vrijeme 2. svjetskoga rata. Javna suradnje mafije i Pentagona u doba rata protiv Mussolinija uključivala je borbu organizacija na Siciliji i u New Yorku protiv totalitarne politike fašizma u različitim oblicima razgradnje korporativne ekonomije, koja je ugrožavala interese “kumova” u Palermu i New Yorku.

Problem je, dakako, kada više nema realnoga ideologijskoga-političkoga modela totalitarne države u globalno doba. Tada na ispražnjeno mjesto moći totalitarizma (SSSR-a i Kine) dolazi tranzicijska autokratska vladavina oligarhije ili, pak, posttotalitarni autokratski model upravljanja društvom i državom na način korporacije. Riječ je samo o degenerativnim oblicima demokratskoga načina vladavine. Stoga nije proturječno zastupati postavku da je, primjerice, suvremena američka demokracija od doba Kennedyja do danas plutokracija po formi političkoga djelovanja, a oligarhija po sadržaju same strukture djelovanja. Oligarhija u moderno doba uvijek ima neku skrivenu tajnu djelovanja. Budući da su središta financijske moći izvan vidljive sfere predstavničke demokracije (kongresa i senata u SAD-u), zbiljska politika događa se izvan javne scene. Mračna tajna oligarhije do savršenoga je predložka ostvarena u vojno-političkoj strategiji Bushova državnoga sekretara Donalda Rumsfelda u pripremi rata u Iraku 2002. godine. Ideologijski brutalni govor o *beskrajnoj pravdi* kao križarskome ratu dobra (Zapada) protiv zla (islamsko-

<sup>40</sup> Vidi o tome: Pierre Rosanvallon, *Counter-Democracy: Politics in the Age of Distrust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008. i Jeffrey A. Winters, “Oligarchy and Democracy”, *The American Interest*, Vol. VII, br. 2 (studen – prosinac), str. 18-27.

ga fundamentalizma) bio je usmjeren na interes državno-korporativne ekonomije u nadzoru nad svjetskim tržištem naftom. Tko govori, dakle, o oligarhijskome srozavanju ideje moderne demokracije pretpostavlja unaprijed dvoje:

- (1) bipolarni stranački model upravljanja društvom i državom na temelju izborne smjenjivosti vlasti ljevice i desnice (liberala i konzervativaca);
- (2) korporativni kapitalizam kao subjekt-supstanciju političke ekonomije života u kojem se korupcija ne nalazi izvan sustava razdiobe moći kao neka anomalija ili amoralnost pokvarenih političara, nego čini samu institucionalnu strukturu liberalnoga kapitalizma u svim područjima društvenoga života.

U njihanju političkoga klatna unutar samozadanoga okvira liberalno-demokratskoga poretka SAD postaje paradigmom cjelokupne postdemokratske igre moći. To prije svega znači da se oligarhija ne može načelno pojaviti u zastupanju političke ideologije krajnje desnice. Ali neporecivim se čini da je desni populizam u Europi krajem 20. stoljeća pokazatelj političkih promjena bipolarnoga sustava, koji se uspostavio usponom neoliberalizma krajem 1970-ih godina. Iz svega je razvidno da se oligarhijom ne može smatrati tek bolest demokracije u smislu njezine degeneracije. Naprotiv, oligarhijska je moć suvremene politike hibridni oblik neskrivenoga ekonomsko-političkoga utjecaja transnacionalnih korporacija na izborni marketing. Mnogo je empirijskih dokaza za ovu tvrdnju. Središnji događaj postdemokratskoga medijskoga spektakla su predsjednički i parlamentarni izbori. Čini se umjesnim govoriti o makijavelističkim formama politike, koje su sve više hibridne strukture. U njima su sjedinjeni klasični modeli demokratske plutokracije i autokratskoga stila državne politike.<sup>41</sup> Oligarhija, pritom, ima funkciju svođenja politike na tehnologiju korporacijske moći političkoga reguliranja tržišta. Kada metafizika tržišta ulazi u politiku tada je

41 Vidi o tome: John P. McCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

na djelu perverzija smisla politike. Oligarhijska vladavina nije, dakle, ništa drugo negoli poraz suvremene demokracije. Nastanak novih elita koje svoju moć duguju sprezi kriminala, korupcije i razaranja temeljnih etičko-političkih vrlina demokracije događa se u uvjetima entropije društva. Što je više kriza i kaotičnih situacija to je prostor za uspon oligarhija otvoreno polje beskrajnih mogućnosti.

Ako se postdemokracijom može smatrati upravo ta normativno-deskriptivna fluidnost pojma, koji pogađa sve procese “kržljanja” demokracije, onda je moguće izvesti nekoliko posve izričitih pojava u kojima se taj pojam bez biti rabi u suvremenoj političkoj i politologijskoj uporabi. Naime, postdemokracija upućuje na procese erozije i procese raspadanja, čak i simptomatske promjene jednog modela demokratske vladavine unutar povijesno uspostavljene slike zapadnoga kulturnoga kruga, kojemu su ideologija liberalizma i temelji kasnoga kapitalizma odredili zbiljsku djelotvornost. To su:

- (1) nastanak liberalne oligarhije;
- (2) vladavina prezidencijalizma,;
- (3) uspon populističkih ideologija masovne podrške medijski stvorenim vođama umjesto građanske političke participacije;
- (4) nastanak nove korporativne elite tehno-kratskih *managera* u procesu odlučivanja.<sup>42</sup>

Moguće je razlikovati nekoliko pristupa pojmu postdemokracije. Prvo, Jacques Rancière tim pojmom određuje političko djelovanje potkopano samim činom depolitiziranja prelaskom u sklop javnoga mnijenja. Vladavina medijski stvorene javnosti postaje na taj način vladavina ispitivanja javnoga mnijenja. Demokracija u doba mediosfere gubi svoj bitan pojam, koji omogućuje razdiobu slobode i pravednosti. Riječ je o univerzalnoj jednakosti. Ali to se ne odnosi samo pred zakonom, nego ponajprije jednakosti sudjelovanja u po-

42 Emmanuel Richter, “Das Analyse-muster de ‘Postdemokratie’: Konzeptionelle Probleme und strategische Funktionen”, u: *Neue Soziale Bewegungen Forschungsjournal*, br. 4, str. 23-37.

litičkome životu. Umjesto društvenoga suglasja o stvarima liberalne demokracije, koja potiskuje jednakost u pozadinu zagovorom liberalnoga shvaćanja slobode osobe u jednakosti šansi na tržištu, Rancière zastupa ideju nesuglasja političkoga i politike kao metapolitike. Nesuglasje se odnosi na rasklapanje osjetilne prirode politike kao mjesta događaja ograničene demokracije, a metapolitika upućuje na ono bitno sublimno u sferi zajednice i zajedničkosti ljudskoga bitka. Sva je metapolitika etičko obzorje nadolazeće zajednice.<sup>43</sup> Drugo, politolog Sheldon Wolin, baveći se političkim mišljenjem Alexisa de Tocquevillea i razvitkom američke demokracije, ustvrđuje da je politička kultura suvremene Amerike u potpunosti prožeta učincima konzumerizma. Postdemokracija na taj način svoje određenje zadobiva iz tradicije političke kulturalne kritike od Adorna do Deborda. Američki je slučaj poseban i izdvojen kako u političkoj teoriji tako i u praksi. Već je u najavi neokonzervativizma i neoliberalizma sociolog Daniel Bell postavkom o kraju ideologije ujedno predskazao ulazak u postindustrijsko društvo vladavine informacija i znanja krajem 1950-ih i početkom 1960-ih.<sup>44</sup> Treće, tek će izričito Colin Crouch, britanski sociolog politike, upotrijebiti pojam postdemokracije u značenju koje je u međuvremenu postalo gotovo normativno i deskriptivno prihvaćeno u suvremenoj politologiji. Zapadni demokratski poretci u globalnome kapitalizmu očituju se kao postdemokratski poretci. U njima kulturalne pretpostavke demokracije uvjetuju drukčiji način legitimnosti i vjerodostojnosti pojma kao složene zbilje političkoga i politike danas. Prema Crouchu, temeljna struktura parlamentarne demokracije liberalnoga tipa jest postojanje periodičnih izbora, izbornoga marketinga i sukoba pluralnih interesa u politici, stranačke konkurencije te razdiobe društvene moći.<sup>45</sup>

43 Jacques Rancière, *Mržnja demokracije*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2008. S francuskoga preveo Leonardo Kovačević

44 Sheldon Wolin, *Tocqueville between Two Worlds: The Making of a Political and Theoretical Life*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

45 Colin Crouch, *Post-Democracy*, Polity Press, Cambridge, 2004.

Iz ovoga je jasno da se postdemokracija ne određuje padom u preddemokratsko okružje života premodernih društava, a niti se tim pojmom misli na “kraj demokracije”. Uobičajeno se u toj apokaliptičkoj misli pretpostavlja ulazak u neko stanje hibridnih totalitarnih poredaka. Svijest o ljudskoj slobodi u njezinome povijesnome razvitku sada se regresivno svodi na pitanje bezobzirnoga socijalnoga darvinizma.<sup>46</sup> Naprotiv, ovdje se radi o pokušaju da se sagledaju mogućnosti

46 Postavku o “kraju demokracije” iznio je 1990-ih Jean-Marie Guéhenno (Jean-Marie Guéhenno, *Das Ende der Demokratie*, Artemis & Winkler, München, 1994). Umjesto teorije o “kraju povijesti” Francisa Fukuyame nakon pada komunizma u svijetu 1989. godine i trijumfa liberalne demokracije, Guéhenno je ustvrdio da se nalazimo u stanju prijelaza. Ovo je nedvojbeno vrlo osebujna teorija tranzicije: naime, radi se o prijelazu iz razdoblja nacionalnih država u imperijalne poretke moći. U tom pogledu postoji mnoštvo analogija u teorijskim pristupima u međunarodnoj politici i međunarodnim odnosima u globalno doba. Politička se tvorba Rimskoga carstva na taj način uspoređuje s ulogom SAD-a 1990-ih i danas. Alternativa liberalnoj demokraciji kao ideologiji novoga imperijalnoga poretka pronalazi se u teroru i diktaturama. Drugi vid teorije o “kraju demokracije” mnogo je empirijski vjerodostojniji. Struktura političkoga upravljanja EU birokratski je stroj tehno-kratske elitarne demokracije. Ona se u svojoj legitimnosti oslanja na oblike imperijalnoga odnosa spram nacija-država koje ulaze u sastav ove nadržavne organizacije nakon dugovjekoga iskustva socijalizma i totalitarnih oblika vladavine u svakodnevnome životu. Kriza legitimacije demokratskoga poretka u suvremenom svijetu nakon 2001. i napada al-Qu’aeđe na Ameriku očituje se ne samo u srozanju kvalitete ljudskih i građanskih prava zbog “kolektivne sigurnosti”, nego ponajprije zbog vojno-redarstvenih akcija SAD-a, Velike Britanije i NATO-a u Iraku i Afganistanu kao “preventivnoga rata” protiv terora i diktatura u globalnome svijetu. Upravo stoga postoji niz studija politologa i stručnjaka za međunarodnu politiku, koji govore također o “kraju demokracije” (Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illegitimate Democracy at Home and Abroad*, W.W.Norton & Comp., New York, 2004). U sukobu između liberalne demokracije i “novoga nacionalizma” s vojnom, političkom i ekonomskom moći u multipolarnome svijetu, potencijal izgradnje demokratskih institucija ne čini se više izglednim scenarijem neposredne budućnosti. Zato se umjesto demokracije kao temelja *Novoga svjetskoga poretka* rabe pojmovi poput meritokracije, liberalne oligarhije i plutokracije, a poredak se određuje mrežom kaotičnih događaja i nepredvidljivih situacija u kojem svjetska ekonomija ne iskazuje racionalnost, već je neprestano u stanju trajnih kriza.



obnove demokratskih vrlina i prakse unutar jednog poretka trajne krize demokratskih vrijednosti. Drugim riječima, postdemokracija je gotovo istovjetan pojam u analogiji s onim koji je Jean-François Lyotard upotrijebio u svojim filozofijskim analizama *postmodernoga stanja*<sup>47</sup>. Nakon spora i nesporazuma oko granice uporabe pojma postmoderne kao “nove epohe” ili “kraja moderne”, Lyotard je jasno istaknuo da tim pojmom misli na kritičko preispitivanje same ideje napretka u moderni, koja traje gotovo od samoga početka moderne kako u filozofiji i društveno-humanističkim znanostima tako i u modernoj umjetnosti (Heidegger, Wittgenstein, Marx, Weber, Picasso, Braque, Joyce). Ukratko, Crouch smatra da postdemokracija označava stanje krize i svojevrsne kulturalne bolesti demokratskoga poretka neoliberalnoga kapitalizma. Glavni je razlog u tome što se izbori pretvaraju u nadzirani spektakl. Na djelu je natjecateljska logika sporta i medijske zabave. Umjesto građanske participativne uloge u kritici elitarne politike glavnu ulogu u tom spektaklu pseudo-događaja demokracije imaju tzv. *spin-doktori* ili profesionalni komunikolozi, medijski stručnjaci za politički marketing. Društvena ravnodušnost nastala svođenjem građanske participacije na izborni interaktivni *show* s osobama iz stranačke nomenklature dovodi do još veće manipulacije masama. Razočaranje stranačkom bipolarnom politikom u suvremenim demokracijama gotovo da izravno stvara plodno tlo za desne populističke pokrete s hibridnim autoritarnim vođama.

Nesumnjivo je da Crouch, kao uostalom i mnogi drugi teoretičari na tragu Deborda i kulturalne kritike, koristi pojam ideologije u značenju predstavljanja klasne i političke svijesti kao “lažne svijesti”. Ta vrsta marksističkoga nasljeđa ne pripada Marxovoj kritici ideologije izvedenoj u *Kapitalu*, iako su njezine bitne crte očuvane i nadopunjene u Althusserovoj teoriji ideoloških aparata države. Problem je u tome što manipulacija masama uopće više ne odgovara stanju stvari u medijskome društvu informacija. Manipulacije nema

47 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Pariz, 1979.

bez svjesnoga pristanka na djelovanje unutar granica neoliberalnoga globalnoga kapitalizma sa svim posljedicama ovoga pristanka. Stoga nije više stvar u svijesti i samoosvješćivanju. U doba tehno-znanosti i totalne interaktivnosti u informacijskim društvima postaje neprimjereno govoriti o manipuliranju masama. Ono što je najradikalnije promislio Debordov učenik, na koga se u dijagnozi medijske tvorbe stvarnosti svi pozivaju kad govore o pseudo-događaju politike, a riječ je o Baudrillardu, te poslije njega Foucault i Deleuze, očigledno postaje temeljna struktura ideologije danas. To je moć tehno-znanstvene proizvodnje samoga života u doba kada više nema nikakvoga predstavljanja neke izvanjske i tajne moći izvan logike totalne bioprodukcije društvenih odnosa. Moderni čovjek unutar teritorijalno određenoga prostora discipline više ih ne nadzire. Sada to čini sama posthumana mreža rizomatskoga kapitalizma. S pomoću nadzornoga kôda kibernetičkoga upravljanja svijetom samo društvo poprima značajke totalne kontrole. Politika otuda ne može više biti shvaćena ideološkom manipulacijom. Obrat je u tome što tek u stanju njezine najveće nesvodljive svodljivosti na ekonomiju-kulturu politika postaje mogućnost svjesnoga upravljanja i tehnologije reguliranja društvenih odnosa. Kao da u ovome stavu odjekuje Hölderlinov stih iz elegije *Patmos*: “*Gdje raste opasnost, prebiva i ono spasonosno.*” U posthumanoj mreži struktura, zahvaljujući prijelazu iz demokratskoga stanja participacije građana u postdemokratsko stanje vladavine tehnokratskih elita, politika poprima karakter onoga čudovišno nepolitičkoga.<sup>48</sup> Što može biti alternativom ovom uglašavanju i poravnavanju svijeta bez istinske demokratske politike? Derrida u dekonstrukciji političkoga i politike u mišljenju Carla Schmitta na jednom mjestu podaruje jednu od najpotresnijih i ujedno najljepših slika dijagnoze stanja globalnoga poretka. To je istodobno kritika i zago-

48 Dirk Jörke, “Auf dem Weg zur Postdemokratie”, u: *Leviathan*, Vol. 33, br. 4/2005., str. 482-491. i “Warum Postdemokratie”, u: *Neue Soziale Bewegungen Forschungsjournal*, br. 4/2006., str. 38-46.

vor Schmittova mišljenja, ali i put prevladavanja granica antiliberalnoga ozračja “radikalne politike”:

“Posljedično, depolitizacija, ono ‘bez politike’, koje nije neizbježno ‘iščeznuće političkoga’, označava svijet koji se više i ne bi trebao zvati svijetom. ‘Svijet bez politike’, svodljiv na ‘zemaljski globus’, napušten od svojih prijatelja kao i od neprijatelja, naposljetku, jest svijet kao dehumanizirana pustinja.”<sup>49</sup>

Prije no što pokušamo otvoriti pitanje zbiljske alternative kako depolitizaciji, koja u formi postpolitike neoliberalnoga poretka ima karakter jedne nove ideologije u kojoj upravo kultura djeluje kao sredstvo/svrha uglašavanja i poravanavanja svijeta bez alternative, tako i repolitizaciji, koja u formi tzv. radikalne politike nastoji na različite načine prevladati ideologiju liberalne demokracije suvremenoga kapitalizma, pri čemu se povratak teoriji političkoga Carla Schmitta čini istodobno izazovom i simptomom krize demokratske teorije, valja ukratko ocrtati i četvrti pristup postdemokraciji. Naime, argentinski politolog Norberto Ceresole, koji je bio pripadnik argentinske gerile 1970-ih te uključen u socijalističke pokrete Allendea u Čileu kao i blizak idejama kubanske revolucije Fidela Castra, u knjizi o venecuelskome populističkome vođi Hugo Chávezu govori o “kaudiljizmu” kao postdemokratskome metapolitičkome načinu upravljanja društvom u transformaciji. Pritom se razlikuje demokratski model, liberalni kao i neoliberalni, u okvirima predstavničke vlasti naroda južne hemisfere od onoga koji ima kulturnu pozadinu anglosaksonske liberalne tradicije. Za Ceresola postdemokratski poredak “vođe”, koji sjedinjuje moć tako što predstavlja glas i interese naroda, ne svjedoči nipošto o antidemokratskome načinu vladavine, nego upravo suprotno.<sup>50</sup> Chávez kao paradigma latinoameričkoga novoga populističk-

49 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, str. 130.

50 Emmanuel Richter, str. 30-31,

oga vođe utjelovljuje stoga antikolonijalnu političku moć, koja se iskazuje demokratskim plebiscitom naroda. Dakako, bjelodano je da se ovaj opis stanja stvari u nestabilnim demokratskim poretcima Latinske Amerike u globalno doba nadovezuje na sve ono što je određivalo njezinu modernu povijest. To su vojne diktature, autoritarni socijalizam, legitimacija diktature u ime potlačenoga naroda, hibridni poretci populizma od Pérona do Cháveza, ograničena suverenost krhkih demokratskih poredaka u stalnoj opasnosti od prijetnje američke osvajačke politike.

Iako je navedeni pristup krajnje teorijski nelegitiman, jer dovodi u pitanje ne samo formalnu nego i zbiljsku moć demokratske politike u rješavanju temeljnih pitanja ljudske slobode, pravednosti, jednakosti i bratstva, ne treba ga olako odbaciti zbog očigledne jednostranosti. Postdemokracija kao političko stanje između moderne demokracije i “kraja demokracije” u oligarhijskome poretku neoliberalizma određena je upravo takvim skretanjima prema autoritarnim oblicima populizma. Razlika između europskog Vođe i latinoameričkoga *caudilla*, kojemu bi više mogao biti primjeren bjeloruski autokrat Lukašenko negoli demokratski desni populist Berlusconi, nije formalne naravi. Drugim riječima, razlika nije tek u formi političke vladavine. Mnogo su važniji uzroci i posljedice nastanka takvog političkoga poretka. Tko zanemaruje povijesne činjenice o političkim revolucijama na tlu Latinske Amerike u 20. stoljeću kao težnje za socijalnom demokracijom (jednakosti i pravednosti) i suverenosti nacija-država, iskrivljuje sliku o razlozima pravoga stanja političke nestabilnosti Latinske Amerike. Argumenti o kulturalnoj predodređenosti demokratskome poretku su kao i teorije o kulturnome determinizmu izvan vjerodostojne rasprave. Već smo podsjetili da je Alain Badiou s pravom kritički upozorio da je svaka nostalgija za republikanskim vrlinama demokracije nostalgija za starim nedemokratskim poretkom (*ancien régime*). Iza svake žalopojke za zlatnim dobom demokracije odzvanja *credo* tiranije. Kao što ne postoji vjera u de-

mokraciju bez prosvijećenoga naroda i građana, tako i ne postoje zauvijek određeni demokratski narodi u povijesti. Ali zato postoji demokratski “dogmatizam” da je ono što u svojim ranim djelima američki politolog Robert A. Dahl naziva *poliarhijom* kao temeljnom formom moderne demokracije u masovnome društvu jedino mogući put kojim se sloboda uspinje do uzvišenoga vrha zajednice.<sup>51</sup> Dogmatizam zapadnoga demokrata ima istu težinu kao i skepticizam nezapadnoga despota s obzirom na one Druge. U prvome slučaju isključuje se nedemokrate, a u potonjem slobodnjake. Posrijedi je tek razlika u represivnoj toleranciji Drugoga.

### 1.3. ALTERNATIVA: SLOBODA ILI JEDNAKOST?

Uvjetno se može govoriti o dva temeljna pristupa problemu postdemokracije sa svim uočenim razlikovnim određenjima. Prvi je onaj koji iz kulturalne kritike zapadnoga društvenoga razvitka u doba *global Governance* svjedoči o gubitku i iscrpljenosti demokratskoga potencijala i kvalitete za budućnost. Kulturni pesimizam nije ovdje tek vladajuće duhovno raspoloženje. U realističkoj tradiciji talijanske političke teorije modernom demokracijom se određuje politička participacija građana. Ona je u postdemokraciji nadomještena manipulativnim političkim diskursom “liberalnih oligarhija” kao hibrida institucionalnoga poretka parlamentarne demokracije i izvanparlamentarnih aparata financijske moći.<sup>52</sup> Drugi pristup, tome usuprot, naglašava da se u suvremenim demokracijama odvija igra institucionalne zatvorenosti elitarnoga tehnokratizma politike kao što je danas slučaj s Europskom Unijom. No u igri je i protudemokracija. Subjekti/akteri civilnoga društva kao nikad prije u tom poretku omogućuju

<sup>51</sup> Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago, 2006.

<sup>52</sup> Vidi o tome: Danilo Zolo, *Democracy and Complexity: A Realistic Approach*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

razvitak demokratskih praksi nadzora nad deliberativnim formama društvenoga suglasja. Drugim riječima, zagovornici ovoga pristupa tvrde da nije u krizi demokratski poredak kao takav, nego njegova institucionalna struktura parlamentarne demokracije s neoliberalnim načinom vođenja ekonomije, politike i kulture. Povjerenje u demokratsku moć u tom pogledu oscilira između zastupnika deliberativne i radikalne demokracije s obzirom na vjeru u povratak političkoga i politike u središte javnoga života (Habermas vs. Mouffe).

Prvi pristup pokazuje granice legitimnosti demokratskoga poretka u doba nestanka nacije-države, a drugi ukazuje na moć racionalnoga suglasja ili, pak, agonalnoga pluralizma u tvorbi nadolazeće zajednice. Kako to obično biva, ono što se čini bitno suprotstavljenim u postavkama uvijek se pokazuje bliskim. Ekstremi se dodiruju na taj način da oba pristupa već u svojim početnim dokaznim postupcima govore zapravo isto. Demokracija je u krizi stoga što su sam način uspostave demokratskoga poretka i njegove forme legitimnosti trajno u stanju krize. Ono što se naziva formom i načinom vladavine u svoja dva modusa, pravno-političkome i ekonomsko-upravljačkome, kako je to pokazao Agamben, odnosi se na stanje u kojem sam način tvorbe zajednice u globalno doba više nema demokratsku auru. Gubitkom suverenosti kao temelja moderne demokracije nastaje doba slobode bez moći. Nije stoga najveći teoretičar političkoga i politike s onu stranu liberalne tradicije, Carl Schmitt, gotovo čudovišnim povratkom u predmoderni svijet odredio politiku binarnim oprekama prijatelj-neprijatelj, a pitanje suverenosti kao moći učinio iznova temeljnim pitanjem političke vladavine s onu stranu dogme liberalne demokracije o slobodi pojedinca kao subjekta u mediju tržišnoga natjecanja. Kada se suverenost ruši u krhotine prelazeći granice moderne nacije-države, tada i demokratska legitimnost vladavine naroda dolazi u pitanje. Može li uopće biti demokracije bez moći vladavine nad onime što se još uvijek naziva svijetom kao prostom političkoga odlučivanja? U oba pristupa problemu post-

demokracije očita je nemoć suočenja s prazninom samoga područja djelovanja političkoga i njezinih ideologijskih strana u sporu između depolitiziranja i repolitiziranja.

Kao što je vidljivo u diskursu o postdemokraciji, neovisno je li riječ o postavkama Rancièrea, Croucha, Rosanvallo- na i drugih, u središtu je analize nešto što uistinu s političkim i politikom naizgled nema bliske sveze. To nije ništa izvanjsko i ništa slučajno. Političko i politiku, kako ispravno upozorava Chantal Mouffe, valja razlikovati u skladu s Heideggerovim razlikovanjem onoga što pripada bitku (ontologijsko) i onoga što pripada biću (ontičko). Političko je uvjet mogućnosti bilo koje zbiljske demokratske politike. No, budući da je političko bez temelja, onda je samoizvjesno da se politika demokracije ne događa kao nastavak neke izvorne biti drugim, modernim sredstvima u beskonačnost. Nadolazeća demokracija svagda je pitanje slobode kao očuvanja bitka zajednice. Posve je isključeno da bi se liberalna ideja *individuum* mogla pojaviti u moderno doba politike ukoliko nije na djelu čin u kojem političko ne pripada tek suverenosti apsolutne države, već kolektivnome subjektu uspostave suverenosti uopće - *demosu* kao narodu. "Mi" omogućuje "Ja", ali ne u bilo kakvom kolektivističkome načinu apstraktne općenitosti. Subjekt političkoga je uvijek individualizirano tijelo Drugoga. Razlika tog shvaćanja i prelaska politike u logiku masovnoga pokreta proizlazi iz razlike pojma autonomije subjekta i njegove suprotnosti u amorfnoj nerazlikovnosti mase. Kada, dakle, u diskursu postdemokracije iskrsava nestanak moći zajednice da nadzire proces politike kao demokratske moći slobode u svijetu, tada se nužno pojavljuje djelatnost nadomjestka/simulacije. Umjesto participacije građana u politici, susrećemo se s medijskom proizvodnjom politike. "Liberalna oligarhija" i njezini subjekti/akteri kao *manageri*, *celebrity-figure* i pseudo-gurui nove "religije" neoliberalnoga panekonomizma tvore začarani krug ove semiokracije bez značenja. U svojem čistom obliku on funkcionira kao pragmatična ideologija bez ideologije, bezdušna politika bez po-

litike, besmislena kultura bez kulture. Nije tek riječ o gubitku navlastitosti političkoga i politike, nego, upravo paradoksalno, o gubitku navlastitosti ekonomskoga i ekonomije, kulturalnoga i kulture. Od iskona metafizički shvaćene povijesti političko i politika u Grka bilo je ono što je pripadno zajednici slobodnih ljudi kao građana/državljana. Sloboda nije bila shvaćena ni kao anarhija niti kao suvereno pravo vladara da uzurpira vlast nad zajednicom u obliku tiranije i oligarhije. Ono što je Habermas u svojem promišljanju krize legitimitnosti kasnoga kapitalizma prepoznao simptomima "kržljanja demokracije" samo je moderno očitovanje gubitka biti onoga političkoga i politike u cjelini odnosa. Kada politika ima svoje mjesto u središtu modernoga sklopa bitka, tada je život u zajednici između društvenih sila i državne politike moći u nekom stanju održivoga poretka u skladu s idejama liberalne demokracije i društvenih korektiva djelovanja tržišnih načela tvorbe društva. Ideja socijalne demokracije nije ništa drugo negoli europski i američki model države/društva blagostanja (*welfare state/society*) od sredine 1950-1970-ih godina. U tom razdoblju svjetske politike i ekonomije bilo je moguće stvoriti suglasje oko temeljnih pitanja izgradnje zajednice u uvjetima nastajućega postindustrijskoga društva. Kada je takav model društvenoga razvitka doveden u pitanje strukturnom krizom kapitalizma početkom 1980-ih sve se počelo urušavati. Gotovo svi postojeći podsustavi i sve postojeće ideje zapadnjačke civilizacije dovedeni su pred zid: multikulturalizam, tolerancija, društvena jednakost, sloboda pojedinca, humanističko shvaćanje kulture. U najbrutalnijem iskazu moderne političke povijesti demokracije to je izrekla bivša britanska premijerka *lady* Margaret Thatcher, istinska zvijezda neoliberalizma: "*There is no such thing as society.*"

Nadomjestak/simulacija određuje temeljni karakter samoga *dogadjaja* liberalno-demokratske politike kao racionalnoga suglasja, a ravnodušnost spram spektakla stranačko-državne politike nadilazi ideologijsku razdiobu na konzervativce i liberale, desne i lijeve. Ravnodušnost nije ovdje samo

prevladavajuće duhovno raspoloženje kasnomodernih zapadnih društava. Francuski esejist i romanopisac Pascal Bruckner nazvao je tu pojavu *demokratskom melankolijom*.<sup>53</sup> Ne nastaje ravnodušje samo od sebe bez nečega što mu ontologijsko-ontički ne prethodi. Svi dosadašnji “optimistički” ili “pesimistički” kulturalni pristupi razumijevanju duboke krize zapadne, a to znači danas globalne politike, neupitno pretpostavljaju da je bit suvremenoga svijeta u tehno-znanstvenoj moći proizvodnje Novoga. Iza logike Novoga stoje sva vojno-politička i ekonomsko-kulturalna sredstva. Jedina im je svrha ozbiljenja i jedini cilj – uspostava totalne moći/znanja kao kapitala. Ono što Deleuze i Guattari nazivaju *nomadologijom ratnoga stroja*, a koji društva-države umrežava u čudovišnu rizomatsku strukturu, bez početka i kraja, bez hijerarhija i bez središta, pogađa svojim učincima stanje politike bez ideologije danas.<sup>54</sup> Ravnodušnost spram politike u postdemokraciji proizlazi iz nemogućnosti zbiljske alternative. Tako je unaprijed jasno da alternativa *deliberativnoj demokraciji* kao postpolitički racionalnoga konsenzusa očigledno ne može biti tek neka vrsta *agonalnoga pluralizma* s radikalnim demokratskim ciljem nove participacije građana. Opreke racionalno i emocionalno nisu binarnim oprekama, kao što bi se to moglo na prvi pogled pomisliti. Razum i strasti naizgled su suprotstavljeni pojmovi politike ako se gleda sa stajališta *teorije racionalnoga izbora*. Po tome bi svaka politika bila nalik partiji šaha. Druga strana istoga samo je preokrenuti racionalni izbor u vidu strastvene konfliktne pozadine interesa u pluralnome društvu. Cjelokupnu povijest metafizike Zapada određuje prevlast logičkoga, racionalnoga, utemeljenja. Zato emocionalno može biti samo iracionalno, a politika koja se zasniva na emocijama nikad ne može biti legitimnom jer se univerzalnost zakona i ideja koje su utjelovljene u pravu ne može svesti na pitanje “iracionalnoga nesuglasja”. Problem s

53 Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique*, Seuil, Pariz, 1992.

54 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Nomadology: The War Machine*, Vormwood Distribution, Seattle – WA, 2010.

deontologijskim shvaćanjem politike u svih teoretičara koji pripadaju krugu dekonstrukcije i pragmatizma jest kako misliti demokraciju bez mogućnosti utemeljenja zajednice “odozgo”, iz transcendentnih ideja.<sup>55</sup>

Racionalnome suglasju može se, doduše, suprotstaviti agonalni pluralizam radikalne demokracije (Habermas *vs.* Mouffe). Mislim da to nije nikakva radikalna alternativa izlasku iz začaranoga kruga nemoći političkoga i politike, iako se naziva tim danas gotovo modnim pojmom iz revolucionarnoga virtualnoga muzeja nove postmoderne ljevice. Razlog je jednostavno u tome što je put repolitizacije suvremenoga društva samo druga strana depolitizacije. Umjesto deliberativne demokracije parlamenta i medija imamo “radikalnu demokraciju” postmoderne konfliktnosti unutar sfera civilnoga društva od ulice do interaktivne samoće korisnika društvenih mreža. O razmjeru problema svjedoči pokušaj francuskoga politologa Pierrea Rosanvallona da konceptualni sukob zastupnika “racionalnoga suglasja” u liberalnoj demokraciji i zagovornika “agonalnoga nesuglasja” unutar radikalne demokracije građana kao sudionika prosvjeda u civilnome društvu razriješi pozivanjem na ono što je sam Aristotel u šestoj knjizi *Politike* odredio na sljedeći način. Demokracija je najbolja u poretku u kojem ne vlada *demos*, već samo demokratski izabrana elita. To je sustav u kojem pitanje religije i morala više nije središte političkoga sustava, a niže klase i slojevi mogu izabrati svoje političke vođe protiv mogućnosti da se poredak pretvori u aristokraciju. Za Rosanvallona je jasno da nismo na “kraju demokracije”. Nalazimo se u središtu preispitivanja njezina smisla i djelotvornosti. U vrtlogu transformacije ideje, koja od Aristotela zahtijeva preslagivanje odnosa između slobode i jednakosti, potrebno je razviti sve njezine vrline od razboritosti do odlučnosti govora u lice vlasti.<sup>56</sup> Hibridni poredak između tzv. neposredne i tzv. vir-

55 Vidi o tome: Davor Rodin, *Poraz prosvjetiteljstva*, Naklada Breza, Zagreb, 2012.

56 Pierre Rosanvallon, *Counter-Democracy: Politics in the Age of Distrust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

tualne demokracije nije stoga ništa drugo nego pokušaj da se pronađe zlatno klatno između dva ekstrema. Rješenje je, dakako, aristotelovsko. Ali je učinak rješenja upravo suprotan – posvemašnja nemoć repolitizacije-depolitizacije kao alternative stanju demokratske entropije u doba *global Governance*.

Kada se neoliberalnome poretku globalnoga doba ne može suprotstaviti ništa osim njegova čudovišnoga dvojnika u hibridnome liku autokratskoga *ratnoga stroja*, gdje državni aparati moći sjedinjuju moć “liberalne oligarhije” i partitokratski način upravljanja onim što je preostalo od društva, tada je stanje *realnoga* određeno pokoravanjem civilnoga društva u svim njegovim tzv. subverzivnim mogućnostima. Sindikalni su prosvjedi protiv privatizacije javnoga sektora unaprijed osuđeni na propast; studentska pobuna protiv brutalne komercijalizacije visokoga obrazovanja u svijetu ostaje na razini utopije; antiglobalističke akcije protiv Svjetske banke i MMF-a kao predvodnika ekonomskoga *Novoga svjetskoga poretka* sve više predstavljaju kontrakulturalni festival performansa i *Muzeja revolucije*; akcija *Occupy Wall Street* postaje nemoćni čin borbe za opće, javno/zajedničko dobro protiv totalnoga stroja kognitivnoga kapitalizma. Sve nalikuje Zenonovoj aporiji o Ahileju i kornjači u doba postdemokracije, neoliberalizma i kasnoga kapitalizma. Ahilej predstavlja “bazu” rada i društvenih subjekata/aktera u civilnome društvu, a kornjača je “nadgradnja” - nomadologijski ratni stroj kapitalizma. Poput fraktala u mreži događaja taj se stroj razmješta iz jednoga prostora u drugi, mobilizirajući sve moguće resurse i političko-kulturalne strategije ideologijskoga djelovanja. Ahilej nikad ne može sustići kornjaču u poznatoj Zenonovoj aporiji. Problem nije u aporiji, nego u tome što se sama stvarnost čini poput nerješive zagonetke. U bezizlaznome stanju narcizam i ravnodušnost spram Drugoga pojavljuju se neotklonjivim pojavama medijskoga spektakla politike.

Vratimo se još jednom Aristotelovom “mudrom” rješenju. Ono je istodobno etički partikularno i politički pragmatično. Usuprot Platonovu zahtjevu za visokim dosegom ideje

dobra, koja se mora ozbiljiti u političkoj zajednici (*politeia*) kao jasan poredak razlikovanja ranga teorijskoga, praktičnoga i poietičkoga, što odjekuje i u shvaćanju hegelovsko-marxovske dijalektike s ključnim pojmom prevladavanja/dokidanja (*Aufhebung*), pri čemu se u Hegela teorijska praksa apsoluta shvaća autopoietičkim djelovanjem apsolutne znanosti, a u Marxa praktična teorija postaje proizvodnom snagom napretka bez kapitalističke sablasti “racionalnosti” djelovanja u povijesti, očito je da se nalazimo u vremenu hibridizacije. Sami identiteti nastali u kulturi miješanja i spajanja nespojivoga posve su hibridnoga karaktera. To se podjednako odnosi na odredbu suvremenih nacija, država, društava, politike uopće. Ništa više ne posjeduje svoju vlastitost bez preuzimanja Drugoga i od Drugoga. Heteronomija subjekta nije otuda suprotnost autonomiji slobode. Posrijedi je paradoksalno djelovanje logike kompleksnosti i emergencije sustava. Sve to bitno mijenja tradicionalni poredak kategorija i pojmova metafizike kao i njezinih pozitivnih znanosti. Kada se to primijeni na mišljenje političkoga i politike danas, tada je očito da se razočaranje i nelagoda s demokracijom ponajprije prepoznaje u izopačenju smisla dviju temeljnih ideja demokracije – slobode i jednakosti. Nastanak “liberalne oligarhije” u samome srcu zapadne demokracije ne predstavlja samo eksces neoliberalnoga kapitalizma. Takva bi prosudba bila vulgarna kritika kapitalizma u ime kolektivistički shvaćene jednakosti u siromaštvu. Nekovrsni socijalistički egalitarizam siromaštva uvijek kao sablast stoji iza svake kritike neoliberalizma. Neporecivo je ipak ovo: oligarhija nije fatalnost kapitalizma u njegovome tehno-znanstvenome napretku društva.

Posve suprotno, oligarhija je bolest “kržljanja” demokracije. Ona se razvija kao ekstremni oblik unutarnje proturječnosti liberalne demokracije da jednakost potisne u sferu političke države kao ustavno-pravnu jednakost pred zakonom, a da slobodu pojedinca uspostavi jedinim načelom ekonomske jednakosti na tržištu u sferi građanskoga društva. Na

taj način se događa da kategorije političkoga postaju moralno-pravne kategorije, a kategorije ekonomije i kulture političke kategorije. Posljedica neoliberalne doktrine, ideologije i politike jest upravo ono što je tako jasno i brutalno izrekla *lady Thatcher*. Svi vi koji govorite o civilnome društvu, preostaje vam samo moralna utjeha i skupa pravna pomoć nakon što ste izbačeni iz igre u tom istom društvu koje sada funkcionira kao korporacija na tržištu. Umjesto političkih kategorija slobode i jednakosti, ono što je preostalo od društva svodi se na ekonomske i moralno-pravne kategorije profita, uspjeha, ulaganja i dobiti i, dakako, pada profita, neuspjeha, neučinkovitosti i propasti na tržištu. Nastanak “liberalne oligarhije” nužan je i neizbježan proces razaranja demokratskoga poretka jer umjesto moralne čistoće uvodi u igru korupciju i nepotizam na svjetskoj razini djelovanja transnacionalnih korporacija, nacija-država i svih drugih subjekata/aktera globalno umreženih društava. Razdvajanje naroda i elite u tom procesu dovodi do đavoljega akta nejednake razmjene između liberalno shvaćene slobode i autokratski shvaćene jednakosti u hibridnim populističko-autoritarnim poretcima danas (Kina, Rusija, Brazil, Indija). U zamjenu za svetu slobodu tržišnih zakonitosti pod političkim plaštem moći transnacionalnih korporacija, oligarhije nadilaze granice nacija-država i umrežavaju se u poredak transverzalne moći *global Governance*. One su istinski subjekti/akteri i jedini pravi vladari u doba rizomatskoga kapitalizma novih imperija. A ono što Emmanuel Todd kaže o tom problemu na lokalnoj razini nacionalne države, valja samo uzdići na globalnu razinu da bi se dobilo upravo suprotno od njegove kritičke prosudbe:

“Prava drama demokracije nije suprotnost između elite i mase, nego, naprotiv, između lucidnosti masa i sljepoće elita.”<sup>57</sup>

Zamjena položaja mase i elite pokazuje nam nešto što će imati dalekosežne posljedice za budućnost demokracije i nadolazeću zajednicu. Lucidne elite su prilagodljive svakom novom načinu djelovanja kapitalizma, jer su posljedica tehno-znanstvene logike u tvorbi društvenih odnosa. Zaslijepjene mase su ideološki ostavljene na cjedilu. Što im preostaje svodi se samo na moralno-pravnu utjehu i skupu pomoć, te krhotine solidarnosti već odavno mrtve socijalne države. Nije, dakle, stvar u tome da društveni odnosi nastupaju apriorno prije tehnologije kao biti suvremenih znanosti. Moć demokracije postaje više od “pozitivne” snage u povijesti. Ona je negativna moć rušenja nepravde i neistine, neslobode i nejednakosti u svijetu u kojem političko prethodi svakom mogućem praktičnome odnosu između ljudi tek onda kad je u pitanju bestemeljnost čina slobode. Nije slučajno za taj neutemeljujući paradoks demokracije važno uputiti na misao Emmanuela Lévinasa iz njegove etičke metafizike Drugoga. Riječ je o drukčijem činu “utemeljenja” bitka s onu stranu bitka, o onome što se može nazvati an-arhijskim modelom mišljenja i djelovanja. Kada smo suočeni s čudovišnom moći logike nadomjestka/simulacije, kada političko i politika postaju nepolitičkim načinom opravdanja neslobode i nejednakosti uvijek u prvi plan dolaze moralno-pravna pitanja. To je pouzdani znak da se ovaj svijet pretvara u *pustinju managementa*. Oligarhijski poredak elita iza medijski fascinantnoga ekrana praznine određuje što je najčudovišnja struktura realnoga i tko u toj igri razmjene moći dobiva, a tko gubi. U doba postdemokracije postaje zastrašujuće što svatko sam uzima pravdu u svoje ruke. Više nitko ne vjeruje u institucije demokratskoga poretka, koje i nadalje (ne) rade svoj posao. Posljednji subverzivni čin otpora postaje tako samo ono o čemu u pjesmi *We take Care of Our Own* uzvišeno i gnjevno pjeva Bruce Springsteen, globalni demokratski “glas naroda”, kojeg svi, da ironija bude potpuna, nazivaju jednostavno – Boss.

57 Emmanuel Todd, *Après la démocratie*, Gallimard, Pariz, 2008., str. 223.

I've been knockin' on the door that holds a throne  
 I've been lookin' for the map that leads me home  
 I've been stumblin' on good hearts turned to stone  
 Those good intentions have gone dry as bone  
 We take care of our own  
 We take care of our own  
 Wherever this flag's flown  
 We take care of our own

## 2.

## SUVERENOST KAO NOMOS POLITIKE: Rousseau i Schmitt

### UVOD: KRAJ SUVERENOSTI PRIRODE

U Cameronovu 3D filmskom spektaklu *Avatar* razvija se temeljna ideja zapadnjačke povijesti. Posthumani sklop tehnološke znanosti, prirode i neognostičke duhovnosti spaja mit i utopiju. Ideja prirode razotkriva se povratkom mitskome iskona. Iz toga proizlazi neizbježni zločin poretka neoliberalnoga kapitalizma. Sustav potrebuje svojeg pitomoga-divljega Drugoga da bi očuvao dvojnu prirodu manihejskoga poslanstva. U ime liberalno shvaćene slobode napredak podrazumijeva kraj prirode i početak "druge prirode" čovjeka kao stroja želja. Razaranje ideje prirode nužno označava i razaranje kulture u najvišem obliku "ljudske prirode". Bez povijesno uspostavljenoga Drugoga – prirode kao iskona, bitka, moći – ne može postojati novovjekovna ideja subjekta, a niti, pak, utopija nadolazeće zajednice. Temeljni problem modernih tvorbi političke zajednice nije, dakle, ništa natprirodno, umjetno, s onu stranu početka što ga Parmenid naziva *physis*. Ne može se početi negativno, kao što to čini Schelling kada određuje utemeljenje onog početnoga (bitka) pojmom negacije. Radi se, naprotiv, o posljednjem razlogu za dokidanjem negacije. Priroda gubi povijesno ozakonjene oznake onog "nedužnoga", "čistoga", "samosvrhovitoga". Iza njezine pa-



storalno ljupke mirnoće više ne djeluje ono čudovišno negativno što rukom providnosti na kraju dovodi stvari u božanski poredak kao “prirodni” poredak stvari.

Nelagoda u određenju ideje ljudske prirode kao pretpostavke dobrog i pravednoga političkoga poretka slobode jest što takva priroda ne postoji. Realističke teorije moći polaze uvijek od okrutnosti ljudskoga kao produžetka onog životinjskoga u čovjeku. Derrida je u seminarima posvećenim tematici odnosa *Zvijeri i suverena* pokazao kako se od Aristotela preko Hobbesa, Rousseaua do Bataillea i Deleuzea ono zvjersko upisuje u strukturu razumijevanja ljudske prirode. Neljudsko se prenosi iz mita i teologije u modernu politiku.<sup>58</sup> Levijatan i Behemot, mitska čudovišta iz židovske eshatologije, nisu slučajno političke alegorije modernoga apsolutizma i suvremene totalitarne vladavine (Hobbes-Neumann). Štoviše, priroda koja bi odgovarala pojmu čovjeka u doba tehnološke znanosti i društvene entropije globalnoga kapitalizma može biti samo ono što je bilo jasno Hegelu još na razini *Fenomenologije duha*. Od novovjekovnoga doba priroda se razmatra samo kao rezultat modernih prirodnih znanosti.<sup>59</sup> Tvorba prirode kao objekta odgovara tvorbi novovjekovnoga subjekta istraživanja prirode u traganju za njezinim prvim uzrocima i posljednjim svrhama. Sa stajališta razvitka društvenih odnosa unutar tehnološke znanosti i mreža globalnoga kapitalizma svaka je utopija nove prirode tek estetska projekcija tehnosfere.<sup>60</sup> Ako je tome tako, pitanje je zašto se od Rousseaua mora postulirati ideja prirode u obliku općenite volje - suverenost Boga u prirodnoj teologiji - da bi politička zajednica kao demokratska republika imala svoju fikciju ili privid istine u skladu s biti čovjeka?

58 Jacques Derrida, *The Best and the Sovereign*, Vol. I (*The Seminars of Jacques Derrida*), University of Chicago Press, Chicago, 2009

59 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ullstein Frankfurt/M. – Berlin – Wien, 1970. 3. izd.

60 Florian Rötzer (ur.), *Digitaler Schein: Ästhetik der elektronischen Medien*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991. i Žarko Paić, “Tehnosfera: Estetski kod komunikacije”, *Europski glasnik*, 17/2012. str. 571-608.

Argument koji podastire, primjerice, Simon Critchley ne čini se uvjerljivim. On kaže da je shvaćanje narodne suverenosti za Rousseaua plemenita laž i fikcija. S njima se utemeljuje ideja moderne političke zajednice.<sup>61</sup> Radi se o potrebi za vjerom kao fikcijom. U nevjerničko doba suvremene politike ona čuva ideju zajednice od propasti. Imamo religiju da ne bismo propali od fikcije! Civilna religija slobode stoga ima oblik demokratskoga katehizma. Postavka nalikuje argumentu kritike ideologije. Vjerujemo jer je apsurdno ne vjerovati u moć zbiljske tvorbe svijeta kao *bellum omnium contra omnes*. Ono fikcionalno u samoj biti civilne religije slobode pokazuje se metafikcijom. Da bi vjera imala razlog svoje opstojnosti u svijetu zbiljske moći hobsovske “prirodnoga stanja” ona mora biti etički postulat ili regulativno načelo djelovanja iz onog nadolazećega. Kako je moguće još uvijek govoriti o ideji prirode nakon iskustva tehnološke znanosti koje konstruiraju prirodu u objektima vlastite imaginacije i invencije u umjetnome prostoru biopolitičkoga tijela s onu stranu “prirode” i “društva”? U filmu *Avatar* priroda se pojavljuje objektom “izvornoga” ljudskoga razaranja. Simbolički mračno Drugo prirodu smješta u sferu neudžnosti i okrutnosti. Rečeno u maniri Lacana, *ono* mora svoju prvu smrt proživjeti iz perspektive druge smrti. Simbolička smrt društvene prirode čovjeka, naime, uvjet je mogućnosti biološke smrti prirode uopće. Pritom valja kazati da je proizvoljna sveza između simboličkoga poretka jezika i biološke strukture prirode. Kulturni poredak značenja nije univerzalan. Kao što prva pretpostavka semiologijskoga obrata u suvremenoj lingvistici glasi da priroda jezika ne postoji bez kulture znaka, odnosno da je svako značenje kulturno kodirana poruka koju korisnik razumije u procesu komunikacije, tako je samozvjesno da tvorba prirode u moderno doba označava nastanak društvenih odnosa iz neljudske “prirode” znanstveno-tehničkoga svijeta. Subjekt te tvorbe sada odlučuje o granica-

61 Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London – New York, 2012. str. 81-93.

ma važnja prirodnih zakona u ljudskome svijetu. Idealtip-ska figura u procesu postajanja ljudskoga neljudskim pojavljuje se već od Hobbesa. Sve do Freuda riječ je o hibridu čovjeka i zvijeri: *čovjek-vuk*.

Rousseau je u okviru antropologije novovjekovne metafizike čitavu operaciju povratka prirodi izveo polazeći iz dva izvora:

- (1) teologijskoga shvaćanja Božje providnosti u ovome svijetu i
- (2) filozofijskoga shvaćanja povijesti kao neizbježne "tragične svijesti" zbog unutarnjega proturječja djelovanja snage uma i snage duše.

Sukob između *l'homme culturelle* i *l'homme naturelle* predstavlja povijesnu dinamiku zapadnjačke povijesti.<sup>62</sup> Što iz toga proizlazi? Ponajprije, nastanak građanskoga društva predstavlja politički čin slobode. Drugo, utemeljenje demokratske političke zajednice u obliku moderne države kao republike čin je moći održanja slobode u stanju pravednosti i jednakosti. Da bi priroda mogla imati moć bitka u sferi "prirodnoga stanja" ljudske povijesti potrebno je, dakle, da se sam čovjek denaturira. Izlaskom iz sfere prirodne običajnosti, ili onog što Lacan naziva imaginarno, nastaje poredak strukturalne moći politike kao bestemeljne tvorbe zajednice. Političko bez temelja iziskuje nadomjesnu "prirodu" i to u dvostrukom smislu: (1) božanskome i (2) ljudskome. U prvom slučaju radi se o prirodnoj teologiji, a u drugome u prirodnome pravu. Dostojanstvo čovjeka kao subjekta općenite volje (*volonté générale*) u Rousseaua nije tvorba bezbožne subjektivnosti. Posrijedi je hibridna priroda između božanske providnosti i političke autonomije djelovanja u modernoj republici. Politička teologija modernoga shvaćanja slobode na taj način se pokazuje slobodom bez moći, ili drukčije rečeno, suverenošću bez subjekta vladavine. Razlog je u tome što temeljni problem postaje nemogućnost utemeljenja božansko-pri-

rodne moći religije, koja bi mogla pomiriti posebne zahtjeve teologije i općenite norme politike. Paradoks se sastoji u tome što izvorno kršćanstvo u Rousseauovom shvaćanju civilne religije kao građanskoga domoljublja ne može biti osnovom političke vrline demokracije jer niječe svjetovni poredak umne slobode u ime onostranosti – Caru carevo, Bogu Božje. S druge strane, fanatizam i netolerancija religijskih pokreta u moderno doba Europe politiku pretvara u ideologiju nacionalizma i rasizma. Univerzalnost kršćanstva postaje tako partikularnost političkoga religijskoga radikalizma. Rousseau ga je prepoznao u europskoj povijesti suverenih kraljevstava svojega doba. Partikularnost civilne religije domoljublja kao opća vrlina obrane slobode i zajedničkoga dobra političke zajednice potiskuje u pozadinu zahtjeve univerzalnosti izvorne kršćanske religije.<sup>63</sup>

Bez prirode i sjećanja na početak razvitka čovjeka i njegove iskonske slobode ni društvo niti država ne mogu postojati u obliku svoje umjetne prirode. Politički stroj zajednice stoga nužno potrebuje složeno tijelo. Njegovi organi funkcioniraju skladno samo ako je tijelo u svojoj složenosti autonomno i slobodno. Suverenost označava prostor-vrijeme političke zajednice modernoga doba. Kada se to primijeni na pojam političkoga i politike u suvremeno doba, tada se radi o najčudovišnijoj dekonstrukciji metafizičkoga sklopa. Od modernoga doba takav metafizički sklop određuje sudbinu svijeta. Sloboda kao uvjet mogućnosti političke zajednice (republike) na temelju jednakosti i pravednosti ostaje bez svojega utemeljenja u pojmu suverenosti političkoga naroda. Kada je nešto bez utemeljenja, tada više nema tlo pod nogama. Suverenost pripada atributu Božje biti i egzistencije. Apsolutna vladavina je nedjeljiva. Ona je ujedno neprenosiva jer se izvodi iz onog što je *arhé* i razlog, temelj i načelo svjetsko-povijesne avanture u nadilaženju svih izvanjskih postaja na putu do istovjetnosti supstancije i subjekta vladavine. Kada je vla-

62 Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995. 2. izd.

63 Vidi o tome: Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford University Press, Stanford – California, 2003. str. 4-15.

davina bez svoje političke moći postala pukim upravljanjem bez druge svrhe osim u iracionalnoj racionalnosti profita na tržištu, tada je politika svedena na instrumentalnu tehniku vladanja, na puko reguliranje odnosa između stvari, na panekonomizam bez odlučnosti i bez smisla.<sup>64</sup> No, problem koji je u moderno doba otpočeo s Rousseauovim konstruktivizmom političke zajednice nije tek problem odnosa vladavine i upravljanja. Ponajprije, to je problem određenja smisla ljudske slobode u uvjetima njezina svodenja na nešto politički izvanjsko i čudovišno strano. Teorija društvenoga ugovora pretpostavlja izlazak iz prirodnoga stanja. U ime slobode čovjeka “političko društvo” stvara državu. Dok je u slučaju Hobbesa realistička tvorba apsolutne države predmet ugovora između na smrt sukobljenih pojedinaca u društvu, kojima suveren jamči sigurnost u zamjenu za žrtvu njihove neograničene slobode u prirodnome stanju, u Rousseaua se radi o pokušaju demokratske uspostave republikanskoga stanja. Umjesto sigurnosti općenita volja naroda pojedincu jamči ispunjenje onoga što je ionako s onu stranu njegove anarhične slobode žive tjelesnosti. Levijatan obećava kolektivnu sigurnost privatnoga vlasništva, a Republika zauzvrat nudi zaštitu zajedničkoga dobra (*communauté*). U oba se slučaja moderna suverenost počevši od Bodina shvaća apsolutnom vladavinom nacije-države u obliku ustavne monarhije ili republike.<sup>65</sup> Ali

64 Vidi o tome; Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Mit dem Aufsatz von Leo Strauss über den “Begriff des Politischen” und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/1933. Metzler, Stuttgart, 1988.

65 Alain de Benoist podastire dvije definicije suverenosti. Prema prvoj, suverenost je vrhovna javna vlast koja ima pravo i moć korištenja svojega autoriteta u svim slučajevima gdje država artikulira prostor svoje političke moći. Prema drugoj, suverenost je legitimna moć. Ona je priznata od pripadnika države da svim sredstvima koja joj stoje na raspolaganju osigura temeljna prava i sigurnost političkoj zajednici. Prva definicija vrijedi za narodnu suverenost u neovisnoj državi shvaćenoj kao djelovanje slobode kolektivnoga identiteta. Druga definicija odnosi se na pojam narodne suverenosti u modernoj nacionalnoj državi kao moći i legitimnosti aparata izvršenja suverenosti same. – Alain de

pritom je važnije da iz biti modernoga pojma suverenosti nastaje opće pravo isključenja Drugoga. U ime nove prirode čovjeka redukcija državljanskih/građanskih prava sada se više ne provodi na temelju prirode. Kultura postaje moć isključenja Drugih iz korpusa prirodnih prava nacije-države.<sup>66</sup> To je problem nemogućnosti političkoga pod uvjetima nestanka same moći zajednice kao ozbiljena ljudske prirode u zajedničkome dobru i vrlini. Priroda u doba tehnno-znanosti više nema svoju suverenost jer postaje fikcijom i objektom za druge svrhe.

Ono što i sam Rousseau razmatra u *Raspravi o podrijetlu jezika* svodi se na pitanje o načinu egzistencije prirode u povijesnome razvitku. Priroda se razvija od stajališta Hegelova bitka-o-sebi do bitka za-sebe u obliku svijesti artikuliranoga fonetskoga pisma.<sup>67</sup> Samo bi u tom pogledu mogao biti prihvatljiv argument Critchleyja o “plemenitoj laži i fikciji”. Postavka koju nastojim ovdje izvesti jest da je u paradoksalnoj svezi modernoga mislioca republikanske demokratske politike (Rousseaua) i suvremenog kritičara liberalne demokracije (Schmitt) vidljivo kako kraj ideje suverenosti u politici

Benoist, “Qu’est-ce que la souveraineté?”, *Éléments*, br. 96 (studeni 1999.), str. 24-35. Vidi o pojmu suverenosti još: Charles Merriam, *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*, Columbia University Press, New York, 1990. i Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

66 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.

67 Rousseau u toj *Raspravi* kaže da divljim plemenima pripada slikovno pismo, barbarima neartikulirani jezik, a civiliziranima abecedno pismo. (Jean Jacques Rousseau, *Essai sur le origine des langues*, Philosophie, Pariz, 1983.). Ta tročlana shema razvitka uma u povijesti kroz sliku-jezik-pismo pretpostavlja već uvijek da se priroda pojavljuje uvjetom mogućnosti nesvjesnoga u samome jeziku, budući da Rousseau u svim izvodima svoje povijesne antropologije pozornost zaustavlja na zlatnome dobu “barbarskoga” stanja kao prijelaza od “divljaštva” u “civilizaciju”. Simbolički medij tog prijelaza jest jezik kojim se upravo denaturira moderni čovjek u političkoj zajednici. Vidi o tome: Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Suhrkamp, 1988. 3. prerađeno izd. str. 35

odgovara kraju ideje prirode u tehno-znanostima. Posljedica toga nije tek u nemogućnosti bilo kakve nove društvene utopije ili revolucije postojećega poretka globalnoga kapitalizma na starim zasadama prirodnoga prava i ideje čovjeka. Daleko je više u igri. Kada se sama priroda pojavljuje fikcijom i rezultatom suvremenih tehno-znanosti, tada je i ideja društva kao razvitka na osnovama slobode, jednakosti i pravednosti dovedena u pitanje. Kraj suverenosti označava kraj modernoga društva. Svi pojmovi modernoga doba od autonomije subjekta do suverenosti naroda dovode se u pitanje. Doista, kako kažu Marx i Engels u *Manifestu KP: Sve se čvrsto pretvara u dim*. Prelazak u forme kibernetičke mreže nadzornoga kôda predstavlja realno stanje stvari. Deleuze i Guattari nazivaju ga *ratnim strojem nomadologije*.<sup>68</sup> Svijet bez tla pod nogama može se još održati samo s pomoću beskrajno umnoženih mreža. Političko i politika u doba digitalnih mreža preostaju bez moći. U takvom sklopu moć se nastoji iznova vratiti na istim temeljima nostalgijom za modernom suverenošću Zemlje i nacija-država. No, pitanje je može li se uopće još voditi jedna odlučna politika obrata u biti slobode bez artikulacije moći s onu stranu same entropije svijeta koja savršeno odgovara fluidno neljudskoj prirodi globalnoga kapitalizma?

## 2.1. TEOLOGIJSKO-POLITIČKA RAZLIKA: MOĆ I SLOBODA

Na kraju svoje knjige *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* o nastanku i uspostavi metafizičko-političke razlike između vladavine i upravljanja u modernome svijetu politike Giorgio Agamben bavi se Rousseauom. U kratkim filologijsko-filozofijskim izvodima pojma suverenosti iz teologijske ideje o misteriju, kojim Bog u Mallebrancheovoj teodiceji sudjeluje u pretvorbi iz područja

68 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, 2008. str. 387-467.

nedokučive milosti do ljudske djelatnosti utemeljenja onog pripadnoga čovjeku, pokazuje Agamben da Rousseauovu političku teoriju možemo odrediti bestemeljnom tvorbom utemeljenja političkoga. Kod Malebranchea nije riječ tek o svemoći Božje egzistencije u djelovanju na svijet. Odnos između Božje svemoći i prigodnih uzroka u sferi političkoga odgovara odnosu između univerzalnosti i partikularnosti pojmova. Bog u svojoj beskrajnoj providnosti omogućuje političkome djelovanju njegovu relativnu autonomiju. Sloboda volje proizlazi iz Božje nepogrešivosti. Božji naum unaprijed je osiguran od bilo kakve pogreške u planu iskupljenja čovječanstva. No, problem je u tome što iz Mallebrancheove dualističke metafizike slobode i prigodnih uzroka Bog kao univerzalni subjekt suverenosti potrebuje partikularnu volju. Ona mora prigodno ostvariti njegov plan. Misterij političkoga u moderno doba stoga je samo u tome što sloboda kao ni politika nema drugoga temelja osim u bestemeljnosti same odluke o činu utemeljenja suverenosti. Prema tome, Rousseauova dualistička antropologija povijesti (“prirodno stanje” vs. “društveno stanje” čovjeka) nastavak je Mallebrancheove metafizike prigodnih uzroka.<sup>69</sup>

U suvremenoj raspravi oko utjecaja Mallebrancheove teodiceje na Rousseauovo shvaćanje političke tvorbe demokratske zajednice prihvaćeno je stajalište da se općenita volja u Mallebranchea svodi na beskonačnu milost Božju. Rezultat koji otuda proizlazi sastoji se u tome da profana politička paradigma Republike označava transkodiranje Božje suverenosti u ideju apsolutne vladavine naroda.<sup>70</sup> Politika koju Rous-

69 Irving Fetscher, nav. djelo, str. 32-61.

70 Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Suhrkamp, Berlin, 2010., str. 325. Zanimljivo je da Agamben u nastavku svojih genealogijskih analiza prevodenja teologijske paradigme suverenosti u političku navodi postavke Michela Foucaulta iz predavanja “Securité, territoire, population” iz 1977/1978. godine. Foucault govori da je u europskoj povijesti politike od 18. st. problem suverenosti izgubio na značaju time što je glavni problem postao način upravljanja političkom zajednicom u sferi građanskoga društva (politička ekonomija). Njegove

seau nastoji izvesti da bi stvorio pretpostavke za ozbiljenje ideje ljudske slobode kao apsolutne autonomije neovisnoga pojedinca već je unaprijed u znaku paradoksalne pukotine. Ona usudno obilježava moderno doba. Vidjet ćemo u čemu je ta pukotina.

Preokretom samoga ranga odnosa između suverenosti i demokracije nastaje pukotina u ideji moderne demokracije. Ona se više ne može misliti nikako drukčije negoli u pojmovima novovjekovnoga kauzalno-teleologijskoga modela: sredstvo-svrha. Što je izvorno bila svrha (*télos*) političkoga djelovanja, sada ima funkciju sredstva, dok sredstvo postaje svrhom. U diskursu suvremenoga doba ovaj obrat glasi ovako: politika je tehnologija moći, a sama se moć prebacuje u sferu upravljanja i gospodarenja društvom. Moć politike nadomještava ekonomska moć. Ekonomija u suvremeno doba postaje ono što već Montesquieu prepoznaje kao kvarenje i posvjetovljenje istine: da političari govore jezikom trgovaca, a trgovci postaju uzorom moderne politike.<sup>71</sup> Razlika između vladavine i vladanja te upravljanja i gospodarenja, politike i ekonomije jest bitna razlika spram klasičnoga grčkoga razumijevanja tvorbe zajednice. S Rousseauom i njegovim shvaća-

dijagnoze Agamben nastoji produbiti. To čini tako što u okviru bipolarnosti stroja upravljanja u izvršnoj i sudskoj vlasti pokazuje da je Rousseauova teorija suverenosti u funkciji teorije upravljanja državom. Foucaultov temeljni pojam iz kasnih predavanja o biopolitici – *gouvernementalité* – ne samo da u sebi pohranjuje teologijsko načelo apsolutne vladavine bez utemeljenja u nekom prigodnome uzroku, nego se već uvijek radi o tehnologiji moći. Svoj vrhunac doseže u znanosti političke ekonomije modernoga kapitalističkoga društva kao znanosti o upravljanju/vladavini “prirodnim zakonima” samoga društva. – Giorgio Agamben, nav. djelo, str. 326. Za objašnjenje Foucaultova pojma *gouvernementalité* vidi: Thomas Lemke, *Gouvernementalität und Biopolitik*, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008. 2. izd.

71 Giorgio Agamben, “Introductory Note on the Concept of Democracy”, u: Giorgio Agamben i dr., *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, Columbia University Press, New York 2011. str. 1-5. Vidi o tom preobratu politike u ekonomiju u paradigmatskome tekstu Lea Straussa o Rousseauu za njegovo shvaćanje političke filozofije “On the Intention of Rousseau”, *Social Research*, Vol. 14: 1/4 (1947), str. 455-487.

njem *Društvenoga ugovora*, kao što tvrdi Agamben, politika postaje moć tvorbe zajednice. S tim obratom metafizičkoga okvira zapadnjačkoga mišljenja otvara se problem povijesti. Napredak slobode u obliku demokratske vladavine i razvitak društva u obliku suglasja između općenite volje i posebnih interesa pojedinaca tvori ideju povijesne pravocrtnosti:

“Htjeli bismo, naprotiv, pokazati da se s pojmovima ‘volonté générale’ i ‘volonté particulière’ cjelokupni providencijalni stroj vladavine prevodi iz teologijskoga u političko područje, da, dakle, nije tek riječ o pojedinom aspektu Rousseauove *économie publique*, nego je u pitanju ova temeljna struktura, a to znači da su time teologijski određeni odnosi suverenosti i vladavine, zakona i izvršne vlasti. S *Društvenim ugovorom* republikanska tradicija nasljeđuje teologijsku paradigmu i stroj vladanja.”<sup>72</sup>

Teologijsko-politička razlika između božanske i ljudske suverenosti te božanske i ljudske vladavine određuje moderno doba. Ono što ćemo pokušati ovdje izvesti nije tek da se na tragu Agambena i njegova tumačenja biopolitike otvori problem rješavanja demokratske vladavine u doba totalne moći neoliberalizma kao doktrine i ideologije globalnoga poretka svijeta. Ukratko, da se umjesto alternative slobode ili jednakosti za nadolazeće doba svjetske povijesti, koja suprotstavlja politički liberalizam političkome republikanizmu unutar iste metafizičke matrice, postavi pitanje o odnosu moći i slobode. Takav pristup proizlazi iz pitanja o samoj “prirodi” jedne čudovišne moći slobode kao supstanciji-subjektu vladavine bez suverenosti nacije-države, bez zakonodavca koji podaruje legalitet sustavu društvenih odnosa, bez, naposljetku, mogućnosti da sam “narod” nadzire suspenziju Zakona u ime njegove sigurnosti, gdje razlike između diktature i de-

72 Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo Sacer II.2)*, Suhrkamp, Berlin, 2010. str. 325.

mokracije postaju tek razlike u načinu vladavine kao znanstveno-tehničkoga upravljanja svijetom, kako je to gotovo proročanski pokazao Carl Schmitt u djelu *Nomos Zemlje u pravu naroda Jus Publicum Europaeum*. U tom djelu riječ je o neutraliziranju i depolitiziranju same politike njezinim svođenjem na tehniku upravljanja u doba prirodnih znanosti i industrije.<sup>73</sup> Današnja rasprava između predstavnika deliberativne demokracije s vjerom u nedodirljivi liberalni pojam slobode i njihovih kritičara, koji zastupaju različite politike jednakosti i nadolazeće demokracije, svodi se na pitanje (ne) moći slobode da nadzire iz sebe proizvedeni poredak, društvene odnose i mrežu struktura i funkcija. Umjesto toga mreža globalne ekonomije kroz aparate biopolitičke moći nadzire prostore slobode. Moć depolitizirane/repolitizirane ekonomije kao ideologije liberalno shvaćene slobode na svjetskom tržištu pokazuje promjenu svrhe u sredstvo. Zato je polemika između liberalnih konstruktivista i njihovih neomarksističkih kritičara u samoj jezgri već očigledni promašaj jer obje pozicije pretpostavljaju isto. Politici valja iznova pronaći smisao zbog njezine ugroženosti od prijetnje da se zajednica pretvori u tehnički reguliranu korporativnu ekonomiju biokapitala.<sup>74</sup> Temeljna je postavka, dakako, ona koja iz Agambenovih promišljanja prevođenja teologije u politiku ima neskriveno podrijetlo Schmitta-Benjamina. Ali riječ je o posve drugome zaključku negoli je to postulat nadolazeće zajednice s mističnom snagom pravednosti.

Schmitt, naime, tvrdi da su svi pojmovi moderne politike sekularizirani pojmovi teologije<sup>75</sup>. Problem u razumijevanju modernoga pojma suverenosti nije više u tome tko i kako vlada nacijom-državom, nego tko odlučuje o izvanrednom sta-

nju.<sup>76</sup> Suvremeno “utemeljenje” političkoga u doba tehno-kratskoga depolitiziranja svijeta ima svoje ishodište u dva suprotstavljena pristupa. Ako je točno ono što mnogi filozofi politike danas nastoje promisliti, a među njima i Jean-Luc Nancy, da je poteškoća moderne demokratske politike u tome što ona od samoga početka nema svoj temelj ni u čemu drugome nego u “bestemeljnosti slobode”,<sup>77</sup> tada je razložno pretpostaviti da se od Rousseaua do danas vodi neprestano jedan te isti spor. Kako utemeljiti političku zajednicu slobode (naroda) ako već sam demokratski poredak u sebi nema temelj, ako je ideja autonomije uma i njegova djelovanja u praktičnome svijetu nužno rascijepljena između onoga što pripada prirodi i onoga što pripada društvu i kulturi? Nije nipošto slučajno da će u novome vijeku osobito u Kanta zasnivanjem antropologije nastati problem određenja čovjeka kao umnoga bića. Prva je pretpostavka tog antropologijskoga obrata da njegove granice nisu zadane “prirodom”. Moralni poredak vrijednosti nadilazi prirodu. Sloboda, dakle, postaje iluzornom bez nužnosti koja prethodi mogućnosti njezina pada u ropstvo. Nužnost prebiva u pojmu moći. Može se odrediti legitimnošću raspolaganja Drugime, bez obzira bila to neljudska priroda ili drugi čovjek kao pojedinac ili agregacija poput nekog kolektivnoga identiteta, primjerice naroda. Moć u formi *potestas* i *auctoritas* seže u srednjovjekovno doba europske povijesti politike. Franz Neumann u studiji o razlikama autoritarne i demokratske države uvjerljivo je pokazao kako se ta razlika upisuje u forme moderne vladavine od liberalne demokracije do totalitarnih poredaka kao što su fašizam i staljinizam.<sup>78</sup> Pritom je očito da Rousseauovo zasnivanje modernoga demokratskoga poretka kao događaja apsolutne suverenosti naroda postaje na ishodu mo-

73 Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974. 2. izd.

74 Vidi o tome postavke Johna Rawlsa, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005. 2. izd. i Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 2005.

75 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker/Humblot, Berlin, 1963., str. 50.

76 Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier kapitelle zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004. 8. izd. str. 13.

77 Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy (Just Ideas)*. Fordham University Press, Fordham, 2010.

78 Franz Neumann, *Demokratska i autoritarna država*, Naprijed, Zagreb, 1974. S njemačkoga preveli Nadežda Čačinović Puhovski i Žarko Puhovski

dernoga doba u Schmittovom pojmu političkoga preokrenuti *nomos* same politike. Djelovanje s onu stranu “društvenoga ugovora” i “prirodnoga stanja” politiku prebacuje u nešto čudovišno. Između tijela suverene države u moderno doba i biopolitičkoga tijela neoimperijalnoga poretka globalizma danas nalazi se pukotina. U njoj je smješteno ono političko u svojoj načelnoj nesvodljivosti. Podrijetlo razlike u pojmu političkoga počiva u prosvjetiteljskome projektu moderne.<sup>79</sup>

Imenovat ćemo je teologijsko-političkom razlikom. Božansko i suverenost u suvremenoj se politici svode na pitanje legitimne moći i slobode djelovanja unutar pravnoga okvira mreže društvenih odnosa. Zanimljivo je da su u tome Rousseau i Schmitt gotovo na istim pozicijama. Radi se o deteologiziranju politike. Iz toga nastaje traganje za onim što nužno mora nadomjestiti “praznu transcendenciju” u doba modernih ideologija i tehno-znanosti.<sup>80</sup> Kod Rousseaua je to postulat civilne religije, a kod Schmitta ono što Derrida naziva “mističnom snagom zakona”.<sup>81</sup> Unatoč različitim pokušajima obnove ideje moderne suverenosti nacija-država na načelima novovjekovnoga pojma autonomije subjekta djelovanja, na djelu je radikalan obrat političkoga samoga. Umjesto nesvodljivosti samoga fenomena politike pred drugim fenomenima kao što su religija, umjetnost, kultura, znanost, suvremeno je doba kraja ideologija određeno preinakom pojma suverenosti s onu stranu modernoga označavanja vladavine i moći autonomnoga subjekta. Ne može se više govoriti o povratku društvu kao stvaranju novih odnosa subjekata/aktera globalnoga poretka, a niti o povratku prirodi obnovom ideje esencijalnoga i onoga realnoga protiv konstruktivističkih

79 David Bates, *States of War: Enlightenment Origins of Political*, Columbia University Press, New York, 2012. str. 171-214.

80 Simon Crichtley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London-New York, 2012.

81 Jacques Derrida, “Deconstruction and the Possibility of Justice”, *Cardozo Law School*, listopad, 1989. Predavanje je kasnije u mnogim objavljenim verzijama ostalo poznato pod nazivom “Force od Law: The Mystical Foundation of Authority”.

utopija/distopija prosvjetiteljstva i kasne moderne. Filozofijsko promišljanje odnosa između dva bitno različita i, paradoksalno, bliska načina razumijevanja temeljnoga problema tvorbe zajednice u moderno doba (Rousseau i Schmitta) nastoji izvesti temeljnu postavku i njezino obrazloženje polazeći od toga da je suvremeno doba koje određuje prijepor oko suverenosti kao *nomosa* politike ujedno nestanak prirode i društva u novovjekovnome shvaćanju metafizičkoga sklopa. Taj događaj određuje primat biopolitike. Radi se o načinu tvorbe samoga ljudskoga života u uvjetima proizvodnje i potrošnje gologa života bez ikakve suverenosti slobode i “ljudskoga dostojanstva”. Sloboda se pojavljuje medijem pomirenja prirode i društva. No, ako je ta sloboda tek u preobrazbi društvenih nejednakosti u vječne “prirodne” nejednakosti, tada nastupa biopolitika u formi rasno-diferencijalnoga kulturalizma. “Prirodu” društvenih utopija/distopija biopolitika sada svodi na totalni tehno-znanstveni razvitak kognitivnoga kapitalizma.<sup>82</sup>

Problem suverenosti ne pokazuje se danas više samo kao temeljni problem demokratske politike u doba umreženih društava. Nestankom suverenosti naroda u postpovijesno doba dovedena je u pitanje sudbina čovjeka i njegove slobode. Od samoga iskona grčke demokracije političko bitno pripada odredbi slobode čovjeka. S Rousseauom u modernoj povijesti politike dolazi, međutim, do dva prekretna postignuća:

- (1) države kao funkcije jednog šireg okvira novoga društvenoga poretka u kojem agregacija i asocijacija slobodnih pojedinaca tvori strukturne odnose građanskoga društva;
- (2) društva kao temelja modernoga svijeta s kojim se napokon sfera potreba iz antičke ekonomije i srednjovjekovne teologije premješta u područje vladavine u službi općenite volje naroda.

82 Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 121-230.

Po prvi se puta događa nešto paradoksalno i ujedno ambivalentno. Politika postaje tehnologija moći vladanja u građanskome društvu potreba. U njemu vlada sloboda ekonomskih zakona, a ekonomija se u funkciji bogatstva naroda postavlja na mjesto proizvodne moći napretka i razvitka. Priroda se pojavljuje instrumentom nevidljive ruke u djelovanju tržišta. No, sama je priroda denaturirana. Fiziokratski model političke ekonomije počiva na ideji svjesnoga reguliranja odnosa na tržištu putem monopola i oligopola. Prosvjetiteljsko shvaćanje povijesti stoga ima za svoj temelj demokratsku državu i slobodno društvo kapitalističke konkurencije. Ekonomija iz tih razloga načelno ne može biti nadređena politici. U okrilju suverenosti nacije-države ona je ograničena političkom moći. Rousseau je prvi mislilac demokracije u sklopu koje se moderni slobodni narod pojavljuje "suverenim diktatorom". No, paradoks i ambivalencija slijede otuda što Rousseau nije na zadovoljavajući način riješio pitanje odnosa građanskoga društva i političke države. Njegov republikanizam ostao je visjeti u praznom prostoru već unaprijed reducirane sfere društva na logiku kapitalističke korporacije sa svojom moćnim strojem pohlepe i profita samoživoga pojedinca. Raspad političkoga prisutan je u jezgri u tome što politička zajednica nastaje na temelju kontraktualizma.<sup>83</sup> Teorija društvenoga ugovora pretpostavlja postojanje društva prije političke tvorbe zajednice. To znači da je politika već uvijek u svojoj moći suverenosti u funkciji društva odnosno ekonomije, a ne obratno. S druge strane, problem je utoliko veći što tanka linija između društva i države, političkoga i politike u Rousseauovoj teoriji suverenosti demokratske republike ne znači da je ta granica neprelazna. Nije slučajno Hannah Arendt kritiku Rousseaua povezala s time da Francuska revolucija, kojoj je Rousseau bio idejni prethodnik u shvaćanju suverenosti, demokratske diktature i civilne religije slo-

83 Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 2008. str. 273-280.

bode, nije uspjela razdvojiti pravo i sferu političke akcije. Politika se prometnula u legitimno nasilje Revolucije. U tome je razlog raspada smisla temeljnih ideja modernoga svijeta.<sup>84</sup>

## 2.2. UZVIŠENOST REPUBLIKE: POČETAK NACIJE-DRŽAVE

Suverenost se za Rousseaua u razlici spram vladavine nalazi tamo gdje otpočinje prazno mjesto moći. Najviša vlast koja pripada narodu u demokratskoj republici proizlazi iz njegova prava na slobodu. Budući da Rousseau radikalno otklanja doktrinu prirodnoga prava, bjelodano je da je pravo na slobodu s onu stranu prirode i društvene tvorbe zajednice. Sloboda stvara uvjet mogućnosti čovjeka da bude dostojan vlastita uma i njegovih tvorevina poput znanosti i umjetnosti u kojima doseže najviše mogućnosti života. No, Rousseau je mislilac onoga što se suprotstavlja racionalističkome *credu* prosvjetiteljstva. Bez logike srca i duše, bez udjela strasti život čovjeka postaje nalik onome kako je Descartes shvatio tijelo prirode, a to je život sveden na automatizam i na nešto svojstveno životinjskome bitku. Istinska sloboda kao mjesto pomirenja uma i tijela, kulture i prirode, leži u ljudskoj neodredljivosti bilo čime izvanjskim i nesvrhovitim. Rousseau slobodu određuje supstancijom-subjektom političke metafizike novoga vijeka. Zato je Ernst Cassirer mogao kazati da je sloboda misterij pomirenja dviju metafizičkih sfera razdvajanja. Sloboda otvara čudovišan događaj modernoga doba. Svijest o rascijepu između prirodnoga i društvenoga stanja ima crte tragične svijesti. Prosvjetiteljstvo nasuprot mita o napretku u samoj jezgri svoje povijesno-filozofijske vizije budućnosti upućuje na svoje imanentne granice. To je bio razlog zašto su Adorno i Horkheimer u biti prosvjetiteljskoga projekta sagledali zlokobnu moć tehnološke racionalnosti. U savezu s

84 Hannah Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York, 1963. str. 155-156.



političkim ideologijama fašizma ona razara smisao povijesti.<sup>85</sup> Vrhunac uspostave građanskoga republikanizma doseže tvorba političke zajednice s pojmom civilne religije. Trijumf općenite volje u domoljubnome zanosu i žrtvi za ono najsvetije, koje od Aristotela određuje svaku istinsku politiku a naziva se zajedničkim dobrom, ozbiljuje se u građaninu demokratske republike kao živome subjektu neposrednosti vrline.<sup>86</sup> U članku pisanom za *Enciklopediju* 1755. godine naslovljenim “Politička ekonomija” kao i u *Društvenom ugovoru*, Rousseau razlikuje zakonodavnu djelatnost općenite volje (*volonté générale*) i posebne volje (*volonté particulière*).<sup>87</sup> Potonja pripada u područje upravljanja društvom. Suverena vlast je nedjeljiva, neotuđiva i ne može se predstaviti osim u izvršnoj vlasti (magistratima). Umjesto liberalnoga shvaćanja po kojem je razlikovanje države i društva rezultat razlike između uspostavljene sile koja djeluje kao instrument moći svagda već prisutne ekonomsko-političke moći posebnih interesa korporativnih struktura društva zasnovanoga na raspodjeli privatnoga vlasništva, republikanska tradicija s Rousseauom shvaća politiku u identitetu nacije i države. Suverenost može biti samo suverenost naroda. A narod kao moderna politička nacija nastaje činom uspostave države.<sup>88</sup>

Štoviše, suverenost naroda je istodobno misterij kojim

85 Theodor W. Adorno i Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, S. Fischer, München, 2011.

86 Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1963.

87 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur le économie politique*, Édition complétée, Chicoutimi, Québec, 2002. i *Du Contrat Sociale ou Principes de droit politique*, Édition complétée, Chicoutimi, Québec, 2004.

88 Manfred G. Schmidt, *Demokratie-theorien: Eine Einführung*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008. str. 80-97. i Dragan Lalović, *Mogućnosti političkoga: Preko građanina ka čovjeku*, Disput, Zagreb, 2006., str. 231. “Po mom sudu, cijeli emancipacijski patos *Društvenog ugovora* pokušaj je epohalne terapeutike, na bazi ‘velike i nekorisne’ znanosti političkog prava i razvijenoga političkog umijeća, kako postojeće kvaziprirodno stanje prevladati novom ‘legitimnom institucijom’, novim ugovornim utemeljenjem republike kao demokratske države.”

nastaje ne samo umjetna tvorba moderne ustavne države, nego nešto što je imanentno transupstancijaciji i činu utemeljenja modernosti uopće – politički narod kao moderna nacija. U transupstancijaciji se ono što pripada *etnosu* uzdiže na razinu *demos*a. Narod u “prirodnome stanju” postaje subjekt “društvenoga ugovora”. On je nositelj suverene moći koju ne prenosi ni na kakvu izvanjsku i višu sferu. Suverenost demokratski konstituiranoga naroda zato je najviši mogući čin uzvišenosti. Pojam uzvišenosti je od Burkea i Kanta postao nosivim pojmom moderne estetike. Ukratko, njime se upućuje na neprikazivost ideje ljepote u umjetničkim djelima. U svojoj dimenziji nadljudske moći transcendencije umjetnička djela omogućuju nastanak neizrecivoga i neprikazivoga doživljaja. Misterij uzvišenosti u estetici ima svoje političko utemeljenje u početku moderne povijesti s Francuskom revolucijom. Sjetimo li se s kojim je oduševljenjem Hegel opisivao događaj revolucionarnoga obrata povijesti 1789. godine, kao i mistični čin bratstva Hegela, Schellinga i Hölderlina u početku njihove svetkovine novoga doba filozofije i umjetnosti, bit će jasno kako uzvišenost povezuje estetiku i politiku.<sup>89</sup> To se događa činom konstituiranja modernoga političkoga naroda u suverenoj naciji-državi. Bogovi su Grka bili bogovi *polisa*. Bog moderne nacije-države od Francuske revolucije više nije kršćanski Bog patnje i iskupljenja. Nadomještava ga suverenost naroda kao prazno mjesto moći. Ono je po definiciji prostor-vrijeme prazne uzvišenosti civilne religije slobode.<sup>90</sup> Budući da se ne može ničim utemeljiti osim u onome što slobodu povezuje s božanskim na djelu je problem kako politiku učiniti ne više tek “umijećem mogućega”, nego ponajprije suverenom *heteronomijom svetoga*.<sup>91</sup> Uz-

89 Jacques Rancière Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010.

90 Vidi o tome: Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2004. i Claude Léfort, *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

91 Jacques Derrida, *The Best and the Sovereign*, Vol. I (*The Seminars of Jacques Derrida*), University of Chicago Press, Chicago, 2009.

višenost se u Kantovoj estetici pojavljuje na mjestu dinamičke i kvalitativne odredbe pojma ljepote. Umjesto svrhovitosti bez svrhe, uzvišenost se nalazi u području onoga etički neprikazivoga i neizrecivoga. Etička religija slobode ili građanski republikanizam na kraju Rousseauova *Društvenoga ugovora* nije stoga samo moderni analogon Platonovoj *Politei* koja završava s mitom. Politika kao mit i politika kao etička religija slobode su dva različita načina utemeljenja onoga bestemeljnoga. Suverena politika u moderno doba stoga nužno iziskuje žrtvovanje za zajedničko dobro. No, koja je ontologijsko-esencijalna cijena ove žrtve? Nedvojbeno, žrtvovanje za slobodu zajednice čin je najviše moguće svetosti. Uzvišenost žrtve proizlazi otuda što je takav čin kao i samo bestemeljno utemeljenje demokracije nešto s onu stranu političkoga i politike. Kao što je kvazi-transcendentalni početak politike u modernosti pitanje moći kojim se subjekt političke zajednice konstituira kao supstancija, tako je pitanje žrtvovanja za zajednicu nužno stvar političke teologije. To je preostatak grčke tradicije etičko-političkoga prinosa tijela zajednici, a ne židovsko-kršćanske kao mesijansko-apokaliptičke tradicije. Rousseau zato ne može u civilnu religiju Republike prenijeti baštinu Kristova nauka jer je njegovo kraljevstvo “izvan ovoga svijeta”. Žrtve za modernu političku zajednicu su sekularizirani heroji politike, a ne mučenici vjerskih istina. Političku zajednicu ideja zajedničkoga dobra održava pred prijetnjom raspada izvana ili iznutra. Bez republike ne postoji istinska mogućnost zbiljske moći demokracije.<sup>92</sup>

Ako je prirodna teologija bila uvjetom mogućnosti doktrine prirodnoga prava, za Rousseaua je jasno da mjesto božanskoga u modernoj političkoj zajednici može zauzeti samo ona religija koja sveto ime slobode građanstva/državljanstva ne svodi na službu “praznoj transcendenciji”. Pritom se funkcija zakonodavca političke zajednice – suverene moći općeni-

te volje - svodi na funkciju bitne transformacije.<sup>93</sup> Radi se, dakako, o prijelazu i promjeni iz prirodnoga u društveno stanje. U drugom obratu može se ta transformacija nazvati kibernetikom moderne politike s mrežom značenja društva-države. Odnosi između suverene volje naroda u demokratskoj republici i njezinih građana reguliraju se s pomoću teologijsko-političke sveze. Civilna religija je, dakle, konstitutivna i regulativna moć. Zajedničko dobro služi se njime da bi politička zajednica imala “srce i dušu”. Kao što je poznato, civilna religija pripada 8. knjizi *Društvenoga ugovora*. Funkcija religije u Rousseauovoj republikanskoj državi nije u metafizičkome pitanju o istini religije same. Naprotiv, radi se samo o pragmatičnome značenju religije za političku stabilnost države i njezine građane. U tom svjetlu razlikovanje između prirodne religije i religije čovjeka jest razlika između dviju razina metafizičke svrhe samoga pojma božanskoga u svijetu. Rimski katolicizam za Rousseaua nije dospio u duše građana. Uspostavio je tek poslušnost. Vrlina republikanske političke zajednice time ne može biti ispunjena. Poslušnost jest vrlina, ali samo ako je riječ o poslušnosti pravednim zakonima i zahtjevu etičkoga suosjećanja/solidarnosti s Drugima. U odlučnome otklonu od srednjovjekovnoga cezaropapizma u Europi, Rousseau se istim žarom poput Hobbesa žestoko okomljuje na instituciju Crkve u moderno doba. Razlog je, naravno, u tome što postojanje civilne religije ne može biti bez unutarnjega sukoba s kršćanstvom kao institucionalnim poretkom vladavine u svjetovnome prostoru države. Crkva se ne može odreći svojih povlastica iz razdoblja predmodernih društava. Sukob između političke teologije građanske lojalnosti i domoljublja s teologijom klerikalne politike zato se može smatrati odlučnim sukobom između modernoga načela neutraliziranja svjetonazorne isključivosti vjere i temeljnih političkih zasada sekularnoga društva. Temeljna je postavka koja proizlazi iz Rousseauove analize odnosa prirodne

92 Iring Fetscher, *Rousseau's politische Philosophie: Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffes*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

93 Leo Strauss, “The Intention of Rousseau”, *Social Research*, Vol. 14, br. 1-4/1947. str. 483.

religije i religije čovjeka u *Društvenom ugovoru* da je čisto kršćanstvo, pod kojim se podrazumijeva iskonsko kršćanstvo malih zajednica prije institucionalnoga saveza Vatikana i srednjovjekovnih kraljevstava, jedina prava religija univerzalnosti slobode, istine, pravednosti i dobra. No, ona je politički nesvrshodna. Razlog je u tome što propovijeda odricanje od aktivnoga političkoga djelovanja u ovome svijetu. Ono što preostaje jest kao i cijeli Rousseauov projekt tvorba nečega što ne postoji u zbilji. Civilna je religija kao i svi drugi prijeporni pojmovi moderne političke teologije hibrid između prave religije kao što je iskonsko univerzalno kršćanstvo i “nadomjesne” odnosno religije čovjeka u društvenome stanju. Ta se religija mora uspostaviti zakonom. Ovo je najspornije mjesto u Rousseauovom izvođenju. Gotovo se u pravilu tumači kao predznak totalitarne nakane države. Lojalnost državi i dužnost građana da vjeruju u metafizičko-politički kult demokratske slobode nasilni je čin uspostave republike. No, treba razlikovati simboličko od stvarnoga nasilja. Prvo je ono koje se upisuje u dušu, a drugo ono koje pokreće tijelo. Suverena politička zajednica treba uspostaviti sljedeće pretpostavke:

- (1) postojanje moćnoga, umnoga, djelotvornoga, providnoga i brižnoga božanstva;
- (2) vjeru u buduću ili drugi život;
- (3) blaženstvo i sreću pravednika i kažnjavanje zla;
- (4) svetost društvenih ugovora i zakona, a kao jedina negativna dogma pojavljuje se netolerancija spram laži i nepravde u društvenom poretku.<sup>94</sup>

Proturječnost Rousseauovih stavova nije tek vidljiva u odredbi karaktera civilne religije u društvu i državi, nego ponajprije u tome što ona treba biti u funkciji transformacije prirodnoga stanja u društveno stanje. Očigledno je da ta transformacija mora biti mogućom da bi eksperiment republikanskoga poretka mogao uopće biti djelotvornim. No, problem je u tome što se sama tvorba hibridne religije izvodi

94 Iring Fetscher, nav, djelo, str. 189.

“diktatorski”. Time se i nehotice nastavlja ono što je bilo temeljnom odredbom cesaropapizma, ali sada kao republikanskoga protestantizma bez pape i cara. U modernoj demokraciji suveren je narod. Ali sam narod ne može preuzeti funkciju religije kao subjekt božanstva bez aporijske metafizičkoga utemeljenja. Narod ne može biti Bogom. Ne može se istodobno vjerovati u Boga (sebe?) ako prethodno nije dovršena sljedeća teologijsko-politička operacija. Sve ovo na izravan način ima svoje paradoksalne učinke u 20. stoljeću u slučaju ateističkoga dokidanja religije u totalitarnim poretcima i pokušajima uspostave državnih religija u savezu s ideologijom komunizma, te u postsekularnoj situaciji nakon kraja komunizma 1989. godine u Istočnoj Europi. Sažeto iskazano, Rousseau ne može utemeljiti hibridnu vjeru nikako drukčije negoli “diktaturom srca i duše”, pozivanjem na uzvišenost same politike žrtvovanja zajedničkome dobru po uzoru na grčko-rimske heroje *polisa/republike*. I tako se pokazuje da je moderna politička zajednica nužno po ideji ona koja nastaje unutar sekularnoga društva čije vrijednosti su, doduše, izvorno religiozne, ali im je promijenjen oblik. Suverena moderna država ne može biti ideologijsko-politički neutralnom, iako to izričito nastoje izvesti liberalni teoretičari države. U suvremeno doba, čak i u slučaju Rawlsova *preklapajućega suglasja* političko nije u funkciji kulturalnoga (svjetonazora u pluralnome društvu). Političko, naprotiv, zasniva vrijednosnu matricu djelovanja. Ideologija ne postoji bez moći političkoga. Ono nikad nije tek izvanjski ornament same politike, poput primjerice mesijanizma i etičkoga fundamentalizma američkih predsjednika, neovisno od ideologijskoga predznaka. Religija u doba moderne suverenosti nužno postaje privatna stvar društvenih skupina, a sama se država stvara kao sekularni teologijsko-politički aparat te i takve suverenosti.<sup>95</sup> Sve su to u svojim različitim načinima mišljenja poli-

95 Louis Althusser, “Rousseau: The Social Contract (The Discrepancies)”, u: *Montesquieu, Rousseau, Marx*, Verso, London – New York, 1972. str.27.

tičkoga jasno pokazali Marx i Schmitt, preuzevši zadatak da modernu bestemeljnost političkoga oslobode od okova već odavno zbiljski nestale religije u političkome tijelu zajednice. Marx je državu nastojao dijalektički prevladati u komunističkoj zajednici riješenoga spora između humanizma i naturalizma (društva i prirode).<sup>96</sup> Schmitt je, pak, državu kao aparat političke suverenosti iz oblika diktature-demokracije otposlao na groblje povijesti. Kraj njezina povijesnoga poslanstva vidio je u širenju tehno-znanstvene pustinje svjetske ekonomije i industrije.

Ono što Simon Critchley naziva “katehizmom građanina” suprotno je religijskome fanatizmu. Umjesto mistične snage utemeljenja političke zajednice s pomoću Božje volje, općenita volja (*volonté générale*) ne može se utemeljiti u monoteističkome kršćanstvu. Kako to objasniti? Ponajprije, prosvjetiteljski program povijesne sekularne teodiceje ne prolazi isti put kao povijesno kršćanstvo u suverenosti srednjovjekovnoga cesaropapizma. Ako se kršćanstvo u svojem političkome približavanju svjetovnoj vlasti oslobađa izvornoga nasljeđa manihejske borbe između dobra i zla, tada je kompromis sa svjetovnom vlašću kraljevstva početak izgradnje moderne suverenosti. Prosvjetiteljstvo, naprotiv, svoj program ozbiljuje u ideji povijesnoga napretka od stajališta “prirode” do stajališta razumske metafizike društva. U tom procijepu između prirode i društva smješta se filozofijsko-teologijska rasprava o biti ljudske prirode. Za Rousseaua je čovjek upravo ta pukotina između prirodnoga i društvenoga stanja. Kao što pokazuje u svojoj studiji Iring Fetscher, radi se o dualističkoj antropologiji koja ima za pretpostavku ontologijsku razliku nagona i straha od smrti *l’homme naturelle* spram ideja i razuma kao univerzalnih pretpostavki stvaranja građanske vrline u tvorbi moderne političke zajednice.<sup>97</sup> Rousseau u svojem prijelazu iz filozofijskoga shvaćanja politike u *Društvenom*

96 Miguel Abensour, *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, Polity Press, London, 2011.

97 Iring Fetscher, nav. djelo, str. 21.

*ugovoru* na kraju, kako tvrdi Critchley, prihvaća granice platonizma u politici. Time se približava Hobbesu s figurom Boga kao legitimnoga čuvara suverenosti zajednice.<sup>98</sup> Umjesto Straussova ezoteričnoga nauka o filozofima-kraljevima, a koji djeluju izvan vidljive scene politike, što je u suvremenom neokonzervativizmu američke politike jedna od proširenih dogmi mistične teorije urote u međunarodnim odnosima,<sup>99</sup> Rousseauovo rješenje čini se da je upravo u pronalasku mogućnosti prijelaza između nečeg što bismo danas nazvali sukobom diskursne etike (Habermas) i političkoga decizionizma (Schmitt). Pritom je civilna religija slobode kod Rousseaua republikanski katehizam građanina moderne nacije-države, dok bi ustavno domoljublje što zastupa Habermas bio kompromis između etničkoga nacionalizma i demokratskoga univerzalizma u postnacionalnoj konstelaciji globalnoga doba<sup>100</sup>.

### 2.3. MISTIKA IZVANREDNOGA STANJA: SUVEREN BEZ ZEMLJE?

Paradoks je suverenosti na koji ukazuju mnogi teoretičari zajedničkoga dobra i nadolazeće zajednice (Agamben, Badiou, Nancy) u tome što je ona u modernoj formi tautologijska. Politički narod kao moderna nacija državljana sam sebi donosi zakone i sam sebe ovlašćuje da ih provodi, a ipak potrebuje za to predstavljanje nekoga Drugoga. Već je Rousseau znao kako se u povijesti republike događalo, ponajviše u doba Rima, da se iz nužnosti suspendiranja Zakona i proglašenja diktature uvodi pojam neograničenosti u načinu artikulacije suverene

98 Simon Critchley, nav. djelo, str. 34-35.

99 Vidi o tome: Francis Fukuyama, *After the Neocons: America at the Crossroads*, Profile Books, London, 2006. str. 12-66. - “The Neoconservative Legacy”

100 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992.

moći i neodređenosti u vremenskome trajanju. Argument za diktaturu u četvrtoj knjizi *Društvenoga ugovora* polazi od toga da zakonodavac ne bi smio unutar ustavnoga okvira stvarati političke institucije na strogo pravni način zbog toga što je jasno da narod nije nepogrešiv i prepun vrlina. Često je upravo suprotan slučaj. Demokracija se pretvara u tiraniju većine, a plebiscitarno izabrani vođa preuzima moć odlučivanja o budućnosti slobode u političkoj zajednici. Zato je moguće, čak katkad i nužno, suspendirati zakone unutar suverene države zbog obrane samoga poretka. No, diktator nema moć stvaranja zakona. Njegova je jedina moć u suspenziji zakona. Suverenost se, dakle, ne odnosi na suverena kao diktatora. U izvanrednom stanju – *Iustitium patriae* – on je legitimni zaštitnik poretka. To je ono mjesto u čitavom Rousseauovu mišljenju politike koje često dovodi do toga da ga se tumači “duhovnim ocem totalitarizma” ili, pak, prethodnikom autoritarnoga shvaćanja države.<sup>101</sup> Agamben je na tragu Benjamina vidio u modernoj biopolitici zbilju izvanrednoga stanja. Od iznimke ono postaje pravilom.<sup>102</sup> Kada se to događa u zbilji, tada diktatura nadomještava demokraciju. Moderna diktatura postaje oblikom vladavine koja se ideologijski više ne poziva na predmoderne izvore autoriteta poput Boga, Crkve, rasne čistoće naroda. Sada obrana temeljnih ideja moderne zapadnjačke civilizacije kao što su ljudska prava, tolerancija i sloboda pojedinca postaju ideologijska opravdanja suspenzije demokratskoga poretka. Nema sumnje da je posrijedi nešto što bismo mogli označiti onom poznatom schmittovskom izrekom, gotovo mesijanskim poklicem: *ili posthistorija ili građanski rat!* U naše doba mnogo je primjera potvrde ove dijagnoze stanja. To se osobito tiče suspenzije građanskih prava u ime *rata protiv terorizma* u SAD-u poslije napada al-Qa’ede 2001. na New York. Međutim, problem je s ovim tumačenjem suverenosti i demokratskoga poretka u

101 Vidi o tome kritički u: Iring Fetscher, nav. djelo

102 Giorgio Agamben, *State of Exception*, University of Chicago Press, Chicago – London, 2005.

tome što zamagljuje ideologijske razlike između liberalizma i totalitarnoga shvaćanja države.<sup>103</sup>

Carl Schmitt se u svojoj teoriji suverenosti kritički usmjerava protiv liberalnoga deizma ustavne države. Kao što je poznato, deizam je teologijska vizija sjedinjenja uma i prirode poistovjećivanjem prirode s božanskim. Liberalizam je za Schmitta antipolitička doktrina. Ona političke odluke nastoji premjestiti u područje ustavnih normi. Tumačenje Zakona u demokratskoj proceduri potire snagu odlučnosti političkih subjekata u moderno doba. Za liberalne ustavotvorce mjesto suverenosti politike smješta se u instituciju Vrhovnoga suda. Zahvaljujući tom izbačaju u sferu pravne norme politika se depolitizira kao čin pravnoga normiranja. Pravo suspendira politiku. Naposljetku, pravo i njegove norme služe kao instrumenti ekonomskoj logici djelovanja modernoga kapitalizma. Schmittov politički decizionizam pojavljuje se stoga alternativom liberalnome depolitiziranju u ime posljednje svrhe. To je totalna moć tehno-znanstvene produkcije kapitalizma u neoliberalnome shvaćanju slobode pojedinca čiji je model poduzetništvo i korporacija na tržištu. Tome se, dakako, može jedino suprotstaviti odlučnim prekidom sa svođenjem politike na pravnu normu i na tehno-znanstveni panekonomizam.<sup>104</sup> Schmitt je otuda radikalni predstavnik teorije suverenosti i izvanrednoga stanja u doba vladavine koja nadilazi teritorijalne granice europskoga prava naroda. Njegova teorija političkoga u svojoj bitnoj nakani imala je zadatak ograničiti moć tehnike i znanosti povratkom političkome kao činu odlučne volje. Schmitt je u znanstveno-tehničkome pogonu vidio univerzalni primat sredstva pred svrhom. Racionalizam “pogona” odgovara Weberovu sociologijskome shvaćanju o nužnosti birokratskoga modela upravlja-

103 Vidi o tome: Žarko Paić, “Bijela eshatologija: Giorgio Agamben i politika nadolazećega događaja”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 189-230.

104 Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Dunckler & Humblot, Berlin, 2004. 8. izd.

nja modernim društvom. No, druga je strana napretka vidljiva u svođenju egzistencijalne strukture ljudskoga bitka na funkcije nečega što je s onu stranu *telosa* slobode.

Za Schmitta ono političko nije tek egzistencijalno ustrojstvo ljudskoga bitka u graničnim situacijama, kako se to uobičajeno smatra oznakom filozofije egzistencije, osobito Karla Jaspersa. Posrijedi je nešto bitno različito što proizlazi iz Schmittove kritike prosvjetiteljstva i racionalizma. Dakako, protiv totalnoga područstvljenja života u obliku “pogona” alternativa se pronalazi u pojmu političkoga na kraju liberalne vjere u napredak. Liberalizam se razmatra kritički zato što podliježe razornoj moći ekonomsko-tehničkih snaga u društvu. Na taj se način, prema Schmittu, uspostavio poredak engleskoga kapitalizma koji je potisnuo vojnu moć Napoleona u 19. stoljeću. Pojam napretka kao jedinstva racionalizma i znanstveno-tehničkoga pogona dovodi nužno do temeljne moći modernoga doba s kojim liberalizam dokida svaki oblik izvorne političke artikulacije slobode. Panekonomizam predstavlja rezultat takve svjetsko-povijesne situacije. Njegovo profano filozofijsko-povijesno utemeljenje nalazi se u prosvjetiteljstvu. Što je ovdje zacijelo najznačajnije u Schmittovu *grosso modo* napadu na liberalizam i zagovoru povratka političkome s onu stranu postulata liberalne demokracije nije ni u kakvoj vjeri u elitarni oblik vladavine, još manje u vjeri u diktaturu kao načina uspostave istinskoga političkoga djelovanja suverenosti. Schmittova je odlučna postavka da je liberalizam metafizički sustav vrijednosti.<sup>105</sup> U znamenitome predavanju “Doba neutraliziranja i depolitiziranja” iz Barcelone 1927. godine radikalno je ustvrdio da proces racionaliziranja označava put u svijet bez države i politike. Na tim osnovama leži dijagnoza suvremene civilizacije. Neograničena vladavina liberalizma kao “antireligije tehniciteta” stvara prostor za ozbiljenje procesa sekulariziranja. Bog, sloboda i napredak shvaćaju se samo kao racionalne vrijednosti eko-

nomskoga uspjeha na tržištu. Kultura i potrošačko društvo dovode nužno do “ekonomiziranja duhovnoga života”.

Iza krinke ove razorne antiliberalne kritike modernosti ne nalazi se nikakav povratak mračnome razdoblju predmodernoga saveza religije i države. Premda treba spomenuti da je Schmittova kritika prosvjetiteljstva i racionalizma u politici vezana uz katoličkoga rojalističkoga mislioca Donosa de Cortésa i njegovo shvaćanje diktature. Ono što Schmitt zapravo vidi kao temeljni problem moderne civilizacije jest nestanak dviju oznaka političke slobode djelovanja čovjeka – suverenosti i odlučnosti. Nositelj suverenosti više nije politički narod u demokratskome obliku vladavine nacije-države. Pojedinaac koji stoji u jezgri liberalnoga shvaćanja povijesti pretvara se u objekt samoga kapitalističkoga pogona panekonomizma, bez obzira bio on kapitalist ili radnik. Umjesto suverene moći političkoga u moderno doba demokracije suočeni smo, prema Schmittu, s raspadom klasične europske države. Gubitak vjerodostojnosti u pravnome smislu posljedica je ovoga raspada. Sve je to vidljivo u depolitiziranju države u sferi ekonomije, religije, morala, kulture, umjetnosti. Te sfere “društvenoga života” u moderno doba načelno su autonomne. No, autonomnost se čini fikcijom i iluzijom slobode heteronomnoga utemeljenja politike. Neutralnost liberalne države spram sfera morala i kulture zapravo je samo ideolojska krinka jedne posve druge hipermoći. Očigledno je da njoj više nije potrebna tradicionalna državna politika da bi vladala svijetom. Na mjesto države dolazi složeni sklop ekonomsko-političkih interesa korporacija. Pluralizam i liberalizam jamče stroju neoliberalne hipermoći novu legitimnost, Ta hipermoć sada više nema oblik suverenosti naroda. Moć kapitalističke ekonomije s onu stranu nacija-država i s onu stranu klasično pojmljenoga pojma političkoga razara moderni pojam suverenosti. Gdje je i postoji li uopće alternativa tom čudovišnome procesu preobrazbe političkoga u stroj *dehumanizirane pustinje* znanstveno-tehničkoga sklopa?

105 Thomas Vesting, “Erosionen staatlicher Herrschaft: Zum Begriff des Politischen bei Carl Schmitt”, AÖr, br. 117/1992. str. 9.

Za Schmitta je politika jedina alternativa. Ona ima sudbinsko značenje za zapadnjačkoga čovjeka. Politika je njegov metafizički *credo* u doba raspada metafizike. Zato su svi pojmovi moderne politike sekularizirani pojmovi teologije. Među njima suverenost predstavlja ključni pojam moći politike u doba nestanka samoga modernoga pojma suverenosti. Paradoks je, dakle, istoznačan onome koji Derrida naziva *mističnom snagom utemeljenja*. Pravo se više ne može zasnivati na metafizičkim normama. Sada se težište prebacuje na odluku suverene moći transformacije društva i države. Gotovo sukladno Rousseauovom uvjerenju da postoji ipak tako nešto kao mitska slika prirode, tako i Schmitt totalnome politiziranju znanstveno-tehničke civilizacije nastoji uskratiti pravo da određuje egzistencijalnu sudbinu čovjeka u svijetu. No, u čemu je problem s alternativom povratka političkome? U “doba tehniciteta” političko djelovanje gubi predmet vlastita politiziranja. Tehnika više nije određena paradigmom atomske fizike kao što je to bilo za Heideggera i Schmitta. Umjesto tehnike svijet konstruira tehnosfera iz biti posthumanizma i transhumanizma. Tehnika je još nešto neljudsko, dok tehnosfera dokida ontologijsku razliku čovjeka i stroja s pomoću razvitka umjetne inteligencije. Politika u doba tehnike i politika u doba tehnosfere nisu tek dvije različite politike. Razlika između dvojega potječe iz jedne dublje ontologijsko-ontičke razlike u biti političkoga. U prvom slučaju politika pripada pojmu vladavine i upravljanja nad tehničkom okolinom. U drugom slučaju sama politika postaje kibernetikom. Radikalna odluka za obrat u biti suvremenoga svijeta neoliberalnoga kapitalizma označava kritiku depolitiziranja. U oba slučaja radi se o političkome s onu stranu predstavničke demokracije u razdiobi na državu i društvu. Obrat je decizionistički čin transformacije suverenosti naroda. Događa se dokidanjem ili suspenzijom zakona te ulaskom u logiku izvanrednoga stanja. Depolitiziranje u bitnom označava proces preobrazbe politike u tehnologiju upravljanja sustavima. Oni kibernetički funkcioniraju poput mreže. Dogma koju Schmitt radikalno kritizira svodi

se na neutraliziranje političkoga i depolitiziranje politike u liberalnim demokracijama. Vjera u proizvodnju, potrošnju, marketing i tržište kao autonomnu sferu društvenoga reguliranja sustava potreba istodobno označava vjeru u autonomiju estetike, morala, religije. Sve je autonomno, samo ne politika. Ideologija ovog globalnoga poretka neoliberalizma i tehnološke znanosti kao entropijske mreže samoobnavljanja u trajnim izvanrednim situacijama ekonomskih kriza proizlazi iz vjere u legitimnost i legalnost poretka prirodnih odnosa između stvari kao društvenih odnosa između subjekata/aktera globalne politike svijeta. To je isto ono što je Benjamin rekao o kapitalizmu kao novome religijskome kultu. U njega nitko ne vjeruje. Ali svi se ponašaju kao da je to jedina ispravna i zauvijek objavljena sekularna monoteistička vjera modernoga čovjeka.

Nije nipošto slučajno da se događa nešto što je već otpočelo kao svojevrsni eksces. Walter Benjamin je još 1930. godine u jednom pismu Schmittu izrekao svoje divljenje njegovu mišljenju. U *Teologijsko-političkome traktatu* razvio je shvaćanje *božanskoga nasilja* kao izvanrednoga stanja. Ono prekida s logikom kontinuiteta moderne suverenosti nacije-države.<sup>106</sup> Subjekt političke suverenosti nije više narod u Rousseauovu značenju *citoyena*. Ovdje je riječ o činu odluke kojim onaj koji djeluje postaje suveren unutar prostora moderne ustavne države. Naravno, ne smije se zaboraviti da je politički decizionizam danas atraktivan u sporovima oko biti neoimperijalnoga karaktera globalnoga poretka jer pretpostavlja mogućnost radikalne akcije. Takva akcija nužno ne mora biti ni desnoga ni lijevoga predznaka. Ali ona jest bitno vezana uz shvaćanje *božanskoga nasilja* s onu stranu klasične liberalne ideje države. Nije time Schmitt samo otvorio problem kritike depolitiziranja suvremene politike kao kulture, nego je po-

<sup>106</sup> Vidi o tome: Walter Benjamin, *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. S njemačkoga prevela: Snješka Knežević; Samuel Weber, “Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt”, *Diacritics*, jesen-zima, 1992; Vol. 22, br. 3-4. str. 5-18.

sve jasno ukazao na nešto što je možda bila i Rousseauova sumnja u povijesni napredak čovječanstva. U njegovu životnome djelu znakovita naziva *Nomos Zemlje* pokazuje se nešto upravo odlučno za svaki budući pokušaj obrane modernoga shvaćanja suverenosti nacije-države. Schmitt je u diskursu pravne teorije nastojao utemeljiti mogućnosti političkoga djelovanja u doba totalne racionalizacije tehno-znanosti, koje sam život na Zemlji pretvaraju u objekt s onu stranu prirode i kulture. Epoha državnosti i država ide prema svojem kraju. Schmitova dijagnoza ove *postnacionalno-državne konstelacije* nesumnjivo je izvedena na temelju uvida u filozofijsko-teologijsko podrijetlo pojma pravocrtne povijesti, koja se od sv. Augustina do Marxa pojavljuje konstantom. Druga bitna točka analize seže u sam početak modernosti. U tome je bliska sveza s Rousseauom i njegovim shvaćanjem politike. Naime, država i suverenost, kao i legitimnost i legalnost nisu drugo negoli ono što smo nazvali teologijsko-političkom razlikom. S krajem suverenosti kao pravno-političke kategorije ustavnih poredaka europske moderne povijesti nalazimo se, prema Schmittu, na kraju ne samo nacije-države, nego i na kraju tradicije europskoga *Ius Publicuma*. Minula epoha država i prava odgovara nestanku metafizičke ideje o vječnoj i nepromjenljivoj "ljudskoj prirodi", koja je bila u temelju svih novovjekovnih filozofija politike, prava i morala. S krajem metafizike "ljudske prirode" na kojoj je izgrađen politički poredak liberalne demokracije u Europi i Americi postavlja se pitanje što uistinu preostaje od političkoga u doba *dehumanizirane pustinje izgubljenoga nomosa* Zemlje.

Ta kritika mobilizacije tehnike i znanstvenoga duha, koji pokorava prirodu svojim svrhama, ima, paradoksalno, podrijetlo u Rousseauovu mišljenju. U *Raspravi o znanostima i umjetnostima*, u kojoj je Rousseau, kao što je izvrsno pokazao Leo Strauss, prosvjetiteljskoj viziji napretka s pomoću znanosti suprotstavio sliku demokratske većine i njezina neznanja da spriječi idolatriju aristokratske nejednakosti uma u tvorbi političkoga života zajednice, nailazimo na tragove

etičkoga obuzdavanja napretka. Ta je vrsta kritike, međutim, u potpunosti nemoćna. Zato ima obilježje nostalgije društvenih znanosti za zlatnim dobom nadzora znanosti i tehnike. Slično obrazloženje protiv scijentizma biogenetike i biotehnologije u demokratskome društvu danas zagovara Habermas. Ali, u slučaju Schmitta i njegove kritike modernosti problem je u tome što on bez ikakvih natruha političke teodiceje vidi kako same političke institucije modernoga doba postaju sluge totalnoj mobilizaciji tehnike. U pokušaju da se tome pronađe alternativa rješenje je iznova moderno. Kao i u slučaju cijele tradicije prosvjetiteljskih mislilaca od Montesquieua do Rousseaua izlaz je u povratku političkome. I to u njegovu izvornome značenju odlučnosti djelovanja u stvaranju političke zajednice. Zašto uopće iznova toliki povratak Schmittu i, paradoksalno, preko njega Hobbesu i Rousseauu osobito u zastupnika tzv. repolitizacije i *agonalnoga pluralizma* (Derrida, Agamben, Mouffe i drugi)? Odgovor je u tome što se njegova vizija nadolazećega doba i svjetskoga poretka realistički suočava s krajem modernosti i njezina političkoga kulta – nacionalne države. S krajem nacije-države suverenost postaje pitanje koje izlazi iz okvira teorije države i prava. Umjesto metafizike normi sada je obrat u tome što decizionizam političke egzistencije uspostavlja sam događaj obrata političkoga u središte promišljanja.<sup>107</sup> Odluka suspendira normu. Akcija mijenja vrijednosti. Sve postaje neodređeno i neizvjesno kada u igru ulazi sam događaj radikalne promjene svijeta. Statičnost nacije-države u svjetskoj povijesti zamjenjuje dinamičnost i fluidnost mreže neoimperijalne suverenosti. Svi klasični politički subjekti/akteri modernoga doba gube svoju moć da bi ih preuzelo nadzorno društvo u globalitarno doba.<sup>108</sup> No, što ako je upravo neodređenost, neizvje-

107 Henning Ottmann, "Decizionistički modeli politike", *Politička misao*, god. 47, br. 1/2010., str. 129-141. S njemačkoga preveo Tomislav Martinović

108 Vidi o tome: Žarko Paić, "Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba", u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 153-188.



snost temelj onoga što Derrida u svojoj politici dekonstrukcije kao mesijanskoga događaja nadolazeće demokracije naziva ne-odlučivošću? Protiv Schmittove uzaludne politike odlučnosti suverena, koji stvara politički poredak Novoga, jedina alternativa unutar istoga kruga mišljenja, samo s drugim kontekstom i drugim jasnim porukama protiv skretanja u mistiku izvanrednoga stanja kao što su diktature i oligarhijsko kvarenje demokracije, čini se podjednako nemoćnom. Stoga joj jedino može biti pripisana oznaka politike slobode bez moći.

#### 2.4. EPILOG: O PARADOKSU DEMOKRACIJE

Doba nacija-država s kojim otpočinje moderna politika istodobno označava rađanje moderne kulture. Rousseau je već u *Raspravi o znanostima i umjetnostima* iz 1750. godine postavio jednu od najradikalnijih postavki protiv visoke kulture u suprotnosti s demokratskim pravom naroda kao općenite volje.<sup>109</sup> U hiperboličnome tonu koji će preuzeti Filippo Thomaso Marinetti u svojem *Manifestu futurizma* početkom 20. stoljeća s kojim otpočinje poslanstvo povijesne avangarde, Rousseau izvodi postavku da treba spaliti akademije i knjižnice ako će njihova temeljna zadaća prosvjećivanja naroda i borbe za istinom ostati povlasticom učene manjine u upravljanju društvenim razvitkom. Pretjerivanje, dakako, ima svoj retorički cilj. Sastoji se u tome što se suprotstavlja logika znanja kao ezoterične tajne jedne ekspertne skupine demokratskom načelu javne rasprave o smislu i koristi javnoga znanja za stabilnost demokratskoga poretka. U ime demokracije znanje mora biti stvar naroda ili nije vrijedno postojanja. Kultura se u svjetlu prosvjetiteljskoga projekta pojavljuje rascijepljenom u samoj biti političke uporabe javnoga razuma. Gotovo da su danas isti argumenti zastupnika deliberativne

<sup>109</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Le livres de Poche, Pariz, 2004.

demokracije u sporu s posthumanizmom i transhumanizmom oko pitanja reproduktivnoga kloniranja, biogenetike i kiborgizacije života. Strah od rizika nenadziranoga napretka dovodi u svezu javno demokratsko neznanje i ekspertne skupine tehno-znanosti. Spor se čini apsurdnim. No, pravi je paradoks u tome što demokratski poredak bez mnijenja (*doxa*) ne može postati prostor deliberativne kritičke javnosti. Zato je kultura svojevrsna “aura” svakoga “prirodnoga prava” i suverenosti nacije u moderno doba. Kao simbolički preostatak viška imaginarnoga, kultura je moderni sekularizirani pojam za božansko tijelo zajednice. Transcendencija u imanenciji čini kulturu zamjenom za prazno mjesto božanskoga u prostoru moderne politike.<sup>110</sup> Kada se to ima u vidu, shvatljivo je zašto Max Weber određuje modernost dobom raščaranja. Nije riječ tek o znanstveno-tehničkome raščaravanju svijeta iluzija iz srednjovjekovnoga imaginarija apokalipse i smrti, nego ponajprije o raščaravanju prostora za uspostavu ontologijskoga zakona Novoga. Modernost nastaje na tlu onoga što zamjenjuje teologijsku sliku svijeta u autonomnosti sfera ekonomije, politike i kulture. Ekonomija se događa u sferi društvene općenitosti “prirodnih zakona” tržišta, politika u sferi ustavnoga poretka nacije-države, a kultura u području simboličkoga značenja svijeta sustava i svijeta života.<sup>111</sup> Problem prirode u modernoj filozofiji od Schellinga do Blocha stoga nije više problem drugobitka čovjeka u nečemu izvanjskome i otuđenome ljudskome duhu. Priroda u cjelokupnome radu destrukcije i dekonstrukcije mišljenja preostaje zagonetkom. A nju više ne rješavaju filozofijske spekulacije koje su ustuknule pred radikalnim konstruktivizmom tehno-znanosti. Kada se priroda konstruira onim što pripada području neljudskoga – tehno-znanstvenim projektom izbačaja čovjeka u svemir – tada i njegova “društvena priroda” postaje

<sup>110</sup> Hermann Lübbe, *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Alber, München, 2003.

<sup>111</sup> Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988. S njemačkoga preveo Igor Bošnjak

tvorbom bez fiksnoga utemeljenja. Stroj neljudskoga omogućuje prirodi produžetak njezine iluzije i fikcije prirodnosti u umjetnoj inteligenciji i estetskom kôdu nove tehnologije.

Rousseau se teologijsko-politički morao razračunati s klasičnim nasljeđem politike da bi cjelokupni projekt moderne mogao biti oslobođen upravo onoga što čini i nadalje glavni problem njegova mišljenja i danas – fatalnosti i kontingencije “prirodnoga stanja”, te himere koja pod vidom društvene tvorbe političke zajednice čudovišno leži u pukotini ljudske slobode. Ne djeluje li naprosto još čudovišnije ona znamenita Hegelova postavka iz *Fenomenologije duha* da je ta toliko opjevana priroda u samome središtu novovjekovne tvorbe subjekta tek rezultat prirodnih znanosti, dakle, čista fikcija znanstvenoga uma? Ako je tome tako, tada je modernost samo jedna postaja na putu tehno-znanstvenoga napretka. Sve druge putove tehno-znanosti pretvaraju u objekte svojeg istraživanja. Politika je potrebna samo kao nužno sredstvo tehnokratske moći. Vjera u demokraciju više je od vjere u moć slobode kao temelja “društvenoga ugovora”. To je vjera u nadolazeću zajednicu pravednosti bez fikcije prirode i bez mita o društvu. Dostojanstvo politike nema više pred sobom povratak “prirodi” niti očekivanje nekog idealnoga svjetskoga društva. Djelovanje je odluka o biti ljudske slobode i o *nomosu* Zemlje u doba kraja suverenosti. Ako ta odluka promašuje smisao političkoga, tada je budućnost djelovanja već unaprijed odlučena. Ona više nije naturaliziranje iskonskoga grijeha čovjeka ili, pak, njegove nedužnosti (Hobbes-Rousseau). Sama se društvena priroda sada ideologijski ovjekovječuje kao nova prirodna nejednakost čovjeka u sustavu kognitivnoga kapitalizma. Pitanje o političkome preostaje u doba kraja *nomosa* Zemlje jedino bitno pitanje o mogućnostima druge “ljudske prirode”. Gdje je njezino mjesto i što ona označava? Druga se priroda čovjeka nalazi u samome temelju projekta tehno-znanstvene moći. Na mjesto biološke zadanosti sada dolazi nešto duboko “iracionalno” – proračunljivost i racionalnost mreže kognitivnoga kapitalizma do njegova kraja

u vlastitome bezdanu. Na kraju Cameronova 3D filmskoga spektakla *Avatar* jedino što preostaje jest vizualizacija prirode kao tvorbe “vječnoga ništavila”. Tko govori o povratku prirodi, da parafraziramo Aristotela, ili je Bog ili zvijer koji u prirodi više ne nalazi svoj odavno razoreni dom. Na njegovo mjesto dolazi bezavičajnost političkoga. Odluka same čudovišne moći promjene prirode i društva posljednji je čin apsolutne suverenosti. No, subjekt suverenosti više nije ni Bog niti moderni politički narod. Ima li uopće više razloga govoriti o subjektu moći i suverenosti kao *nomosu* političkoga na kraju epohe moderne nacije-države?

## 3.

## IDENTITET KAO DISPOZITIV MOĆI: Kraj ideologije ili politike multikulturalizma?

### 3.1. SKLOP VRIJEDNOSTI, STANJE STVARI

U mnoštvu različitih proglašanih “krajeva” u naše doba – ideologije, povijesti, umjetnosti, čovjeka, ekologije, politike, znanosti, društva, kulture, identiteta – zacijelo se ubraja i kraj multikulturalizma. Nije potrebno da nam to dokazuju vodeći europski neokonzervativni političari. Dovoljno je uputiti na potresne slike protjerivanja Roma iz Francuske i Italije, prolome gnjeva subkulturnih skupina migranata u europskim gradovima, sablasne scene paljevine automobila u predgrađima Londona i Pariza, sukobe između europske ekstremističke desnice i doseljenika iz Indije, Pakistana, Kine, Afrike, terorističke akcije mladih fundamentalista diljem svijeta protiv hegemonije zapadnjačke civilizacije u ratovima koje vodi SAD i NATO-pakt u Afganistanu i Iraku. Čini se da je shvaćanje multikulturalnosti izgubilo vjerodostojnost. No, što uopće bez njega i nakon njega? Ima li neke prihvatljive alternative koja bi mogla ponuditi rješenje u sadašnjem stanju zamrznute tolerancije i etike bezuvjetne gostoljubivosti spram Drugoga?

Kada bismo htjeli jednoznačno odrediti pojam sigurno bismo naišli na poteškoće i to već u samome sklopu. Pokušaj-

mo stoga, suprotno od uobičajenoga pristupa, misliti multikulturalizam iz njegove nemogućnosti određenja bilo kakvim shvaćanjem kulture (esencijalnim, antropolojskim, identitetskim). Je li to moguće bez radikalne dekonstrukcije teorije i prakse samoga pojma? Drugim riječima, pokušajmo dekonstruirati ne samo neuspjelu praksu liberalnoga multikulturalizma uopće, nego i krajnje neopravdanu logičko-povijesnu uporabu pojma u pragmatičke svrhe. Između neuspjele prakse i neopravdane uporabe čini se da se nalazi razumijevanje kulture s onu stranu ideologije i politike. Ali pritom valja odmah odlučno istaknuti: nemoguće je popravljati ono nepopravljivo u situaciji oćigledne krize liberalno-demokratskoga modela vladavine u globalno doba ako se istodobno radikalno ne dekonstruira cjeloviti povijesni sklop moći neoliberalnoga projekta: ekonomija, politika i kultura. Ekonomiju određuje dogma o nužnosti privatizacije svakoga još preostalog postojećega javnoga dobra, politiku tehno-kratski način odlučivanja elita protiv demokratskih načela zajednice, a kulturu ekstaza masovnih vizualnih komunikacija s temeljnim pojmom užitka potrošnje.<sup>112</sup> Multikulturalizam, gledajući ontolojski, ne postoji. Da bi postojao morao bi sebe bezuvjetno dokinuti zato što kozmopolitski poredak i vladavina slobode čovjeka u temeljima liberalne demokracije označava univerzalnu političku odluku o tome da je svaki partikularni oblik ljudske egzistencije u društvu od sekundarne važnosti za političko djelovanje. Kada ne bi bilo tako, tada bi kultura nadomjestila politiku u značenju primata kolektivnih nad individualnim pravima. Događa li se upravo taj obrat pred našim očima u svojoj posvemašnjoj transparentnosti? Naravno, jasno je da se multikulturalizmom opravdavaju politike priznanja kolektivnih identiteta manjinskih skupina etničkih zajednica sa svojim posebnim vrijednostima kao što su, primjerice, pravo Roma na nomadski način života ili djelovanje Amiša u skladu s fundamentalističkim či-

<sup>112</sup> Vidi o tome: Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or “The Death of the Social”*, Semiotext(e), New York, 1983.

tanjem Staroga Zavjeta. Postoji li onda deontologijski smisao pojma kao održivoga političkoga koncepta suživota vladajućega naroda u suverenim državama i pluralnim zapadnim društvima s manjinskim etničkim skupinama? Nadalje, postoji li uopće mogućnost da se na istim temeljima liberalne tvorbe demokratske vladavine univerzalni model multikulturalizma, pod uvjetom njegova daljnjeg postojanja, recipročno primijeni u drugim državama i društvima u globalno doba preinake svjetskih središta moći, primjerice, u Kini, Indiji, Rusiji, Brazilu nakon mogućega vala buduće imigracije europskog visoko obrazovanoga stanovništva u te zemlje? Ponajprije, na što se odnosi taj pojam od samoga njegova nastanka, uvjetno rečeno nakon 2. svjetskoga rata u federalno ustrojenim državama i pluralnim društvima Amerike i Kanade, Australije, a potom i u europskim poput Velike Britanije, Francuske, Njemačke? Nije li to samo drugi naziv za rješavanje pitanja imigracije-emigracije drugih naroda/kultura u drugu državu i društvo te rješavanje “unutarnjih” pitanja reguliranja odnosa s manjinama (povijesnim i privremeno nastanjenim) od Roma, Židova do današnje situacije u sklopu globalizirane ekonomije koju obilježava pojam bezdržavljanstva i ljudi bez dokumenata (*stateless people, sans papiers*)? Postoje samo dvije verzije u načelu istog modela liberalnoga multikulturalizma, jer drugih osim liberalnoga nije moguće uspostaviti. Totalitarizam i političke diktature unutar više-nacionalnih zajednica u realnom socijalizmu nisu nacionalno pitanje smatrali presudnim, već izvedenim iz ideje uspostave novoga socijalističkoga društva jednakosti u sferi rada. Politika je bila tek nastavak rada drugim sredstvima. Poznato je kako se u doba staljinizma u Sovjetskom Savezu obračunavalo sa zahtjevom za nacionalnom emancipacijom neruskih naroda i manjina. Progoni, pogromi, strahotno iskustvo Gulaga svjedoče o zlokobnoj povijesti. Multikulturalizam je, paradoksalno, moguć i zbiljski učinkovit sa svim svojim poteškoćama izvedbe jedino u razvijenom liberalno-demokratskom modelu društva. Paradoks može voditi do zaključka da

zapravo multikulturalizam kao “kulturalna logika” neoliberalnoga kapitalizma nema svoje zbiljske alternative. Ili da sve alternative vode samo onome što Badiou naziva *demokratskim totalitarizmom*. U njegovom sklopu, doduše, ideje pravednosti, jednakosti i solidarnosti između etničkih zajednica u multikulturalnome društvu postoje virtualno, ali samo u okviru najvećeg dosega represivne tolerancije Drugoga na Zapadu uopće – dijaloga kultura kao konfesionalnoga dijaloga između religija. Ne zaboravimo da je dijalog kultura u svojim dosezima samo dokaz nedodirljivosti različitih kultura. Socijalna i kulturna distancija čine bit svakog mogućeg dijaloga kultura. To je vidljivo čak i u shvaćanju interkulturalizma koji prešutno već duže vrijeme zamjenjuje shvaćanje multikulturalizma. Navedene dvije verzije istoga u razlici su:

- (1) ideologija etnokulturalne tolerancije stavova u prostoru vladavine javnoga razuma u političkom liberalizmu za doba globalnoga poretka<sup>113</sup> i
- (2) politika priznanja nesvodljivo Drugoga kao politika identiteta i razlike<sup>114</sup>.

Politički liberalizam treba shvatiti pokušajem da se univerzalnost slobode zbog nepoštivanja manjinskih kolektivnih prava prilagodi zahtjevima za jednakost u razdiobi moći na sve pripadnike društva. Liberalni multikulturalizam upućuje na stanje i proces održivosti političke zajednice na

113 John Rawls, *Political liberalism*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1996. i Jürgen Habermas, “Citizenship and National Identity”, u: Bart van Steenbergen (ur.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London, 1994.

114 Will Kymlicka, *Multikulturalno građanstvo: Liberalna teorija manjinskih prava*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2003. S engleskoga preveo Davor Stipetić; Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007., Iris Marion Young, *Pravednost i politika razlike*, Jesenski i Turk, Zagreb, 2005. S engleskoga prevela Tamara Slišković, Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave MacMillan, London, 2000., Bikhu Parekh, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Palgrave MacMillan, London, 2008.

novim temeljima. Kao što je u globalno doba ideologija ona koja predstavlja ciljeve i praksu neoliberalne ekonomije, politike i kulture činom univerzalizma slobode, tako se i liberalni multikulturalizam ideologijski predstavlja univerzalnom borbom za manjinska prava. Ideologija djeluje u moderno doba kao predstavljanje poretka ideja i diskursa moći u formi izokrenute stvarnosti. A ona kao takva ne postoji bez diskurzivnoga čina predstavljanja. Na taj način svaki se posebni interes i volja predstavljaju općenitim interesom i općenitom voljom. Politička je forma ideologije nužno predstavnička demokracija. Ona jamči ozbiljenje slobode, ljudskih i građanskih prava. Prazno mjesto univerzalnosti podjednako se, dakle, gubi u obje suprotstavljene verzije politike identiteta. Otuda proizlazi onaj reaktivni stav "multikulturalnoga fundamentalizma" koji u poštivanju razlika Drugoga zahtijeva recipročnu politiku priznanja: "Ako mi vama dopuštamo vaše običaje kod nas, morate i vi nama dopustiti naše običaje kod vas." Problem je u tome što iz te političke logike recipročnosti ne slijedi istinska politika identiteta. Umjesto toga na djelu je ideologija nesvodljivih razlika kao "rat kultura" drugim sredstvima. Naime, Zapad se ne legitimira svojim idejama autonomije uma, osobne slobode i tolerancije Drugoga (mišljenja) u bezuvjetnome trebanju kao normi za sve. Nadomjestak se nalazi u uvjetovanoj razmjeni represivne tolerancije. To ponajbolje provode religije u već spomenutom tzv. dijalogu kultura. Kao što je za Freuda i psihoanalizu kultura univerzalna zabrana prirode u stanju incestuoznoga čina i stoga svojevrsna "druga priroda čovjeka kao proteze", tako se i čin zabrane pojavljuje u liberalnome multikulturalizmu temeljem bezuvjetne gostoljubivosti spram stranca u etici Drugoga. Derrida je svoju poziciju bezuvjetnosti etike opravdao iz Kantove regulativne ideje kozmopolitskoga poretka. Taj se poredak shvaća iz univerzalne vrijednosti svijeta, a ne iz konstitutivnosti modalnih kategorija prakse. Stoga je pitanje prihvaćanja Drugoga u "svojem domu" bezuvjetno. Ono je kao takvo i bez granica. Iznimku čine granice pojma svjetskoga poretka slobode,

jednakosti i mira. Iz ove etičke pozicije jasno je da nije moguće iziskivati nikakvu bezuvjetnu, ali niti uvjetnu recipročnost. Prihvaćanje Drugoga ne izvodi se iz uvijek već posebnoga interesa. Naprotiv, etička nužnost prihvaćanja suosjećanja čini izvor zajedništva s Drugim.<sup>115</sup> No, problem je što liberalni multikulturalizam ne počiva na tim temeljima. Sporazumno prihvaćena ideologija razlike i distancije između kultura njegov je stvarni politički program. U objašnjenju paradoksa multikulturalne ideologije i politike u liberalnim društvima i državama Europe, Amerike, Kanade i Australije već je iz gore navedenoga jasno da postoje dvije teorijske orijentacije u argumentiranju stavova za i protiv etničkoga i građanskoga "nacionalizma" s obzirom na pitanje građanstva/državljanstva u suvremenim pluralnim državama, te dvije orijentacije koje se mogu izvesti iz rasprave o političkome subjektu liberalne demokracije u globalno doba. Prva je politički liberalizam Johna Rawlsa te komunikacijskoga djelovanja demokratskoga javnoga razuma Jürgena Habermasa. Druga orijentacija pripada zahtjevima za novim određenjem pojma građanstva/državljanstva iz multikulturalne perspektive. Zastupaju je Iris Marion Young i Will Kymlicka. Ukratko ćemo pokazati argumente objih orijentacija da bismo mogli razviti postavku o kraju multikulturalizma kao ideologije i politike kulturnih razlika u poretku novoga dispozitiva moći.

Rawls smatra da politički liberalizam predstavlja pokušaj izgradnje društva *preklapajućega suglasja*. To se odnosi na ona načela koja su prihvatljiva neovisno od svjetonazora pojedinca. Otuda slijedi postavka da bi bilo uistinu protoliberalno graditi društvo na apsolutnim moralnim ili filozofijskim stajalištima.<sup>116</sup> Budući da su moderna društva zasnovana na

<sup>115</sup> Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London – New York, 2001. i Jacques Derrida, "Globalization, Peace, and Cosmopolitanism", u: *NEGOTIATIONS: Interventions and Interviews, 1971-2001.*, Stanford University Press, Stanford – California, 2002., str. 371-386.

<sup>116</sup> Neal Stevenson, "Cosmopolitanism, Multiculturalism and Citizenship", *Sociological Research Online*, Vol. 7, br. 1/2002. <http://www.socresonline.org.uk/7/1/stevenson.html>

kulturnim raznolikostima (seksualne orijentacije, religiozna uvjerenja, klasne pripadnosti, etniciteti, politička stajališta), potrebno je pronaći poveznicu između suprotstavljenih moralno-filozofijskih i inih stajališta. To je ono područje koje naziva "razumskim i racionalnim djelovanjem". Ono pripada političkome liberalizmu. Njegovi su ključni pojmovi vrline tolerancije i *preklapajućega suglasja* među pripadnicima političke zajednice koji prihvataju *fairness* igru političkoga pluralizma. Iz toga proizlazi prvenstvo prava nad idejom dobrog društva. Ideja dobra sa stajališta kolektivnih identiteta određuje se uvijek drukčije. U izvjesnom smislu ovo shvaćanje moralne filozofije za doba postmodernoga relativizma čini se teorijskim rješenjem kompromisa između klasičnoga liberalizma i komunitarizma (pojedince i zajednice). Unatoč tome što se Habermas ne slaže s tim projektom u nekim točkama izvedbe, moguće je na temelju njegovih ključnih tekstova o liberalizmu i javnome razumu te komunikacijskome djelovanju kao suglasnome djelovanju u smjeru javnoga dobra pokazati da postoji poveznica u ideji da se dobro društvo može izgraditi samo na razumskome načelu univerzalnosti slobode. U taj pojam slobode uključeni su elementi kulturnih razlika između etničkih i inih kulturnih zajednica. To je društvo koje pripada području političkoga liberalizma. Ali ono je po svojim bitnim značajkama multikulturalno. Načelo pravednosti za sve ne isključuje pritom poštivanje kulturnih razlika pojedinih manjinskih zajednica. Između Rawlsove ideje javnoga razuma i Habermasove deliberativne demokracije razlike su u tome što prvi naglašava ustavno domoljublje države koja ima skriveni primat nad društvom, dok se potonji zalaže za rješenja "odozdo" u sferi građanskoga društva.<sup>117</sup> U čemu je problem s ovom teorijskom orijentacijom? Nije teško zaključiti da kritika univerzalizma nastaje iz svođenja općih načela hegemonije vladajuće nacije ili kulture. Drugim

<sup>117</sup> Seyla Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", u: Seyla Benhabib (ur.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, New Jersey, 1996., str. 67-80.

riječima, već u europskom povijesnome prostoru sukob između univerzalnosti pojma civilizacije (francuski model političkoga republikanizma nakon Francuske revolucije) i partikularnosti pojma kulture (njemački model političke romantike u kojem kultura označava "duh naroda") označava ujedno i sukob u samome sklopu zapadnjačke/europske ideje identiteta. U prvom slučaju univerzalnost skriva vladavinu i moć Jednog nad Mnoštvom. Identitet se stoga u političkome liberalizmu i deliberativnoj demokraciji (Rawls-Habermas) konstituira "odozgo" protiv "odozdo". Ili, drukčije rečeno, sukob između građanskoga i etničkoga nacionalizma u multikulturalnome društvu više nije tek pitanje građanstva/državljanstva kao takvoga, nego pitanje ozbiljenja njegova novoga sadržaja za nadolazeće doba.

Drugi način kojim se multikulturalizam u liberalnoj demokraciji iz etničkoga nacionalizma (kolektivni identitet) usmjerava spram "borbe za priznanje", kako to ustvrđuje Charles Taylor<sup>118</sup> zacijelo se može označiti *politikom razlika*. Priznanje, međutim, nije tek priznanje osobnoga identiteta (sebstva) u društvenoj igri oko moći subjekta/aktera. Štoviše, uvjet mogućnosti osobnoga priznanja upravo je društveno priznanje kolektivnoga identiteta. Jasno je da se radi o dugovjekom iskustvu kolonijalne ropske podčinjenosti ili, pak, nemogućnosti da se etnička zajednica u višenacionalnome društvu uspostavi kao vidljivi politički subjekt. Jednako priznanje i poštivanje razlika učvršćuje univerzalnost slobode za sve. Što se pokazuje diferencijalnim pravom subjekta (manjinske zajednice prema rodu/spolu, rasi, etnicitetu), pretpostavlja borbu za priznanje univerzalne partikularnosti. Isti problem koji Taylor kritički razvija unutar liberalnoga multikulturalizma u sporu s političkim univerzalizmom na djelu je i u neomarksističkoj diskusiji o univerzalnosti političke borbe za priznanje čovjeka kao subjekta prevladavanja globalnoga kapitalizma i partikularnosti kulturalne borbe za

<sup>118</sup> Charles Taylor i drugi, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

priznanje rodno-spolnih, etničkih i inih manjina.<sup>119</sup> Liberalizam u svojoj univerzalnosti ostaje uglavnom slijep na zaštitu manjina, a prazan kada u priznanju kulturno pluralnoga društva ne uspostavlja postupke tolerancije drukčijih načina života. Uostalom, antropologijski pojam kulture svodi se na vođenje života kao posebnoga načina društvene organizacije ljudske skupne egzistencije. Iz njegova priznanja razlika između tradicionalnih zajednica i modernih društava nastaje priznanje različitosti, a tek nakon toga se pojavljuje poštivanje raznolikih kultura.

Druga orijentacija koja pripada novom načinu redefiniiranja pojma građanstva/državljanstva u postmodernoj političkoj zajednici zasnovanoj na bezuvjetnom pravu subjekta u svojem priznanju, jest obrana multikulturalizma kao unutarnje kritike političkoga liberalizma i popravka njegovih očiglednih mana. Ako se "borba za priznanje" u multikulturalizmu vodi kao borba unutar građanskoga društva protiv države koja predstavlja ostvarenje liberalne ideje slobode i prava građanina, tada se uistinu liberalni multikulturalizam može odrediti *politikom razlika*. Tako, primjerice, Iris Marion Young tvrdi da je problem s univerzalnošću slobode građanina/državljana u tome što se iza njegove načelne općenitosti skriva logika isključenja. Kritika seže do toga da se suprotstavlja općenitoj volji shvaćenoj u duhu Rousseaua. Dakako, otuda slijedi kritika opravdanja isključenja onih skupina koje nisu priznate kao politički subjekti, ili se spram njih jednako ne postupa u praksi. U Europi je takav slučaj s Romima, u SAD-u i Kanadi s Indijancima, a u Australiji, pak, s Aboridžinima kao izvornim etničkim zajednicama. Young rješenje vidi u uspostavi javnoga područja uključenosti. Na taj način se ne mijenja samo dijalektika uključenosti-isključenosti manjinskih skupina u javnome političkome životu. Uvijek je posrijedi bitna promjena vladajuće kulture ako logika djelovanja pravednosti u pristupu javnome dobru postaje dostu-

<sup>119</sup> Vidi o tome: Judith Butler, Ernesto Laclau i Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, Verso, London – New York, 2000.

pna isključenima. *Politika razlika* označava priznanje drugosti Drugoga. Ovdje se ne radi o izjednačenju ili asimilaciji. Nastavak drukčijega života pod uvjetima razdiobe socijalne pravednosti moguć je jedino uz provedbu *politike razlika*. Kultura drukčijega načina života u liberalnome multikulturalizmu stoga počiva na pretpostavkama javnoga dobra i pravednosti. Ali što se događa kada se privatizira to javno dobro i pravednost u političkoj artikulaciji moći? Što, dakle, ako ideologija multikulturalizma nužno postoji samo do tada dok se ideje javnoga uključenja i pravednosti primjenjuju kao svojevrsna *politika razlika* socijalne države? Zar njezinim nestankom multikulturalizam ne gubi i ideologijsku (kulturalnu) funkciju legitimnosti liberalnoga kapitalizma, a *politika razlika* svoju zaštitnu ulogu razlikovanja vladajuće od manjinskih kultura? Ovo pitanje čini se odlučnim za budućnost *politike razlika* i onoga što dolazi nakon liberalnoga multikulturalizma. Pitanje o karakteru dobrog društva očigledno prelazi granice etičke pozicije bezuvjetne gostoljubivosti. Kada se ideja o javnom dobru u bilo kojem obliku rastvara u mnoštvu korporativno određenih privatnih dobara za javnu uporabu, već je posrijedi pervertirani način tvorbe zajednice. Na tu je aporiju upozoravao Jean-François Lyotard kad je postulirao društvo politeizma vrijednosti i suglasno određene pravednosti. U društvenoj borbi za priznanje subjekata/aktera postmoderne kulture glavno pitanje postaje kako pomiriti zahtjeve pravednosti i jednakosti s pravom na čudovišnu slobodu djelovanja pojedinca u društvu premreženim konfliktnim interesima Drugih. Može li postmoderna *politika razlika* biti uopće etička zasnovana?<sup>120</sup>

Kymlicka se u svojim analizama multikulturalizma posebno bavi manjinskim pravima etničkih zajednica. Ponajprije je to vidljivo u činjenici da je 1970-ih godina došlo do značajne promjene u razmatranju pitanja priznanja Drugoga u liberalnoj demokraciji uopće. Posebnost neke etničke zaje-

<sup>120</sup> Vidi o tome: Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005. str. 17-26.

dnice proizlazi iz njezine povijesno oblikovane kulture kao načina društvene tvorbe života. Stoga je moguće izdvojiti, prema njemu, tri temeljna načina u pristupu skupnim pravima etnokulturalnih zajednica. To su:

- (1) pravo na samoupravu unutar teritorija nacije-države kao pravo na političko odlučivanje u vlastitoj skupštini (politička autonomija);
- (2) priznanje višenacionalnih prava kao uvjeta mogućnosti tolerancije kulturnih praksi manjina (festivali i svetkovine manjinskih etničkih zajednica koje čine bogatstvo kulturne raznolikosti);
- (3) posebni oblici sudjelovanja manjina u ekonomsko-političkom životu nacije-države na unutarnjoj i vanjskoj razini predstavljanja.

U cjelini, zahtjev za multikulturalnim građanstvom/državljanstvom u doba prelaska iz tzv. razdoblja ideologija u doba kultura ili postpolitike kulturnih razlika mijenja karakter predstavljanja liberalne države i društva. Problem koji otuda nastaje jest u sljedećem: nije li posljedica ove politike identiteta zapravo nova vrsta isključenosti ili apartheida, ali sada s ciničnim opravdanjem poštivanja kulturnih razlika? Naime, identitet u svojoj političkoj artikulaciji unutar liberalnoga multikulturalizma nužno mora imati sustav zaštite. Potrebno je jamstvo da će, primjerice, isticanje nekog posebnoga znaka kulturnoga identiteta Aboridžina u integriranome društvu vladajuće kulture biti poštivan kao istodobno prilog drugoj strani identiteta univerzalne političke nacije. Ali, budući da se tako nešto pojavljuje ekscesom, tada je za očekivati da će multikulturalna politika države biti vidljivom tek u načelnim pravno-političkim okvirima apstraktne univerzalnosti. Odmah treba napomenuti da se Kymlicka u svojim analizama ipak ponajviše zaustavlja na modelu multikulturalnoga građanstva/državljanstva onkraj europske povijesne situacije. On ima u vidu američku i kanadsku politiku integracije kao *melting pota* i *mozaika*. Nije slučajno da se 1990-ih u proklamiranoj politici UNESCO-a ističu kulturne

raznolikosti kao bogatstvo globaliziranoga svijeta. Politika utemeljena na ideji razlika, pak, nije više politika multikulturalnoga identiteta. Ona pripada području interkulturalnoga dodira ili odnosa spram Drugoga. Prijelaz iz diskursa multikulturalizma u dispozitiv moći naizgled suptilnije paradigme etnokulturalizma interakcije različitih naroda i njihovih kultura svjedoči o krhkome shvaćanju novoga identiteta. On nije uspio održati svoju vjerodostojnost. Razlog je u tome što se sama *politika razlika* iz sfere pravедnosti i javnoga dobra preobrazila u diferencijalne socijalne politike s ciljem zaštite manjina od pogubnih utjecaja neoliberalnoga kapitalizma i urušavanja struktura društvene solidarnosti. Paradoks je, dakle, u tome što se multikulturalizmom prikriva istina o političkoj tvorbi zajednice s onu stranu jednakosti i priznanja slobode građanina bez dokaza o urođenosti podrijetla. Ali istodobno legitimira se i način vladavine u prelasku iz ideološkoga doba politike u doba kulture.<sup>121</sup> Što to znači? Ponajprije, multikulturalizam se uvijek razmatra dvoznačno:

- (1) kao državna politika liberalne demokracije u zaštiti manjina i
- (2) kao politička borba u sferi građanskoga društva za kolektivna prava neke etničke zajednice u višenacionalnim državama.

U tom pogledu liberalni multikulturalizam oscilira između stanja i procesa ozbiljenja temeljnih ideja zapadnjačke civilizacije kao što su sloboda, ljudska i građanska prava, tolerancija različitih svjetonazora i individualizam. Will Kymlicka precizno određuje genealogiju multikulturalizma kao stanja državne politike i procesa borbe za priznanje u građanskome društvu.

“Prvo, multikulturalna država uključuje odbacivanje stare ideje kako je država posjed jedne nacionalne skupine. Drža-

121 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London – New York, 2001. i Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*, Verso, London – New York, 2000.



va bi se umjesto toga trebala shvatiti kako podjednako pripada svim građanima. Drugo, kao posljedica, multikulturalna država odbacuje svaku politiku izgrađivanja nacije koja asimilira ili isključuje pripadnike manjinskih odnosno nedominantnih skupina. Umjesto toga, kaže se da pojedinac treba imati pristup državnim institucijama, da djeluje kao punopravan i jednak građanin u političkom životu, bez prikrivanja ili poricanja svog etnokulturalnog identiteta. Država preuzima obavezu da prizna i prihvati povijest, jezik i kulturu nedominantnih skupina, kao što je to učinila sa dominantnom skupinom. Treće, multikulturalna država priznaje povijesnu nepravdu koju je počinila spram manjinskih/nedominantnih skupina provođenjem politike asimilacije i isključivanja, pokazuje volju da za to dađe nekakvu odštetu ili naknadu. Te tri međusobno povezane ideje – odbacivanje ideje o državi kao svojini dominantne skupine; zamjenjivanje asimilacijske i isključive politike izgrađivanja nacije politikom uvažavanja i prihvaćanja; i priznavanje povijesne nepravde te nudenja nadoknade na istu – zajedničke su gotovo svim svjetskim borbama za ‘multikulturalizam’.<sup>122</sup>

Ovdje je od posebnog značaja za teorijsku analizu jednog fluidnoga i neoperabilnoga pojma s kojim su svi nezadovoljni čak i kad vjeruju da ne postoji bolji način rješavanja (kulturalnoga) sukoba između vladajućega naroda i manjinskih zajednica ili ga još nema na vidiku, uistinu nešto skandalozno. Naime, pojam multikulturalizma ne pripada području kulture kao humanističke djelatnosti uzdizanja ljudskoga duha, nego području već unaprijed pokorenoga građanskoga društva u doba postmoderne artikulacije nacije-države bez društva. Drugim riječima, multikulturalizam je nova ideologija za kraj iluzije o razdvajanju ekonomije, politike i kulture u neoliberalnome kapitalizmu. Kada više nema društva kao posebne sfere potreba (ekonomija i politika u načelnome uzajamnom odnosu

122 Will Kymlicka, “Multikulturalni Odisej”, *Tvrda*, br. 1-2/2009. str. 98. S engleskoga preveo Miloš Đurđević

autonomnih sfera), tada smo suočeni s golim životom multikulturalizma kao biopolitike za isključene i getoizirane. Prvo-razredno pitanje legitimnosti poretka postaje sada pitanje o vrijednostima. Kultura u formi identiteta i njegova dispozitiva moći nadomješta modernu politiku. Da je tome tako, svjedoče iskazi masovnih medija koji ponavljaju diskurs postmoderne sociologije životnih stilova. Islam se, primjerice, više ne smatra samo religijom u moderno doba kao što je to i kršćanstvo. Sada mu se pripisuje novi stil života u globalno doba. Istodobna kritika politizacije islamske religije u globalno doba kao i kritika zapadnjačkoga načina ideologijske tvorbe “kulturnih vrijednosti” dovodi do toga da se Islam u takvoj projekciji suprotstavlja “modernosti”, “napretku”, “univerzalnim vrijednostima globalne civilizacije” itd. Pritom se osobito u diskursu o Europi i njezinim vrijednostima ne razdvaja ono što čini bit europskih ideja i političke prakse djelovanja EU. Nije stoga slučajno da se diskurs o europskome identitetu često pojavljuje kao vladajući diskurs. Cilj mu je prikriti starije stvari tijekom povijesti nastanka moderne Europe: vjerske ratove i religijsku netoleranciju, ksenofobiju i rasizam.<sup>123</sup> U toj očiglednoj perverziji smisla pojmova u svakodnevnoj političkoj uporabi nestaju razlike između društva i države, politike i kulture. Neizbježna posljedica toga jest da znak tradicionalnoga identiteta islamske vjere kad je riječ o odijevanju žena, poput *burke* i *hijaba*, u Francuskoj, državi radikalnog političkoga sekularizma, postaje predmetom “rata kultura” nakon zakonske zabrane nošenja u javnim prostorima. U tom pogledu moguće je složiti se s postavkom da je

“problem ‘Islama u Europi’ postao ideologijsko bojno polje unutar Europe koje nam pokazuje teškoće i granice multikulturalizma uopće”.<sup>124</sup>

123 Bassam Tibi, *Islamische Zuwandernung: Die gescheiterte Integration*, DVA, Stuttgart – München, 2002.

124 Sami Zemni, “Islam, European Identity and the Limits of Multiculturalism”, u: Shadid W.A.R. & Van Koningsveld, P.S. (ur.) *Religious Free-*

### 3.2. DISKURS IDENTITETA

U suvremenim raspravama o nesvodljivosti Drugoga u ontologijsko-etičkome smislu (Derrida-Levinas) nesumnjivo je da diskurs identiteta ne označava pukotinu koja odvaja “nas” (X kao Europljane ili Amerikance) od “njih” (Y kao ne-Europljane ili ne-Amerikance) na temelju urođenosti/podrijetla. Ako se identitet misli u kategorijama diferencijalno postavljenih kulturnih vrijednosti, tada je za posredovanje između “nas” i “njih” ključno ono što povezuje X i Y, a ne ono što ih razdvaja. To što povezuje Dvoje i nas s Drugime jest politički univerzalizam javnoga dobra (pravednost, jednakost, bratstvo). Sloboda za sve s onu stranu svake posebnosti kulture ima veću važnost od razlika između kultura. Pojmovi transnacionalne kulturalne antropologije u doba globalizacije stoga se usmjeruju na prevladavanje rascjepa između organsko-kontingentnoga pojma “nacije”, “kulture”, “identiteta”. Hibridnost i fluidnost kulture čuva kulturu od destrukcije i zamrzavanja u vlastitu tradiciju bez budućnosti. Izlaz se pronalazi u projektu i procesu postajanja Drugim. Time se mijenja X i Y (subjekt i akter “naše” i “njihove” kulture). Uz hibridnost kulture koja se događa u deterritorijaliziranim prostorima globaliziranoga svijeta neizbježno je da se identitet više ne razmatra pukim identitetom neke kolektivno zauvijek zadane kulture. Sada je riječ o projektu umreženih identiteta. Oni se međusobno interaktivno dovode u složene odnose promjene struktura i diferencijalnih značajki pojma decentriranoga subjekta. Riječju, subjekt je decentriran, identitet iziskuje hibridnost, a društveni akteri uronjeni su u globalno umreženi prostor odlučivanja.<sup>125</sup>

*dom and the Neutrality of the State: The Position of the European Union*, Peeters, Leuven, 2002. str. 159.

<sup>125</sup> Arjun Appudurai, “Consumption, Duration and History”, u: Palumbo-Liu, D. & Gumprecht, H.U. (ur.) *Streams of Cultural Capital*, Stanford University Press, Stanford – California, 1997. str. 23.46. i Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London – New York, 1994.

U pojmu multikulturalizma nije riječ tek o više kultura koje supostoje unutar jedne političke zajednice – unitarne nacionalne ili federalne države, ili pak konfederalne asocijacije država i nadnacionalne zajednice u nedovršenom projektu ozbiljenja kao što je to Europska Unija - kako se to uobičajeno podrazumijeva. Sklop je određen nečim posve drugim negoli se to naizgled čini. Pojam je već od samoga početka uporabe u političkoj praksi liberalnih demokracija zapadnih društava 1950-1960-ih godina u SAD-u i Kanadi trebao “pacificirati” zahtjeve izvornih etničkih skupina (manjina) za priznanjem stanja stvari da je njihova kultura tijekom moderne povijesti bila izložena uništenju najgrozomornijim sredstvima kolonijalne politike, a narod doveden do ruba biološke opstojnosti. U filmu njemačkoga režisera Wenera Herzoga *Aguirre, gnjev Božji* referentno mjesto zapadnjačkoga kolonijalnoga genocida jest Španjolsko kraljevstvo s njegovim ideologijskim sredstvom Katoličkom crkvom u svrhu hegemonije Zapada i dominacije Španjolske u međunarodnoj trgovini. Ne slučajno, Španjolska je ostala paradigmom moderne izgradnje nacije-države u Europi. Čistoća etnokulturalnoga podrijetla u doba kolonijalne vladavine odgovara ideji u-rođenosti podrijetla (*natio*). Ideja zatvorene strukture organskoga shvaćanja nacije-države postaje legitimnim mjestom asimiliranja drugih etničkih zajednica, njihovim protjerivanjem s područja suverenoga teritorija države ili pogromom. Istrebljenje južnoameričkih etničkih zajednica Indijanaca pripada istodobno političko-ideologijskome sustavu vladavine i artikulaciji/interpelaciji nove kulture kao moći. Ta se “pacifikacija” odnosila ponajprije na unutarnja pitanja političke tvorbe višenacionalne zajednice kao kulturalne tvorbe identiteta. U govoru o multikulturalizmu već je uvijek, dakle, prisutna povijesna dimenzija okajanja grijeha Zapada za osvajanjem i vladavinom nad Drugim u ime univerzalne kulture Zapada (kršćanska religija, etika, pravo, norme). Foucault je u sklopu svojih predavanja o biopolitici i vladanju (*governmentalité*) uveo pojam dispozitiva u suvremenu ra-

spravu o odnosu jezika, moći i ideologije. Time je nadomješten poststrukturalistički pojam diskursa. On se odnosio na sve načine očitovanja svijesti u društvu, kulturi i životu uopće. Diskurs je, naime, imao strategijsku funkciju nadređenosti strukture kao teksta koji vlada cjelokupnim svjesnim i nesvjesnim područjem života čovjeka. Povijest je uvijek diskurzivna zato što je rezultat materijalno-formalne strukture jezika. Sam jezik upisuje značenja u tijelo putem društvenih odnosa između objekata. Dispozitiv sada ima u sebi nešto čudovišno fluidno. Ideologija u teoriji diskursa, primjerice, uvijek se objašnjavala iz nečeg drugoga a ne iz otvorenosti samoga tijela unutar kojeg subjekt/akter djeluje. Klasična postavka neomarksističke teorije ideologije glasi da je riječ o lažnoj svijesti koja reflektira o istini otuđenoga ili pervertiranoga društvenoga bitka. Budući da se svijest razumije od novoga vijeka u kategorijama subjekta i predstavljanja, tada se ideologijom određuje cjelokupno područje svjesne artikulacije društvenih odnosa koji se pojavljuju u izokrenutom obliku. Neoliberalizam je s tog stajališta problem lažne svijesti i neistina ljudskoga bitka u cjelini društvenih odnosa. No, korak s onu stranu diskurzivne teorije ideologije čini Foucault u kasnoj fazi mišljenja, te na njegovim tragovima Deleuze. Sada se ideologija više ne razmatra sa stajališta predstavljanja društvenih odnosa u formi jezika/svijesti o svijetu kao objektiviranju želje subjekta za preobrazbom u stvari. Uvjet mogućnosti djelovanja ideologije jest dokidanje razlike između subjekta i objekta. Dispozitiv moći predstavlja cjelinu diskurzivnih praksi. On se pojavljuje u formi tvorbe društvene stvarnosti kao ideologije koja prožima povijesni sklop jezika-govora-tijela. Jezik postaje uvjet mogućnosti nesvjesne artikulacije “lažne svijesti”. Tako i u Barthesovu strukturalizmu ideologija zauzima povlašteno mjesto metajezika. Kao što je bit jezika u onome s onu stranu jezika, tako se i bit ideologije nalazi s onu stranu teksta. Umjesto diskursa, dispozitiv funkcionira kao mreža odnosa bez prvoga uzroka i posljednje svrhe. Jezik i nadalje ima bitnu značajku uvjeta mogućnosti svi-

jeta, ali samo u povratnoj sprezi s kibernetički određenim pojmovima slike i objekta u tvorbi nekog povijesnoga svijeta realnosti.<sup>126</sup>

Multikulturalizam kao “kulturalna logika” neoliberalizma bio bi, prema tome, dispozitiv povijesne artikulacije moći drugim sredstvima u doba pacifikacije otpora izvornih etničkih zajednica spram neoimperijalnoga poretka globalizacije. U čemu se ogleda pacifikacija? Primjerice, u američkoj saveznoj državi Novi Meksiko politika multikulturalizma predstavlja model ideologije kulturnih razlika kao getoizacije u ime prava na vlastitu kulturu. *Navajo* Indijanci mogu očuvati svoj identitet samo uz pretpostavku da kulturni turizam Novog Meksika – *The Land of Enchantment* – državnoj blagajni donosi veliki profit. Otuda se financira dijelom kultura u privatno-javnome sponzorstvu (muzeji, akademije, škole). Ali, politika priznanja je, naravno, isključenje etničke zajednice *native Indians* iz političkoga predstavljanja moći u ekonomiji transnacionalnih korporacija. One sponzoriraju kulturnu politiku Novog Meksika i oblikuju njezine marketinško-reklamne strategije komunikacije. Suživot kultura postoji samo ako postoji ekstraprofit simboličkoga/kulturnoga kapitala na tržištu i samo ako se zna raspored političke moći u predstavničkoj demokraciji. Umjesto izravnoga fizičkoga nasilja spram tijela Drugoga, sada je na djelu simboličko nasilje ili preobrazba nasilja u diskurzivne figure represivne tolerancije spram kulture Drugoga. Kada kulturne razlike postanu sredstvom/svrhom isključenja Drugoga i njegova proglašenja nesvodljivo Drugim koji ne može biti uključen u “moju” zajednicu kao što su to “moji” kulturno istovjetni

126 “Ono što pokušavam istaknuti s tim pojmom jest, ponajprije, posve heterogeni skup koji se sastoji od diskursa, institucija, arhitektonskih formi, pravnih odluka, zakona, administrativnih mjera, znanstvenih iskaza, filozofijskih, moralnih i filantropskih pretpostavki – ukratko, rečeno je više negoli nerečeno. Takvi su elementi aparata. Sam dispozitiv je sustav odnosa koji se može uspostaviti između ovih elemenata.” - Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. (ur. C.Gordon), Pantheon Books, New York, 1980. str. 2.

pripadnici nacije-države, tada je na djelu ono što se može nazvati ideologijom *kulturalizma*. Preciznije rečeno, sam kulturalizam u svim svojim pojavnim oblicima suvremene etike bližnjega kao Drugoga jest nova ideologija za doba globalne umreženosti društava u neoliberalnome kapitalizmu.<sup>127</sup> Bez tog priznanja nema multikulturalizma.

To je jedna strana nastanka pojma *ex negativo*. Drugu stranu čini pozitivno utemeljenje politike prihvaćanja Drugoga kao stranca unutar nacije-države koji boravi na tuđem teritoriju. Njegov se boravak mora suglasno osigurati među pripadnicima tzv. urođenoga naroda. U tu svrhu služe zakoni. Oni reguliraju pitanja ljudskih i građanskih prava. Ali u novoj situaciji prijenosa suverenosti s nacije-države na nadnacionalnu strukturu moći prenosi se i pravno-političko definiranje multikulturalizma kao europske politike priznanja Drugoga. Iz ovoga je vidljivo da je politika multikulturalizma u Europi uvijek bila i pitanje izgradnje nove političke zajednice s onu stranu moderne nacije-države. Multikulturalizam je bio ispit vjerodostojnosti temeljnih ideja univerzalnosti slobode i tolerancije Drugoga. U obzoru kulturne raznolikosti moderna zapadna društva suočena su već duže vrijeme s pitanjem vlastitoga identiteta. Ako je globalizacija dovela u sumnju što je identitet moderne nacije-države, tada je odgovor na pitanje o novom identitetu nacije ponajprije praksa dekonstrukcije nekoliko zabluda o naravi homogenosti modernoga društva i heterogenosti postmoderne kulture. Bhikhu Parekh stoga opravdano iznosi četiri temeljne zablude o naravi imigracije u svjetlu tvorbe novoga multikulturalnoga identiteta suvremenih nacija-država:

- (1) da je imigracija jedini izvor kulturne raznolikosti iz čega slijedi nostalgija za zlatnim dobom homogenosti etnokulturalne "čistoće" vladajućega naroda i njegove kulture;
- (2) da imigrantska populacija nije homogena već se sastoji od raznolikih etničkih, religijskih i kulturnih izvora, ali

127 Alain Badiou, *Ethics*, str. 26-27.

se u novome društvu događa istodobno da se raso/kulturalno homogenizira i unutar sebe diferencira;

- (3) raznolikost u imigrantskoj populaciji nije dublja od raznolikosti u ne-imigrantskome korpusu nacije kao što je, primjerice, kolonijalna struktura britanskoga političkoga naroda;
- (4) postoje bitne razlike između prvoga i drugoga naraštaja imigracije u multikulturalnome društvu, a to razlikovanje postaje važno jer je povezano s razlikovanjem u karakteru promjene globalne ekonomije, politike i kulture.<sup>128</sup>

Nije čak pretjerano kazati da se ne može uopće govoriti o kulturalnome zaokretu društva bez svijesti o nužnosti susreta s drugim kulturama u vlastitoj naciji-državi. Takav susret prelazi granice smotre egzotičnoga folkloru da bi postao iskustvo nesvodljive slobode Drugoga. Postoji i treća strana u nastanku pojma. Može se odrediti normativnim zahtjevom za novim određenjem političke tradicije liberalizma i demokracije u suvremenom svijetu. Takav zahtjev proizlazi iz europske filozofije politike. Od Kanta do Habermasa postulira se kozmopolitski poredak. Nadolazeća zajednica s onu stranu pogubnih nacionalno-državnih partikularizama, ali i jednostranosti i isključivosti vladajuće kulture, nalazi se u sferi vrijednosti svijeta kao takvoga. Kozmopolitizam ima otuda izričito etički doseg bezuvjetnoga prava Drugoga. To jednostavno znači da se prosuđivanje realne politike uvijek uspostavlja iz pojma svijeta s onu stranu nacije-države. U doba globalnoga poretka vladavine raspršene moći neoliberalne ekonomije i transnacionalnih korporacija, koje mijenjaju karakter suverenosti nacija-država, kozmopolitski poredak ima funkciju etičkoga postulata. Primjerice, da bi se tvorba Europske Unije kao političkoga projekta opravdala ideologijski argumentacijom koja nije u području teorije racionalnoga izbora država, društava i pojedinaca na način profane i vulgarne *cost benefit analize* ("Više koristi, manje štete!"), uvijek se

128 Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity*, str. 81-82.

upućuje na kantovski postulat vječnoga mira. Regulativno djelovanje u nedoglednoj budućnosti i sprečavanje ratnih sukoba između nacija-država uključenih u nadnacionalnu političku zajednicu određuje pojam normativnoga djelovanja u neposrednoj budućnosti. Na taj se način, u načelu, može mi-jenjati djelovanje subjekata/aktera realne politike moći.

Međutim, kad govorimo o multikulturalizmu ne radi se čak niti o etičkome obzorju tzv. nesvodljivo Drugoga koji se unutar okružja zapadnjačke povijesti politike smatra *strancem*. Prema *strancu* valja razviti posebnu vrstu tolerancije ili etike gostoljubivosti. To je uvjet mogućnosti *politike prijateljstva*.<sup>129</sup> Dok je u prvom slučaju očita moderna artikulacija prvenstva politike nad ekonomijom i kulturom u skladu s modelom razdvajanja građanskoga društva i političke države od Marxa, Webera do Habermasa, u drugom je već na djelu obrat. Neki ga teoretičari nazivaju *kulturalnim zaokretom*.<sup>130</sup> Ekonomija kao mreža djelovanja u strukturnoj promjeni moći nadređena je politici. Transnacionalne korporacije za svoju kulturalnu logiku više ne trebaju homogenost politika identiteta. Sada je u igri heterogenost multikulturalnih društvenih praksi. Konkretno, sa stajališta medijske slike koja djeluje, kako tvrdi Baudrillard, kao vizualna ideologija simulakruma, sve mora funkcionirati savršeno estetizirano u ruhu pseudo-kozmopolitske TV *soap opere*. U njoj sve rase/kulture sudjeluju u *managerskoj* vladavini globalnim poretom svijeta. Korporacije misle globalno, a djeluju svagda tako da u upravljačkim strukturama postavljaju tehnokratsku elitu u skladu s *politikom kulturne raznolikosti*. Nije li paradoksalno da se diskurs o multikulturalizmu uvijek kreće oko praznoga središta moći, a da ga se gotovo u pravilu nikad ne spominje? Zabrana govora o biti multikulturalizma proizlazi otuda što

njegova bit nije uopće stvar kulture, neovisno iz kojeg shvaćanja odredili njezino značenje i djelotvornost. Sve ovo upućuje na politizaciju kulture kao sredstva/svrhe društvenoga razvitka. Politizaciju valja razumjeti upravo onako kako se danas antropologijski definira pojam kulture. To se događa još od 1960. godine kad je UNESCO usvojio temeljne postavke Claude Lévy-Straussa za svoju politiku kulturnoga pluralizma odnosno *politike razlika*.<sup>131</sup> Kultura se smatra pravom naroda na svoj autentičan način života. Već je otuda jasno da umjesto univerzalizma zapadnjačke civilizacije ulazimo u doba partikularizma svjetskih kultura. Ovo je prekretnica u spoznajno-teorijskome smislu, ali istodobno i u načinu tvorbe suvremenoga društva, države i kulture. Na stanovit način ovo je početak postmoderne refleksivne epistemologije politike. Ona nema više posla s gotovim nacijama-državama i ideologijskim aparatima države. Umjesto toga iskrsavaju problemi fluidnoga identiteta subjekta bez supstancije, društva bez države, kulture bez ideologije, odnosno pitanja (de)konstrukcije povijesti kao kulturalne povijesti Drugoga. Liberalni multikulturalizam nije samorazumljiv niti kao državna politika niti kao društvena artikulacija moći, nego jedino u složenosti ideologijsko-političko-kulturalne tvorbe značenja. Može se kazati da emergencija politike odlučuje o genealogiji kulture u povijesnome sklopu neoliberalnoga projekta vladavine. Ta je emergencija već uvijek politizacija kulture kao ideologije bez obzira u kojem se pojavnom liku pojavljuje njezin diskurzivan sadržaj poruke.

“Naše sumnje su ponajprije izoštrenije kad vidimo da se samoprolašeni apostoli etike i ‘prava na razliku’ očito *užasavaju bilo koje čvrsto održive razlike*. Za njih su afrički običaji barbarski, muslimanski su zastrašujući, kineski totalitarni, i tako dalje. U stvari, slavljene ‘drugi’ je prihvatljiv jedino ako je *dobar Drugi* – a što je to negoli reći, uistinu, samo to *da je*

129 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York, 2005. Vidi o tome: Terry Eagleton, *A Trouble With Strangers: A Study of Ethics*, Wiley & Blackwell, London, 2008.

130 Fredric Jameson, *Cultural Turn: Selected Writings on Postmodern 1983-1998*, Verso, London – New York, 1998.

131 Claude Lévy-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963.

*isti kao mi?* Poštujemo razlike, dakako! Ali pod uvjetom da se razlika ustanovljuje parlamentarnom demokracijom, ekonomijom slobodnoga tržišta, u korist slobode mišljenja, feminizma, zaštite okoline...To znači: poštujem razlike, ali jedino, dakako, ukoliko ono različito također poštuje mene kao što ja to isto činim. Da ovdje ne bi došlo do one 'nema slobode za neprijatelje slobode', tako ne može ni biti poštovanja za one koji razlike vide stvarno u nepoštivanju razlika. Za dokaz ove tvrdnje dovoljno je ukazati na opsesivni gnjev koji iskazuju upravo zagovornici etike s obzirom na sve ono što se tiče islamskoga 'fundamentalista'. Problem je što 'poštivanje razlika' i etike ljudskih prava čini se da određuje *identitet!* I kao rezultat, poštivanje razlika se primjenjuje samo na one razlike koje su logično povezane s ovim identitetom (što, na kraju, nije ništa drugo negoli identitet bogatih – iako vidljivo u opadanju – 'Zapada'). Čak se i imigranti u ovoj zemlji (Francuskoj), koji sebe smatraju zagovornicima etike, prihvaćaju kao različiti samo kada su 'integrirani', samo ako prihvaćaju integraciju. /.../ To bi se moglo nazvati etičkom ideologijom. /.../ ...a to je naprosto konačan imperativ osvajačke civilizacije: "Postani poput mene i poštuju ću tvoju razliku."<sup>132</sup>

Ali, problem s takvim shvaćanjem kulture koji teorijski usvaja antiesencijalizam i decentriranje moći subjekta Zapada naprosto je u tome što se kulturom sada obuhvaća cjelokupno područje društvene dinamike i kolektivnoga identiteta. Umjesto funkcije ili sredstva društvene reprodukcije moći kultura u doba postmodernoga zaokreta postaje svrhom društvene artikulacije moći. Obrat je u tome što umjesto vladavine ideologije sada sama kultura djeluje kao jezik-slika-tijelo ideologije. Foucault je taj prijelaz iz jednog u drugi poredak legitimacije odredio prijelazom iz disciplinarnoga u nadzorno društvo, a na razini epistemologije kao prijelaz iz reprezentacije teksta (kulture) u kraj reprezentacije slike kao

132 Alain Badiou, *Ethics*, str. 24-25.

života pod nadzorom (biopolitike). Diskurs više nije nadređen kulturi, nego se dispozitiv moći artikulira kao diskurzivno-vizualna vladavina društvenih odnosa koji sam pojam moći razdvajaju na tri aspekta: (a) strategijske igre između sloboda, (b) vladavine i (c) dominacije. Prvome odgovara pojam dispozitiva moći koji zamjenjuje pojam ideologije, drugome univerzalna politička vladavina neovisno je li riječ o uvjetno lijevim ili desnim, socijaldemokratskim ili konzervativnim političkim elitama s načelno istim idejama o upravljanju državom i društvom u iščeznuću, a trećem ekonomska dominacija u nadzoru nad svjetskim tržištem.<sup>133</sup>

### 3.3. APOKALIPSA MULTIKULTURALIZMA

Multikulturalizam se stoga ne može objasniti iz svoje "kulturalne" logike koja odgovara kasnome periodu kapitalizma ili neoliberalizmu u doba globalizacije s cijelim nizom novih diskurzivnih praksi poput postmoderne estetizacije društva, stvaranja novih diferencijalnih identiteta - rodno/spolne i rase manjine te *queer*-populacija.<sup>134</sup> Paradoksalna je situacija s multikulturalizmom u tome što on uopće ne može biti proglašen "mrtvim" ili što se ne može govoriti o njegovom "kraju", iako to samouvjereno tvrde vodeći europski neokonzervativni političari od Angele Merkel do Nicolasa Sarkozyja ili Jamesa Camerona. Apokalipsa multikulturalizma upućuje na nešto posve drugo. Radi se o kraju promašene politike integracije Drugoga kao ove ili one politike asimilacije. Nije propao multikulturalizam kao ideologija kulturnih razlika, nego politika integracije zasnovana na ideji isključene uključenosti Drugoga. Zato ovdje nije riječ tek o propasti nacionalno-dr

133 Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2001., str. 178-179.

134 Slavoj Žižek, "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, br. 225/1997., rujna – listopada, str. 28-51. i Fredric Jameson, *A Singular Modernity*, Verso, London – New York, 2002.

žavnih politika integracije stranaca/useljenika, nego je stvar u krizi transnacionalne politike građanstva/državljanstva za postglobalno doba. Multikulturalno građanstvo/državljanstvo u Europi navlastito očigledno je moguće samo kao normativni zahtjev za izgradnjom političkoga građanstva iz kozmopolitskoga stajališta *svijeta*. U tome se, naposljetku, Habermasov zahtjev za tvorbom suverenosti nadnacionalne zajednice iz ideje političkoga subjekta transnacionalnoga građanina izravno dotiče pitanja o nemogućnosti izgradnje identiteta “odozgo”, a “odozdo” ionako vodi u pogubni etnički nacionalizam vladajuće kulture. Govor o kraju jedne diskurzivne logike neoliberalnoga kapitalizma u njegovom stanju dovršene entropije sa sve većim intenzitetom pojavnih oblika rasizma, nacionalizma, fundamentalizma ukazuje na problem legitimacije same politike koja od kraja 1970-ih do danas suvereno vlada zapadnim društvima (Europa, SAD, Kanada, Australija). Pitanje legitimacije jednoga poretka ideja u društvu i državi na globalnoj razini uvijek se pokazuje pitanjem ideologijskoga opravdanja tog poretka uopće. Od politika ograničenih kvota za useljenike do ilegalnoga useljništva multikulturalizam se politički redefinira kao politika moderne nacije-države unutar neoliberalnoga ekonomskoga okvira s dvije svoje temeljne značajke. Jedna je vezana uz njemački model multikulturalizma bez državljanstva za strance (privremene radne dozvole i prava egzilanata), a druga uz politiku ograničene integracije useljenika kao specifičnost francuskoga modela. Kad je 2005. izbila pobuna imigrantske populacije mladih u pariškim predgrađima, tada je na vidjelo došla represivna tolerancija Drugoga kao (ne)vidljivoga političkoga subjekta s ruba društva ili, bolje, ispod razine društvene reprodukcije vladajuće kulture. Zato govor o kraju multikulturalizma treba razumjeti ili govorom o kraju ideologije liberalnoga multikulturalizma uopće ili govorom o kraju politike razlika kao:

- (1) etike gostoljubivosti i politike prijateljstva;
- (2) liberalnoj tvorbi (ne)represivne tolerancije u pluralnim zapadnim društvima na ishodu modernosti i

- (3) postpolitičke krize demokracije i stvaranja hibridnih poredaka autoritarne plutokracije na temeljima globalne ekonomije duga i imigracijskih politika kvota.

Ako je riječ o prvome, onda je kraj multikulturalizma istodobno i kraj liberalne dogme o paralelnim svjetovima kultura unutar nacije-države u globalno doba. Ako je, pak, riječ o drugome, onda je sama politika nakon kraja multikulturalizma ostala bez svoje legitimacije i postala postpolitikom slučaja s onu stranu do tada granične crte između zahtjeva za integracijom useljenika u politički život nacije-države i zahtjeva za njihovom bezuvjetnom odvojenosti u getoiziranim prostorima urbanih središta. U suvremenoj sociologijsko-politologijskoj raspravi ovo drugo se razmatra metapolitičkim programom nove desnice s njezinim kultom izvornih europskih nacija-rasa i negacije ne-europskih naroda bez povijesti. Prihvatljivim rješenjima za useljenike nova desnica smatra etnopluralizam ili razdvajanje između vladajućega “državotvornoga” naroda i useljenika. Židovi između kultura po tome trebaju ostati trajnim načinom odnosa između povijesnih naroda i Drugih.<sup>135</sup> U krajnje zaoštrenom iskazu: a što ako je etnopluralizam zapravo pravo stanje “kulturalne logike” pluralnih zapadnih društava, a multikulturalizam ništa drugo negoli deklarativna državna politika identiteta manjinskih skupina koja se upravo sada proglašava neuspjelom jer nije ostvarila zacrtani cilj – integraciju useljenika i manjinskih zajednica u vladajuću kulturu? Ne izaziva li to ujedno konsternaciju i zabrinutost? Kad je, naime, Angela Merkel bez ikakvih neodumica izjavila da je dugogodišnja politika njemačkoga multikulturalizma propali projekt jer nije dovela do političke integracije kulture Drugih u njemačku vladajuću kulturu, tada je brutalno izrečena istina o duhu europskoga (i uopće liberalnoga) multikulturalizma. Kao što je prava istina neoliberalne politike u iskazu Margaret Thatcher – *There is no such thing as society* – tako je i prava istina liberal-

<sup>135</sup> Vidi o tome: Panajotis Kondylis, *Das politische im 20. Jahrhundert: Von den Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg, 2001.

noga multikulturalizma zapravo ova: *There is no such thing as culture.*

Ako je ovo točno, tada se valja zapitati što zamjenjuje ili na što se sada svodi kultura, pod pretpostavkom da multikulturalizam ostaje bez kulture uopće kao subjekt bez svoje supstancije.<sup>136</sup> Naravno, ideja kulture od prosvjetiteljstva do 20. stoljeća pripada razdoblju moderne. Etičko obzorje djelovanja usavršavanja čovjeka znanošću, umjetnošću, filozofijom, religijom čini temelj ideje humanizma. Ali ta je paradigma univerzalnosti moderne doživjela svoj krah. Pokazali su to već Adorno i Horkheimer u *Dijalektici prosvjetiteljstva*. Iz pomrčine razuma u tehničkome razdoblju svijeta fašizam je razorio istinsku racionalnost društva i pretvorio je u instrumentalnu tehniku vladanja tijelom Drugih kao “smeća koje još samo stenje”, kako je Broch opisao stanje gologa života u *Auschwitzu*.<sup>137</sup> Antropologijska paradigma kulture kao načina života naroda i etničkih zajednica te semiotička koja definira kulturu kao znakovni sustav u bitnom smislu više uopće ne govore o kulturi. Diskurs partikularne moći, koji se suprotstavlja hegemoniji univerzalne moći civilizacije, čini vladajući diskurs u doba postmoderne raspršenosti kulture. U konkretnom slučaju krize ideje Europe i nemogućnosti određenja što je to europejstvo, a što znači biti Englez ili Francuz, primjerice, postavlja se pitanje odakle se konstituira pri-

136 “Ako je kultura pogrešan naziv, što onda ostaje multikulturalizmu? Je li moguće imati multikulturalizam bez kulture? Moj je odgovor svakako da. Prebrzo se prešlo od problematičnog multikulturalizma na transnacionalni kozmopolitizam; potonje je po meni neadekvatno, čak i ako se doda da se pretvorio u ‘ukorijenjeni’, ‘svakodnevni’ ili ‘kri-tički’ kozmopolitizam. /.../ Kao dio načina na koji ljudi osmišljavaju svoj svijet, kultura će uvijek biti neizbježna. Kao dio onoga po čemu smo smješteni u neravnopravan društveni položaj, ona je i kontingentna. To nije nešto što se može propitati pretvarajući se da ne postoje kulturalne razlike.” - Anne Phillips, *Multiculturalism Without Culture?*, Princeton University Press, Princeton i Oxford, 2009. str. 118-119.

137 Hermann Broch, “Ljudsko pravo i ono zemaljski-apsolutno”, u: *Duh i duh vremena*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007. str. 158. S njemačkoga preveo Nikika Petrak

padnost političkom projektu nadnacionalne zajednice kao što je EU ako više nije jasno tko su uopće pripadnici nacije-države Velike Britanije i Francuske, budući da je upravo multikulturalizam bez kulture ostavio prazno mjesto moći identiteta “staroga” i “novoga” pripadnika nacije-države. Nema sumnje da je multikulturalizam u sadašnjem stanju propale državne politike integracije model koji podjednako lošim učincima pogađa izvorne pripadnike starih europskih nacija-država i njihove pridošlice, koji niti nacionalni niti nadnacionalni identitet ne doživljavaju kao svoj vlastiti. Zbog straha od dolaska novog vala ilegalne migracije u EU nastaju etnopluralistički zidovi između kultura. Politički uzrok tom negativnome kulturalizmu bez granica s dokidanjem tolerancije liberalne demokracije spram vrijednosti useljeničkih kultura postaje čudovišni simptom nove europske situacije.

Koliko je riječ kultura ispražnjena od svakog pozitivnoga značenja svjedoče čak i riječi desničarskoga ekstremista Andersa Breivika, psihopatološkoga narcističkoga masovnog ubojice u Norveškoj. Za prodor islamskoga načina života u Skandinaviju on, naime, optužuje *kulturalni marksizam*. Iz svega je bjelodano da se “isušivanje” kulture iz suvremenoga liberalnoga multikulturalizma dogodilo već samim činom provedbe državne politike spram manjina i useljenika. Nije, dakle, riječ o nečemu što pripada novijem razvitku. Posrijedi je dugotrajna politika regulacije kvota i integracije u društvo. Ali to se događa sada tako da se samo vladajuće društvo mijenja u smjeru vlastite preobrazbe u vladajuću kulturu. Politika integracije stranaca u vladajuće društvo rezultirala je, paradoksalno, jačanjem vladajuće kulture kao tradicionalne (ekskluzivne i zatvorene za Druge). Popularna predodžba o paralelnim društvima u multikulturalnoj Europi, koja upućuje na probleme stvaranja multikulturalnoga građanstva/državljanstva kao etički postulat iz kozmopolitskoga stajališta, govori više o razdvojenosti između bogatih domaćih elita i siromašne doseljeničke populacije. Ali, prava je slika složenija. Jer se ovdje radi, kako je pred kraj života u svojim analizama



prerazdiobe društvenoga i kulturnoga kapitala pokazao Bourdieu, o preobrazbama ideologije i ekonomsko-političkoga projekta neoliberalizma. Time se stvara ne samo jaz između elita i osiromašene većine u središnjim društvima, nego istodobno nastaje nova razdioba društvene moći unutar rubnih društava.<sup>138</sup> Kao popratna posljedica te vulgarne dijalektike raslojavanja i društvene prerazdiobe moći nastaje novi način (ne)vidljive i (ne)transparentne ekonomije ponude koja spaja liberalni multikulturalizam i mafiju.<sup>139</sup> Drugim riječima, liberalni multikulturalizam u Europi posebno, nije doveo ni do integracije imigranata u postojeće vladajuće društvo i kulturu, niti do preobrazbe vladajućega društva u kozmopolit-sku kulturu bezuvjetne gostoljubivosti spram nesvodljivo Drugoga. Razlog ne treba tražiti ni u kakvom “urođenom” stavu kulturnoga rasizma europskih vladajućih nacija-država spram stranaca drukčije kulture. Kao što je poznato, ideologije su diferencijalnoga ili kulturnoga rasizma reaktivne i privremene. Budući da im je umjesto biologijske odrednice temeljna značajka u kulturi kao sredstvu/svrsi politizacije razlika, tada se bijes i gnjev više ne odnosi na vječnu prirodu

138 Pierre Bourdieu, “La nouvelle vulgate planétaire”, *Le monde diplomatique*, svibanj 2000.

139 U jednoj epizodi američke TV-serije *The Soprano's* ironizira se rezultat liberalnoga multikulturalizma u SAD-u. Naime, tijekom proslave Kolumbova dana na ulicama dolazi do “kulturnoga rata” između etničkih zajednica Talijana i Indijanaca u New Jerseyju s obzirom na pitanje o karakteru proslave. Dok Talijani u američkoj dijaspori veličaju Kolumba kao svojeg i europskoga znamenitoga povijesnoga čovjeka moderne civilizacije, Indijanci prosvjeduju protiv proslave zbog toga što tvrde da Kulombo simbolizira genocid i kolonijalnu politiku spram izvornih stanovnika Amerike. Budući da sukob na ulici prijeti da prijeđe granice represivne tolerancije kad se umiješaju pripadnici Sopranova mafijaškoga klana, sam boss Tony Soprano šokira svoje sunarodnjake ukorom zbog ‘političke nekorektnosti’ i zabranom daljnjeg vrijeđanja “crvenih”. Na pitanje što se to dogodilo da je preko noći promijenio “kulturne vrijednosti”, Soprano odgovara: “Do daljnjeg nema više javnog vrijeđanja ‘crvenih’. Sklopili smo unosne poslove s njihovim bossom: sada zajedno dilamo drogu New Jerseyjem. Možete i dalje slaviti Kolumbov dan, ali ne na ulici. ‘Crvene’ mrzite privatno, a ne javno, ok?”

sublimnoga objekta mržnje. Cilj bijesa i gnjeva postaje privremena kultura izabranoga subjekta/aktera multikulturalne tolerancije. Ne mrzi se više “priroda” u svojoj kontingentnoj strukturi druge rase. Obrat je u tome što se sada sama priroda kulturalizira kao razlika u pojmu Drugoga. Umjesto boje kože sredstvo/svrha razlikovanja je dispozitiv moći drugoga načina života kao stila života. Kulturne ideologije rasizma nastaju kao reakcija na entropiju u društveno-državnome mehanizmu djelovanja subjekata/aktera prema unaprijed zadanim pravilima. Kada ilegalno useljništvo u Europi ili SAD-u prijeđe granice ekonomsko-politički dopustivoga ekscesa za kapitalističku ekonomiju i za funkcioniranje socijalne države osobito u EU, tada je očekivani učinak uvijek vidljiv u porastu desnoga populizma i ekstremizma. Stoga je pitanje nestanka ili zamjene kulture u liberalnome multikulturalizmu pitanjem radikalne tvorbe novoga identiteta na temeljima organski pojmljene nacije/rase, paradoksalno, jedino preostala misija partikularistički shvaćene kulture u globalno doba.<sup>140</sup> To znači da multikulturalizam od samoga početka nije bio u ideji procvat više kultura u jednoj, jer to je značajka kulturnoga pluralizma Amerike u maksimi *E Pluribus Unum*, koja se, za divno čudo, nalazi na kovanici od jednoga dolara. Naprotiv, multikulturalizam se svodi jedino i samo na državno-društvenu politizaciju kulture. Problem proizlazi otuda što kultura kao odredba kolektivnih vrijednosti naroda sada postaje paradigmom postmoderne politike identiteta. Iza zahtjeva za priznanjem kulturnih, rasnih i etničkih razlika u suvremenim društvima *postnacionalne konstelacije* nalazi se liberalni multikulturalizam kao etička ideologija razlike ili, pak, radikalna nova politika identiteta. Ona kulturu želi repolitizirati. Da bi se razotkrila istina isprazne depolitizacije kulture i njezina premještanja u sferu estetske rasonode i rasterećenja od radnoga pogona u esteticici doživljaja u igru ulazi politička reartikulacija moći. To je

140 Etienne Balibar, *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton University Press, Princeton, 2003.

predmet radikalne kritike neomarksizma u različitim verzijama tijekom 20. stoljeća - od Adornove kritike kulturne industrije do Debordove kritike društva spektakla i dalje. Povijest tzv. *Kulturkritik* kao *Ideologiekritik* nastavlja se i dalje u postglobalno doba kraja ideologije.

U suvremenom stanju sprege transnacionalnih korporacija i nacija-država u funkciji ideologijskoga dispozitiva moći kapitala sva je kultura ništa drugo negoli radikalna politizacija života. To se događa u situaciji razorenoga društva i njegovih istinskih subjekata/aktera (sindikati, građanske akcije, sveučilišta, manjinske zajednice). Time se ne želi reći kako živimo u medijsko doba "totalitarne društvene poruke", kako je Baudrillard izveo svoje postavke o kraju društvenoga uopće u doba simulakruma politike. Politizacija je proces preobrazbe tradicionalno shvaćene autonomne politike u moderno doba predstavničke liberalne demokracije. Politika se u tom sklopu ne pojavljuje u obratu kao ideologijska artikulacija ekonomije koja sve društvene odnose mjeri parametrima neoliberalne logike privatizacije javnoga života. Kada politizacija zamjenjuje politiku, tada se umjesto građanskoga društva cjelokupno polje preostale društvene dinamike uspostavlja kao interakcija između neoliberalno shvaćene države i pojedinca kao subjekata/aktera proizvodnje životnih formi. To ima za posljedicu nešto uistinu prekretno u razumijevanju suvremenoga stanja kraja ideologije ili politike multikulturalizma. Naime, država ne funkcionira više ni instrumentalno niti korektivno u socijaliziranju interesa pojedinaca na simboličkim i realnim tržištima rada, obrazovanja, kulture. Već je sam pojam fluidnosti i mreže odnosa umjesto tradicionalne diobe ranga politike, ekonomije i kulture u modernom shvaćanju znak promjene paradigme. Kada se država pojavljuje kao regulator društvenih odnosa, a ne instrument političke interakcije između subjekata/aktera u građanskome društvu, dolazi do "isušivanja" područja društvene solidarnosti. Nestankom društva u korist ideologije fleksibilnosti i fluidnosti globalnoga kapitalizma nestaje prostor soli-

darnosti između društvenih klasa. Pojedinci djeluju kao korporativno ustrojene tvrtke na tržištu, a društvo se reorganizira kao korporativni model nadzora. Na taj način država više nije jamstvo integracije Drugoga i njegove kulture u vladajuću kulturu s poštivanjem razlika. Država postaje regulator društvenih odnosa dvaju paralelnih društava u načelno multikulturalnoj državi. Kao posljedica te radikalne promjene, socijalna država koja se pojavljuje u Europi do ulaska u globalizaciju 1990-ih nositeljem multikulturalnih politika, prebacuje svoje odgovornosti na institucije posredovanja u već razorenome građanskome društvu. Financijska sredstva namijenjena održavanju privida socijalnoga mira i represivne tolerancije između dvaju paralelnih društava (vladajuće kulture i imigrantske na rubovima velegradskih središta Europe) tope se u korist jačanja transnacionalnih korporacija i financijskoga sektora globalizirane ekonomije u nacijama-državama. Multikulturalizam se stoga prakticirao u vidu kompromisa između politika liberalne države i načelno slobodnoga pojedinca kao predstavnika manjinske etničke zajednice. Kad je otpočeo proces urušavanja stabilnosti socijalno-tržišne privrede u globalnome kapitalizmu multikulturalizam iščezava kao društveni model tolerancije liberalnih demokracija u postmoderno doba i postaje politizirana kultura. Umjesto poželjne integracije Drugoga posvuda su vidljivi tragovi kulturalne segregacije i nestajanja političkih subjekata/aktera multikulturalnih politika iz sfere vidljivoga subjekta priznanja.

Ako je istina multikulturalizma zapravo ta da je njegova bit u politizaciji društvene (ne)moći u odnosu na državne politike identiteta, tada se mora radikalno preispitati je li od liberalnoga multikulturalizma, čak i u pozitivnoj verziji anti-kolonijalne i antiesencijalističke verzije borbe za priznanje nesvodljivo Drugoga, uopće preostalo više bilo što drugo osim krhkoga nasljeđa jedne ideologije koja završava u svojoj povijesnoj misiji kao (bez)uvjetna etika gostoljubivosti, (ne) represivna tolerancija Drugoga i (post)politički okvir unu-

tarnje i vanjske sigurnosti nadnacionalnih političkih zajednica poput EU. Veza između etike i represivne tolerancije ne proizlazi iz odnosa kulturnih vrijednosti (normativni mehanizmi moći) i društvene stvarnosti u znakovima sukoba između vladajuće kulture i manjinske (migrantske). Naprotiv, problem proizlazi otuda što se nestankom normativne moći liberalnoga multikulturalizma u razdoblju preobrazbe politike u politiziranu ekonomiju ljudskoga i kulturnoga kapitala cijelo područje ljudske slobode u društvu svodi na hibridni identitet pseudopolitike oligarhijskoga načina upravljanja državom kao korporativnim sustavom umreženih posebnih interesa političkih elita. Na taj način se bezuvjetna etika gostoljubivosti spram stranaca pretvara u svoju suprotnost – uvjetno prihvaćanje Drugoga. Stranac postaje privremeni useljenik bez političkoga identiteta. Pobjeda kulture nad politikom identiteta doživljava svoj trijumf u razaranju integriranoga društva, a ne integrirane kulture. Paralelna društva zahvaljujući djelovanju vladajuće političke elite u vladanju deteritorijaliziranim mrežama moći s onu stranu nacije-države i društva, a koja se nalaze u velegradskim *slumovima/favelama/predgrađima*, nemaju više ništa zajedničko osim integriranih razlika kao zidova između kultura. Paradoksalan je rezultat multikulturalizma u tome što je ogolio ideju integracije kao ideologiju isključenja na temelju univerzalnosti slobode za sve. Održivost ovog shvaćanja dolazi u pitanje zbog nevjerodostojnosti tradicionalnih manjinskih politika. Povrh toga, zbog nemogućnosti rješenja problema “rezervne armije rada”, da upotrijebimo Marxov pojam, na vrhuncu financijske krize u globaliziranim deteritorijaliziranim prostorima EU neizbježno dolazi do političke tvorbe novoga transnacionalnoga državljanstva/građanstva i do njegove negacije u praksi (*stateless people, sans papiers*). To je ono što Agamben jednostavno naziva golim životom *homo sacera* u globalnome društvu spektakla.<sup>141</sup> Ima li izlaza iz ovog zača-

141 Giorgio Agamben, *The Means Without End: Notes on Politics*, Minnesota University Press, Minneapolis – London, 2000.

ranoga kruga kulture kao *kavkaskog kruga kredom*, da se poslužimo naslovom Brechtove drame radikalnoga *očudjenja (Verfremdung)*? Odgovor je unaprijed poznat: izlaz je u nemogućnosti izlaza iz logike političkoga liberalizma kao multikulturalne logike *fairness* poštivanja razlika i komunikacijskoga djelovanja kao djelovanja na načelima priznanja bezuvjetne drugosti Drugoga. U konkretnom slučaju, izlaz je u radikalnoj repolitizaciji liberalizma multikulturalnim sredstvima i depolitizaciji multikulturalizma sredstvima političkoga liberalizma. Dobro društvo nije etički postulat *fairness* natjecanja na simboličkome i zbiljskome tržištu ideja, nego zbiljska praksa nadolazeće zajednice. Ona politiku oslobađa od politizacije kulture, a kulturu oslobađa od kulturalizma politike. Multikulturalizam nije stoga istinski nadomješten interkulturalizmom, kao što *politika razlika* nije zamijenjena *preklapajućim suglasjem* međusobno fluktuirajućih kultura. Pravo je pitanje svake rasprave o identitetu danas ne više kakva je njegova supstancija, ako je već subjekt neupitan. Pravo je pitanje o suvremenom identitetu jedino ima li on u svojem dispozitivu moći nešto više od inflacije pojma kulturnih vrijednosti. I, na kraju, pravo je pitanje moći identiteta u tome kako izgraditi novu politiku za postglobalno doba ako se istodobno iznova ne obnovi na drugim temeljima posve razoreno društvo s onu stranu spektakla i praznine kao zrcala narcistički beživotne medijalnosti suvremene politike. Sve dok društvo nema svoju stabilnost i privid ravnoteže straha od kaosa preostaje samo lamentacija o vrijednostima uzvišene kulture kao svete *politike razlika*. To je, doduše, utjeha pred mogućim raspadom sustava, ali kao i svaka utjeha svodi se na kraju samo na moralne lamentacije i humanitarnu logiku policije u deportacijama stranaca, apatrida, privremenih useljenika. Proces “isušivanja” kulture i društva u mreži entropije globalnoga kapitalizma ide prema svojem kraju. S kakvim posljedicama i kakvim izgledima za budućnost nadolazeće zajednice - to je pitanje koje iziskuje drugi smjer događaja mišljenja i prakse svijeta.

## 4.

## MELANKOLIJA I REVOLUCIJA: Kultura u izvanrednome stanju

### 4.1. ALCHERINGA KAO MITSKI POČETAK

*Kako je bila lijepa Republika u doba Carstva!* U tim riječima Guy de Maupassanta koje navodi Marx u jednom od svojih najznamenitijih političkih spisa europske moderne, 18. *Brumaire Luisa Bonaparte*a, skriva se prevladavajuće iskustvo vremena nakon onoga što je još preostalo od nedovršene povijesti. To iskustvo pogrešno se naziva nostalgijom za minulim vremenom. Nostalgija je uvijek nalik pastoralnoj slici sjećanja na ono što se dogodilo nekoć. Zlatno doba Aboridžini su zvali stanjem *alcheringa*. U njemu se živjelo ispunjeno. Bogovima je pripadalo božansko, ljudima čovječno, životinjama životinjsko. Melankolija je, pak, bliska žalovanju za prošlošću. Žali se za nečim izgubljenim što se više nikad ne može vratiti. Walter Benjamin s pravom je u fragmentu teksta “Zentralpark” o Baudelaireu melankoliju uveo u središte križnoga puta moderne dekadencije.<sup>142</sup> Onaj tko ne vjeruje u militantno objavljeni napredak u svijesti o slobodi na frontu budućnosti ne može biti drugo negoli dekadentom i melankoličarem. Svijest o izgubljenosti proizlazi iz jasne spoznaje o vremenu koje postoji samo kao vrijeme potrošene prošlosti. Ali, kako to u eseju koji se bavi Velasquezom i baroknim

<sup>142</sup> Walter Benjamin, “Zentralpark”, u: *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. S njemačkoga prevela Snješka Knežević

španjolskim slikarstvom ustvrđuje Ortega y Gasset, ovdje je riječ o jednoj drugoj vrsti mišljenja o vremenu. Ono nastaje iz primarne ideje cjelovitosti svijeta i vremena što je vidljivo tek kada se ideja ostvari u zbilji. U tom transparentnome stanju poretka stvari naziru se tragovi prošloga vremena, njegove zagonetne životne moći prenesene u sadašnjost. Povijest je stoga istinsko živo vrijeme.<sup>143</sup>

Oživjeti prošlost ne znači žalovati za njom. Melankolija, naprotiv, polazi od svijesti od rascijepljenosti subjekta kao sudionika događaja u vremenu koje se naknadno otvara kao nešto čudovišno u svojim iscrpljenim mogućnostima. Subjekt je rascijepljen, figurativno govoreći, između velikih očekivanja od Republike u doba Carstva i nepodnošljivosti trajanja novoga Carstva u doba Republike. Pitanje koje se stoga postavlja je li neki događaj koji je preokrenuo tijek svjetske povijesti moguće razumjeti u tradicionalnim kategorijama kauzalnosti? Je li, naime, postojao neki sklop uzroka koji su doveli do ovakvih posljedica zbog kojih i nastaje melankoličan doživljaj sjete za prošlošću neposredno prije preokreta? Jacques Derrida u svojem čitanju Marxa nakon kraja Berlinskoga zida zato je mogao govoriti o “sablastima”, čak i kad se njegova kritička interpretacija kraja povijesti usmjerena na esej Francisa Fukuyame istoimena naslova objavljen upravo 1989. godine bavila odstranjenjem ideologijske jezgre neokonzervativne postavke o kraju povijesti kao trijumfu liberalne demokracije.<sup>144</sup> Pritom nije bilo riječ o modelu kauzalnosti, nego o svijetu kapitalističke racionalnosti u znanosti i tehnologiji. U tom okružju jedino je moguće eventualno govoriti da je jedan primarni uzrok proizveo niz različitih učinaka.

<sup>143</sup> José Ortega y Gasset, “Oživljavanje slike”, *Europski glasnik*, br. 7/2002. Sa španjolskoga prevela Tanja Tarbuk

<sup>144</sup> Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, Routledge, London-New York, 1994.

#### 4.2. IKONOKLASTIČKI ČEKIĆ I ZASTAVE NA VJETRU

Što je uistinu srušeno onim udarcem ikonoklastičkoga čekića pravednoga gnjeva 1989. u Berlinu? Nekoć su alegorijske slike starih majstora i vjera u istinu teksta o događajima koji su mijenjali tijek svjetske povijesti bile posrednim dokazom o uzvišenosti revolucija i o njihovom nemilosrdnome obračunu s ostacima staroga svijeta. Rušenje Berlinskoga zida bio je događaj apsolutne medijske transparentnosti svijeta. Pamti se čekić s televizijskih snimki satelitske postaje CNN, vodeće medijske korporacije globalnoga informacijskoga doba. Ali ne pamti se više čovjek koji je udarao njime u već napukli zid. Mogli bismo kazati da je to upravo ono što svaki teoretičar medija od McLuhana, preko Flussera do Baudrillarda dobro zna. Mediji nisu ljudsko sredstvo prijenosa informacija do svima razumljive poruke. Čovjek je medijski proizvod u svojim bizarno-banalnim očitovanjima. Mediji nisu znakovi svijeta, nego je svijet medijska konstrukcija značenja. U svim istočnoeuropskim državama lančana reakcija rušenja otvorenih nadgrobničkih ploča realnoga socijalizma dočekana je slobodarskim vijorenjem zastava. Samo je u Rumunjskoj bio potreban krvavi obračun s komunističkim totalitarnim vođom Ceausescuom. Bivša Jugoslavija je iznimka koja potvrđuje to zlatno pravilo političkoga reza. Ali u dijalektičkome njihalu njezin *mračan raspad* otvara novo zlatno pravilo globalnoga postideološkoga doba.<sup>145</sup>

Ratovi nakon kraja hladnoga rata ne vode se više između subjekata modernoga westfalskoga poretka, dakle, nacionalnih država. To su ratovi za uspostavljanje novih država i za dekonstrukcijom federalnoga ustrojstva višenacionalnih zajednica nakon što je slomom komunizma ideologija nadnacionalnoga zajedništva nadomještena brutalnim državnim nacionalizmom vladajuće nacije. Sovjetski Savez u realnim pojmovima političke moći nakon raspada komunizma preuzima

145 Alain Badiou, *D'un désastre obscure sur la fin de la vérité d'état*, Editions de l'Aube, Pariz, 1998.

Rusija, a Jugoslaviju sve do nastanka Crne Gore samostalnom državom nastoji održati Srbija zbog perfidne diplomatske igre oko nove pravno-političke legitimnosti nakon raspada u ratovima 1990-ih godina u Sloveniji, Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini. Rat na prostoru bivše Jugoslavije 1990-ih godina 20. stoljeća univerzalni je model ratova u doba kraja povijesti. Kada više nema krvavih revolucija i kada je kapitalizam i liberalna demokracija poredak totaliteta svijeta, tada se ideološki sukob između subjekata/aktera posmoderne politike premješta u jedino preostalo područje borbe za priznanjem vlastita identiteta. To je mjesto naizgled uzvišeno i čisto. Ali upravo stoga jest najčudovišnije. Prazno mjesto identiteta svijeta jest suvremeno razumijevanje pojma kulture. Ona je sveti Graal nacije-države, ali i pojedinca, društvene skupine, religije. Kultura u doba zaokreta spram složenosti višestrukih značenja postaje sredstvom/svrhom politike identiteta. Bez nje se ne može dogoditi društvena figuracija života koja suvremeni kapital nacije-države stvaralački čuva od propasti ili je, pak, razara, prepuštajući je samouništenju na rubovima povijesti.

Ratovi u doba kraja povijesti su ponajprije etnički ratovi po formi. U njihovu temelju ne stoji kultura. Ona je samo njihovo sveto ime – nova univerzalna ideologija.<sup>146</sup> Ne postoji ništa više iza mračne realnosti ratova za teritorijem i nadzora nad naftom, plinom, vodom osim totalne transparentnosti političke moći. Ideologija koja to skriva kao u slučaju američke intervencije u Iraku ukazivanjem na imaginarno-realnu prijetnju nuklearnim oružjem u rukama “kriminalnih država” (*rogue states*) djeluje spektakularnim vizualnim zastrašivanjem.<sup>147</sup> To je bitna promjena onoga što se u tradicionalnoj dijalektici zvalo sadržajem ili supstancijom neke stvari. Forma je supstancijalna, a supstancija je bez subjekta. Sve je gola

146 Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Anti-barbarus, Zagreb, 2005.

147 Noam Chomsky, *A New Generation Draws the Line: Kosovo, East Timor and the Standards of the West*, Verso, London-New York, 2000.

vizualizacija realnosti kao u instalacijama suvremenoga umjetnika Damiena Hirsta. Iza više ne postoji ništa. Čista imanencija događaja čini realnost nepodnošljivo okrutnom i stoga dosadnom.

#### 4.3. POLITIKE IDENTITETA

Borba za nacionalnim/kulturnim identitetom jest borba za priznanjem novoga političkoga subjekta u Europi koja stvarno otpočinje upravo 1989. Doba obnove demokracije u stare-nove države Europe istodobno je bilo doba simboličkoga stvaranja nacionalnih država. Navedene iznimke ipak potvrđuju opću tendenciju *postkomunističkoga stanja*.<sup>148</sup> Možemo je opisati sljedećim riječima. Nacija nadomještava prazno središte moći. Umjesto totalitarnoga Vođe, Partije i birokratske države koja upravlja ekonomijom, politikom i kulturom, nacija kao država ideologijskim zmijskim svlakom prisvaja znakove vjekovnoga čuvara vlastite praznine. Taj je čuvar religija, odnosno u europskome kulturnome prostoru kršćanstvo - katolicizam i pravoslavlje. Demokracija nastala na ruševinama komunističkoga carstva postaje nacional-demokracija, a povratak religije u središte politike postaje ozbiljna prijetnja svjetovnome karakteru moderne zapadne demokracije. Povratak religije događa se u znaku latentnoga fundamentalizma vjere.<sup>149</sup> U

<sup>148</sup> To je pojmovni sklop koji suptilno na tragovima poststrukturalističke kritike jezika razrađuje filozof i teoretičar suvremene umjetnosti Boris Groys u knjizi *Die kommunistische Postskriptum*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2006. Nadovezujući se na njegove analize simboličke tvorbe komunizma kao ideologijskoga sklopa Peter Sloterdijk kaže da "komunizam nije stvorio postkapitalističko, već postmonetarno društvo koje je, kao što je pokazao Boris Groys, napustilo novac kao glavni medij nadomjestivši ga čistim jezikom zapovijedanja, u tome ne bez sličnosti s orijentalnim despotstvima (ili sakatom vladavinom filozofa)." – Peter Sloterdijk, *Srdžba i vrijeme: Političko-psihološki ogleđ*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007. str. 33. S njemačkoga prevela Nađežda Čačinović

<sup>149</sup> Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, C.H. Beck, München, 2001. 3. izd.

tom pogledu nema bitne razlike u ideji kršćanske Europe i islamskoga fundamentalizma. No, to nije nešto dominantno u društvima "prave Europe", niti je tako nešto moguće u nacijama-državama koje se smatraju povijesnim predvodnicama europskoga ujedinjenja – Francuskoj i Njemačkoj.

Nije moguće upravo zato što je onaj ikonoklastički čekić kojim je razbijen omraženi Zid bio simbolička presuda ideologiji koja je od 1945. godine svoju legitimnost gradila u stalnom "kulturalnome ratu" s dva sablasna neprijatelja. Jedan je bio simbolički, a drugi realni, da se poslužim poznatom Lacanovom shemom života i smrti subjekta svijesti.<sup>150</sup> Simbolički je neprijatelj bio poraženi fašizam. Svi spomenici u zemljama realnoga socijalizma bili su spomenici narodnim herojima i totalitarnim vođama (Staljin, Tito). Drugi realan neprijatelj bio je istodobno onaj bez čije prisutnosti ne bi bio moguć takav poredak političke vladavine. Kapitalizam i liberalna demokracija nisu slučajno u svim lenjinističko-staljinističkim spisima ocrtani prokazujućim pojmom *buržoasko dekadencije*. U doba neoliberalnoga poretka globalizacije u militantno-religioznome i nadasve apokaliptičkome tonu to je obnovila retorika islamskoga fundamentalizma.

U odsutnosti ekonomskoga blagostanja i političkih sloboda, realni je socijalizam svoju utopiju legitimirao, paradoksalno, pozivanjem na univerzalni pojam kulture. Ali to nije bila kultura u užem značenju humanistike, umjetničke djelatnosti, nego u onom značenju koji je upravo danas prevladavajuće. Radi se o kulturi kao cjelini svijeta života. Takav pojam kulture nalik je neoavangardnome konstruktivizmu života. Komunizam i umjetnička povijesna avangarda prve polovine 20. stoljeća nastoje oko istoga u razlikama. Promjena svijeta kao obzorja značenja polazi od radikalne socijalističke revolucije društva. Država se preuzima kao buržoaski aparat nasilja. No, država se dokida tako što ulazi u sve auto-

<sup>150</sup> Vidi o ideologijsko-političkim i kulturalnim implikacijama Lacanove psihonalize zbornik Slavoj Žižeka (ur.) *LACAN: The Silent Partners*, Verso, London-New York, 2006.

nomne sfere svijeta života. Umjetnost ulazi u život i konstruira ga iz ideje radikalne promjene društva. Demokratizacija kulture i umjetnosti u neoavangardnim umjetničkim pokretima 1960-ih godina 20. stoljeća istodobno je kritika kapitalističkoga društva spektakla te kritika institucionalne smrti kulture i umjetnosti u totalitarnim poretcima komunizma. Paradoksalno je, naizgled, da je najradikalnija neoavangardna umjetnost druge polovine 20. stoljeća bila ona koja je živjela u podzemlju istočnoeuropskih država. Ta vrsta jedinoga istinskog unutarnjega otpora spram vladajućega ideologijskoga poretka kulta Vođe i partijski organiziranoga društva prisutna je u najznačajnijim dosezima vizualnih umjetnosti neoavangarde u Istočnoj Europi i na Balkanu prije rušenja Berlinskoga zida.<sup>151</sup>

Filmovi Miklósa Janscóa, Andrzeja Wajde, Andreja Tarkovskoga, Dušana Makavejeva, performansi Tomislava Gotovca i Olega Kulika, konceptualna umjetnost *Neue slowenische Kunsta* pokazatelj su kritičke subverzije sustava. On je istodobno bio legitimiran kulturom i po svojoj unutarnjoj naravi antikulturalni projekt mobilizacije “radnoga naroda” protiv skrivenih i neskrivenih poruka takve umjetnosti. Nije nipošto slučajno što se 1989. godina u knjigama o povijesti umjetnosti 20. stoljeća uzima prekretnom godinom kraja avangardne i postmoderne umjetnosti, te ulaskom u globalno doba sinkretizma pokreta i tendencija bez stilova i bez jedinstvenoga označitelja.<sup>152</sup>

Ono za čime se žali kada se govori o tome *kako je bila lijepa Republika u doba Carstva* odnosi se prije svega na socijalnu konstrukciju kulture (sigurnost posla, socijalno stanovanje, besplatno zdravstvo, školstvo, visoko obrazovanje). Na mje-

<sup>151</sup> Boris Groys, *Art Power*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, 2008.

<sup>152</sup> Hans Belting, *Das Ende der Kunstgeschichte: Eine Revision nach zehn Jahren*, C.H. Beck, München, 2002. i kontekstualno o problemima periodizacije suvremene umjetnosti nakon 1989. godine Žarko Paić, “Teorija danas”, u: Krešimir Purgar (ur.) *K 15 – Pojmovnik suvremene hrvatske umjetnosti*, ART magazin KONTURA, Zagreb, 2007. str. 150-165.

sto te utopijske projekcije svijeta kao univerzalne kulture napretka došao je ultimativni zahtjev za priznanjem identiteta čovjeka kao pripadnika svoje nacije-države. I kao što je u komunističkome stanju komandna ekonomija (ono realno) bila podčinjena autoritarnoj politici (ono simboličko), tako je na mjesto kulture kao projekta “novoga svijeta” (ono imaginarno) došla kultura kao nova ideologija kolektivnoga identiteta. Glavni problem postkomunističkoga stanja nije stoga nedostatak moderne demokratske politike, nego višak postmoderne kulture identiteta. Tamo gdje postoji manjak realnoga, uvijek se nadomještava viškom fantazmatškoga. Problem je, dakle, u tome što je postkomunističko stanje nakon pada Berlinskoga zida u načelu neprestano uprizorenje izvanrednoga stanja. Od toga nema boljeg opijuma no što je kultura kao nova ideologija, kako je to još znao mladi Marx u svojoj radikalnoj kritici religije koja nastoji politički djelovati kao sablasni derivat logike kapitalističke vladavine nad svijetom života.

#### 4.4. TIANANMEN I BIOPOLITIKA POSTPOVIJESTI

Je li rušenje Berlinskoga zida uopće odlučan trenutak početka *mračnoga raspada* na prostorima bivše Jugoslavije? Da bismo odgovorili na to pitanje moramo odgovoriti na jedno prethodno. Gdje je zapravo srušen Berlinski zid? Pitanje nije apsurdno. Ironija je povijesti da je upravo tamo gdje to nitko nije očekivao nastao prvi artikulirani zahtjev za temeljnim idejama demokracije u srcu carstva maoističkoga komunizma. U ime ljudskih prava, političke slobode i tolerancije drukčijih svjetonazora 1989. godine u Pekingu na *Trgu nebeskoga mira* otpočeo je istinski kraj povijesti. Prosvjed studenata protiv ozloglašene komunističke ideologije i totalitarne vladavine u Kini bio je taj medijski svjetsko-povijesni događaj dovršetka moderne u globalnom poretku svijeta. Nastavak francuske i američke revolucije krajem 18. stoljeća kojima je

uspostavljen poredak republikanizma i političke demokracije na Zapadu dogodio se 200 godine poslije. Zanimljivo je da se u najznačajnijim studijama o smislu i značenju pada Berlinskoga zida kao nagovještaju trijumfa Zapada, kapitalizma i liberalne demokracije, a koje su ispisivali vodeći liberalni teoretičari, taj događaj spominje tek uzgred.<sup>153</sup>

Okrutna reakcija kineskih vlasti na zahtjeve studenata bila je očekivana, ali ne u takvom razmjeru strahotnih zločina počinjenih nad njima. Budući da je taj događaj mogao nastati tek u situaciji tihe demokratizacije kineske politike krajem 1980-ih godina, kao odgovora na Gorbačovljevu *perestrojku* sovjetskoga društva, nastalo je naivno uvjerenje da je nemoguće više zaustaviti revolucionarne ideje o jedinstvenom svijetu ljudske pravednosti, slobode i prava na privatno vlasništvo u tržišno usmjerenom ekonomiji. Ali pritom valja kazati da se naivnost ne odnosi na odsutnost smisla za realno. Naprotiv, ovdje je riječ o moralnome uvjerenju da pred očima svjetske javnosti nije moguć više povratak u mračno doba tortura, masovnih egzekucija disidenata na stadionima i najgorih oblika oživljavanja ideja Maove kulturne revolucije. CNN je svjetsku povijest pretvorio u događaj apsolutne hiperrealnosti. Razlika spram događanja 1960-ih godina u Ame-

153 Ralf Dahrendorf u knjizi o 1989. (*Razmatranja o revoluciji u Europi*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1996. S njemačkoga preveo Ivan Prpić) zbivanja nakon rušenja Zida u Europi nazvao je u skladu s teorijom druge modernizacije političkom revolucijom građanskoga svijeta koja dovršava ideje Francuske revolucije. Znakovito je, međutim, da je u knjizi o intelektualcima i ideologijama 20. stoljeća skovao pojam *erazmovci* za niz liberalnih mislilaca koji su jedini dostojno zastupali stvar mišljenja u mračnim vremenima ideologija i totalitarizma (Hannah Arendt, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Norberto Bobbio). – Ralf Dahrendorf, *Versuchungen der Unfreiheit: Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, C.H. Beck, München, 2006. Problem je u tome, kao što sam to već pokazao na drugome mjestu (vidi: Žarko Paić, *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.) da je Dahrendorf predstavnik tradicionalnoga liberalizma, koji nikad nije teorijski razvio ono što zamjera ponajprije marksističkim teoretičarima, naime, kritički pojam ideologije. Stoviše, Dahrendorf koristi upravo sociologizirani Marxov pojam ideologije.

rici i Europi (studentski pokreti, vijetnamski rat, intervencija SSSR-a u gušenju *praškoga proljeća*) jest razlika između dvi-je paradigme medijske samoreprezentacije realnoga:

- (1) ideologijsko-političke koja počiva na tradicionalnome liberalnome razdvajanju države, civilnoga društva i pojedinca i kao takva odgovara modernome poretku nacije-države i
- (2) kulturalno-političke koja počiva na decentraliziranom i dehijerarhijskome poretku struktura moći i kao takva odgovara postmodernome poretku transnacionalne korporacijske ekonomije, politike i kulture.

Nije potrebno posebno naglašavati da je ta razlika u tehničko-tehnologijskome smislu rezultat općeg razvitka informacijsko-komunikacijskih tehnologija.<sup>154</sup> Događanja 1989. godine najavljuju istodobno prelazak u složenost digitalnoga doba. U njemu istinu ne određuje tzv. realna otvorenost događaja u svijesti promatrača, nego slikovno-diskurzivna procedura medijske proizvodnje istine, realnoga i svijeta.<sup>155</sup> Iznimku u povezivanju događaja “krvave revolucije” u Pekingu s događajima rušenja Berlinskoga zida i građanskim revolucijama u društvima istočne i jugoistočne Europe, koja po ideji pripada onome što bi Stefan Zweig nazvao jučerašnjim svijetom, naime, ideologiji liberalizma s tradicionalnim korpusom ljudskih prava, slobode privatnoga vlasništva, slobode

154 Vidi o tome: Geert Lovink, *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2003, Douglas Kellner, *Media Culture*, Routledge, London-New York, 2003,.. Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Centar za vizualne studije, Zagreb, 2008.

155 Zanimljivo je da je prvi postmoderni rat, kako su ga označili kulturalni teoretičari, naime, američka intervencija *Pustinjska oluja* u Kuvajtu nakon što je irački totalitarni vođa Saddam Hussein zauzeo Kuvajt i pretvorio je u iračku provinciju početkom 1990. godine, bio istodobno i poligon za pokušaj kritičkoga osporavanja postavki Jeana Baudrillarda o simulaciji realnoga događaja. Uslijedilo je to nakon njegova teksta u *Libérationu* kako se taj rat uopće nije ni dogodio. Vidi o tome kritiku postmodernizma u teoriji u angažiranoj knjizi Christophera Norrisa, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*: The University of Massachusetts Press, Amherst, 1992.



de medija, političkoga i svjetonazornoga pluralizma, učinio je filozof Giorgio Agamben u kratkom eseju naslovljenom jednostavno *Tiananmen*. Agamben je cjelokupni događaj prosvjeda i brutalne reakcije kineskoga totalitarnoga poretka na iskazivanje slobode mišljenja u Pekingu smjestio u okvire svoje temeljne postavke o biopolitičkome stanju globalnoga doba. To je stanje u kojem imperijalni poredak neoliberalne globalizacije dokida ideju univerzalne slobode državljanstva/građanstva za sve one koji ne pripadaju tom poretku kao njegovi priznati subjekti, nego tek kao nepriznati ljudski materijal u golom fizičkome životu (*zoe*).<sup>156</sup>

Atmosfera trijumfa kraja povijesti s idejom liberalne demokracije i ničeanjskim posljednjim čovjekom jest ono što je ovdje glavnim glavnim predmetom rasprave. Ponajprije, valja kazati da je to ideja koju je Hegel razvio još 1807. godine. U njegovim posljednjim predavanjima o filozofiji prava u kojem ustavnu monarhiju Engleske smatra vrhuncom političke modernosti pomirenja ideje i zbilje slobode jasno se pokazuje da kraj povijesti nema ni mesijansko niti apokaliptičko značenje. To je, uostalom, u svojem dijalektičkome preokretu s glave na noge dobro znao Marx. Povijest je odredio dramom suprotstavljenih sila u vremenitosti s njezinim krajem u građanskoj političkoj državi, svjetskom kapitalizmu i znanosti apsolutnoga duha koja filozofiju, religiju i umjetnost sabire u krugu iscrpljenih mogućnosti. Kraj takve vulgarne vremenitosti i otuđene povijesti klasnih borbi u moderno doba katarktički je trenutak nastupa istinske nove povijesti. Ona se događa u znaku ostvarene ideje čovjeka u carstvu slobode. Za Marxa je to smisao komunizma. Postoje dvije verzije kraja povijesti – Hegelova i Marxova. Obnovu prve obilježava liberalni neokonzervativizam, a druge radikalni neomarksizam.<sup>157</sup>

156 Giorgio Agamben, "Tiananmen", u: *Die kommenden Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003, str. 78-80. Vidi također o Agambenovim filozofijsko-političkim postavkama moju interpretaciju u knjizi *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, str. 177-188.

157 Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Kritika kriptofilozofijskog "ustrojstva" Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. izd.

No, gdje se događa zapravo ta druga, dovršena revolucija moderne? U realnome, hiperrealnome ili onom svijetu koji više nema nikakvog odnosa s realnim, jer ga ideologijsko-politički konstruira ne kao iluziju i fikciju, nego kao realnu iluziju i fikciju? Nikad nećemo reći da se *Tiananmen* i rušenje Berlinskoga zida nisu realno dogodili. Ono što ćemo morati ipak naglasiti jest da se ta dva događaja uklapaju u onaj model kulture koji je nadodređen vladavinom medijske logike spektakla, gdje se kao u semiotičkoj teoriji komunikacije znakovi ne odnose na realnoga subjekta događaja, nego na simboličke objekte označenoga. To je ta nova situacija naše postmoderne kulture. U njoj živimo kao da ne znamo da smo snimani u kazalištu svijeta (*speculum mundi*), kako kaže Lacan.<sup>158</sup> Tajna djelovanja postmoderne kulture kao nove ideologije upravo je u ovome kao da ne znamo što se dogodilo i kao da ne znaјуći djelujemo nesvjesno artikulirajući svoje životne zahtjeve za samopotvrđivanjem.

Kao da ne znamo, dakle, da je povijest jugoslavenskoga socijalizma istodobno kriptoliberalni projekt realnoga federalizma nacija-država i njihove ograničene suverenosti, uspoorednoga postojanja Brijuna i Gologa Otoka, antiimperijalističkoga pokreta nesvrstanosti i staljinističko-titoističke represije nad slobodom građana, dokidanja svakog oblika nacionalizma i šovinizma u javnoj sferi i sustavna vladavina srpskoga unitarizma i nacionalizma nad svim drugim narodima prije raspada SFRJ. Ta dvojna priroda nadnacionalne zajednice, koja je na Zapadu služila kao svjetionik liberalnoga multikulturalizma pod Titovom diktaturom s ljudskim licem, čini se da se ipak opire svrstavanju pod zajednički nazivnik jedne od postkomunističkih priča s obzirom na njezin *mračan raspad*. Njezina *differentia specifica* upravo jest u tome što je bila idealtipski model totalitarizma 20. stoljeća. I zato se tako strahotno raspala u krvi i pepelu. Ali znamo da je to nužno da

158 Jacques Lacan, *XI Seminar - Četiri temeljna pojma psihoanalize*, Naprijed, Zagreb, 1986, str. 83. S francuskoga prevela Mirjana Vujanić-Lednicki

bi ideologija u svim zamislivim preobrazbama slike, riječi i teksta mogla besprijekorno funkcionirati. Događaj na *Tiananmenu* i rušenje Berlinskoga zida čine epohalni događaj ulaska u postpovijesno doba. Njihova je singularnost jedinstvo u razlikama.

Ako to jest takav događaj, onda je pitanje o čemu govorimo kad sve što se dogodilo s ulaskom bivših komunističkih država iz istočne Europe i nekih balkanskih država u EU, raspad SSSR-a i SFRJ-a, etničke ratove i vjerski fundamentalizam kao posljedicu globalizacije smatramo izvedenim učinima jedne svjetsko-povijesne drame novoga početka. Nije li rješenje ove spoznajno-kritičke dileme izlazak iz začaranoga kruga mišljenja kojim vlada zakon kauzalnosti? Uzroci i posljedice nečeg što nazivamo epohalnim događajem očigledno više ne možemo razmatrati bez dekonstrukcije same ideje prirode i zakona. Marx i Darwin već su oboje, i prirodu i tzv. prirodne zakone, podvrgli dekonstrukciji. Marxova kritika demografske teorije Malthusa prema kojem izvori hrane rastu aritmetičkom progresijom, a stanovništvo gemometrijskom, ukazala je da iza takve fatalističke priče determinizma prirode stoji ideologijska krinka kapitalizma kao izopačenoga sustava potreba. Drugim riječima, društveni razvitak uvijek je tendencijski, a ne zakonit i neizbježan. Tako ne postoji dijalektika prirode koju je zastupao Engels, nego samo dijalektika ljudske povijesti koja mijenja prirodu.

#### 4.5. TRAJNE KRIZE

Nitko nije predvidio kraj komunizma u istočnoj Europi. Nitko nije mogao ni zamisliti da će rušenje Berlinskoga zida biti nešto posve drukčije od *Tiananmena* i zločinačke intervencije kineske vojske nad studentima. Nepredvidljivost urušavanja jednog stabilnoga poretka političke vladavine ljudima kao stvarima bez osobnosti nije, dakako, bio nepredviđen. Kao i u orijentalnim despocijama uvijek se protiv temeljnoga

“zakona” prirodne razdiobe moći na tržištu totalitarni poredak održavao s pomoću trajnih kriza. Prema lenjinističkim teorijama imperijalizma krize odlikuju ekspandirajući svjetski kapitalizam. Umjesto trajnih kriza, realni je socijalizam imao trajno opasno stanje proizvodnje unutarnjih i vanjskih neprijatelja. To se očitovalo u situacijama kad je sam poredak bio ugrožen ekonomskim promašajima i socijalnim raslojavanjem.<sup>159</sup> Nije li stoga jedino prihvatljivo objašnjenje ono koje dolazi iz teorije kompleksnosti (*complexity turn*)? Prema njoj se događaji u prirodi, društvu, ekonomiji, politici i kulturi odvijaju spiralno i fraktalno, bez nadodređujućeg uzroka. Ne postoji nikakav željezni zakon povijesti. Kraj povijesti ima oblik determinističkoga kaosa. U njemu više ne postoji jedan jedinstveni poredak moći i njezine regulacije.<sup>160</sup>

Liberalna demokracija nije, dakle, trijumfirala padom komunizma 1989. godine.<sup>161</sup> Naprotiv, ta zakašnjela posljednja revolucija moderne samo je do krajnjih učinaka dovela transparentnost materijalističke prirode neoliberalnoga kapitalizma. On sam proizvodi svoje “duhovne” (ne)prijatelje – kršćanstvo, Islam i *new age* – tako što sve što jest pretvara u informaciju/robu, objekt spreman za daljnju uporabu. (Ne)prijatelji su kao i tzv. subverzivno-kritički intelektualci kapitalizma i liberalne demokracije integrirani u poredak čak i kad ga negiraju ili kao u slučaju američkih i ruskih fundamentalista odlaze u napuštene krajolike prirode ili u podzemlja nalik onima iz filmova Tarkovskoga, iščekujući Apokalipsu. *Ready-made* globalne ekonomije koja se hiperrealno događa u virtualnome prostoru liberalne demokracije kao društvu spektakla svu je uzvišenost vijorenja zastava sveo na pragmatičnost

<sup>159</sup> Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, Verso, London-New York, 2000.

<sup>160</sup> Vidi o tome: Žarko Paić, “Nakon kulture: teorije zaokreta i zaokret teorije u globalno doba”, u: *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009. str. 7-67.

<sup>161</sup> Alain Badiou, “The Communist Hypothesis”, *New Left Review*, br. 49, siječanj-veljača 2009.

žrtve za slobodu. Žrtve su, doduše, nužne za napredak. Ali pitanje je uistinu za što? Više ljudskih prava, demokracije, slobode medija, materijalnih blagodati potrošnje?

Događaji 1989. stoga nisu bili radikalna revolucija postojećega svijeta. Bila je to politička revolucija zakašnjele moderne u njezinim rubnim područjima. Zato naivni teorijski *globetrotteri* naoružani različitim sociologijskim teorijama prve (tvrde) i druge (refleksivne) modernizacije ne mogu bez poteškoća shvatiti zašto je bilo neizbježno da gotovo sve postkomunističke vlade nakon 1989. budu daleko od liberalne retorike, već manje ili više društvo propalih nacionalističko-populističkih lažnih proroka i mesijanskih žrtava komunizma. Najciničniji obrat ove heroike i žrtvopisa komunizma još i danas odjekuje u jednom aforizmu nepoznatoga autora: *S koliko se kvadratnih metara stana mjere žrtve komunizma?* Istinska intelektualna paradigma tog preobraćenja od radikalnoga disidenta u komunizmu do državotvornoga velikoruskoga huškača opsjednutoga pravoslavnim fundamentalizmom predstavlja životni put Aleksandra Solženjicina. Tko želi govoriti o strahotama komunizma u 20. stoljeću mora čitati *Arhipelag Gulag*. Ali tko želi govoriti o moralno-političkoj bijedi intelektualaca nakon kraja komunizma i kraja Berlinskoga zida ne mora čitati Solženjicina. On je samo uzoran primjer bijede mesijansko-apokaliptičke misije kulture nakon 1989. i njezine preobrazbe u novu ideologiju.<sup>162</sup> Ovaj obrat poznate postavke da je globalno doba rezultat prelaska ideologije u pitanje kulturnih identiteta pravo je čitanje stvarnoga obrata stanja. Kultura je samo novi oblik nemilosrdne borbe za identitet u neprestanim preobrazbama.<sup>163</sup>

Realni udarac čekića u Zid, jednog od simbola industrijskoga imaginarija komunizma kao oruđa radničke klase, uz srp kao oruđa seljaštva, bio je istinski smisao ovog događaja.

162 Žarko Paić, *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Izdanja Anti-barbarus, Zagreb, 2006.

163 Ivan Čolović, *Balkan – Teror kulture*, Biblioteka XX. Vek, Beograd, 2008,

Osvajanje slobode, međutim, bilo je samo izlikom za prisvajanje materijalnih blagodati egzistencije, za sve što je bilo uskraćeno u realnome socijalizmu. Sloboda je pretpostavka pada u dobrovoljno ropstvo materijalnome radu da bi se mogao osigurati užitak potrošnje. Ali sada je sloboda ništavna kao i utopija komunizma o carstvu sreće i duhovnoga blaženstva bez *egipatskih lonaca mesa*.<sup>164</sup> Tako su sljedbenici Mojsija na putu za Kanaan umjesto sna o obećanoj zemlji neopozivo zatražili *sada i ovdje* višak realnoga, a manjak imaginarnoga i simboličkoga. Ono što će uslijediti nakon više od dvadeset godina postaje totalna transparentija kraja povijesti. Povratak mukotrpnome radu kao temelju etičko-političke legitimnosti liberalnoga kapitalizma rane faze nakon kolateralnih žrtava aktualne svjetske financijske krize postaje bolnim otrežnjenjem. Nakon repolitizacije kulture kao kritike ideologije liberalne demokracije s njezinim “preventivnim ratovima” za ljudska prava i demokraciju u Afganistanu i Iraku, povratak onome čudovišno realnome postaje logičnim povratkom u pustinju globalne ekonomije.<sup>165</sup> Tko vlada poviješću, vlada ekonomijom i politikom nadzora nad svijetom uz pomoć kulture (umjetnosti, religije, znanosti). Tko je isključen iz povijesti tome preostaje kultura kao znak borbe za goli identitet (jezik). *Tertium non datur*.

Za Agambena je *Tiananmen* događaj političke otvorenosti svijeta u formi spektakla. Ovdje više ne funkcioniraju stare liberalne i marksističke teorije o razdvojenosti političke države i civilnoga društva. U tom eseju Agamben zapravo preuzima Badiouove postavke o državi. Badiou, naime, tvrdi da se sada država legitimira drugom vrstom artikulirane moći upravljanja zajednicom negoli što je ona utemeljena na zbrinjavanju stanovništva i predstavljanjem klasno-socijalnih

164 Vidi o tome knjigu eseja slovenskoga književnika Drage Jančara, *Izbrojen, vagnut, razdijeljen*, Durieux, Zagreb, 1996. Sa slovenskoga prevela Mirjana Hećimović

165 Slavoj Žižek, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, 2006.

interesa državljana/građana. Problem nije u tome što bi Agamben prihvatio postmoderne ideje o nihilizmu društva spektakla (Debord u ruhu Baudrillarda), nego u tome što sam Agamben na tragovima Heideggera izvodi radikalno postavku da je suvremeni kapitalizam u svojem kulturalnome liku posvemašnje ozbiljenje postvarenja i estetizacije čovjeka kao stroja žudnje. To je biopolitičko stanje s onu stranu kulta humanističke kulture. Antropološki stroj u stanju mirovanja postaje jedinstvo stroja, čovjeka i životinje. To postavlja u pitanje sve dosadašnje etičke zahtjeve revolucije postojećega svijeta.<sup>166</sup> Točno je, dakako, da vladajuća politika nakon 1989. više nije borba za nadzorom nad mehanizmima države, nego borba između države i ne-države (čovječanstva), odnosno borba između “uključenih” i “isključenih”. Tako je singularnost raspadnute cjeline svijeta premještena ondje gdje je oduvijek i bila – u realnu političku ekonomiju neoliberalnoga kapitalizma.

Sve je ovo bilo nužno teorijski iznijeti na vidjelo zbog toga što je retrospektivno viđenje događaja rušenja Berlinskoga zida 1989. godine uvjet mogućnosti pristupa *mračnome raspadu* Jugoslavije. To znači da se ne može prihvatiti zdravorazumski prošireni stav da je novo rođenje nacionalnih država u istočnoj Europi i na Balkanu tek posljedica sloma realnoga socijalizma. Ne može se isto tako ni bez kritičke distance osuđivati nacionalizam istočnoeuropskih i balkanskih postkomunističkih kulturnih elita. One su samo uspješno i sustavno ideološki pravili buku oko nacionalne suverenosti država. Ali te su elite u isto vrijeme glavni akteri rasprodaje u besćenje bogatstava nacionalne ekonomije korporacijama Europe i SAD-a. Uzvišenost prvih trenutaka slobode u liberalnim demokracijama istočne Europe dočekana je govorom o građanima nove Europe. Osvit novoga doba otpočeo je, dakle, nacionalnim patosom bez nacionalizma. Ne slučajno, Sloterdijkov esej o rušenju Berlinskoga zida i ujedinjenju

<sup>166</sup> Giorgio Agamben, *Das Offene: Der Mensch und das Tier*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

Njemačke 1990. godine ima patetičan naziv – *Obećanje na njemačkome: Govor o vlastitoj zemlji*.<sup>167</sup>

#### 4.6. CIVILNA RELIGIJA – MAHNITOST DOMOLJUBLJA

Nacionalne su države bile neizbježan okvir liberalne demokracije u Europi u doba građanskih revolucija krajem 18. i sredinom 19. stoljeća. Ono što se uistinu i ne može nazvati pojmom revolucije, a na to je upozorio upravo Ralf Dahrendorf, jesu događaji zaokreta ili povratka u odavno dogođenu povijest. Demokracija ne može bez ukorijenjenosti u tlo, domovinu, suvereno određeni teritorij. Nacija-država je njezin moderni okvir egzistencije. Zato je kozmopolitska demokracija samo moralni postulat. Protiv morbidnih oblika domoljubnih gadosti spram državljana “neurođenoga” etničkoga podrijetla, religijskoga i kulturnoga identiteta Drugih kozmopolitski osjećaj ima dimenziju “svetosti”.<sup>168</sup> Ali bez civilne religije slobode, koja se često pogrešno izjednačava s mahnitim domoljubljem i šovinizmom, demokratske su republike lišene djelujućega subjekta demokratskih vrлина. Nedostaju im “običaji srca” i duša, ideali republikanske tradicije slobode, koju danas oživljavaju i neomarksistički kritičari neoimperijalnoga poretka globalizacije, povratkom na izvore američkoga ustavnoga republikanizma.<sup>169</sup> Gdje je onda temeljni problem nelagode i nezadovoljstva građana novih nacionalnih država s uključenjem u europski poredak liberalne demokracije i tržišne privrede? Čini se da je od samoga početka bio neizrečen, ali zato prisutan u svijesti svih stanovnika iza Zida od 1945. do 1989. godine kao tamna sjena nadolazeće “svijetle budućnosti”.

<sup>167</sup> Peter Sloterdijk, *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990.

<sup>168</sup> Martha C. Nussbaum i Joshua Cohen (ur.), *Za ljubav domovine: Rasprava o granicama patriotizma*, Biblioteka XX. Vek, Beograd, 1999. S engleskoga prevele Drinka Gojković i Slavica Miletić

<sup>169</sup> Michael Hardt i Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Harvard, 2000.

Unatoč tome ili upravo zato došlo je do fatalnoga ne samo komunikacijskoga krivoga spoja između dvije Europe, zapadne i istočne u koju sa svojim psihološko-političkim narcizmima malih razlika (Sigmund Freud) pripadaju sve države na prostoru Srednje Europe i Balkana bez obzira jesu li već članice Europske Unije (poput Slovenije, Bugarske, Rumunjske i Hrvatske). Zašto je taj *narcizam malih razlika* na Balkanu psihološko-politički? Zato što je vezan uz povijesnu i političko-kulturalnu organsku povezanost nacija na zajedničkim prostorima. Nemogućnost da se kao u nekim drugim etnički homogenim državama tek prigodno razmeće multikulturalnošću dok je ona ne samo u Bosni i Hercegovini, nego i u Crnoj Gori, Hrvatskoj i Srbiji načinom društvene konstrukcije identiteta druga je strana problema.<sup>170</sup> Sve su nacionalističke političke elite tijekom 1990-ih godina nakon formalnoga prestanka rata na prostoru bivše Jugoslavije 1995. godine potpisivanjem Daytonskoga sporazuma bile i dalje legitimnim demokratskim predstavnicima vlasti.

Psihološko-političkim možemo nazvati način artikulacije simboličke moći. S pomoću njega se prenose frustracije, paranoja, traume i povijesno nerazriješene fiksacije o lažnoj povijesnoj veličini vlastita identiteta u suvremenu politiku. Mađarski politolog István Bibó nazvao je to *bijedom istočnoeuropskih malih država*.<sup>171</sup> Realni izvori moći u postkomunističkome stanju su jedino, dakako, vojne i kulturne elite, budući da kultura kao ideologija određuje djelovanje religije u postmodernome svijetu fragmentacije identiteta.<sup>172</sup> U svim sociologijskim anketama provedenim u Hrvatskoj od 1990-ih do danas, a vjerojatno isto vrijedi i za druge bivše jugoslavenske države možda s iznimkom Slovenije, na pitanje kome

170 Vjeran Katunarić, "Od 'bratskih naroda' do 'multikulturalnog tržišta': izazovi europskoj matici na periferiji", u: *Lica kulture*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007. str. 73-86.

171 István Bibó, Huszar Tibor, Szücs Jenő, *Regije evropske povijesti*, Naprijed, Zagreb, 1995. S mađarskoga preveli Eva Grlić, Igor Karaman, Arpad Vicko

172 Zygmunt Bauman, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge, 2006.

građani najviše vjeruju odgovor je – Crkvi i vojski. Vjera u tradicionalno-konzervativne i autoritarne strukture moći na jedino nužan i logičan način povezuje balkanske kulturne elite i *postwar lords*.<sup>173</sup>

"Nesporazum" je, dakle, u tome što su sva društva i države s onu stranu bivšega Zida ekonomski nerazvijene, politički nestabilne i kulturno opsjednute mitom o žrtvi povijesti i veličini u izobličenom zrcalu. Od Velike Europe nerealno se očekivao spas za samoskrivljenu destrukciju kulturnoga kapitala. Krajem 1980-ih godina, osobito u bivšoj Jugoslaviji, kulturni je kapital bio u znaku dvojnosti: s jedne strane integrativnih projekata liberalnih kulturnih i političkih elita unutar komunističke pluralne nomenklature, a s druge strane dovršetka projekata nacionalističkih kulturnih elita. One su smjerale osvajanju političke vlasti na prvim demokratskim izborima nakon 1989. godine. Pritom valja istaknuti da je upravo kultura bila način artikulacije novih političkih projekata demokratskih pluralnih interesa, kao u slučaju slovenskoga nacionalnoga programa objavljenog u časopisu *Nova revija* i radikalne nacionalističke obnove ideje Velike Srbije kao najave etničkih ratova na prostoru bivše Jugoslavije u *Memorandumu SANU*. U oba slučaja, riječ je o ulozi intelektualaca odnosno kulturne elite kao predvodnika izgradnje nacionalne države, ali s obrnutim predznacima. Prvi s predznakom nacionalne rekonstrukcije Europe, a drugi s predznakom geopolitičkoga osvajanja svih priznatih nacionalnih država/republika unutar federalne strukture SFRJ u kojima su živjeli Srbi izvan Srbije. Uloga intelektualaca u srednjoeuropskome i balkanskome postkomunističkome stanju postaje upravo zbog *mračnoga raspada* Jugoslavije posebnim mjestom analize jedne od najgorih ovodobnih moralno-političkih *izdaja intelektualaca* (Benda).<sup>174</sup>

173 Vidi o tome: Vjeran Katunarić, "Sirene i muze:kultura u sukobima i mirotvornim procesima u bivšoj Jugoslaviji", u: *Lica kulture*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007.

174 "Najspektakularniji pad inteligencije dogodio se na Balkanu. Pisci i

#### 4.7. IZA MRAČNOGA RASPADA

*Mračan raspad Jugoslavije* i etnički ratovi na Balkanu stvar su ponajprije onoga što se još uvijek uzvišeno naziva *idejom Europe*. Nemojmo zaboraviti da je te ratove zaustavila Amerika, a ne Europa. Ta činjenica je nešto istodobno samorazumljivo i nešto skandalozno. Naime, samorazumljivo je da u doba globalnoga nereda u svijetu nakon kraja hladnoga rata Amerika ima ulogu hegemonu i apsolutnoga vladara. Ali skanda-

profesori imali su presudnu ulogu u pripremi rata u Jugoslaviji. Osobito su vodeći predstavnici srpskih i hrvatskih intelektualaca sustavno pripremali hajku protiv mirnog suživota različitih etničkih skupina, oslanjajući se na nacionalističke mitove. Onaj koji se suprotstavio tim kampanjama, bio je ušutkan ili protjeran. Malo njih bilo je ustrajno. Više ne možemo puno dodati tom deprimirajućem nalazu potkraj 20. stoljeća. Situacija je drukčija u bogatim zapadnim državama. Inteligencija njihovih metropola, prema riječima jednog američkoga filozofa, ima *moral luck*: ona dosad nije stavljena na kušnju. To nije samo zato jer su te zemlje bile pošteđene ratova. Pluralistička su društva od svojih pjesnika i mislilaca jednostavno prestala očekivati spasonosne poruke. Autor koji bi se publici obratio Kleistovim gestama ili patosom Majakovskog, ispao bi smiješan. Pretpostavka da bi se Francuzi, Nijemci ili Švedani mobilizirali uz pomoć poezije, apsurdna je. Tu i tamo pojavi se neki veteran ili sektaš koji poželi preuzeti takvu ulogu. Svima ostalima jasno je da taj prljavi posao danas obavljaju drugi stručnjaci. Bijes, frustracije i srdžbu publike danas ne uobličuju filozofi i pisci, nego voditelji televizijskih i radio emisija, gurui, glavni urednici, propovjednici i drugi stručnjaci 'odnosa s javnošću'. Književnici i akademski intelektualci tako uopće više ne dolaze u napast izigravati opunomoćenog govornika nacije, klase ili nekog drugog velikog kolektiva, te rukovati zapaljivom tvari koja bi dovela do sljedećeg masakra. Oplakivani gubitak autoriteta pisane riječi barem je u tom pogledu blagoslov. Ali, s globalnoga stajališta, to je slaba utjeha. U pojedinim je regijama potražnja za pokretačima mržnje veća negoli ikad do sada. Na svim kontinentima postoje plemena i vjerske zajednice koje se smatraju ugnjetavanima i ponižavanima. Ogorčeni i uskraćeni kolektivi zahvalni su svakom glasnogovorniku koji može artikulirati njihov bijes i mržnju. A takvih će kandidata uvijek biti. Bilo to na Balkanu, ili na Bliskom istoku, u Magrebu ili na Kavkazu, u Africi ili na Indijskom potkontinentu – izgledi da intelektualci postanu pokretači mržnje nikad nisu bili toliko povoljni kao danas. Bilo bi lakomisleno podcijeniti tu opasnost." – Hans Magnus Enzensberger, "Hassproduzenten. Eine Erinnerung", u: *Zickzack: Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1999. str. 104-105.

lozno je što Europa i dalje ostaje zatočena svojim melankoličnim projektom prosvjetiteljstva s novim utemeljenjem u kulturi. Nemoć Europe u političkome smislu nadomještava se njezinim udjelom u ekonomskome porobljavanju svijeta uz pomoć tzv. soft neoliberalne ekonomije. Vodeći europski filozofi Jürgen Habermas i Jacques Derrida pišu 2003. godine manifest obrane ideje Europe pred američkom političkom hegemonijom i imperijalnim zahtjevima transnacionalnih korporacija u svođenju svijeta na profit. Zahtijeva se ostvarenje novoga prosvjetiteljstva. Habermas i Derrida suprotstavljaju se protuprosvjetiteljskim tendencijama u aktualnoj politici i kulturi Europe:

- (1) obnovi ideje o jedinstvu države i crkve u novoj kršćanskoj Europi,
- (2) preobrazbi politike u postpolitiku kao neutralnu tehničku djelatnost biznismena i populističkih tehnokrata,
- (3) nužnosti privatizacije javnog sektora zbog efikasnosti tržišne privrede i
- (4) obnovi europocentrizma u politici i kulturi.

Jedino bezuvjetno u obrani ideje Europe prije i nakon pada Berlinskoga zida jest radikalno novo prosvjetiteljstvo. Ali ono mora prožeti obje Europe, zapadnu i onu drugu, nerazvijenu, koruptnu, s velikim očekivanjima u izdašnu financijsku pomoć razorenim bivšim socijalističkim nacionalno-državnim privredama i ulaganjem u stil života potrošačkoga hedonizma elite. Zato se pojavljuje ta povijesno nerazriješena nelagoda u onome nesvjesnome kao simboličkome druge ili nepunoljetne Europe koja se nikako ne može osloboditi Oca/Zakona. Ona ga je tražila oduvijek. Bilo je to i onda kad je bila u ropstvu i podaničkome stanju idolopoklonstva kršćanstvu koje, doduše, jest sudjelovalo u borbi za demokraciju, ali samo s idejom rušenja komunizma, ali ne i ispunjenja ideja liberalnoga demokratskoga Zapada. Nije stoga začudno da su Habermas i Derrida na prvo mjesto budućega Ustava EU postavili prazno mjesto božanskoga u doba postmoderne politike nesvodljivih razlika i pluralizma svjetonazora.

Tamo gdje je religija samo jedan od dijelova civilnoga društva, tamo je ideologija postala postpolitičkom borbom za vrijednosti. U postkomunističkim državama i društvima stanje je posve drukčije. Religija je državno-političko pitanje ideološke legitimnosti politike koja će do krajnjih granica podnošljivosti plašiti puk komunističkim zločinima poslije rata i skidanjem križa iz javnih prostora da bi nacionalizam imao svoju vjekovnu priču mita i tradicije protiv dosade i raščaranosti modernosti.<sup>175</sup> Alternativa političkoj vladavini Amerike u globalnome poretku moći pronađena je iznova u onome najkrhijem – kulturi. Nemoć Europe ili njezina ovisnost od američke politike nadomještava se melankoličnim povratkom u stanje “velike europske kulture”. Ali, znakovito je da jedan Francuz i jedan Nijemac, veliki mislioci 20. stoljeća, govore samo ono što aktualna politika Francuske i Njemačke u EU realno i čini. A pod krinkom hegelovske ideje o povijesnim narodima kao “lokomotivama razvitka” opetuju se stare imperijalne fraze o velikim i malim narodima, “pravoj” Europi i onoj “nepunoljetnoj” koju tek treba prosvijetliti.

Na pitanje zašto se dogodio takav strahotan *mračan raspad* komunizma u bivšoj Jugoslaviji s najgorim oblicima genocida, etničkoga čišćenja naroda i razaranja gradova (Vukovar, Sarajevo, Srebrenica) izostaje suvisao odgovor. Između racionalnoga uvida u objektivne ideološko-političke sklopove uzroka koji su doveli do toga i iracionalne, gotovo ezoterijske priče o nekoj mračnoj tajni geopolitičkoga prostora Balkana kao ukletog broda luđaka koji se nikad ne može pacificirati, čini se da je odgovor u radikalnome odbacivanju kulturalnoga determinizma. Kulturne su elite, ali prije svega one tradicionalno-nacionalističke, pripremile rat, kako je to točno opisao Enzensberger u svojim esejima. No, pitanje je

<sup>175</sup> Jürgen Habermas i Jacques Derrida, “After the War: The Rebirth of Europe”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23. lipnja 2003. Vidi također: Jürgen Habermas i Josef Ratzinger, *Dialektik der Sekularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005. i Jacques Derrida i Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001.

uvijek samo jedno: jesu li one bile tako stvarno moćne ili su tek bili puki izvršitelji jedne političke destrukcije onog što je ionako bilo moguće učiniti bez, naposljetku, toliko uzaludnih žrtava za naciju-državu bez realne moći u globalnome poretku? Temeljna je postavka, dakle, ova: rušenje Berlinškoga zida za događanja na prostoru bivše Jugoslavije samo je bio signal početka ambivalentne razgradnje/izgradnje zakašnjelih nacija-država, ali ne i otvorenosti slobode za radikalne demokratske projekte političke emancipacije od ideologije kolektivismu. Sada je to više od dvadeset godina poslije posve jasno. Za one koji su najviše krivi za strahote “putovanja u dugu noc” (Srbiju s nacionalističko-komunističkim projektom hegemonizma pod vodstvom Slobodana Miloševića) i za one koji su to krivi u manjoj mjeri (Hrvatska s “operetnom diktaturom” Franje Tuđmana 1990-ih), ali sa sličnim projektom vlastite politike identiteta, neizostavno vrijedi pouka koja zvuči otrežnjujuće bolno, oslobađajuće u svojoj patetičnoj uzvišenosti, premda je napisana kao *credo* konačnoga odustajanja od bilo kakve obnove njemačke posebne misije u novome globalnome poretku svijeta. Nju je Njemcima uputio Peter Sloterdijk:

“Za nas nema većeg zla od tih nacija-utroba, od tih usisavajućih domovina, od tih velikih boležljivih majčinskih božica s njihovim alegorijskim grudima, zastavama i suzama i njihovim junačkim sinovima, koje najprije šalju da učine nešto veliko, da bi ih potom usrknule natrag u vlažan grob pun obećanja, koji je naravno placenta za ponovna junačka rođenja u domovini – znamo tu priču. Dosta nam je polureligiozne nacionalne pornografije pune žrtava.”<sup>176</sup>

<sup>176</sup> Peter Sloterdijk, *Versprechen auf Deutsch: Rede über das eigene Land*. str. 76.

#### 4.8. POVRATAK U NOVU ILUZIJU?

Tko, naime, govori o balkanizmu kao iracionalizmu i barbarstvu, neprestano obnavlja stare teorijske priče o dvije Europe – onoj racionalnoga prosvjetiteljstva i onoj gdje žive “plemeniti divljaci”. To je rodno mjesto one politike koja kulturu postavlja u središte objašnjenja sukoba. Tako se svjesno prebacuje tumačenje svjetsko-povijesnih događaja moderne u sarkofag mračnih i praiskonskih sila.<sup>177</sup> Ovdje neprestano opetovanu sintagmu Alaina Badioua o *mračnome raspadu* valja shvatiti kao metaforu. Ali ona ubojito pogađa tu rascijepljenost na dva pola. Svijetloga raspada očigledno nema, ili je možda tek pretpostavljen kao nešto što proizlazi iz odsutnosti krvoprolića. Slučaj mirnoga raspada Čehoslovačke na Češku i Slovačku obično se uzima kao dobar primjer toga, ali ne i onaj koji bi mogao važiti pravilom zato što Česi nikad nisu vladali nad Slovacima političkim hegemonizmom i zato što je ta situacija iz temelja različita spram okvira izgradnje nacija-država na Balkanu. Već je u toj sintagmi nešto uznemirujuće – *mračan raspad*. Ali nije problem zašto se nešto raspalo kao što je to bila Jugoslavija, nego kako i s kojim posljedicama za buduće društvene odnose, političke igre moći i kulturnu suradnju naroda, država i pojedinaca u jednom neprijeporno integriranome prostoru prožetim srodnim i različitim povijesnim, društvenim i kulturnim odnosima.

Ako je postkomunističko stanje ono koje kulturu kao posljednje preostalo utočište utjehe pred bezobzirnomo logikom neoliberalne globalizacije postavlja u prazno središte moći, onda ono nije prijelazno doba jedne ravnodušne i neutralne postpolitike kraja povijesti, nego praznina između onog prije i onog poslije rušenja Berlinskoga zida. Nije mračan tek raspad. Još su mračnije posljedice raspada: razorene ekonomije novih nacionalnih država na Balkanu, ograničena suverenost država koje u globalnome poretku naliče morbi-

<sup>177</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York, 1996.

dnim Arkadijama i egzotičnim karavanskim postajama, valovi imigrantskoga stanovništva u obećane zemlje Zapada, kulturni kapital u krhotinama, društvene elite moći u zagrljaju Crkve, vojske i lokalno umreženih mafija i, posljednje ali i krajnje iluzorno, privid blagostanja pod medijskom proizvodnjom stilova života slavnih i bogatih zvijezda iz podzemlja nove hibridne kulture koja spaja nespojivo – primitivizam i dekadenciju, aroganciju i domoljublje. Postkomunističko stanje u kojem se kultura pojavljuje kao nova ideologija može se savršeno opisati jednom izrekom američkih marinaca: *situation normal, all fucked up!*

Izgledi za preokret takvog stanja ne čine se realnim na duži rok. Razlozi za to su strukturne naravi. Moguće je promijeniti samo simboličke izvore moći u promjeni onih koji politički vladaju državama i društvima jugoistočne Europe na demokratskim izborima. Ali model neoliberalne ekonomije, koja svaki oblik društvenoga intervencionizma podnosi samo dok je to u interesu buduće akumulacije profita, zacijelo ne bez radikalne promjene smjera globalizacije. A ono najčudovišnije u cijeloj priči, što se naziva moći identiteta, tom sablasnom kulturom kao hologramom načina života etničkih skupina u doba nacionalizma bez nacije i nacije bez nacionalizma, najotpornije je na sve dosadašnje izvanjske izazove. To je i razlogom zašto su gotovo sve kritičke analize *mračnoga raspada* nakon pada Berlinskoga zida u svijetu ponajprije kulturalno usmjerene, čak i kad pokušavaju podstrijeti bezobzirnomo logiku ekonomskih činjenica. Melankolija je stoga samorazumljiv način ne samo zavaravajućega povratka u doba *kad je željeti još pomagalo*, kako glasi naslov peme Petera Handkea, nego i pokušaj da se uspostavi spoznajni most između različitih obala na kojima su i dalje istaknute zastave kulture kao nove ideologije. One se samo mijenjaju u skladu s promjenama vladajućih simbola moći. Ono što je, naprotiv, otporno i trajno jest da u srazu s čudovišnom istinom realnoga stanja stvari uvijek postoji mogućnost da se u otvorenosti novoga događaja istine preokrene smjer kraja povijesti i iznova krene protiv znakova duha vremena.



Franci Zagoričnik, neoavangardni slovenski pjesnik u svojoj refleksivnoj poemi *Ahimsagita*, iskazuje tu sablasnu čudovišnost otvorenosti onoga nadolazećega. Poetskome se iskazu više ništa nema dodati, jer je sve ionako oduzeto, ako je barem postojala iluzija da vladamo sami sobom i svojom (ne)izvjesnom sudbinom.

Zid se drobi među prstima.  
Pobjegli su opasni gušteri.  
Sve je isušeno i čisto.

## 5.

# LEVIJATAN OD PORCULANA: Pitanje Europe danas

### 5.1. DOBA KRAJA ILUZIJA

Živimo u doba kraja iluzija. Sve što je vrijedilo za *mračno 19. stoljeće*, kako ga je nazvao Heidegger, još većim intenzitetom pogađa suvremeno doba. To se ponajprije odnosi na tehnološke pristupe životu koji su se prenijeli na gotovo sva područja kulture, potom na digitalne mreže novoga društvenoga djelovanja u kojem virtualnost određuje granice stvarnosti, a ne obratno, i posljednje ali i najvažnije, na svjetsku financijsku krizu. Nakon izvjesnoga bankrota nacionalnih ekonomija u nekim europskim zemljama i krize euro-zone (Grčka, Irska, Portugal, Španjolska, Italija) neoliberalizam se od kraja 1970-ih do danas i nadalje smatra još uvijek jedinom uspješnom ekonomsko-političkom ideologijom, doktrinom i teorijom stvarnosti globalnoga kapitalizma.<sup>178</sup> Dispozitivni moći s kojima se služi u borbi s antikapitalističkim alternativama proizvodi su novijeg društvenoga razvitka. Tehnoznanosti, novi mediji i neoliberalna ekonomija čine trijadu suvremenoga globalnoga kapitalizma. Njegova je logika djelovanja u sažimanju informacija (robe) i širenju vizualnih komunikacija (kapitala). Politika je postala komunikacijsko djelovanje *managerskih* elita u umreženim društvima dana-

<sup>178</sup> Vidi o tome: Jürgen Habermas, "Nach dem Bankrott – Thomas Assheuer im Interview mit Jürgen Habermas", *Die Zeit*, 6. studenoga, 2008. br. 46.

šnjice, a kultura spektakularna teatralizacija stilova života bogatih i slavni (celebrity culture). Krug je zatvoren. Integralni spektakl doživljava stvarnosti kao razmjene dobara i usluga na simboličkome i stvarnome tržištu cjelokupnu je stvarnost demokratske liberalne politike sveo na preobrazbe u formi tehnologije vladanja i preobrazbe u sadržaju medijskoga predstavljanja događaja, Nadzorno društvo savršeno odgovara narcističkoj kulturi građanske ravnodušnosti spram patnji Drugih. Taj se zatvoreni krug svijeta bez smisla kojem značenje daje proizvodnja medijskih događaja u sebi raspada pred našim očima. Politika gubi vjerodostojnost djelovanja slobode, a kultura se pretvara u masovno-medijski događaj bez poruke, čisti teror znaka bez predmeta i predmeta bez znaka, u vizualnu semiotiku ništavila.<sup>179</sup> Doba kraja iluzija nije više ono što su pod time podrazumijevali konzervativni liberalni teoretičari kraja ideologija/kraja povijesti (Bell i Fukuyama) od 1960-ih do 1990-ih godina. Sada se kraj iluzija ne odnosi više na utopiju antikapitalizma i političko-ideološke ruine socijalizma u različitim verzijama ostvarenim u 20. stoljeću. Razorna logika dokrajčivanja povijesti u znaku tehnološke racionalnosti i društvene hegemonije kapitalizma ulazi u posljednji stadij entropije. Deleuze i Guattari u jednom razgovoru o biti nadolazećega društva nadzora to nazivaju "delirijem kapitalizma u kojem je sve racionalno osim samoga kapitalizma".<sup>180</sup>

Ako su raščaravanje i povratak realnosti bile ključne riječi kritičkih teorija moderne još za Marxa i Webera, nije li začudno da se na ishodu modernoga doba u kojem ideje Europe naizgled doživljavaju svoj rasap iznova postavlja pitanje o smislu projekta s onu stranu svih povijesno-zemljopisnih, ekonomskih, političkih i kulturnih granica? Riječ je o pro-

jektu stvaranja kozmopolitskoga poretka svijeta unutar granica uma. Formulacija je, dakako, kantovska. Pitanje o smislu projekta Europe nemoguće je sagledati samo kao europsko pitanje. Ovdje treba otkloniti unaprijed očekivani prigovor da je svaka tvorba ideja Europe apriorni eurocentrizam, čak i s dobrim namjerama. Radi se o prigovoru koji svoje utemeljenje ima u povijesnoj praksi grozomnoga kolonijalizma, iskustvima genocida nad izvornim narodima Afrike, Sjeverne Amerike, Azije, ali i u unutarnjem deficitu europske represivne tolerancije manjina (Romi, žene, rodno/spolna diskriminacija). Pritom se Europa ne razumije tek dijelom zapadnjačke civilizacije, uz Ameriku, Kanadu i Australiju. Mnogo je više u pitanju. Gotovo da je posrijedi čitav jedan svijet upravo onih ideja koje su danas postale novom dogmom neoliberalne ideologije globalnoga kapitalizma. To su tržišna privreda, ljudska prava, privatno vlasništvo, shvaćanje slobode pojedinca. Jesu li od samoga početka to bile fikcije i iluzije stvorene zato da podjarmljuju Druge ili su bez njih svi budući projekti društvenih odnosa ostavljeni na milost i nemilost kaosa i entropije, možda čak i pada u bezdan povijesnoga nazatka?

Ovo je pitanje odlučno za svaku buduću raspravu o biti vladavine u postglobalnome dobu. Civilizacije se ne određuju tek svojom visokom kulturom i umjetnošću u povijesti. Politička vladavina u kojoj simbolički način tvorbe stvarnosti ima presudnu ulogu više je od dekora za visoke ciljeve duha. Znamo da je Periklova Atena bila unutarnji prostor-vrijeme najvišega dostignuća duha staroga svijeta. Ali znamo i da je zatiranje tragova drugih civilizacija rodno mjesto skrivene palimpsesta izvornosti. To je podrijetlo one znamenite Benjaminove izreke da su dokumenti civilizacije uvijek i dokumenti barbarstva. Demokracija stoga nije samo univerzalno rješenje za pitanje slobode čovječanstva u nadolazećem razdoblju poslije povijesti. Ona ima karakter smjera civilizacije slobode. Demokracija je na putu spram apsoluta slobode u formi slobodnoga čovjeka i naroda u nadolazećoj zajednici

179 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities...Or the End of the Social and Other Essays*, Semiotexte, New York, 1983.

180 Gilles Deleuze i Felix Guattari, "Capitalism: A Very Special Delirium", u: Sylvia Lothinger (ur.), *Chaosophy*, Autonomedia/Semiotexte, New York, 1995. str. 18.

(društvu i državi).<sup>181</sup> Zato je pitanje o biti demokracije danas istodobno pitanje o slobodi nadolazeće zajednice i njezino-me smislu, a kao takvo i pitanje istinske budućnosti Europe. Ne smije se zaboraviti da demokracija ne predstavlja vladavinu naroda kao mase ili svjetine. Isto tako nije riječ o premoći kategorija kvantiteta pred kvalitetom. Demokratska vladavina je otvorenost slobode u povijesti ozbiljenja ideje čovjeka. Stoga demokracija nadilazi proceduru, to jest pravno-političko svođenje na promjenu izbora u okružju predstavljanja jednakih i slobodnih građana. Ali problem je upravo u odredbi načina ovog nadilaženja, prijelaza preko granica nacije-države i suverenosti naroda u građanskome društvu na razini svjetsko-povijesnoga obzorja kozmopolitske zajednice. Kada svaka ideja predstavljanja Drugoga i njegova interesa postaje upitnom zbog izopačenja samoga smisla demokracije, tada je na djelu elitarna ili tehnokratska vladavina. Takav način vladanja označava proces destrukcije političkoga uopće. Nije stoga začudno kad Habermas u kritici *liberalne eugenike* ili tehnološkoga vođenja politike u suvremenim zapadnim društvima brani pravo demokratske javnosti na neznanje i predrasude protiv hiperracionalnoga uma stručne manjine.<sup>182</sup> Taj problem proizlazi iz unutarnjih proturječnosti između zahtjeva tehnološke elite za političkom moći na temelju uvida u strukturu napretka društva i prava javnosti u masovnome demokratskome poretku da odlučuje o smjeru društvenoga razvitka, čak i uz cijenu stagnacije u odnosu na druga društva.

Sjetimo se da u pogledu vjere u napredak europske/zapadnjačke civilizacije između liberala i njihovih radikalnih kritičara – Johna Stuarta Milla i Karla Marxa – i pod cijenu aktivne ili pasivne kolonizacije svijeta, nema razlike, osim, na-

181 Vidi o tome: Giorgio Agamben i drugi *Democracy in What State? (Agamben, Badiou, Bensaid, Brown, Nancy, Rancière, Ross, Žižek)*, Columbia University Press, New York, 2011.

182 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001.

ravno, u razumijevanju cilja ili svrhe povijesti. Za liberale je riječ o slobodi i dobrobiti pojedinca kao temelja zajednice, a za marksiste o pravедnosti i jednakosti svih članova zajednice, pri čemu je sloboda pojedinca uvjet slobode za sve. Tko danas govori o Drugome izvan logike napretka kao o kulturno nesvodljivome Drugome, priča zapravo iluzorne priče. Ili možda postavlja u pitanje univerzalne vrijednosti samog smjera kapitalističke racionalnosti globalnoga poretka? Ako je ovo drugo posrijedi, tada smo suočeni s razlikovanjem između cilja i svrhe povijesti. Navedeno razlikovanje razvija Benjamin u *Povijesno-filozofijskim tezama*.<sup>183</sup> Cilj je pitanje eshatologije, a svrha pitanje teleologije. Konačno i posljednje te svrhovito sabiru se u ideji ozbiljenja povijesti same. Mogućnost druge povijesti s onu stranu produktivne racionalnosti same želje, koja se objektivira u formi robe-novca-kapitala, još je uvijek nešto zamislivo, ali ne i ostvarivo. Preokretanje stvarnosti u sadašnjem stanju krize neoliberalnoga kapitalizma svjedoči da je smisao povijesti – njezin cilj i svrha – doveden u pitanje. Promjena smjera nije tek pitanje promjene puta, nego zaokreta u načinu razumijevanja ideje i stvarnosti Europe uopće. Ovdje se ne radi o jednoj Europi spram koje se svi Drugi orijentiraju. Ne radi se ni o drugoj Europi koja bi bila i nadalje shvaćena kao njezin tamni Drugi u značenju iracionalnosti, fantazme i nazatka. To su sve klasične političko-ideologijske figure samoidentifikacije tzv. pravih Europljana naspram svojih vlastitih Drugih (istočne Europe i Balkana). Povijest tog nesporazuma određuje pitanje položaja Europe kao odnosa jezgre i rubova, središta i periferije, civilizacije i kultura. Zemljopisno određenje Europe stoga je uvijek pitanje geopolitičke orijentacije u vremenu i prostoru, ali i dekonstrukcije ideje prirodnih granica jednog jedinstvenoga *Borderlanda* u čitavoj svjetskoj povijesti do danas.<sup>184</sup> Shvaćanje Europe kao *sredine* između geopolitičkih

183 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *The Means Without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2000.

184 Etienne Balibar, "Europe as Borderland", The Alexander von Hum-

carstava moći prisutno je već u Heideggerovom *Uvođenju u metafiziku* iz 1935. godine. Sredina znači metafizičko samospostavljanje duha otvorenosti protiv razornih procesa opustošenja Zemlje, omasovljenja čovjeka i njegove pretvorbe u organizacijski sklop tehničkoga funkcioniranja. Protiv u biti iste metafizičke vladavine u logici širenja i broja (Amerike i Rusije), Heidegger misli Europu u svjetlu duhovnoga bitka svijeta iz nadolazeće vremenitosti. Ona ima karakter apokaliptičke otvorenosti svijeta uopće, ali ne i njegove pomrčine. Europa je u tom odlučnom spisu za promišljanje ideja metafizičkoga Zapada duhovni temelj i bezdan vlastite "sredine". To znači biti-između svjetsko-povijesnih carstava brutalne akumulacije moći, gubitka ranga svih stvari i nihilizma masovnoga društva i kulture.<sup>185</sup> Suvremena politička geografija Europe odgovara u potpunosti prethodnom opisu. Kao što u svojim analizama to pokazuje Balibar na tragovima Deleuzea i Guattarija, politički prostori Europe su u znaku dijalektike deteritorijalizacije-reteritorijalizacije. Radi se, naime, o procesu tvorbe nacije-države modernoga doba kao modela unutarnje i izvanjske integracije prostora. Suverenost naroda odgovara suverenosti nacije-države. Unutar teritorijalno ograničenoga prostora koji nije određen samo granicom političkoga prostora spram drugih nacija-država, nego ponajprije granicom administrativne, fiskalne, vojne, jezične vladavine, odigrava se drama moderne povijesti. Europa kao *Borderland* na putu svojega reteritorijaliziranja i u formi nadnacionalne političke zajednice nije carstvo svjetske političke i ekonomske moći.<sup>186</sup>

Razlozi za to nisu tek što je Amerika bila pobjednicom u 2. svjetskom ratu, a Europa ideologijsko-politički rascijepljenom na Zapad (kapitalizam, liberalizam i demokraciju) i Is-

boldt Lecture in Human Geography, University of Nijmegen, 10. studenoga 2004.

185 Martin Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, M.Niemeyer, Tübingen, 1998. 6. izd.

186 Etienne Balibar, "Europe as Borderland", str. 1-27.

tok (komunizam, totalitarizam i partijsku diktaturu). Europa se za razliku od Amerike ne konstituira iz univerzalnosti političkoga naroda i građanstva, nego iz univerzalnosti *missing-linka* duhovne odnosno kulturne integracije. U prvom slučaju riječ je o političkoj moći bez kulturnoga identiteta, a u drugom o identitetu bez političke moći. Američki identitet izgrađen je politički. To je ustavna kategorija suverenosti naroda iz duha univerzalnoga građanstva. Europski je, usuprot tome, u stalnome procesu previranja između zahtjeva za civilizacijskom misijom Europe kao duhovnoga svijeta univerzalnih ideja slobode, tolerancije i pravednosti te svođenja kulture na duh naroda. Sukob između univerzalnosti civilizacije i partikularnosti kulture, ideja Francuske revolucije i njemačke romantike, do danas je preostao pitanjem utemeljenja Europe. Sva nemoć djelovanja u svijetu globalnoga poretka proizlazi otuda. Kada se ustvrdi da je Europa već bitno "deteritorijalizirana, delokalizirana i dekonstruirana",<sup>187</sup> tada to valja shvatiti ponajprije kao stvarno stanje gubitka njezine moći u ekonomiji i politici danas. Ali ništa manje to vrijedi i za shvaćanje kulture u suvremeno doba. Europa je "sredina", ono biti-između u procesu globaliziranja s, doduše, promijenjenim modelom djelovanja moderne nacije-države. Ipak, to je djelovanje legitimacijski i efektivno ograničeno. Ono što nedostaje jest središnja politička moć u *postnacionalnoj konstelaciji* globalizacije.<sup>188</sup> Drugim riječima, europska je politička geografija u biti "konzervativna". Razlog je taj što je utemeljena u duhovnome bitku koji se artikulira kao sklop univerzalnih kulturnih vrijednosti. Koliko god težnje spram prosvjetiteljskih ideja vladavine razuma, slobode i znanstveno-tehničke instrumentalnosti bile upisane u misaone pokušaje prevladavanja zlokobnih političkih podjela Europe u 20. stoljeću, toliko je samoizvjesno da se taj projekt ne može

187 Etienne Balibar, isto, str. 10.

188 Jürgen Habermas, "Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?", u: *Der gespaltene Westen: Kleine Politische Schriften X*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004. str. 68-82.

provesti bez zbiljske moći i snage u svijetu. Od samoga početka diskurs europskih ideja nakon I. svjetskoga rata imao je neskriveno apokaliptički ton ukazivanja na ono jedino spasonosno u povratku Europe svojim duhovnim temeljima. Tako su Husserl i Heidegger mislili budućnost Europe. No, problem se svodi na mišljenje s onu stranu preuzimanja odluke za radikalnu političku volju preoblikovanja svjetske politike moći. Bez preuzimanja moći u odnosu spram Amerike kao imperija liberalne demokracije i globalnoga kapitalizma, stanje preostaje na rubu nemoći. Ima li uopće drugoga i drukčijega smjera Europe danas koji bi mogao održati svoju poljuljanu stvarnu moć, a da se ne pretvori u čudovišnu suprotnost – poredak autoritarne demokracije, nacionalizma, rasizma i ksenofobije jezgre i rubova europskih konstitutivnih naroda?

## 5.2. USTAVNO DOMOLJUBLJE ILI KOZMOPOLITIZAM?

Eurocentrizam u doba krize ili čak nestanka Europe kao svjetsko-povijesnoga subjekta moći u ekonomiji i politici čini se uistinu neučinkovitom sablašću, a ne stvarnom prijetnjom Drugima. Europa je danas, da parafraziram Sloterdijka, postimperijalni prostor kraja povijesti i muzealizirani park naroda bez moći. U njemu, doduše, vlada ravnoteža ideologijskoga straha od pada u barbarstvo 20. stoljeća - fašizam i stalinizam - ali ni desni populistički pokreti, ni ksenofobija niti rasizam koji danas poprima značajke diferencijalnoga ili kulturalnoga rasizma<sup>189</sup> još uvijek nisu masovni fenomeni. Prije je to neurotični ressentiment duboko ukorijenjenoga straha od Drugoga ili reakcije na *missing-link* novoga europskoga identiteta bez moći.<sup>190</sup> Ono nedostajuće za europski identitet

189 Etienne Balibar i Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe: Les identités ambiguës*, La Découverte/Poche, Pariz, 1997.

190 Etienne Balibar, *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2004.

u odnosu na politički kakav je primarno američki u tvorbi države kao republikanizma čini se da je temeljni problem ideje i zbilje suvremene Europe. Tamo gdje Amerikanci pripadnost naciji-državi svjedoče ustavnim domoljubljem slobode ili civilnom religijom, Europljani se nalaze u kušnji izbora između konkretne općenitosti svojega užeg državnoga nacionalizma i apstraktne općenitosti tuđeg širega nadnacionalnoga kozmopolitizma. Ono što Europi nedostaje jest dvoje:

- (1) europski politički narod i
- (2) kozmopolitski ustrojeno građanstvo.

Drugim riječima, u tradiciji moderne razdiobe na političku državu i građansko društvo, nedostaje joj moderni subjekt integracije objektivnoga duha. Ali integracija je prazna bez volje za pripadništvom novome identitetu. Da se može umrijeti za Europu i njezine duhovne vrijednosti svjedoče riječi mađarskih ustanika 1956. godine protiv staljinističkoga terora i sovjetske okupacije svoje zemlje. Disidentska literatura istočnoeuropskih intelektualaca u zatvorima odgovara istom modelu kulturalne borbe (*Kulturkampf*) koju je osmislio Gramsci kao ljevičarski projekt hegemonije nove politike, ali s drugim predznakom – liberalne tvorbe slobode pojedinca protiv svih ideologija totalitarizma. Moglo bi se čak ustvrditi da su u Europu kao sklop univerzalnih vrijednosti duha - humanističke kulture i etičkoga obzorja smisla povijesti - više vjerovali istočnoeuropski intelektualci u zatvorima i logorima negoli zapadni od kraja 2. svjetskoga rata do pada Berlinskoga zida.<sup>191</sup>

Problem je, dakle, što je takav nedostajući politički identitet u svojim bitnim pretpostavkama svojevrstan krhki temelj Europe. Naravno, Europa kao politički projekt kozmopolitskoga poretka ideja unutar federativnoga ustrojstva i nužne *postnacionalne konstelacije* kakvu postulira Habermas, počiva na idejama koje su oblikovale europski kulturni identitet. Taj je identitet razgradnja shvaćanja nacije-države. A paradoksal-

191 Vidi o tome tematski blok "Emil Cioran i stoljeće sumnje" u časopisu *Tvrda*, br. 1-2/2011.

no je samo to što kroz njegove strune odjekuju disonance između univerzalnosti i partikularnosti kulture, između europskoga kozmopolitizma i vjernosti kultu nacije-države. Bez obzira je li riječ o Herderovu *Volksgeistu*, Fichteovoj ideji nacionalne filozofije duha ili kulturno određenoj povijesti modernih nacija-država, ista je melodija. Europski identitet još je uvijek u traganju za integrativnim ili konstitutivnim značajkama nečeg višega. To je istodobno više samo zato što ideju pripadništva Europi određuje kao duhovnu službu *svijetu*. Ali *svijet* nije nigdje drugdje. Svijet se nalazi u okružju zajednice nacija-država. Prostor blizine i povjerljivosti, zavičaja i *habitusa* slobode čovjeka sabire se u ideji svijeta.<sup>192</sup> Europski identitet kao projekt nove kulture ne može biti partikularan u odnosu na univerzalnost političke tvorbe nadnacionalne zajednice. Posve suprotno, njegova je temeljna značajka u prevladavanju kulture kao organske i diferencijalne odrednice moderne nacije. Riskiram nešto naizgled nemoguće: pomirenje ideja nedovršenoga projekta moderne (Habermas) i dekonstrukcije moderne povijesti kao vladavine “velikih priča” (Derrida i postmoderna) u ideji projekta europskoga naroda/građana iz duha nove kozmopolitske kulture. Naposljetku, upravo je manifest Habermasa i Derride za novu Europu postavio u središte pitanje integracije naroda/građana kozmopolitski shvaćene Europe s onu stranu svih nacionalnih partikularizama i s onu stranu obnove ideologijsko-političkih slabosti poput postsekularne kršćanske Europe.<sup>193</sup> Ali prva pretpostavka tako nečeg mora biti gotovo nemogući projekt nadilaženja epohalne zakašnjelosti Europe u artikulaciji ekonomsko-političke moći. Kao što vidimo, ta pretpostavka ne čini se nimalo realnom. Dapače, već sama činjenica što Kina svojim financijskim kapitalom otkupljuje dugove europskih

192 Vidi o tome: Jacques Derrida, “Globalization, Peace, and Cosmopolitanism”, u: *NEGOTIATIONS: Interventions and Interviews, 1971-2001.*, Stanford University Press, Stanford – California, 2002. str. 371-386.

193 Jürgen Habermas i Jacques Derrida, “After the War: The Rebirth of Europe”, *FAZ*, 23. lipnja. 2003.

država unutar euro-zone i tako spašava na kratki rok ideju i stvarnost EU, ima za posljedicu *tihi revoluciju* u globalnoj ekonomiji: ulazak novoga svjetskoga vladara u ekonomski posrnutu Europu. Kakve će biti posljedice tog događaja za budućnost svijeta, nije teško već sada predvidjeti.

Potruga za *missing-linkom* europskoga identiteta neizbježno je projekt potrage za možda ipak još ne posve izgubljenom budućnosti. Potrebno ju je stvoriti sada i neodgodivo zbog regulativne ideje svijeta i vječnoga mira. Kako Habermas ustvrđuje da su prvotni razlozi za stvaranje Europe kao EU danas izgubili uvjerljivost, a to je sprečavanje novih ratnih sukoba između nacija-država, preostaje rad na duge staze – izgradnja kozmopolitskoga poretka koji će osigurati vječni mir u svijetu.<sup>194</sup> Europa ne može ne biti drugo negoli kozmopolitski projekt transnacionalne ideje slobode građanina, s jedne strane, i univerzalne ideje čovjeka kao nesvodljivo Drugoga. Štoviše, nedostajući subjekt nove politike događaja slobode nadolazeće zajednice pitanje je Europe ne samo danas, nego i njezine neposredne budućnosti.<sup>195</sup> Samo je u tom pogledu promjena smjera europske politike – od neoliberalnoga tehnokratskoga ekonomizma do istinske demokratske politike događaja – nužan uvjet za samouspostavljanje Europe. Projekt nove moći s onu stranu shvaćanja nacijske države, teritorijalne suverenosti i ograničene djelotvornosti europskoga građanstva u sadašnjoj politici nužno pripada nadolazećem razdoblju svijeta. Gotovo svi kritički intelektualci tu politiku drže nevjerodostojnom. Njezine su akcije ispod razine povijesnoga zadatka. Moralni bankrot vidljiv je u koruptivnome grabežu u srazu s financijskim kapitalom bana-

194 Jürgen Habermas, “Europa am Scheideweg”, *Handelsblatt*, 2011.

195 Vidi o tome: Etienne Balibar, “Ideas of Europe: Civilization and Constitution”, *Iris*, br. 1, 1. travnja 2009. str. 3-17. Firenze University Press. O pojmu metapolitike vidi: Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz, 1998., a o pojmu nadolazeće zajednice Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1991. i Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003.

ka i transnacionalnih korporacija, politikom elita otuđenih od stvarnih potreba i interesa građana nacija-država, Nije li znakovito da je jedan od vodećih njemačkih intelektualaca druge polovine 20. stoljeća, kritičar medijalne industrije svijesti, zagovornik federalne Europe, Hans-Magnus Enzensberger, na dodjeli europske nagrade *Sonning* 2011. na sveučilištu u Kopenhagenu oštro napao Bruxelles/EU kao sjedište čudovišne birokratske iracionalnosti i bankarske pohlepe. Pritom je optužio elitni klub Europe za izdaju prosvjetiteljskih ideja koje su omogućile baš tu i takvu Europu. Umjesto duha i kulture, eurokrati se bave kartelima i bankama, subvencijama i propisivanjem pravila stvarnome životu. Umjesto Ustava slobode u svrhu dobrobiti političke zajednice europskih građana, na djelu je farizejski duh zabrana i sankcija, birokratskih pravila i tehnokratske dosade iza koje se skriva prezir demokracije i njezin deficit.<sup>196</sup> *Same old story* – kao da se povijest ponavlja u ciklusima. Isto je pisao i Miroslav Krleža 1933. godine u eseju “Evropa danas”.<sup>197</sup> Samo je razlika u tome što Enzensberger pripada tzv. jezgri Europe, a Krleža njezinim rubovima.

U oba slučaja radikalna kritika Europe kao stvarne fantazme, koja se simbolički kodira spomenom Bruxellesa, eurokrata i financijskih kartela globalne ekonomije, samo je je-

196 Hans-Magnus Enzensberger, *Sanftes Monster Brüssel oder die Entmündigung Europas*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2011.

197 “Tipična je evropska pojava da su najveće evropske istine izgovorene ispod vješala, na stratištima, po tamnicama i golgotama, a te raspete i popljuvane istine postaju evropske zastave i vijore se vjekovima. Imena ponižena i popljuvana, imena žigosana prezirom i pozitivnim zakonima, imena pregažena cinizmom javnog mišljenja kao sramote postaju evropski svjetionici koji svijetle zahvalnim pokoljenjima kao jedina nada u kozmosu. /.../ Tridesetak naroda putuje danas Evropom, a svaki od tih naroda nosi u ruci stakleni ljljan svoje narodne nevinosti. Zaljubljen sam u sebe svaki taj pojedini evropski narod kreće se naprijed s pogledom uprtim natrag, spram svoje takozvane narodne prošlosti, kao Danteovi krivi proroci s licem zavrnutim spram stražnjice u dvadesetom pjevanju ‘Pakla’.” – Miroslav Krleža, “Evropa danas”, u: *Eseji i članci III*, Sabrana djela Miroslava Krleže u 50 svezaka, Oslobođenje-Mladost, Sarajevo, 1979. str. 16-17.

dna od beskrajno mnogo varijanti tzv. *Kulturkritik*. Stoga nije riječ o radikalnoj kritici, nego o kritici ideologije Europe u formi neoliberalnoga čudovišta bez same kritike “oružja” ove kulturalne kritike. Kritika ideologije nemoćna je lamentacija o samom predmetu kritike bez radikalne promjene uvjeta koji reproduciraju društvenu stvarnost kao iluziju ili fantazmu.<sup>198</sup> U tom je smislu kraj iluzija o europskom blagostanju i stabilnosti istodobno kraj jedne univerzalne ideologije neoliberalizma u posebnom teritorijalnome okviru Europe u procesu proširenja na Istok i Balkan. U ovom slučaju riječ je, dakako, o Europi kao neokonzervativnoj ideologiji “spasa” i “stabilnosti”. O kojoj je to Europi uopće riječ kao konstitutivnoj negaciji ove Europe te o kojem i kakvom europejstvu? Je li riječ o patetičnom elitnom shvaćanju europskoga identiteta sa zvucima Beethovenove *Ode radosti* kao uvoda u neokolonijalni grabež nerazvijenih zemalja Balkana i Istoka ekonomsko-kulturalnim sredstvima ili pak o europejstvu drukčijega smjera? Očito je da drukčiji smjer Europe pretpostavlja još uvijek njezine konstitutivne i regulativne ideje za istinsko djelovanje. Među idejama koje danas imaju drugo značenje zacijelo su solidarnost i bratstvo u jednakosti. Te se ideje ne odnose na parole propalog realnoga socijalizma. One upućuju na borbu za radnička prava u doba recesije i krize neoliberalnoga kapitalizma, potom građanska/državljska prava imigranata u EU kao nepriznatoga političkoga subjekta europskoga novoga identiteta i, naposljetku, borbu za ljudska prava i prava koja pripadaju postmodernome sklopu svijesti o ugroženosti prirodne okoline. Eurocentrizam treba stoga shvatiti iz posve drukčije perspektive.

Nipošto se ne radi o izvanjskoj kolonizaciji drugih naroda, država, teritorija u povijesti svim dispozitivima moći. Ponaјprije je stvar u unutarnjoj pacifikaciji kritičkoga otpora ideologiji Europe kao tvrđave neoliberalne ekonomije i neokonzervativne, populističke politike. Problem s eurocentriz-

198 Vidi o tome: Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, Verso, London – New York, 1991.

mom utoliko je veći ukoliko se istodobno kritika ne usmjeri na njegovo djelovanje u uspostavljanju diskursa “stabilnosti” i “normalizacije”. U takvom sklopu promjena političke vlasti unutar nacionalne države – desnica *vs.* ljevica – nije od presudne važnosti ako je ekonomsko-politička paradigma vladanja preostala nepromijenjenom. To je u svojim predavanjima o biopolitici 1970-ih godina već jasno ustvrdio Foucault.<sup>199</sup> Zato desni populizmi s postpolitičkim vođama koji sjedinjuju u svojim pragmatičnim politikama privatne interese korporacija, medija i spektakla nisu više iznimkom. Oni su postali pravilom koje gotovo da ima snagu trajnoga izvanrednog stanja u samoj demokratskoj proceduri. Berlusconi je europska paradigma globalne postpolitike. Moguće ju je imenovati integralnim spektaklom medijske plutokracije. Umjesto klasičnih demokratskih vrlina, istine, poštenja, časti i pravednosti, bogatstvo u rukama jednoga ili više oligarhijski umreženih kapitalističkih poduzetnika postaje uvjetom mogućnosti politike uopće. Koliko se god pojam plutokracije kao modernoga izopačenja demokratskoga poretka povezuje s SAD-om u 20. stoljeću, nije teško zaključiti da Europu takav model vladavine potpuno diskreditira. To se događa utoliko više što poprima karakter ideologijskoga hibrida postfašizma i neoliberalizma, vjere u domovinu i fundamentalizam tržišta, u zavičajni kult nacije i materijalne vrijednosti Zapada.

Eurocentrizam kao unutarnja povijesna bit zapadnjačke civilizacijske misije može se uvjerljivo dekonstruirati samo onda kad je posrijedi istodobno trostruka operacija:

- (a) kritika Europe kao kritika ideologijsko-političke zloporebe njezinih konstitutivnih ideja u druge svrhe;
- (b) kritika Europe kao kritika monocentrizma i logocentrizma, misije tzv. povijesnih naroda ili naroda-država jezgre u odnosu na narode-države ruba, prisvajanja Europe u ime jednoga izvora ili temelja ideje (npr. sadašnja postsekularna obnova ideje kršćanske Europe);

199 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. (ur. C.Gordon), Pantheon Books, New York, 1980.

(c) kritika Drugoga kao ne-zapadnjačkoga Drugoga zbog dokidanja univerzalnih ideja liberalizma i demokracije u realno-postojećem sustavu globalnoga kapitalizma (Kina i Rusija). Ovdje treba naglasiti da se ne radi o obnovi Wittfogelove kritike *orijentalnoga despotizma* kao Marxove sheme povijesnoga razvitka Zapada i Istoka, koju je materijalistički preokrenuo iz Hegelove filozofije povijesti.

Potonja je kritika u pravilu reaktivna. Najčešće pokazuje drugu stranu Janusova lica kulturnoga pesimizma kao teorije o dekadenciji zapadnjačke civilizacije i Europe navlastito. Međutim, njezina je poteškoća u tome što se kritika Drugoga kao ne-zapadnjačkoga Drugoga smatra eurocentrizmom drugim sredstvima. Naime, ako se radi o obrani vrijednosti univerzalnih ideja Zapada (Europe ili Amerike), onda je takva obrana ideologijsko-politička i posljednji joj je cilj uspostava narušene moći Zapada. Najbolji primjer takve kritike Drugoga jest kritika islamskoga fundamentalizma u ozloglašenom Huntingtonovu teoremu o *sukobu civilizacija*.<sup>200</sup> Istinska kritika Drugoga kao ne-zapadnjačkoga Drugoga nije tek kritika partikularnosti kultura i nedostajuće univerzalnosti prava i ljudskih sloboda izvan Zapada. To je istodobno kritika političke antimodernosti u znaku povratka religije. Ali ni događaji *arapskoga proljeća* 2011. godine nisu još potvrdili kako je uistinu riječ o demokratskim preokretima i sekularnoj naravi radikalnih promjena u Egiptu, Tunisu, Libiji. Zazivanje nekog epohalnoga događaja u rušenju totalitarnih poredaka s islamskom legitimacijom u tim državama promašaj je političke analize zbivanja (Badiou i Žižek). U globalnome poretku religija sada zauzima mjesto nove ideologijske legitimacije. Kultura kao nova ideologija ispražnjuje bit tvorbe svijeta iz univerzalne povijesti ideja koje su oblikovale Eu-

200 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisations and the Remake of World Order*, Simon & Schuster, 1996. O tome vidi: Martin Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, C.H.Beck, München, 2001. i Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005. str. 136-169.



ropu od novoga vijeka do kraja 20. stoljeća. Ipak, ovdje je riječ o suglasnosti dvije naizgled suprotstavljene teorijske orijentacije: novovjekovne transcendentale filozofije subjekta i postmoderne dekonstruktivne kritike univerzalnosti. Pitanje o Europi danas za pristalice oba shvaćanja bitno je pitanje ne više o vladavini i moći zapadnjačke civilizacije u postimperijalno doba. To je zapravo pitanje smisla svijeta nakon raspada globalnoga svjetskoga poretka i njegove ideologijско-političke iluzije da je kapitalizmu kao sustavu društvene proizvodnje života primjeren jedino liberalno-demokratski poredak kao njegov legitimacijski okvir.<sup>201</sup>

Doba kraja iluzija znači da kapitalizam može biti vjerojatno posve djelotvoran i bez liberalne demokracije. Taj zaokret u shvaćanju odnosa ekonomije i politike ima bitne posljedice za razumijevanje odnosa Europe i svijeta u globalno doba. Ponajprije, time se raskida s idejom kako je kapitalizam nužno ozbiljenje ideje liberalne slobode pojedinca. Uspom Kine u globalnoj ekonomiji do jednog od vladajućih subjekata/aktera ukazuje na kraj iluzije o ideologiji ljudskih prava i sloboda kao ornamenta liberalnoga kapitalizma. Konačno valja odvojiti slobodu pojedinca od njegova svođenja na privatnoga vlasnika radne snage na tržištu. Potonje nije ozbiljenje ideje slobode, nego totalni nihilizam i destrukcija ideje čovjeka. Europa stoga ne može biti mišljena ni u kakvoj neoliberalnoj ravnoteži odnosa snaga između američkoga *hard* tržišnoga individualizma i europskoga *soft* društva *blagostanja* (*welfare society*). Već je u navedenoj sintagmi riječ o reviziji. Umjesto ideje države blagostanja koja se srušila u Europi krajem 1970-ih kada nastupa neoliberalizam u ekonomiji i neokonzervativizam u politici i kulturi, a shvaćanje države pretpostavlja razaranje nadzornih mehanizama društva kao slobodne igre tržišta i zajedničkih institucija solidarnosti umreženih pojedinaca, pojam društva blagostanja ne svodi

<sup>201</sup> Vidi o tome: Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Verso, London – New York, 2010. Žarko Paić, *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009. i *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

se na aktivnoga građanina u borbi s političkim institucijama države. Sada je stvar istovjetna negativnoj konstitutivnosti Europe kao nadnacionalne političke zajednice. Društvo blagostanja je društvo spektakla ili *društvo doživljaja* (Gerhard Schulze) postmoderne kulture stilova života. No, taj je pojam ambivalentan. Umjesto zacrtane mogućnosti izbora razolikih stilova života sve se svodi na novi oblik binarnih opreka između bogatih i moćnih elita te prosječne i osiromašene mase.<sup>202</sup>

Od samoga početka novovjekovne ideje autonomije uma u njegovoj dvojnosti kao teorijskoga i praktičnoga u Kanta područje važenja jedinstva teorije i prakse bilo je regulativno. Pojam svijeta koji se ozbiljuje kroz ideju Europe pojam je svijeta u smislu etičkoga obzorja bezuvjetnoga *trebanja* (*Sollen*). Europa je, dakle, svijet u procesu ozbiljenja regulativnih ideja kao konstitutivne prakse. To je svijet kozmopolitskoga poretka ideja i njima pripadne stvarnosti.<sup>203</sup> U drugome obratu to isto znači: Europa nije zemljopisno-geopolitički zadani prostor ili sudbinski nastanjeni teritorij narodima nastalim nakon propasti Rimskoga carstva, već tvorba univerzalne političke zajednice, sklop duhovnih vrijednosti,

<sup>202</sup> Vidi o tome: Jürgen Habermas, “Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie”, u: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

<sup>203</sup> Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on today's Europe*. Indiana University Press, Indianapolis, 1992. Znakovito je da se u Derridinom promišljanju ideje Europe i politike kao onog nadolazećega u autentičnoj formi politike gostoprimstva, prijateljstva, dara zajednice, ideja kozmopolitskoga poretka dovodi u svezu s bezuvjetnim etičkim činom “utemeljenja” nove Europe izvan svođenja na neoliberalni ekonomizam i tehnokratsku politiku odlučivanja u realnim okvirima EU. Vidi: Jacques Derrida, *The Right to Philosophy From The Cosmopolitical Point of View (The Example of An International Institution)*, u: *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Boulder – New York – Oxford, 2002. i Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London – New York, 2001. O ideji kozmopolitskoga poretka u globalno doba vidi: Daniele Archibugi (ur.), *Debating Cosmopolitics*, Verso, London – New York, 2003.

zajednički bitak i svjetsko-povijesni proces izgradnje vječnoga mira.<sup>204</sup> U iskazanome se pomiruju ideje Kanta i Hegela, Husserla i Valérya, Ortege y Gassetta i Heideggera, Habermasa i Derride. Ono što nije, ali treba biti, pripada vrijednostima. Bez ideje nadolazećega koje nije, ali treba biti u regulativnome smislu, ne može biti ni konstitutivnih ideja koje određuju stvarnost u njezinoj složenoj igri ekonomskih, pravno-političkih i kulturnih poredaka značenja. Vrijednosti, dakle, imaju od novoga vijeka ne tek regulativno značenje, nego ponajprije značenje negativne konstitutivnosti poretka. A on se uspostavlja pod imenom Europe i europskoga identiteta. Pod pojmom *negativne konstitutivnosti* valja razumjeti pokušaj normiranja društvenih procesa modernizacije i političke prakse koja stvara novi poredak ideja u skladu sa Spinozinim shvaćanjem slobode: *causa sui* kao *omne determinatio est negativo*. Što se uspostavlja normom nije tek ono što treba biti etički zadano. Riječ je o duhu zakona. Iz njegove moći nastaje okvir demokratskih pravila igre u okružju teritorijalno određenoga shvaćanja nacije-države. Nije stoga neobično da će cijela povijest modernih ideja Europe i njezine stvarnosti biti u prijeporu i sukobima. Misliti Europu uvijek označava višak utopijskih projekata i realističkih, štoviše pragmatičnih rješenja, koja ne samo da nisu u skladu s idejama i vrijednostima Europe uopće, nego su danas u doba globalnoga svjetskoga poretka, ekonomske i političke krize neoliberalizma, uvelike razlogom preispitivanja smisla Europe uopće, a time i samih ideja koje su oblikovale ovaj povijesni projekt.

Negativna konstitutivnost nije puka negacija ustavno-pravne izgradnje države ili u slučaju ujedinjenja Europe federativnoga ustrojstva političke zajednice nacija-država. Naprotiv, radi se samo o novom načelu konstitutivnosti. To načelo ne prethodi regulativnim idejama. Naprotiv, ono se

204 Vidi o tome: Peter Sloterdijk, *Falls Europa erwacht: Gedanken zum Programm einer Weltmacht am Ende des Zeitalters ihrer politischen Absence*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002. i Konrad Paul Liesmann, *Der Aufgang des Abendlandes: Eine Rekonstruktion Europas*, Sonderzahl, Wien, 1994.

uspostavlja tek onda kad regulativne ideje gube svoje apriorno važenje kao što je, primjerice, metodička odsutnost Boga u svjetovnome poretku moderne demokracije.<sup>205</sup> Negativnost se konstitutivnosti treba shvatiti analogno pojmu dijalektičke neidentičnosti. Model za to je Adornova negativna dijalektika s njezinom ključnom postavkom – *istina nije cjelina*.<sup>206</sup> Suvremenu političku tvorbu Europu možemo otuda shvatiti kao negativnu konstitutivnost. Nemogućnost zajedničkoga djelovanja u formi nadnacionalne (federativne) političke moći proizlazi otuda što Europa u formi EU nije ni savez država (konfederacija), a niti ugovorni savez međunarodnih pravnih subjekata kao što su nacionalne države (Lisabonski ugovor).<sup>207</sup> Budući da se njezina tvorba zasniva na ideji ne-identičnosti cjeline (nadmacionalne političke zajednice) i dijelova (nacija-država kao subjekata procesa ujedinjenja), nemoguće je djelovanje prema načelu legitimacijske učinkovitosti vladavine koja proizlazi iz shvaćanja europskoga suverenoga naroda. Zato se napetost koja određuje problem konstituiranja modernih demokratskih poredaka između suverenosti naroda i političkoga subjekta građanina prenosi na razinu nadnacionalne politike. Ona je ne-identičnost kao takva, a to ima nesagledive posljedice po nedjelotvornost i nevjerođostnost političke ideje Europe uopće u doba preustrojstva globalnoga svjetskoga poretka. Ne svjedočimo kraju ideje Europe kao takve, kako tvrde neki apokaliptički glasovi konzervativne obnove ideje međunarodnoga poretka s jakim nacijom-državom u središtu. Posve suprotno, svjedočimo kraju jedne nužno i neizbježno promašene ideje Europe i njezine kaotične stvarnosti u znaku raspada neoliberalizma u ekonomiji te neokonzervativizma i desnoga populizma u

205 Giorgio Agamben, *The State of Exception*, Chicago University Press, Chicago – London, 2005.

206 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980. 2. izd.

207 Vidi o tome: Jürgen Habermas, “Der europäische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung”, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 1998.

politici. Taj raspad ima crte svojevrsne nove kulture koja je po svojim dosezima paradoksalnoga učinka.

### 5.3. BANKROT POLITIKA IDENTITETA: KSENOFOBIA I KULTURALNI RASIZAM

Jedna od najznačajnijih radikalnih kritika masovnoga barbarstva kao nadolazeće značajke europske kulture bila je nesumnjivo knjiga Ortega y Gassetta *Pobuna masa* objavljena 1930. godine.<sup>208</sup> Temeljne postavke tog djela, dijagnoze duha vremena 20. stoljeća, ostale su do danas neoborivim i to ne samo za pristalice liberalne kritike kulture. Možemo ih sažeti u četiri problemska sklopa:

- (1) čovjek-masa u svojem nezadrživom demokratskom pohodu spram institucija moći politike nadomještava pojam duhovne elite srozavanjem ideja na vulgarni jezik ekonomske logike profita;
- (2) politička artikulacija mase pretpostavlja gubitak individualnosti i autentičnosti egzistencije, što dovodi do otuđenosti elite i njezina društvenoga ravnodušja te do nastanka novih oblika duhovne perverzije u svijetu života (od industrije svijesti do medijskoga spektakla);
- (3) *hiperdemokracija* kao privid aktivnoga sudjelovanja građanina u javnim poslovima umjesto suptilne stručne rasprave o biti stvari zahtijeva poravnavanje svega na zajednički naziv prosječnosti prema uzoru nastalom iz tržišnoga mehanizma reprodukcije masovnoga društva;
- (4) paradoks je ove masovne psihopatologije moderne u tome što se u ime ideja jednakosti, bratstva i pravednosti kao temelja demokratskoga poretka "istine" ne uspostavlja politički poredak primjeren idejama masovne demokracije, nego njegova prividna suprotnost - autoritarni i totalitarni poredak neslobode koji djeluje ideologij-

208 José Ortega y Gasset, *Pobuna masa*, Golden marketing, Zagreb, 2003. Sa španjolskoga prevela Dunja Gerić Koren

sko-politički u ime klase, naroda, rase, kulture i to ne kao neposredni demokratski poredak, već kao reprezentativni model radikalne pseudo-elite moći.<sup>209</sup>

Prvi sklop odnosi se na vladavinu kapitalističke ekonomije kao masovne kulture u svim područjima svijeta života. To je carstvo nužnosti koje podjarmljuje carstvo slobode na taj način što mijenja sam karakter umjetničke proizvodnje u kulturnu industriju. Europa je do danas u odnosu na Ameriku preostala spojem zalazeće elitne i uzlazeće masovne kulture. Njezina je orijentacija spram očuvanja uzvišenih kulturnih vrijednosti koje treba podupirati javni sektor (državne subvencije i fondacije) predmet suvremenih kulturnih politika. Sve one danas uzmiču pred diktaturom tržišta i zahtjeva postmoderne ekonomije vizualnih komunikacija. Pritom je znakovito da se i sam pojam kulturne industrije, koji je skovao Adorno u kritici američke masovne kulture zabave i reklama, preobražava u novi oblik *kreativnih industrija* (dizajn, IT sektor, usluge).<sup>210</sup> Promjena značenja pokazuje fleksibilnu prirodu globalnoga kapitalizma u novom shvaćanju ekonomije kulture, a tek potom promjenu u shvaćanju smisla kulture uopće.

Drugi sklop pokazuje na koji se način mijenja položaj tradicionalnih javnih intelektualaca u proizvodnji kritičkoga diskursa. Masovno društvo počiva na pragmatičnom shvaćanju znanja. Ideal humanističke kulture nestaje pred bezobzirnom logikom tržišta. Umjesto univerzalnoga znanja, sada su potrebne posebne stručne kompetencije za fleksibilno do-

209 Vidi o tome iz različitih teorijskih smjerova tekstove Petera Sloterdijka, *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000. i Stephana Günzela, "Der Begriff der 'Masse' in Philosophie und Kulturtheorie (I-II)", *Dialektik*, br. 2/2004., F.Mainer, Hamburg, 2004.

210 Vidi o tome: Francis Mulhern, *Culture/Metaculture*, Routledge, London – New York, 2000. i John Hartley, "From the Consciousness Industry to Creative Industries: Consumer-created content, social network markets, and the growth of knowledge", u: Jennifer Holt i Alisa Perren (ur.), *Media Industries: History, Theory, Methods*, Blackwell, Oxford, 2008. str. 1-26.

ba globalizacije. To je shvaćanje javnoga znanja kao robe spremne za prodaju na tržištu (*ready-made knowledge*) neovisno od njegove uporabne vrijednosti, da se poslužimo klasičnim Marxovim kategorijama. Komercijalizacija znanja u masovnome društvu odgovara masovno-medijskome predstavljaju čovjeka ne više kao nositelja društvenih uloga, nego kao subjekta/aktera raznolikih stilova života. U tom perverznome stanju zamjene biti za pojavu, javno je znanje u stvari tajno korporacijsko znanje. Najbolji je primjer toga medijska promocija kreativne tehničke inteligencije u sektoru informacijskih tehnologija u figure savršenih tehnokrata globalne digitalne kulture kao što je to bio slučaj Stevea Jobsa, gurua Appleovih inovacija poput iPhona. Ne treba smetnuti s uma da je ovdje riječ o radikalnoj promjeni shvaćanja društva znanja. Usto, ujedno se dovršava proces dokidanja i preobrazbe javnih intelektualaca u sveučilišni pogon organiziran prema načelima transnacionalne korporacije. Rezultat je toga, da parafraziram Bendinu glasovitu kritiku izdaje intelektualaca, pretvorba autonomije i slobode uma u komercijalni *spektakl dobrovoljnoga ropstva*.<sup>211</sup> Borba studenata u Europi i svijetu protiv komercijalizacije visokoga obrazovanja jasan je pokazatelj krize cjelokupnoga sustava.<sup>212</sup> Kada se znanje pretvara u robu na tržištu, tada je logična posljedica da intelektualci više nisu moralna savjest društva i kulture. Oni su samo posjednici kulturnoga kapitala koji opslužuju korporativni sustav kapitalizma. A njihova se funkcija “zakonodavaca” i “tumača” (Zygmunt Bauman) društvene stvarnosti pretvara u medijski nadzirano kruženje informacija, podataka i poru-

211 Vidi o tome: Jean-François Lyotard, “Tomb of the Intellectual”, u: *Political Writings*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1993. str. 3-8., Frank Furedi, *Where Have All The Intellectuals Gone? Confronting 21st Century Philistinism*, Continuum, London, 2004. i Žarko Paić, *Moć nepokornosti: Intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.

212 Vidi o tome: Richard Munch, *Globale Eliten, lokale Autoritäten: Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA*, McKInsey&Co., Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.

ka. Mediokracija proizvodi mediokritete. Mediologija, pak, interpretira svijet masovnih komunikacija u kojem sve što jest poprima formu robe kao informacije.

Treći sklop odgovara prividnome jačanju svijesti o važnosti nadziranja cjelokupnog procesa odlučivanja u suvremenoj demokraciji. Naizgled kao da smo svjedoci bujanja demokratskih rasprava. Osim parlamentarnih diskusija, posvuda se medijski posreduje javni dijalog o vrijednostima i dosegima slobodne političke komunikacije. Zahvaljujući novim medijima, digitalna kultura u virtualnome prostoru otvorila je prostor *cyberdemokracije*. Društvene mreže, pak, omogućile su nadzor nad (ne)transparentnim zbivanjima u suvremenom društvu. U njemu ekonomija, politika i kultura funkcioniraju kao mreža (*network*) u sustavu kompleksnosti. Više nema hijerarhija i jednog središta odlučivanja.<sup>213</sup> Hiperdemokracija je, međutim, privid demokracije. To je groteskna karikatura demokracije upravo zato što se ni o čemu stvarno ne odlučuje unutar kibernetičke mreže. Umjesto moći promjene stanja, umjesto promjene europskoga identiteta u smjeru odricanja od sebičnih interesa nacija-država, pogubnoga nacionalnoga partikularizma, kritike srozavanja shvaćanja javnoga interesa na privatni interes kapitalističkih korporacija, na djelu je babilonski kaos implozije informacija. Od interaktivnoga šuma u komunikaciji najveći profit imaju upravo transnacionalne medijske korporacije budući da je sektor IT (*Information Technology*) uvjet mogućnosti svakog dijaloga u telematskim društvima danas. Posljedica ovog javnoga diskursa hiperdemokracije je najčešće totalna hipertrofija barbarstva, vulgarnosti i terora “glasa naroda” nad manjinom. U ovom slučaju uistinu je posrijedi odmazda masovne kulture nad preostacima one istinske elite duha protjerane na krajnje rubove svojeg posljednjeg utočišta u virtualnome prostoru. Kao alternativa ovom stanju ravnodušnosti ili prividne interaktivnosti, koja završava u interpasiv-

213 Vidi o tome: Tiziana Terranova, *NETWORKCULTURE: Politics for the Information Age*, Pluto Press, London – Ann Arbor, 2004.

nosti demokratskoga djelovanja, pokušava se radikalno promijeniti matrica medija i komunikacije.<sup>214</sup> Kulturalna borba (*Kulturkampf*) na taj način zadobiva sve značajke antikapitalističkih strategija medijskih politika otpora u europskome medijskome prostoru.<sup>215</sup>

Četvrti je sklop paradoksalan. U klasičnome objašnjenju teorije *Kulturkritik*, što vrijedi onda ne samo za Ortegu y Gaseta, već i za Spenglera, Eliotta, Bendu, Valéryja, Ernsta Jüngerera i druge zagovornike visokoga duha Europe i njezinih vrijednosti kao ideala, uobičajeno se tvrdi da je nastanak totalitarnih poredaka, kao što su bili fašizam i komunizam u zapadnoj i istočnoj Europi, posljedica djelovanja masovne psihologije pokreta u kojoj se karizmatički vođa pojavljuje kao kristalizacija djelovanja čovjeka-mase. Srdžba potlačenih masa<sup>216</sup> koje ulaze na političku pozornicu spram klasno i kulturalno odvojenih elita od većine društva artikulira se u masovnome pokretu koji može imati samo različite forme integracije i homogenosti, ali je u biti univerzalan po svojim temeljnim odrednicama:

- (1) ideologiji partikularne univerzalnosti (klasa, nacija, rasa, vjera kultura);
- (2) autoritarnoj strukturi političkoga djelovanja – načelo nedodirljivoga Vođe;
- (3) psihološko-političkom *ressentimentu* spram Drugih ili doživljaju žrtve i povijesne nepravde svoje klase, nacije, rase, kulture;
- (4) nasilju i teroru spram etnički i kulturalno drukčijih (stranci, useljenici, apatridi);
- (5) izvanrednom stanju koje dokida pravni poredak na teritoriju nacije-države i proglašava iznimku pravilom unu-

214 Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

215 Vidi o tome: Geert Lovink, *Dark Fiber: Tracking Critical Internet Culture*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, 2003.

216 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit: Politisch-psychologische Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2006.

tar liberalno-demokratskoga poretka vladavine zakona. Na djelu je biopolitička regulacija useljeničtva u privremenim logorima ili prihvatnim centrima gdje policija preuzima ulogu zakonodavne vlasti i humanitarnih organizacija i gdje se segregacijska praksa novoga *apartheida* opravdava sigurnosnim razlozima uže nacionalne i šire nadnacionalne političke zajednice.<sup>217</sup>

Ovdje je važno istaknuti da se kroz traganje za shvaćanjem europskoga političkoga građanina kao figure političke integracije kulturalno razdvojenih nacija-država otvara temeljni problem suvremene Europe. Isključenje iz korpusa politika identiteta u novom europskome kontekstu odnosi se na kategorije stanovništva koje nisu politički priznate ili su to tek djelomično. Tvorba europskoga građanstva stoga je projekt transnacionaloga kozmopolitskoga poretka. U praksi taj projekt danas poprima posve suprotne učinke. Već je uvođenjem schengenskoga sustava nadzora tzv. vanjskih granica EU, koje su istodobno zapravo unutarnje granice, potvrđena rigidna politika isključenja “ne-europskih građana”. Drugim riječima, sve veći dolazak useljenika iz Afrike, Azije, stanovnika država Istočne Europe u zemlje EU – ekonomska imigracija kao politički problem *par excellence* 21. stoljeća – rezultira pojmom *ilegalnosti*. Međutim, ilegalnost nije nikakva skrivenost i tajnost. Ilegalna je imigracija isto ono što Deleuze smatra za korupciju u umreženim društvima nadzora globalnoga kapitalizma. To je samo (i)legitiman način djelovanja sustava. Takav sustav autopoietički stvara svoje neprijatelje i saveznike jer počiva na sustavnoj eksploataciji rada i dehumaniziranju čovjeka. Imigracija je u EU uzoran slučaj izvanrednoga stanja. U njemu dolazi do suspenzije prava u ime privremenih zakona. Takvi zakoni reguliraju proturječja neoliberalne kapitalističke ekonomije. Marx je to zvao političkom ekonomijom “rezervne armije rada”. Paradoks je u tome što se iza toga skriva dvostruka igra: s jedne strane zahtjev za

217 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *The State of Exception*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000.

nadziranjem granica EU zbog opasnosti od raspada sigurnosnih sustava država, a s druge poticanje upravo ilegalnoga useljništva kao “organiziranoga nomadstva” unutar granica Europe zbog represivnoga karaktera neoliberalne ekonomije. U ime fleksibilnosti i prilagodbe globalnim tržištima kapitala ona treba radnike na crno, ispod stvarne cijene rada za maksimalno uvećanje profita. Ta se cinička strategija eksploatacije imigranata ideologijski opravdava time što kapitalizam istodobno potiče multikulturalnost i integraciju, a nacionalne države reguliraju napetosti između “domaćih” i “stranaca” politikom kvota. U trenutku probijanja kvota za useljenike u europske države nastaje očekivani učinak. Ksenofobija i kulturalni rasizam od marginalnoga političkoga fenomena postaju srednjom strujom desnih populističkih pokreta u suvremenim demokracijama. To je otpočelo s Haiderom u Austriji, a svoj vrhunac ima danas u Italiji, Nizozemskoj, Francuskoj i skandinavskim zemljama koje se suočavaju s imigrantskim stanovništvom Afrike, Bliskoga Istoka, Kine i Istočne Europe. Ali problem je u tome što neoliberalni kapitalizam treba samo što nižu cijenu rada i što propusnije radno zakonodavstvo u EU zbog visoke stope rasta. Tako je multikulturalizam koji se uvelike raspada u Europi<sup>218</sup> manje rezultat moralnoga iskupljenja Europe za svoju neokolonijalnu politiku u 20. stoljeću, a više racionalnoga izbora da je stvarna cijena multikulturalizma kao kulturalne logike neoliberalnoga kapitalizma manja od štete koja bi mogla nastati radikalnom politikom smanjenja kvota useljništva u zemlje EU. Ksenofobija i kulturalni rasizam kao izrazi bankrota politika identiteta europskoga političkoga građanstva samo pokazuju koliko je upravo kultura kao konstitutivni čimbenik integracije Europe zapravo sredstvo/svrha ideologijske dezintegracije Europe. Ona ne povezuje narode Europe i njezine građane, već ih razdvaja. Europska kultura nije ništa drugo negoli

218 Vidi o izazovima multikulturalizma danas: Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, New York, 2007.

zrcalna slika eurokratske tvrđave isključivosti, dakle, diskurs neokonzervativne moći.<sup>219</sup> Kad bi bilo drukčije, Europa ne bi imala problema s useljenicima i ekstremnim izrazima srdžbe protiv institucija europskih nacija-država. Dovoljno je sjetiti se pobune imigrantske mladeži u Parizu i drugim gradovima Europe 2005. i 2007. godine.

Figura stranca u kulturnome prostoru Europe nužno je i figura vječnoga apatrida. U njemu “izvorni” Europljani vide svoju tamnu sliku druge strane prosvjetiteljstva: rasizam i netoleranciju, masovnu psihologiju ksenofobije kao traumatskoga osjećaja ugroženosti od vlastite nemoći da se živi i djeluje u skladu s kozmopolitskim poretkom transnacionalnoga građanstva. *Missing-link* europskoga identiteta je ono što je povijesno razoreno u Europi od samog nastanka modernoga doba do kraja 2. svjetskoga rata – nesvodljivi Drugi. Zato je ksenofobija danas u Europi radikalno antieuropejstvo. To je razaranje istinskoga europskoga identiteta kao heterogenosti i razlike, mnoštvenosti i tolerancije. Od progona Židova u svim europskim državama tijekom srednjega vijeka i modernoga doba, protjerivanja Maura/Arapa iz Španjolske u ime kršćanske Europe i duha “urođene” nacije, homogenizacije etnički čistih prostora u doba apsolutizma do modernih nacija-država Drugi se samo represivno tolerira. Ali Drugi nije priznat kao konstitutivni moment identiteta. Nesvodljivi Drugi, kako ga određuje Derrida, jest *stranac*. Njegov je identitet u tome da je istodobno pukotina u samome sebi, svoj i tuđi, a razlika konstituira identitet praznim mjestom slobode. Europu krase mukotrpnost i izgradnja identiteta iz duha nesvodljivih razlika.<sup>220</sup>

219 Tu postavku obrazlaže na drukčiji način i Frank Furedi, *Das Ende Europas?*, Argumente Verlag, Berlin, 2009. On tvrdi da su u bitnom francuska politika integracije imigranata i britanski multikulturalizam pali na ispitu vjerodostojnosti upravo zato što se političke elite ne žele suočiti s krizom odredbe što je to uopće danas biti Francuz, Britanac, a što biti Europljanin osim fraze i ideologijske legitimacije isključivosti spram Drugih.

220 Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford University Press, Stanford – California, 2005.

Razaranje institucija građanskoga društva iznutra nastaje iz radikalne preobrazbe politike predstavljanja posebne klase, interesa društvene grupacije “općenitim interesom naroda”. Forma ove revolucionarne (re)akcije u fašizmu i komunizmu jest prema Benjaminu i Adornu estetizacija politike. Parlament se otuda nadomještava stadionom ili arenom. Drugim riječima, supstancija masovnoga pokreta fašizma i komunizma jest amorfn masa (radnika i proletera, osiromašene srednje klase i vojnih struktura moći), a subjekt politička partija autoritarne strukture odlučivanja s idejom Vođe. Totalitarizam se, međutim, ne može objasniti bez ideologijsko-političkoga sukoba s liberalizmom, a ne demokracijom.<sup>221</sup> Budući da je riječ o totalnome razaranju modernoga društva s idejom slobodnoga pojedinca, očito je da se ovdje također pojavljuje potraga za *missing-linkom* tvorbe novoga političkoga identiteta. Tko može predstavljati volju naroda ako je sama ideja političkoga naroda i kozmopolitskoga građanstva Europe pogažena uspostavom novoga europskoga poretka zasnovanog na organskome shvaćanju naroda i autokratskome načelu elite/Partije? Ne smijemo zaboraviti da je fašizam-nacizam izvorni europski ideologijsko-politički fenomen. Njegov politički diskurs nije ništa drugo negoli diskurs rasizma i ksenofobije kao sredstva ozbiljenja totalitarnoga Carstva u ime izvornih europskih vrijednosti rase i organske kulture. U svojem metapolitičkome djelovanju nova europska desnica svoj program izvodi iz ideje o europskoj čistoj kulturi. Na taj način se mitska tvorba kulturnoga identiteta Europljana svodi na rasno-nacionalne značajke homogenosti “krvi i tla”. Fašizam u svojem postmodernome ruhu suprotstavlja etnopluralizam (zidove između naroda i kultura) liberalnome shvaćanju multikulturalizma.<sup>222</sup>

221 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Die souveräne Macht und nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002. i moje kritičko tumačenje Agambenovih stajališta, Žarko Paić, “Bijela eshatologija: Giorgio Agamben i politika nadolazećega događaja”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 189-230.

222 Vidi o tome: Panajotis Kondylis, *Das politische im 20. Jahrhundert: Von der Utopien zur Globalisierung*, Manutius Verlag, Heidelberg, 2001.

S fašizmom je razoreno liberalno shvaćanje modernoga društva i države, ali time nisu ni dotaknuti temelje kapitalizma. Štoviše, između fašizma i kapitalizma u Europi cijelo je vrijeme do kraja 2. svjetskoga rata vladalo međusobno povjerenje, a ne bi bilo pretjerano kazati čak i skladan suživot. Dogma o kapitalizmu i liberalnoj demokraciji kao integralnome pokretu otpora protiv uništenja ideje ljudskih prava i prava čovjeka očito se mora napustiti jer je europski slučaj svojevrsna iznimka. Nije, dakle, stvar u tome da je elita moći nešto posve suprotstavljeno masovnome društvu i njegovoj kulturi. Bez masovne potpore naroda stvaranju totalitarnoga poretka u kojem elita kao Partija vlada čitavim društvom i državom nemoguće je zamisliti bilo kakvo autonomno političko djelovanje otuđene elite od svoje “baze”. Iz svega je razvidno da se o Europi kao diskursu kritike kulture uvijek mora govoriti dvoznačno. S jedne strane mora se govoriti kao o Europi nacija-država u procesu stvaranja nadnacionalne političke zajednice čija je glavna ideja stvaranje jedinstvenoga tržišta u preustrojstvu globalnoga poretka. To je Europa znanstveno-tehničke racionalnosti i neoliberalne retorike ekonomskog uspjeha pojedinca kao temelja korporativne strukture društva i države s onu stranu političke suverenosti građanstva. Ono ne samo da je razoreno u svojem istinskome djelovanju spram nacije-države, nego je štoviše nemoćno pred europskom elitom, koja povezuje interese transnacionalnih korporacija, najmoćnijih europskih nacija-država i EU kao Levijatana od porculana. S druge strane, mora se govoriti kao o Europi ideja u množini. Nije posrijedi jedna ideja, već ono što Derrida naziva *monoligvizmom Drugoga*,<sup>223</sup> iako je nesumnjivo diskurs *Kulturkritik* preuzeo primat nad svim drugim, ponajprije utopijsko-egalitarnim diskursima Europe izvan tradicionalne diobe na elitnu i masovnu kulturu i politiku.

223 Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other: The Prosthesis of Origin (Cultural Memory in the Present)*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.

#### 5.4. IZGLEDI ZA PREOKRET

Kakvi su uopće izgledi za Europu danas? Postoji suglasnost gotovo svih sudionika u javnome dijalogu o Europi, kako onih teorijski različitih orijentacija tako i onih koji predstavljaju idealtipsku figuru europskoga građana/državljana neovisno o njihovim svjetonazorima i političkom spektru lijevice ili desnice, da je krajnje vrijeme za promjenu smjera europskoga projekta. Pritom se ne misli tek na popravak nepopravljivih strukturnih problema djelovanja EU, nego na radikalni zaokret u smislu političkoga djelovanja. To se odnosi i na promjenu institucionalnoga političkoga okvira unutar kojeg se zbiva proces proširenja EU na istok, ali i na promjenu u razumijevanju smisla projekta transnacionalne i kozmopolitske politike gostoljubivosti i otvorenosti za Druge. Svi dosadašnji prosvjedi sindikata, organizacija civilnoga društva, studenata, antiglobalista protiv pohlepe bankarskoga sektora neoliberalnoga kapitalizma u proizvodnji strukturne krize globalnoga poretka, a posebno Europe, ukazuju na mozak cijele operacije. To je politika nepluralnoga kapitalizma u svim njezinim formama, od desnoga populizma, neokonzervativizma, *trećega puta* socijalista, koja više ne služi ni interesima naroda europskih nacija-država niti građanima Europe na koje se poziva, nego brutalnome interesu transnacionalnih korporacija. Između zahtjeva za pravednošću i jednakosti životnih izgleda, što je europski prijevod pojma *sreće* koje američki ustav obećava svojim državljanima još od vremena očeva-utemeljitelja američke demokracije, te proloma ksenofobije i rasizma spram stranaca druge kulture, religije i rase kao kulturalne ideologije europejstva izvornosti urođenih naroda, ne postoji samo bitna razlika u shvaćanju politike i projekta Europe. Još je veća razlika u smjeru djelovanja koje Europu primiče ili odmiče od njezinih postavljenih ciljeva.

To suglasje o promjeni smjera politike u otklonu od sluge ekonomskim lošim gospodarima neoliberalizma u ruina ma najbolje je definirao Habermas u svojim brojnim politič-

kim spisima i intervencijama. Može se kazati da je upravo njegova misao ključna za razumijevanje europskoga projekta. Pitanje koje se postavlja u svim njegovim djelima jest pitanje mogućnosti djelovanja u okvirima liberalne demokracije, koja istodobno promjenom djelovanja postaje projekt nedovršene moderne. Vjera u mogućnosti europskoga projekta, bez imalo malodušnosti i apokaliptičke primjese kulturnoga pesimizma, proizlazi iz uvjerenja da je prosvjetiteljsko shvaćanje slobode, uma i tolerancije uvjet mogućnosti svakog političkoga projekta Europe. Ispod tog standarda nije moguće ići. Utoliko je pitanje Europe pitanje održivosti ideja koje određuju univerzalnost pojma svijeta uopće. U krajnjem, pitanje budućnosti projekta Europe, ne samo za Habermasa, jest pitanje smisla politike i kulture u suvremeno doba. Za Habermasa je stvar jasna. Promjene politike ne može biti dok se ne izgrade institucionalno pravno-političke pretpostavke za drukčije djelovanje. Promjena od identiteta bez moći u moć identiteta, prijelaz iz kulturnoga samoodređenja europejstva u političko djelovanje vjerodostojnoga karaktera, a ne reaktivno, oportuno, moguće je samo usvajanjem Ustava EU. Politička stabilnost uvjet je mogućnosti ekonomske stabilnosti, a ne obratno. Taj izvorni republikanizam u europskome shvaćanju političke demokracije istodobno je kritika globalizacije u ekonomiji i politici. Ali to je i kritika kulture koja napušta izvorne europske vrijednosti u korist masovne kulture globalnosti bez identiteta. Očigledno je da se ne može konstituirati europski narod niti europski građanin/državljanin bez zajedničkoga osjećaja jedinstva u različitosti. No, to nije oportuna politika kulturnih razlika, koje su ionako neupitne, nego pozitivna integracija na temelju kolektivne sposobnosti djelovanja EU. I to ne kao elitnoga kluba eurokrata, nego kao nadnacionalne moći koja u federativnome ustrojstvu političke zajednice ne prebacuje odgovornost na druge u krizama kao što je svjetska financijska kriza ili problem ilegalne imigracije nakon građanskoga rata u Libiji i Siriji.



Za Habermasa je samorazumljivo da pitanje o tome kakvu se Europu uopće želi i gdje su joj krajnje granice nije više skolastičko pitanje proroka i geografa.<sup>224</sup> Ako je dosad bilo izvjesno da je europski društveni model, čak i uz iznimku Velike Britanije, drukčiji od američkoga, u doba globalizacije on se uvelike promijenio. Umjesto državno-intervencionističke regulacije privrede i socijalne sigurnosti otpočela je neoliberalna tvorba tržišne utakmice u cjelokupnome sustavu i svijetu života. Uza sve razlike, pa i neporecivu promjenu u igri svjetske ekonomije gdje uz Ameriku sada Kina, Rusija, Indija, Brazil vode glavnu riječ, Habermasova je misao čvrsto ukorijenjena u modernu tradiciju prosvjetiteljstva. Politička tvorba Europe nužan je uvjet mogućnosti zajedničkoga djelovanja Europe i stvaranja europskoga identiteta. To znači da se iz političkoga identiteta građanstva/državljanstva konstituira politički narod. On preuzima ovlasti suverene volje na nadnacionalnoj razini. Naravno, jasno je da netko mora biti "lokomotivom" tog projekta kao dugoročnoga procesa. Zato je već nakon manifesta iz 2003. godine za novu Europu supotpisanog od Derride bilo jasno da shvaćanje naroda "jezgre" naspram "rubova" u Habermasovoj političkoj teoriji Europe predstavlja klasičan problem odnosa između hegemonije velikih i sporedne uloge malih naroda u tvorbi buduće političke zajednice. Naposljetku, pitanje o univerzalnosti političke ideje Europe uvijek se slama onda kada se iza ideje univerzalnosti prepoznaje skrivena moć vladavine posebnoga naroda ili kulture kao onoga "izvorno" europskoga. U svakoj federalnoj tvorbi političke zajednice to je apriorno pitanje odnosa većine i manjine u odlučivanju. No, jasno je ipak da se ovdje ne radi tek o sukobu između "federalista" i "konfederalista" ili pak nacija-država koje ne bi htjele žrtvovati suverenost u ime europske zaštite i dobrobiti zajedničkoga tržišta. Radi se, naprotiv, o drugom tipu tvorbe političke zajednice iz nečega

224 Jürgen Habermas, "Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?", u: *Die gespaltene Westen; Kleine Politische Schriften X*, Edition Suhrkamp, 2004. str. 68-82.

što je istodobno samo po analogiji vezano uz modernu naciju-državu. A to je moć državljske svijesti koja omogućuje Europi da se postavi iznad posebnih interesa Njemačke, Francuske, Italije ili bilo koje druge članice EU. Posebno je važno da svaka buduća izgradnja *postnacionalne konstelacije* iz duha Ustava ima za pretpostavku demokratsku političku kulturu. U tome je Habermas dosljedan liberal, ali i mnogo više od toga. Za njega je neupitno da svaki oblik srozavanja ove kulture u smjeru nacionalizma i šovinizma, ksenofobije i rasizma diskreditira europske vrijednosti. Borba za Europu suverenih građana/državljana borba je za demokraciju kao modernu artikulaciju moći slobode u politici, koja ekonomiji određuje pravila igre, a ne ona njoj. U drugom obratu može se kazati parafrazirajući Carla Schmitta: *ili Europa (postpovijest) ili građanski rat!*

O poteškoćama ove alternative sadašnjoj krizi djelovanja EU i spašavanju euro-zone koju mnogi poistovjećuju s idejom Europe uopće, a to nije samo vulgarni materijalizam ekonomije, nego očigledno pravo stanje stvari, svjedoči već temeljni razlog urušavanja Europe i EU. Naime, slom neoliberalnoga kapitalizma u slučaju bankrota Grčke i domino učinka u mnogim europskim državama koje su na rubu izdržljivosti funkcioniranja javnoga duga i stabilnosti institucija, posve je uzdrmao bilo kakav utopijski izgled da se Europa uopće može misliti u kategorijama sadašnje konfederativne asocijacije ugovorno povezanih nacija-država. Drugim riječima, kritika Habermasove ideje političkoga rekonstituiranja Europe ne dolazi niotkuda drugdje negoli iz unutarnje aporije europskoga ujedinjenja. To je istodobno razlog zašto mislim da politička moć Europe koja bi proizlazila iz ustavnoga utemeljenja zajedničke politike i tvorbe europskoga građanina/državljanina kao subjekta političke tvorbe europskoga naroda nije izgledno rješenje, iako ima kao u neokantovskoj filozofiji svoje *kao da* regulativno značenje. Nije izgledno rješenje stoga što Europu ne potresa njezin unutarnji tektonski potres izazvan nekim unutargraničnim problemom same

Europe. U tome je Habermas načelno u pravu. Naime, njegova je postavka da je europska vanjska politika uvijek i svjetska unutarnja politika (*Weltinnenpolitik*) zbog toga što Europa ima misiju sredine između suprotstavljenih imperija moći. Međutim, svjetska unutarnja politika kao svjetska vanjska politika nije postulat ili projekt. Stvarna moć djelovanja koja ne ovisi više od dobre volje u konstituiranju *trebanja* (*Sollen*) iz obzorja etičkih vrijednosti, ako je ikad i ovisila o tome, proizlazi iz rasporeda ekonomsko-političkih snaga. Neoliberalizam nije europska doktrina ekonomije i politike. To je američki model tvorbe društva za globalno doba. Europi je, doduše, donio veliki privredni prosperitet od 1980-ih do danas, ali i nagomilane strukturne probleme koji se tek sada pokazuju gotovo nerješivim.

Nije samo stvar u zakašnjelosti konstituiranja političkoga naroda i političke nadnacionalne zajednice u doba post-globalne krize svijeta. Problem je u tome što europski moćni Drugi i njezin transnacionalni uzor u demokratskoj konstituciji slobode i prava – SAD – nije više istodobno i ekonomski pokretač strukturnih promjena globalnoga doba. Izgradnja političke volje za projekt Europe ne samo da je zakašnjela pred furijom neoliberalnoga kolapsa europskih ekonomija i politika, nego je i bitno nemogućom misijom. Upravo suprotno od želja i utopije, ona se ne izgrađuje djelovanjem institucija nacija-država ili političkih elita. Provode ju “pokreti otpora” protiv izdaje europskih ideja prosvjetiteljstva i moderne demokracije. S onu stranu dihotomije elite i mase ti su pokreti istodobno novi društveni pokreti odozdo. Umreženi su u akcije koji nadilaze igre predstavničke demokracije. Kao što je Krleža briljantno napisao u eseju *Evropa danas* da je svaka velika europska istina izgovorena pod vješalima i na stratištu, a svaki europski diskurs slobode i pravедnosti ugušen tlačiteljskim metodama sile i nepravde, da bi kasnije bio slavljén pod zastavama naroda kao simbol Europe, tako se i danas borba za Europu i njezine ideje vodi samo na ulicama gradova i na prosvjedima protiv Levijatana bez granica, čije

su moći toliko velike i neuhvatljive da se stvara iluzija da je prije moguće zamisliti apokalipsu svijeta nego propast kapitalizma, kako se jednom izrazio Fredric Jameson. Izgledi za preokret stanja stvari upućuju na to da nisu u krizi ideje Europe. U krizi je Europa kao (ne)uspjeli projekt stabilnosti poretka zajedničkoga tržišta i učinkovitosti suradnje nacija-država u preustrojstvu svjetsko-povijesnoga sklopa ekonomije, politike i kulture. Koliko još dugo može potrajati iluzija da bez promjene modela društvene tvorbe stvarnosti Europa ima izgleda za budućnost više ne ovisi o njoj samoj i njezinim subjektima/akterima, političkim elitama koje se više ne mogu oduprijeti čudovišnoj logici moći da kapitalizam može bez demokracije možda i na duži rok, ali da čovjek bez slobode više nema nikakvog smisla osim u mahnitom služenju tehnološkim i biotehnološkim do katarktičke točke aktivnoga nihilizma. Ta je točka već dosegnuta.

Preostaje samo nada da Europa još uvijek u odnosu na preostali *svijet* jedina može misliti i živjeti *svijet* kao projekt univerzalnih ideja demokracije, slobode i istine. To nije više pitanje Europe danas. Pitanje je to nadolazeće zajednice i njezina smisla u kozmopolitskome viđenju stanja stvari. Sve drugo nije dostojno mišljenja i djelovanja. Sve drugo jest reakcionarni poziv na svetu “krv i tlo” prolivenu uzalud, za svijet kao Korporaciju i sabirni logor, za suverenost profita bez granica, za ništavilo i besmisao svega. Europa zaslužuje radikalno drugi smjer kao put i za Druge. Pitanje je, međutim, ima li više uopće vremena i volje za radikalni preokret.

MREŽA DRUGA

dogadaj

novoga

## 6.

## DEKONSTELACIJA PRAKSE: Kraj rada i posthumano stanje

### 6.1. DVIJE BUDUĆNOSTI: FUTUROLOGIJA I NADOLAZEĆI DOGAĐAJ

Hegel na jednom mjestu kaže da je narod bez metafizike kao prazno svetište. Postoje, doduše, i nadalje različiti nadomjestci mišljenja, doktrine i orijentacije. Ali ono što nedostaje u toj praznini jest sama bit naroda. Nije riječ o narodu u biološkom i užem političkome značenju, već u duhovnome koji se sabire u jeziku. Metafizičko samoodređenje naroda ovdje se odnosi na dostojanstvo njegova povijesnoga mjesta. Ta pripodoba primjerena je suvremenome dobu vladavine tehnološke znanosti. Filozofija koja bi još htjela nekako parirati fascinantnim dosezima i otkrićima robotike, genetskoga inženjstva, transhumanizma nikako se ne bi smjela prikloniti tome da bude tek nostalgija za prošlošću ili, pak, nadomjestak metafizike za novo doba. Ako je nostalgija onda je pseudoreligiozna utjeha. Ako je, pak, nadomjestak onda postaje hibrid između pozitivnih znanosti i *new age* životnih pravila. Bujanje novih filozofija i obnova pojma prakse u različitim bioetičkim smjerovima svjedoči o toj praznini svetišta u samoj jezgri mišljenja nakon kraja zapadnjačke metafizike. Što se, međutim, događa kada više nema razlike između prakse kao teorijskoga djelovanja i prakse kao međuljudskoga djelo-

vanja? Ako živimo u vremenu u kojem nove tehnologije zbilju pretvaraju u virtualnu aktualizaciju stanja, koja nije ni privid niti doživljaj subjekta, već produktivna simulacija događaja u budućnosti, možemo li i nadalje govoriti o singularnosti djelovanja bez odnosa s reprodukcijom samoga djelovanja u medijskoj projekciji realnosti? Kao u Spielbergovu filmu *Minority Report*, u kojem se radi o predviđanju ubojstva i njegovu sprečavanju zahvaljujući biotehničkome kôdu kontrole subjekata/aktera u okolnome svijetu, pitanje budućnosti postaje pitanje vladanja sustavom i njegovom okolinom, dakle pitanje kibernetike. Subjekti i objekti djelovanja kao i stanja-događaji u prostoru i vremenu kontrole budućnosti tehnološki su određeni racionalnim načinom rješavanja (ne)predvidljivih situacija.

No, djelovanje i događanje, praksa i vrijeme u suvremenome svijetu kao da su ostali bez onoga što omogućuje njihov odnos. Čini se kao da djelovanje čovjeka unutar svijeta određenog vladavinom tehnološke znanstvene proizvodnje objekata gubi karakter smisla povijesnosti. Rad u formi biokibernetičke modulacije stanja više ne disponira stvarima i bićima. Umjesto njih posvuda smo suočeni s aplikacijama i konstrukcijama. Predmeti su prije funkcionirali poput objekata (*ready mades*) za neku drugu svrhu, primjerice estetski užitak. Sada aplikacije, pak, predviđaju promjenu stanja na temelju baze podataka. Dok su predmeti imali instrumentalno značenje, aplikacije zadobivaju praktično značenje. Autoregulacija sustava i okoline njihova je zadaća. U prvom je slučaju riječ o predstavljanju postojećega realiteta, a u drugome o tvorbi budućega događaja. Digitalne tehnologije i novi mediji preokrenuli su tradicionalno metafizičko shvaćanje o sredstvu i svrsi povijesnoga događanja. Tehnologija je uvjet mogućnosti slobode čovjeka u suvremenom svijetu, a ne tek puk alat za druge izvanjske svrhe. Ova postavka izaziva nevjericu. Kako tehnologija koja navodno dehumanizira čovjeka može biti uvjet mogućnosti njegove slobode? Zar su strojevi oni koji umjesto nas djeluju u svijetu života kad je riječ o sud-

bonosnim odlukama? To bi bila karikatura ideje čovjeka. Odluke se donose bez obzira na tehničke uvjete egzistencije. Štoviše, postoje odluke koje preokreću povijest. Kad je Carl Schmitt suverenim političkim djelovanjem proglasio stvaranje izvanrednoga stanja, u tom je činu bio vidljiv trijumf egzistencijalnoga nabačaja slobode.<sup>225</sup> No, život u suvremenim informacijskim društvima zahtijeva nova pravila. Da bi se sustav uopće održao u svojoj složenosti ta pravila slijede načela kibernetike. Postavka o uvjetu mogućnosti slobode povezuje modalnu kategoriju bitka s onim što nije bitak. Mogućnost predviđanja događaja nadilazi klasičnu ontologijsku paradigmu bitka bića kao identiteta pojava u stabilnome poretku zbilje. Heidegger na jednom mjestu frajburških predavanja 1941. o Schellingu i njemačkome idealizmu upućuje da se odnos utemeljenja, razloga i stvaranja plana novovjekovnih znanosti ne može razumjeti bez odnosa spram “biti” ljudske slobode.<sup>226</sup> Sloboda je onaj bezdan između identiteta i razlike u bitku samome. Ona je uvjet mogućnosti povijesnoga događanja. Bestemeljnost/bezrazložnost slobode počiva u samome bezdanu bitka.

Trenutak nastanka novoga kao djelatnosti rasprirodnjenja onog iskonskoga već je uvijek omogućen spontanošću čina. Sloboda odluke za nadolazeće prethodi događaju. Ovo treba imati u vidu stoga što se pojam događaja nakon Heideggera misli teologijski ili, pak, politički. U novijim tumačenjima tog odlučnoga pojma suvremenoga mišljenja pretežu pokušaji tvorbe političke ontologije događaja.<sup>227</sup> To zacijelo nije slučajno. Rasklapanje metafizike od novoga vijeka postaje teologijsko-političko utemeljenje suverene slobode subjekta. Nakon smrti Boga preostaje samo politika i estetika. Od Spinoze do Benjamina pitanje se događaja koji prekida s konti-

225 Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1934.

226 Martin Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, GA, sv. 49, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1991. str. 84-86.

227 Alain Badiou, *L'etre et le événement*, Seuil, Pariz, 1988.

nuitetom povijesti otvara u dvojnosti vremena. Mesijansko je ono vrijeme koje pripada svrhovitosti “prirode”, dok je povijesno vrijeme ono koje pripada nesvrhovitosti “čovjeka”. Dvojnost vremena odgovara dvojnoj prirodi događaja s onu stranu bitka.<sup>228</sup> Kada dolazi do obrata da sada tehnologija omogućuje slobodu, tada je riječ o preokretu samoga metafizičkoga odnosa Boga – prirode – čovjeka. Moć se više ne može izvesti vertikalno. Ona je dispozitiv horizontalnoga rasporeda intenziteta snaga. Tehnologijom se moć djelovanja u promjeni svijeta praktično događa kao ono stvaralački i produktivno novo. Transkodiranje moći predstavlja način posredovanja između bitka i događaja. U tom posredovanju odnos između onoga što jest i onoga što se događa postaje neregipročan i asimetričan. Naime, tehnologija nije neka izvanjska moć autoregulacije sustava. S njom se ono što jest otpočinje događati u modusu stalnih preobrazbi stanja bitka. Samosvrha kao Spinozina odredba slobode u *causa sui* označava, prema tome, unutarne dokidanje kauzalno-teleologijskoga modela mišljenja.<sup>229</sup> Taj preokret, međutim, nije nastao iz unutarne biti preobrazbe prirode u tehnosferu. Radi se naprosto o događaju. Čitava dosadašnja metafizička povijest kao onto-teologija s pripadnim modelima, paradigmama i teorijama s pomoću njega se sabire u onome što Deleuze naziva *planom imanencije*.<sup>230</sup> Naime, preokret pretpostavlja epohalni događaj nastanka novoga. Na mjesto moći djelovanja povijesnoga sklopa Bog – priroda – čovjek dolazi preobrazba ovoga

228 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003. i Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000.

229 “Pod uzrokom sama sebe razumijem ono čija bit uključuje opstanak, ili ono čija se narav ne može pojmiti drukčije no kao opstojeća.” – Benedikt de Spinoza, *ETIKA dokazana geometrijskim redom*, Demetra, Zagreb, 2000. str. 5. Preveo: Ozren Žunec

230 Vidi o tome: Miguel de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2010., Christian Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009. i Claire Colebrook, *Deleuze and the Meaning of Life*, Continuum, London-New York, 2010.

poretka njegovim ozbiljenjem u tehno-znanstvenoj tvorbi umjetne inteligencije i umjetnoga života (*artificielle intelligence i A-Life*).<sup>231</sup>

Kibernetika je već početak nove antropologije. Preokretom metafizičkoga poretka umjesto Boga – prirode – čovjeka uspostavlja se autopoietičko djelovanje strojeva u modelu binarnih opreka sustav – okolina.<sup>232</sup> Kada Baudrillard duhovito kaže da se Bog naselio u piksele, tada tome valja dodati kako otuda više ne proizlazi da čovjek djeluje, a stroj konstruktivno misli. Djelovanje kao (tehno-znanstvena) praksa i događanje kao (futurologijsko-konstruktivno) vrijeme na taj način dokidaju mogućnost odnosa blizine i distancije čovjeka te njegova projekta u onome nadolazećemu. Odnos između prakse i vremena jest temeljni problem svakog nadolazećega mišljenja. Što omogućuje taj odnos? Zacijelo je riječ o načinu događanja samoga bitka. Odnos, dakle, nije tek naknadno uspostavljeni sklop djelovanja neke primarne moći djelovanja, neke univerzalne strukturiranosti strukture, nego raspored snaga u povijesno-epohalnemu sklopu:

“Povijest nije drugo do zbivanje *odnosa* biti čovjeka, bića i bitka. U strogom smislu, povijest je *odnos*, naravno, ako se pod njim ne razumije formalizirana realacija relata, u koju može ući bilo što, nego *izvorna punina* po kojoj sve povijesno *jest*. Ovaj *odnos* nije nešto naknadno što pretpostavlja samostalno bivstvovanje čovjeka, s jedne strane, a bića i bitka, s druge strane.”<sup>233</sup>

Ako nestankom tog odnosa nestaje i mogućnost mišljenja radikalnoga preokreta svijeta iz njegove inercije i trajnosti sta-

231 Robert Pepperell, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Books, Bristol, 2003.

232 Stefan Rieger, *Kybernetische Anthropologie: Eine Geschichte der Virtualität*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2003.

233 Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost: S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, V.Masleša, Sarajevo, 1967. str. 371-372.

bilnih struktura u kaotičnu složenost nove konstelacije odnosa snaga, kako misliti događaj koji nadilazi metafizičku strukturu povijesti? Nije li upravo globalni kapitalizam složena mreža društvenih poredaka koji se održavaju zahvaljujući nelinearnim učincima rasta profita u tijekovima financija na rubu između informacijske implozije i komunikacijskoga kaosa? Nestankom tog neodređenoga odnosa između prakse i vremena nestaje razumijevanje čovjeka kao bića prakse i vremena s onu stranu njegove povijesno uspostavljene biti. Čini se kao da smo nepovratno ostali bez budućnosti. No, o kojoj i kakvoj je tu “budućnosti” riječ? Vanja Sutlić u tekstu iz 1967. godine kaže sljedeće:

“Jer što je ‘futurologijsko mišljenje’? Budućnost koja bi trebala da nekako otkrije i odredi životnost, da život (=bitak) fiksira u njegovoj životnosti (=smislu) – Heidegger se oko toga trudio ne uspjevši, po vlastitom mišljenju, u svojoj *ontohronijskoj* orijentaciji iz razdoblja *Sein und Zeit-a* – ta budućnost je zajedno sa ‘slobodnim vremenom’, vremenom definiranim kao ‘vrijeme za višu djelatnost’ i razvoj kao takav, za razvoj koncentrata svega ljudskog u ‘znanosti’ i ‘racionalnom’ radu, ta budućnost se usitnjuje u sutrašnjicu, prekosutrašnjicu, itd., pa svako ovakvo udaljavanje nije ništa drugo nego približavanje u neposredni zadatak rada, proširivanje operacije subjekta (=rada).”<sup>234</sup>

Futurologija označava racionalno planiranje. Budućnost se projektira na temelju ideje moderne znanosti kao savladavanja otpora same zbilje. Štoviše, u takvom se sklopu budućnost ne pojavljuje nepoznatom dimenzijom vremena. Okultna tajna onoga što ima doći nije više ono posve nepoznato. Budućnost se znanstveno konstruira i raspoređuje u planove i

234 Vanja Sutlić, “Urgentnost radikalno revolucionarnog mišljenja: Uz prevladavanje metafizičke sheme ‘stvaralaštvo’- postvarenje”, u: *Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kirptofilozijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. str. 100-101. 2. prošireno i popravljeno izdanje

sekvence ozbiljenja. Nije to Hegelova “loša beskonačnost” istoga. Ovdje Sutlić ima u vidu nešto mnogo čudovišnije. Futurologijsko mišljenje počiva na aktualizaciji-realizaciji bitka. U formuli koja odgovara biti Marxova komunizma – *praksa rada kao znanstvena povijest* – moć nastaje iz imanentne prakse samoga bitka kao znanstvene proizvodnje bića. Ako je udaljavanje istodobno približavanje kao “proširivanje operacije subjekta (=rada)”, tada se sama konstrukcija subjekta događa poput futurologijskoga planiranja. Znanost nije, dakle, tek znanje (*episteme*) o nekom predmetu koje se nalazi “tu”. Epistemologija suvremenih znanosti istodobno je metateorija znanja o svijetu i projekt promjene samoga svijeta iz praktičnoga karaktera tehnologije. Bit ove znanosti, koju Sutlić na temelju Heideggerovih analiza novovjekovnoga svijeta ima u vidu, sastoji se u fundamentalnome projektu novoga odnosa snaga. Iz te se konstelacije preokreće čitava dosadašnja metafizička povijest odnosa Bog – priroda – čovjek. Sam čovjek preuzima božanske osobine stvaranja i posvemašnjega desupstancijaliziranja prirode. Tehno-znanosti današnjice su pokazatelj ovog procesa dekonstelacije prakse. Recimo da pod pojmom konstelacije valja razumjeti ono što Benjamin kaže da pod određenim kozmologijskim uvjetima zvijezde oblikuju sliku sazvježđa (*Sternbilder*). Ta slika upućuje na suodnos prošlosti i budućnosti. Pojam konstelacije odnosi se na prostorni i vremenski kontinuum.<sup>235</sup> Nakon što sazvježđa iščeznu iz zone vidljivoga, nastaje problem razmještanja i ponovnoga oblikovanja onoga što je bilo vidljivo i određivalo povijesno događanje. Tri su načina kako se to zbiva u suvremeno doba:

- (1) etika postaje bioetikom s temeljnim pojmom supatnje i solidarnosti s drugim živim bićima u tehničkome svijetu;
- (2) politika postaje tehnologijom upravljanja sustavima i okolinom u globalnome poretku umreženih društava kontrole;

235 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1991. I. izd.

- (3) ekonomija postaje apsolutnom moći modulacije svih društvenih odnosa preobrazbom svijeta u mrežu fluidnih tijekova kapitala, usluga i objekata. Trijada tradicionalne praktičke filozofije (etika-politika-ekonomija) postaje jedinstveni singularni sklop moći. Problem svrhovitosti djelovanja *prakse-u-svijetu* iščezava. Sada je temeljni problem nesvrhovitosti samoga *svijeta-bez-prakse*. Kada ekonomija preuzima moć uspostave posthumanih odnosa u znanstveno-tehničkome svijetu apsolutne reproduktivnosti života kao biokapitala, tada je sam svijet ostao bez etičko-političkih pretpostavki njegove egzistencije. To je upravo ono što Derrida na tragu Schmitta naziva *dehumaniziranom pustinjom*.<sup>236</sup> Pokazatelji ove nelagode s obnovom prakse kao etičko-političkoga djelovanja u doba entropije globalnoga kapitalizma zacijelo su različite verzije mišljenja političkoga nakon Heideggera. Čitava antiesencijalistička struja dekonstrukcije moderne politike nastoji stvoriti pojmovni okvir za djelovanje koje pokušava prijeći granice u sebi zatvorenoga svijeta liberalne demokracije i njezinih ideologijskih subjekata/aktera. Pojam političkoga kao razlike nadomještava identitet političkoga djelovanja u modernoj državi.<sup>237</sup>

Svijet i život svode se na političku ekonomiju svijeta-života. Marxova kritika političke ekonomije zato je istodobno kritika uvjeta mogućnosti pod kojim se djelovanje kao događanje istinske prakse samoga života preobražava u kapitalističke društvene odnose. Praksa poprima karakter onoga bitno neljudskoga u dva svoja modusa: (a) nematerijalnome radu strojeva (b) fetiškome obliku preobrazbe stvari u robu. To se zbiva zamjenom uporabne vrijednosti za razmjensku vrije-

236 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London-New York, 1997. str. 130.

237 Vidi o tome: Oliver Marchart, *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010.

dnost na tržištu. Problem svakog mogućega etičko-političkoga djelovanja u znanstveno-tehničkom svijetu postaje problem odnosa koji ono autentično ljudsko svode na neljudski karakter posredovanja. Postvarenje čovjeka nije stoga rezultat razvitka znanosti i suvremene biokibernetičke tehnologije. Radi se o promjeni temeljnoga metafizičkoga sklopa. Sada bitak, bića i bit čovjeka postaju “stvari”, a predmeti uporabe simbolički objekti razmjene. Neljudsko proizlazi iz logike nužnosti tehno-znanosti u njihovu prodoru u nastanak života kao rekombinacije genetske strukture DNA.<sup>238</sup> Promjena je u tome što tehno-znanosti nisu više tek znanje (*episteme*) kao teorijska spekulacija i refleksija o svijetu. Umjesto tog konceptualnoga stajališta distancije između znanja i svijeta, sada se sam svijet praktično mijenja zahvaljujući tome što je bit suvremenih znanosti postala tehnološka. Znanosti stvaraju neljudski svijet. To proizlazi iz same biti moderne tehnologije. Aplikacija tehnike u strukturu života (genetska tehnologija, nanotehnologije, biogenetika) dovodi do promjene odnosa bitka i bića.<sup>239</sup> Znanosti se primarno ne bave više teorijskom praksom predmeta, već praktičnom teorijom konstrukcije svijeta.<sup>240</sup> U načelu, ta je znanost opća kibernetika. Ona u sebi sabire “život” kao “događaj” slobode eksperimentiranja na najvišoj razini apstrakcije, spekulacije i konstrukcije. Za Heideggera kibernetika predstavlja model opće metateorije znanosti. U njoj se dovršavaju filozofija i umjetnost njihovim ozbiljenjem. Jezik kibernetike postaje tehnički jezik informacija, a načini posredovanja znanja o sustavu i okolini poprimaju crte epistemologije informacijskoga društva. Kibernetika u informacijsko doba bitno mijenja sve dotadašnje metafizičke

zičke kategorije, pa tako i pojmove *teorije*, *prakse* i *poiesisa*.<sup>241</sup> Za Aristotela teorija je bila najviši oblik prakse. U doba kibernetike praksa postaje teorijsko-autopoietičko djelovanje sustava u interakciji s okolinom. Globalni kapitalizam u svojem djelovanju poprima strukturu mreže. Svi društveni odnosi subjekata/aktera određeni su otuda kontingentno, virtualno i interaktivno. Slučaj se odnosi na nastanak jednodimenzionalnosti događaja. Virtualno postaje temeljna oznaka potencijalnosti zbilje. Interaktivnost, naposljetku, pripada načinu tvorbe umrežene zajednice. Ono što se događa na jednom čvorištu mreže istodobno ima učinak povratne sprege (*feedback*) na čvorišta mnoštva drugih mreža.<sup>242</sup>

*Praksa rada kao znanstvena povijest* u Marxa istodobno jest ono što Nietzsche naziva voljom za moć kao vječnim vraćanjem jednakoga. To je način (*modus*) zbivanja bitka u vremenu totalne reprodukcije bića. Kibernetika je posljednja mogućnost “vremena za višu djelatnost”. Nestankom razlike između nužnosti i slobode, otuđenja/postvarenja i projekta budućnosti, čovjek se uzdiže iznad puke biološke ukorijenjenosti u okolni svijet (“životinjsko carstvo”). Na taj način čovjek postaje namjesnikom slobode kao racionalnoga odnosa između stvari. Budućnost iz obzorja proširenja rada u smislu znanstvene proizvodnje bića svodi se na kraj bitka u bićima. Prijevod te ontologijske operacije sastoji se u tome da samosvrha egzistencije čovjeka u društvenome liku “više zajednice” nužno smjera dokidanju razlika *teorije*, *prakse* i *poiesisa*. Istovjetnost ove trijade na prvo mjesto postavlja praksu. No, ta praksa ima značenje *teorijsko-poietičkoga djelovanja*. Kroz nju znanstvena povijest nematerijalnoga rada samoga dolazi do samoozbiljenja. Marx stoga hegelovski postulira nadolazak onoga što nužno i neizbježno slijedi iz imanentne biti kapitalizma. Problem koji je u tumačenju Marxa tako prodorno

238 Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, Stanford University Press, Stanford – California, 1992.

239 Vidi o tome: Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts, London, 1999.

240 Vidi o tome: Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

241 Rafael Capurro, “Heidegger über Sprache und Information”, *Philosophisches Jahrbuch*, br. 88/1981. str. 333-343.

242 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Continuum, London – New York, 1987.



postavio Sutlić još 1967. godine, a koji se danas u suvremenim raspravama posredstvom Deleuzea otvaraju s obzirom na pitanje o praksi i slobodi u tehno-znanstvenoj modulaciji *društva kontrole*, može se postaviti kao problem nemogućnosti bilo kakve obnove prakse i etike djelovanja bez radikalne promjene onog što je sama bit futurologijskoga mišljenja. Izlišno je govoriti da iz Sutlićeva mišljenja svaka obnova etike ili filozofije prakse nakon Marxa i Heideggera svjedoči o padu mišljenja ispod povijesne razine suvremenosti. To se posebno odnosi na program “rehabilitacije praktičke filozofije”. Njome se neuspješno nastoji spasiti pojam djelovanja u tehničkome svijetu. Naposljetku, djelovanje se svodi na liberalnu ideju slobode pojedinca u zadanim granicama parlamentarne demokracije. Praksa postaje hibrid pluralizma i demokratske rasprave naroda u formi komunikacijskoga djelovanja. O tome svjedoči suvremeni prijepor o političkoj teoriji pravednosti u doba krize liberalne demokracije.<sup>243</sup>

Praktička filozofija koja se 1970-ih nastojala utemeljiti u rehabilitaciji Aristotelovih vrlina i osobito pojma razboritosti (*phronesis*) jedna je od takvih neuspjelih obnova antike.<sup>244</sup> Gadamerova hermeneutika bila je veličajni pokušaj razumijevanja prošlosti na temelju uvida u povijesnost mišljenja Platona i Aristotela. No, njezini su rezultati s obzirom na shvaćanje čak i fenomena moderne umjetnosti uglavnom izostali.<sup>245</sup> Praktička filozofija i hermeneutika u odnosu spram logike djelovanja znanstveno-tehničkoga svijeta nalik su onome što Georg Steiner naziva *nostalgijom za apsolutom*. U prvom je slučaju ta nostalgija vođena idejom obnove antičkoga pojma prakse, a u drugom pokušajem razumijevanja povijesnosti iz apovijesne perspektive razumijevanja bitka. Pritom se poka-

zuje da bez onoga što uopće omogućuje praktičko djelovanje – ideja zajednice u smislu zajedničkoga bitka, boravišta, habitusa čovjeka u etičko-političkome prostoru – nije moguće suvislo djelovanje. *Ethos* i *polis* u suvremeno doba iz temelja su razoreni. Vladavina apsolutne moći tehno-znanosti pokazuje da se pitanje svijeta i pitanje života određuje iz čudovišne logike prakse rada kao znanstvene povijesti. Boravište i zajedništvo ljudske egzistencije u globalnome je poretku društava kontrole postalo nomadizmom bez teritorija. Ako nedostaje topologija zajedničkoga bitka (*Mit-sein*), postaje upitnim i smisao prakse uopće. Što je to uopće – *praktička filozofija*? Grčki izraz *he praktiké epistémē* odnosi se na znanje o djelovanju. Praktičko je djelovanje, dakle, svrhovito znanje. Cilj mu je promjena onoga što jest. Glagol *pratein* znači djelovati. Na taj se način praktička filozofija može odrediti i svojevrsnom “filozofijom djelovanja.” To je bila, primjerice, oznaka filozofijske antropologije Arnolda Gehlena.

No, djelovanje nije tehničko djelovanje u smislu unaprijed određenih pravila. Posrijedi je djelovanje sa svrhom (*telos*) u onome što je normativno s onu stranu samoga djela. Metafizička struktura pojma prakse bjelodana je u Platonovoj ideji diobe umijeća na teorijsko, praktičko i poetičko. U Aristotela, pak, koji se smatra utemeljiteljem praktičke filozofije, radi se o njezinoj diobi na tri dijela: (1) etiku, (2) politiku i (3) ekonomiju. Djelovanje koje se naziva etičkim ima svoju svrhu u doseganju najvišeg dobra u zajednici. Političko je djelovanje vezano uz javni život u zajednici jer čovjek jest političko biće (*zoón pólitikoón*). Ekonomija pripada području materijalnoga zbrinjavanja unutar sfere kućanstva (*oikós nómos*). Jedinstvo praktičke filozofije za Aristotela je u tome što je blaženstvo dobrog ljudskoga života moguće postići samo ako je ovo troje u skladnom odnosu neporemećenoga ranga. Ta se grčka paradigma mijenja u novome vijeku. Na mjesto politike kao područja javnoga djelovanja slobode u središte dolazi (politička) ekonomija kapitalizma. Ona bitno preokreće čitav poredak i smisao praktičke filozofije. Sredstvo postaje svrhom, a svrha

243 Vidi o tome: John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005. 2. izd.

244 Vidi o tome: Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Problemen, Aufgaben*, sv. I, Rombach, Freiburg, 1972.

245 Vidi o tome: Hans Georg-Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, J.B.Mohr und Siebeck, Tübingen, 2000.

sredstvom života u zajednici.<sup>246</sup> Perverzija smisla prakse odsada određuje bit kapitalizma. Nastanak njegove fundamentalne znanosti o “bogatstvu naroda” – nacionalne ili političke ekonomije – odgovara širenju kapitalizma izvan i onkraj granica nacija-država. Budući da je suverenost nacija-država u novome vijeku bila početak uspona kapitalizma, bilo je logično da ta “nova” znanost ima nužno obilježja kretanja same stvari u njezinom prirodno-društvenome krajolikov povijesti. Paradoks nastajuće političke ekonomije, čiji vrhunac Marx nije vidio u Smithovoj već u Ricardovoj teoriji o višku vrijednosti, leži u tome što je njezin predmet već bitno raspirođjen-razdruštvljen. Kapital u svojoj biti razara prirodu i društvo. Na mjesto ovih binarnih opreka dolazi apstraktna institucija posredovanja – svjetsko tržište. “Priroda” ili bit kapitalizma jednostavno je u tome što se radi o načinu proizvodnje bez tla i temelja u bilo čemu prirodnome. Umjesto “prirode” kapitalizam stvara društvene odnose neljudskoga. Oni nastaju iz biti prakse rada kao znanstvene povijesti:

“Praksa rada koja sve dovodi u gibanje stabilizira se znanstvenom poviješću, znanošću stvarane i stvorene povijesti. Riječ je o znanosti u gore opisanom smislu ‘realno-realističkog’ nasljednika apsolutne znanosti apsoluta: sad – tehnologije koja je ujedno (tj. ukinutim raščlanjivanjem) tehnontologija i tehno-teologija, tehno-kozmiologija, tehno-antropologija. ‘Praksa rada’ kao *bitni*, esencijalni karakter svih ‘praktičkih’ bića-učinaka *jest*, egzistira, bivstvuje, vremenu je kao ‘znanstvena povijest’. Time se apsolutno: idealno-realno, esencijalno-egzistencijalno, potencijalno-aktualno, vremenski-vječno, itd. uspostavlja, oko bića među bićima (čemu plural?) etablira uniformni svijet totalnog rada u horizontu beskonačne, predmetno-subjektivno, funkcionalno, načelno transparentne prakse.”<sup>247</sup>

246 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010.

247 Vanja Sutlić, *Praksa rada...*, str. 300.

Ono što je ovdje prijeporno nije, dakle, bilo koja praksa, a po najmanje ljudska praksa u užem etičkome smislu. Radi se, naprotiv, o problemu nestanka samoga bitka kao prakse rada u znanstvenoj povijesti (futureski mišljenje). Proizvodnja radi proizvodnje postaje potrošnja radi potrošnje. Samosvrhovitost procesa kojim se kapitalizam sam pojavljuje u formi znanstvene prakse rada više ne pogađa tek formalne i materijalne uvjete proizvodnje, nego eficientne i finalne uzroke potrošnje. U suvremeno doba to je slučaj sa semiokapitalizmom. Logika medijske reprezentacije spektakla nadi-lazi razliku predmeta i znaka robe. Sve postaje nematerijalnim radom tehnosfere. Iz njezine logike “priroda” se konstruira umjetnim životom i simulacijom realnoga.<sup>248</sup> Praksa u sebi obuhvaća ujedno pojmove *energeia* i *dynamis*. Moderno razumijevanje ovih aristotelovskih kategorija kretanja pripada semiotici moći. Energija i dinamizam oznake su mobilizacije tehničkoga svijeta. Da bi takav svijet imao mogućnost otvorenosti spram budućnosti sama se moć njegove tvorbe mora nalaziti u nečem što više nije metafizički sklop povijesti bitka, bića i biti čovjeka. Znanost u svojem djelovanju kao praksa rada postaje epohalan događaj povijesnosti samoga bitka. No, ta je “povijesnost” od novoga vijeka svedena na znanstvenost. Kada se povijesnost (vrijeme) svodi na znanstvenost znanosti (bitak bića), tada smo svjedoci kako svaki događaj u tom sklopu već uvijek ima oznaku nihilizma svijeta tehnike. Vrijeme postaje tehničko vrijeme. U strojno organiziranoj proizvodnji bitak se prikazuje racionalnom konstrukcijom/planom. Svijet se na taj način postavlja-predstavlja iz djelatnosti čistoga uma. Kada dolazi do tog obrata, priroda se u svojem iskonskome liku kaosa suspreže u poredak kauzalno-teleoloških kategorija.<sup>249</sup> U liku modernih priro-

248 Vidi o tome: Franco “Bifo” Berardi, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of Post-alpha Generation*, Minor Composition, 2009.

249 Vidi o tome: Martin Heidegger, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der Neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA, sv. 76. V. Klostermann, Frankfurt/M. 2009.

dnih znanosti s njihovim temeljnim pojmovima eksperimenta i metode pojavljuje se “istina” ovoga svijeta. Eksperiment se odnosi na transcendentalno obzorje iskustva uma u njegovome putu od intuicije do racionalnoga znanja o predmetu. Metoda, pak, označava način kojim se samo znanje razvija u svojem istraživanju predmeta kroz nužni lik povijesti samoga apsoluta. Svaka je metoda eksperimentalnim pokušajem, a svaki eksperiment metodologijski pokušaj dohvaćanja iskustva bitka u njegovoj prisutnosti. Hegelova postavka o jedinstvu sustava i metode apsolutne znanosti duha u Marxa preokreće se u odnos povijesti kao znanosti o događanju rada samoga i to u metodičko-sustavnome razvitku njegovih kategorija i pojmova. Sam rad postaje (ne)materijalna praksa znanstvene konstrukcije svega što jest.

Filozofija kao stroga znanost, kako je to još postavio Husserl, mora proći između zahtjeva naturalizma i historizma da bi se “bit” suvremenoga svijeta pokazala u svojoj čistoći.<sup>250</sup> Bitak bića koji se pokazuje u pojmu prakse ontologijski je doveden do čiste mogućnosti teorijske proizvodnje svijeta uopće. Znanost stoga ne može biti drukčije postavljena negoli kao praktički odnos spram svijeta u modusu predstavljanja i proizvođenja bitka bića iz apsoluta samoga. Filozofijski opis situacije suvremenoga svijeta pokazuje da se iz Marxova i Heideggerova razumijevanja vremena sama praksa pojavljuje temeljnim problemom povijesnoga mišljenja. Zašto je pojam prakse prijeporan? U Sutlićevu razumijevanju Marxove destruktivne dijalektike povijesti, gdje se svaki pojam i kategorija u spekulativno-dijalektičkome i u političko-ekonomijskome diskursu razvija sa stajališta unutarnje znanstvenosti samoga bitka kao moći, jasno je da u pojam prakse valja uključiti mogućnost, zbilju i nužnost bitka u vremen-skim dimenzijama aktualnosti. No, praksa je djelovanje. Ono se ne iscrpljuje u ovome “sada” i “ovdje”. Praksa smjera preko granica prisutnosti bitka. Djelovanje stoga mijenja situacije.

250 Vidi o tome: Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991. 3. izd.

Razlike između pojma djela (*ergon*) i događaja nije tek u tome što je prvo određeno nepromjenljivošću bitka, a drugo promjenljivošću situacije. Samo djelovanje omogućuje promjenu stanja bitka. U biti djelovanja događa se otvaranje mogućnosti prelaska granica između bitka i postajanja. Događaj pretpostavlja čudovišnu moć slobode. Iz svoje bestemeljnosti/bezrazložnosti ona utemeljuje svijet kao znanstveni nabačaj povijesnoga događanja. Opreke slobode i prakse time nestaju u samome praktičnome ozbiljenju slobode. Marxova je ideja ozbiljenja filozofije utoliko čin radikalne slobode razaranja “staroga” i izgradnje “novoga” svijeta. Ono što odlikuje filozofiju kao metafiziku jest sloboda. Ali sloboda nije ovdje slijepi slučaj, već spoznata nužnost samorazvitka ideje (Spinoza – Hegel). Povijesno mišljenje nadolazećega jest, nasuprot tome, iskonski događaj slobode. S jednom i neproračunljivom poviješću može tek otpočeti singularnost događaja. U drugom obratu, primjerice, tu postavku iskazuje mislilac-umjetnik Antonin Artaud. Za njega istinska umjetnost još nikad nije postojala, a njezino je vrijeme u nadolazećem koje je blizu stoga što je već uvijek iskonski tu.

Bez energetske-dinamičkoga pojma volje, koji se od Leibniza do Nietzschea u novovjekovnoj filozofiji uzdiže do načela znanstvenoga konstituiranja svakog mogućeg iskustva, praksi nedostaje snaga pokretanja čitavog procesa. Ta je snaga u pojmu žudnje (*appetitus*). Praktičko djelovanje uključuje, dakle, želju za djelovanjem. Nije dovoljno postaviti u igru metafizički sklop u preokrenutom obliku. Potrebno je pokrenuti ga. Ono što pokreće taj nezadrživi proces, tu totalnu mobilizaciju rada, govoreći jezikom Ernsta Jünger<sup>251</sup>, jest volja. Energetski potencijal prakse leži u želji za djelovanjem. No, što, dakle, s djelovanjem koje pripada području etičko-političkoga događaja ako je u doba realizirane metafizike sama

251 Ernst Jünger, *Radnik: Vladavina i lik*, Matica Hrvatska, Zagreb, 2012. S njemačkoga prevela: Darija Domic. Vidi o tome: Martin Heidegger, *Zu Ernst Jünger Der Arbeiter*, GA, sv. 90, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2004.

praksa postala tehno-znanstveni nabačaj budućnosti iz aktualizacije stanja ovoga sada i ovdje? Što s praksom ako je sve što jest već uvijek tehno-znanstveno disponiranje u svijetu? Može li iz tako shvaćene biti suvremenoga svijeta još uopće biti mogućnosti za neki obrat u samoj jezgri znanstvenosti povijesti, koji bi imao karakter neke druge, izvornije prakse od one što se u kibernetici pojavljuje kao jedinstvo teorije, prakse i poietičkoga djelovanja?

Na to pitanje Sutlić je podario jasan odgovor. Znanstvena povijest kapitala kao uvjeta mogućnosti povijesti otuđenja/postvarenja čovjeka u njegovoj neautentičnoj društvenoj egzistenciji u liku suvremenih tehno-znanosti na temelju kibernetike ne može biti povijesnost iskonskoga događaja. Njezina je vremenska struktura bitno određena aktualizacijom potencijalnosti onoga što se pojavljuje kao nužnost eficientnoga učinka (*causa efficiens*). Drugim riječima, to je povijest koju Marx u *Kapitalu* pripisuje komunizmu. Nasuprot iracionalnim kretanjima kapitala u univerzalnoj svjetskoj povijesti otuđenja, komunizam označava realizirani racionalni odnos čovjeka i prirode. Racionalno nije, dakle, ono što pripada povijesti modernoga doba. Naprotiv, pojmom racionaliziranja potreba Max Weber određuje bit modernog kapitalističkoga društva. Deleuze u jednom razgovoru kaže da je u neoliberalnome kapitalizmu sve racionalno osim samoga kapitala. Ludilo nije izvan sustava. Štoviše, ono predstavlja njegovu imanentnu bit.<sup>252</sup> Stoga je očito da transcendentalna razina povijesti pretpostavlja djelovanje subjekta-supstancije. Takvo djelovanje nužno i neizbježno mora imati "racionalan" karakter nasuprot iracionalnosti i mistici idealizma Hegelove dijalektike. Što je smisao takve destruktivno-konstruktivne prakse?

Sutlić tvrdi da je rad u svojoj biti tehnološki doveden do jedinstva i istovjetnosti teorije, prakse i poietičkoga djelo-

vanja. To ujedno znači da, hegelovski rečeno, rad zadobiva formu apsoluta i supstancije-subjekta. Ali to se ne događa u razlici tzv. materijalnoga i nematerijalnoga rada, već u identitetu i razlici svijeta i života. Svijet svjetuje u jeziku. Život zadobiva svoju životnost u potvrđivanju životnih snaga. Ali ne radi se o biologijskome shvaćanju života niti o vitalizmu kao modernoj "filozofiji života" od Diltheya do Spenglera. Nietzsche slavi imanenciju života u umjetničkome samopotvrđivanju bitka. Kada se svijet i život razaraju, dolazi do destrukcije jezika u obzoru otvorenosti bitka. Izvor je te destrukcije u tehničkome nabačaju bitka. Heideggerov izraz nakon 1950-ih godina za tu konstelaciju u povijesti metafizike jest postav (*Ge-stell*).<sup>253</sup> Oboje, svijet i život sada se mjere iz praktičnoga odnosa spram tehno-znanstvene proizvodnje događaja-stanja, a ne više tradicionalno određenih bića. Svijet rada i svijet života postaju istovjetni samo zahvaljujući tome što njihov odnos omogućuje nešto čudovišno. To ne može biti ništa drugo negoli ono što se od novoga vijeka naziva znanstvenim projektom bitka uopće. Već je Hegel ovo stanje imao za pretpostavku svojeg sustava apsolutnoga duha. Ništa se ne događa "prirodno" bez odnosa koji prirodnost prirode uopće omogućuje. Pojam prirode u Hegela proizlazi iz rezultata modernih prirodnih znanosti. Bez tog preokreta nije moguće razumjeti zašto je priroda u moderno doba utopija i mit od romantike do *cyberkulture*. Metafizički sklop Bog – priroda – čovjek raspada se u krhotine "malih priča" od psihoanalize do dekonstrukcije. Tijelo kao stroj želja, naposljetku, ulazi trijumfalno u beskrajno polje *plana imanencije*.

U kibernetičkome shvaćanju radi se o odnosu između sustava i okoline. Time je dokinuta i prevladana tradicionalna ontologija s njezinim temeljnim pojmovima bitka, bića i biti čovjeka.<sup>254</sup> No, ona ne može biti radikalno dokinuta i pre-

252 Gilles Deleuze i Felix Guattari, "Capitalism: A Very Special Delirium", u: Sylvia Lothinger (ur.), *Chaosophy*, Autonomedia, Semiotext(e), New York, 1995.

253 Vidi o tome: Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, GA, sv. 67, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1999.

254 Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost: S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, V. Masleša, Sarajevo, 1972. 2. izd.

vladana ako istodobno nije došlo do trostrukoga ozbiljenja – filozofije, religije i umjetnosti. Kada Heidegger tvrdi u raspravi “Prebolijevanje metafizike” da se filozofija i umjetnost dovršavaju u kibernetici,<sup>255</sup> preostaje pitanje: a što s religijom? Zašto Heidegger kao i Hegel nisu povukli radikalne konzekvencije postavke o kraju povijesti kao što je to učinio Marx postavkom o komunizmu kao ozbiljenju filozofije?<sup>256</sup> Ovo pitanje ne odnosi se ni na kakav aktualni akademski status filozofije. Isto tako ne pogađa teologiju kao legitimnu “znanost o Bogu” u znanstveno-tehničko doba. Pitanje o kraju onto-teologijskoga karaktera metafizike, kao bitno Heideggerovo pitanje, jest ujedno pitanje o mogućnostima druge i drukčije “budućnosti” od plana i konstrukcije tehnološki. Filozofija se realizira u praksi zbiljske ideje. Religija iziskuje prostor za novi doživljaj svetoga. Napokon, umjetnost se stapa sa životom. Taj događaj pripada osjećaju ekstatičke moći afirmacije samoga života kao djelovanja. U “novoj i eksperimentalnoj znanosti”, kako ju Marx određuje na razini *Grundrisse* iz 1845. godine, koja ima “stvaralački karakter” jer povezuje igru i umjetnost u slobodnome vremenu, na djelu je ono što omogućuje pad u povijest otuđenja/postvarenja. Riječ je o slobodi. Ona prethodi razlikovanju “nužnosti/slučajnosti” u samome bitku povijesnoga događanja. Što se time događa ima dalekosežne posljedice za razumijevanje prakse u doba kibernetičke modulacije *društva kontrole*. Ponajprije, rad se “praktično” preoblikuje u posthumanu formu novih tehnologija informacija. Nove forme društvene komunikacije proizlaze iz prelaska čovjeka iz subjekta u projekt, odnosno iz prelaska *aktera* zbiljskoga djelovanja u interaktivnoga *aktora* kibernetičke mreže.<sup>257</sup> Nestankom središnjih struktura moći i vladavine, sam se sustav autopoietički organizira u

255 Martin Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, u: *Vorträge und Aufsätze*, GA, sv. 7, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2000. str. 67-98.

256 Vanja Sutlić, “Rad i Bog”, u: *Praksa rada...* str. 127-158.

257 Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age*, Pluto Press, London, 2004.

složenosti svojih operacija na taj način da postaje emergentan i virtualan posvuda i nigdje:

“Ukidanje transcendencije, ukidanje onoga što je onostrano, ukidanje carstva vječnih vrijednosti, ukidanje carstva ideja, ukidanje ideje o svojoj o-sebičnosti i za-sebičnosti i *dizanje zbilje na rang ideje*, formalni gubitak ideje i sadržajno čuvanje onoga što ideja nosi u zbilji, čitava problematika ozbiljenja filozofije (koja je ujedno problematika ozbiljenja umjetnosti i ozbiljenja religije) koje je, ukratko, hegelovski rečeno, ozbiljenje, realizacija apsolutnog duha – to je mišljenje pod onim što se zove znanstvena povijest.”<sup>258</sup>

Sutlić je radikalno zaoštrio pitanje pukotine između dviju “budućnosti” – one koja pripada realiziranome apsolutu znanstvene povijesti kao futurologijskome mišljenju kojemu se ništa ne može izmaknuti jer je utemeljeno na radu kao metafizičkoj istovjetnosti prirode i duha, intuicije i racionalnosti, planiranja i konstrukcije te one koja je moćnija od ove “budućnosti” zato što je uvjet mogućnosti njezina totalnoga nihilizma. Svijet rada nije, dakle, svijet truda i muke fizičkoga rada. Paradigma moderne industrijske proizvodnje nepovratno je nestala. To je svijet koji određuje eksperimentalna znanost slobodnoga vremena za više svrhe. Od 1960-ih godina nematerijalan rad određuje novi tip društvenih odnosa u kasnome kapitalizmu. Znanstveni rad postaje paradigmom nematerijalnoga rada, a kibernetika općom znanošću upravljanja sustavima. Najava kraja rada i nadolaska posthumanoga stanja rezultat je preokreta metafizike iz transcendencije u apsolutnu imanenciju. Ukidanje dvojnosti svjetova, diobe rada, ideje i zbilje, naposljetku, označava nešto krajnje neodređeno. To u istoj mjeri vrijedi za Sutlićevo povijesno mišljenje kao i za mišljenje razlike i događaja nesvrhovite povijesti Gillesa Deleuzea. Dakako, razlika je u tome što Deleuze umjesto ključnoga pojma Marxove destruktivne dijalekti-

258 Vanja Sutlić, *Praksa rada...*, str. 178.

ke – ukidanja/očuvanja/prevladavanja pojma (*tollere, conservare, elevare*) – ostavlja mogućnost potvrđivanja same razlike unutar dvojnosti svjetova. Problem se, dakle, svodi na odnos koji omogućuje da se praksa u svojem djelotvornome načinu stvaranja nove konstelacije povijesti nadomještava događajem konstrukcije samoga života. A to se događa u znanju o njegovoj “budućnosti” na temelju nove nužnosti. Sada upravo ta “nužnost” počiva na “slučaju” (kontingenciji). Ona više nije izvedena iz metafizičkoga temelja Boga – prirode – čovjeka. Raz-temeljenje ovoga sklopa ujedno otvara pitanje konfiguracije i kompozicije skupova nesvrhovite povijesti. Deleuze tu drukčiju povijest naziva nomadologijom molekularnoga nasuprot monadologiji molarnoga.<sup>259</sup> Tehno-geneza moguće druge povijesti “stvara” novu praksu iz same imanencije života. Jesu li rad i praksa još uopće mjerodavni pojmovi za nadolazeće mišljenje? Mora li se dokidanjem rada napustiti i pojam prakse, pa tako i smislenoga djelovanja, da bi se pripjelo u otvorenost povijesti za koju bit prakse više ne omogućuje budućnost kao apsolutni događaj rada=znanoosti, nego ono što toj budućnosti podaruje radikalnu drugost u identitetu i razlici same te drugosti?

## 6.2. REVOLUCIJA KAO APSOLUTNA DETERITORIJALIZACIJA

1995. Gilles Deleuze je najavio svoju posljednju knjigu kojom je htio zapečatiti jedinstveno filozofijsko djelo radikalne dekonstelacije cjelokupne prakse zapadnjačke filozofije kao metafizike. Naum nije ostvaren zbog njegove smrti iste te godine. Naslov planirane knjige trebao je glasiti *Grandeur de Marx*.<sup>260</sup> Time bi se, pretpostavljamo, zaokružila njegova on-

tologija razlike i mnoštva kao nova metafizika univoknosti bitka s društvenom ontologijom deteritorijalizacije. Nakon knjiga *Razlika i ponavljanje*, *Anti-Edipa* i *Tisuću platoa* Marx je trebao biti posljednji svjedok dovršenja procesa složene dekonstelacije svih kategorija zapadnjačke metafizike povijesti. Nakon Spinoze, Nietzschea i Bergsona kao tri temeljne figure Deleuzeova mišljenja, *Veličina Marxa* očigledno je trebala biti stvaralački prisvojena, ali ne kao još jedna interpretacija postavke o ozbiljenju i kraju filozofije u opreci s Heideggerom. Posve suprotno, trebalo je to biti otvaranje novih mogućnosti mišljenja iz same imanencije života unutar kapitalističkoga društvenoga stroja. Deleuzeove interpretacije spomenutih filozofa ne pripadaju hermeneutičkome čitanju Gadamerove škole, ili, pak, dekonstrukciji (kon)teksta njihova mišljenja iz položaja razlike kao razluke (*différance*) unutar Derridine dekonstrukcije. Povijest filozofije nipošto ne označava ni linearni slijed do sinteze u Hegelovu dijalektičkome pojmu dokidanja/prevladavanja (*Aufhebung*), ali niti prebolijevanje/pregorijevanje (*Verwindung*) metafizike s Heideggerovim drugim početkom mišljenja.<sup>261</sup>

Deleuze u povijesti filozofije traga za svjedocima dekonstelacije bitka kao prakse razlike. U samoj imanenciji života skriva se otpor protiv platonističko-transcendentalne crte razdvajanja ideja i zbilje, onostranoga i ovostranoga. Zato je Deleuzeov Spinoza onaj koji u svojoj *praktičkoj filozofiji* uspostavlja “učinak singularnosti”. Metafizika se ne dokida u novoj znanoosti. Revolucionarno-teologijski korak k političkome djelovanju samoga događaja stvaranja slobode i postajanja-svijeta proizlazi iz praktičke biti filozofije.<sup>262</sup> Put od Spinoze preko Nietzschea i Bergsona k Marxu prolazi kroz crte razgraničenja između praktičke filozofije i afirmacije ovosv-

259 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Continuum, London, 1987. str. 387-467.

260 Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, Continuum, London – New York, 2010. str. 125.

261 Vidi iznimno inventivnu interpretaciju odnosa Heideggera i Deleuzea u knjizi Miguela de Beisteguija, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 2004.

262 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, City Lights Books, San Francisco, 1988. str. 3-10.

jetovnosti samoga života, između sadržaja i ekspresije bitka, između vremena kao trajanja i vremena kao događanja samoga postajanja u procesu stvaranja razlike i drugosti. U tom pogledu Marxovo je mišljenje za Deleuzea završna razina razračunavanja s pitanjem o mogućnostima mišljenja događaja nadolazeće nelinearne i nesvrhovite povijesti. Prva pretpostavka Deleuzeova razumijevanja Marxova položaja unutar čitavog metafizičkoga okružja od novoga vijeka do suvremenoga stanja tehno-znanosti jest da je riječ o mišljenju revolucije kao apsolutne deteritorijalizacije (kapitalizma). U svim tekstovima od *Anti-Edipa* do *Što je filozofija?* napisanih s Felixom Guattarijem, Marx se pojavljuje svojevrsnom orijentacijskom točkom iskustva kritike i razmještanja univerzalne povijesti. Paradoksalno je, naizgled, što Deleuze kao radikalni kritičar hegelovske dijalektike totaliteta pojma nastoji neutralizirati Marxovo hegelovstvo u preokrenutom obliku. To čini tako što dokinute/prevladane kategorije univerzalne povijesti čovječanstva od primitivnih društava do civiliziranoga ratnoga stroja kapitalizma nastoji učiniti mjestom razlike, a ne stupnjem u razvitku logike istoga.

Marx je za Deleuzea u cjelini radikalni mislilac epohalne revolucije unutar samoga kapitalizma. Razlog je u tome što dokida/prevladava sve iluzije i varke transcendencije metafizike u neposrednome životu postajanja realnoga. Kovčeg s prtljagom povijesti vladavine moći ideje nad zbiljom, onostranoga nad ovostranim, s Marxom nestaje u shvaćanju da je svijet znanstveno-tehničke zbilje kapitalizma proizvodnja odnosa razlike i drugosti, a ne odnosa između struktura i njihovih društvenih aktera. Deleuzeov "transcendentalni empirizam" utoliko uzima Humea za protutežu Kantu kao što je Nietzscheova filozofija životnih moći protuotrov Hegelovu sustavu apsolutnoga duha.<sup>263</sup> Ako je praktička filozofija Spinoze put otvorenosti same imanencije života iz okova teorije kao zatvorenoga sklopa bitka, tada se vrijeme ove dekon-

263 Stefan Guenzel, *Immanenz: Zum Philosophie Begriff Gilles Deleuze*, "Blau eule", Reihe Philosophie, sv. 35, Essen, 1998.

stelacije prakse može odrediti nadolaskom događaja nečega što samu povijest kao svrhovitost i linearnost dovodi u pitanje. Radi se, dakako, o pojmu političkoga koji prethodi bitku, kako kaže Guattari u jednom razgovoru povodom objavljivanja *Anti-Edipa*. No, pojam političkoga za Deleuzea pripada metafizičkome sklopu postajanja (bitka) kao događaja (vremena). U stvaranju novoga, u beskonačnom nizu konfiguracije mnoštva, praksa političkoga zadobiva svoj smisao.<sup>264</sup> Slika mišljenja koju Deleuze suprotstavlja "dogmatskoj slici" prevladavajućoj u zapadnjačkoj filozofiji od Platona do Hegela u posljednjem objavljenom spisu s Guattarijem *Što je filozofija?* čini se odlučnom za daljnje razumijevanje problema nestanka prakse i svijeta u vremenu tehno-znanstvenoga kapitalizma nematerijalnoga rada. To je slika filozofa kao stvaralačkoga proizvođača pojmova, a ne tumača postojeće zbilje. Slika mišljenja koja postavlja filozofiju, umjetnost i znanost na planu imanencije kao različite načine stvaranja novoga svijeta iz beskonačne ekspresije univoknosti bitka pretpostavlja kaos i nesvrhovitost svijeta, složenost i emergenciju.<sup>265</sup> Postajanje drugim svijetom označava djelatnost stvaranja novoga. A bez sklapanja odnosa deteritorijalizacije/reteritorijalizacije novo ne dolazi u svijet. Filozofija, dakle, nije re-

264 O pojmu političkoga u Deleuzea vidi: Paul Patton, *Deleuze & the Political*, Routledge, London – New York, 2000. Vidi i njegove druge tekstove: "What is Deleuzian Political Philosophy?", *Critica Contemporanea: Revista de Teoria Política*, br. 1/2011. i "Political Normativity and Post-structuralism: The Case of Gilles Deleuze", Predavanje na kolokviju Filozofskog Instituta Slobodnog Sveučilišta u Berlinu, 15. studenoga 2007.; Jonathan Roffe, "The Revolutionary Dividual", u: Anna Hickey-Moody/Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007. str. 40-49., David Lane, "The Wordly and the Otherworldly: On the 'Utopianism' of Deleuze's Thought", *Philament HABITS & HABITAT* – lipanj 2008. str. 86-106., Ronald Bogue, "Deleuze and Guattari and the Future of the Politics: Science Fiction, Protocols and the People to Come", *Deleuze Studies*, Vol. 5/2011. dodatak: str. 77-99.

265 Vidi o tome: Éric Alliez, *The Signature of the World, Or, What is Deleuze and Guattari's Philosophy?*, Continuum, London – New York, 2004. str. 33-52.

fleksija o onome što “jest” (bitak). Njezina je zadaća stvaranje pojmova za nadolazeći događaj novoga svijeta.

“...pojam je obris, konfiguracija, konstelacija nadolazećega događaja.”<sup>266</sup>

Stvaralaštvo u biti filozofije, umjetnosti i znanosti ima oznaku imanencije života. No, problem je u tome što se pojam imanencije u čitavoj metafizici uvijek misli iz položaja moći transcendencije. Ideja nadilazi pojavu time što je konstituira. Modalne kategorije bitka u Kanta (mogućnost, zbilja, nužnost) određene su iz transcendentalnoga važenja uvjeta mogućnosti stvari-o-sebi, a ne iz same pojavnosti.<sup>267</sup> Ta ontologijska razlika bitka razlučenoga u samome sebi na bit i pojavu uvijek se sagledava kao razlika unutar istoga. Naime, pojava se u svojoj pojavnosti može pojavljivati samo ako postoji bit koja ju omogućuje. Ovaj hegelovski moment ima u vidu i Marx. Shvaćanjem transcendentalnih kategorija kapitalizma kao društvenoga sustava u kojem roba, novac i kapital posjeduju dvostruko značenje u apstraktnome i konkretnome radu kao izvoru vrijednosti, zbiljski se svijet pokazuje poprištem “nužnosti” i “racionalnosti”. Pojava i bit se poklapaju kad je riječ o ozbiljenju ideje i pojma u bitnoj pojavi. No, ta je djelatnost ontologijski označena, kako to precizno dokazuje Sutlić, imanentnom transcendencijom unutar sustava kapitalnoga načina proizvodnje.<sup>268</sup> Tko je istinski subjekt kapitalizma? Odgovor je za Marxa tautologijski jer proizlazi iz biti kapitala. Subjekt jest sam kapital kao supstancija čitavog svjetskoga poretka proizvodnih snaga (znanost kao tehnologija=bitak) i odnosa proizvodnje (moderno društvo=bića).

266 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *What is Philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994., str. 32-33.

267 Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, Athlone Press, London, 1984.

268 Vanja Sutlić, *Uvod u povijesno mišljenje: Hegel – Marx*, Demetra, Zagreb, 1994.

Subjekt-supstancija pokazuje se u svojoj najvišoj formi *kapitalizma bez rada*. To je trenutak nastanka totalnoga nihilizma svijeta rada koji se više ne svodi na “prirodu” (fizički rad koji stvara višak vrijednosti), nego na “tehnologiju” (kognitivni rad koji stvara umjetni život kao novu vrijednost). Kapital se pokazuje transcendentalnim uvjetom mogućnosti pojave robe-novca. Zato su kapitalist i radnik karakterne maske društvenih odnosa perverzije samoga života. Proces razvitka kapitala prolazi kroz preobrazbe samoga bitka. Postajanje svagda drugim u onome *istome* (*to auto* ili ponavljanje) određuje taj proces. Na taj se način Marx i Deleuze dodiruju, ali i razlikuju s obzirom na pitanje o “biti” prakse. Razlika zbiljskoga i idealnoga bitka u kretanju kapitala na svjetskom tržištu jest razlika u pojmu i ideji, s jedne, te razlika u pojavnosti zbilje kao prave zbilje i ideologijski stvorene iluzije zbilje, s druge strane. Što je, dakle, Deleuzeova oznaka filozofijskoga mišljenja kao stvaralaštva? Odgovor je u njegovu razumijevanju prakse same filozofije. Zanimljivo je da u čitavom post-strukturalizmu s obzirom na odnos spram Marxa kod Derride, Foucaulta, Lyotarda i Deleuzea pojam prakse poprima značenje etičko-političkoga obrata same filozofije, bez obzira je li riječ o dekonstrukciji ili genealogiji.<sup>269</sup> Ona nadilazi tradicionalnu diobu *teorije, prakse i poiesisa* (etike, politike i ekonomije). Kada se zna da je Deleuze umjesto ontologijske suprotnosti mogućega i zbiljskoga uspostavio novost u tome što je virtualno suprotstavio aktualnome kao beskrajnu potencijalnost u samoj materiji s njezinim emanacijama (ekspresijom) bitka, tada je otvoren put mišljenju “inkluzivne disjunkcije”.<sup>270</sup>

Svako je razmještanje ranga istodobno operacija razlike i ponavljanja onoga što stvara nove odnose bez vertikalnoga rasporeda moći. Dekonstelacija pojma prakse iz okvira prak-

269 Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, str. 126-129.

270 Gilles Deleuze, *Difference et Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.



tičke filozofije, koju Deleuze otvara sa Spinozom i njegovim naukom o jednoznačnosti beskonačne supstancije - *Deus sive natura* - u suprotnosti s analogijom bića kao beskonačnog mnoštva atributa, otpočinje mišljenjem radikalnoga potvrđivanja života.<sup>271</sup> Deleuzeovo shvaćanje Spinoze postaje odlučno za zaokret u samoj biti metafizike. Način kako je to formulirano posebno je zanimljivo. Pitanje o biti prakse uopće ako ju više ne određuje neka viša sila, Bog, transcencija, platonska ideja, postaje pitanjem o uvjetima mogućnosti djelovanja. U prvome poglavlju Deleuzeove studije o praktičkoj filozofiji analiza kulminira postavkom da Spinoza nije vjerovao u nadu ili hrabrost, već jedino u užitak u mišljenju i u viziju postajanja budućnosti. Iz toga proizlazi da je vjera u službi mišljenja. Sloboda kao *causa sui*, autonomija i samoodređenje uma, u svojoj bestemeljnosti nalazi se u tijelu samome. Tjelesnost ne tvori samo novi put metafizike. U novome ruhu aure ekspresionizma samoga tijela s mnoštvom konfiguracija nalazi se pukotina. Ona prolazi između strojeva želja i strojeva mišljenja. Iako je riječ o paralelizmu uma i tijela, Spinozin je stav da um nema nikakvu moć nad tijelom. *Conatus* između tijela i uma nije transcendentna ideja. Štoviše, moć empirizma pokazuje da se iskustvo tijela pokazuje bitnom točkom skandala kojim se zamjenjuje uzrok za posljedici i obratno. Sa Spinozom nestaje "teologijska iluzija" svrhovitosti svjetskoga poretka odozgo. Umjesto toga u ekspresiji tijela i njegovim beskrajnim intenzitetima zbiva se sam život kao praktički događaj slobode tijela i kao njegova kontingentna "priroda". Taj tehnomorfni aspekt tijela istodobno je metamorfni zaokret tijela spram postajanja drugoga u novim sklopovima.<sup>272</sup> Spinoza je, prema Deleuzeu, mišljenjem tjelesne imanencije praksu filozofije kao metafizike postavio u tri bitna ontologijska okružja:

271 Vidi o tome: Gillian Howie, *Deleuze and Spinoza: Aura of Expressionism*, Palgrave MacMillan, London, 2002.

272 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, str. 11-14. Vidi o tome: François Zourabievili, *Deleuze – une Philosophie de l'événement*, Presses Universitaires de France, Pariz, 1994.

političko – materijalizam;  
etičko – imoralizam;  
teologijsko – ateizam.

Tradicionalno se politika bavi javnim poslovima u zajednici. Tijelo (*corpus*) zauzima javni prostor u obliku prirodnoga i društvenoga tijela (*natura naturans* i *Deus sive corporae*). Od nova vijeka politika preuzima mjesto Božje moći u pojmu suverenosti. Nacija-država se izjednačava s prirodom i društvenim tijelom. Zajedno oni tvore mrežu odnosa. Drugo područje, ono etičko, nije tek pitanje boravišta tijela u prostoru životnih procesa samopotvrđivanja slobode. Ponajprije je to pitanje o besmrtnosti duše i beskonačnosti supstancije. Za Spinozu se etičko, dakle, ne može svesti na moralistički *credo* novovjekovnoga subjekta (krivnju i savjest). Imoralizam je kao i u Nietzschea samo negativni način tvorbe Drugoga i razlike u samome pojmu etike. Prijeći granice onoga što tijelo pokorava izvanjskim svrhama, a dušu čini ropskom prirodom znači praktički djelovati na ozbiljenju slobode. Naposljetku, ateizam nije nikakav vulgarni svjetonazorski čin negacije Boga. Radi se, naprotiv, o biti materijalizma. U njemu božansko pripada beskonačnoj supstanciji univoknosti bitka, a njegovo mjesto u beskonačnome mnoštvu svjetova preuzima *stvaralaštvo* i *postajanje*. Deleuze radikalno ustvrđuje da "tragedija teologije nije spekulativna, već praktička".<sup>273</sup> Zato se etika mora uzdići iznad dvojnosti čovjeka kao umnoga bića i životinje kao carstva osjećaja. Etika mora postati etologijom. Ona mora povezati ono ljudsko-odveć-ljudsko s prirodom u kojem ono što pripada životinjskom više nije razdvojeno. To je trenutak nastanka posve osebujnoga materijalizma. Ideja stroja i sklopa nadomještava tradicionalnu dihotomiju uma i tijela. Stroj i sklop nisu dvije odijeljene stvari. Za Deleuzea je pojam sklopa temeljni pojam njegove ontologije razlike i ontologije društvenoga stroja postajanja.<sup>274</sup> Pri-

273 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, str. 24.

274 Vidi o tome: Sjoerd van Tuinen i Niamh McDonnell (prir.), *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*, Palgrave MacMillan, London – New York, 2010.

vidna mehanicistička tvorba pojmova otpada jer se stroj i sklop istodobno odnose na strukture jezika-tijela i svijeta-tijela. Strojevi želja (priroda-tijelo) nisu odijeljeni od društvenoga stroja. Povezuje ih djelatnost kompozicije kao pretpostavke sklapanja novoga. Sklop je pojam koji obuhvaća konstrukciju i montažu. Tehno-poietičko djelovanje određuje mišljenje stvaranja novoga. Njegova se “bit” nalazi u praktičkome odnosu spram svijeta. Praksom obuhvaćamo stoga teorijsku djelatnost stvaranja novoga svijeta u filozofiji, umjetnosti i znanostima. Na temelju eksperimenta i metode samoga života kao mišljenja praksa može biti djelotvornom promjenom iskustva. Čista i apsolutna imanencija života potvrđuje se u praktičkome karakteru ljudskoga života. Da bi se moglo osloboditi mjesto za ulazak tijela u modernu filozofiju bilo je potrebno destruirati ideju subjekta i svijesti iz transcendentalnoga obzorja iskustva svijeta.

Nakon Heideggera i njegove destrukcije tradicionalne ontologije, Deleuzeova je misija bila da dekonstelacijom prakse filozofije uspostavi novu ontologiju razlike i postajanja. Iz preokreta odnosa tijela i okolnoga svijeta nastaje doba umreženih fraktala i rizoma strojeva želja. Beistegui tvrdi da je Deleuze svoju ontologiju utemeljio u pojmu razlike iz pojma stvaranja (*geneze*). Ono što nije učinio Heidegger u destrukciji tradicionalne ontologije, bio je pokušaj u mišljenju novoga stvaranja kao ontologijskoga čina postajanja (bitka) u događaju novoga. Stoga je Deleuzeov put mišljenja bio vezan uz ontogenezu razlike kao bitne oznake čitave nove metafizike. Taj argument čini se iznimno provokativnim, važnim i prihvatljivim, ali samo ako se odgovori na pitanje o razlici između Marxova pojma prakse i Deleuzeove ontologije društvenoga stroja.<sup>275</sup> Ono što omogućuje tu beskrajnu potencijalnost stvaranja novoga kao sadržaja i ekspresije tijela i svijeta jest sloboda singularnoga događaja. Događaj slobode tijela omogućuje događaj etičko-političke odluke o vođenju života kao slučaja i nesvodljivosti na bilo što izvan života sa-

275 Miguel de Beistegui, *Immanence: Deleuze and Philosophy*, str. 24-76.

moga. Deleuze je praktičku filozofiju unutar povijesti metafizike sa Spinozom preokrenuo u smjeru stoičkoga materijalizma želje za slobodom. Želja se pokazuje stvaralačkim činom ekspresije tijela. Želja i sloboda nisu više opreke prirode i kulture, nagona i uma. Deleuze i Guattarijevo shvaćanje strojeva želja i tijela-bez-organa u *Anti-Edipu* nadilazi ovo dvojstvo supstancija koje su još od Descartesa ponorom razdvojene. Politika tijela u doba globalnoga kapitalizma tvori etičko-estetske kompozicije mikropolitika. Taj pojam ne pogađa samo pitanje moći u društvenim poretcima globalnoga kapitalizma. Štoviše, mikropolitike tijela odnose se na mnoštvo postajanja-drukčijim unutar same mreže društvenoga stroja. Želja za slobodom tijela označava preokret shvaćanja slobode same iz želje kao imanencije života. Na taj se način Deleuze i Guattari odnose kritički spram ideje nesvjesne proizvodnje struktura kapitalističkih odnosa. Želja ne može biti struktura nesvjesnoga u jeziku kao što je to za Lacana i psihoanalizu. Riječ je o djelovanju samoga tijela poput stroja u procesu deteritorijalizacije.<sup>276</sup> Spinoza, Nietzsche i Marx čine trijadu filozofijskoga preokreta metafizike unutar same metafizike. No, taj je preokret za Deleuzea revolucija u samoj biti svijeta. Razlog je u tome što otpočine s uvidom o stvaralaštvu koje više ne postavlja svijet u predmetnome bitku kao reprezentaciju života. Umjesto ove pasivne i reaktivne oznake teorije, na scenu stupa aktivna moć postajanja-drugim kao razlikom. To je revolucija u formi apsolutne deteritorijalizacije kapitalizma i kapitala uopće.

Kakav je u stvari Deleuzeov odnos spram Marxa? Rekli smo već da je uobičajeno smatrati njegovo mišljenje raztemljenjem i razmještanjem tradicionalne ontologije kao metafizike. U tom sklopu Marx je na istom onom rangju koji Heidegger ostavlja za Nietzschea – posljednji metafizičar u djelatnosti preokretanja. Samo preokretanje metafizike u kojem pojam imanencije nadomještava transcendenciju bjelodano

276 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Anti-Edipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. str. 1-9.

je u svim kategorijama Marxove destruktivne dijalektike i u svim pojmovima Nietzscheova pregovijevanja metafizike kao nihilizma. Takve su kategorije u Marxa rad, kapital, roba, novac, društvo, čovjek, naturalizam, humanizam. U Nietzschea su to pojmovi života, nadčovjeka, igre, prevrednovanja svih vrijednosti, volje za moć, vječnoga vraćanja jednakoga. No, Deleuze ne smatra da je Marx u cjelini stvari mišljenja zatočen samo preokretanjem Hegelove dijalektike s glave na noge. *De te fabulla naratur!* Interpretacija Marxove veličine stoga za Deleuzea ima odlučno značenje. Ono je u tome što se pitanje prakse pokazuje ontologijskim ključnim pojmom čitave povijesti u znaku zapadnjačke metafizike. A to znači da je za Deleuzea problem u pročišćenju dijalektike u Marxa koju je preuzeo od Hegela. Drugim riječima, Hegelova dijalektika nalikuje tvrdavi koju se mora totalno razoriti ako se hoće prijeći preko granica vladavine/moći bitka kao stabilnoga poretka hijerarhijskih struktura istoga. Marx je stoga put spram mišljenja razlike u potvrđivanju biti prakse u samome životu bez dijalektike. Uvjet za mišljenje razlike jest, prema tome, razgradnja moći negacije. To je temeljno načelo hegelovske dijalektike dokidanja/prevladavanja (*Aufhebung*).

Već u *Razlici i ponavljanju* Deleuze govori o onome što stoji između mišljenja i bitka. To je razlika sama. Ne može se svesti ni na što drugo. Razlika se potvrđuje u postajanju svagda drugim i drukčijim od bitka. Događanje u postajanju bitka kao procesualnost ruši stabilnost poretka. Ideja radikalne promjene pretpostavlja, dakle, razliku kao potvrđivanje drugoga, a ne istoga. Identitet se ne određuje iz vječne i nepromjenljive supstancije. Štoviše, razlika u odnosu između bitka i događaja čini identitet fluidnim i promjenjivim. Iz svega proizlazi jedna iznimno važna Deleuzeova instrukcija za suvremenu kritiku ideologije. Nasuprot različitim marksističkim, postmarksističkim i neomarksističkim teorijama ideologije od Althussera, Laclaua, Jamesona do Žižeka, koji spajaju nesvjesno i djelovanje (psihoanalizu i Marxa),<sup>277</sup> u Deleu-

277 Slavoj Žižek, *Mapping Ideology*, Verso, London – New York, 1995.

zea se ideologija ne svodi ni na kakvo preokretanje svijesti promjenom društva. Ideologija je upravo ta čudovišna moć aktualizacije postojećega stanja. Zahvaljujući njoj kapitalizam u formi apstraktnoga stroja deteritorijalizacije uspostavlja svijest o onome što jest (bitak). Kada se to zbiva, problem tvorbe moći nadomještava problem razumijevanja “lažne svijesti”. Deleuze nije nadopunio Marxa antipsihoanalizom nakon što je s Guattarijem u *Anti-Edipu* želju proglasio revolucionarnom. Razjašnjenje te postavke nije bilo dostatno uvjerljivo. U razgovoru s Claire Parnet uputio je sam na problem tvorbe političkoga u jazu između želje za radikalnom društvenom promjenom i revolucijom u biti same želje.<sup>278</sup> Kapitalizam kao apstraktni stroj najviša je potencija želje i sloboda potvrđivanja pojedinca kao subjekta. No, želja za kapitalom kao ideologija bogatstva i moći te želja za slobodom kao autentično djelovanje čovjeka nisu tek dvije različite želje. To su modifikacije onoga što prethodi želji uopće. A to je moćnije od subjekta želje i supstancije tijela. Ono što istinski prethodi u procesu razdvajanja ili shizofreniji kapitalizma kao društvenoga stroja deteritorijalizacije/reteritorijalizacije ne može se odrediti ničim izvanjskim i ničim onostranim samome kapitalizmu kao najvišem “civiliziranome” društvenome stanju slobode. Iz logike Deleuzeove nove stvaralačke ontologije postajanja to može biti samo nešto imanentno samoj želji. Ekspresija aure slobode jest praksa kao potvrđivanje razlike u pukotini između želje same. Stanje-između nije neutraliziranje binarnih opreka u istome kao u dijalektičkoj shemi razvitka povijesti. Deleuze to stanje-između određuje “malom politikom” prolaza i prijelaza (crtom leta). Postajanje svijeta događa se otuda kao radikalna promjena bitka.

Kritika ideologije nije više kritika “lažne svijesti” u smislu “objektivne iluzije” kapitalizma s pripadnim mu društvom-politikom-kulturom. Takav obrat nužno pretpostavlja Deleuzeovo preokretanje Marxova “transcendentalnoga

278 Gilles Deleuze/Claire Parnet, *Dialogues*, Columbia University Press, New York, 1987. str. 124-148.

materijalizma”. Drugim riječima, ideologija se ne može više održati kao pojam, “oružje” teorijske kritike postojećega svijeta i program političke promjene zbiljskoga svijeta bez radikalnoga obrata u “biti” prakse. To znači da se umjesto postuliranja “Velikog Drugoga”, koji djeluje s onu stranu pojavno-kaosa/poretka društvenoga stroja kapitalizma, ne nalazi nikakva mistična tajna realnoga. Praksa ideologije svoju “mistiku” razotkriva u imanentnome djelovanju same aksiomatike kapitalizma unutar njegova tijela-bez-organa. Korporacijski kapitalizam mreža i fluidnosti subjekata/aktera predstavlja temeljni problem suvremenoga svijeta. Kako se artikulira njegova moć? Ponajprije, Deleuze je svojim mišljenjem razlike i mnoštva otvorio put prihvaćanju nove znanstvene paradigme teorije kompleksnosti (*complexity*) i emergencije. Aksiomatika kapitalizma pojavljuje se u pojmovima tijekomova i mreže odnosa. Kompleksnost se odnosi na procese deterritorijalizacije/reteritorijalizacije, a emergencija ili nastajanje novoga na neprestani proces postajanja novoga. Kapital proizvodi fluidne kôdove proizvodnje objekata. Sve se prilagođava mobilnosti društava bez “subjekata”. Kontrola više ne označava izvanjski nadzor kao u disciplinarnome društvu Pantoptikona u instituciji rada (tvornici), obrazovanja (školi), fizičkoga i mentalnoga zdravlja (bolnici - ludnici) kažnjavanja (zatvoru). To je bilo Foucaultovo otkriće.<sup>279</sup> Sada je riječ, naprotiv, o “unutarnjoj kontroli” samoga sustava. Već sama promjena pojma iz nadzora u kontrolu upućuje na fundamentalnu promjenu smisla prakse u znanstveno-tehničnome svijetu. Nadzor ima ljudske osobine pogleda odozgo prema dolje. Kontrola, pak, posjeduje karakter posthumanoga stanja biotehničkoga kôda strojeva. Nadzor odgovara analognome dobu medija, a kontrola digitalnome dobu (tehničkih) novih medija. U suvremenim matematičkim teorijama nelinearnih sustava kontrola označava ono što je imanentno kaosu. Sinkronost i stabilnost kaosa pokazuju da je nelinear-

279 Michel Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la Pris*, Gallimard, Paris, 1998.

nost oznaka mreže događaja izvan i unutar, u prostoru-vremenu onoga što pripada pojavama i “bitima”, objektima i neuralnoj mreži.<sup>280</sup> Nije, dakle, kaos nešto nekontrolirano i nepredvidljivo u svojem emergentnome otvaranju novoga. Kontrola proizlazi iz načina kako se sam kaos samoorganizira kada nastaju novi oblici i sklopovi odnosa. Zanimljivo je da pravu formulu nelinearnoga razvitka povijesti kao složenosti i kaosa nije dao Deleuze, već upravo Heidegger koncem 1960-ih godina na jednom seminaru u Le Thoru u Provansi. Tada je kazao, dovodeći u svezu čak modu i političko suprotstavljanje mladih 1968. svjetskom poretku kapitalizma:

“Bitak je danas nadomjestivost. Već je predstava ‘reparature’ postala ‘antiekonomijska’ misao. Svaki uporabni predmet bitno je *već uvijek* upotrebljiv, a u tome leži njegova nadomjestivost. /.../ Čak u pojavi mode nisu više bitni *ures* i *ukras* (otuda je moda kao ures jednako tako nesuvremena kao i obnavljanje), nego zamjena modelima iz sezone u sezoni. Odjevni predmet se više ne mijenja ukoliko je i na koji način postao zastarjelim, nego s obzirom na njegov bitni karakter da je ‘konfekcijski proizvod u očekivanju idućega’. S obzirom na *vrijeme*, pokazuje se ovaj karakter *aktualnosti*. Trajanje više nije postojanost onoga nadolazećega, već svagda nova stabilnost promjene. Nisu li parole svibnja 1968. protiv potrošačkoga društva smjerale tako daleko da *istodobno* spoznaju u uporabi lice bitka?”<sup>281</sup>

Kontrola kaotičnoga poretka imanentna je samome životu kao stroju i sklopu svagda novoga postajanja. Ništa nije ni “izvanjsko” niti “unutarnje” tom događaju. Sve se događa kao nužna slučajnost novoga koji kontrolira granice vlastite promjene u vremenu. Nasuprot klasične teorije nepromjen-

280 Xiexion Liao/Pei Yu, *Absolute Stability of Nonlinear Control Systems*, Springer Science, London, 2008. 2. izd.

281 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt/M. str. 107.

ljivosti kontrole, sada je obrat u tome da promjena jamči sustavu njegov stabilni poredak. Tehnologija konstruira život koji počiva na biotehničkome/biogenetskome kôdu. Stoga se kontrola proizvodnje-potrošnje života u novome poretku globalnoga kapitalizma premješta iz živoga (ljudskoga) u strojno (neljudsko) vrijeme slobode i životnoga svijeta. *Veličina Marxa* utoliko proizlazi iz znanstvene analize onoga što virtualno omogućuje aktualizaciju jednog stanja u kojem se kapital artikulira kroz tehno-znanstvenu proizvodnju samoga života. Ključni pojam Marxove kritike političke ekonomije jest proizvodnja novih formi nastajanja kapitala u neživome radu. Deleuze stoga u Marxu vidi najbližeg sugovornika i prethodnika u onome što se naziva ontologijom društvenoga stroja. Razvitak/napredak kapitala u formi nematerijalnoga rada tehno-znanosti pokazuje se modusom shvaćanja opće povijesti svijeta. Tehno-znanosti konstruiraju sav društveni život kao stroj-bez-želja. Nisu, dakako, želje iščezle. Daleko od toga, one su opredmećene dizajniranjem estetskih objekata. Kada želja postaje objektom same sebe, ona se ispraznjava od afekta privlačnosti i postaje pukim znakom reprodukcije kapitala na sve višoj razini apstrakcije. Čista imanencija onog neljudskoga, koje odsad kontrolira ljudske afekte, procese interakcije i komunikaciju sjedinjuje tehnologiju, strojeve i društvo.<sup>282</sup> Ono što preostaje od programa kritike ideologije svodi se na dekonstelaciju same prakse. Umjesto pitanja vrijednosti koje određuju moral, praksa povezuje etiku i etologiju, politiku i estetiku iz novoga određenja odnosa tijela spram svijeta. U Deleuzeovu predavanju 1980. godine na sveučilištu Vincennes u Parizu Spinozina se etika više ne razumije iz ontologije kao sustav vrijednosti. Sada etikom

282 Vidi o tome: David Savat, "Deleuze's Objectile: From Discipline to Modulation", u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009. str. 45-62., William Bogard, "Deleuze and the Machines: Politics of Technology", u: Mark Poster/David Savat (ur.) *Deleuze and New Technology*, str. 15-31. i Saul Newman, "Politics in the Age of Control", u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, str. 104-122.

valja misliti praktičku filozofiju nove tjelesnosti.<sup>283</sup> U analogiji sa Spinozom, etika i politika u doba tehno-znanosti bitno mijenjaju odnos želje i slobode samoga djelovanja.

Što je smisao praktičke borbe protiv kapitalizma? Poznato je da se Deleuze u svim svojim tekstovima smatra "marksistom" kad je riječ o političkome samoodređenju strategije djelovanja.<sup>284</sup> Ali praksa nije jednoznačan pojam posredovanja teorijskoga i poietičkoga djelovanja (refleksije o djelovanju i proizvodnje svijeta). Althusser je u svojem čitanju Marxova *Kapitala* teorijsku praksu odredio kao: (1) proizvodnju znanja i (2) kritiku transcendentale iluzije kretanja same stvari (kapitala). Ideologija zauzima u njegovu mišljenju epistemologijsko mjesto reza između djelovanja i znanja o kretanju kapitala s onu stranu njegovih realnih granica. Za Althussera se ideologijom uspostavlja granica između filozofije kao refleksije o društvenome bitku i nove znanosti kritike političke ekonomije.<sup>285</sup> Iz toga nastaje prekretna točka u razumijevanju odnosa između moći bitka i svijesti subjekta. Praktička borba stoga mora biti istodobno dvostruka: ideologijska i politička u načinu realizacije projekta prevladavanja postojećega svijeta. Deleuze preusmjerava kritiku ideologije na posve drugo područje djelovanja. Praksa se iz "ideologijsko-političke" sfere borbe za identitetom (novih) društvenih skupina u formaciji neoliberalnoga kapitalizma prebacuje na područje politike razlika i potvrđivanja drugosti (mikropolitike). Umjesto "lažne svijesti" susrećemo se s problemom nemogućnosti radikalne politike u neoliberalnome globalnom kapitalizmu. Djelovanje je izgubilo smisao onog trenutka kad je politika postala postpolitikom kolektivnih identiteta. Dakako, smatrati svako djelovanje unaprijed promašenim bilo bi jednako defetizmu. No, ovdje se ne radi ni o čemu drugome negoli o analizi fundamentalnoga obrata u samom

283 Miguel de Beistegui, *Immanence – Deleuze and Philosophy*, str. 105.

284 Nicholas Thoburn, *Marx, Deleuze, and Politics*, Routledge, London – New York, 2003.

285 Luis Althusser, *Essays on Ideology*, Verso, London – New York, 1984.

metafizičkome sklopu. Već je od novoga vijeka Montesquieu naslutio razmjere te ontologijske perverzije: da, naime, trgovci postaju političarima, a govor politike tehničkim govorom merkantilne ekonomije. Promjena svrhe djelovanja u sredstvo održanja nove moći pogađa unutarnje iskustvo ljudske slobode. Sve se zaokreće u smjeru koristoljublja. Sve postaje samo funkcija nečega drugoga u beskonačno mahnitom vrtnji kruga. Nadomještanje “biti” rada u suvremenome kapitalizmu s obratom u biti kulture označilo je doba bez subjekta u samoj revoluciji društvenoga stroja proizvodnje. Od tada do danas politika u liberalnim demokracijama svodi se na pitanje društvenoga dizajna životnoga svijeta. U tome je temeljna perverzija našeg *doba praznine*, kako ga naziva Gilles Lipovetsky. Kultura funkcionira poput nadomjeska za istinski život slobode tijela u događaju utopijskoga postajanja novoga. Znakovi ispražnjavanja smisla praktičkoga djelovanja pogađaju sva područja životnoga svijeta. Najbolji pokazatelji te strukturalne perverzije su totalna ideologizacija-politizacija suvremene umjetnosti kao i totalna estetizacija suvremenoga društva i politike. Politička propaganda novih medija i ekonomski marketing transnacionalnih korporacija tvore sintetičko jedinstvo ideologije i moći u naše doba. U uvodnim dijelovima Deleuze i Guattarijeva spisa *Što je filozofija?* govori se o djelatnosti marketinga u smislu nadomjeska prakse i teorije političke ekonomije života. Kada filozofija postaje marketingom kao “stilom života” dovršena je perverzija pseudo-događaja u pseudo-bitak. Zamjena jedne iluzije drugom postala je stanjem stvari u aktualnosti. Posljednjim činom preobrazbe ideologije iz “lažne svijesti” u nemoguć djelovanja izvan sustava imanentne kontrole samoga društvenoga poretka u liberalnim demokracijama praksa se smješta između pojma i događaja:

“Marketing je zadržao ideju o stanovitom odnosu između *pojma* i *događaja*. Ali, pojam je postao skup predodžaba o nekom proizvodu (historijskom, znanstvenom, umjetnič-

om, seksualnom, pragmatičnom...), a događaj je postao izložba različitih predodžaba i ‘razmjena ideja’ do koje bi ona trebala dovesti. Jedini događaji su izložbe, a jedini pojmovi su proizvodi za prodaju. Opći razvoj stvari, koji je kritiku zamijenio komercijalnom propagandom, neizostavno je pogodio filozofiju. Imitacija, simulacija paketa rezanaca postala je pravi pojam, a predstavljatelj-izlagač proizvoda, robe ili umjetničkog djela, postao je filozofom, pojmovnim likom ili umjetnikom.”<sup>286</sup>

Nakon 1968. godine i poraza ideje promjene uvjeta proizvodnje u liberalnome kapitalizmu otpočinje doba politike identiteta s kulturom kao novom ideologijom. Foucault je to nazvao dobom dispozitiva tehnologije moći u disciplinarnim društvima Zapada. Neoliberalni program ekonomije u potpunosti je razorio svaki oblik radikalnoga otpora potrošačkome društvu spektakla.<sup>287</sup> Nije slučajno što je Deleuze od *Anti-Edipa* preko *Tisuću platoa* svoju misao tako jezgrovito i dalekosežno uklopio u paradigmatički esej koji ima snagu programa analize kraja rada u suvremenome kapitalizmu i prakse njegove preobrazbe u posthumanome stanju *društva kontrole*.<sup>288</sup> Je li ta promjena od disciplinarnoga društva do društva kontrole (Foucault – Deleuze) samo neizbježan slijed promjene u “načinu proizvodnje” s pripadnom ontologijom društvenoga stroja u kojem “proizvodne snage” (znanost i tehnologija) određuju “odnose u proizvodnji” (društvo-poli-

286 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?*, *Treći program Hrvatskog radija*, br. 40/1993. str. 15. S francuskoga preveo Borislav Mikulić

287 Vidi o tome: Gregg Lambert, *Who's Afraid of Deleuze and Guattari?*, Continuum, London - New York, 2006. str. 107-108. i Žarko Paić, “Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, str. 153-188. Vidi također: Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

288 Gilles Deleuze, “Postscript on the Societies of Control”, *October*, br. 59/1992. str. 3-7. i Miguel de Landa, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Continuum, London - New York, 2006.

tiku-kulturu), ili se, pak, radi o nečemu što tu “nužnost” razdjelovljuje? To pitanje postaje temeljno za razumijevanje suvremenoga sklopa tehno-znanosti i onoga što preostaje od društva kako je shvaćeno od Marxa do Deleuzea. Da bi se moglo uopće izaći iz ontologijske zamke tehno-determinizma prema kojem tehnika stvara povijest, s jedne strane, i socio-indeterminizma prema kojem čovjek kao sklop društvenih odnosa koristi tehniku za svoje svrhe, s druge strane, valja promisliti što je uvjet mogućnosti zajednice s onu stranu “ljudske prirode” koju kapitalizam reducira na zavođenje želje marketingom stvari/objekata?

Ontologijska je zamka u tome što oba spoznajna stajališta proizlaze iz iste matrice. Riječ je o ideji o svrhovitom tijeku univerzalne povijesti čovjeka. U prvom slučaju tehnika čovjeku određuje granice njegove slobode, a u drugome je tehnika sredstvo za ozbiljenje ljudske slobode. Oba se stajališta mogu pronaći u Marxovom historijskome materijalizmu. Prvo je stajalište posthumanističko i obilježava tekstove nakon 1845. godine *Grundrisse* i *Kapital*, a drugo je humanističko i pripada tzv. ranome Marxu. Nesumnjivo, u suvremenoj filozofiji se mogu naznačiti dva smjera bavljenja tim pitanjem. Jedan je Heideggerov, a drugi se razvija na tragu mišljenja Deleuzea. Najsžetije rečeno, Heidegger se bavi pitanjem o biti tehnike, dok Deleuze s Guattarijem nastoji otvoriti mogućnosti mišljenja razlike i mnoštva u strojno postavljenome sklopu svijeta. Za Heideggera je postav (*Ge-stell*) povijesno-epohalna bit tehničkoga doba. Bitak u njemu postaje, kako vidjesmo, nadomjestivost isporučive informacije kao predmeta uporabe. Tome usuprot, Deleuze misli skup (*assemblage*) kao svojevrstnu konfiguraciju “nomadske biti”, kako to obrazlaže William Bogart u svojem tekstu o odnosu strojeva, tehnologije i politike.<sup>289</sup> Uobičajeno je tumačenje da Heidegger u postavu (*Ge-stell*) vidi nihilističko doba zapadnjačke povijesti. Ono se sabire u tehničkoj destrukciji svijeta. Iz biti

289 William Bogard, “Deleuze and Machines: A Politics of Technology”, u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, str. 15.

postava bitak postaje ono nadomjestivo u tehničkome svijetu naprava i aplikacija. Kraj bitka u tehničko doba otvara pitanje o biti prakse uopće. Kada se svijet nalazi u opasnosti da postane totalna mobilizacija rada u kibernetičkoj vladavini strojno organiziranoga poretka, nestaju razlike između bitka i bića u *društvu kontrole*. Kao što je poznato, Heidegger ono navlastito političko misli u prebolijevanju metafizičkoga doba tehnike. Skrbna priprema zajednice s onu stranu modernoga društva iziskuje stoga *opuštenost* (*gelassenheit*) i *otvorenost za tajnu*.<sup>290</sup> Za njega je društvo posljedica biti novovjekovne subjektivnosti. Totalna država i moderno industrijsko društvo samo su nastavak djelovanja postava (*Ge-stell*) u suvremeno doba. U seminarima u Provansi krajem 1960-ih Heidegger se kritički osvrće na Marxovu “antropologiju i humanizam”. Pojam proizvodnje koji koristi Marx u *Ekonomijsko-filozofijskim rukopisima* iz 1844. godine za Heideggera označava “društvenu proizvodnju društva i samoproizvodnju čovjeka kao socijalnoga bića”.<sup>291</sup> Stoga je za Heideggera ovo mišljenje primjereno današnjici i aktualnosti, jer pripada bitnoj metafizičkoj ideji kraja povijesti u samodjelovanju čovjeka kao bića prakse. Čovjek kao tu-bitak u takvom načinu razumijevanja više nema odnos s bitkom. Samoproizvodnja čovjeka kao društvenoga bića kreće se, prema tome, unutar aktualnosti proizvodnje života. Postav (*Ge-stell*) otuda nije rezultat ljudske činidbe. Prijelaz iz epohe predmetnosti u isporučivost označava prijelaz u stanje prijenosa nematerijalnosti-informacije za daljnju obradu. Heideggerovo razlikovanje predmetnosti i isporučivosti unutar postava uistinu je ono što odgovara biti sklopa u Deleuzea.<sup>292</sup> No, bitna je razlika što postav kao bit tehnike nadilazi društveno-proizvodne stadije u prijelazu od društva “discipline” do “kontrole”. Društvo je za

290 Martin Heidegger, *Gelassenheit*, G.Neske, Pfullingen, 1960.

291 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, str. 125.

292 Vidi o tome: Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, u: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000. str. 220-302.

Heideggera naprosto sfera koja nema autonomiju djelovanja u samome sebi. Ono je uvijek ovo ili ono društvo, industrijsko ili informacijsko. Ali ono nikad ne može biti pravi pokretač događanja bitka. Heideggerova kritika Marxa, doduše, pogađa kako njegovu hegelovsku logiku izvođenja transcendencije povijesnih kategorija društva, tako i materijalističku dijalektiku izvođenja imanentnih kategorija života u samome procesu proizvodnje drukčije zajednice (komunizam kao naturalizam=humanizam). U tom smislu Heideggerova je kritika Marxa *eo ipso* implicitna mogućnost kritike Deleuzeove ontologije društvenoga stroja.<sup>293</sup>

Deleuze, naprotiv, analizom apstraktnoga stroja kapitalizma ne smatra da je tehnologija ono čudovišno u svojoj bitkovnoj određenosti koja podvrgava sve što jest svojoj posthumanoj moći. Tehnologija čini skup (*assemblage*) s kojim se povijesno razvijaju društva u njihovoj ekonomskoj, političkoj i kulturalnoj konfiguraciji. Globalne mreže suvremenih informacijskih tehnologija tvore u tom skupljanju i kompoziciji novi sklop. U njemu se *društvo kontrole* pojavljuje novim načinom proizvodnje i ujedno modulacije društvenih odnosa. Razlika (bitka) i ponavljanje (vremena) u događaju novoga postajanja za Deleuzea označava korak izvan matrice svrsishodne povijesti metafizike.<sup>294</sup> Ono što se naziva nelinearnim sustavom nove stabilnosti poretka nije ništa drugo negoli ekspresija društvenoga stroja. Ali to se sada zbiva na najvišoj razini prakse kao složene emergencije kaosa/poretka suvremenoga svijeta. To je djelovanje u procesu deterritorijalizacije/reteritorijalizacije univerzalne povijesti svijeta. Ono više ne posjeduje strukturu buduće vremenitosti kao postojanosti. Singularnost događaja onoga što je istodobno nomadsko i

aksiomatsko, u stalnome kretanju kapitala, znanja, informacija te u stabilnosti promjene, pokazuje se u neizvjesnosti i neodređenosti nadolazećega. U oba slučaja, kod Heideggera i Deleuzea, unatoč bitne razlike u polazištima s obzirom na razumijevanje “biti” tehnike i kraja metafizike u kibernetici, svjedočimo dekonstelaciju prakse u smjeru onoga što nije, kako bi rekao Vanja Sutlić, “futurologijsko mišljenje”.

Deleuze ostavlja mogućnost da se kontrola u posthumanoj modulaciji društva u mreži globalnoga kapitalizma “otrgne kontroli” apsolutne predvidljivosti i racionalnosti samoga poretka. Razlog je u tome što kaos i entropija, naizgled paradoksalno, proizvode stabilnost i ravnotežu. No, posve je jasno da se Deleuze u svojem “pročišćenju Marxa” od dječjih bolesti metafizike krajnjeg cilja (*télos*) povijesti, dakle od hegelovske dijalektike, na kraju oslanja na njegove analize temeljnoga problema suvremenoga svijeta uopće. Što, naime, kada više ono živo u samome radnome procesu koje tvori ljudski svijet čak i u najperverznijem liku eksploatacije rada iščezava pred nezadrživim prodorom tehno-znanstvene regulacije društvenih odnosa u “biti” proizvodnje života? Možemo li i dalje nastaviti s iluzijom da je tijelo-bez-organa suvremenoga kapitalizma moguće promijeniti na taj način da strojevi u sklopu proizvodnje razlike i mnoštva budu u razlici spram neljudskoga kao takvoga? Drugim riječima, je li problem uopće u tome što disciplinarno društvo nadzora s njegovim sustavima, normama i pravilima postaje nadomješteno društvom kontrole s njegovim kôdovima, fluidima, rizomima? Na jednoj strani zatvorenost povijesti kao svrhe, a na drugoj otvorenost povijesti bez svrhe; na jednoj strojevi koji nadziru tijelo u sustavu kapitalističke proizvodnje viška vrijednosti, a na drugoj život koji se biogenetski konstruira kao kreativni dizajn svijeta u formi nematerijalnoga rada. No, obje su strane, ona koja pripada antropologiji stroja (humanizam i mediji) i ona koja pripada kibernetici mreža (posthumanizam i tijelo), samorazumljivim tijekom povijesti kao linearno-cikličkoga nihilizma želje. Od praznine bitka kao po-

293 Martin Heidegger, “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, u: Petra Jaeger i Rudolph Lütke (ur.), *Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Würzburg, 1983. str. 18. i Martin Heidegger, *Vier Seminare*, GA, sv. 15, V.Klostermann, Frankfurt/M., 1976. str. 125.

294 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, str. 185-211.



četka do praznine događaja kao kraja jedne te iste supstancije-subjekta vodi isti put. Kada korporacija nadomještava sve prethodne društveno-arhitektonske forme djelovanja u organizacijsko-modulacijskome smislu proizvodnje i potrošnje životnih formi, tada se događa nešto prekretno u shvaćanju odnosa između “biti” tehnologije i onoga što još preostaje od društvenih odnosa između ljudi u mrežama suvremenoga IT-kapitalizma.

Što je za Deleuzea proces deteritorijalizacije/reteritorijalizacije? Ono isto što Marx u načinu proizvodnje kapitalizma pokazuje kada govori o “nedostajućem subjektu” ili praznom središtu moći, jer kapitalu svagda nedostaju novi “ljudi”, “narod”, “zemlja”, vrijedi i za Deleuzeovo shvaćanje apstraktnoga stroja. Nedostatak je paradoksalan. Marx u *Kapitalu* izvodi postavku da je način proizvodnje ontologijski temelj ili mreža odnosa između bitka (proizvodnih snaga) i bića (odnosa u proizvodnji). Pod načinom proizvodnje ne misli se na statičke modele antičkoga i srednjovjekovnoga života. U obje epohe zemlja se pojavljuje izvorom vrijednosti, a rad fizičkom djelatnošću nužnosti interakcije između prirode i kulture. Umjesto zemlje i fiksnoga identiteta nastupa postajanje-strojem ili fluidni identitet modernoga kapitalističkoga društva. A ono počiva na radikalnome odvajanju/diobi rada te stvaranju prostora-vremena totalne mobilizacije industrije. Deteritorijalizacija je proces raseljavanja, razmještanja, razdjelovljivanja svega onog što je imalo i ima još uvijek svoje mjesto u hijerarhijskome poretku vidljive moći. S kapitalizmom nastaje doba apsolutne deteritorijalizacije. Moć se više ne izvodi, prema Deleuzeu, iz transcendentne “prirode” despotske države, nego iz imanentne “prirode” samoga kapitala kao apstraktnoga stroja društvenoga djelovanja.<sup>295</sup> Revolucija je u biti samoga kapitala. To nastaje otuda što njegovo kretanje pretpostavlja aporiju cikličke linearnosti i ne-linearne povijesti: u aktualnome stanju moguće je da

se nomadski ratni stroj kao način proizvodnje pojavljuje istodobno s onim mnoštvom koje razara sve “primitivne” oblike društva. Sve to proizlazi iz Deleuzove kritike univerzalnosti zapadnjačke linearne povijesti. Umjesto univerzalnosti na djelu je moć totaliteta. Svođenje razlika između povijesnih društvenih formacija na dijalektički razvitak sheme “niže” spram “višega”, “civilizirano” spram “primitivnoga” označava model ideokratskoga mišljenja “cjeline”. Zapadnjačka povijest nije stoga univerzalna ideja razvitka, nego povijest razlike i ponavljanja mnoštva svjetova. Kapitalizam u globalno doba kao mreža fluidnih tijekova i bez fiksnoga središta uistinu je potvrda Deleuzeove postavke o supostojanju “primitivnih” društava, despotske države i megastroja totalne moći. Stabilnošću promjene takav čudovišni megastroj sve otpore svodi na *mikropolitike kulturnoga identiteta*. Nedostatak je, dakle, ono što pokreće sam proces postajanja strojem društvenih preobrazbi. Kada nema više živoga ili zbiljskoga rada kao temelja viška vrijednosti, na njegovo mjesto dolazi neživi ili nematerijalni rad strojno organizirane proizvodnje novoga života. Političku ekonomiju kapitalizma utemeljenoga na “radu” nadomještava biopolitička proizvodnja samoga života utemeljenoga na tehnološkim aplikacijama. Ova revolucija u biti rada mora nužno imati radikalne posljedice za bit prakse u biokibernetičkome svijetu.

Korporacijski kapitalizam koji danas sociolozi nazivaju kognitivnim ili biokapitalizmom, jer povezuje mozak i život u proizvodnji umjetne inteligencije i umjetnoga života (*A-Life*), za Deleuzea se pojavljuje u mnoštvu sklopova i skupova. Imanencija samoga života njegov je stvaralački način osvajanja prostora-vremena s onu stranu čitave povijesne metafizičke zemlje-industrije-svemira. Samo je po sebi razumljivo da se pojam tijela-bez-organa sabire u složenosti i emergenciji tog čudovišnoga sklopa društvenih odnosa koji prelazi u posthumane forme kontrole sustava i okoline. Pojam korporacije već je za Hegela označavao riješenu tajnu odnosa subjekta-supstancije povijesti. Tijelo u kojem se ozbiljuje apsolutni

<sup>295</sup> Paul Patton, *Deleuze & the Political*, Routledge, London – New York, 2000. str. 88-108.

duh u svojim povijesnim likovima umjetnosti, religije i filozofije postaje univerzalna mreža odnosa. Stoga moć ne proizlazi više iz "prirode", nego iz same logike djelovanja apsolutnoga duha. Što je (bilo) zbiljsko, umno jest, a što je (bilo) umno zbiljsko jest. Ta čudovišna definicija filozofije kao mišljenja svoje epohe već uvijek pretpostavlja primat vremenske dimenzije prošlosti u onome aktualnome. Zastarijevanje "novoga" čini bit kapitalizma. Samo iz nedostatka punine bitka kapitalizam ima razlog opravdanja svoje mahnite samoreprodukcije do krajnjih granica u beskonačnosti vlastita samoodređenja. Deleuze je u pojmu korporacije vidio ono što kapitalizam izjednačava sa strojem samodestrukcije i samoprodukcije. Zato je praksa ili mogućnost djelovanja u takvom svijetu osuđena na borbu s društvenim strojem deterritorijalizacije/reteritorijalizacije samoga tijela-bez-organa. Takvo tijelo nije više ništa ljudsko, nego ono neljudsko koje poprima osobine Aristotelove definicije Boga kao *nepokretnoga pokretača*.

Korporacija nije ni država niti društvo, ni fiksni identitet u prostoru-vremenu svijeta, a niti fluidno mjesto razlike u kojem se sve događa "danas". Kada Deleuze promišlja mjesto korporacije u sustavu složenosti i emergencije kognitivnoga kapitalizma, tada se postavlja pitanje je li uopće više moguća povijesnost događanja prakse kao biti slobode djelovanja. Nije slučajno da se u eseju "Postscript uz društva kontrole" spominju Kafka i Burroughs, pisci realizirane distopije korporacijskoga svijeta postajanja-strojem i postajanja-kukcem. Životinja koja plazi unutar mreže prilagođavajući joj se nije, dakako, metaforom svijeta-bez-prakse. Slika je to preobrazbe samoga svijeta iz ljudskoga u neljudsko stanje. Suvremena korporacija ne odgovara više Weberovu opisu birokratske moderne države. Promjena funkcije države sada je u tome što ona nije više aparat suverene moći kojoj služi kapital, nego dispozitiv politike u službi suverenosti transnacionalnih korporacija.<sup>296</sup> U samoj biti korporacije leži njezina prak-

296 Gilles Deleuze i Claire Parnet, *Dialogues*, str. 124-148.

tična samodjelatnost proizvodnje svijeta kao deterritorijalizirane mreže podataka. Informacijski sustavi nadomještavaju zbiljski poredak života. Umjesto rada kao vrijednosti složenost sustava života nalazi se u samome digitalnome kôdu. Mreža sama organizira sustav odnosa. Oni su utoliko moćniji ukoliko je korporacijska struktura svijeta bez svojih vidljivih subjekata u ekonomiji, politici i kulturi. U knjizi o Kafki Deleuze i Guattari pokazuju da se iza zatvorenih vrata ne nalazi nikakva konačna tajna svijeta, već samo beskrajno mnoštvo novih otvorenih vrata.<sup>297</sup>

Preobrazba i proces postajanja drukčijim čine imanentnu "bit" ovog jedinoga svijeta apsolutnoga materijalizma želje. Metafora otvorenosti za razliku od Heideggera više nije primjerena konačnosti bitka u događaju, nego događaju beskonačnosti same ekspresije bitka, njegove jednoznačne i jednokratne takovosti (*quoditas*). To je, dakle, naprosto tako i ne može biti nikako drukčije. I upravo zato što je "to" tako u svojoj takovosti, praksa koja pripada biti slobode čovjeka nije osuđena na iluzije promjene stanja stvari izvana ili iznutra. Praksa proizlazi iz onoga što etičko-politički ima karakter djelovanja "manjine", "s ruba". Postajanje-drugim u stvaralačkoj konstrukciji svijeta dolazi s ruba. Filozofija, umjetnost i znanost stvaraju nove svjetove iz virtualne moći konfiguracije samoga pojma. Deleuzeov pojam prakse u razlici spram Marxova može se, naposljetku, izvesti iz bitne razlike između njihova razumijevanja pojma vremena u događanju povijesti. Za Marxa se istinska povijest može tek otpočeti događati s komunizmom kao riješenom zagonetkom historijskoga materijalizma. Za Deleuzea povijest nije poprište planirane i konstruirane budućnosti iz tehno-znanstvenoga plana. Načelni primat prostora nad vremenom označava samo otvaranje prostora za novu *geofilozofiju*. Razlog je u tome što postajanje-revolucionarnim označava stvaranje "nove zemlje i naroda".<sup>298</sup> U Marxovoj verziji istinske povijesti ono

297 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1986.

298 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?*, str. 28.

nadolazeće, nasuprot tome, nema nikakav utopijski karakter stvaranja “nove zemlje i naroda”. Nedostajući subjekt revolucije društvenih odnosa nalazi se u samoj biti prakse tehno-znanstvenoga nabačaja svijeta unutar samoga kapitalizma i njegovih imanentnih granica. Deleuzeovo mišljenje političkoga na Marxovim tragovima jest ono koje postajanje i kontrolu dovodi u svezu iz mogućnosti nastanka novoga događaja. Vrijeme je u Marxa horizontalno. To je vrijeme metafizičkoga ozbiljenja proizvodnje života kao više djelatnosti. Ono podrazumijeva eksperiment, igru i užitek. Gotovo istim riječima Deleuze će opisati Nietzscheovu ideju potvrđivanja razlike u vječnom vraćanju jednakoga.<sup>299</sup> Razlika može nastati samo na temelju slobode koja vlada nad carstvom nužnosti u prevrednovanju njegova povijesnoga mjesta moći.

Deleuzeovo je shvaćanje vremena, doduše, ono koje pretpostavlja metafizički okvir aristotelovskoga “vječnoga sada”. Ali to je shvaćanje vremena radikaln obrat spram virtualizacije u beskonačnosti aktualizacije postajanja. Na jednom mjestu razgovora s Antonijem Negrijem o budućnosti revolucije u doba društava kontrole, Deleuze još jednom podcrtava odnos između tehno-znanosti i suvremene tehnologije spram društvenih poredaka i kaže da svakom tipu društva odgovara jedan tip stroja. Kibernetika i kompjutori odgovaraju društvu kontrole. No, vrijeme podobno takvom društvu više nije klasično, mehaničko vrijeme trajanja (pokreta i sjećanja) koje je Deleuze dobio preko Bergsona.<sup>300</sup> Riječ je o vremenu koje iziskuje obrat u samoj biti metafizičkoga pojma vremena. Radi se o mnoštvu nelinearnih događaja. Takvi se događaji više ne mogu objasniti iz situacija (procesi subjektiviranja i sklopovi objektivnih snaga). Namjesto situacija dolazi ono što samu kontrolu slobodnoga vremena za višu djelatnost pretvara u kontingenciju slobode unutar nužnosti. Nestankom pojma subjekta-objekta situacije nastaje nova konstelacija događaja:

“Subjektiviranje, događaj, mozak, čini mi se da je to jedno te isto. Što nam nedostaje jest ponajviše vjera u svijet; svijet smo posve izgubili, postali smo njegovi zatočenici. Vjerovati u svijet, to znači primjerice proizvesti događaje koji izmiču kontroli, čak i kad su neznatni, ili, pak, unijeti nove prostore-vrijeme u svijet, ali s manjim površinama ili reduciranim volumenima, upravo to znači imati *pietas*. U svakom pokušaju odlučuje se o pitanju o otporu ili potčinjavanju novoj kontroli. Potrebno je istovremeno stvaranje i narod.”<sup>301</sup>

### 6.3. SVIJET-BEZ-PRAKSE KAO DOGAĐAJ-BEZ-POVIJESTI?

Gubitak svijeta ne stvara tek osjećaj praznine i nedostatka, već ponajprije “vjere u svijet”. U Deleuzeovu mišljenju imanencije jasno je da se pod vjerom ne shvaća nikakvo religiozno iskustvo onostranoga. Ovosvjetovnost određuje praksa čija se bit pojavljuje u djelatnosti deterritorijalizacije svijeta. Fluidnost i nepovijesnost globalnoga kapitalizma dovode do gubitka njegove svjetovnosti. To je razlog zašto je Deleuze na kraju misaonoga života posegnuo za dvostrukom operacijom zbližavanja Marxa i Heideggera s obzirom na pitanje nestanka rada i prakse, te otuda povijesnosti i vremenitosti iz samoga događaja kao nove konstelacije tehno-znanosti i njihove aplikacije u biogenetski kôd bića. Gdje naći pokriće za ovu postavku? U spisu *Što je filozofija?* stvaralački patos filozofije u postajanju novoga svijeta završava s utopijom “nove zemlje i naroda”. U najavljenom posljednjem knjizi *Veličina Marxa* očigledno je da je glavno pitanje trebalo biti kako slijediti analize kapitalizma postavljene u *Grundrisse* i *Kapitalu* ako je već Marxova aporija bila u tome što uopće s praksom i politikom u doba “realne supsumcije” rada pod automaciju ili na-

299 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London – New York, 2002.

300 Gilles Deleuze, *Bergsonism*, Zone Books, New York, 1991.

301 Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990.*, Columbia University Press, New York, 1995., str. 176.

čin proizvodnje koji radnika zamjenjuje strojem, a sam rad u fizičkoj formi napetosti, nemira i truda preobražava u stvaralačku operaciju mašinerije. Pitanje stroja nije, dakle, nipošto tehničko pitanje. Kao što kaže Heidegger u raspravi *Pitanje o tehnici*, bit tehnike nije ništa tehničko.<sup>302</sup> No, ako u biti stroja nema ništa tehničko, gdje se krije rješenje o odnosu tehnologije (stroja) i prakse (rada) čovjeka? Bez rješenja tog problema čini se da ćemo i nadalje biti zatočeni uvijek istom aporijom: ili povratak filozofiji prakse s obnovom antičkoga niza vrlina kao nadomjeska za krizu djelovanja u suvremenome tehničkome svijetu ili stvaranje nove metafizike primjerene kibernetici i tehno-znanostima. Čini se kao da trećeg puta nema. No, što ako je upravo problem u odnosu između rada (tehnologije) i prakse (djelovanja) u obje verzije postmetafizičkoga razumijevanja tog odnosa?

Jedna je verzija Sutlićevo razumijevanje povijesnoga mišljenja s onu stranu metafizičkoga sklopa supstancije-subjekta apsolutnoga rada znanosti i apsolutne radne znanosti (Hegel-Marx). Druga je verzija Deleuzeovo razumijevanje nadolazećega događaja iz beskonačne virtualnosti stvaranja novoga, u kojoj Spinoza – Nietzsche – Marx otvaraju vrata novoga svijeta razlike i mnoštva u samoj praksi dekonstelacije klasične metafizike. Nesumnjivo, Sutlić i Deleuze polaze od pretpostavke da je sam život u doba kibernetike postao realizirana metafizika pod vidom imanencije. Sutlić taj događaj razmatra unutar sklopa imanentne transcendencije čitave novovjekovne filozofije s vrhuncem u Fichtea, kada egzistencija u liku slobode apsolutnoga Ja postaje uvjetom mogućnosti njegove biti. Bitak kao postajanje označava otuda pad u beskonačni niz preobrazbi same metafizike “subjekta” kao “supstancije” i “supstancije kao subjekta” – od vjere (Kierkegaard) preko života (Nietzsche) do tijela (Merleau-Ponty). Odnos između tehnologije kao bitka i prakse kao događaja u doba realizirane metafizike pretpostavlja kraj rada u sa-

mome životu shvaćenom u formi više djelatnosti. Rad se ne svodi ni na fizički niti na nematerijalni. U pitanju je metafizički karakter rada kao bitka svega što jest u realiziranome svijetu rada-života. To nije novi apsolut, već apsolutni karakter bitka u događaju njegove “prirode”/“društva” kao imanentne biti čovjeka. Za Sutlića se stoga uopće više ne radi o bilo kakvoj mogućnosti obnove “staroga” da bi se “novome” ubrizgala nova krv, kao što su različite obnove filozofije prakse, filozofije politike, filozofije morala. Jednako tako vrijedi i za nadomjeske filozofije kao metafizike i tehno-znanosti, primjerice, biofilozofije, biopolitike, bioetike. Praksa rada kao znanstvena povijest jest riješena tajna metafizike i života, transcendencije i imanencije, ideje i zbilje. Sama praksa u svojem načinu djelovanja postaje univoknost bitka i ekvivoknost bića. Mnoštvo nije stoga suprotnost Jednome, nego tek modifikacija onoga istoga u razlikama. Stoga praksa rada u doba kibernetike kao znanstvena povijest dokida društvene odnose zastarjelosti čovjeka u radu-tehnologiji. a samu antropologijsko-sociologijsku problematiku čovjeka u posthumanome stanju prebacuje na razinu pitanja načina proizvodnje svjetovnosti svijeta iz carstva slobode. Drugim riječima, Sutlićeva je radikalna kritika Marxove antropologije-sociologije, na tragu Heideggera, uvod u povijesno mišljenje kao življenje same imanentne biti prakse. To je ono što se ne može svesti na znanstvenost povijesti i na povijesnost znanosti. Namjesto mišljenja “o” povijesti kao događanju prakse, na djelu je mišljenje “na” događaj. Takvo mišljenje nadilazi sva “velika” teologijsko-politička i sva “mala” svjetonazorna rješenja. Između prakse rada kao znanstvene povijesti i događaja pro-iz-vođenja (bitka i vremena) leži razlika svjetova. Ta razlika pokazuje razmjere “futurolgijskoga mišljenja” i povijesnoga mišljenja:

“Određenje biti čovjeka kao rada i prakse rada, kao dovodeње na čistac Rada (bitka), maksimalna je afirmacija čovjeka-subjekta – ali ujedno i opasnost da se čovjek u svojoj biti iz-

302 Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, u: *Vorträge und Aufsätze*, GA, sv. 7, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2000. str. 7-35.

gubi među uniformnim bićima kao radnim bićima u svijetu rada. U toj opasnosti, od koje nema veće, bit čovjeka se otvara za povijesno moguću zgodu bitka i vremena koja nije više radna. Pro-iz-vodnja bića iz bitka se najavljuje u čovjeku-radniku, a bitak i vrijeme nadolaze kao na god gođenje iznimne svetkovine davanja i primanja. Opasnost svijeta Rada i gubitka biti čovjeka kao bića među bićima nisu definitivni, nego baš najavljuju vijest *drugačijeg* bitka, vremena i biti čovjeka. Ostaje, dakle, razlika “rada” i “proizvodnje”, ali ne više u “humanističkom” ili antropologijskom, pa ni u fundamentalnoontologijskom smislu i razini, nego u povijesno-epohalnom razmjeru posve drugačijeg svijeta.”<sup>303</sup>

Ipak, ima još nešto začudno u samoj biti odnosa. Deleuze i poststrukturalisti otvorili su svojim mišljenjem razlike i drugoga pitanje o načinu proizvodnje samoga odnosa koji omogućuje da se praksa uopće pojavi kao “društvena praksa” ili, pak, kao “teorijska praksa”. U temeljnome ontologijskome djelu Deleuzea *Razlika i ponavljanje* jasno je izrečena misao da se bitak događa u postajanju onoga što je vječno drukčije u svojem ponavljanju. Isto, dakle, proizlazi iz razlike i podaruje joj njezin onto-kronijski smisao. To jednostavno znači da se odnos između supstancije i ekspresije događaja može razumjeti samo ako se prethodno pokaže da je svijet unutar mreža globalnoga kapitalizma upravo ta razlika u samoj biti odnosa između tehnologije i društvenoga stroja. Iz Deleuzeova mišljenja proizlazi da stroj uvjetuje proizvodnu razliku, odnosno da sam karakter događaja uvjetuje postajanje svijeta u njegovoj novosti i singularnosti. Vrijeme tehnologijske revolucije u “biti” kapitalizma uvjet je mogućnosti djelovanja kibernetički postavljenoga društva kontrole, a ne obratno.

Što preostaje nakon spoznaje da rad i tehnologija nisu nikakve binarne opreke, nego da je biotehnologija nova moć proizvodnje života u doba složenosti i entropije suvremenoga svijeta? Odgovor je upravo suprotan Deleuzeovu shvaća-

nju Marxa. Nije riječ o novome društvu na temelju nematerijalnoga rada tehno-znanosti, nego o nestanku društva kao instancije racionaliziranja potreba. Kada dolazi do nestanka društva kao rezultata moderne subjektivnosti, kako to definira Heidegger, tada se suočavamo s prazninom svakog daljnjeg samoodređenja čovjeka iz biti prakse. Čovjek nije više društveno biće koje se definira praksom rada kao znanstvenom poviješću. Nestankom dihotomije rada i slobode, prakse i događaja, nestaje i odnos koji se metafizički označavao hijerarhijskom strukturom moći (disciplinarnim društvom). Umjesto toga vlada doba umreženih *društava kontrole*. A u njima stabilnost proizlazi, paradoksalno, iz apsolutne kontrole promjene/postajanja bitka. Deleuzeova je socio-kibernetička analiza nestanka rada u globalnome kapitalizmu pozdani putokaz izvan logike djelovanja linearnih struktura povijesti. Kada nestaje društvo, nastaje doba nadomjeska odnosa koji su proizlazili iz društvene biti suvremenoga svijeta. Kapitalizam je već za Marxa bio kraj povijesti i početak immanentne revolucije unutar samoga društvenoga načina proizvodnje. Tehno-znanosti su revolucionarne. Zahvaljujući njima na djelu je promjena prirode onoga što je preostalo od iskonske prirode i onoga što je preostalo od “ljudske prirode”. Politika koja, doduše, može proizvesti novi događaj, ali samo ako je već prisutna konstelacija bitka i vremena u povijesnome sklopu, ne može biti revolucionarnom ako istodobno nije demokratska. Ali kada nema više takve konstelacije, što još uopće preostaje?

Sutlić je na kraju svoje prve i odlučne knjige za povijesno mišljenje *Bit i suvremenost* postavio pitanje o onom strahotno moćnome Ništa na obođu kruga zatvorenih mogućnosti metafizike:

“Van ‘kruga’ ovog svijeta (...) leži ‘ništa’, i to ovaj svijet pri povratku u ‘krug’ čini tako familijarnim, skrovitim i pouzdanim makar koliko inače bio kompliciran. Ali nije on samo van tog ‘kruga’: ‘ništa’ je i u srži ovog svijeta jer se on održa-

va samo dinamikom stalnog obnavljanja i od početka prijeti da rastvori strukturu ovog svijeta.”<sup>304</sup>

Deleuze je deteritorijalizaciju svijeta odredio prazninom onoga biti-između iz čega nastaje razlika i novo. Što, dakle, preostaje? Ništa i praznina, ali ne više na obodu kruga i izvan mreže događaja, nego u samoj “biti” događaja koji svako drugo mišljenje izvan logike tehno-znanosti uvlači u prostor-vrijeme vlastite prakse-bez-rada i svijeta-bez-događaja. Kada više nema društva ili kada je ono nadomješteno nomadologijom bez zemlje, preostaje put s onu i s ovu stranu metafizike. Obje filozofijske alternative (Sutlić-Deleuze) pokazuju da je praksa jedino moguća kao neproračunljivi događaj, kaotično stanje emergencije iz kojeg ne možemo predvidjeti ni proračunati ono što će biti. Teorija u doba kibernetike ima proizvodni karakter tehno-logike bitka. Praksa izvan “prakse” u tehno-znanstvenome svijetu proizvodnje umjetne inteligencije i umjetnoga života ima u sebi iskonsku dimenziju djelovanja kao stvaranja novoga (svijeta). Na kraju, pitanje prakse nije nikakvo “praktično” pitanje smisla povijesti. To je odlučno pitanje o tome ima li još uopće povijesti u doba međugre svjetova ili je više neće biti ako svijet ne pronađe izlaz iz apsolutne kontrole stabilnosti promjene koja kaos i poredak doводи do savršene entropije. Svijet bez “vjere” u svijet događaja odavno je napušten i prazan kao što narod bez metafizike bezglavo luta praznim svetištem u mahnitoj potrazi za novim.

304 Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost...*, str. 255.

## 7.

## UTOPIJA I ENTROPIJA: Deleuzeovo mišljenje političkoga

### UVOD:

#### OD BOŽJEGA PLANA DO PLANA IMANENCIJE

Može li se mišljenje političkoga u doba kibernetike i tehno-znanosti još uopće zvati utopijskim? Od nastanka modernoga doba svjedočimo začudnoj svezi teologije i politike. Ono što ih povezuje jest ideja “prirode” u značenju kontingencije. Bez obzira pridajemo li tome značenje nepredviđenoga slučaja, kontingencija je ono što povezuje značenje prirode od Grka (*physis*) s novovjekovnim razumijevanjem prirode kao drugobitka čovjeka. Drukčije rečeno, kontingencija prirode je nešto neotklonjivo. Mogućnost prekida sa stabilnim poretom nužnosti uvodi nas u pukotine prirode kao pojma samo-svrhe. Prirodu se ne može odbaciti. Može se, pak, promijeniti njezino stanje bitka. Od Grka do posthumanizma priroda naseljava dvojni “prirodu” čovjeka. Među inim definicijama čovjeka kroz povijest Spinoza govori i o supstanciji prirode u tjelesnosti čovjeka (*natura naturans* i *natura naturata*). Prije svakog mogućeg samoodređenja slobodom uma i djelatnošću promjene okoline čovjek se sa svojom “ljudskom prirodom” nalazi u odnosu s prirodom samom. Suverenost kao autonomija uma u kojoj se povezuju božanska priroda i ljudska kreativnost, logika i estetika u samome činu praktičnoga preo-

bražaja svijeta spaja teodiceju i utopiju. Prva je božanska providnost povijesnoga razvitka od početka do kraja vremena, a druga tvorba nove prirode u društvenome krajoliku ne-mjesta ili prostora s onu stranu stvarnih teritorijalnih poredaka država i društava u moderno doba. Gottfried W. Leibniz je zasnovao teodiceju unutar svoje monadologijske metafizike, a Thomas Morus je *Utopiju* uspostavio kao ne-mjesto unutar poretka država bez demokratske legitimnosti 16. stoljeća. Na paradoksalan način, kritika zastranjenja temeljnih ideja demokracije kao što su sloboda, jednakost i pravednost političku utopiju čine ne samo ne-mjestom unutar stvarnoga prostora-vremena modernoga svijeta, nego ponajprije sekularnom političkom teodicejom.<sup>305</sup> U njezinu okviru pojmovi božanske providnosti, neposrednosti, intuitivne spoznaje djeluju kao nadomjesni diskurs revolucije samoga života. Zlo se može iskorijeniti jedino racionalnom tvorbom političke utopije s onu stranu “ovoga svijeta”. Na taj se način razum, božansko i političko sjedinjuju u onome što je s onu stranu povijesti. U *Teologijsko-političkome traktatu* Benjamin uvodi razlikovanje povijesnoga i mesijanskoga vremena. Utopijsko pripada kraju vremena. To je vrijeme preostalo nakon ispunjenja političke povijesti koja se događa u znaku negativnosti i zla.<sup>306</sup>

Teodiceja i utopija su otuda političke kategorije suvremenoga mišljenja nadolazeće zajednice. Nastale unutar okvira novovjekovne metafizike kao racionalno utemeljenje nečeg što je samo po sebi tek konstrukcija one su dvoznačne prirode:

- (1) služe opravdanju stvaranja novoga društva i države zapadnjačke povijesti;
- (2) postaju subverzivno-revolucionarnim doktrinama razaranja cezaropapizma iznutra.

305 Vidi o tome: Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London – New York, 2012.

306 Walter Benjamin, *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. str. 125-126. S njemačkoga prevela Snješka Knežević

Racionalna struktura mišljenja krajnje svrhe povijesti i njezina ozbiljenja s onu stranu prostora-vremena bitka otvara pitanje postajanja i procesualnosti događaja. I baš stoga što je svako mišljenje racionalnoga temelja logika dostatnoga razloga, teodiceja i utopija kao tvorbe metafizičkoga mišljenja moderne nisu ništa drugo negoli ono što Gilles Deleuze u knjizi razgovora s Claire Parnet naziva *ontologijom mnoštva* s ključnom kategorijom postajanja drukčijim i različitim. Umjesto govora o budućnosti žene, revolucije, filozofije, političko razumijevanje suvremenoga doba entropije zahtijeva mišljenje bezuvjetne procesualnosti: postajanja-ženom, revolucionarom, filozofom. Postajanje unutar *ontologije mnoštva* ima nelinearan karakter. Zbog toga su to ponajprije riječi/pojmovi koji zadiru u prostornost i tjelesnost ljudskoga života – *orijentacije, smjerovi, ulasci i izlasci*.<sup>307</sup>

Teodicejom se naziva metafizičko opravdanje božanskoga u povijesti u suočenju sa zlom. Utopijom označavamo ono što je ne-realno, ali ne i nemoguće, polazeći od logike neproturječnosti  $A=A$ . Ako teodicejom ukazujemo na metafizičko opravdanje zla i nepravdi u svijetu, koje na kraju povijesti Božjom intervencijom nestaju u korist vječne pravednosti, slobode i jednakosti, susrećemo se s pitanjem etike i politike radikalnoga iskorjenjivanja zla iz povijesti. To je problem odnosa metafizike i etike u Lévinasovoj bezuvjetnoj predanosti Drugome. Teodiceja kao sekularna politička doktrina postaje utopijom onoga nadolazećega kada se umjesto Boga na njegovo mjesto postavi ideja svjetske povijesti čovječanstva. Problem s takvim shvaćanjem jest u tome što ono ima višak pseudo-religioznoga utopizma, a manjak političkoga realizma. Francuska revolucija označava događaj radikalnoga prekida u svjetskoj povijesti. Ideja o općoj povijesti spasa što se pojavljuje u teologiji od sv. Augustina nadomještava se tako općom poviješću čovječanstva. Ljudska i građanska prava postaju temeljna prava suverene slobode čovjeka kao subjekta

307 Gilles Deleuze i Claire Parnet, *Dialogues*, Columbia University Press, New York, 1987. str. 1-2.

ovoga obrata. Religiozni žar otada prelazi u revolucionarno mesijanstvo. Kratak opis raspada božanskoga u doba političkih revolucija moderne u Europi upućuje na nešto samorazumljivo. Normativne teorije politike uvijek pate od sindroma nevjerodostojnosti. U susretu s politikom interesa nedostaje im zbiljska moć. Štoviše, te su politike često puke fantazije i pogubne iluzije. Vrijedi li to i za Deleuzeovo mišljenje političkoga? Utopijsko mišljenje, pak, predstavlja prekid s logikom kontinuiteta i linearnosti. Kao takvo ono predstavlja otvorenost mogućnosti vladavine virtualnoga prostora u stvarnome vremenu. Virtualno pretpostavlja nešto što nije ni po čemu slično sa stvarnim. Isto tako nije mu ni analogno. Ono se, naprotiv, pojavljuje uvjetom mogućnosti aktualizacije.

Deleuze je u okviru spisa *Razlika i ponavljanje* izvršio obrat klasične sheme kategorija modaliteta u Kanta. Umjesto transcendentalne logike djelovanja sheme moguće-zbiljsko nužno, postavio je novo pravilo. Virtualno se odsad nalazi u razlici spram aktualnoga, a pojam stvarnosti konstruira se kao događaj aktualizacije virtualnoga mnoštva događaja. Ne povezuje ih samo jedan uzrok. Stanje stvari čini mnoštvo neusporednih učinaka.<sup>308</sup> Nije teško razaznati odjek pojmova teorije suvremenih znanosti poput mreže, povratne sprege (*feedback*) i odnosa sustava i okoline. Uz kibernetiku, isprepliću se teorija kaosa i kompleksnosti (*complexity*).<sup>309</sup> Svi sustavi kompleksnosti temelje se na asimetričnome odnosu između različitih skupova (bioloških, fizičkih, psihičkih, društvenih). Sustavi smjeraju ravnoteži kada su dosegli krajnji

308 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1995.

309 Vidi o tome: Mark Bonta i John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004., Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual*, Continuum, London – New York, 2002., Iliya Prigogine i Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos*, Bantam, New York, 1984., Helga Novotny, "The Increase of Complexity and Its Reduction: Emergent Interfaces between the Natural Sciences, Humanities and Social Sciences", u: *Theory, Culture & Society*, Vol. 22, br. 5/2005. str. 15-32.

stupanj entropije. Deleuze od ranoga spisa *Razlika i ponavljanje* do posljednjeg djela u suradnji s Felixom Guattarijem *Što je filozofija?* otvara prostor promišljanju svijeta kao stvaralačkoga kaosa. Vibracije, intenziteti, uviranja zemlje postaju novi pojmovi *plana imanencije*. Nije riječ o prevladavanju ili dokidanju linearne povijesti razvitka društvenih sustava. Posve suprotno, susrećemo se s pukotinama i brazdama. U modelu svrsishodne povijesti one su izbačene iz igre. Kompleksnost i kaos su samo novi pojmovi za nastanak svijeta čistoga događaja. Bez vrhovnoga označitelja, koji utemeljuje moć razlika poput izvanjsko-unutarnje, središte-rub, više-niže, kralj-narod, ne postoji racionalna shema povijesti. Mnoštvo različitih platformi bez hijerarhije, pa tako i mnoštvo različitih platformi političkoga i politike, oznaka je našega doba.

Ovaj obrat tradicionalne metafizičke sheme posredovan Spinozom, Nietzscheom i Bergsonom stvorio je pretpostavke da se umjesto simetrije bitka, svijeta i čovjeka uspostavi asimetričan odnos unutar samoga života kao čiste imanencije.<sup>310</sup> Život nema osobni karakter. Za Deleuzea je bjelodano kako se iz same otvorenosti životnih procesa u kibernetički shvaćenoj mreži samoorganiziranja i samoobnavljanja imanencija pokazuje načelom proizvodnje svijeta. Nietzscheova postavka o volji za moć odgovara tom novom načelu mišljenja. Dinamičko načelo moći Deleuzea prepoznaje u stvaranju arheologije i geneze životnih snaga. One su istodobno intenzivno-ekstenzivne.<sup>311</sup> Kada se to ima u vidu pitanje o utopijskome u suvremeno doba kibernetike i tehno-znanosti zado biva značenje nečega ne više ne-mogućega u okružju povijesnoga razvitka linearnih struktura društava. Posve suprotno, ono političko, koje gubi vlastitu autonomiju u globalnome kapitalizmu korporativnih mreža ekonomije, imenujemo događajem radikalne promjene bitka, svijeta i čovjeka. Ali to postaje samo ako je političko ono utopijsko kao virtualna ak-

310 Gilles Deleuze, *Pure Immanence: A Life*, Zone Books, New York, 2005.

311 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London – New York, 1986.



tualizacija moći slobode. Što se događa s demokracijom u nadolazećem stanju entropije svijeta? Demokracija postaje utopijskom politikom postajanja drugim i različitim. To je smisao one “revolucionarne” izreke Felixa Guattarija da prije bitka postoji politika.<sup>312</sup> Postajanje otuda nije postajanje nečega, primjerice, bića u svojem nepromjenljivome identitetu. Politikom ovdje valja shvatiti djelovanje samoga čina postajanja u preobrazbama identiteta. Razlika postaje važnijom od identiteta onoga što je fiksno i trajno. Kao što je Schelling u kritici identiteta bitka otpočeo s negacijom, tako se i Deleuze u razumijevanju pojma slobode djelovanja orijentira na ono što povezuje djelovanje i događaj u mreži virtualnosti. Ali umjesto negacije sada se uvodi posve drukčije načelo – *deteritorijalizacija*.<sup>313</sup> Svaki čin političkoga djelovanja u društvenome skupu predstavlja razmjешtanje pojma moći unutar teritorijalno određenoga prostora. Razlikovanje političkoga i politike može biti dvojako:

- (1) političko se razumije “modalitetom egzistencije zajedničkoga života kao forme kolektivnoga djelovanja”,<sup>314</sup> dok se politika odnosi na institucije države i nacije kao moći i zakona. Na taj način ono političko pripada idejama jednakosti i pravednosti, identitetu i razlici. Francuski teoretičar demokracije Pierre Rosanvallon naziva to pojmom *citoyenneté* i civilnošću u razlici spram partokracije kao usmjerenosti politike na pitanja državnoga interesa i ekonomske učinkovitosti;
- (2) političko i politika su korelativni pojmovi. Može ih se rabiti u raspravi na isti način kojim Heidegger u *Bitku u vremenu* na temelju pojma ontologijske razlike luči bitak kao područje ontologijskoga i biće kao područje ontičkoga.<sup>315</sup>

312 Eric Alliez i Andrew Goffey (ur.) *The Guattari Effect*, Continuum, London – New York, 2011.

313 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, 2008.

314 Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Seuil, Pariz, 2003. str. 14.

315 Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 2005.

Političko bi pripadalo slobodi čovjeka u postajanju zajednice mjestom pravednosti i jednakosti. Politika se, pak, odnosi na aktualnu moć-vladavinu u poretcima državnih aparata od despocije, autokracije, totalitarne i liberalno-demokratske države. Kako, dakle, razumjeti ono političko kao utopijsko u mišljenju Deleuzea?

## 7.1. POLITIKA POSTAJANJA: NADOLAZEĆA ZEMLJA I NAROD

Mnogo je površnih i krajnje dogmatskih stavova o Deleuzeu kao mistiku, idealistu, utopistu, elitistu, avangardistu, čak i konzervativcu i nostalgičaru za poretkom vladavine prava u liberalnoj demokraciji do postavki kako u cjelokupnome njegovu teorijskome djelu nema eksplicitne filozofije politike, a niti bilo kakvog artikuliranoga mišljenja političkoga i politike.<sup>316</sup> Pritom se zaboravlja da je u razgovoru s Antonijem Negrijem naslovljenim “Kontrola i postajanje” 1990. godine izričito naglasio kako je “*Anti-Edip bio od početka do kraja djelo političke filozofije*”.<sup>317</sup> No, i bez vlastite intervencije u tumačenje mišljenja koje najradikalnije obilježava otklon od metafizičke tradicije zapadnjačke filozofije, pri čemu je temeljni problem još uvijek kakav je odnos Deleuzea u tom pitanju oproštaja od metafizike spram Heideggerova puta mišljenja,<sup>318</sup> preostaje nešto uistinu neporecivo. Deleuze kao i najznačajniji francuski filozofi razlike, dekonstrukcije, diskursa, postmodernoga obrata (Derrida, Lévinas, Foucault, Lyotard) u svojem kasnome razdoblju posvećuje u raznim spisima i zbirkama eseja pitanju političkoga i politike strategijsku važnost događaja postajanja svijeta bitno drukčijim. No, usuprot etičko-politič-

316 Jeremy Gilbert, “Deleuzian Politics: A Survey and Some Suggestions”, *New Formations*, br. 68/2010. str. 11-33.

317 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Édition de Minuit, Pariz, 1990. str. 230.

318 Vidi o tome: Miguel Beistegui, *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Indianapolis, 2004.

kim rješenjima spora demokracije i globalnoga poretka vladavine neoliberalnoga kapitalizma, u svim se Deleuzeovim tekstovima problem postavlja iz nove ontologije društva kao stroja deteritorijalizacije. Političko se ne može svesti na klasičnu liberalnu ideologiju razdvojenosti političke države i građanskoga društva. Carl Schmitt je tu iluziju prozvao neutraliziranjem političkoga u doba kraja pravnoga poretka europskih nacija-država. Mikro-politika je jedan od izraza za takvu usmjerenost spram onoga utopijskoga. Ideju demokracije i onoga nadolazećega u virtualno-aktualnome prostoru deteritorijalizacije povezuje upravo pojam utopijskoga. Ta se teorija političkoga može smatrati kritikom politike kao makropolitike. Predmet joj se nalazi u institucijama države i u pravno-političkom ustrojstvu vladavine. Paul Patton to naziva Deleuzeovom političkom filozofijom. Njezino je mjesto s onu stranu normativne političke filozofije. Mišljenje političkoga pripada, dakle, sferi utopijske preinake svijeta.<sup>319</sup> Novija tumačenja političkoga u Deleuzea s posebnim naglaskom na pitanje utopije nastoje pokazati bitnu svezu temeljnih filozofijskih analiza Deleuzea od ranih spisa *Nietzsche i filozofija*, *Razlika i ponavljanje* do manjih spisa i eseja kao što su oni o društvu kontrole, o književnosti i o Kafki. U taj skup valja uvrstiti već spomenutu knjigu razgovora zajedno s Claire Parnet. Političko se ovdje pojavljuje unutar jednog nesvrhovitoga razumijevanja svijeta i povijesti.<sup>320</sup> No, tumačenja koje uzimaju

319 Paul Patton, *Deleuze & the Political*, Routledge, London – New York, 2000. Vidi i njegove druge tekstove: "What is Deleuzian Political Philosophy?", *Critica Contemporánea: Revista de Teoría Política*, br. 1/2011. i "Political Normativity and Poststructuralism: The Case of Gilles Deleuze", Predavanje na kolokviju Filozofskog Instituta Slobodnog Sveučilišta u Berlinu, 15. studenoga 2007.

320 Jonathan Roffe, "The Revolutionary Dividual", u: Anna Hickey-Moody/Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007. str. 40-49., David Lane, "The Wordly and the Otherwordly: On the 'Utopianism' of Deleuze's Thought", *Philament HABITS & HABITAT* – lipanj 2008. str. 86-106., Ronald Bogue, "Deleuze and Guattari and the Future of the Politics: Science Fiction, Protocols and the People to Come", *Deleuze Studies*, Vol. 5/2011., dodatak: str. 77-99.

u obzir najvažnija djela što ih je Deleuze napisao zajedno s Guattarijem od 1970-ih do početka 1990-ih kao što su *Anti-Edip*, *Tisuću platoa* i *Što je filozofija?* vjerodostojno pokazuju da je političko i politika imanentno samoj ontologiji društvenoga stroja. Pojmovi želje, deteritorijalizacije, rizoma, nomadologije i geofilozofije upućuju na krhke granice između političke filozofije, sociologije znanosti i historijske antropologije. Utopijsko se u Deleuzea ne može svesti na ono što je "s onu stranu" i "izvan ovoga svijeta". U tome valja vidjeti bitnu poteškoću u promišljanju Deleuzeove položaja u suvremenoj raspravi o neoliberalnome globalnom poretku kapitalizma. Podastire li takvo mišljenje ikakvu alternativu? Ne treba čuditi što je u razgovoru o intelektualcima, aparatima moći i strategijama otpora 1972. godine između Foucaulta i Deleuzea sam Foucault otpočeo dijalog sljedećim riječima:

"Neki maoist mi je jednom rekao: "Lako mi je razumjeti Sartrea i njegovo prilaženje nama, a mogu razumjeti i njegove ciljeve i sudjelovanje u politici. Jednako tako djelomice mogu razumjeti i vaš stav, budući da ste se uvijek bavili problemom zatvora. No, Deleuze je zagonetka.' Bio sam zaprepašten tom izjavom, jer tvoj stav mi se uvijek činio iznimno jasnim".<sup>321</sup>

Deleuzeovo objašnjenje uz Foucaultovo podsjećanje na uzavrelu političku angažiranost aktera "revolucije" svibnja 1968. u Parizu jednako je tako znakovito. On, naime, kaže da je odnos između teorije i prakse u doba određeno vladavinom novih tehnologija, znanosti, informatike i politički pluralnih subjektivnosti potrebno iznova promisliti, ali na posve drukčijim teorijskim pretpostavkama. Nedvojbeno je ipak da preostaje nešto još zagonetnije od Deleuzeova "političkoga stava". Nije on zadavao glavobolje tek radikalnim ljevičarima raznih

321 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (ur. Donald F. Bouchard), Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977. str. 205.

dogmatskih orijentacija. Za teoretičare i filozofe *političke ontologije događaja* poput Badioua, Žižeka, Hallwarda i drugih taj stav i nadalje izaziva osporavanje i odbacivanje.<sup>322</sup> U čemu je poteškoća? Zacijelo da se ovdje ne može raditi o pukom sporu između tzv. radikalnih teoretičara revolucije globalnoga kapitalizma i kritičara neoliberalizma s jedne strane te tzv. postmodernih reformista ili kulturalista, koji zagovaraju neku vrstu konsenzualne demokracije i obrane nesvodljivih zona svijeta života unutar entropijskoga poretka umreženih društava kontrole globalnoga svijeta. Takav bi spor bio samo još jedan novi slučaj ideološkoga spora na teorijskoj ljevici s unaprijed očekivanim ishodom: besmisleno dokazivanje tko je više ili manje na “liniji” revolucionarnoga obrata postojećega svijeta, a tko nije. Ta vrsta dogmatskoga pristupa političkome i politici danas nije, nažalost, iznimkom već pravilom. Po tome je nastavak ideoloških borbi u kulturi ljevice 20. stoljeća na Zapadu drugim sredstvima. Ovaj spor, naposljetku, nipošto ne pridonosi postavljanju temeljnoga pitanja. A upravo ono može utrti put odgovoru o zagonetci političkoga stava i cjelokupnoga Deleuzeova mišljenja o mogućnostima političkoga djelovanja u tehno-znanstvenom svijetu.

Pitanje koje proizlazi iz same biti Deleuzeova mišljenja imanencije može se postaviti na sljedeći način: zašto je političko u doba entropije suvremenoga svijeta, kojeg određuju moć-vladavina kibernetike, fraktalne mreže deteritorijalizacije kapitala i ratnih strojeva društvene proizvodnje znanja jedino moguće kao demokratska utopija nove “zemlje i naroda”? Pitanje utopije, dakle, nije uzgredno pitanje u Deleuzeovom mišljenju. Isto tako promišljanje onog političkoga ne svodi se tek na ontologiju društvenoga stroja. Prije negoli po-

322 Alain Badiou, “Existe-t-il quelque chose comme un politique deleuzienne?”, *Cités*, br. 40 (Deleuze Politique), str. 15-20., Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999. Slavoj Žižek, *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London – New York, 2003. i Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso, London – New York, 2006.

kušamo izvesti argumentacijski slijed postavke o Deleuzeovoj nomadolozijskoj utopiji političkoga kao stvaranju novoga događaja svijeta valja prethodno kazati i ovo: utopija nije “s onu stranu” svijeta i života, kao što nije niti “izvan ovoga svijeta”. Za Deleuzeov pojam utopije ne vrijedi isto što i za sekularne političke teodiceje. One, naime, u svim pokušajima utopijskoga mišljenja (revolucije) smjeraju u nedogledni prostor budućnosti. Ne-mjesto se, dakle, misli u Deleuzea iz kronotopije nadolazećega događaja. Taj je događaj postajanje bitka kao mnoštva. A to znači da je Deleuzeov pojam političkoga istodobno ono što nije ni nostalgija za prošlošću, a niti futurolozijski nacrt nadolazećega. Paradoks je njegova mišljenja u tome što postajanje ima vremensku strukturu virtualne aktualizacije (mogućnosti-u-sadašnjosti). Mogućnost aktualizacije razlikuje se od mogućnosti ozbiljenja nečega po tome što u prvom slučaju imamo primat virtualnosti nad zblijom, a u drugome je posrijedi djelatnost linearne povijesti.

Virtualnost je pojam konstruktivne tehnosfere svijeta, a mogućnost metafizički ostatak onog što je tradicionalna estetika nazivala od Kanta proizvodnom moći mašte. Zato kod Deleuzea nemamo više estetiku ni “privida” niti “doživljaja”. Obrat je u tome da estetika postaje tjelesni stroj osjećaja i tvorba “tijela-bez-organa”. Proust i Kafka, Bacon i Godard, književnost i slikovna umjetnost kao i film postaju konceptualni jezik tjelesne slikovnosti. To se događa deteritorijalizacijom prostora i rasklapanjem vremena umjetnosti transcencije. Bog više ne stanuje ni “ovdje” niti “iza”. Srednjovjekovna teologija učvrstila je njegov glavni atribut u postavci *creatio ex nihilo*. U modernoj umjetnosti o tome je najljepše govorio Kandinski: umjetnik ne stvara samo novo djelo, već novi svijet kao što to čini Bog u svojem stvaranju. Deleuze taj pojam stvaranja novoga nastoji učiniti vodećim načelom filozofije, umjetnosti i znanosti.<sup>323</sup> Utopije su zato stvaranje novoga svijeta *ovdje* i *sada* iz duha stvaralačkoga kaosa.

323 Vidi o tome: Žarko Paić, “Slika i vrijeme: Gilles Deleuze i vibracije suvremene umjetnosti”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 231-272.

Za razliku od Marxa i Heideggera, s kojima je u sporu i kritičkome dijalogu, utopijsko mišljenje politike ovostranosti i ovosjetovnosti nužno mora postulirati usporedno postojanje triju djelatnosti stvaralačke involucije svijeta – filozofije, umjetnosti i znanosti – kao generativne strukture proizvodnje svijeta. Naravno, ovo se odnosi na posljednji Deleuzeov i Guattarijev spis *Što je filozofija?* Utopija je za Deleuzea djelatnost konceptualno-stvaralačke mreže događaja. Podjednako se odnosi na filozofiju, umjetnost i znanost. Već je odatle jasno da ono utopijsko stvara nove svjetove u postojanju, a ne počiva na ideji povijesne pravocrtности od početka do kraja vremena i svijeta. Deleuze umjesto linearne i opće metafizike povijesti uvodi u mišljenje geografiju i geofilozofiju s tisuću razina, slojeva, skupova i mreža. Jezik takve konstrukcije nije više majčinski jezik ukorijenjenosti u Zemlju. To je jezik raskorijenjenosti, rizomatske otvorenosti, naboran i prugast, jezik bez početka i bez kraja, apsolutna imanencija života. Dvostruka priroda jezika utopije otvara se u odnosu. Riječ je o pukotini u povijesti zapadnjačke metafizike. U njezinim strukturama moći-vladavine nalazi se stroj države od despotskoga carstva do modernoga aparata moći te nomadski ratni stroj kao ono čudovišno drugo i različito. Umjesto dualizma susrećemo se istodobno s binarnim oprekama i neutraliziranjem rada binarnoga stroja metafizike (muško-žensko, kralj-narod, zapad-istok, moderno-arhaično itd.). Pravi problem Deleuzeove *ontologije postajanja* nije stoga afirmacija Drugoga i razlike. Naprotiv, to je nastanak novoga unutar samoga poretka i sustava društvenoga stroja kapitalizma kojeg naziva *aksiomatskim* i *rizomatskim*.<sup>324</sup> Je li ono političko utopijska konstrukcija novoga afirmacijom Trećega, ako to više nije moguće razumjeti s pomoću pojmove negacije i afirmacije, već proizvođenjem nove strukture mišljenja? Time se virtualno aktualizira ono nadolazeće poput nomada koji nigdje nemaju zavičaj niti domovinu, a koji

324 Gilles Deleuze, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, str. 387-467.

poput aksiomatske “prirode” globalnoga kapitala odlaze u svim smjerovima i linijama zemlje. Što je to Treće – negacija poretka metafizike, afirmacija životnih snaga kaosa, otvorenost samoga postajanja u mnoštvu *orijentacija, smjerova, ulazaka i izlazaka*? Sve u jednom ili tijekom razlike u simultanosti događaja?

Društvena artikulacija protumoći koja ne stoji ni izvan niti iznad ovoga svijeta, nego se nalazi imanentno na njegovim rubovima – u pustinjama, stepama i na morima – posljednji je čin uviranja Zemlje u svoje usjekline i klance. Jezik se postajanja ne može dohvatiti metaforom. Smrt metafore u semiokapitalizmu proizlazi odatle što Deleuze i Guattari u *Anti-Edipu* odlučno tvrde kako je njihov pojam strojeva želja upravo stroj, a ne metafora.<sup>325</sup> Razlog smrti metafore leži u tome što ona nastaje iz unutarnje granice *logosa* samoga. Kritika znaka kao predstavljanja bitka uvod je u kritiku metafore. Kada se znak više ne odnosi na stvarnost, već na druge znakove, metafora nema više točku referencije. Deleuze odbija svaki način predstavljanja bitka i njegove ukroćenosti u jeziku metafore. To znači da metafora već uvijek pripada dodatku mišljenja i jezika. On mora stoga metaforu sa svim njezinim prisposodobama neizrecivosti i neiskazivosti, što pripada pojmu uzvišenosti u estetici novoga vijeka, nadomjestiti slikom mišljenja.<sup>326</sup> Takve slike ne prikazuju misao, primjerice, Platona ili Spinoze. Ali one pripadaju mišljenju poput okvira u kojima se događa proces stvaranja novih svjetova. Za Deleuzea filozofija ne reflektira o predmetu i nije prazna kontemplacija. Stvaralaštvo povezuje umjetnost i filozofiju. Konceptualna slika tako nikad ne može biti metaforom. Utopija, dakle, ne prikazuje nešto što ima status kao-da, nešto što je “izvan” i “iznad”. Pojmovi i jezik transcendencije su pojmovi i jezik konačnosti. Granice unutar beskonačnosti i

325 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Anti-Odipus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983. str. 36.

326 Vidi o tome: Peter Gente i Peter Weibel (ur.), *Deleuze und die Künste*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007.

bezgraničnosti samoga sustava metafizike kao onto-teo-logije, prolaze kroz granice jezika, kako je to izveo Heidegger.<sup>327</sup> Da bismo pokazali kako mišljenje utopije pripada političkome mišljenju virtualne aktualizacije mikropolitike *ovdje* i *sada* u stvaranju novoga svijeta kao događaja, pokušajmo razjasniti nešto čudovišno. Umjesto metafizičkoga pitanja o uvjetima mogućnosti utopije političkoga, pravo je pitanje o tome kako nastaje sam *plan imanencije*. Tradicionalna ontologija pod uvjetima mogućnosti odgovarala je na pitanje o zbilji bitka bića (što jest nešto?). Pitanje o nastajanju mnoštva, usuprot tome, jest pitanje o postajanju nečega. Emergencija kao nastajanje novoga i konstrukcija kao proizvodnja-tehnologija u stvaranju novoga povezuju ono što pripada bitku i događaju. Razmještanje koje se ovdje događa, kako to precizno izvodi Agamben u svojim analizama pojma imanencije, vezano je uz djelatnost subjekta. Umjesto svijesti koja od Kanta do Husserla može biti tek djelatnost transcendentalne svijesti subjekta, sada se susrećemo od Spinoze, Nietzschea, Bergsona do Deleuzea s uronjenošću subjekta u sama čvorišta mreže života.<sup>328</sup>

Subjekt postaje supstancijom u Hegelovoj apsolutnoj logici, sustavu i poretku povijesti. Jedinstvo teodiceje i utopije događa se kao kraj drame matrice evolutivne povijesti Zapada. Moć-vladavina subjekta kao supstancije pokazuje se, na posljetku, u slici apsoluta. Aparat moći-vladavine države podređuje povijest filozofije diskursu organizacije znanja u institucijama javnih sveučilišta. Suprotnost tom poretku je slika “privatnoga filozofa” izvan državnoga poretka (Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard). Poredak se, dakle, učvršćuje tek onda kada sama ideja subjekta konstruira svoje objekte kao predmete refleksije. S Deleuzeom subjekt postaje ima-

327 Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, u: *Identität und Differenz*, G.Neske, Pfullingen, 1957. str. 19-42.

328 Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, u: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000. str. 220-302.

nencija života u preobrazbama. Razmještanje staroga i konstrukcija novoga unutar mreže događaja odlikuje proces postajanja. Jedno-Sve ne stvara Mnoštva. Ono mnogostruko razvija se, naprotiv, u skupovima kroz procese stvaranja novoga.<sup>329</sup> Metastabilnost, paradoksalno, čuva poredak od prestane prijetnje razaranja. Što je više kriza, to je poredak stabilniji. Globalni kapitalizam kao entropija umreženih društava neprestano nam nudi dokaze za ovu tvrdnju. Na nekoliko vidnih mjesta u knjigama razgovora *Pourparlers* i *Dialogues* Deleuze upućuje čak i na empirijske dokaze ove temeljne postavke njegove ontologije društvenoga stroja. Entropiju i utopiju stoga ne možemo više misliti polazeći od logike djelovanja binarnoga stroja povijesti. Iz njega proizlazi da je kaos suprotnost poretku i, dakako, čudovišna prijetnja razaranja samoga poretka. Umjesto toga, sada valja krenuti od spoznaje da je sama entropija uvjet mogućnosti utopije i obratno: naime, da je sama utopija virtualna entropija svijeta. Ako je tome tako, tada je pitanje političkoga u Deleuzea pitanje o smislu djelovanja u odsutnosti same paradigme uzrok-svrha (teleologija), koja je određivala modernu filozofiju i znanost Zapada sve do filozofa Wittgensteina i Heideggera, te fizikalnih znanstvenika Plancka i Einsteina. Smisao djelovanja čini bitnu temu političkoga u vremenu tehnodeterminizma kraja povijesti. Podsjetimo tek da je znamenita Morusova *Utopija* iz 1516. godine bila nabačaj temeljnih ideja iz srednjovjekovne teologije. Društvo i politički poredak mogu biti imenovani lijepim, dobrim, pravednim jedino na temelju jednakosti između ljudi. Ne-mjesto te “idealne” zajednice, koja nije ni društvo niti država u antičko-srednjovjekovnome razumijevanju politike, nalazi se izvan “ovoga svijeta”. Ne-mjesto utopije jest otok koji se nalazi negdje u beskrajnim prostranstvima oceana. Što je temeljna ideja *Utopije*? Jednostavno, dokidanje privatnoga vlasništva, vladavina zakona i neposredni odnosi između ljudi na temelju njihove

329 Peter Gaffney (ur.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010.

“ljudske prirode” krasi utopijski svijet. Kada Deleuze na kraju svoje posljednje knjige napisane s Guattarijem *Što je filozofija?* ustvrđuje kako stvaralačko mišljenje odlikuje filozofiju, umjetnost i znanost, tada se pojavljuje još jedno zagonetno razjašnjenje. Mišljenje nadolazećega označava stvaralački projekt tvorbe novoga svijeta. Takav vrli, novi svijet odlikuje utopijska orijentacija:

“Ako se filozofija iznova nastanjuje u pojmu, onda uvjet za to ona ne nalazi u sadašnjem obliku demokratske Države ili pak u cogitu komunikacije, još sumnjivijem od cogita refleksije. Nama ne nedostaje komunikacije, naprotiv, imamo je previše; ono što nam nedostaje jest stvaranje. *Nedostaje nam otpor spram sadašnjosti.* Stvaranje pojmova priziva u sebi neki budući oblik, ono priziva novu zemlju i narod koji još ne postoje, Europeizacija ne čini neko postojanje, ona samo tvori povijest kapitalizma što osujećuje potčinjene ljude da postanu. Umjetnost i filozofija susreću se u toj točki, u točki konstitucije zemlje i naroda što nedostaju kao korelat stvaranja. Taj se narod i ta zemlja neće naći u našim demokracijama. Demokracije su većinske, a postajanje je ono što se po prirodi usteže većinskom.”<sup>330</sup>

Pojam utopijskoga može se odrediti alternativom čitavoj povijesti filozofije kao filozofije povijesti. Ponajprije, Deleuze za ključni pojam svoje nomadologije – mišljenja transverzalnosti – uzima pojam deterritorijalizacije. Pitanje utopije stoga ima kritičku funkciju rasklapanja i preusmjerenja povijesti na točku geofilozofije. To je točka gdje se vremenska dimenzija budućnosti nadomještava nadolazećim iz same biti postajanja. Utopijom označavamo političku artikulaciju mišljenja i djelovanja u stvaranju novoga na *planu imanencije*. U cjelini Deleuzeova mišljenja kritika transcendentalnoga na-

čela filozofije od Kanta do Hegela smjera razotkriću posve drukčije verzije empirizma. Deleuze naziva stoga empirizam “nadmoćnim načelom” spoznaje svijeta. Umjesto ideje koja upravlja stvarnošću tako što je izvanjski konstruirana, sada se sama stvarnost otvara kao zbiljsko iskustvo ovosvjetovnosti. Univoknost bitka više nije predstavljanje bitka kao analogije bića. Jednoznačnost bitka dokida analogiju. Prema tome, imanencija se ne pojavljuje više u suprotnosti spram transcendencije. Sada se neutralizira čitava metafizička shema povijesti. Umjesto Boga u okviru onto-teologijske povijesti metafizike, Deleuze u svojem stvaralačkome materijalizmu mnoštva uvodi pojam utopijskoga kao nadomjeska za ideju svrhovitosti povijesti.<sup>331</sup> U navedenom odlomku iz *Što je filozofija?* ključni pojam postajanja iz ontologije društvenoga stroja upućuje na tvorbu i stvaranje novoga načela ovosvjetovnosti i ovostranosti. Geofilozofija, naime, ima nadomjesni status političke filozofije. Razlog je taj što je njezina zadaća misliti ono nadolazeće – zemlju i narod koji nikad nisu postojali. Nepovijesnost ovoga mišljenja nije u tome što ne vidi u demokratskim poretcima stvarnoga svijeta snagu i dinamičko načelo postajanja novoga. Naprotiv, nepovijesnost je u tome što Deleuze mora pronaći alternativu binarnome stroju bezuvjetnoga napretka kapitalizma. Tom stroju filozofija, umjetnost i znanost “služe” kao sredstva osvajanja Zemlje i svemira. Alternativa “kraju povijesti” koju kapitalizam proglašava stanjem vječnoga sada-ovdje napretka/razvitka objekata želje u modernim društvima nalazi se u nepovijesnosti ideje utopije. Tako je, paradoksalno, utopija pokretač kapitalističkoga stroja želja. U ovosvjetovnosti nove geografije društvenih mreža želja djeluje kao stabilnost u promjeni. Političko značenje utopije odlučuje o postajanju-revolucio-

330 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?*, Treći program Hrvatskog radija, br. 40/1993., str. 28. S francuskoga preveo Borislav Mikulić

331 Vidi o tome: Eugene Holland, “The Utopian Dimension of Thought in Deleuze and Guattari”, u: Andrew Millner, Matthew Ryan i Robert Savage (ur.), *Imagining the Future: Utopia and Dystopia*, Arena Publication Association, Melbourne, 2003. str. 228-242. i Ian Buchanan, *Deleuzism: A Metacommentary*, Duke University Press, Durham, 2000. str. 117-174. i 192-197.

narnim u samoj jezgri želje za radikalnom promjenom “ovoga svijeta”:

“Utopija nije dobar pojam jer čak i kad je u suprotnosti s poviješću, još uvijek se odnosi na nju i upisuje se u nju kao ideal ili kao motivacija, No, postajanje jest sam pojam. Ono se rađa u povijesti, pada natrag u nju, ali nije povijesno. Ono nema u sebi ni početka ni kraja, već samo okolinu. Zato je više geografsko nego povijesno. Takve su revolucije i društva prijateljâ, društva otpora, jer stvarati znači odolijevati: čista postajanja, čisti događaji na planu imanencije. Ono što povijest zahvaća od događaja, jest njegovo izvođenje unutar stanja stvari ili života, ali u svom postajanju, u svojoj pravoj stvari, u svom samopostavljanju kao pojmu, događaj izmiče povijesti.”<sup>332</sup>

Zašto utopija nije dobar pojam? Deleuze je svjestan da se utopija ne može misliti izvan “projekta transcendencije”. Ona je legitimno dijete ideje da povijest ima konačnu svrhu. U tom pogledu svaka je revolucionarna utopija sekularna politička teodiceja. Ako nema “ideala ili motivacije”, utopija preostaje tek racionalnom tvorbom svijeta unutar granica modernoga poretka nacija-država. Mišljenje utopijskoga stoga mora probiti začarani zid “projekta transcendencije” da bi politika imala svoje zbiljsko tlo i svoj zbiljski subjekt postajanja. Bez tla (supstancije) i bez aktivnoga načela postajanja (subjekt) utopija nema smisla. Izgradnja novoga svijeta počiva na zbiljskoj platformi eksperimenta. Naseljenici u “novi svijet” dobro su znali da s njihovim zajedničkim životom otpočinje doba bez povijesti. Na mjesto ludila povijesti došlo je vrijeme vrtoglave kartografije zemlje. Doba novih granica kapitala napušta opsesiju s tlom i zavičajem. Domovine su izgubljeni zavičaji. Prostori moći-vladavine nomadske platforme nalaze se u pustinjama i stepama. Amerika simbolički i stvarno predstavlja tu kozmopolitsku utopiju novoga svijeta demo-

332 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?*, str. 29.

kracije i kapitalizma u čistom događaju raseljavanja/naseljavanja. Ne treba čuditi kad se danas u govoru o brutalnom realizmu kapitalizma nasuprot krhkim alternativama radikalnih politika mnoštva iznova pojavljuje riječ utopijsko kao oznaka za eksperiment slobode i postajanja razlike.<sup>333</sup> Deleuze na zasadama Marxa dobro zna da je kapitalizam eksperiment novoga načina tvorbe društva bez uzora u čitavoj povijesti čovječanstva. Kao događaj apsolutne deteritorijalizacije kapitalizam sam proizvodi svoje utopije i distopije jer počiva na logici stvaralačkoga kaosa, na fluidnosti rada i na mobilnosti kapitala preko svih granica.

Nadolazeća zemlja i narod kakav nikad prije nije postojao ne može se pronaći u ideji grčkoga polisa, a ni u modernim demokratskim nacijama-državama. Razlog valja potražiti u tome što Grci isključuju ne-Grke iz demokracije. Moderni narodi Europe nastaju stvaranjem države ili, pak, državu stvara organski pojmljena kultura. Francuzi su zato uvijek etatisti, a Nijemci federalni kulturalisti. U oba slučaja posrijedi je svođenje naroda na ono što će Foucault nazvati biopolitikom. Stranci koji nadolaze iz svih smjerova u procesima raseljavanja/naseljavanja izvornoga tla mijenjaju ne samo “prirodu” naroda, već i karakter nacije-države. Drugim riječima, zemlja i narod su u doba globalnoga kapitalizma podvrgnuti novim oblicima razmjesta i raseljavanja/naseljavanja iz svoje “prirodne” okoline. Što Deleuze pod time podrazumijeva? *Plan imanencije* pretpostavlja ponajprije prostornost događaja, a ne vremenitost povijesti. Sve se događa nepovijesno. Događaj stvaranja novoga ima atribut bezvremenosti. Kontingencija na taj način povijest odmiče od nužnosti i slučajnosti događanja. Odmicanje valja shvatiti “nužnim” činom napuštanja binarnoga stroja povijesti. U četvrtom poglavlju spisa *Što je filozofija?* Deleuze i Guattari pojasnit će korištenje spornoga pojma utopije. U tom približavanju nećemo što je već frankfurtska kritička teorija društva s Adornom

333 Fredric Jameson, *Archeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London – New York, 2005.

otvorila kao problem, a riječ je o *negativnoj dijalektici* kapitalističkoga društva, čini se nešto iznimno prijepornim. Naime, Deleuze i Guattari utopiju povezuju s europskim kapitalizmom. Usput, Hegelova definicija filozofije kao svojega vremena sabranoga u mislima nije ovdje posve iščezla. Nadopunjena je postavkom o utopijskome kao bitno političkome načinu njezina ozbiljenja. Epoha napretka znanosti i tehnike odgovara utopiji društvenoga napretka kapitalizma. Ali taj proces Deleuze i Guattari vide već u razvitku grčkoga gradadržave (*polis*). Sveza između filozofije i politike jest upravo mjesto utopije. To je ideja zajednice, zajedničkoga života, onoga što se naziva društvom u smislu nužnosti zajedničke egzistencije povijesnoga ljudstva. U tom smislu reći da je političko utopijsko nije tek tautologija, nego jedino moguće objašnjenje postavke da je demokracija poredak nadolazeće zajednice. Između postavki kasnoga Derride i kasnoga Deleuzea ovdje postoji gotovo suglasje. Navedimo taj ključni ulomak iz spisa *Što je filozofija?* da bismo pokazali prijepornost kojim Deleuze misli ono političko kao utopijsko:

“Svaki put utopija je ono preko čega filozofija postaje politikom, na najvišoj pak točki kritikom svoje epohe. Utopija je neodvojiva od beskonačnog kretanja: ona etimološki označava apsolutnu deteritorijalizaciju, ali svaki put na onoj kritičnoj točki gdje se ova povezuje s relativnom, nazočnom okolinom, i prije svega s njezinim prigušenim snagama. Riječ *‘erewhon’*, koju upotrebljava utopist Samuel Butler, ne upućuje samo na *‘no-where’*, tj. nigdje, nego također i na *‘now-here’*, ovdje-sada. Nije važna samo pretenciozna distinkcija između utopijskog i znanstvenog socijalizma, nego više različiti tipovi utopije, pri čemu je revolucija samo jedan od njih. U utopiji (kao i u filozofiji) uvijek postoji opasnost od restauracije transcendentnog, a ponegdje i od njegove ponosne afirmacije, tako da je potrebno razlikovati autoritarne utopije ili utopije transcendencije, te oslobađajuće utopije, revolucionarne i imanentne.”<sup>334</sup>

334 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Što je filozofija?* str. 24.

Utopija ponajprije nije ni dobra riječ niti dobar pojam. Ali kada je već preostala u uporabi od vremena Morusa i Butlera do danas treba joj promijeniti značenje. No, to je tek jedna strana problema s utopijom u Deleuzea. Reformulacija utopijskoga ne znači tek promjenu značenja riječi/pojma, nego nešto mnogo važnije. Radi se o mišljenju političkoga kao svezi filozofije i politike. Deleuze kao radikalni kritičar metafizike transcendencije uvodi pojam imanencije života samoga. Spinozina supstancija i Nietzscheovo razumijevanje bitka kao postajanja s temeljnom ontologijskom oznakom volje za moć sjedinjuju se u pojmu *plana imanencije*. Agamben u svojoj prodornoj analizi Deleuzeova pojma života upućuje na pojam *conatusa* kod Spinoze kao imanentnoga uzroka: želja se pojavljuje samouspostavom želje za životom. Shvatiti život iz pojma imanencije znači prijeći granice znanstvenoga shvaćanja biologije i “filozofije života”. To ujedno znači postaviti pitanje o teologijsko-političkome obratu suverenosti moći u vladavinu nad životom uopće.<sup>335</sup> Prema tome, napušta se tradicija filozofije prakse i političke filozofije od Rousseaua i Hobbesa do suvremenih pokušaja obnove ideje praktične filozofije. Utopija nadomještava praksu filozofije kao svojevrsnu “etiku” racionalnoga djelovanja.<sup>336</sup> Ponovno promišljanje utopijskoga, već na razini podrijetla riječi kojim se služi Samuel Butler, upućuje na to da je utopija odnos i sveza između filozofije i politike, mišljenja i djelovanja u obzorju deteritorijalizacije. To obzorje je istodobno bitno prekoračenje dosadašnjega metafizičkoga shvaćanja vremena utopije: *no-where* i *now-here* nisu tek oznake negativnoga prostora (nigdje) i pozitivnoga vremena (ovdje-sada). Riječ je o aporiji svakog budućega mišljenja subverzije i revolucije aksiomatsko-rizomatskoga kapitalizma. Nemoguće ga je potkopati jer ideja kapitala nema temelje. Još ga je manje moguće razoriti izvana kao što su nomadska plemena u osvajačkim pohodima

335 Giorgio Agamben, “Absolute Immanence”, str. 239.

336 Vidi o tome: Paul Patton, *Deleuze and the Political*, Routledge, London – New York, 2000.



ma iz stepa Male Azije razarala istočne granice Rimskoga carstva. Subverzija i revolucija odnose se na potkopavanje/promjenu same ideje apstraktnoga stroja građanskoga društva modernoga doba kojeg određuje ekonomija i tržište kao mediji racionalno konstruirane zajednice.

Aporija je, dakle, u tome što se utopija od samoga početka filozofije i politike u Grka ne može misliti bez ukorijenjenosti u tlo. Ono što Deleuze i Guattari nazivaju geofilozofijom upravo je pokušaj rješenja ove aporije. Međutim, već moderna filozofija subjektivnosti i epoha nacija-država nema svoje izvorno "tlo". Deteritorijalizacija bitno određuje sudbinu moderne suverenosti država. Demokracija postaje kulturalnom kontingencijom, a ne prirodnom ukorijenjenošću u etnički kapacitet vladavine. Politički narod u modernoj demokraciji više ne može biti ograničen krvnim srodstvom i organskim podrijetlom. "Tlo" novovjekovne filozofije kao i demokracije postaje ideja racionalne tvorbe političke zajednice. Suverena država slobodnih naroda izum je politike modernoga doba. Zato je demokracija ujedno pitanje moći održanja države i pitanje egzistencije slobode pojedinca u društvu kojim vlada logika tržišne ekonomije. Moć i sloboda demokratske politike postaju temelj zapadnjačke civilizacije. Filozofija se shvaća kao djelatnost dvoznačnoga stvaranja pojmova. S jedne strane je vezana uz postajanje novoga i obzorje budućnosti. Otuda se filozofijski utemeljuje kritika aktualnoga stanja u svijetu. Ali s druge je strane filozofija bezvremena djelatnost eksperimentiranja u nastajanju novoga svijeta. Kritika i eksperiment dva su lica istoga. Deleuze u svojem neognostičkome hermetizmu stvaralaštva bez početka i kraja, u beskonačnome slijedu događaja emergencije, koju ne određuje ništa drugo negoli to negativno određenje utopije u dvostrukome smislu - *nigdje* i *ovdje-sada* - političko ne može misliti bez aporije utemeljenja nove zajednice. Što to znači? Vidjeli smo da je filozofija u Grka vezana uz grad-državu, a u moderno doba uz naciju-državu. U doba tehno-znanosti nestaje ukorijenjenost filozofije u zemlju. Deteritorija-

lizacija postaje glavnim pojmom kapitalizma, svijeta bez središta i bez fiksnoga političkoga subjekta kao što su bile klase, nacije, države. Što preostaje drugo negoli potraga za ne-mjestom i vremenom virtualne aktualizacije. Geofilozofija je potraga za tim novim "utemeljenjem" mišljenja izvan iskonske "prirode" i modernoga "društva". Deleuze svojim mišljenjem ne samo da najavljuje digitalno doba vizualizacije pojmova. Još i više od toga, on je filozof za interplanetarno mišljenje čovjeka u svemiru. Čini se da je nova "zemlja i narod" koji priziva s Guattarijem ništa drugo negoli nestanak zemlje i naroda u nacionalno-kozmpolitskom smislu. Na ispražnjeno mjesto dolazi postajanje nečeg čudovišno utopijskoga do krajnje granice virtualnosti. Napuštanje filozofije vezane uz zemlju obilježava nadolazeće mišljenje.

Utopija, dakle, za Deleueza i Guattarija od spisa *Anti-Edip do Što je filozofija?* jest kritička politička filozofija. Postoje ponegdje srodnosti s programom Frankfurtske škole kritičke teorije društva, no daleko su veće razlike u pristupu. Ono što približava i udaljuje Deleueza i Adorna jest da se pojam društva zadržava kao neka vrsta ontologijske činjenice u svim epohama ljudske povijesti i kao pokretač samoga razvitka zapadnjačke povijesti u odnosu na njezine rubove i pukotine – nomadsku nepovijesnost prostora ratnoga stroja. Iako je društvo od Lévy-Straussa do poststrukturalista ponajprije odnos između generativnih struktura srodstva i načina apstraktnih pravila, kojima se odnosi institucionaliziraju u formi diobe rada i hijerarhije moći, odnos je uvijek za Deleueza virtualna aktualizacija mnoštva u skupovima. Odnosi nisu trajni. Oni poput vezivnoga tkiva nastajanja i nestajanja društava u povijesti kroz samostvaranje mreže struktura mijenjaju svoje kôdove. Kapitalističko društvo predstavlja aksiomatski stroj. Taj društveni stroj sačinjen je od mreže odnosa zasnovanih na formalnim pravima sloboda pojedinca i stvarnom zakonu moći-vladavine tržišta unutar i izvan nacija-država. Političko u doba globalnoga kapitalizma može biti protokolom demokracije samo u procesu kojim se ljudska prava

i građanske slobode pojavljuju ideologijom neoliberalne deterritorijalizacije. Kako se to stvarno događa danas ponajviše svjedoče borbe za identitetom rubnih i manjinskih kulturalnih skupina (LGBT, imigranti kao nepriznati državljani ili *sans papiers* u Francuskoj itd.). Problem je s Deleuzeovim shvaćanjem utopijskoga mjesta političkoga danas upravo u tome što je od *Anti-Edipa* do *Tisuću platoa* sve postalo metapolitičkom mapom kulture manjinske tjelesnosti. Manjine su ispit demokracije u suvremenoj liberalnoj demokraciji. Ali društvo ne čini stabilnim politika manjina. Paradoksalno, stabilnim ga čini stalni sukob u samom temelju kapitalizma između imaterijalnoga rada/kapitala i nomadskih mreža kulture bez moći. Bez tog sukoba društva u globalnome kapitalizmu ne bi imala svoj novi identitet komunikacijske moći i mreže aktera/subjekata interakcije. Razmještanje društvene moći u mreže komunikacije odgovara Deleuzeovu temeljnom stavu o razmještanju subjekta metafizike iz Božjeg plana transcendencije čovjeka u posthumani *plan imanencije* društvenoga stroja.<sup>337</sup>

Ono političko se za Deleuzea mora konstituirati tek utopijskim činom unutar *plana imanencije*. Ništa više ne može doći izvana kao što je to bio slučaj u čitavoj povijesti zapadnjačkoga mišljenja. Zbog toga se razlikovanje između “autoritarnih” i “revolucionarnih” utopija ne čini održivim. Tehnomorfna “priroda” kapitalizma ulazi u obje utopije. U prvu se smješta kao neutralna ideologija napretka pod krinkom postpolitike u globalno doba, a u potonju kao estetska sublimacija otpora unutar kibernetičke mreže raznolikih identiteta.<sup>338</sup> Prve bi bile negativnim utopijama ili distopijama. Riječ je o negativnim teodicejama, a to znači da je njihova svrha u uspostavi moći-vladavine zla u formi novoga totalitar-

noga poretka s opravdanjem liberalne demokracije. To je temeljna postavka Agambenove ideje o *homo saceru* u doba biopolitike.<sup>339</sup> U suvremenoj umjetnosti filma takve su distopije žanr koji odgovara onome što se događa *ovdje-sada*, poput filma *Djeca čovječanstva*. Utopije koje odgovaraju na ono *nigdje* u suvremenom holivudskom spektaklu čine pogon retro-futurističke apokaliptike. U oba slučaja, entropija globalnoga kapitalizma mreža i rizoma nalazi svoj odgovor u paničnome pokušaju da se samome poretku pronađe njegova “ljudska priroda”, svojevrsni eko-park posthumanizma i pastorage kao u Cameronovom 3D spektaklu *Avatar*. Hegel je za to imao najironičniji komentar: svaka je slika rajskoga stanja prirode nalik slici zoološkoga vrta!

Prijeponost Deleuzeova određenja političkoga kao utopijskoga ne proizlazi samo iz neodređenosti odnosa, sveza filozofije i politike. Ako je taj odnos nešto istodobno prostorno *nigdje* i vremenski *ovdje-sada*, tada je svaka politika nužno vremenski ograničena na aktualnost i stoga negativna, dok je filozofija određena prostorno i stoga pozitivna. Ako je, nadalje, odnos i sveza istodobno deterritorijalizacija kao proces postajanja političkim kao drugim i različitim, tada je utopijsko samo drugi naziv za ono što pripada projektu promjene društvenoga stroja kapitalizma *ovdje-sada*. Aporija utopijskoga u Deleuzea kao aporija političkoga može se odrediti bestemeljnošću *plana imanencije*. U prednji plan mora se postaviti nešto dovoljno moćno što može zamijeniti i nadomjestiti politiku utopije kao politiku transcendencije postojećega stanja društva. Modernost odlikuje ideja napretka i utopijski plan budućnosti. To podjednako vrijedi za kapitalizam i komunizam kao ideju zajednice s onu stranu društvenoga poretka zasnovanoga na privatnom vlasništvu i postvarenju čovjeka. No, Marxova je kritika političkih utopija Fouriera i Saint-Simona radikalna kritika fantazija i iluzija o mogućnosti prevladavanja modernosti kapitalizma povratkom na stanje

337 Vidi sociologijsku analizu pojma moći kao mreže komunikacije u: Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

338 Vidi o tome: Geert Lovink, *Uncanny Networks: Dialogues with the Virtual Intelligentsia*, The MIT Press, Cambridge – Massachusetts, London, 2004.

339 Giorgio Agamben, *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.

predmoderne pastorale izvan središta moći kapitalne proizvodnje života. Sa stajališta logike kapitala kao logike modernosti, koju Marx pretpostavlja iz duha sustavne dijalektike povijesti Hegela, svaki je utopizam povratka “prirodi” i “društvu” izvan totalne revolucije kapitalizma iznutra – reakcionarna djelatnost slijepe fantazije.<sup>340</sup> U diskursu Deleuzea, Marx pripada ideji o svrhovitom razvitku povijesti iz duha racionalne filozofije prosvjetiteljstva. Povjerenje u neograničeni razvitak znanosti i tehnike kao motora povijesnoga oslobođenja potječe od prosvjetiteljskoga projekta moderne. Revolucija društva za Marxa otuda ne može biti utopijskim projektom. Strukturalni obrat samoga načina proizvodnje života čini bit revolucije. Radikalna promjena života pogađa društvo i društvene odnose između ljudi. Može li utopija kao mjesto pomirenja napetosti između filozofije i politike uopće imati ideju društva za svoj kritički program stvaranja novoga svijeta i nove “zemlje i naroda”? Deleuze daje neizravan odgovor na to pitanje tako što filozofiju shvaća kao:

- (1) konceptualnu arhitektoniku,
- (2) stvaralački eksperiment novoga događaja i
- (3) politiku utopije.

Filozofija za razliku od umjetnosti i znanosti u svojoj primarnoj nesvodljivosti lebdi iznad svijeta. Zadaća joj je stvaranje pojmova/riječi za nešto što ne postoji, ali postaje (ženom, demokracijom, svijetom). Politika zato prethodi bitku, a filozofija ne dolazi poslije stvaranja nove “zemlje i naroda”, nego istodobno jest samo postajanje tog novoga svijeta. Moj je odgovor na pitanje aporije Deleuzeova pojma političkoga kao utopijskoga u tome što svaka utopija imanencije života mora postulirati nadolazeću zajednicu kao ideal neposredne komunikacije bez privatnoga vlasništva i, dakako, bez države, ili društvo ovjekovječiti kao mjesto sukoba između aparata moći države i nomadskoga ratnoga stroja. Deleuze, prema tome, nije mogao biti zadovoljan riječju/pojmom uto-

340 Vidi o tome: Alain Badiou, *The Communist Hypothesis*, Verso, London – New York, 2010.

pija jer ona označava sliku idealne zajednice, a ne društva bez države. Samo u tom pogledu može biti neke usporedbe između anarhističke kritike države i Deleuzeove politike utopije.<sup>341</sup>

S pojmom utopije Deleuze je filozofiju i politiku odredio događajem nadolazećega iz same imanencije života. A to znači da je društvo ostavio mjestom samostvaranja novih struktura i odnosa. Na taj način je utopiju odredio bezvremenim stvaranjem novoga. Nije začudno što u tome mnogi vide svojevrsnu “mistiku” revolucionarne tvorbe novoga svijeta unutar same mreže rizomatskoga kapitalizma. *Nigdje* nije prostorno određeno u razlici spram *negdje*, nego jest *ovdje-sada* kao beskonačno kretanje snage deteritorijalizacije. To je utopija i stoga je njezina aporija u tome što virtualnost prethodi aktualnosti. U Deleuzeovoj ontologiji singularnosti i događaja, primjerice stvaranja nove “zemlje i naroda”, novo se određuje virtualnim postajanjem aktualnoga ovdje-sada iz nigdje. Ovo je odlučno za Deleuzeovo shvaćanje političkoga. Utopijsko se stvara niotkuda i nigdje u samoj aktualnosti stvarnoga svijeta, a ne negdje “izvan ovoga svijeta”.<sup>342</sup> Ako ovo nigdje i niotkuda pokušamo pojasniti pojmovima iz teorije znanosti koji postaju ključnim pojmovima emergencije i složenosti u samoj biološkoj strukturi DNA, onda je jasno kako se ono novo ne svodi na staro. Slučaj stvaranja novoga skupa izvan redukcije na onaj što mu je vremenski prethodio dokazuje, prema tome, postavku o stvaralačkoj slobodi slučaja. Nigdje i niotkuda više nisu *toposi* ne-bitka, već virtualna singularnost nepredviđenoga i nenadanoga događaja. Vrijeme njihova pojavljivanja nalazi se u virtualnoj aktualizaciji nadolazećega, a ne sadašnjega. U tome je razlika Deleuzeova shvaćanja utopije od moderne predodžbe o ne-prostoru i vremenu budućnosti.

341 Vidi klasičnu studiju o problemu odnosa između liberalnoga shvaćanja države i anarhizma kao utopije: Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford – Cambridge, 1974.

342 Gregory Flaxman, “The Politics of Non-Being”, u: Anna Hickey-Moody i Peta Malins (ur.), *Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues*, Palgrave Macmillan, New York, 2007. str. 27-39.

Što zamjenjuje i nadomješta politiku transcendencije, odnosno prosvjetiteljsko shvaćanje modernosti čija je legitima ideja i ne baš “dobar” pojam/riječ - utopija? Za Deleuzea je to eksperiment stvaralačkoga kaosa. U nadolazećem postojanju nove “zemlje i naroda” svaka je utopija eksperiment slobode, ujedno rizik i šansa. Utopija više ne može biti mišljena kao prazno mjesto-odnos između filozofije budućnosti i politike sadašnjosti, između mišljenja i djelovanja. Aktivno načelo stvaralačkoga eksperimenta svijeta njezina je bitna odrednica. Postajanje-drugim, revolucionarnim, demokratskim sada više nema nikakvu funkciju u nelinearnome poretku nove povijesti. Utopijsko proizlazi iz filozofije, umjetnosti i znanosti kao imanentna želja samoga života za istinom, pravednošću, slobodom, ljepotom. Protokoli iskustva, o kojima govori u razgovoru s Claire Parnet, iziskuju proces eksperimentiranja podjednako u filozofiji, književnosti i znanosti. Želja postaje revolucionarnom snagom, tijelo subverzivnim strojem beskonačnoga kretanja, a političko utopijskim mjestom nadolazeće “zemlje i naroda”.<sup>343</sup> Želja, tijelo i utopija postaju, dakle, nadomjesni subjekti jedne nove revolucionarno-demokratske preobrazbe svijeta. Prve dvije riječi/pojmovi dolaze iz imanencije života samoga, a treća je preostatak iz mračnoga prostora želje za “drugim svijetom”, ovdje i sada, bezuvjetno i odmah, kao postajanje-razlikom samom. Strojevi želja, ključan pojam Deleuzea i Guattarija iz *Anti-Edipa*, postavljaju *politiku tijela* u središte postmoderne politike identiteta. Njezina je aura utopijsko postajanje subjekta mjestom razlike i radikalne drugotnosti, pohvala ruha, uzvišenost manjinskoga načela.<sup>344</sup>

343 Gilles Deleuze i Claire Parnet, “Many Politics”, u: *Dialogues*, str. 124-148.

344 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1986.

## 7.2. POSTHUMANI SVIJET I DEMOKRACIJA

Prizivanje i pozivanje nove “zemlje i naroda” ima prizvuk religioznoga utopizma političkih utemeljitelja Amerika u moderno doba - Madisona i Jeffersona. Nije slučajno u tekstu spisa *Što je filozofija?* ono utopijsko vezano također uz dvije ključne riječi/pojma moderne zapadnjačke filozofije politike: *revoluciju* i *demokraciju*. Obje su za Deleuzea u odnosu spram društva i države kao stroja deteritorijalizacije. Postajanje određuje ontologijski karakter revolucionarnoga društva i demokratske politike. Politika ne može biti revolucionarnom. Njezin je događaj protokol demokracije koja se zasniva na ideji slobode, jednakosti i pravednosti. Samo društvo može biti revolucionarno. Pojam revolucije odnosi se na diskontinuitet povijesti i na stvaranje novoga društvenoga načela organizacije života. U tom pogledu je Deleuze naizgled protiv svakog tehnomorfnoga determinizma povijesti. Između Marxova historijskoga materijalizma i Deleuzeove ontologije društvenoga stroja čini se da nema bitnih razlika, osim u tome što Deleuze ne vidi nikakav razlog opće povijesti svijeta u smislu prihvaćanja zapadnjačkih modela društvene organizacije života kao pretpostavke za prevladavanje kapitalizma.<sup>345</sup> Zato su sve utopije modernoga doba suočene s pitanjem o karakteru društvenih odnosa. Kapitalizam ne određuje samo politika profita. *Plan imanencije* društvenih odnosa naseljavanja/raseljavanja nove “zemlje i naroda” u službi znanstveno-tehničkoga razvitka proizvodnih snaga čini složeno tkanje njegova “tijela bez organa”. Nema ništa svrhovito u toj “svrhovitosti bez svrhe” samoga kapitalizma, da brutalno preokrenemo Kantovo shvaćanje pojma ljepote iz njegove estetike. U kapitalizmu je sve racionalno, osim kapitala samoga. Isto je s jezikom metafizike. Kao binarni stroj jezik prodire u životne mreže povijesti. To čini na isti način kao što strojevi želja ruju u tijelu bez organa, izazivajući nenadane promjene stanja u društvima.

345 Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx, and Politics*, Routledge, London – New York, 2003.

Društvo koje za Deleuzea čini neku vrstu apstraktnoga stroja ne pripada dijalektičkome razvitku povijesti u značenju fatalnoga odnosa moći-vladavine civilizacije kapitalizma naspram primitivnih oblika društva s despotskim načinom političke organizacije.<sup>346</sup> Ta je vrsta makropolitike moći-vladavine neutralizirana u ključnim spisima Deleuzea i Guattarija *Anti Edip* i *Tisuću platoa* o društvenoj ontologiji moći. Problem u stvaranju novoga svijeta jest, dakle, u tome što Deleuze i Guattari moraju postulirati novo društvo. Ono mora biti utopijskim *planom imanencije* samoga života nadolazećega naroda na novoj zemlji. Time se postavlja pitanje: u čemu je razlika takvog društva od molarno-molekularnoga društva u stvarnoj povijesti svijeta u globalno doba, gdje singularnost i događaj nomadskih naroda i njihove civilizacije očigledno ima orijentacijski znak drugotnosti, razlike i mogućnosti promjene smjera dosadašnje povijesti čovječanstva?

Društvo se pojavljuje strojem singularnosti revolucionarne promjene, a politika događajem demokratskoga protokola samoga života. U tome valja vidjeti smisao novoga značenja utopije za Deleuzea. Svi koji razdvajaju revoluciju i demokraciju, kao što razdvajaju filozofiju i politiku u Deleuzeovu mišljenju, zapadaju u očigledne poteškoće. Recimo da to nije poteškoća samo u tumačenju Deleuzeova pojma političkoga, nego čini aporiju suvremene politike uopće u doba tehnološke znanosti i entropije globalnoga kapitalizma. Deleuze je samo onaj prekretni mislilac digitalne mreže suvremenoga svijeta koji je najplastičnije pokazao nemoć bilo kakve utopije zasnovane na zastarjelom modelu binarnoga koda države-društva, rada-kapitala, moći-vladavine piramidalno ustrojene organizacije ekonomije, politike i kulture. U eseju "Postscript on the Societies of Control" prvotno objavljenom 1990. godine na tragu Foucaulta formulirao je temeljni problem svake utopije danas i svake buduće revolucije: živimo u doba prijelaza iz disciplinarnih u društva kontrole.<sup>347</sup>

346 Vidi o tome: Martin Fuglsang i Bent Meier Sørensen (ur.), *Deleuze and Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.

347 Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", *October*, Vol. 59 (zima 1992.), str. 3-7.

Politika postaje kibernetika moći. Sam se život u svojem posthumanoj formi organizira kao sustav i okolina entropijskoga stanja. Nije riječ tek o kritici marksističke sheme povijesti, a niti o ideologijama modernosti kao napretka/razvitka opće povijesti čovječanstva. Daleko je važnije uočiti prelazak aksiomatskoga kapitalizma proizvodnje u modulaciju posthumane kontrole samoga sustava nad subjektima/akterima društva. Poteškoće u shvaćanju političkoga iz singularnosti i događaja utopije proizlaze otuda što je revolucija društva u doba tehnološke znanosti i entropije globalnoga poretka razorila pojam subjekta i samoga društva kao temelja modernoga svijeta. U društvima kontrole politika demokratskoga protokola postaje čudovišnom igrom "anarhije" i "kaosa". U samoj strukturi "crnih rupa" umreženih društava moći politika ustanovljuje nove granice između moći-vladavine i moći-postajanja. Prvo se odnosi na aparate države i elite transnacionalnih korporacija, a drugo na manjinske skupine i njihova kulturalna prava.<sup>348</sup> Pitanje političkoga postaje, dakle, pitanje posljednjih tragova slobode novoga događaja u stabilnosti same entropije svijeta. Poredak se održava čudovišnom igrom ravnoteže snaga libertarijanstva i fundamentalizma. To su ekstremi u binarnome stroju globalnoga svijeta. Nisu to samo nove mikro-ideologije otpora vladajućoj politici demokratskoga konsenzusa. U njima valja prepoznati znakove utopijskih mikro-politika. One se kao i cijeli poredak mreže organiziraju u binarnim oprekama da bi entropija društvenoga sustava kapitalizma mogla imati opravdanje u svojoj stabilnosti. U govoru o kibernetici kao novoj znanosti upravljajna sustavima, koja nadomješta filozofiju na kraju njezinih metafizički iscrpljenih mogućnosti, Heidegger je u okviru svojih provansalskih seminara 1969. godine na jednom mjestu upotrijebio izraz *stabilnost u promjeni*.<sup>349</sup>

348 Žarko Paić, "Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarnom dobu", u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 153-188. Vidi i tekst Saula Newmana, "Politics in the Age of Control", u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009. str. 104-124.

349 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V.Klostermann, 1977. str. 107. Vidi o tome: Žarko Paić, *Zaokret*. Litteris, Zagreb, 2009. str. 93-95.

Sve što izvodi Deleuze o čudovišnoj “prirodi” aksiomatskoga društva kontrole s njegovim načelima modulacije i gu-bitka individualnosti čovjeka svodi se na tu Heideggerovu prodornu oznaku kraja metafizike. Ali za razliku od Deleuzea, Heidegger nema nikakve iluzije da bi utopija nadolazećega mogla stvoriti novo društvo iz entropije znanstvenotehnički uspostavljenoga sklopa kibernetike i života. Još jednom ponovimo u čemu je aporija Deleuzeova mišljenja političkoga kao utopijskoga. Želja, tijelo i utopija proizlaze kao sklop jedne nelinearne verzije mišljenja s onu stranu binarnoga stroja povijesti. Želja nije profani izraz za duhovni bitak čovjeka. Radi se o mnoštvenosti bitka u preobrazbama postajanja drugim i različitim. Želja na *planu imanencije* želi život dostojan istinskoga života iz same otvorenosti tijela. Prostorvrijeme njegova beskonačnoga kretanja u virtualnoj aktualizaciji nalazi se *nigdje* u onome *ovdje-sada*. Tijelo političkoga jest utopijsko, a ne duh politike koja se svodi na aparate moći u državi. Utopijsko mišljenje proizlazi iz želje same za radikalnom promjenom života na *planu imanencije*, a ne ovoga ili onoga političkoga poretka. Zato valja odlučno kazati da je odnos između klasičnih pojmova moderne filozofije politike i političke znanosti kao što su revolucija i demokracija - konjunkcija i konekcija u rizomatskoj mreži društva. Danas ga određuje moć-vladavina kapitalizma u svojem tehno-znanstvenom liku stroja napretka/razvitka umjetne inteligencije. Kognitivni kapitalizam informacijskoga doba njegov je pojavni lik suvremenosti. Revolucija se odnosi na društvo u njegovoj “biti”, a demokracija na politiku u njezinom postajanju nadolazeće zajednice nove “zemlje i naroda”. Imanentni uzrok ovoga događaja političkoga kao utopijskoga jest želja samoga tijela za slobodom beskonačnoga kretanja u svim smjerovima, u promjeni orijentacije, u emergenciji onoga što je preostalo od povijesti. Deleuzeovo je mišljenje političkoga zagovor političke molekularne revolucije same želje. Usmjerenost protiv svakog utopističkoga fanatizma “mašte” i protiv ideje da je fatalnost povijesnoga razvitka sudbinom čovje-

čanstva u njegovu hodu od “prirodnoga stanja” do vječnoga blaženstva, to mišljenje nužno ostaje eksperimentom slobode na rubu sustava, a ne programom radikalne politike.<sup>350</sup>

Nakon *Anti-Edipa* shvaćanje revolucije i demokracije mora proći između čekića i nakovnja totalitarne utopije komunizma i liberalne entropije individualizma. Revolucija unutar društvenih odnosa kapitalizma ne može biti ništa drugo nego političko postajanje demokracije formom nadolazeće zajednice s onu stranu ograničenja po “prirodi” i “kulturi” od modernoga doba nacija-država do suvremenih poređaka imperijalne suverenosti. Što je u tom stavu aporetično? Ponajprije, aporetičan je stav o filozofiji koja kao utopija određuje svoje vrijeme tako što postaje revolucionarnim procesom oslobađanja. Filozofija nije tek stvaranje novih pojmova. Taj neognostički stvaralački patos filozofije u Deleuzea bio bi preostatak neke uzvišene dimenzije božanskoga u novome ruhu bergsonizma kada sve to ne bi imalo svoje traganje za političkom dimenzijom stvaranja nove “zemlje i naroda”. Osim što je filozofiju postavio u odnos spram onog nadolazećega kao bezvremenu arhitektoniku pojmova, Deleuze joj je dodijelio još i moć tvorbe novoga svijeta iz “duha” same revolucionarne želje. Taj preokrenuti platonizam istodobno je i preokrenuta verzija novovjekovnoga mišljenja demokracije kao kozmopolitskoga prostora slobode unutar beskonačnoga kretanja same stvari. Stoička “etika” i kozmologija spojena s ničeanskom voljom za moć uz Marxa bez “ideologije” klasne borbe i svrhovitoga pojma povijesti dovela je Deleuzea do posljednjih pitanja o smislu političkoga uopće. Ako je neporecivo da utopija za Deleuzea ne označava ni nadu niti

350 Philippe Mengue, “Deleuze et la question de l’utopie”, predavanje održano na l’Université Populaire d’Avignon, 2., 9. i 16. prosinca 2008. Mengue u svojoj knjizi *Deleuze et la question de la démocratie*, L’Harmattan, Pariz, 2003. tvrdi da je njegova cijela politička filozofija antidemokratskoga usmjerenja. Protiv tog stava vidi argumentaciju, s kojom se najvećim dijelom slažem, u tekstu Paula Pattona, “Deleuze and Democracy”, *Contemporary Political Theory*, br. 4/2005. str. 400-413.

postulat idealnoga društva “izvan ovoga svijeta”, za razliku od mišljenja utopije u 20. stoljeću među kojima je ono Blochovo vrhunac marksističke soteriologije, tada valja poći od ishodišne postavke da za Deleuza čovjek nije biće subjektivnosti. Čovjek nema opću “ljudsku prirodu. Isto tako, ne može biti sveden na razdvojenost duha i tijela. Za Deleuza se čovjek definira postajanjem utopijskoga obzorja slobode iz primarne razmještenosti vlastita djelovanja u svijetu. Bez svoje vječne prirode ili biti čovjek je svagda u postajanju u fraktalnoj mreži skupova. Takvo shvaćanje pretpostavlja pojam metastabilnoga jedinstva. Ono se ne nalazi u ideji subjekta i individuuma modernoga svijeta, nego ulazi u područje onoga što nadilazi individualnost. Život se ne vodi kao osobna stvar, a subjekt se uvijek konstituira u singularnosti događaja unutar mreže različitih skupova kao mnoštvo.<sup>351</sup>

Što je filozofija naposljetku se svodi na pitanje borbe protiv kapitalizma. Naizgled, takva zadaća koja preostaje filozofiji u tehno-znanstveno doba nije drugo negoli nestanak filozofije u novom načelu praktične energije postajanja ili revolucionarne promjene. Je li to onda samo jedna od mnogo verzija mišljenja revolucije kako je to sam Marx formulirao u *II. tezi o Feuerbachu*: “Filozofi su dosad svijet samo različito tumačili, a radi se o tome da se on preinači.”? Utopija se za Deleuza pojavljuje gotovo zagonetnim pojmom, iako riječ nije dobra za ono što se misli u postavci o postajanju nove “zemlje i naroda”. Zadaća filozofije u uvjetima tehno-znanstvene proizvodnje života kao biokapitala i biomoci, da se poslužimo pojmovima kasnoga Foucaulta, čak i kad se pripisuje novom načinu političke filozofije, preostaje na rubu između stvaralačkoga kaosa i političkoga utopizma bez mesijanskih očekivanja. U jednoj od najboljih studija o mišljenju političkoga u Deleuza, Paul Patton tvrdi da se iz pojma postajanja revolucionarnim i demokratskim može izvesti:

- (1) kritika dogmatskoga tipa marksističke revolucije i
- (2) kritika liberalne demokracije kao postojećega stanja vladavine prava (ljudskih i građanskih).<sup>352</sup>

Obje kritike pripadaju kritici ideologija. Kada se pojmovi revolucije i demokracije očiste od ideologijskih natruha totalitarnoga i liberalnoga shvaćanja države, tada se susrećemo s još jednim Deleuzeovim novim rješenjem staroga problema. Umjesto kritike države kao aparata moći u kojem se smješta sve ono što čini bit političke intervencije, sve se razmješta u sferu društvenoga stroja kapitalizma. S onu stranu države i njezinih mehanizama reprodukcije moći u tijelima kao institucijama politike (stranački sustav, mediji, sveučilišta, tehnologija, ratni stroj) društveni stroj organizira se poput fleksibilno-fluidne mreže transnacionalne korporacije. Njezino je sjedište *nigdje i ovdje-sada*. U biti je korporacije dokidanje razlike privatno-javno u korist korporacijskoga aparata moći zasnovanoga na poopćenom privatnome vlasništvu. Zato je ispravna analogija suvremenoga kapitalizma u kojem vladaju elite oligarha kao političke elite financijske moći u svim sferama društva i države s feudalnom organizacijom zemlje. U feudalizmu je temelj vladavine-moći privatni posjed zemlje. Moderni kapitalizam disciplinarnoga društva počiva na industrijalizaciji zemlje. Naposljetku, u globalnome neoliberalnom semiokapitalizmu korporativna moć proizlazi iz preobrazbe industrije u postindustrijsku novu “zemlju i narod” apsolutne deteritorijalizacije planete. U tom pogledu Deleuze i Guattari su u pravu kad u spisu *Što je filozofija?* pokazuju da je kapitalizam istodobno kao i utopija ne-mjesto i virtualna aktualizacija kapitala (*no-where i now-here*). Pitanje raseljavanja/naseljavanja zemlje ne odnosi se na ljude i narode u smislu utopijske misije anglosaksonskih protestantskih zajednica koje su stvorile Ameriku i političku kulturu participativne demokracije, kako je to pokazao Tocqueville u *Demokraciji u Americi*. Nadolazeće koje se već događa *nigdje i ovdje-sada* više nema jedinstven smjer. Ne odnosi se na kolonizatore iz zapadnjačkoga svijeta s migrantima kao naseljenicima. Posrijedi je nomadologija ratnoga stroja. Svi su smjerovi transversalni. Vektori deteritorijalizacije nemaju liniju leta koja bi ocrtavala nešto fiksno i određujuće. U

351 Gilles Deleuze i Claire Parnet, *Dialogues*, str. 1-19.

352 Paul Patton, *Deleuze & Political*, Routledge, London – New York, 2000.

*Tisuću platoa* Deleuze i Guattari stoga unose u promišljanje političkoga kao utopijskoga razumijevanje kapitalizma polazeći od apsolutne entropije onog što čini *plan imanencije*. Kapital postaje konstruktivno-destruktivni stroj želje s mnoštvom varijacija. Sve mu je potčinjeno upravo tako što sve drugo ima fikciju i iluziju autonomije: forme države, načini organizacije društava, kontrola stanovništva, tehno-znanstveni razvitak, mediji, komunikacija. Kada više ništa nema svoj temelj i nije ukorijenjeno u tlo, svijet više ne određuje jezik metafizike. Na njegovo mjesto dolaze slike mišljenja iz filozofije, umjetnosti i znanosti. One nastaju konstrukcijom samoga života kao stroja beskonačnoga stvaranja. Umjesto krtice koja ruje ispod zemlje, kako je Marx slikovito upućivao na revolucionarno stanje prije nastanka novoga, sada osa i orhideja čine beskrajno umnožene skupove nesvodljivih događaja. Rizomatska struktura kapitalizma ovjekovječuje se na taj način što sve alternative svodi na varijacije i modele predmodernih mikro-utopija. Sve postaje nostalgijom za dobom kada je željeti još pomagalo, kako pjeva Peter Handke u poemi znakovita naziva *Živjeti bez poezije*. Marx je u *Kapitalu* takve utopije proglasio reakcionarnim “feudalnim socijalizmom”. Ništa drugo ne može se dodati ni za današnje pseudo-anarhističke utopije. One se ne razlikuju bitno od eko-fundamentalizma povratka Majci Prirodi.

Razmjешtanje je važno zbog promjene shvaćanja politike u globalnome poretku umreženih društava. Uz to riječ je o promjeni epistemologijskoga polja mišljenja. Sada se filozofiju i politiku postavlja u odnos iz pojma utopijskoga kao kritike vlastite epohe. A u njoj više ni država, ali niti društvo ne odgovaraju na pitanje o moći vladavine nad ljudskom slobodom. Deteritorijalizacija se odnosi na pitanje o odnosu tehno-znanosti i kapitalističke ekonomije, a ne više na problem države i društva unutar teritorijalne suverenosti nacije-države. Gdje se nalazi prostor u kojem se događa promjena paradigme od disciplinarnoga do društva kontrole? Deleuze mora odgovoriti jednostavno ovako: *nigdje i ovdje-sada*. To je pro-

stor mreže fraktalnih i fluidnih tijekova znanja, razmjene informacija i implozije komunikacije bez vidljivoga subjekta nadzora. Promjena je u tome što to više nije prostor međuljudskih odnosa. Deteritorijalizirana mreža posthumanih akatora odlučuje o novom dijagramu moći. Pojmom akatora iz teorije kompleksnosti (*complexity*) nadomještava se pojam ljudskih subjekata/aktera i njihove snage promjene postojećih društvenih odnosa.<sup>353</sup>

Kada nastojimo osloboditi pojmove revolucije i demokracije za ono nadolazeće, tada je kritika ideologije nužna, ali pod posve drugim uvjetima. Ona više ne znači djelatnost prosvjećivanja “zabludjelih” iz drugoga svjetonazora. Kritika ideologije više se ne smije baviti pitanjima svijesti u Lacanovu značenju *realnoga*, koje traumatski nastoji imaginarno i simboličko dovesti do spoznaje simptoma (znaka) onog nesvjesnoga, što subjekta vodi kroz traumatske postaje života do pronalaska konačne točke znanja o sebi samome. Kritika ideologije uopće više nema posla s djelatnošću tzv. subjekta revolucije. Razlog je taj da je svijest već uvijek tvorba života kao jedinstva bitka i mišljenja, odnosno zbilje, djelovanja te postajanja drugim i drukčijim. Radi se, pojednostavljeno kazano, o kritici ideologije kao posthumane moći mreže s onu stranu lažnih opreka subjekta i objekta, baze i nadgradnje, bitka i svijesti. Ideologija u doba tehno-znanosti nije nikakva instrumentalna tehnika vladanja ljudima kao nesvjesnim individuima u masovnome društvu. Moć ideologije postaje sama kultura u formi generiranja posthumane umjetne inteligencije (*A-life*). Drugim riječima, biokibernetika života nadilazi klasičnu dihotomiju svijesti i djelovanja. Kada je sam porijeklo mreža organiziran odozdo, bez središta, u čvorištima, emergentno, kapitalizam u doba tehno-znanosti postaje apsolutnom entropijom svijeta. Sve što jest pretvara se u infor-

353 Maurizio Lazzarato, “The Concept of Life and the Living in the Societies of Control”, u: Martin Fuglsang i Bent Meier Sørensen (ur.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006. str. 171-190. i Chris Land, “Becoming-Cyborg: Changing the Subject of the Social”, str. 112-132.



maciju za znanstveno disponiranje (*know-how*). Treba ozbiljno shvatiti Agambenovo upozorenje da nam o pojmu života više ne može ništa reći biologija, ta paradigmatička znanost suvremenoga doba. Deleuze i Guattari su u spisu *Što je filozofija?* otvorili problem političkoga kao utopijskoga i u tom smjeru da obrane filozofiju od službe svojoj epohi, što u konačnici znači svodljivost na sociologiju, publicistiku, marketing kao temeljnu djelatnost ideologije vizualne kulture. Filozofija nije utapanje u aktualnost, jer ona stvara pojmove. Virtualna aktualnost u kibernetičkom prostoru događaja više ne može biti “izvan ovoga svijeta”. Jedinstvenost ovog jednog te istoga svijeta pokazuje se u mnoštvu skupova. Deleuze od svojih ranih spisa do kraja misaonoga života ovu ideju razvija kao stvaralačku involuciju mnoštva svjetova.

### 7.3. PREUSMJERAVANJA: KULTURA I DETERITORIJALIZACJA

Već je nakon *Utopije* Thomasa Morusa postalo izvjesno da život u istini, slobodi i pravednosti nije negdje “izvan ovoga svijeta”. Takav istinski život je svagda već “tu”, baš onako kao što Heidegger u objašnjenju pojma tu-bitka kao oznake ljudske egzistencije upućuje na njegovu iskonsku prostornost, koja je vezana uz prisutnost i zemlju. Umjesto utopije kao distopije, mišljenje Deleuza o revoluciji i demokraciji nadolazećega doba bez tla i zemlje iziskuje stvaranje *eutopije* (dobroga mjesta). Pitanje o dobrom životu ovdje više nije stvar stoicizma. Ono što je jedino važno jest stvaranje uvjeta za postajanje novoga svijeta izvan redukcije na propale eksperimente totalitarnoga socijalizma 20. stoljeća i na ovjekovječenu distopiju neoliberalnoga kapitalizma. A ona dobar život vidi samo u sreći pojedinca kao stroja za beskonačnim uvećanjem životnoga profita. Deleuze je eutopijski otvorio mogućnost da se političko misli iz same entropije naše epohe, iz ne-mjesta i aktualnosti naše povijesno određene “sudbine”

da život nije osobna stvar pojedinca i da subjekt nikad nije ništa drugo negoli rezultat mnoštva fraktalnih odnosa u samoj mreži postajanja. Je li ta politika vjerodostojna postaje samo po sebi jasno kad se uvidi da je analiza svijeta koju podastire njegovo mišljenje gotovo besprijekorno “realistična”, što joj podaruje dodatnu vrijednost. Na kraju knjige razgovora s Claire Parnet, u kojoj Deleuze pojašnjava ključne pojmove cjelokupne svoje filozofije pa tako i pojam političkoga i utopijskoga, u posljednjem četvrtom poglavlju naslovljenom “Mnogo politika” izvode se sljedeće postavke:

(1) Suvremena politika nalazi se u procijepu između dviju linija, od kojih se prva odnosi na binarni stroj kapitalizma u kojem neprestano nastaje sukob između društvenih klasa, dobnih skupina i spolno/rodni orijentacija. Stvaranje novoga odnosa u društvu ne označava uvođenje trećega između binarnih opreka (primjerice, muškarca i žene, radnika i kapitalista). Radi se o postajanju razlike unutar samoga poretka, uspostave nesvodljive drugotnosti koja mijenja smjer razvitka: ni muškarac ni žena, ni radnik ni kapitalist, već ono što u poretku stvara subverzivnu struju radikalno drugoga – nomadsko djelovanje, bastardni identiteti, politika manjina. Druga se linija odnosi na kôd moći koji prethodi aparatima države. Deleuze i Guattari su razvili nelinearni pristup pojmu nastanka društva polazeći od različitih antropoloških istraživanja mitova u predmodernim zajednicama i funkcije religije uz vladavinu u modernim društvima. Pojam kodiranja društvenih odnosa označava ono što strukturalizam naziva nadodređenjem struktura. Uvijek se u to upisuje dvostruko podrijetlo moći u indoeuropskim mitologijama: kralj-svećenik. Biti-između dviju linija sukoba za utemeljenje jedne nove politike manjina i postajanja drugim znači stvoriti cijeli korpus pojmova i praksi s onu stranu liberalne politike suglasja i radikalne politike otpora kapitalizmu poput maoizma, lenjinizma, trockizma.

- (2) Umjesto želje za revolucijom, radi se o revolucionarnoj želji za postajanjem politike demokratskom utopijom. U tom smislu Deleuze se oslanja na bitne rezultate demokratske tradicije parlamentarizma i pravno-političke tvorbe ljudskih i građanskih prava. Ovdje se sukobljava ono što je aktualno i predmet je politike kao djelatnosti osvajanja institucija političke moći u naciji-državi u umreženom društvu kapitalizma s djelatnošću političkoga kao postajanja-drugim. Na jednom mjestu Deleuze kaže da je čovjek “deteritorijalizirana životinja”. To znači da je evolucija ljudskosti neizbježan proces. Takav proces ima istu onu logiku razvitka kao što je to pokazao Hegel u povijesti nastanka duha od stajališta prirodne običajnosti do apsolutnoga duha u umjetnosti, religiji i filozofiji kao apsolutnoj znanosti nove epohe čovječanstva. No, pravi je problem suvremene politike u tome što ona ostaje bez svojeg “tla” i subjekta u institucijama aparata moći nacionalne države. Migracije su povezane s raseljavanjem domicilnoga i naseljavanjem stanovništva koje dolazi iz ekonomskih zona Trećega svijeta. Deteritorijalizacija otuda stvara posve nove probleme u vjerodostojnosti demokratske politike. U nagovještaju temeljnih procesa društvene revolucije unutar samoga kapitalizma našega doba Deleuze uvodi pojmove koji precizno pokazuju ono što je već proročanski najavila Hannah Arendt da će 21. stoljeće biti postpovijesno doba čovječanstva, a ne više naroda i nacija, i da će odlučno pitanje politike biti pitanje migracija.
- (3) Ratni stroj kao izum nomadske civilizacije u suočenju sa stabilnom organizacijom državnih aparata moći od despotske do imperijalne države pretpostavlja aritmetičku organizaciju prostora. Sukob između aritmetičkoga načela prostora i geometrijskoga (nomadizma i moderne države) za Deleuzea znači nešto odlučujuće za daljnji razvitak kapitalizma. Otuda nije teško izvesti posljedice za svaku demokratsku politiku koja nastoji stvoriti me-

- hanizme zaštite manjina i osigurati motivaciju ljudi da djeluju u prostoru zajednice. Jedna od ključnih postavki Deleuzeova mišljenja političkoga kao utopijskoga jest kritika “revolucionarnih” mantri nove ljevice poput “spontanosti”, “neposrednosti”, “aktivizma”. Revolucija nije nikad bila iracionalna spontanost, nego događaj preusmjerenja moći iz područja ratnoga stroja u područje institucija države. Drugim riječima, Deleuze otklanja klasičnu dihotomiju revolucije – utopije na taj način što pokazuje da se društvo već iz temelja promijenilo time što je kapitalistički stroj napretka postao tehnološki pogon kontrole društva samoga iz nadodređujućega kôda. Zato je pitanje organizacije važnije od svih ideologijskih floskula o mogućnostima individualnoga otpora sustavu. Centralizirana država u doba globalnoga kapitalizma više nije subjekt realne politike. Ona postaje objekt jedne radikalne promjene u samom načinu postajanja politike kibernetikom suvremenoga svijeta. U konkretnom slučaju to znači da se pitanje klasičnog sukoba u prostoru deteritorijaliziranih modernih država prebacuje u prostor društvenih mreža kulture. Iako Deleuze vrlo rijetko govori o kulturi u okrilju svoje ontologije mnoštva, singularnosti i društvenoga stroja, ne može se poreći da je prostor suvremene društvene tvorbe identiteta zapravo prostor fragmentacije mnoštva kultura. Mnogo politika jest zapravo mnogo politika identiteta. U središtu borbe tako se nalazi posve sasueni i destilirani pojam kulture.
- (4) Situacija u kojoj se ovdje radi jest ona koju možemo nazvati postnacionalnom konstelacijom bez države. Nije, dakako, država nestala preko noći. Ona je itekako još uvijek tu, u samom polju društvenoga stroja kao aparat moći. Ali njezina se uloga i funkcija iz temelja promijenila. Deleuze svojim mišljenjem političkoga uvodi u stanje s onu stranu djelovanja nacije-države. To je promjena paradigme moći koju je najbolje opisao Foucault u

svojim predavanjima o biopolitici i vladanju (*gouvernementalité*). Nastanak neoliberalizma kao ekonomsko-političke doktrine kasnoga kapitalizma krajem 1970-ih u Americi i Velikoj Britaniji u okviru kojeg se uspostavlja radikalni model privatizacije društvenih područja javnih politika doveo je do razaranja diobe na državu i društvo, javno i privatno. Korporacija postaje način organizacije novoga društvenoga modela u globalnome poretku transnacionalnih mreža ekonomije. Planetarna organizacija moći stvara prošireno društveno tijelo. To je složeni sustav kapitalizma kao apstraktnoga stroja koji prožima sve monetarne, industrijske i tehnologijske tijekove. Deleuze naglašava pritom da prijelaz u taj digitalni kôd kapitalizma označava i prijelaz u sustave kontrole, koji poprimaju suptilne crte “užitka” u radu biokibernetičkih strojeva života. Države gube suverenost kada više nisu u stanju kontrolirati kretanja stanovništva. Aparati moći poput policije, vojske, sveučilišta, čitav tehnološki pogon ne kontrolira više kretanja kapitala i radne snage na ograničenom fiksnoj teritoriji. Umjesto klasične liberalne nacije-države, sada tu ulogu preuzimaju transnacionalne korporacije, a naddržavne institucije politiku iz sfere decentralizacije odlučivanja u prostoru digitalne ekonomije i kulture razmještaju u centraliziranu službu tehnokratskih elita moći. Ovaj opis je u potpunosti realistički opis stanja koje se sada stabilizira u svjetskoj ekonomiji i politici 21. stoljeća. Stanje potvrđuje kriza EU, primjerice, uz krah političke ljevice, novi valovi migracija, nastanak novih globalnih ekonomija, razaranje ideje javnoga sektora, nestanak solidarnosti u politikama neoliberalizma u Europi. Sve se preobražava u društveni stroj kontrole na temelju primjene tehnološke znanosti u vođenju života. Nestanak društva, države i politike, koja je određivala moderni svijet nacija-država, svjedoči o entropiji kapitalizma. Ona postaje uvjet mogućnosti utopije *ovdje-sada* iz onoga *nigdje*. Deleuze na kraju kaže:

“Sve ovo konstituiralo ono što se može nazvati *pravom na želju*. Nije začudujuće oživljavanje svih vrsta manjinskih pitanja – jezičnih, etničkih, regionalnih, o spolnosti, ili o mladima – kao onoga što je zastarjelo, nego kao najnovijih revolucionarnih formi koje iznova dovode u pitanje čitav imanentni okvir kako globalne ekonomije stroja tako i skupa nacija-država. Namjesto da se kockamo s vječnom nemogućnošću revolucije i s fašističkim povratkom ratnoga stroja uopće, zašto ne otpočeti misliti da je *moгуć novi tip revolucije u samom tijeku postajanja...*”<sup>354</sup>

Mogućnost revolucije jedina je njezina preostala nužnost kada se sve svodi na stabilnost u neprestanim promjenama istoga. Zato nije slučajno što je Deleuze utopiju izveo iz imanencije života samoga, a filozofiju odredio zadaćom stvaranja nove “zemlje i naroda”. Politika nije umijeće mogućega, nego djelovanje kao događaj u kojem se samo odlučuje hoće li biti novoga svijeta ili je sve samo ovosvjetovna utjeha u eksperimentu stvaranja. Demokracija u nadolazećem svijetu više ne može biti protokol “prava na želju”. Ispunjenje ideja slobode u zajednici bez svodenja na “manjinska pitanja” njezin je cilj. Zastarjelost je mogućnosti revolucije u tome što društvene odnose više ne određuju subjekti. Strojevi života kao programa i kôda tehnosfere kontroliraju slobodu izbora. Utopija je loša riječ za ono što preostaje od političkoga danas – samo “crne rupe” umrežene moći kapitala i tek naznake otpora protu-moći “bijelih zidova” slobode. Politika slobode bez moći preostaje naposljetku ipak samo još jednom mikropolitikom. A ona niti potkopava sustav niti ga radikalno mijenja. Ima li uopće izgleda da svijet nove “zemlje i naroda” postane mogućim bez polaganja računa o tome što ćemo s tijelom koje više ne predstavlja posljednji otpor semiokapitalizmu jer je istina ovoga svijeta u moći-vladavini Korporacije – “tijelubez-organa”, beskrajnoj mreži podataka i totalnoj kontroli onog što je još preostalo od društva?

354 Gilles Deleuze i Claire Parnet, *Dialogues*, str. 147.

## 8.

## PARRÉSIA VS. PHRONESIS: Foucault i političko danas

### 8.1. KRAJ ČOVJEKA I ZADAĆA FILOZOFIJE: ŽIVOT, RAD, JEZIK

Kada se govori o zadaći filozofije u suvremeno doba često se pod time podrazumijeva nešto drugo od njezina povijesno uspostavljenoga sklopa: da nije, naime, riječ tek o smislu ili svrsi (*telos*) mišljenja o bitku kao takvome, već o događaju kojim mišljenje nadilazi bitak ili ga već uvijek mijenja u obzoru vremenitosti. Zadaća filozofije nije nešto izvanjsko samoj filozofiji. U jedinstvu mišljenja i djelovanja ne radi se o prvenstvu jednog nad drugim. Parmenidov znameniti izriječ da bitak jest i da bez mišljenja koje iskazuje ono što jest bitak sâm ne može biti ono što jest pretpostavlja već uvijek dvoje. Prvo, filozofija misli svijet iz događaja primarne otvorenosti bitka samoga da bi uopće mogla biti imenovana filozofijom. Drugo, kazivanje o bitku nije nikad tek logičko podudaranje riječi i stvari. Ponajprije je riječ o istini događaja. Riječi postaju stvarima zahvaljujući događaju. Stvari se, pak, u kazivanju nalaze u odnosu. Tek iz odnosa zadobivaju svoje značenje. Povijesni odnos između riječi i stvari, štoviše, ne može poći od nečeg što je već unaprijed dano u svojoj faktičnosti kao “izvor”, “iskon” ili “priroda stvari”. Ono što jest višestruko se pojavljuje u svojoj događajnosti kao forma odnosa između bitka i mišljenja. Višestrukost načina bitka upućuje na mnogostrukost ekspresije bića. Odnos ne može biti tek odnosom

između nečeg što već postoji kao konstelacija snaga. U pitanju je ono što taj odnos uopće omogućuje. Zadaća filozofije, prema tome, nikad se ne može svesti na puki opis ili neutralnu dijagnozu “stanja stvari” u aktualnosti.

Zadaća filozofije stoga proizlazi iz onog što je uvjet mogućnosti mišljenja. Pritom nije riječ o svođenju na svrhu (*telos*) i cilj (*meta*) kao nečeg već uvijek metafizički određenoga u svojoj nepromjenljivosti. Samosvrha filozofije i njezin cilj pokazuju da je “smisao” pojam koji određuje unutarnju nužnost kao posljednju mogućnost. Heidegger je filozofiju shvatio iz onto-teologijskoga ustrojstva metafizike.<sup>355</sup> Bitak, Bog i čovjek čine trijadu tog sklopa. Ontologija, teologija i antropologija temelji su povijesne nužnosti utemeljenja smisla i zadaće filozofije od “iskona” do “kraja”. Kada antropologija u Kanta dospijeva u metafizičku zgradu povijesti, u središte dolazi pitanje subjekta spoznaje. Čovjek je ujedno subjekt spoznaje i objekt znanja. Ustrojstvo metafizike omogućuje njezin sklop. Početak i kraj, teleologija i kauzalnost, tvore neprekoračivi okvir zapadnjačke filozofije. Već je otuda jasno da se čovjek pojavljuje odveć kasno, kao što pjeva Hölderlin u jednoj elegiji. Povijest se ne može misliti izvan zadanoga okvira “smisla” čovjeka. A ono se nalazi unutar matrice smisla bitka i božanskoga spram čega se čovjek svagda odnosi. No, taj je odnos unaprijed predodređen nečim što priječi da se čovjek misli iz navlastite “ljudske povijesti”. Što se, međutim, događa ako se preokreće ova onto-teologijska struktura metafizike? Dvije su posljedice preokreta:

- (1) bitak kao transcendencija bića postaje univerzumom bića u posvemašnjoj imanenciji; ili govoreći poput Deleuzea, postajanje razlikom i mnoštvom uvijek je čin osvjetovnogoga događaja;
- (2) Bog kao temelj egzistencije postaje egzistencijalnom vjerom bez temelja u onostranom (Kierkegaard). U činu

355 Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, u: *Identität und Differenz*, G.Neske, Pfullingen, 1978. 6. izd. str. 19-42.

preokretanja nema radikalnoga dokidanja metafizičke sheme povijesti, ali ima nečeg iznimno djelotvornoga. Radi se o rastemeljenju i razdjelovljivanju univerzalne povijesti. Umjesto svrhe i smisla zajamčenih “odozgo”, sve se zbiva u znaku odnosa snaga. Te snage više nisu nepromjenljive i vječne. One se konstituiraju povijesnim odnosima kao nove snage. Bez temelja su i bez “svrhe” izvan vlastita polja djelovanja. Čini se da je ovo temeljno pitanje suvremenoga doba. Je li nakon kraja bitka i nestanka Boga iz svijeta, kojim suvereno vlada sklop moći/znanja u tehno-znanstvenoj tvorbi predmeta, još uopće opravdano govoriti o zadaći i smislu filozofije kao što je to bilo unutar humanističke slike svijeta?

No, kada ta još uvijek neodredljiva zadaća filozofije dospje pred sud javnosti kao pitanje smisla ili svrhe samoga života čovjeka u suvremeno doba moguće je da se nakon Hegela po prvi put izričito filozofija svodi na pitanje razumijevanja vlastita vremena kao *sadašnjice* u svojoj moćnoj aktualnosti. Foucault je bio prvi koji je tu zadaću filozofije oslobodio patosa budućnosti, a čovjeku oduzeo auru svemoćnoga subjekta.<sup>356</sup> Tako je modernost postala istodobno zadaćom mišljenja i pitanjem smisla:

“Filozofija kao pojavna površina neke aktualnosti, filozofija kao ispitivanje filozofskog smisla aktualnosti kojoj pripada, filozofija kao filozofovo ispitivanje toga ‘mi’ čiji je on dio i u odnosu na kojeg se mora postaviti, čini mi se da to karakterizira filozofiju kao diskurs moderniteta, kao diskurs o modernitetu.”<sup>357</sup>

356 Vidi o tome: Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982. 2. izd. 16-43.

357 Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France (1982-1983)*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010. str. 21. S francuskoga preveo Zlatko Wurzburg

S Foucaultom zadaća filozofije postaje pitanjem smisla političkoga djelovanja u moderno doba.<sup>358</sup> Već u navedenom mjestu iz Predavanja na *Collège de France* o pojmu modernosti, diskursu moći/znanja, hermeneutike sebstva i najvažnijega pojma kasnoga Foucaulta koji čini bit političkoga uopće – *parrésia* ili javno govorenje istine u lice vladara u demokratskome poretku vladavine – pokazuje se da je pitanje uloge intelektualca i njegove odgovornosti zapravo pitanje smisla egzistencije u modernome svijetu. U navedenom mjestu iz Predavanja održanog 5. siječnja 1983. godine Foucault kaže da diskurs modernosti označava aktualnost vremena, smisao položaja znanja o tome i, naposljetku, status poopćenoga subjekta – “Mi”. Vrijeme aktualnosti, znanje o tome i suverenost subjekta tvore njegovu kritičku teoriju modernosti. Humanističke znanosti u sklopu modernoga doba konstituiraju se, prema Foucaultu, uvijek kao sveza moći/znanja. Svi pojmovi tog sklopa odnosa u njegovu djelu zadobivaju značenje deskriptivnih pojmova. Ali baš oni “normiraju” sadašnjost kao dispozitiv života, rada i jezika kroz disciplinu, normalizaciju, biopolitiku. Može se ustvrditi da ono što povezuje povijest (arheologiju znanja), znanje o događanju u aktualnosti (genealogiju moći) sa subjektom (hermeneutika sebstva) jest događaj slobode modernoga svijeta. Slobodu ne određuje ništa izvanjsko. Budući da je bez temelja, čitav projekt modernosti u znaku je ambivalencije. Napredak uma i slobode nije linearan. U samome se procesu povijesnoga razvitka diskurzivne formacije znanja pokazuju istodobno kroz nove institucije nadzora nad slobodom čovjeka. Naizgled, pesimizam čini ozračje analize i kritike modernosti. Paradoks je ove kritike u tome što um određuje granice slobodi. Suverenost subjekta i autonomija uma temelji su modernosti uopće. Stoga je paradoksalno istodobno govoriti o subjektu koji se kon-

358 Vidi o tome: Jon Simons, *Foucault & the Political*, Routledge, London – New York, 1995., Steven Best, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, The Guilford Press, New York – London, 1995. i Mark G.E. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault*, Routledge, London – New York, 2008.

stituiru iz samoga transcendentnog uma i zahtijevati njegovo prevladavanje. Bez dokidanja vladavine metafizičkoga pojma transcendencije ne može postojati suverena autonomija uma. U Foucaultovoj kritici Kantove antropologije zato je istaknuta razlika između zahtjeva prosvjetiteljstva i granica humanizma. Rješenje se ovoga paradoksa nalazi izvan granica suverenosti i autonomije uma. Već u svojim prvim djelima o povijesti ludila u klasično doba Foucault otvara pitanje rascijepa ideje modernoga doba u binarnim oprekama um-ludilo, subjekt-objekt, priroda-kultura.<sup>359</sup> Kritika racionalnosti stoga se pojavljuje pretpostavkom svake druge kritike. S obzirom na samoodređenje modernosti kao sadašnjosti i aktualnosti vremena Foucault ju naziva *dijagnostičkim kritikom*.<sup>360</sup> Ako nije sporno da je takva kritika u mnogim svojim aspektima radikalnom kritikom modernoga društva, onda je sporna njezina legitimnost. Gdje je njezin izvor? U čemu se zasniva ako to ne može biti mit o vječnome napretku slobode? Za razliku od Marxa i kritičke teorije društva Adorna i Horkheimeira, dijagnostičkom se kritikom ne raskrinkava stvarnost kao lažna svijet iz postulata budućega društva pravednosti. Foucault odbija bilo kakvo mišljenje nadolazećega kao alternativu sadašnjosti. Ne slučajno, umjesto modernih utopija nadolazeće zajednice, mesijanskih i apokaliptičkih vizija, predlaže se pojam – *heterotopije*. Drugi prostori nisu negdje izvan ovoga svijeta. Oni su množtveni, heterogeni, mikro-prostori. A njihova je temeljna odrednica u mnoštvu perspektiva. Primat prostora nad vremenom određuje granice modernosti. Aktualnost je njezina posljednja granica. U jednoj upečatljivoj književnoj slici Foucault pokazuje u čemu je tajna transgresije u biti heterotopije. To je poput američkih motela uz autoputove koje vode u beskraj i nigdje, gdje samoća nema

359 Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Vintage, London – New York, 1998.

360 Paul Rabinow i Nicholas Rose, "Foucault Today", u: Paul Rabinow i Nicholas Rose (ur.), *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New Press, New York, 2003., str. vii-xxxv.

crte tjeskobe, a seks s ljubavnicom iza zidova podsjeća na slobodu koja se plaća zaboravom i neprestanim kretanjem prema naprijed. Heterotopije predstavljaju otpor mrežama moći/znanja modernoga društva. Vrijednost im se nalazi u strategiji *permanentnoga otpora*.<sup>361</sup>

Revolucija i prosvjetiteljstvo jedan su krak ovoga događaja. Drugi krak čini ideja čovjeka kao subjekta. Čovjek se ne konstituira iz sfere univerzalnoga uma. On je sklop partikularnih praksi žudnje, nesvjesnoga i jezika. Na tim pretpostavkama povijest za Foucaulta označava mikrofiziku moći. Rastemeljena djelatnost nesvrhovitosti, diskontinuiteta, rezova i skokova određuje sada nove odnose snaga. Mapiranje nastanka protusjećanja i protuznanosti, naposljetku, uspostavlja temeljnu oznaku otpora vladajućem poretku diskursa moći.<sup>362</sup> Filozofija se, dakako, ne svodi na politiku u vulgarnome smislu ideologije. Odnos filozofije i politike uvelike se prelama kroz moderne forme demokratskih "jezičnih igara". S pravom se može kazati da kao što u Foucaulta ne postoje razdvojene sfere etike i estetike, tako isto vrijedi i za odnos filozofije i politike. No, filozofiju se u moderno doba više ne može razumjeti iz njezina "dogmatskoga" položaja u metafizičkoj zgradi povijesti. Foucault je na krajnje inventivan način promijenio tradicionalni poredak ontologijskih kategorija. Kantovo pitanje o uvjetima mogućnosti spoznaje, praktičnoga djelovanja i moći estetskoga suđenja preokrenuo je u pitanje o kritici transcendentnih uvjeta mogućnosti znanja u samoj praksi djelovanja znanja. Umjesto transcendentne logike koja postavlja univerzalna pravila umu, a praksi određuje regulativna načela djelovanja iz sfere rigoroznog moralnoga zakona, sada je glavno pitanje postalo kako povijesno nastaje racionalnost i kako se um genealogijski struk-

361 Michel Foucault, "Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", *Architecture/Movement/Continuité*, listopad 1984.

362 Thomas Flynn, "Foucault's Mapping History", u: Garry Gutting (ur.), *The Cambridge Companion to FOUCAULT*, Cambridge University Press, New York, 2005. str. 29-48.

turira kao diskurs u povijesti zapadnjačke kulture. Pojam diskursa u Foucaulta je naizgled srodan Derridinom pojmu teksta. Jednostavno, to znači da se radi o odnosu jezika i govora u povijesno predrefleksivnome načinu mišljenja.

Svaki je diskurs povijesno određen jezik kao govor u strukturalno postavljenome prostoru i vremenu svijeta. Diskurs je već uvijek skup opstojećega znanja o svijetu u formi predrefleksivnoga i refleksivnoga iskustva. Razlika između ova dva modusa svijesti nije razlika između onog što možemo nazvati nereprezentacijskim i reprezentacijskim stajalištem. Foucault će uvođenjem pojma *episteme* nastojati prevladati ovo dvojstvo. U njemu se neprestano nalazi moderni subjekt. Sam jezik kao struktura i sklop koji prethodi refleksiji povijesno se uspostavlja metafizičkom matricom komunikacije. U diskursu grčke filozofije pojavljuje se epohalno-povijesno govor u kojem, primjerice, pojam *parrésie* označava otvoreno govorenje o vlasti s njezinim obmanama i varkama u demokratskome poretku. Modus govora istine kroz *parrésiu* povezuje sve diskurzivno različite govore od književnosti, retorike do filozofije. Odlučno značenje govora kao *logosa* poprima na taj način vrlinu hrabrosti. Istina se iznosi u javnost bez kompromisa. Sve vrline bez kojih demokracija nema svoje zbiljsko lice slobode sabiru se u pojmu *parrésie*. Vidjet ćemo kako se na temelju Foucaultove analize *politike istine* sam događaj zadaće filozofije u doba posthumanizma preobražava u kraj figure javnoga intelektualca. Glavna postavka koju iznosim u kritičkome čitanju Foucaultove *politike istine* može se formulirati na sljedeći način. Namjesto kritičke funkcije univerzalnoga uma, *specifični intelektualac* u doba mediokracije postaje namjesnikom korporativnoga znanja. U suvremeno doba korporacije vladaju umreženim društvima liberalne demokracije. Javno znanje pretvara se u korporativne strukture moći (sveučilišta, instituti, *management*). Nestankom razlike između građanskoga društva i političke države čitavo polje diskurzivnih praksi kasnoga kapitalizma nalazi se utjelovljeno u tehnologijama vladanja disciplinar-

noga društva. Kao posljedica toga *parrésiu* u liberalno-demokratskom poretku zamjenjuje pragmatična uporaba neutralne vrline razboritosti (*phronesis*). Taj obrat dovodi do umrtvljivanja uloge intelektualca u liberalno-demokratskome društvu spektakla. Kritika modernosti postaje dijagnostičkim kritikom uvjeta mogućnosti preobrazbe moći/znanja u diskurs biopolitike. Na taj se način kritika ideologije pokazuje normativnim djelovanjem, a politika istine postaje slobodom bez moći. Što joj preostaje jest utjeha govora u lice moći vladavine bez stvarnoga subjekta. *Parrésia* izvire iz biti demokracije i slobode. Ali u doba nadzornih društava njezina se moć otvorenosti slobode govora događa bez radikalne promjene političkoga poretka samoga. Granice su govora izvan izvedbene moći tijela u javnome prostoru. One su zadane uvjetom mogućnosti raspolaganja s moći. Demokratski poredak stoga ne počiva tek na slobodi govora, nego na otvorenome govoru rastemeljene slobode.<sup>363</sup>

Pojmom diskursa, s jedne strane, nastoji se suspendirati iluzija suverenoga subjekta svijesti koji postavlja “prirodu” kao predmet predstavljajuće svijesti. S druge, pak, strane njime se želi neutralizirati ono što historijski materijalizam i strukturalizam postavljaju kao logiku nužnosti poput stupnja razvitka tehnike u društvu i determinističkoga objašnjenja povijesti. Uvođenjem ovoga pojma, koji očito ima strategijsku važnost, Foucault je na tragu Nietzschea i Heideggera imao cilj prijeći granice mišljenja povijesnosti povijesti iz redukcije na subjektivizam moderne filozofije svijesti i objektivizam modernih pozitivnih znanosti.<sup>364</sup> Arheologija

363 O aporijama odnosa između intelektualca kao subjekta govora “univerzalne istine” i kao subjekta govora “partikularnih diskursa”, koji obilježavaju Sartre i Foucault kao paradigmatičke figure javnih intelektualaca u drugoj polovini 20. stoljeća, vidi: Žarko Paić, *Moć nepokornosti: Intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.

364 Vidi o tome: Hubert L. Dreyfus i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, str. 44-103. i Andrea D. Bührmann i Werner Schneider, *Vom Diskurs zum Dispositiv: Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Transcript, Bielefeld, 2008.

znanja i genealogija moći, prva i druga faza Foucaultova mišljenja, preispituju se u trećoj ili kasnoj fazi. Sada se politička artikulacija istine ne pojavljuje više izvan okruženja etičko-estetskoga načina egzistencije samoga subjekta. Možemo unaprijed reći da rad i briga oko *estetike egzistencije* kroz analizu drevnih etičkih nauka stoika i skeptika u Grka i Rimljana opovrgava stavove o postmodernome “eskapizmu” i “nihilizmu”. Protiv ravnodušnosti u javnome djelovanju u kojem politika gubi oznake vjerodostojne ljudske avanture slobode izlazi se ne pronalazi u hiperaktivizmu stilova života buntovnika. Život sam zahtijeva smjernost i odlučnost, drevne vrlinene kreposti i askeze, odricanje od demona bogatstva i otvorenost spram nadolazećega preuzimanjem rizika žrtve. Nije riječ o bijegu iz fatalnih okvira sadašnjosti. Ona poprima crte disciplinarnoga društva nadzora nad subjektom samim. Posve suprotno, Foucaultova je nakana da nakon rastemeljenja metafizičkoga okvira mišljenja povijesti kritikom univerzalnosti i vječnosti istine samu povijest dovede do pitanja o kraju čovjeka kao zatočenika tijela u tamnici duše. Tako glasi, kao što je poznato, početak njegovoga spisa *Nadzor i kazna*.<sup>365</sup> Politika ne može više biti u službi univerzalne istine. Ona mora postati politikom istine same kao događaja prekida s linearnim nizom povijesti. Zato je analiza *parrésie* riješena za-gonetka odnosa između:

- (1) arheologije znanja kao *diskursa* humanističkih znanosti;
- (2) genealogije moći kao *dispozitiva* disciplinarnoga društva nadzora;
- (3) hermeneutike sebstva kao *estetike egzistencije* u svijetu bez univerzalne etike i bez smislene politike otpora.

Govor istine u demokratskome društvu postaje pitanjem vjerodostojnosti moderne slobode. U spomenutim Predavanjima na Collège de France o pojmu *parrésie*, te u šest predavanja o istom pojmu na Sveučilištu Berkeley u SAD-u

365 Michel Foucault, *Discipline & Punish. The Birth of Prison*, Vintage, London – New York, 1995.

listopada i studenoga 1983. godine, Foucault je doveo do nove sinteze aristotelovsko-kantovsko razumijevanje problema istine i moći.<sup>366</sup> Istina se događa kao politika istine. U tome leži njezin praktički karakter otpora vladajućem poretku ideja. Umjesto transcendentalne svijesti subjekta, koja čini temelj moderne ideologije znanja/moći u formi diskursa znanosti i u formi moći društvenih institucija (zatvori, klinike, škole, tvornice), istina se pojavljuje kao moć djelovanja same prakse kroz različite diskurse otpora. Etika i politika, prema tome, nisu razdvojena područja praktičkoga odnosa spram svijeta. Politika postaje etičkim djelovanjem razlike i drugosti. To se zbiva kada poredak društvenih struktura moći u kapitalizmu prijete razaranju demokratskih institucija slobode. Kada filozofija, pak, postaje vladajućim diskursom modernosti poput Kantova zahtjeva za prosvjetiteljstvom i kozmopolitskim poretkom svijeta, njezino se kazivanje bitno preusmjerava na ono što je uvjet mogućnosti njezine modernosti. Paradoksalno, to nije ništa drugo nego kraj čovjeka u trostrukome sklopu života-rada-jezika kao tehnološke posthumane forme biologije, ekonomije i lingvistike. Na kraju knjige *Riječi i stvari* nalaze se one već klasične formulacije o tom neizbježnome kraju čovjeka:

“Tijekom čitavog 19. stoljeća kraj filozofije i obećanje skore buduće kulture bez sumnje su predstavljali jednu te istu stvar kao i misao o dovršenosti i pojava čovjeka u znanju. Danas činjenica da filozofija postoji i da se upravo bliži kraju i činjenica da se možda u njoj, ali još više izvan nje i protiv nje u književnosti kao i u formalnoj refleksiji postavlja pitanje jezika bez sumnje dokazuju da čovjek upravo nestaje. /.../ Čovjek je otkriće za koje arheologija naše misli lako utvrđuje recentni datum. A možda i skori kraj.”<sup>367</sup>

366 Michel Foucault, *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia*, u: *Fearless Speech*, Semiotext(e), New York, 2001. Vidi o tome: Zachary Simpson, “The Truths We Tell Ourselves: Foucault on Parrhesia”, *Foucault Studies*, br. 13/2012. svibanj, str. 99-115.

367 Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002. str. 411, 413. S francuskoga preveo Srđan Rahelić



Ako čak izostavimo to da Foucault govori o kraju čovjeka u svjetlu približavanja kraja filozofije u nadolasku “buduće kulture”, s jedne strane, te da s druge strane umjesto modalne kategorije nužnosti oprezno rabi riječ “možda” kao znak sumnje u vlastitu dijagnozu, očigledno je da pitanje zadaće filozofije i smisla čovjeka pretpostavlja odgovor na pitanje o kraju filozofije i kraju čovjeka. Mnogo je dodirnih točaka Foucaulta i kasnoga Heideggera s obzirom na tematsko ishodište govora o “kraju filozofije”.<sup>368</sup> U nekoliko je razgovora spominjao da je za njega Heidegger “bitan mislilac”. Ali Nietzsche mu je iz temelja promijenio misaoni život. Prihvatanjem Nietzschea dolazi do novoga tumačenje pojma *genealogije* kao povijesne epistemologije moći (bitka) u sklopu uspostave modernoga znanja u poretku znanosti.<sup>369</sup> Heideggerov se, pak, utjecaj pokazuje tek iz unutarnje srodnosti i razlike misaonih figura u načinu mišljenja.<sup>370</sup> Taj put tumačenja temeljnoga problema Foucaultova mišljenja ne čini se posebno inspirativnim. Ipak je mnogo važnije nešto drugo. Kako, naime, Foucault dolazi do toga da *sadašnjost* određuje temeljnom zadaćom i smislom filozofije u formi modernosti s tri odlučne “ontologijske” kategorije – *životom, radom i jezikom*?

Na ovo pitanje uvjerljiv odgovor daje Gilles Deleuze. U dodatku svoje knjige o Foucaultu znakovita naziva “O smrti čovjeka i nadčovjek” Deleuze tvrdi da je Foucaultovo otkriće

368 Martin Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, u: *Zur Sache des Denkens*, M.Niemeyer, Tübingen, 1976. str. 61-80. 2. nepromijenjeno izd.

369 Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History”, u: *Language, Counter-Memory, Practice*, Cornell University Press, Ithaca, 1977., str. 139-164.

370 Vidi o tome: Hans Sluga, “Foucault’s Encounter with Heidegger and Nietzsche”, u: Gary Gutting (ur.), *The Cambridge Companion to FOUCAULT*, Cambridge University Press, New York, 2005. str. 210-238.; Alan Milchman i Alan Rosenberg (ur.), *Foucault und Heidegger: Critical Encounters*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2003. i Babbete E. Babich, “A philosophical shock: Foucault reading Nietzsche, reading Heidegger”, u: C.G.Prado (ur.), *Foucault’s Legacy*, Continuum, London – New York, 2009. str. 19-41.

u povijesti suvremenoga mišljenja u tome što je “svaka forma sastavljena od odnosa između snaga”.<sup>371</sup> Forme su prvo, forma-životinja, a njezine snage su u kretanju i razdražljivosti, i drugo, forma-čovjeka sa snagama koje se odnose na prostor, industriju, postojeću regiju egzistencije. Budući da čovjek nije oduvijek postojao, da je nastao i da će u budućnosti nestati kao vrsta, Deleuze u analizi Foucaultove arheologije znanja smatra da se te dvije forme (životinja-čovjek) mogu razumjeti tek iz odnosa spram treće “univerzalne” forme-Boga. Veličina je Foucaultova mišljenja u suvremenoj filozofiji što je među prvima zadaću čovjeka sagledao iz perspektive njegova “možda” neizbježnoga kraja. Drugim riječima, čovjek se pojavljuje na kraju povijesti kao forma odnosa snaga između animalnosti (život kao nesvjesni rad i život kao diskurzivni jezik) i teologije (Bog kao apsolut).<sup>372</sup> Tjelesnost nije ni fizička niti metafizička supstancija kao u odijeljenim svjetovima Descartesa. Ono što Foucault naziva klasičnim mišljenjem, a Deleuze u svojoj analizi raščlanjuje na mišljenje razlike između poretka i beskonačnosti u 17. stoljeću u Spinoze i Leibniza, odlikuje beskonačnu reprezentaciju znanja. U formi kozmologije i fizike kao znanosti, koje omogućuju ideji svrhe i cilja suverenu moć vladavine nad svim drugim znanjima, takav odnos obilježava jedno lice moderne *episteme*. Drugo je lice analitika konačnosti. Zahvaljujući njoj modernost se usmjerava s onu stranu humanizma. Čovjek se nalazi uhvaćen u mrežu konačnosti. U svojoj ekspresivnoj tjelesnosti žudnje on se pojavljuje formom života kao rada i rada kao života u samoj strukturi kazivajućega jezika. Korak spram samoodređenja društvenim odnosima u modernome kapitalizmu jest korak spram znanja u formi diskurzivne moći biologije, političke ekonomije i lingvistike.<sup>373</sup>

371 Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Pariz, 1986/2004. str. 131.

372 Vidi o tome: James Bernauer i Jeremy Carrette (ur.), *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Ashgate, Hampshire – Burlington, 2004.

373 Vidi o tome: Béatrice Han-Pile, “The ‘Death of Man’: Foucault and Anti-Humanism”, u: Timothy O’Leary i Christopher Falzon (ur.) *Foucault and Philosophy*, Blackwell, London, 2010. str. 118-140.

Deleuze objašnjava Foucaultovu “arheološkijsku mutaciju” nijekanjem forme-Boga. To se događa onog trenutka kada nastaju moderne pozitivne znanosti. Namjesto dvostruke vizije beskonačnosti u fizici i kozmologiji trostruki korijen modernosti s početkom 19. stoljeća preobražava život, rad i jezik u analitičke strukture konačnosti. Temeljna je kategorija Foucaultove arheologije znanja – *sklop*. Bez sklopa odnosi se ne mogu usmjeravati u nove dimenzije rasta kapitala te u prostorno-vremenske organizacije života u modernim društvima. Jezik ovdje više nije univerzalno komunikacijsko sredstvo prirodne interakcije. Kroz moć/znanje diskurzivne komunikacije s jasno postavljenim pravilima i normama jezik poprima nesvjesnu moć dispozitiva.<sup>374</sup> Znakovito je da upravo Deleuze na ovom mjestu upućuje na utjecaj Heideggera u stvaranju pojma sklopa. Sam Deleuze će ga preuzeti od Foucaulta u tumačenju Leibniza i baroka te mu dati značenje montaže pojmova. Kao i u slučaju Foucaulta, tako će i Deleuze odbaciti Heideggera u korist Nietzschea i njegova mišljenja povijesti. Iskustvo života ontologiju preusmjerava izvan vlastitih granica bitka, bića i biti čovjeka.<sup>375</sup> Vratimo se analizi kraja čovjeka u Foucaultovu djelu *Riječi i stvari*. S tom je knjigom poststrukturalizam postao antihumanizam slobode bez moći. Nije slučajno da svi mislioci koji pripadaju tom krajnje fluidnome smjeru i paradigmi u humanističkim znanostima i filozofiji od Derride, Deleuzea, Lyotarda u kasno doba života čine svojevrzni etičko-politički obrat. Političko i politika bez temelja u metafizičkome shvaćanju humanizma, a on, pak, bez subjekta djelovanja transformacije kapitalističkih društvenih odnosa iziskuju posve drukčije razumijevanje. Foucaultova hipoteza o kraju humanizma i ulasku u posthumano stanje ima ničeanske izvore. Ako se forma-čovjeka uspostavlja tek onda kada nastaju tri temeljne

znanosti o čovjeku u 19. stoljeću, i to biologija, politička ekonomija i lingvistika, jasno je da su to znanosti koje umjesto transcendentalne strukture bitka postavljaju u prednji plan imanentne kategorije moderne konstrukcije života. Produženja života, rast kapitala i stvaranje posthumane komunikacije predstavljaju nove vrijednosti. Jezik više ne može biti svrhom. Kao i u Lyotarda u spisu *Postmoderno stanje* jezik postaje učinkom (*know-how*) pragmatički ustrojene zajednice. Sudbina je jezika u doba posthumanoga stanja u tome što umjesto kazivanja o bitku, jezik govori tehničkom vizualizacijom pojmova.

Na tragu Nietzschea, posljednje stranice *Riječi i stvari* duboko su proročanske i ujedno manifestno neoborive. Sve dok postoji forma-Boga, posve je sigurno da forma-čovjeka nema svoje mjesto apsolutne suverenosti. Silazak s prijestolja beskonačnosti u analitiku konačnosti zbiva se smrću Boga. Umjesto onoga što Bog tradicionalno označava u povijesti metafizike – supstanciju, vječnu bit, nepromjenljivost, kontinuitet povijesti, homogenu strukturu, transcendenciju – nastajuća forma-čovjeka preuzima u svoje ruke događaj tvorbe obezboženoga svijeta. Prema Deleuzeu, uvjeti mogućnosti čovjeka u takvom svijetu proizlaze iz diseminacije različitih metoda organizacije samoga života. Pritom se život ne razumije više iz ontologije, nego iz etologije. Biologija je ta znanost s kojom otpočinje doba eksperimenta stvaranja. Genetski kôd kao tajna šifra ljudske egzistencije uz misterij postajanja radikalno mijenja društvene odnose u modernome sklopu proizvodnje. Razlog je u tome što se sam život u smislu nastajanja novoga povezuje s inovacijama u organizaciji rada unutar strojeva treće generacije. Disciplinarno društvo nadzora s tim strojevima osvaja prostore ljudskoga tijela. Jezik kojem Foucault na rubovima strukturalne lingvistike daje prednost pred strukturama života i rada sada poprima svojevrсну ulogu stroja nesvjesnoga. Riječ je o sklopu koji se pojavljuje s povijesnom avangardom. S dadaizmom (Mallarmé – Artaud) on doseže vrhunac nadilaženja granica figure mo-

374 Gilles Deleuze, nav. djelo, str. 136-137.

375 Vidi o tome: Sjoerd van Tuinen i Niamh McDonnell (ur.), *Deleuze and the Fold: A Critical Reader*, Palgrave MacMillan, Hampshire – New York, 2010.

derne reprezentacije stvarnosti. Drugim riječima, s Foucaultovom hipotezom o kraju čovjeka nije samo dovršena metafizika humanizma od renesanse do marksizma i Sartrea. Također, nije samo dovršena “velika priča” o vladavini refleksivnoga subjekta. Otvoren je, prije svega, put prema posthumanome stanju neposredne budućnosti. Genetski kôd plus informacija i tehnologija označavaju stvaranje “neograničene konačnosti”. Deleuze kaže da čovjek otuda oslobađa život, rad i jezik unutar samoga sebe. A ono što je najvažnije u svemu tome daleko je od lamentacije o smrti čovjeka. Otkriće već otkrivenoga govori da s “nad-čovjekom” svjedočimo nadolasku nove forme. Nepoznata forma nije ni Bog niti čovjek, ali s nadom da neće biti gora od onog što su prethodne forme ostavile u arhivima povijesti.<sup>376</sup>

Tri faze Foucaultova mišljenja su, kako smo već rekli, arheologija znanja, genealogija moći i hermeneutika subjekta. Bez obzira na različite diskurse kojima se služi u povijesnim analizama, temeljna je oznaka Foucaultova mišljenja da se antropologijski obrat i kraj humanizma otvaraju s pitanjem o kraju čovjeka i zadaći filozofije. Polazeći od analitike konačnosti čovjeka, problem s kojim se suočava svako tumačenje Foucaulta jest u njegovoj odredbi vremena sadašnjosti kao aktualnosti. Svi pristupi pokazuju da je to ujedno apologija i radikalna kritika modernosti. To ne osporava niti Habermas u svojoj polemici s Foucaultom, Derridom, Lyotardom oko odnosa moderne i postmoderne. Za Habermasa je moderna nedovršeni projekt emancipacije uma, a za francuske postmoderne “neo- konzervativce” moderna se označava dovršenom neuspjelom sintezom uma i realiteta.<sup>377</sup> Umjesto uma, na djelu je igra razlika i nesvodljivih Drugih izvan sustavne logike *Istoga*. Političke su posljedice ovoga spora ostale do danas nerazriješene. Kao što su sve *politike razlika* i Drugoga ne-

moćne strategije mikropolitika otpora globalnome kapitalizmu i neoliberalnoj ideologiji, tako je i Habermasova vjera u moć komunikacijskoga djelovanja u liberalnoj demokraciji utopijom javnoga razuma.<sup>378</sup> Sukob moderne i postmoderne bio je zapravo ontologijski presudan za suvremenu filozofiju, a politički se sveo na ono što Richard Rorty naziva borbom između reformista i pragmatista s radikalima u demokratskoj igri oko praznoga sjedišta moći.<sup>379</sup> Nadalje, način kojim se analiziraju temeljni pojmovi modernosti specifična je metoda povijesne diskurzivne analize moći. Naposljetku, jezik kojim se ovo mišljenje artikulira ima oznake transgresije. Prijelazi preko i između pukotina u metafizičkim tekstovima tradicije ne upućuju na njezino dokidanje i prevladavanje kao što je slučaj u Hegela i Marxa. Snaga je transgresije u prelasku granica. Bez granica u bilo kojoj formi “zakona” transgresija nema moć otpora unutar povijesno-epohalnoga kôda. Pojam transgresije pripada Bataillevim temeljnim pojmovima. Foucault ih je stvaralački preoblikovao.<sup>380</sup> Preuzimanjem Batailleva pojma i njegovo tumačenje Nietzschea, dakako, ulazi u tkivo Foucaultovih analiza. Transgresija se izričito pojavljuje u suodnosu s pojmom genealogije (moći) povijesti.<sup>381</sup>

Što je za Foucaulta – čovjek? Ponajprije, u knjizi *Riječi i stvari* pojam čovjeka ne odnosi se na subjekta u smislu osobe. Isto tako, nije riječ o nekom supstancijalnome jastvu, a niti o jedinstvu transcendentalne svijesti. Pojmom humanizma Fo-

376 Gilles Deleuze, nav. djelo, str. 138-141.

377 Jürgen Habermas, “Kritičko-umsko raskrinkavanje humanističkih znanosti: Foucault”, u: *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb, 1988. str. 226-252. S njemačkoga preveo Igor Bošnjak

378 Vidi o tome: Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

379 Richard Rorty, “Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault”, u: *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge University Press, New York, 1991. str. 193-198.

380 Vidi o tome: Žarko Paić, “Spirale transgresije: Georges Bataille i sveta profanost tijela”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 429-471.

381 Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History” i “A Preface to Transgression”, u: *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Cornell University Press, Ithaca – New York, 1977. str. 139-164. i str. 29-52.

ucault određuje mišljenje od Kanta, Hegela do Marxa. Svrhovitost povijesti kao početka i kraja kao i transcendentalna razina pojmova čija se empirijska pojavnost pokazuje u kategorijama modalnosti (moguće-zbiljsko-nužno) označava čovjeka djelatnošću transcendentalnoga subjekta. To je područje djelovanja zakona kauzalnosti koji se pripisuje prirodi. Potraga za “prirodom” od Rousseaua do Marxa odgovara ideji ponovnoga dolaska u iskonski zavičaj. Svaka teleologija pretpostavlja ideju povratka onome što je bilo izvorno, ali sada u preokrenutom obliku “novoga”. Čini se da je problem modernosti mnogo složeniji. Razlog valja potražiti u tome što je u aktualnosti istodobno sabrana prošlost i budućnost onoga *Istoga*. Sve razlike i čitava područja nesvodljive drugotnosti ostaju izvan ove progresističke logike spasa. No, budući da je Foucault s obzirom na Marxa očigledno u prvoj fazi svojega mišljenja odbacio Althusserovu postavku o “epistemologijskoj rezu” između mladoga Marxa (humanistički aspekt otuđenja rada i povijesti) te kasnoga Marxa nakon spisa 1845. godine (*Njemačke ideologije* i *Kapitala*), gdje nije riječ više o univerzalnoj, rodnoj “biti” čovjeka, nego o “sklopu društvenih odnosa”, tada je izvjesno da se može zastupati stav kako se čovjek pojavljuje kao novi povijesni *a priori*. Iako ova formulacija podsjeća na metafiziku svrhovitosti, treba je čitati u svjetlu kritike humanizma. Nasuprot humanizmu “renesanse” i klasičnoga “racionalizma” u poznatoj periodizaciji povijesti, koju Foucault predlaže kad je riječ o pojmu modernosti (renesansa i klasično doba te moderno doba od 1800. do 1950-ih), pravi humanistički pokret otpočinje s krajem 19. stoljeća.<sup>382</sup>

Novo razumijevanje čovjeka kao empirijsko-transcendentalnoga “dvojnika” označava kopernikanski obrat. Žarište se premješta s pojma reprezentacije na sam subjekt predstavljanja. U sinoptičkoj formi znanja (Benthamova slika *Panopticona*) čovjek se ujedno pojavljuje kao *episteme* i kao *empirijska*, kao subjekt znanja i objekt znanosti o čovjeku. *Episteme* ne valja shvatiti tek zamjenom za suspenziju transcen-

dentalne svijesti. U razlici spram Kantova pojma kategorije, s ovim se pojmom Foucault približava povijesnome individualiranju epohalne konstrukcije znanosti u novome vijeku.<sup>383</sup> Riječ je, dakle, o novome načinu same reprezentacije znanja kao diskursa i, dakako, o neutraliziranju apsolutne moći subjekta. Postoji podosta sličnosti s pojmom paradigme u teoriji znanosti Thomasa Kuhna. Sažeto iskazano, empirijsko iskustvo ne ovisi više od apriornoga zasnivanja moći subjekta. Diskurs znanja u okviru arheologije epistemologijski je određen jezikom legitimne moći koji ne počiva u iluziji svijesti. Umjesto toga *episteme* se empirijski artikulira u društvenim odnosima institucija moći kao reprezentacija iskustva neke epohe i njezinih subjekata. Razmjешtanjem moći položaj subjekta povijesno se decentrira:

“Tamo gdje je nekad postojala korelacija između *metafizike* reprezentacije i beskonačnosti *analize* živih bića, ljudskih želja i riječi njegova jezika, vidimo formiranje *analitike* dovršenosti i ljudskog postojanja, a nasuprot nje (ali u korelativnoj suprotnosti) stalni pokušaj uspostave *metafizike* života, rada i jezika. /.../ Ali kraj metafizike je samo negativ puno složenijeg događaja do kojega je u zapadnoj misli došlo. Taj je događaj obilježen pojavom čovjeka.”<sup>384</sup>

Antropologijskim obratom sada se naziva prijelaz iz beskonačnosti u konačnost, iz božanskoga utemeljenja u ljudsko samo-utemeljenje. Vladavina života, rada i jezika nad konkretnom egzistencijom čovjeka pokazuje se upravo na razini empirijske faktičnosti. Kada se znanje ili diskurs u formi *episteme* povezuje s institucijama života uopće u njegovoj empirijskoj faktičnosti, nastaje forma moći/znanja. Prijelaz iz humanističke slike svijeta u ono što će tek krajem 20. stoljeću biti označeno posthumanizmom kao novom paradigmatom

383 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, Zone Books, New York, 2009. str. 81-112.

384 Michel Foucault, *Riječi i stvari*, str. 342.

382 Vidi o tome: Béatrice Han-Pile, nav. članak, str. 121-122.

singularnosti i emergencije (biogenetike, informatike i vizualizacije jezika), nije više igra analitike konačnosti. Sada se iznova u igru jezika vraća pojam beskonačnosti. Ali ne radi se o povratku Spinozi ili Leibnizu. Novo preusmjeravanje u teksturi mišljenja supstancije i univerzalne semiotike s obzirom na razvitak tehno-znanosti uvodi pojam singularnosti i posthumanizma. Vizije o besmrtnome tijelu robota-kiborga-androida svjedoče razmjere ove nove transformacije. Fiziku i kozmologiju klasične *episteme* Spinoze i Leibniza nadomještava ideja o singularnosti tehno-geneze čovjeka izbačenoga u svemir.<sup>385</sup> Paradoks je Foucaultove postavke o kraju čovjeka u tome što se kroz njegove diskurzivne igre moći/znanja događa posljednja mutacija u samome čovjeku. Ništa ne dolazi iz visina. Sve je u igri mutacija i transformacija formi kao odnosa snaga i sklopova. Moć, ta toliko jednostavna i složena riječ/pojam u čitavom Foucaultovome mišljenju, nije poput pojave čovjeka povijesni *a priori*. Bitak kao moć u svojoj otvorenosti dohvaća jezik kao diskurs i dispozitiv transformacije čovjeka u posthumano stanje. Na njegovo mjesto dolazi nešto "čudovišno". To je ono što je Deleuze na tragu Nietzschea nazvao trećom formom između Boga i čovjeka – dobom nadčovjeka u formi estetiziranih sklopova tehno-znanosti (umjetna inteligencija i umjetni život). Zašto je uopće Foucaultova hipoteza o kraju čovjeka odlučnom za mišljenje političkoga danas?

## 8.2. OD SUVERENOSTI MOĆI DO NADZORNOGA DRUŠTVA: POVIJEST KAO TRANSFORMACIJA

Zdravom se razumu ne čini suvislim govoriti o političkome projektu "novih formi subjektivnosti" na ishodu kraja čovjeka. U cjelini Foucaultova mišljenja neprestano se suočavamo s paradoksima i aporijama slobode i istine. Ako nema granica

<sup>385</sup> Ray Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking, Penguin, New York, 2005.

za ozbiljenje slobode, pojam slobode ostaje bez praktičke "svrhe" u promjeni života pojedinca i društva. Čini se kao da su granice u ljudskome svijetu društvenih odnosa uvjet mogućnosti slobode. Što znači postavka o političkome kasnoga Foucaulta? Je li riječ o primjerenome odgovoru na kraj humanizma u metafizičkome sklopu zapadnjačke povijesti? Po-najprije, radi se zacijelo o preispitivanju uvjeta mogućnosti slobode i istine u svijetu tehno-znanosti. Nadalje, pitanje o djelovanju jest pitanje smisla prakse same ljudske egzistencije u doba totalne vladavine biopolitike.<sup>386</sup> Kada se to ima u vidu, posve je razumljivo što Foucault u svojem antihumanizmu, ili bolje, obratu ideje kritike modernosti od uma k zahtjevima biomoći samoga tijela, pokušava promisliti uvjete mogućnosti transgresije same slobode u svijetu određenom mrežama moći/znanja (znanosti, novih tehnologija i komunikacije). Ne čudi nipošto što se pitanje slobode na ishodu modernosti pojavljuje kao temeljno pitanje tehnologije sebstva. U posljednjoj fazi svojega života Foucault se okrenuo analizi rada i brige subjekta za vlastiti život tijekom povijesnih epoha Grčke, Rima, kršćanstva, novoga vijeka do suvremenoga doba.<sup>387</sup> Formulacija o "estetici egzistencije" očigledno nema ni estetsko niti egzistencijalističko podrijetlo. U skladu s mišljenjem razmještanja povijesti kroz arheologiju znanja i genealogiju moći decentrirani subjekt u suvremeno doba zahtijeva politiku istine. Etički obrat kroz "estetiku egzistencije" politički je projekt singularnoga sebstva ovdje i sada. Govor o subjektu, međutim, valja shvatiti izvan shvaćanja moderne *episteme* s figurom transcendentno-empirijskoga dvojnika. Život ne može nikad biti vođen kao dvojstvo

<sup>386</sup> Vidi o tome: Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument, Berlin, 2011. 5. nepromijenjeno izd. i Žarko Paić, "Preobrazbe biopolitike", u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011., str. 121-152.

<sup>387</sup> Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Palgrave MacMillan, New York, 2005. Vidi o tome: Jeremy Moss, *The Later Foucault*, SAGE, London, 1998.

uma i tijela ili, pak samo kao autonomija jedne sfere naspram druge bez paralelizma. Međuigra tjelesnosti slobode i otpora sklopovima moći, koje tijelo podređuju nekim izvanjskim ciljevima nadzora nad njegovom biomoći, pokazuje se upravo na granicama između onoga što je društveno normirano i onoga što prekoračuje granice dispozitiva moći/znanja u određenom vremenu.

Ipak, kao što je Marxova kritika Hegelova državnoga prava nastojala otvoriti problem subjekta-supstancije modernoga društva kapitalističkoga načina proizvodnje kritikom drugoga ili srednjega člana dijalektike običajnosti, odnosno pogoditi u samu bit tvorbe ideologije građanskoga svijeta potreba i strukturne nejednakosti, tako se analogno može pokazati da je Foucaultova kritika modernosti najubojitija u njezinoj drugoj fazi – *genealogije moći*. Što je to zapravo genealogija – metoda, epistemologija ili vodeća riječ “novoga historizma” u povijesnoj analizi nelinearne povijesti društvenih institucija? Ili je možda tom riječju Foucault najavio novo doba posthumane avanture povijesti sa stajališta transgresije svih dosadašnjih vrijednosti? Dostatno je uputiti na Foucaultovo tumačenje povijesti i genealogije u Nietzschea. Za razliku od Heideggera, koji moderno društvo sagledava u svjetlu vladavine postava (*Ge-stell*) u tehničkome svijetu subjektivnosti, što znači da je društvo uvijek samo rezultat moderne tehnike, a ne obratno, Foucault polazi od Nietzscheove hipoteze. Moć se za Nietzschea pojavljuje bitkom u dijagramu odnosa. Oni tvore mrežu kontingencije i heterogenosti ciljeva. Drugim riječima, Foucault vidi nastanak moći kao sveze snaga i znanja o svijetu. A to proizlazi iz povijesnoga događaja uspostave političke suverenosti i diskursa modernih znanosti. Prema tome, koliko god da su opravdane zamjerke mnogih teoretičara, primjerice Charlesa Taylora i Richarda Rortyja, kako se s pojmom moći zapada u apstraktnost analize jer unatoč novome nominalističkome pristupu čini se da Foucault ipak moći pripisuje negativnost povijesne artikulacije u modernim društvima liberalne demokracije,

toliko je opravdano da se upravo moć postavi kao fundamentalna struktura modernosti na svojem ishodu. Nije nipošto slučajno da će Foucault u kasnome razdoblju svojih Predavanja na *Collège de France* o biopolitici, tehnologiji sebstva i načinima vladanja (*gouvernementalité*) na najprodorniji način pokazati kako se sama moć vladavine neoliberalnoga kapitalizma pojavljuje ujedno diskursom nove ideologije, znanosti i prakse u svijetu totalne discipline. Na njegovim tragovima Deleuze će otići još korak dalje. Obrat spram posthumanoga stanja bez subjekta u njegovoj će verziji biti da živimo u doba prijelaza iz disciplinarnih društava u društva kontrole.<sup>388</sup>

Ako je arheologija humanističkih znanosti, izvedena u spisu *Riječi i stvari*, trebala biti novom metodom svojevrzne protupovijesti, ali onom metodom koja ujedno ima epistemologijske zasade “novoga historizma”, tada je izvjesno da je posrijedi specifična kritika društvenih uvjeta moći/znanja pod kojima se moderni svijet konstituirao u znaku dvojnosti rada i slobode, transcendencije i imanencije, prirode i kulture. U analogiji s Kantovom “arheologijom uma” ova bi kritika pripadala epistemologiji. Spoznaja i teorija znanja tvore njezin okvir. U klasičnoj *episteme* reprezentacije 17. stoljeća temeljni su pojmovi (a) *mathesis*, (b) *taksonomija* i (c) *genetska analiza*. Čovjek se u klasično doba ne razumije ni kao Bog niti kao stvaratelj. Svijet postoji sam od sebe. Priroda ima stvaralačku moć. Znanosti su, naposljetku, usmjerene opisu onoga što postoji bez udjela subjekta. Descartes je bio prvi filozof klasičnoga doba novoga vijeka jer je zahtijevao jasnu i razgovijetnu spoznaju bitka. Što jest bitak i kako se ima razumjeti pojam Boga mišljenje izvodi kroz tri spomenute metodičko-epistemologijske procedure. Reprezentacija bitka otuda je epohalni događaj diskursa prirodnih znanosti. Na njihovim zasadama izgrađene su filozofije prirode i teorije društva kao temelji humanistike. Matematika, zakonomjernost i genet-

388 Vidi o tome: Žarko Paić, “Sloboda pod nadzorom: O nestanku društva u globalitarno doba”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 153-189.

ska metoda koja istražuje početak i nastanak svemira, života, prirode čine trojstvo univerzalnoga diskursa reprezentacije svijeta. Čovjek u tom sklopu ne može biti drukčije shvaćen negoli iz perspektive artifizijelnosti. Znak se još ne oslobađa univerzalnoga jezika Boga i prirode. On je tek na putu da postane proizvoljnom igrom označavanja kada se pojavljuje čovjek u Kantovoj antropologiji 18. stoljeća.<sup>389</sup>

No, posve je jasno da se njezin program ne može izvršiti bez praktičke moći “druge kritike”. Foucault je preuzeo, uostalom kao i Althusser, pojam *epistemologijskoga reza* od filozofa znanosti Gastona Bachelarda. Umjesto naglaska na pitanju koje proizlazi iz srednjovjekovne teologije realističkoga smjera (univerzalnosti kategorija) “Što te boli?”, sve se mijenja kada u igru ulazi pitanje nominalističke nakane “Gdje te stvarno boli?”. Taj preokret perspektive očigledno je ključ razumijevanja ne samo Foucaultove kritike metafizike znanosti i univerzalne filozofije povijesti. Nesumnjivo, ista je stvar sa svim predstavnicima francuskoga poststrukturalizma i dekonstrukcije.<sup>390</sup> Za razliku od arheologije, genealogija treba pokazati izričito da je povratak “iskonu” u smislu Platonove metafizike ideja ništa drugo negoli povijesno iskršavanje događaja koji uspostavlja zapadnjačku povijest kao genealogiju ideja. A budući da je taj događaj početak strukturalne moći odnosa između subjekata/aktera u povijesnom procesu razvitka ideja, tada je nužno učiniti radikaln zaokret u samome načinu mišljenja. U tumačenju prekretnoga Foucaultova eseja o Nietzscheu, genealogiji i povijesti François Ewald tvrdi da upravo genealogija

“postavlja problem moći i tijela, dok, dakako, njezini problemi otpočinju s uspostavom moći nad tijelom”.<sup>391</sup>

389 Vidi o tome: Hubert L. Dreyfuss i Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, str. 18-22.

390 Vidi o tome: Sara Mills, *Michel Foucault*, Routledge, London – New York, 2003.

391 François Ewald, “Anatomie et corps politique”, *Critique*, br. 343/1975. str. 1229.

U spisima *Nadzor i kazna* te *Povijest seksualnosti* sada se ova strategija “dvostrukoga reza” arheologije znanja i genealogije moći provodi dosljedno kroz protupovijest jedne društvene matrice subjekta kao sklopa discipline i nadzora. Štoviše, genealogija moći nije rezultat puke primjene novih znanstvenih tehnika/tehnologija vladanja nad ljudskim tijelom u moderno doba. Sama se moć kao način prisutnosti bitka u različitim epohama povijesti pojavljuje u formi znanstvenoga diskursa discipliniranja i nadziranja tijela kao objekta vlastite žudnje za slobodom. Foucault je s pomoću Nietzscheove kritike platonizma i zapadnjačke metafizike otvorio temeljni problem suvremenoga doba: kako razumjeti da je sloboda uvjet mogućnosti discipline i nadzora nad ljudskim tijelom i da se upravo u ime njezine “uzvišenosti” suvremeni čovjek nesvjesno pokorava institucijama kontrole samoga uma? Drugim riječima, Foucault je otkrićem pojma diskursa i formacije znanja kao moći postavio u pitanje modernu “arheologiju uma” uopće. Pritom je u spisu *Arheologija znanja* iz 1969. godine uveo dva temeljna pojma: *transformaciju* i *razmještanje*.<sup>392</sup> U suprotnosti s tradicionalnom poviješću odbacuje se jednolikost prostora i jednoznačnost vremena. Posljedice ovoga obrata su da se umjesto “povijesne promjene” koja se uvijek zbiva u linearnome vremenu kontinuiteta, uvodi transformacija ekonomije i politike moći koja djeluje kao privid kontinuiteta. Pojam razmještanja, s druge strane, ima svoje značenje u tome što je svaka transformacija povijesnih diskursa istodobno razmještanje struktura i subjekata/aktera moći. U procesu razmještanja povijesnih kategorija mišljenja se oslobađa pritiska jednoznačnosti, primjerice, realističke srednjovjekovne ontologije. Na mjesto ideje u svojem apriornome djelovanju na pojavu ne dolazi pojava bez ideje, nego je ponajprije riječ o novome rangu u kojem pojava postaje “novom idejom”. To ne znači, dakako, da je Foucault preuzeo način mišljenja Hegelove i Marxove dijalektike. U

392 Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Vintage, London – New York, 1982. Vidi o tome: Thomas Flynn, nav. članak, str. 37.

načelu, njegov je način mišljenja moguće razumjeti svezom preokretanja metafizike i transgresije njezinih temeljnih pojmova. Unutarnja granica dosega njegova mišljenja upravo leži u pojmu neprestanoga razmještanja granica. Zato nije začudno što izričito odbija ponuditi alternativu sadašnjosti i zašto je paradoksalni mislilac modernosti u “postmodernome” diskursu njezinih granica.

U Foucaultovu nominalizmu povijesti, genealogija moći označava problematiziranje same *episteme* modernoga doba i njezina glavnoga načela – subjektivnosti subjekta. Tehnologija moći kojim subjekt sebe uspostavlja objektom istraživanja u mreži događaja ujedno je diskurs i dispozitiv, jezik i stroj u svijetu praktičkoga djelovanja kao dominacije, manipulacije, uređivanja, kontrole svih aspekata života. U predavanju “Seksualnost i moć”, održanom 1978. godine na sveučilištu u Tokyju, Foucault kaže da je znakovito kako se povijest seksualnosti od grčko-rimske antike, srednjovjekovnoga kršćanstva do modernoga doba u znanstvenom diskursu zapadnjačke povijesti znanosti o tijelu i njegovim tehnologijama reducirano tumači na sljedeći način. Seksualnost i užitak bili su slobodno prakticirani u Grčkoj i Rimu; s kršćanstvom nastaje zabrana užitka u tijelu i pojam grijeha, a moderno doba nasljeđuje kršćansku etiku krivnje internaliziranjem askeze. Nasuprot Freudovoj psihoanalizi kao paradigmatškome pristupu seksualnosti kroz tri faze njezina povijesnoga razvitka, Foucault uvodi u igru transformaciju i razmještanje same povijesne logike ovoga reza. Nije kršćanstvo samo taj manihejski rez spram iskonske antičke slobode u seksualnosti. U Grčkoj i Rimu bila je na djelu askeza i discipliniranje tijela. Većinski način života u zajednici prožimala je askeza. Ekscesi orgija pripadaju razdoblju kasnoga Rimskoga carstva. Ali oni nisu raspoređeni ravnomjerno u društvenome tijelu Rimskoga carstva. Samo manjina politički i društveno najmoćnijih prakticira poligamiju i transgresiju seksualnih odnosa. Gotovo da se Foucaultova analiza poklapa s dramom Alberta Camusa *Kaligula* i glavnim problemom etike *brige za sebe*.

Utoliko je, paradoksalno, s kršćanstvom na djelu transformacija pojma želje i užitka u drugu tehnologiju moći nad tijelom, kao što je doba modernoga sklopa moći/znanja o seksualnosti put spram rascijepa u samoj jezgri želje u njezinom društvenom institucionaliziranju. Kršćanstvo nije otuda tek stroga zabrana i odbacivanje seksualnosti. U transformaciji i razmještanju diskursa kršćanstva tijekom povijesti seksualnosti u središte dolazi ono što se kroz tehniku askeze i kontrole čitavoga sklopa tjelesnosti pokazuje nastajanjem modernoga subjekta kao suzdržanoga i racionalnoga subjekta onog nesvjesnoga.<sup>393</sup>

Moć otuda ne proizlazi iz vladavine poopćenoga subjekta transcendentalne svijesti poput predmodernoga društva kasnoga srednjega vijeka. Tada je u Europi rođena ideja autonomije sebstva i političke suverenosti (od monarhije do republike, od tiranije do demokracije, od Bodina do Rousseaua). Genealogija moći koju Foucault 1970-ih godina izvodi u spisima o seksualnosti, zatvorima, klinikama, disciplini i nadzoru nad ljudskim tijelom istodobno je uvod u povijesni nastanak subjekta kao diskursa i kao tehnologije slobode. Odnos diskursa i tehnologije jest način stvaranja diskurzivne formacije. S njom se utjelovljuje moć u životu, radu i jeziku čovjeka. Ali čovjek ne živi izdvojen na pustom otoku osim u klasičnoj liberalističkoj fikciji slobodnoga i egoističnoga pojedinca. Njegov je položaj određen društvenim konstelacijama snaga u epohama. Umjesto svodenja na materijalistički svijet ekonomije ili, pak, na idealistički svijet kulture, rješenje se pronalazi u nečemu što nadilazi sve važne teorijske orijentacije koje su oblikovale Foucaultovo mišljenje – fenomenologiju, strukturalizam i hermeneutiku. Transformacija pripada arheologiji znanja. Razmještanje se odnosi na genealogiju moći. Zato je transformacija pitanje diskurzivnih poređaka i njihovih pravila igre, a razmještanje problem genealogije moći u društvenim formacijama u kojima se razvija su-

393 Michel Foucault, “Sexualité et pouvoir”, u: *Dits et Ecrits 1954-1988*, Gallimard, Pariz, 1994. sv. 3, str. 552-570.



bjekt kao sveza života, rada i jezika. Tehnologija sebstva povezuje oboje - znanje i moć.<sup>394</sup> Nije, dakle, Foucault naivno i apstraktno moć apsolutizirao da bi joj suprotstavio strategiju otpora kao protu-moći djelovanja drugim sredstvima u ime Drugoga i razlike. Moć i sloboda otvaraju pitanje odnosa bitka i mišljenja kao praktičkoga odnosa snaga. Moć je političko pitanje slobode egzistencije u suvremenome svijetu totalne kontrole. Promjena je u tome što kontrola poprima svojstva neljudskoga. Sve je to plastično opisao Deleuze na kraju svoje knjige o Foucaultu.

Kako tijelo postaje mjestom uspostave disciplinarnoga društva? Foucaultov je odgovor u istraživanju prakse discipliniranja slobode. U analizi prostora zatvaranja u institucije fragmentiranja društva moderno se doba racionalizira kroz diskurs moći/znanja. Prakse discipliniranja su istodobne tehnologije. Ali pojam tehnologije koji se ovdje rabi ne odnosi se na instrumentalnu tehniku stvaranja nečega što čovjeku služi u druge svrhe. Sada sam čovjek služi nečemu drugome. To nisu više ontologijske svrhe, već etologijski ciljevi. Život sam se biopolitički pojavljuje tehnologijom obuzdavanja i preusmjeravanja čovjeka kao populacije na određenom teritoriju suverene moderne države.<sup>395</sup> Tijelo slijedi transformacije društva u samome načinu proizvodnje (rad) do uspostave novih diskurzivnih poredaka (biologija, politička ekonomija, lingvistika) i načina interakcije između društvenih subjekata/aktera. Moć nije, dakle, univerzalna struktura, nego se upisuje u prazan dijagram društvenih odnosa tek onda kad je bitak postao diskurs i dispozitiv preobrazbe tijela u biopolitički materijal, objekt, robu na tržištu. U spisima poput *Nadzora i kazne*, *Povijesti seksualnosti* i *Rođenje klinike* na površinu izra-

nja nešto čudovišno. Subjekt se više ne konstituira predstavljanjem svijesti iz autonomije racionalnoga tvorca vlastite sudbine. Ime je subjekta mračno i nadasve jezovito. *Unheimlich* o kojem govori Freud, podsjećajući na strah od kastracije, u nadomjestku neživoga objekta istinska je odredba novoga subjekta. Život se od nastanka pojma “čovjek” u Kantovoj antropologiji do kraja modernoga doba 1950-ih svodi na diskurzivni poredak objekta tjelesnosti. U disciplinarnim društvima napredak u tehnologiji obuzdavanja želje za slobodom na paradoksalan način stvara sve veće prostore otpora neograničenom širenju tehnologija znanstvenoga napretka. Što je više racionalnosti u institucijama modernoga društva, to je više nasilja, ludila i pervertiranih oblika seksualnosti u prostorima privatnosti i intime. Civilizacija ukorijenjena u pojmu jednosmjernoga uma nužno proizvodi svoje tamno Drugo na rubu sustava. Sociolog Norbert Elias svoju je teoriju civiliziranja izgradio na ambivalenciji odnosa između racionalnosti i nesvjesnoga. Spor između uma i želje u novom se diskursu sociologije obrazlaže sa stajališta procesa napretka društva u modernizaciji tehnologija. Jedno je tehnologija održanja društva u učinkovitosti rada, a drugo tehnologija uspostave kulturnoga kôda.<sup>396</sup> Stoga se jezik civiliziranja nalazi u jazu svjetova: površine su mu u znaku funkcija discipliniranja slobode, a dubine prožete mnoštvom i razlikom stilova života nepokornih Drugih. Na kraju života Foucault je estetiku egzistencije postavio kao etički problem askeze duhovne slobode. Ona se nalazi u suprotnosti s neupitnom vjerom tehno-znanosti u racionalni izbor pojedinca. Jednokratnost života događaj je žrtve same slobode. Sve drugo predstavlja kolosalni promašaj života.<sup>397</sup>

394 Vidi o tome: Joseph Rouse, “Power/Knowledge”, u: Garry Gutting (ur.), *The Cambridge Companion to FOUCAULT*, Cambridge University Press, New York, 2005. 2. izd. str. 95-122.

395 Vidi o tome: Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978.*, Picador, New York, 2009. i Giorgio Agamben, *What is an Apparatus? And Other Essays*, Stanford University Press, Stanford – California, 2009.

396 Norbert Elias, *O procesu civilizacije*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 1996. S njemačkoga preveli Silvija Bosner i Marijan Bobinac

397 Michel Foucault, “An Aesthetics of Existence”, u: Lawrence D. Kritzman (ur.), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings of Michel Foucault 1977-1984.*, Routledge, London – New York, 1988., str. 47-56.

Vratimo se pitanju o granicama između diskursa (znanja) i dispozitiva (moći). Ta granica povlači se uzduž i poprije-ko tijela. Ako se genealogijom, pojmom preuzetim od Nietzschea iz *Genealogije morala*, povijest shvaća interpelacijom moći i znanja, tada je očigledno kako se u povijesnome razvitku više ne radi o “nužnosti” niti o “zakonima”, već o “slučaju” i “emergenciji”. U čemu je obrat ove metafizičke sheme? Preokretanje ontologije već je uvijek metafizička igra istine, kako bi rekao kasni Foucault. No, u činu preokreta na djelu je ono što nas smješta u novu povijesnu situaciju. Odlučno je da ta situacija u svojoj kontingenciji pokazuje što se događa u aktualnosti i sadašnjosti. Promjena i stabilnost određuju dvoznačnost sadašnjosti. Što je više promjena, poradak se održava u stanju stabilnosti. Budući da je za Nietzschea čitav preokret metafizike smislen samo pod uvjetom da povijest služi životu, samorazumljivo je da odsada pojam života u sebi obuhvaća kontingenciju bitka i slobodu mišljenja kao praktičkoga djelovanja. Igra moći i slobode jest “igra istine” kao *episteme*. No, pojam kojim je Foucault htio stvoriti ono što je suprotno Kantovoj “arheologiji uma” nije više u njegovu kasnome mišljenju nipošto stopljen s pojmom epohe. Život kao moć u formi biomoći određuje modernost u svim modifikacijama bitka i transformacijama djelovanja. Život postaje sinonim za praksu. To je transformacija svijeta i ujedno moć koja ograničava neograničenost slobode. Praktičko se djelovanje zbiva unutar sklopa moć/znanje. Ono se preoblikuje promjenama u društvenoj organizaciji samoga sklopa – od discipline do kontrole. Utoliko se odredba modernosti za kasnoga Foucaulta na razini Predavanja na *Collège de France* 1980-ih godina pomiče sa stajališta izjednačenja *episteme* s epohom (renesansa, klasično doba, modernost). U ogledu “Što je prosvjetiteljstvo?” Foucault, naime, izvodi svoje novo razumijevanje “stare” postavke o kraju čovjeka i nastanku temeljnih kategorija modernoga doba – života, rada i jezika. Govoreći o filozofijskom *ethosu* prosvjetiteljstva, kao programa modernoga doba, koji Habermas naziva pro-

jektom moderne, Foucault dolazi do ključne postavke obrata u samome preokretu onoga što je postavio u arheologiji znanja. Kritika kao temeljna riječ prosvjetiteljstva nije univerzalna vrijednost, nego povijesno istraživanje uvjeta mogućnosti “igara istine”. One nadilaze čvorišta ontologije povijesti. Ono što sada bezuvjetno određuje kraj čovjeka u formi moderne kritike ograničenja slobode kao biomoći jest događaj estetike egzistencije samoga života. U svemu što čovjek čini, misli i govori bez straha od posljedica, otvoreno i bezuvjetno, u događaju obrane slobode same kao smisla demokratskoga poretka, ozbiljuje se njegova egzistencija. Estetika nije više nauk o lijepome u djelu umjetnosti. Događaj jednokratnoga ljudskoga života postaje estetskom izvedbom slobode. Etički obrat u estetskome vođenju života mijenja, prema tome, norme morala i pravila ljudskoga ponašanja. Međutim, za razliku od mistike esteticizma umjetničke moderne s figurama poput Baudalaira i Wildea, ovdje se susrećemo s radikalnim pozivom egzistencije. Istina i praksa slobode odjekuju u srcu čovjeka.<sup>398</sup>

Što je, dakle, modernost u svjetlu novoga razumijevanja “kraja čovjeka”? Ako se više ne može nastaviti s pojmom *episteme* kao sveze diskursa i povijesti mišljenja u smislu epohalnosti znanja, odnosno onoga što Thomas Kuhn naziva paradigmom, što preostaje? Odgovor na to pitanje čini se odlučnim za svako daljnje preispitivanje pojma intelektualca, politike i istine u suvremeno doba tehno-znanosti. Razlog je taj što Foucault za razliku od Heideggera mišljenju ne ostavlja mogućnost čekanja i skrbne pripreme izvan praktične promjene svijeta. Mišljenje je kazivanje u jeziku otvorenosti. Ali ono što je uistinu paradoksalno u Foucaulta jest da se mišljenje usmjerava na ovo što jest “sada” u “prisutnosti”, a da se ne radi o pukoj svodljivosti mišljenja ni na diskurs tehno-znanosti (novi pozitivizam), a niti je riječ o povratku nekom

398 Michel Foucault, “What is Enlightenment?”, u: *The Essential Works of Michel Foucault: Ethics*, sv. I, New Press, New York, 2003. str. 317. i 318.

obliku nostalgije za klasičnim dobom antike u smislu obnove filozofije politike. Modernost je otvoreni prostor kontingenције slobode. U njoj se praksa istine pojavljuje događajem otpora spram moći/znanja kao ideologije kapitalističkoga poretka. Transformacija *l'homme moderne* polazi od onoga što čini dispozitiv modernosti uopće – život, rad i jezik. Pojam dispozitiva pripada zacijelo najznačajnijim Foucaultovim pojmovima. Riječ je o mišljenju u kojem se formalno 1970-1980-ih godina sklop moć/znanje transformira u tehnologiju subjekta unutar društvenih uvjeta neoliberalnoga kapitalizma. Svijet se, dakle, nalazi u stanju totalne mobilizacije kapitala kao tehno-znanstvenoga pogona u kojem objekti nisu tek robe. Ideologija suvremenoga kapitalizma postaje sama estetizacija želje za uvećanjem moći/znanja samoga života u formi biopolitičke robe. Strukturalna perverzija života – od događaja do objekta za drugu svrhu – odvija se u složenome svijetu ekonomije, politike i kulture disciplinarnih društava. Suvremenost transnacionalnih korporacija nadilazi modernu suverenost nacije-države. Ako je otuda jasno da je pojam aparata onaj koji od Althussera do Rancièrea pripada tradicionalnoj razdvojenosti političke države i građanskoga društva, jer povezuje sve ono što jest državno polje djelovanja od ideologije do politike nasilja u svakodnevicu, promjena koju uvodi Foucault u Predavanjima na *Collège de France* o biopolitici i umijeću vladanja 1980-ih ima dalekosežno značenje za smisao političkoga djelovanja intelektualaca danas. Štoviše, ova je promjena razlogom nestanka javnih intelektualaca iz prostora vremena globalnoga kapitalizma i njihove službe korporacijski organiziranom pogonu moći/znanja. Radi se o tome da dispozitiv koji nadomješta pojam diskursa kao moći/znanja nadilazi klasično određenje ideologije i još više tradicionalnu diobu države i društva.<sup>399</sup>

399 Vidi o tome: Andrea D. Bührmann i Werner Schneider, *Vom Diskurs zum Dispositiv: Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Transcript, Bielefeld, 2008.

Pod tim se pojmom ne misli tek na institucije, klase, povijest ideja, ideologije, kulture, vjerovanja i predrasude. U Foucaultovu mišljenju, a isto vrijedi za strukturalizam u cjelini, naglasak se stavlja na konfiguraciju odnosa snaga. Kao što je za Marxa nakon 1845. godine i *Njemačke ideologije* čovjek sveukupnost društvenih odnosa, a ne više vječna, univerzalna, ontologijska kategorija rodnoga bića, tako je i za Foucaulta određenje društvenih odnosa povijesna artikulacija moći. U tom sklopu dispozitiv ima materijalnu ukorijenjenost u specifičnim okolnostima epohalne društvene strukture. U institucijama modernoga društva od škola, sveučilišta, tvornica, zatvora, klinika pokazuje se djelovanje dispozitiva moći/znanja kao specifični diskurs. Takav diskurs u sebi sjedinjuje život, rad i jezik. Život se biopolitički proizvodi kao politička ekonomija fizičkoga i umnoga rada, a jezik komunikacije od neposrednoga postaje medijska tvorba znakova bez poruka. Foucault je prvi put upotrijebio taj pojam 1975. godine u jednom razgovoru nakon objavljivanja *Nadzora i kazne*. Zanimljivo je da u tom razgovoru odmah upada u oči kritika pojma reprezentacije i simboličkoga načina razumijevanja stvarnosti. Za razliku od semiologije Barthesa i posebno Lacanove psihoanalize, gdje je značenje jezika presudno za objašnjenje znakova i nesvjesnoga, Foucault odriče bilo kakvu upućenost stvarnosti na transcendentalnoga označitelja s onu stranu jezika ili na “Velikog Drugoga”. U tom razgovoru izričito se kaže da je buržoazija bila svjesna da je čitav golemi arhiv metoda, tehnika i tehnologija moći/znanja za discipliniranje želja u projektima 19. stoljeća bez ikakvoga izvanjskoga razloga. Drugim riječima, sve je u samome diskursu, a ništa izvan njega. Ne treba tražiti značenje s onu stranu same stvari. Nikakve tajne niti simboličke tvorbe stvarnosti nema izvan “dubinske površine”. Umjesto bilo kakve tehnike “simptomatskoga čitanja” (Althusser i Lacan) onoga što stoji iza logike discipliniranja modernoga čovjeka u nastajućem društvu industrijskoga kapitalizma, sada se radi o djelovanju samoga dispozitiva kao mreže.<sup>400</sup> Dispozitiv odlikuje hetero-

400 Gilles Deleuze, “Qu’est-ce que’ un dispositif?” u: *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975-1995*. Minuit, Pariz, 2003. str. 316-325.

genost elemenata s posebnom povijesnom artikulacijom. U dispozitivu se artikulira ideologija (znanje) kao tehnologija (moći). Kontrola nastaje onda kada se podudaraju raspodjela i regulacija moći unutar društvenih mreža modernoga načina proizvodnje života.<sup>401</sup> Bez kontrole ni dispozitiv ne djeluje u suvremeno doba mreža i fleksibilnih tokova kapitala. Odnos između ta dva ključna pojma teorije subjekta u doba tehno-znanosti nije odnos uzroka i posljedice, nego povratne sprege. Poblize određenje pojma Foucault je dao 1977. u jednom razgovoru:

“Ono što pokušavam istaknuti s tim pojmom jest, ponajprije, posve heterogeni skup koji se sastoji od diskursa, institucija, arhitektonskih formi, pravnih odluka, zakona, administrativnih mjera, znanstvenih iskaza, filozofijskih, moralnih i filantropskih pretpostavki – ukratko, rečeno je više negoli nerečeno. Takvi su elementi dispozitiva. Sam dispozitiv je sustav odnosa koji se može uspostaviti između ovih elemenata”.<sup>402</sup>

Pogledajmo kako se u daljnjim analizama razvija ovaj očito prekretni pojam koji nadomještava pojam diskursa. Po svemu sudeći, Foucault je uvidio unutarnji obrat same logike djelovanja globalnoga kapitalizma. U Predavanjima 1980-ih na *Collège de France* o vladanju i pojmu suverenosti pokazao je da se neoliberalna politika privatizacije javnoga sektora u svim područjima života – od školstva, zdravstva, komunikacije, medija do političkoga marketinga – poziva na ideju slobodnoga pojedinca unutar korporacijski uokvirenih društvenih odnosa. Sve što je imalo značajke stabilnosti i fiksности postalo je fleksibilno i fluidno. U povijesnoj analogiji između

dvije škole liberalne ekonomije 20. stoljeća, frajburške s naglaskom na poretku države i javnome interesu te čikaške s radikalnim idejama o slobodnome poduzetništvu kao uvjetu mogućnosti bogatstva svjetske ekonomije, Foucault otvara pitanje o javnome dobru i zajednici te privatnome interesu i slobodi pojedinca. Kada se zna da je već u aktualnosti 1980-ih godina neoliberalna konzervativna politika u SAD-u i Velikoj Britaniji pretvarala javni sektor društva u privatizirani prostor transnacionalnih korporacija, tada je razumljivo zašto se pitanje ideologije i moći više ne može zamrznuti kao pitanje tzv. klasične marksističke *Ideologiekritik/Kulturkritik*. Sama se ideologija preobrazila u postmodernu kulturu ili politiku identiteta. Taj je prijelaz istovjetan Foucaultovoj postavci kako je 1970-ih paradigma slike zamijenila paradigmu teksta. Umjesto univerzalnosti rada na scenu je stupila partikularnost kulture. I sam pojam intelektualca kao posjednika specifičnoga, a ne više univerzalnoga znanja, upućuje na promjene u značenju pojma istine. Umjesto binarnih opreka javno-privatno unutar neoliberalne ekonomije, cjelokupni se život disciplinarnoga društva preobrazio u sustav korporacijskoga natjecanja na tržištu. Kada više nema binarnih opreka država-društvo u klasičnome modelu sukoba između nasilja državne politike spram protu-moći civilnoga društva, nastaje problem samoodređenja djelovanja političkoga subjekta u globalnome kapitalizmu. Znamo da je Foucault u svojim analizama dispozitiva najavio ono što će preuzeti Deleuze i Guattari u njihovom djelu *Tisuću platoa*, a posebno će Deleuze u svojem glasovitome eseju “Postscriptum uz društva kontrole” 1990. godine najaviti promjenu paradigme. Moderno društvo discipline nestaje. Zamjenjuje ga suvremeno društvo kontrole u digitalno doba zasnovano na kibernetici i informatici.<sup>403</sup> Što u tom nezadrživome procesu nestanka diskur-

401 Paul Rabinow i Nicholas Rose, “Foucault Today”, u: *The Essential Foucault: Selections from the Essential Works of Foucault, 1954-1984*. str. 10.

402 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977.*, (ur. C. Gordon), Pantheon Books, New York, 1980., str. 2.

403 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, Continuum, London, 1987. i Gilles Deleuze, “Postscript on the Societies of Control”, *October*, Vol. 59, zima 1992., str. 3-7. Vidi o tome: David Savat, “Deleuze’s Objectile: From Discipline to Modulation”, u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New Tech-*

sa javnoga znanja i njegova subjekta/aktera u prostoru demokratske tvorbe istine još uopće može značiti govor politike? Ima li takav govor mogućnost preokreta dispozitiva moći neoliberalne ideologije post-politike u kojoj se svaki vjerodostojni problem života u zajednici preobražava u tehnički problem vladavine objektima?

### 8.3. SPOR IZMEĐU VRLINA: O SLOBODI BEZ MOĆI

Ideja subjekta nakon Kantove “arheologije uma” mora biti aporetička ili paradoksalna. Takav je i Foucaultov projekt kritike modernosti. S osloncem na dvije Kantove kritike, čistoga i praktičkoga uma, vidjeli smo da se arheologija znanja sabire u genealogiji moći. Znanje je uvjet mogućnosti modernoga subjekta. Djelovanje čini bit prakse na čijem vrhuncu etika određuje čovjeku granice njegove umno spoznate slobode. Bez moći znanje se svodi na teorijsku refleksiju o predmetu. Sklop znanja i moći, logike i etike, dovodi do sinteze uma u njegovome praktičkome samoodređenju s pomoću rada i jezika. Stoga se rješenje problema konstitucije modernoga subjekta za Foucaulta, aporetički i paradoksalno, ne nalazi ni u logičkome podrijetlu racionalne rešetke smisla modernosti niti, pak, u praktičkome polju rješavanja pitanja zbiljskoga djelovanja. Kantova je bila ideja da tek s trećom kritikom ili estetikom um može postati djelotvoran subjekt vlastite odgovornosti. Uzdignućem do samosvrhovitosti bez svrhe, do ljepote svijeta koji prirodu preoblikuje u djelo umjetnosti, subjekt tek postaje duševnim čovjekom. Foucaultov je zahtjev modernome subjektu na stanovit način sličan Kantovu shvaćanju. Umjesto povjerenja u svrsishodnu povijest subjekta kao sinteze uma u djelatnosti proizvodne mašte, Fou-

*nology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009. str. 45-62., William Bogard, “Deleuze and the Machines: Politics of Technology”, u: Mark Poster i David Savat (ur.) *Deleuze and New Technology*, str. 15-31. i Saul Newman, “Politics in the Age of Control”, u: Mark Poster i David Savat (ur.), *Deleuze and New Technology*, str. 104-122.

cault uviđa da “kraj čovjeka” označava posljednju mogućnost njegove preobrazbe u treću formu. Sjetimo se da ona, prema mišljenju Deleuzea, nadilazi formu Boga i čovjeka. Nad-čovjek je sinteza nove tjelesnosti slobode. Pretpostavka za to je ozbiljenje tehnologije sebstva kao estetike egzistencije. Ali umjesto esteticizma, ovdje se etičkim obratom samoga života upućuje na razliku i drugotnost slobode u odnosu na vječne zahtjeve i nužnost povijesti spasa. Tehnologija slobode postaje pitanje tvorbe modernoga subjekta. No, što ako je taj subjekt bez utemeljenja kao i sama sloboda i politički poredak demokracije od grčkoga iskustva do suvremenoga doba, kako je to precizno pokazao Jean-Luc Nancy?<sup>404</sup>

Nije time samo subjekt modernoga doba bez temelja. Štoviše, čitava politika liberalne demokracije u svojem zahtjevu za ozbiljenjem ideje slobodnoga pojedinca kao univerzalnoga subjekta prava na tržištu čista je konstrukcija apstraktne općenitosti. Foucault je od svih poststrukturalističkih mislilaca najvjerodostojnije analizirao realne snage i moći u nastanku moderne suverene države. Kada se to ima u vidu, tada je bjelodano da nije prihvatljiva postavka o početku gubitka temelja subjekta u neoliberalnome kapitalizmu i čitave politike uopće. Rastemeljenje subjekta, transformacija povijesti i razmještanje politike izvan prostora moći/znanja klasične teorije vladanja u suverenoj naciji-državi rezultat je raspada krhkoga identiteta modernosti kao sveze prosvjetiteljstva i humanizma.<sup>405</sup> Granice su subjekta zadane odnosom istine, moći i etike. To su tri osi na kojima se događa povijest svojevrzne *druge* povijesti zapadnjačke filozofije od nastanka modernosti. Razračunavanje s Kantom uvjet je mogućnosti uspostave povijesti subjekta kao razlike iz razmještanja njegove moći/znanja u prostore isključenosti i podčinjenosti zahtjevima discipline. Što je, zapravo, subjekt za Fo-

404 Jean-Luc Nancy, “Finite and Infinite Democracy”, u: Giorgio Agamben i drugi, *Democracy in What State? New Directions in Critical Theory*, University of Columbia Press, New York, 2011. str. 58-75.

405 Vidi o tome: Jon Simons, *Foucault & Political*, str. 30-41.

uaulta ne može se izvesti bez istovremene dijagnostičke kritike ili problematiziranja moderne *episteme* u cjelini. Kao što je Nietzsche u kritici Kantove estetike pojam ljepote proglasio ravnodušnom djelatnošću umrtvljenoga promatrača i razmjestio ga u samo središte umjetnika kao novoga subjekta istine umjetnosti same, tako se i kod Foucaulta pitanje slobode ne pojavljuje u kasnome mišljenju izvan etičko-političkoga obrata same egzistencije. Ona, dakako, nije svedena na razliku pojedinca i kolektiva. Posrijedi je povijesno ozbiljnije slobode u dispozitivu moći suverene nacije-države s različitim modelima vladanja. Kada vladavina postaje upravljanje stanovništvom na zajedničkom teritoriju s jurisdikcijom, policijom, čitavim aparatom nadzora nad tijelom čovjeka u modernome društvu, nastaje novi sklop odnosa moći/znanja. Nadzor nad slobodom čovjeka prerasta u biopolitičku moć regulacije društvenih odnosa. Foucault je pojmom *gouvernementalité* (diskurs i tehnologija vladanja, umijeće i sustav vladavine, doktrina i praksa upravljanja) pokušao uspostaviti most između politike i tehnologije moći od Grka i Rima preko modernosti do našega vremena totalne preobrazbe svijeta u globalni poredak fleksibilnih mreža ekonomije samoga života.

Život ljudske vrste postaje političkim pitanjem. To se događa kada moć poprima formu biopolitike, a bio-moć od kontrole rađanja do društvene higijene i plodnosti u potpunosti potpada pod jurisdikciju suverene moderne države. Seksualni odnosi nisu time samo strogo nadzirani unutar mikro-fizike moći države. Moć državnoga aparata kao diskurzivno polje djelovanja seksualne znanosti (*scientia sexualis*) razvija se u njima sve do stvaranja mreže novih pravila, normi i komunikacije u povijesti tijela. Ono što čini korpus etičkoga subjekta zacijelo se može pokazati usporednom analizom preobrazbe teologije u politiku, kao i preobrazbom kršćanske askeze u racionalno upravljanje seksualnim mehanizmima reprodukcije modernoga čovjeka u industrijskim društvima Zapada. Tehnologija sebstva odvija se u racional-

nome diskursu “normaliziranja” etike kao izvedbe tijela u disciplinarnome društvu. Kada se želja iz područja tajne i privatnosti premješta u javni prostor ispovijedanja nastaje problem određenja svrhe seksualnosti kao diskursa modernosti izvan granica reprodukcije i životnoga samopotvrđivanja vrste. Problem koji se ovdje pojavljuje jest da se s krajem mita o suverenosti nacije-države na ograničenom teritoriju moć upisana u tijelo kao bio-moć nalazi u stanju-između pokornosti državnoj disciplini i nepokornosti društvenome nadzoru. Nepokornost proizlazi iz samoga subjekta s onu stranu ograničene moći aparata države. To je doba koje određuje nastanak moderne svijesti o slobodi tijela kao slobodi života i rada u jeziku samovladavine sobom. Suvereni se subjekt državne moći raspada u krhotine na kraju modernosti. Politika postaje tehnikom upravljanja okolinom društva, management slobode pojedinca na tržištu, čisti račun *cost-benefit analize* političke ekonomije neoliberalizma.<sup>406</sup>

Smrću suverenoga subjekta racionalnosti dolazi do kraja humanizma u tehno-znanostima. Umjesto tradicionalnoga pojma klasične sociologije, kao što je to društvo, društvene sveze, društveni poredak itd., u igru ulaze nadomjesci poput kulture, medija i komunikacije. Kraj društva poput kraja države nije pitanje umnoženih socijalnih apokaliptičara. To je stanje stvari dugotrajnoga procesa dekonstrukcije čitave povijesti moderne od nastanka “čovjeka” do njegova “kraja” u dispozitivu tehno-znanosti i njihova tehničkoga jezika informacije.<sup>407</sup> Na jednom mjestu knjige *Sveučilište bez uvjeta* Derrida iskazuje istu misao kako smo svjedoci raspada moderne slike svijeta s temeljnim pojmom suverenosti države,

406 Thomas Lemke, Susanne Krasmann i Ulrich Bröckling, “Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung”, u: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann i Thomas Lemke (ur.), *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000. str. 7-40.

407 Vidi o tome: Žarko Paić, “Bijele rupe: Tijelo kao vizualna fascinacija”, u: *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009. str. 211-381. i Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Centar za vizualne studije, Zagreb, 2008.

društva, kulture, čovjeka kao takvoga. Posvuda kruže ostaci ove krhotine jednog megalita modernoga doba. Ali kao što to obično biva ostaci su raspadnutoga stroja uvijek dodaci novome u rekonfiguraciji staroga. Suverenost tijela u doba post-humanizma nestaje u korist stvaranja nove mreže moći/znanja. Sve je to Foucault najavio u svojim spisima o seksualnosti, nadzoru i kazni, te nastanku klinike 1970-ih. U *Povijesti seksualnosti* čitamo onu toliko čudovišno preciznu i ujedno programatsku rečenicu uvoda u suvremeno doba:

“političko mišljenje i analiza sve do danas nisu odsjekli glavu kralju!”<sup>408</sup>

Foucaultovo shvaćanje moći/znanja uklapa se u zahtjev nove “političke teologije”. Od Schmitta do Derride ona zahtijeva preoblikovanje svih metafizičkih kategorija suverenosti u pojmove političkoga djelovanja autonomne slobode čovjeka. Ali u doba kraja humanizma s krajem metafizički shvaćenoga čovjeka, nastaje problem novoga određenja subjekta političkoga kao takvog. Promjena značenja i funkcije javnoga intelektualca vidljivi je pokazatelj ove promjene. Univerzalni intelektualac kakvog je utjelovljavao Sartre u svojem egzistencijalističkome marksizmu s angažiranim odnosom spram svijeta, označavao je prijenos znanja u stvarnost kao način aktivne prakse promjene svijeta. Pritom je filozofija postala političkom akcijom kritike praktičkoga uma, a književnost je platila cijenu gubitka vlastite autonomije. Angažirana književnost u ruhu angažiranoga intelektualca bila je tijekom druge polovine 20. stoljeća od Sartrea do svih drugih subjekata/aktera ove “velike priče” osuđena na politizaciju vlastitih estetskih pravila. U konačnici je to značilo promašaj filozofije politike kao i angažirane književnosti uopće. Problem je bio u tome što se pojam prakse u okviru egzistencijalizma i neomarksizma svodio na obrat društvenih uvjeta individual-

408 Michel Foucault, *History of Sexuality: An Introduction*, sv. I, Vintage, London – New York, 1980. str. 88.

ne egzistencije. A ona se ne određuje više unaprijed iz biti bitka, već iz situacije u kojoj se čovjek već uvijek nalazi.<sup>409</sup> Raskol univerzalnosti uma istodobno se pojavljuje kao raskol same prakse znanja. Na mjesto univerzalnoga intelektualca dolazi “specifični intelektualac”. On sjedinjuje zahtjeve uma, znanosti i istine u specifičnome kontekstu liberalno-demokratske politike. Njegova misija više nije stvaranje utopija i alternativa postojećem svijetu kapitalizma i demokracije, nego radikalna politika istine kao dijagnostička kritika stanja u modernome društvu. Intelektualac Foucaultova tipa više, dakle, ne govori iz položaja posjednika univerzalnoga znanja i apsolutne istine. Umjesto vječnosti i apriorne spoznaje istine, njegova je zadaća skromnija, ali nipošto ispod razine vremena u kojem tehno-znanosti koloniziraju sve druge diskurse, a politika postaje tehnologijom upravljanja ljudskim resursima. Specifični intelektualac nije više prorok i žrtva povijesti. Naprotiv, njegove su vrline u neprestanome radu oko uspostave novoga subjekta otpora, a skeptičnost i dekonstrukcija ideologije moći/znanja postaje unutarjni poriv njegova djelovanja u javnome prostoru. Ova promjena ima dalekosežne posljedice čak i za samu djelatnost Foucaulta kao intelektualca. Može se čak kazati da je prijelaz iz univerzalnoga spram partikularnoga shvaćanja znanja ulazak u novo doba korporativnoga znanja i nestanka javnoga intelektualca s čitavom pozornicom modernoga teatra ideja. Na ispražnjeno mjesto nove suverenosti svijeta dolazi spektakl masovne kulture, vladavina tehno-znanosti i ekspertnoga znanja. Štoviše, specifični intelektualac više ne mijenja situacije kao Sartreov prorok univerzalnoga. On se zadovoljava promjenom fleksibilnoga konteksta kulture kao konfiguracije života u svim njegovim očitovanjima. Nova sveza teorija i prakse pokazuje da je znanje postalo pragmatički *know-how*. U institucijama disciplinarnoga društva moderne posvuda se nalaze timovi stručnjaka za diskurzivne prakse od znanstvenih la-

409 Vidi o tome: Žarko Paić, *Projekt svobode: Jean- Paul Sartre – filozofija i angažma*, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2008.

boratorija do instituta. Specifični intelektualac u svojem suprotstavljanju univerzalnome bavi se poljem praktičnoga u sve većem specijaliziranju koje zahtijeva logika fragmentacije globalnoga kapitalizma. Nova konfiguracija intelektualca odgovara novoj političkoj ulozi. Budući da je u prethodnome modelu modernoga društva bio u suprotnosti s profesionalnim institucijama discipline kao što su državni aparati, sada je politizacija njegove volje za znanjem postala sama politika istine.

Foucault pokazuje razmjere ove promjene u slučaju atomskog fizičara Oppenheimera kao primjera za specifičnoga intelektualca. Vidljivo je već na prvi pogled da je riječ o gubitku aure slobode mišljenja i govora, jer institucije znanja u službi države i kapitala priječe apsolutnu slobodu govora. Istina je fikcija, gotovo da bi se moglo ustvrditi na tragu Nietzschea, čija se vrijednost sastoji u pragmatičkoj uporabi. Ideologija koja se upisuje u strukture moći/znanja kao utjelovljenje samoga aparata države više se ne nalazi u radikalnoj suprotnosti između humanističkih intelektualaca i tehničke inteligencije. Ono što je Foucault implicitno najavio jest zapravo čudovišni događaj kraja čovjeka i kraja humanizma u tehnologiji upravljanja sustavom i okolinom. Paradoksalno je da se njegov zagovor gotovo hiper-pesimističkoga djelovanja protu-moći same politike istine u promjeni konteksta politike – od borbe za prava imigranata, potlačenih identitetskih skupina homoseksualaca i žena, rasnih manjina do svega drugoga u mikro-politici otpora – usmjerava na nemogućnost alternative. Čitava je operacija promjene paradigme intelektualca u doba biopolitike ništa drugo negoli apologija slobode bez (političke) moći. Drugim riječima, specifični je intelektualac hibridna figura subjekta u neprestanom radu i brizi oko vladavine nad samim sobom i Drugim. Intelektualac u doba tehno-znanosti postaje tehnolog vlastite etičke egzistencije otpora svijetu do posljednjega daha. Na kraju, Foucault zaključuje sljedeće:

- “istina” pretpostavlja sustav uređenih procedura za proizvodnju, regulaciju, distribuciju i cirkulaciju stavova;
- “istina” je povezana kružnim odnosom spram sustava moći koji je proizvode i održavaju te učinaka moći koji je uvode u preusmjeravaju kao “poretci” istine;
- taj se “poredak” više ne može shvatiti ni ideologijski niti kao superstruktura; riječ je o uvjetu formacije i razvitka kapitalizma jer to je isti poredak koji djeluje i u socijalističkim državama;
- temeljni politički problem za intelektualca nije više kritika ideologijskoga sadržaja s kojim je povezana i znanost ili, pak, opravdanje znanstvene prakse ispravnom ideologijom, nego u konstituiranju nove politike istine; stoga se ne radi više o promjeni “svijesti” ljudi, već o političkim, ekonomskim, institucionalnim poretcima proizvodnje istine;
- nije to, dakle, više pitanje oslobođenja istine od svakog sustava moći, što bi bila himera, već je istina gotovo sama moć – oslobođenje moći istine iz forme hegemonije (društvene, ekonomske i kulturalne) unutar koje djeluje danas.<sup>410</sup>

U Predavanjima na *Collège de France* o pojmu/riječ *parrésia* u Grka, Foucault se hermeneutički posvetio ideji sebstva iz položaja nove tehnologije oblikovanja egzistencije. Etičko-politički obrat odnosi se na spoznaju o nužnom nedostatku temelja ideje demokracije. Ono što pripada “dogmi” modernoga doba nesumnjivo proizlazi iz ideje slobode i istine kao temelja demokracije. Čini se kao da je politički poredak vladavine mnogih (*polloi*) danas u najvećoj mogućoj kušnji još od antičkih vremena. Ima nešto posebno zanimljivo za zadaću i smi-

410 Michel Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988, (Entretiens avec Michel Foucault)*, sv. III, 1976-1979. Gallimard, Pariz, 1994. str. 192. O kritici Foucaultova pojma *specifičnoga intelektualca* zbog moralnoga relativizma, spoznajnoga skepticizma, političke ravnodušnosti i duhovnoga iskustva praznine u postmoderni vidi: Frank Furedi, *Where Have All The Intellectuals Gone?* Continuum, London, 2006. 2. izd.



sao filozofije danas. Vidjeli smo da je Foucault na tragu Nietzschea modernost shvatio kao najveći mogući zadatak povijesne egzistencije čovjeka u trenutku njegova epohalnoga kraja u životu, radu i jeziku tehno-znanosti. Biti i misliti *ovdje i sada* očigledno znači misaono biti sa specifičnim odnosom spram ideje povijesti. Kritika metafizičkoga historizma za Foucaulta je ujedno bila kritika diskursa humanističkih znanosti kao i kritika genealogije moći institucija u kojima se povijest događa kao “svrha” i “cilj”, “nužnost” i “neizbježnost” napretka čovjeka. Uvodeći u *igru istine* pojam kontingencije i događaja, Foucault se morao razračunati ne samo s različitim znanstvenim pozitivističkim pristupima povijesti, nego i s hermeneutičkim od Diltheya do Gadamera. Ono što je posebno važno jest da se desetljeće prije no što će se Foucault intenzivno baviti hermeneutikom sebstva kroz analizu klasične antike u politici, etici, retorici i estetici, u Njemačkoj pokušao izvesti veliki projekt obnove klasične antičke filozofije politike u vidu rehabilitacije praktičke filozofije.<sup>411</sup>

Praksi pripadan pojam *phronesis* (razboritosti) iz Aristotelove *Nikomahove etike* odnosi se na dijanoetičku vrlinu nužnu za dobru vladavinu u zajednici (*politeia*). Povratak nižu vrlina nužnih za demokratsko iskustvo građanske poslušnosti zakonima i građanske neposlušnosti nepravednim zakonima ima strategijsku funkciju unutarnje kritike liberalne demokracije u krizi. Na toj razini shvaćanja političkoga glavno pitanje nije više o uvjetima mogućnosti dobre vladavine u parlamentarnoj demokraciji, nego o raspodjeli/regulaciji ideje pravednosti u kulturno pluralnim društvima Zapada.<sup>412</sup> Vrline za praktično djelovanje u tehno-znanstvenome svijetu moraju povezati um i srčanost, razbor i nepokornost, racionalni izbor između alternativa u demokratskoj politici i

411 Vidi o tome: Manfred Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie: Geschichte, Problemen, Aufgaben*, sv. I, Rombach, Freiburg, 1972.

412 John Rawls, *A Theory Of Justice*, Harvard University Press, Harvard, 1971.

onog što je istina događaja same slobode. Kada se ideja pravednosti i slobode više ne određuju transcendentno unutar metafizičke diobe na etiku i politiku kao praktičku filozofiju unutar zajednice, tada u igru ulaze ili hermeneutika ili pragmatika. One posežu za deontologijskim objašnjenjem nastanka politike u suvremeno doba razdvojenosti institucija i zbiljske prakse. *Phronesis* se nalazi u središtu ideje rehabilitacije praktičke filozofije. Ukratko, njime se nastoji potaknuti javna rasprava unutar deliberativnoga shvaćanja demokracije. Takvu ideju zastupaju pristalice povjerenja u bezgraničnu “milost” javnoga razuma u suvremenoj demokraciji. S tom se vrlinom demokracija brani od vlastite degeneracije u oligarhijski način upravljanja političkom zajednicom. Umjesto strasti i želja, umjesto politike tijela kao politike identiteta, poziv na univerzalni javni razum služi kao neka vrsta nostalgije za Kantovim etičkim postulatima moderne politike. Posve je jasno da Foucault tome suprotstavlja nešto u čitavoj povijesti filozofije politike u doba Grka zapostavljeno, potisnuto, netematizirano ili, pak, naizgled zapalo u puku retoriku, koja je više bila primjerena stoičkoj filozofiji Rima. Riječ je o, dakako, vrlini demokratske legitimnosti samoga poretka – *parrésii*.<sup>413</sup> Pojednostavljeno rečeno, to je vrlina kojom se u praksi otvara prostor slobodnoga govora često u situacijama koje su iznimno opasne zbog prijetnje da govornik riskira vlastiti život. Sjetimo li se niza ubojstva novinara u Brazilu, Čileu, Rusiji posljednje desetljeće 21. stoljeća u borbi protiv oligarhijske vladavine umrežene mafije, reakcionarnih političkih elita, crkve i transnacionalnih korporacija, jasno je što znači rizik javnoga govora bez kompromisa. Sloboda govora ujedno je mogućnost i nužnost slobode kao prakse koja mora postojati za sve.

Jednakost i pravednost u političkome poretku demokracije ne mogu se ozbiljiti bez prakse slobodnoga govora. *Isoge-*

413 Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima: Predavanja na Collège de France*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2010. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg

ria i *isonomia* (jednaka mogućnost govora i načelo jednakosti u političkoj zajednici) određuju demokraciju ponajprije iz prava na jednaku zastupljenost građana u odlučivanju. Utoliko se načelo jednakosti i pravednosti ne odnosi tek na formalna prava sudjelovanja u zajedničkome odlučivanju, nego na slobodu koja u svojoj neizvjesnosti nema nikakav temelj izvan sebe same. Autonomija pritom dovodi um i tijelo u sintezu djelovanja. Kada je poredak ugrožen zapalošću u tiranijski oblik vladavine, kakav je bio primjerice u Sirakuzi na Siciliji gdje dolazi Platon da bi preobratio svojim filozofijskim idejama o državi i vladanju tiranina Dionizija I, tada se rješenje ne pronalazi u suspenziji demokratskih pravila igre, stavljanju zakona izvan snage. Naprotiv, demokracija se brani slobodom govora onoga što pripada istini iz načela jednakosti i pravednosti. Opasnost nastaje otuda što je sam demokratski poredak na rubu tiranije ili diktature. Dužnost govorenja istine u lice vladaru u atenskoj demokraciji, čemu Foucault posvećuje svoja predavanja iz hermeneutike sebstva, postaje politika istine kao događaj slobode bez temelja. To je govor koji u svojoj izvedbi zahtijeva radikalnu promjenu zbiljskoga života u okvirima demokratskoga poretka. *Parrésia* sjedinjuje moralnu dimenziju istine i brigu za vlastitu egzistenciju u smislu njezina njegovanja, odgoja i usavršavanja.<sup>414</sup>

Što je za Foucaulta – *parrésia*? U nizu predavanja taj se pojam iščitava iz Euripidovih drama *Ion* i *Kralj Edip* te iz Platonova znamenitoga *Sedmoga pisma*. Mogućnost govora kao čin govora istine nije pitanje osobne časti. Radi se o onome što u latinskome izriječju glasi ovako: *dixi et salvavi animam meam* (to rekoh i spasih dušu svoju). Govornik koji je spreman poput Sokrata zbog istine otići u smrt očigledno ima odliku hrabrosti i srčanosti. No, za razliku od ratnika u boju, govornik istine u javnome prostoru ne služi se govorom da bi zamijenio ratnika, iako govor može imati ratničke boje i huškačku retoriku, u negativnome smislu govora protiv vanjskih ili unutarnjih neprijatelja političkoga poretka. *Parrésia* pretpo-

stavlja da se unutar demokratskoga poretka, ali u rubnome slučaju i u nedemokratskome poretku diktature, primjerice, može dogoditi da javno djelovanje u sferi govora istine preokrene kontinuitet povijesti.<sup>415</sup> U pitanju je, dakle, govor odlučnosti. Znamo da je Heidegger pojmom odlučnosti (*Entschlossenheit*) odredio temeljni egzistencijal brige tubitka u bitku-k-smrti na razini spisa *Bitak i vrijeme*. Događaj političke promjene situacije u demokratskome poretku ima karakter odlučnosti onda kada se radi o prijetnji da se smisao demokracije izokrene u svoju negativnu sliku. Međutim, jedna od bitnih oznaka pojma *parrésie* nije samo odlučnost govornika kao subjekta demokratske igre istine, nego ponajprije otvorenost istine kao događaja. Zato je upadljiva blizina tog pojma u Foucaultovome tumačenju, iako se na to nigdje izričito ne referira, Heideggerovu tumačenju grčke riječi *aletheia* (istina). Otvorenost istine dovodi slobodu kao uvjet mogućnosti političke zajednice pred svojevrsni ispit kolektivne savjesti. Odbacujući teoriju sukladnosti istine i zbilje, Foucault se i u kasnome razdoblju svojega mišljenja priklanja Nietzscheu. Uostalom, u *Riječima i stvarima* istina se ne razumije iz ontologije povijesti od Sokrata do Hegela, već iz dekonstrukcije ontologije počevši od Nietzschea do Heideggera kao postajanje drugim i razlikom i kao otvorenost samoga događaja u obzorju nadolazećega. Istina se ne događa samo u sadašnjosti. Ona ima karakter prelaska u budućnost. Zato govor koji određuje značenje parezijastičkoga govora može imati i često ima svoje posljedice tek u budućem vremenu. *Parrésia* za razliku od *phronesis* označava radikalni događaj prekida sa sadašnjošću. To je ujedno događaj konstitucije slobode govora kao kulture demokratskoga diskursa. Ali ono što je presudno u tom činu jest da je *parrésia* subverzivni događaj diskontinuiteta povijesti. S njom u stvari otpočinje drugi i drukčiji model egzistencije. Foucault ga naziva estetikom, a ona ima etičko značenje dostojanstva istine u političkome pro-

414 Jon Simons, nav. djelo, str. 93-94.

415 Michel Foucault, "Ethics: Subjectivity and Truth", u: *Essential Works of Foucault, 1954-1984*, sv. I, The New Press, New York, 1997. str. 292.

storu demokracije. To je posebno istaknuto u Foucaultovu tumačenju Platonova *Sedmoga pisma*. No, u cjelini predavanja o istini i slobodi kao govoru *parrésie* Foucault pokazuje kako se može razumjeti ono najčudovišnije, ono što određuje legitimnost poretka, ono što je tradicionalna metafizika nazivala činom utemeljenja. Nastanak kao utemeljenje demokracije Platon je opisao u VIII. knjizi *Države*. Za Foucaultovo tumačenje politike istine na kraju humanizma i modernoga doba, ovaj je prikaz više od analogije. Slike koje ovdje zauzimaju mjesto ideja iz povijesti grčke demokracije su očigledno prikaz i analiza našega vremena, onoga što Foucault pripisuje zadaći mišljenja i političkoj ulozi specifičnoga intelektualca u sadašnjosti:

“Radi se, dakle, o genezi demokracije. Ta geneza demokracije odvija se, kaže Platon u *Državi*, polazeći od oligarhije, to jest iz situacije u kojoj samo nekolicina drži vlast i ima bogatstvo, oni čuveni ljudi koji imaju *dunasteia* (to jest politički utjecaj na državu) svojim položajem, svojim bogatstvom i samim obnašanjem političke vlasti koju zadržavaju za sebe. Kako oligarhija postaje demokracija? E pa sjećate se geneze: ona je bitno ekonomska budući da u oligarhiji oni koji drže vlast i bogatstvo nemaju nikakve koristi, nemaju želje da druge oko sebe spriječe da ne osiromaše, naprotiv. Što oko njih bude manje bogatih ljudi, bit će manje onih koji će biti u položaju, koji bi mogli htjeti s njima dijeliti vlast. Dakle, osiromašenje ostalih nužan je zakon, u svakom slučaju prirodni cilj svake oligarhije. I kako bi u neku ruku drugima omogućili da sve više i više osiromaše, oligarsi dobro paze da ne donose zakone protiv raskoši: što ljudi više budu trošili i budu se gubili u ludim i ispraznim troškovima za svoj luksuz i svoj užitak, tim bolje. Oligarsi ne donose ni zakone koji bi dužnike štitili od vjerovnika. Naprotiv, oni dopuštaju da vjerovnici progone dužnike na način da ih sve više osiromašuju, tako da imamo onu čuvenu usporedbu, kao što znate, opisanu u poznatom tekstu, između vrlo bogatih i vrlo siro-

mašnih. Kada se u vjerskim obredima, kada se na vojnim skupovima, kada se u građanskim skupštinama, susretnu građani jedne oligarhijske države, e pa ima ih vrlo bogatih i vrlo siromašnih. Tinjaju zavisti i tako počinju unutrašnji ratovi, unutrašnji ratovi u kojima najsiromašniji i najbrojniji, boreći se protiv ostalih, pozivaju izvanjske saveznike, na koncu se dočepaju vlasti i obaraju oligarhiju. Demokracija se, kaže Platon, ‘ustanovljuje kada siromašni, pobjednici nad svojim neprijateljima, pokolju jedne, prognaju druge, te s onima koji ostaju jednako podijele vladavinu i upravu.’”<sup>416</sup>

Foucaultova politika istine kojoj *parrésia* služi time što otvara mogućnost egzistencijalne odlučnosti samoga čovjeka kao pojedinca postavlja u pitanje ne toliko moć/znanje ili dispozitiv neoliberalnoga kapitalizma i njemu primjerene oligarhijske političke vladavine unutar demokratskoga poretka. Ono što se iz navedenoga pojavljuje nelagodnom života u doba tehno-znanosti i kraja modernosti uopće jest nešto mnogo čudovišnije od podsjećanja na genezu demokracije. Prosvjetiteljstvo i humanizam čine bit modernoga razumijevanja slobode i istine u povijesti zapadnjačke civilizacije. No, već u tekstu “Što je prosvjetiteljstvo?” Foucault u razračunavanju s Kantom ne poseže za najradikalnijim dosegom vlastite djelatnosti transformacije i razmještanja kategorija modernoga pojma čovjeka. Antropologija, međutim, nije tek novonastala humanistička znanost koja analitikom konačnosti definira što je to čovjek, kako treba djelovati da bi ispunio svoju zadanu svrhu ili bit u svijetu, te, naposljetku, čemu se ima nadati. Zadaća je antropologije posve izričito u destrukciji čitave metafizike povijesti s njezinim mitom o napretku kao “nužnosti” samorazvitka uma kao pretpostavke slobode. Umjesto toga, kontingencija slobode zahtijeva događaj politike istine. Događaj je to koji nadilazi bilo kakvu utopiju onog što se nužno ima dogoditi. Foucault je u svojim predavanjima o biti vladavine nastojao stvoriti pretpostavke za ideju “novoga su-

416 Michel Foucault, *Vladanje sobom i drugima*, str. 179.

bjekta” bez utemeljenja u visinama uma i moralnome imperativu djelovanja izvana. Sam se život u svojoj nepokorivoj kontingenciji odupire svođenju na moć/znanje nekog dispozitiva koji djeluje kao globalna mreža učinaka ekonomije i politike tiranije nad slobodom. Ono treće u nastanku antropologije moderne nije ništa drugo nego povijest ekonomskih i političkih revolucija od 1789. godine do danas. *Parrésia* se bitno ne razlikuje od *phronesis* kada je život sam postao biopolitičko sredstvo za neku drugu svrhu. Govor istine tada postaje pukom kulturom diskursa otpora. Takav govor ne samo da je bezazlen za funkcioniranje poretka moći/znanja globalnoga kapitalizma, nego je, štoviše, u svojim suvremenim verzijama postao retorikom medijskoga spektakla. Cinizam se spektakla sastoji u tome, kako je to sjajno definirao Guy Debord u *Društvu spektakla*, što i govor buntovnika i revolucionara integrira u svoj sustav ispraznosti govora bez moći promjene svijeta.

Subverzija stoga nije revolucija kao događaj prekida s poviješću u znaku promjene i stabilnosti poretka. Ona je to što je oduvijek i bila – govor slobode bez moći. U svojim spektakularnim oblicima travestije taj govor postaje karikaturom zbiljskoga protesta. Foucault je bio svjestan da je ono što preostaje od humanizma u tehno-znanstveno doba fleksibilnih mreža “istine” jedino neka vrsta stoičko-skeptičkoga obrata individualne egzistencije. Zadaća filozofije na kraju modernosti postaje jedinstveni paradoks onoga što izriče ta mračna i zagonetna starogrčka riječ – *parrésia*. Sloboda govora pretpostavlja govor slobode. Prostor je slobode njegova jedina moguća zajednica u povijesti, jedina forma u kojoj se nalaze čovjek, Bog i nad-čovjek. Ta je forma ono što Deleuze i Guattari u spisu *Što je filozofija?* određuju pojmom grčkoga grad-države u kojoj je rođena filozofija i gdje je nastala demokracija. Filozofija i demokracija se ujedno pretpostavljaju i pobijaju. Pretpostavljaju se jer filozofija cvate samo u prostoru jednakosti, pravednosti i ljepote kao moć dijaloga između bitka i mišljenja u jeziku. Pobijaju se kada demokracija u svo-

jem paradoksu većinskoga načela istiskuje moć razboritosti (*phronesis*) u korist zavodenja strastima, taštinom i bogatstvom. U Foucaultovu mišljenju od samoga početka do kraja ovaj je paradoks doveo do toga da je praksa filozofije istina njezine univerzalne nepraktičnosti. Na kraju, obrat od znanja, moći do subjekta pokazao je samo ono što Foucaulta čini našim nesuvremenim suvremenikom. Jezik politike kao događaja uvijek završava onako kako je to Platon opisao u genezi demokracije. Da bi sloboda mogla imati svoj bestemeljni temelj kao početak druge povijesti nužno je “odsjeći glavu kralju”. Božansko nasilje u doba bez Boga posljednja je riječ politika nadomjestka – od revolucije, subverzije do mistike permanentnoga otpora. A nadomjestak je poput suvremenoga intelektualca samo subjekt bez svoje supstancije u potrazi za novim pseudo-događajem.

MREŽA TREĆA

nadolazeća  
zajednica

## 9.

## MESIJANSKI TRIJUMF ETIKE Emmanuel Lévinas i aporije mišljenja Drugoga

### 9.1. NELJUDSKO I KRAJ TEODICEJE: OD AUTONOMIJE SUBJEKTA DO HETERONOMIJE DRUGOGA

Kada se svijet suočava s neizmjernim prolomima nečuvenoga nasilja, okrutnosti i razaranja svega što je imalo svoj temelj u umnome poretku zajedničkoga bitka, jedini je pravi odgovor na to u pokušaju prevladavanja izvora samoga utemeljenja onoga što je uvjet mogućnosti zla. No, što ako je odgovor na fenomen zla u suvremenome svijetu nemoguć iz bilo kakve tradicionalne metafizičke perspektive nastale tijekom povijesti Zapada kroz misao o teodiceji? Izraz je 1710. upotrijebio Leibniz. Božanska prisutnost u povijesti odnosi se na pojam providnosti (*providentia*). S onu stranu ljudske mogućnosti spoznaje Bog skriveno provodi svoj plan. Teodicejom se označava ono navlastito Bogu u odnosu spram ljudske povijesti. Skriveni plan ozbiljenja istine, pravednosti i slobode na kraju povijesnoga vremena razdvaja Boga i čovjeka. Ljudske patnje, okrutnosti i prividna moć zla na kraju se povijesti preokreću u beskonačno vladanje dobra s onu stranu ljudske konačnosti. S pomoću teodiceje Bog “teologijski” zaključuje ono što je od samoga početka aporija ljudske povijesti: da je, naime, konačnost u beskonačnosti i da svako pre-

laženje granica bitka i bića istodobno označava kraj bitka i kraj bića u novome početku kao ograničavanju odnosa Boga, bitka i bića iz perspektive obrata samoga odnosa. U pojmu teodiceje racionalna teologija doseže svoj vrhunac. Hegel je izrazom *lukavstvo uma* “spustio” teologijski sadržaj teodiceje na razinu filozofijske djelatnosti apsolutnoga duha.

Ali sve postaje drukčije u identitetu razlika kada se pojavljuje bezuvjetna odgovornost čovjeka za svojega bližnjega/ Drugoga. Prethodni uvjet za to jest radikalna promjena cjelokupne metafizičke strukture zapadnjačkoga mišljenja. Agamben u jednoj slici o *Posljednjem sudu*, što bismo mogli ne bez ironije na suvremenu popularnu apokaliptiku *Hollywooda* preimenovati u “Dan poslije”, govori o iskustvu mesijanske zajednice na temelju Benjaminovih postavki o povijesnome i mesijanskome vremenu. Razlika između profanoga i svetoga dokida se mesijanskim događajem nadolazeće zajednice. *Sve će biti Isto, ali drukčije i različito*.<sup>417</sup> Problem je u tome što iskustvo mesijanskoga vremena već uvijek pretpostavlja to “prazno” vrijeme ispunjenja očekivanja i nade. Ono je drukčije od Istoga jer je različito. Ali je ujedno i različito od Istoga jer je drukčije. Teodiceja za razliku od mesijanskoga vremena nije samo razlika racionalnoga spram intuitivnoga, nego i razlika između filozofije i teologije. Nadalje, ta razlika nije samo razlika između iskustva mudrosti ljubavi i ljubavi spram Boga, koju Lévinas određuje apsolutnom metafizičkom željom. “Dan poslije” nakon kraja teodiceje ukazuje na problem: što nakon *mesijanskoga trijumfa etike*? Što, dakle, nakon spoznaje da je etičko djelovanje dovršeno u samoj biti teodiceje uopće objavom Boga čovjeku u nadolazećem vremenu apsolutne zajednice? Aporije etičkoga djelovanja postaju bjelodane tek onda kada se uspostavlja razlika između teokratske države i profanoga modernoga društva. Suverenost i autonomija moderne politike ili isključuje etičko iz svoga obzorja djelovanja kao preostatak teologijskoga koje samo političko zauzi-

417 Giorgio Agamben, “Judgement Day”, u: *Profanations*. Zone Books, New York, 2007. str. 23-28.

ma kao svoje središte, ili pak etičko mora iznova pronaći svoje “utemeljenje” izvan dosadašnjega služenja božanskoj providnosti i njezinim svetim ciljevima. Nije slučajno danas etičko-politički obrat suvremene filozofije povezan s problemom uspostave nove razlike između teologijskoga i političkoga u razumijevanju nadolazeće zajednice. Bog i politika nalaze se u stanju trajne suspenzije djelovanja. Suverenost koja određuje moć modernoga doba politiku dovodi do položaja božanske moći drugim sredstvima. Drugim riječima, događaj mesijanske politike zahtijeva novo promišljanje događaja božanskoga u povijesti nakon kraja teodiceje. Fenomen povratka vjere u sekularnim društvima Zapada nakon kraja komunizma u istočnoj Europi otvara problem odnosa vjere i razuma u tehno-znanstveno doba. Gdje i kako etičko pronalazi svoje mjesto između dviju vrsta redukcije: vjerskoga fundamentalizma i totalne politike liberalnih demokracija u neoimperijalnome globalnome poretku?<sup>418</sup> Sam je Lévinas u paradigmatiskom tekstu o odnosu politike i vjere upotrijebio jedan iznimno interpretacijski zahtjevan i istodobno precizan izraz za to stanje stvari – *politički monoteizam*.<sup>419</sup>

Hegelova je apsolutna znanost duha bila svojevrsna racionalna teodiceja. Na kraju povijesti ona dolazi kao prevladavanje/dokidanje (*Aufhebung*) svih povijesno preoblikovanih formi subjektivnoga i objektivnoga duha. Marxov je komunizam realizirana tehno-politička teodiceja preobrata čovjeka iz dijalektike povijesti Gospodara – Roba u univerzalnoga proizvođača svijeta u događaju “carstva slobode”. Nije, dakle, riječ tek o racionalnoj jezgri filozofijskoga čitanja Biblije od

418 Vidi o tome: Jacques Derrida i Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2001. i Simon Critchley, *The Faith of Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London, 2012.

419 Emmanuel Lévinas, “The State of Caesar and the State of David”, u: Emmanuel Lévinas, *Beyonde the Verse*, Indiana University Press, Bloomington, 1994. str. 186. Vidi o tome: R.A.Cohen, “Political Monotheism”: Lévinas on Politics, Ethics and Religion”, “Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations” (ur. C. Chan-Fai, I.Chvatik, I.Copoeru, L.Embree, J.Iribarne, & H.R.Sepp, Web Published at [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003.”

*Geneze do Apokalipse*. Uvijek se radi o neizbježnoj i nužnoj strukturi onto-teologijskoga mišljenja. S njime se uspostavlja moć povijesti. Ono drukčije već uvijek proizlazi iz Istoga, a razlike su moguće samo kao razlike unutar “logike” Istoga. Ako Bog nije mišljen nikako drukčije negoli polazeći od ontologijskih načela (*arché*, supstancija, najviše biće), tada je pitanje o smislu teodiceje zapravo tautologisko. Povijest završava mesijanskim trijumfom beskraje pravde. Ali pitanje je čemu je uopće bila potrebna povijest neizmjerne i “beskorisne patnje” da bi se na kraju sve razotkrilo kao vječna prisutnost Istoga u razlikama? Nije li onda povijest sa stajališta teodiceje već uvijek rezultat samo Božjeg plana postavljanja granica i kušnji čovjeku da ne prijeđe ono što mu je zadano nužnošću njegove slobode, kako Spinoza i Hegel određuju bit slobode? Nije li onda Bog u svojoj svemoćnosti i sveprisutnosti, čak i u povlačenju iz povijesti i neizrecivoj praznini šutnje nakon nečuvenoga zla u povijesti – Holokaust i nacistički logor *Auschwitz* – tek onaj koji intervenira u svjetsku povijest spasa na način ravnodušnoga promatrača kojemu su žrtve istodobno nužno potrebne i beskorisne? Paradoks je u tome što su žrtve beskorisne zato što su nužne. Lévinas je upravo na taj način zaoštrio odnos između nečuvenoga zla u svijetu i kraja teodiceje. Ako etika Drugoga proizlazi iz odgovora na patnje Drugoga, onda je bjelodano da se pojam patnje kao ono što pripada osjećaju podnošenja boli na tijelu Drugoga razlikuje od bilo kakvoga metafizičkoga temelja etike kao racionalnoga temelja obveze u kategoričkome imperativu Kanta. Struktura Lévinasove argumentacije za etičku perspektivu mišljenja i djelovanja u suvremenome svijetu, kako ju je izložio u kratkom eseju naslovljenom “Beskorisna patnja”, jest jednostavni poziv za djelovanjem iz suosjećanja, a ne iz racionalnoga (metafizičkoga) temelja morala.<sup>420</sup>

420 Emmanuel Lévinas, “Useless Suffering”, u: Robert Bernasconi i David Wood (ur.), *The Provocation of Lévinas*, Routledge, London – New York, 1988. str. 156-167.

Dijabolički užas samoga nečuvenoga zla pripada onome neljudskome našega doba. Kraj teodiceje zato označava kraj mišljenja ideje božanske providnosti u shvaćanju svjetske povijesti kao racionalnoga plana bitka. U tome se nadilazi mogućnost spoznaje onoga što je pojavnost same povijesti u stravičnim genocidima naroda i istrebljenjima rasa. Na pitanje kako je Bog mogao dopustiti *Auschwitz* i kako opravdati njegovu odsutnost u činu trijumfa radikalnoga zla, Lévinasov je odgovor, na temelju dijaloga s Emilom Fackenheimom, kanadskim filozofom i teologom, da se dijabolički užas Holokausta nad Židovima u nacističkome planu istrebljenja ne može objasniti nikakvim metafizičkim razlozima niti upućivanjem na teodiceju. Štoviše, kraj teodiceje je jedino opravdani način postupka mišljenja, koje više ne postulira kraj povijesti iz perspektive beskonačnoga prava subjekta (Boga), nego povijest samu radikalno dovodi do ozbiljenja u događaju susreta s apsolutno Drugim i drukčijim od Istoga. Pitanje o mogućnosti vjerovanja u Boga nakon *Auschwitza* označava stoga nužnost radikalnoga prevladavanja cjelokupne metafizičke ostavštine Zapada. Odgovor koji se iz same strukture te konceptualne arhitektonike čini obvezujućim dolazi iz Heideggerova okružja mišljenja. U analogiji s Heideggerovom mišlju kraja metafizike kao onto-teologije, Lévinas govori o kraju teodiceje. Posrijedi je ishod upravo takve povijesti spasa. Svoj smisao pronalazi u ideji Božje providnosti/plana, drugoga imena za *logos*, um, duh. Dekonstrukcija takvog načina utemeljenja povijesti znači otvorenost onoga što je ne samo radikalno drukčije od temelja Zapada uopće, nego jest apsolutno drukčije od "drukčijega" (Istoga). Kraj teodiceje otvara mogućnost dostojanstva vjere i nakon kraja povijesti. Bog, pritom, nije s onu stranu povijesti. On je apsolutno Drugi. Beskrajna i bezuvjetna ljubav spram Drugoga (čovjeka) tvori metafizičku želju u blizini s njegovim licem u samome činu tjelesnosti. Etika polazi od želje za pravdom. Ona ima svoje mjesto u međuljudskome svijetu susreta s tijelom Drugoga.<sup>421</sup>

421 Roger Burggraeve, "Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Lévinas on Moral Evil and Our Responsibility", *Journal of Social Philosophy*, Vol. 30, br. 1, proljeće 1999. str. 29-45.

Lévinas otuda otvara mogućnost oslobađanja onoga božanskoga u otvorenosti Boga s onu stranu bitka kao ideje dobra. Taj "dekonstrukcijski obrat"<sup>422</sup> smjera dvostruko emanipaciji:

- (1) vjera se oslobađa tiranije teodiceje;
- (2) mišljenje se lišava ontologijskoga Zakona (temelja, *arché*).

Time se otvara mogućnost metafizičke transcendencije spram Drugoga i drukčijega, koje je starije od staroga i novije od novoga. To je ono što posebno u svojim ranim spisima naziva *an-arché* i što se pojavljuje kao otvorenost same "svete povijesti".<sup>423</sup> Etika ulazi u međuljudsko djelovanje u različiti spram politike, koja od trenutka modernoga "društvenoga ugovora" već pripada području "prirode" i "društva". Etičko, dakle, predleži tom razlikovanju. S onu stranu države i društva ono počiva prije ustanovljenja Zakona kao onoga Trećega, koje institucionalizira međuljudske odnose u formi političkih vladavina i pravnih poredaka. Ipak, ako je etičko ono što prethodi svakom mogućem političkome utemeljenju zajednice, metafizički način tvorbe svijeta neizbježno mora pasti u bezdan teodiceje. Čemu zapravo uopće etika ako je kraj teodiceje kao kraj povijesti nešto unaprijed predodređeno? Smisao podnošenja patnje i iskustvo žrtve doista nadilazi povijesno-epohalne granice. I zato je *ravnodušnost* drugo ime za izvor etičkoga obrata u suvremenom postmetafizičkome mišljenju. Iako se prilično lako složiti s postavkom da je mišljenje Emmanuela Lévinasa odgovor na užase i zla 20. stoljeća, od nacizma, staljinizma, kolonijalizma, od *Auschwitza*, *Kolime* do *Ruande* i dalje,<sup>424</sup> čini se da je njegova paradigmatiska

422 Simon Critchley, "Introduction", u: Simon Critchley i Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge University Press, 2004. str. I-32.

423 Emmanuel Lévinas, "God and Philosophy", u: *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings* (ur. Adriaan T. Paperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996. str. 129-148.

424 R.J. Bernstein, "Evil and the temptation of theodicy", u: Simon Critchley i Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to LÉVINAS*. Cambridge University Press, New York, 2004. str. 252-267.



etika bezuvjetne ljubavi i odgovornosti spram Drugoga odgovor na ono najnečuvenije i istodobno posve razumljivo u suvremeno doba bez zajednice, gdje život postaje biopolitičkom robom, a njegova proizvodnja stvar tehničkoga samozbiljenja ideje besmrtnosti posthumanoga tijela.

To je odgovor na ravnodušnost spram zla, nasilja, okrutnosti. Etika u postmetafizičko doba proizlazi iz suosjećanja spram patnji Drugoga, a njezin je prethodeći negativni stimulans s onu stranu bitka uopće – *ravnodušnost*. Kako se očituje ravnodušnost u suvremeno doba? Ako je maksima kategoričkoga imperativa Kanta sadržana u rigoroznosti norme koja kao anonimni glas (savjesti) naređuje: “Moraš bezuvjetno činiti dobro!”, a etika bezuvjetne predanosti Drugome polazi od zabrane u formi zapovijedi: “Ne ubij!”, tada je kraj teodiceje o kojoj govori Lévinas utonulost u najdublje dno nesolidarnosti s Drugime što potvrđuje totalnu vladavinu egocentričkoga subjekta: “Drugi me se ne tiče.” Usuprot onoj Sartreovoj izreci da su Drugi pakao, što znači da je intersubjektivni odnos spram izvanjskoga svijeta (bitka) već unaprijed osuđen na nelagodu i mučninu susreta s drugim *egom*, obrat je ove egzistencijalističke strukture bitka-u-svijetu da je Drugi ništa drugo negoli “prazan objekt”. Ravnodušnost stoga označava drugo ime za negativnu projekciju beskonačnoga prava subjekta u vlastitome samoljublju i samozivosti (narcizam i egoizam). Sve su to fenomeni onoga što Lévinas naziva *egologijom ontologije Zapada*.<sup>425</sup> Njezina je posljedica društvena ravnodušnost u neoliberalnome globalnome kapitalizmu. Etika suosjećanja izaziva nenadani događaj prekida s egzistencijalnim stanjem opće ravnodušnosti. Da bi se dogodio prekid s logikom sinkronije bitka, Lévinas govori o događaju susreta s Drugim kao apsolutnim dijakronijskim trenutkom u vremenu. No, je li takav prekid nešto uistinu djelotvorno u promjeni realnoga stanja svijeta ili tek eksces kao

425 Emmanuel Lévinas, “The Ego and the Totality”, u: *Collected Philosophical Papers*, M.Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987. str. 25-46.

što je eksces i samo zlo? Nema sumnje da je etika suosjećanja tjelesnost ekscesa jer se briga za Drugoga neizbježno pojavljuje kao samožrtvovanje vlastita subjekta i njegova prava na užitek. Ne treba zaboraviti da je cijela fenomenologija tijela Lévinasa u djelu *Totalitet i beskonačno* zanosna pohvala tijelu i njegovim egzistencijalnim užicima. Ljubav nije ovdje tek duhovni susret s Drugim u sferi idealnosti. Ona se “objektivira” u *erosu* i ekspresiji čiste tjelesnosti.<sup>426</sup>

U svezi s Heideggerovim egzistencijalijama, koje je razvio u spisu *Bitak i vrijeme*, možemo ravnodušnost odrediti jednim modusom raspoloženja (*Befindlichkeit*). Umjesto tjeskobe u ravnodušnosti vlada posvemašnja dosada spram bitka u stanju prisutnosti. Potpuno “mi” je svejedno što se događa s Drugim zato što to nije “moj” problem, nego njegov ili, pak, problem koji tehnički rješavaju institucije Trećega (politička država i građansko društvo).<sup>427</sup> Nasilje unutar obzorja bitka-u-svijetu postaje događaj pomirenja s onim izvanjskim što se očituje u samoj “biti” nasilja. Već je otuda jasno da je fenomenologijsko podrijetlo etike u Lévinasa i njegovih nastavljača zapravo ništa drugo negoli pitanje o izvoru zla i nasilja u svijetu. Etika Drugoga preokrenuta je teodiceja. Umjesto razrješenja pitanja odnosa Boga i čovjeka na kraju povijesti etika kao “prva filozofija” otpočinje kao “sveta povijest” apsolutno Drugoga. Tko je taj Drugi koji se otvara u svojoj nesvodljivosti kao lice i kao kazivanje apsolutne transcendencije? Je li to uopće još čovjek u svojim ljudskim-odveć ljudskim odnosima? Ili možda valja radikalno kazati da je Lévinasov “humanizam” za doba posthumanizma samo još neki preostatak teologije mesijanskoga događaja bez “subjekta”, etika bez *ethosa* (zajednice), uzaludan pokušaj da se spasi ono što je čovjek tako velikodušno udijelio onostranosti – blizina sa-

426 Vidi o tome: F. R. Altez-Albela, “The Body and Transcendence in Emmanuel Lévinas’ Phenomenological Ethics” [http://www.kritike.org/journal/issue\\_9/altez-albela\\_june2011.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_9/altez-albela_june2011.pdf)

427 Vidi o tome: W.P.Simmons, “The Third: Lévinas’ theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics”, *Philosophy & Social Criticism*, Vol 25, br. 6, str. 83-104.

mome događaju iskršavanja bitka, Boga i čovjeka u neposrednoj prisutnosti ovoga jednokratnoga sklopa.<sup>428</sup>

Heidegger u svojim predavanjima o Leibnizovoj metafiziци upućuje na to da se teodiceja ne pojavljuje kao slučajan dodatak njegovome filozofijskome racionalizmu. Vjerodostojan plan metafizičke tvorbe svijeta u teodiceji pronalazi razlog opravdanja fenomena zla. Razlikovanje između dvije vrste spoznaje – racionalne i intuitivne – odgovara metafizičke razlikovanju čovjeka i Boga. Racionalna se spoznaja zasniva na načelima matematike i logike, a intuitivna prethodi i nadilazi dokazni postupak čistoga uma. *Intuitus praesens* označava način egzistencije Boga kao supstancije i subjekta u njegovu bitku.<sup>429</sup> Prisutnost s onu stranu uma kao razuma nije, dakle, prisutnost u formi osjećaja. No, bez osjećaja nemoguće je dospjeti do posljednje zagonetke Božjega plana u svjetskoj povijesti. Na svojem kraju ona završava kao povijest “beskorisne patnje” čovjeka da bi se uspostavio beskrajni i beskonačni *mesijanski trijumf etike*.<sup>430</sup>

428 Vidi o tome: Terry Eagleton, *Trouble With Strangers: A Study of Ethics*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009. str. 223-272.

429 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, sv. 26, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2007.

430 Sloterdijk u svojoj analizi kraja teodiceje u povijesti mišljenja moderne, nakon strahotnih iskustava razaranja u prvome svjetskome ratu i osobito nakon Holokausta i drugoga svjetskoga rata nadomješta pojam teodiceje s onim pojmom koji savršeno odgovara razdoblju posthumanizma i tehnognanstvene utopije – *algodiceje*. Strategija se svodi na ublažavanje i nestajanje boli kao prvoga stupnja u kvantitativnome i kvalitativnome određenju patnje. Pritom je profanost ove strategije u tome što se patnja povezuje samo uz zastarjelost “prirode” u ljudskome tijelu. Fizička bol samo je manifestacija psihičke strukture nesvjesne prirode. Ona prolazi evolucijski put preobrazbe onoga organskoga u živo kao tehnički artifičijelno. Bol se ublažava i nadvladava tehnologijama algodiceje, a suosjećanje koje čini temelj jedne univerzalne etike za doba posthumanizma prestaje biti “stvar” nesvodljive prirode ljudske vrste u dodiru s Drugim. Jedino pravo pitanje nadolazećega jest pitanje usavršavanja strukture posthumanoga tijela kao sveze kiborga, stroja i žive tjelesnosti čovjeka. Vidi o tome: Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsche's Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986. i Žarko Paić, “Nietzsche i postmoderna kritika

Osjećaj ne pripada tek duševnim očitovanjima bitka čovjeka, koji se tradicionalno nalaze na nižem rangu od razuma i uma. Patnja kao uzdizanje bola do stupnja uzvišenosti samoga podnošenja žrtve za Drugoga izaziva upravo taj osjećaj sućuti s Drugime u ne-recipročnome odnosu. Etički je osjećaj uvijek između samilosti i srdžbe. Zato se podrijetlo etike u osjećaju sućuti mora razviti tek onda kada *ethos* ne proizlazi iz biti metafizički postavljene zajednice s podrijetlom u ideji dobra (Platonova *Politeia*) niti kad se dobro u zajednici politički shvaća distributivnom pravednošću na temelju jednakosti (Aristotel u *Nikomahovoj etici*). Etičko se ne može uopće pojaviti izvan obzorja ideje dobra kojemu smjeraju ljudi u zajednici. Politika je za izvorno grčko shvaćanje svijeta moguća samo kao ispunjenje *ethosa*. Različiti modeli vladanja od demokracije do aristokracije i monarhije samo su različiti načini ozbiljenja ideje dobra, slobode i pravednosti. Politika otuda kod Platona i Aristotela ne prethodi etici ni u logičkome niti u povijesnome smislu. Ako je uopće moguće kazati da Grci razlikuju političko od etičkoga u užem smislu, onda je takvo razlikovanje jedino moguće opravdati metafizičkim načinom tvorbe odnosa između božanskoga i svijeta, ljudskoga i prirodnoga (*fysis*), te onoga što je temelj cjelokupne strukture zapadnjačkoga mišljenja. A to je dioba na teoriju, praksu i poetičko djelovanje. Kada Lévinas uzima za takvo razlikovanje slikovne prispodobе da bi uputio na istovjetnost i razlike grčkoga i židovskoga podrijetla zapadnjačke metafizike, uvijek je riječ o Odiseju i Abrahamu. Odisej je metafora za povratak iz tuđine u blizinu zavičaja, a Abraham za svjesno napuštanje izvornoga zavičaja i traganje za obećanom zemljom.<sup>431</sup> Etika, dakle, nastaje iz iskustva razaranja

uma: Dva pristupa – Gilles Deleuze i Peter Sloterdijk”, u: *Traume razlika*, Meandar, Zagreb, str. 13-30.

431 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur le extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961. str. 75/102. – Dva shvaćanja svijeta i života koja čine dualnu strukturu povijesti metafizike Zapada mogu se ovdje prepoznati kao: (1) grčko tragičko lutanje iz bezavičajnosti u zavičajnost svijeta, iz onog što je izgubljeni iskon ili *arché* do povratka zavičaju i (2) žido-

doma i zavičaja čovjeka. Ona se zasniva kao prosvjed protiv onoga što je duboko neljudsko, traumatično i nečuvano. To ne može biti neka unaprijed ontologijski određena ideja dobra kao bitka. Samo ono s onu stranu bitka, ono što se događa u susretu s Drugim kao zagonetkom Lica koje dolazi iz visine i ostavlja trag Boga, predstavlja čin apsolutne transcencije.<sup>432</sup>

Suosjećanje je očito određeno nečim zastrašujućim. Ono se čini prethodećim svakoj metafizičkoj odredbi čovjeka i njegova svijeta. Riječ je o predontologijskome iskustvu bezavičajnosti čovjeka. Tako je to pokazao Heidegger u *Pismu o hu-*

vske mesijansko iskustvo lutanja u traganju za obećanom zemljom kao drugim (iskonskim) zavičajem. U oba slučaja riječ je o iskustvu bezavičajnosti: grčko označava budućnost kao blizinu onog što je navlastito minulo i nastoji se iznova uspostaviti u nadolazećemu, a židovsko je usmjereno apsolutno drukčijem iskustvu transcencije budućnosti kao nesvodljive na minulo i sadašnje. Odisej je stoga figura ontologijske razlike bitka i bića, a Abraham figura očekivanja onoga apsolutno drukčijega i Drugoga u horizontu mesijanske budućnosti. Derrida je u svojem eseju o Lévinasu na najbolji način izveo pokušaj približavanja grčko-židovske strukture metafizike kao onto-teologije, mišljenja bitka i proročkoga zaviještanja, kada je na kraju eseja "Nasilje i metafizika" Lévinasa nazvao Grko-Židovom, a čitavu postmetafizičku avanturu mišljenja nakon Heideggera, u koju nedvojbeno pripada i sam svojim mišljenjem dekonstrukcije metafizike prisutnosti, odredio obzorjem povijesne sveze židovstva i helenizma kao susreta i pomirenja ekstremnih razlika. No, pitanje je u čemu je to pomirenje? U logosu ili transcenciji logosa, u mišljenju konačnosti ili u mediju apsolutne beskonačnosti? Ako je pomirenje samo ono što proizlazi iz nadilaženja "nasilja metafizike" kao logocentrizma, tada je avantura budućega mišljenja s onu stranu mislioca i proroka, s onu stranu tako radikalno razdvojene ontologije i etike kao "prve filozofije" na čemu ustrajava Lévinas. Pomirenje je očito paradoksalna figura nečega što iziskuje mišljenje izvan "tiranije" logosa i izvan "diktature" vjere. Vidi o tome: Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas", u: *Writing and Difference*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978. str. 79-153.

432 Emmanuel Lévinas, *Emmanuel Lévinas: The LÉVINAS Reader*, (ur. Sean Hand), Basil Blackwell, Oxford – Cambridge, 1989. O cjelokupnome misaonome putu Lévinasa vidi: Adriaan T. Paperzak, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993.

*manizmu*.<sup>433</sup> Međutim, bezavičajnost (*Unheimlichkeit*) je dvoznačna. S jedne se strani radi o iskustvu blizine i ukorijenjenosti u tlo, a s druge o napuštenosti i lutanju Zemljom u traganju za novim boravištem. *Ethos* je u Grka bila riječ koja u sebi pohranjuje iskustvo života zajednice (*polis*), tvoreći sve odnose među ljudima na temelju ideje slobode i pravednosti. Etičko se ne može osamostaliti sve dotle dok je zajednica Zakon svega realnoga. Ako je zajednica (*polis*) utemeljena u *ethosu* kao samome boravištu ideje dobra, politika postaje demokratskom djelatnošću naroda, a etika krepošću razboritoga građanina zajednice. Tako visoko shvaćanje zajednice (*polis*) razlog je što Heideggerova "nostalgija" za iskonskim svijetom Grka odbija osamostaljenje onoga etičkoga kao ovako ili onako određenoga derivata novovjekovnoga subjekta i njegove autonomije (zle) savjesti.<sup>434</sup> Nedvojbeno, postaviti pitanje o kraju teodiceje a da se istodobno unutar same metafizičke strukture njezine povijesti od grčke filozofije i židovske vjere do suvremenoga mišljenja ne postavi pitanje o kraju povijesti čini se unaprijed neuspjelim pokušajem. Je li takav pokušaj onaj koji obilježava aporije mišljenja apsolutno Drugoga u djelu Emmanuela Lévinasa? A ono što je mnogo važnije za suvremeno razumijevanje fenomena razaranja metafizičke slike svijeta od novoga vijeka do tehno-znanosti jest pitanje može li se nečuvano zlo prevladati uspostavom jedne etike bezuvjetne i apsolutne transcencije odgovornosti za Drugoga (bližnjega), ako obrat od ontologije zapadnjačke metafizike bitka spram ideje beskrajne pravednosti i beskonačne odgovornosti ne polazi od tvorbe nadolazeće zajednice kao događaja nadilaženja kraja teodiceje? Drugim riječima, može li pravi odgovor na događaj zla u svjetskoj povijesti biti ikako drukčije mišljen negoli iz nove etičke perspektive?

433 Martin Heidegger, "Brief über den Humanismus", u: *Wegmarken*, V.Klostermann, Frankfurt/M. str. 311-360.

434 Vidi o tome dva priloga: Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée, Pariz, 1987. i Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*, Basil Blackwell, Oxford, 1990.

Sva ta pitanja nisu tek Lévinasova stvar mišljenja. To su bitna pitanja za naše doba “pomračenja uma” u kojem svjedočimo nešto paradoksalno. A to je da se umjesto radikalnoga oslobađanja prostora za ono navlastito političko u njegovoj bitnoj dimenziji odlučnosti djelovanja promjene svijeta iz stanja *dehumanizirane pustinje*, kako Jacques Derrida na tragu Carla Schmitta određuje stanje globalnoga poretka pustošenja Zemlje i krize demokracije, sve događa u znaku etičko-estetskoga obrata metafizike na kraju povijesti. Etika u formi bioetike služi tehno-znanstvenoj slici svijeta kao posljednja utjeha humanizma, a estetika generira posthumani svijet tehnologije kao druge prirode čovjeka.<sup>435</sup> Zato pitanje etike danas nije zapravo pitanje o mogućnostima dobroga života u zajednici, nego pitanje o kraju teodiceje i zahtjevima beskrajne pravednosti u svijetu tehnoznanstvene “dehumanizirane pustinje”. Ovdje se ne radi o pozitivnome utemeljenju onoga etičkoga samoga. Isto tako nije riječ o negativnosti fenomena zla i nasilja na koje se usmjerava etičko djelovanje u promjeni bitka epohalne povijesne situacije. Negativnost može biti samo drugo lice pozitivnosti bitka u zapadnjačkoj ontologiji. Adornova *negativna dijalektika* samo izokreće Hegelovu ideju totaliteta, ali je radikalno ne prevladava niti nadilazi kada se kaže da istina nije cjelina. Zato zlo i nasilje u svojem nečuvenome, dijaboličkome užasu nije moguće više sagledati iz perspektive teodiceje kao opravdanje negativnosti završnim udarom Božje ruke, koja će sve što je bilo nepravedno na kraju uzdići do vječne istine i pravde. U susretu s etičkim samim susrećemo se s onim čudovišno nepoznatim, stranim, uznemirujućim. Ono etičko samo dolazi u susretu s licem Drugoga i njegovim nesvodljivim svijetom s onu stranu bitka. Tako je to Lévinas odredio u cjelini svojih promišljanja od spisa *Totalitet i beskonačno do Drukčije od bitka ili s onu stranu biti*.

Ako je izvor etičkoga za Lévinasa u suosjećanju s Drugima i ako je preuzimanje beskonačne odgovornosti za Drugo-

ga početak transcendencije kao uvjeta mogućnosti istinske beskonačnosti u susretu s licem Drugoga, tada je uistinu nešto krajnje začudno. Naime, u čitavom njegovu djelu ne tematizira se izričito problem zla. Govor o kraju teodiceje nije izazvan naivnom ili romantičnom idejom o nestanku zla iz povijesti. Lévinas misli u svojem etičkome obratu ovu pukotinu između Istoga (ontologije) i Drugoga (metafizike) polazeći od beskonačnosti i transcendencije Drugoga. Je li taj način mišljenja zapravo platonizam u drugoj formi? Odgovor bi unaprijed bio potvrđan jer se sam Lévinas u svojim objašnjenjima poziva na Platonovu *Politieu* i na Descartesove *Meditacije o prvoj filozofiji*, nalazeći primjere za upućivanje na ono što je s onu stranu bitka. Kod Platona je to ideja dobra, a kod Descratesa ideja Boga i beskonačnosti.<sup>436</sup> U fenomenima nasilja koji određuju suvremeno doba – totalitarni politički poretki, ideologije rasizma i nacionalizma – pojavljuje se ono neljudsko u svojem čistom obliku. Walter Benjamin je na tragu Carla Schmitta nazvao *božanskim nasiljem* ono nasilje koje se ne može objasniti nikakvom logikom povijesnoga vremena i nikakvim pozivanjem na ideju kauzalnosti i teleologije (uzrok-svrha). Naravno, mesijansko nasilje nije drugo nego li ruka božanske pravednosti. Ono je utoliko s onu stranu binarnih opreka rata i mira, aktivnosti i pasivnosti.<sup>437</sup> Začudno je što Lévinas nastoji radikalno preokrenuti čitavu povijest zapadnjačkoga mišljenja polazeći od toga da je sama struktura mišljenja moć nasilja ontologijskoga utemeljenja svijeta. Govor o etici kao prvoj filozofiji označava smjer radikalne promjene ne samo ranga ontologije, nego ponajprije načina mišljenja iz horizonta metafizike. Dolazak Drugoga ne pripada u područje bitka. Drugi je nenadani i nesvodljivi susret s onim beskonačnim što nadilazi područje razumijeva-

435 Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

436 Adriaan T. Paperzak, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1993, str. 209-234.

437 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.

nja i konceptualiziranja. Stoga je govor o Drugome istodobno ono čudovišno, ljudsko i neljudsko, jer Drugi je drugi čovjek i drugi je apsolutna transcendencija samoga bitka – Bog.<sup>438</sup>

Pokušajmo pobliže razjasniti zašto se Lévinasov etički obrat zapadnjačkoga mišljenja zasniva u onome što jest metafizika transcendencije i zašto je bezavičajnost čovjeka i ravnodušnost spram patnje Drugoga početak razotkrića novoga etičkoga odnosa uopće s onu stranu modernoga poretka normativnosti djelovanja i s onu stranu racionalne strukture moralnoga djelovanja u skladu sa Zakonom. Ako je Lévinasov etički obrat preokrenuta teodiceja, onda je njezina nakana da umjesto metafizičkoga opravdanja zla na putu spram apsolutnoga Dobra (ideje Boga kao subjekta-supstancije povijesti), uspostavi govor o “svetoj povijesti” beskonačnoga u konačnome, transcendentnoga u imanentnome, “svijetloga” u “tamnome”. Nesvodljivost Drugoga pokazuje se pritom orijentacijskom točkom preokreta. Zlo se ne tematizira izričito u njegovim djelima zato što ontologija i fenomenologija nisu nikakvo područje čistoga nasilja i zla. One su samo forme mišljenja i pojavljivanja bitka u modalitetima mogućnosti, zbilje i nužnosti. Apsolutna drugost Drugoga, pak, kao dar i susret s onim nepoznatim i stranim omogućava susreta s drugim licem beskrajne pravednosti. Naravno, prigovori Lévinasovoj etici tvrde da je nerealna i metafizički neizreciva u susretu s Trećim kao institucionaliziranim nasiljem i dijaboličkim užasom političkih totalitarizama 20. stoljeća. Štoviše, kako naglašava Slavoj Žižek u kritici Adorna i Lévinasa, paradoks je da se bez samoodređenja *neljudskoga* ne može govoriti o onome ljudskome u susretu s apsolutnim zlom.<sup>439</sup>

Kritiku Lévinasove metafizike Drugoga, koja dolazi iz materijalističke ontologije događaja, najbolje je sazeo Alain Badiou. On je Lévinasovu zagonetku Drugoga odredio kao

438 Emmanuel Lévinas, “Ethics as First Philosophy”, u: *The LÉVINAS Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1989. str. 75-87.

439 Slavoj Žižek, *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London – New York, 2006. str. III-III3.

“religijski aksiom”. Ovdje, doduše, filozofija ne služi teologiji. No, nema etike bez Boga kao što nema etičkoga iskustva bez suosjećanja s Drugim.<sup>440</sup> Teodiceja svagda jest opravdanje zla u povijesti kao nužnosti intervencije dobra u konačnome mesijanskome trijumfu. Budući da je preokrenuta teodiceja, kakva je Lévinasova, moguća samo na kraju teodiceje same (od Leibniza do Hegela), onda valja pokazati da se u opravdanju bezuvjetne predanosti Drugome uvijek radi o nemogućem zahtjevu s obzirom na položaj čovjeka u realnome poretku društva, politike, kulture. Takva nemogućnost dovodi do nužne mogućnosti zapovijedi beskrajne pravednosti, koju subjekt etičkoga čina mora na sebe preuzeti kao svojevrsni talac i žrtva. Ako Drugi konstituiraju subjekt svojim pogledom, tada je etičko djelovanje svagda vezano uz tjelesnost subjekta. Sam subjekt nije slobodan činiti što ga volja, već je obvezan činiti Drugome na volju, U shvaćanju Lévinasova etičkoga obrata filozofije kao ontologije to je najteži problem. Možemo se zapitati: odakle uopće nečuveni zahtjev subjektu da bude vječni talac i žrtva Drugoga? Nije li to doista nešto što etičku perspektivu suvremenoga doba pretvara u mazohizam subjekta? Umjesto samoljublja i narcizma subjekt sada odjednom mora postati gostoljubivi udomitelj Drugoga bez obzira na moguće posljedice za sigurnost i uobičajenu svakodnevicu svojega vlastita života? Kada etika nastaje iz osjećaja sućuti za Drugoga, a ne kao umni odgovor autonomije subjekta, posljedice su neočekivane. Posve je, dakako, misaono “logično” da Lévinas mora novovjekovnome pravu subjekta suprotstaviti suvremeno iskustvo bezavičajnosti Drugoga. Kantova etika počiva na *autonomiji subjekta*. Lévinasova etička perspektiva postulira *heteronomiju Drugoga*. Sloboda u Kantovu slučaju prethodi djelovanju u ime moralnoga Zakona, dok u Lévinasa pravednost i mudrost ljubavi prethodi slobodi.<sup>441</sup>

440 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London – New York, 2001. str. 22.

441 Jacques Derrida, *Adieu `a Emmanuel Lévinas*, Galilée, Pariz, 1997.

Etika kao “prva filozofija” radikalno mijenja način diskursa i poredak kategorija tradicionalne ontologije (bitak, biće, subjekt, supstancija). Umjesto govora o onome što “jest” već uvijek bilo kao izgovoreno (trag u pismu), Lévinas na tragu Platona iz *Sofista* zagovara govorenje živoga susreta s Drugim. To je svojevrsna onto-kronijska i epifanijska transcendencija. Dijalog između dvoje Drugih njome se pokazuje alternativom zapisanom tekstu. Uzgred, može se pokazati da je mišljenje kasnoga Lévinasa sabrano u djelu *Drukčije od bitka ili s onu stranu biti* izričito uspostavljanje razlike između dva načina pristupa bitku (konačnosti) i onome što ga nadilazi (beskonačnosti).<sup>442</sup> Živi govor kao govorenje (*Le Dire*) nadilazi ono izgovoreno (*Le Dit*). Stoga je jednokratani susret s Drugim etički obrat same ontologije. U tom pogledu Lévinas se nalazi na suprotnoj poziciji od ranoga Derrida iz spisa *O gramatologiji*. Tamo, naime, Derrida zastupa stav da pismo prethodi govoru uvodeći pojam razluke (*différance*).<sup>443</sup> Kako se Lévinas postavlja spram najtežeg pitanja (gubitka) vjere u Boga nakon iskustva dijaboličkoga zla kao što je bio Holokaust/Shoah? Ovo pitanje čini se odlučnim za svaku daljnji etičko-politički obrat suvremene filozofije i teologije. Njegov je stav da živimo u “doba kraja teodiceje”. To jednostavno znači da vjera nije podložna bilo kakvom Zakonu koji opravdava “beskorisne patnje” naroda u povijesti. Iako je suosjećanje izvor etike Drugoga, ona je samo sublimno nadilaženje boli i njegovo kvalitativno uzdizanje do susreta s apsolutno Drugime. Zato teodiceja nije za Lévinasa kršćanska racionalna teologija o putu od iskonskoga grijeha do otkupljenja u carstvu beskonačne istine i pravednosti. Židovsko čitanje teodiceje na temelju *Talmuda* umjesto istine na kraju povijesti uvodi mesijansku pravednost. Umjesto ljudskoga grijeha ovdje je riječ o grijehu Izraela. A taj se grijeh može otkupiti samo traganjem za drugom zemljom, obećanom od Boga. Stoga su patnje nužne i legitimne.<sup>444</sup>

442 Emmanuel Lévinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, Doquene University Press, Pittsburg, 2011., str. 31-60.

443 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Pariz, 1967.

444 Vidi o tome: R.J. Bernstein, “Evil and the temptation of theodicy”, str. 255-256.

No, teodiceja se u sekularno doba, kako to pokazuje Lévinas, pojavljuje kao imanentna transcendencija samoga svijeta. Ratovi, bolesti, bijeda, očaj, nepravda uokviruju negativnu sliku svijeta. Na taj način teodiceja zadobiva svoj obrat u ateističkome mišljenju kao svjetonazoru. On može biti ili pesimističan ili optimističan (negativne i pozitivne utopije). U oba slučaja opravdanje patnji koje nadilaze mjeru očekivanja postaje unutarnja okrenutost spram nade u dolazak obećane sreće i pravednosti. Lévinas misli s onu stranu kršćanskoga i židovskoga tumačenja teodiceje. Ali s tom razlikom što u njoj vidi ontologijsko-metafizički okvir eshatologije. Na kraju povijesti (bitka) nužno se mora dospjeti u apsolutni događaj drukčije povijesti koja polazi od Drugoga kao ideje dobra i pravednosti.<sup>445</sup> Bog je u tom pogledu nevin za dijabolički užas nacističkoga zla. S druge strane on je istodobno stvaratelj patnje, jer je način njegove prisutnosti s onu stranu “bitka i biti”. Bog označava apsolutnu transcendenciju i beskonačnost. Nasuprot pojmu totaliteta iz djela *Totalitet i beskonačno*, gdje je naglasak na pojmu beskonačnosti Drugoga, u djelu *Drukčije od bitka ili s onu stranu biti* Lévinas se bavi tematiziranjem subjekta etičke odgovornosti. Zato je potrebno razlikovati dvoje:

- (1) beskraju odgovornost i zahtjev subjekta za Drugoga i
- (2) beskonačnost apsolutne transcendencije.

Beskrajnost se odnosi na linearnost prostora, a beskonačnost na navlastitu oznaku vremena. Oboje, i prostor i vrijeme nisu određeni kategorijama tradicionalne ontologije i nisu djelatnosti novovjekovnoga subjekta. Beskrajno se rasprostire u beskonačno, a beskonačno nadilazi prostorno-vremenske granice zadane topologijom bitka. Lévinasov obrat metafizike na temelju unutarnjega zaokreta od strukture Heideggerova mišljenja odnosi se na to da umjesto pojma ontologije ovdje nastupa totalitet, a umjesto pojma transcendencije bitka nastupa beskonačno. Heideggerova misao

445 Vidi o tome: Jacob Taubes, *Zapadna eshatologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2009. S njemačkoga preveo Dalibor Davidović

destrukcije tradicionalne ontologije iz doba spisa *Bitak i vrijeme* bila je u oslobađanju epohalne konačnosti bitka u povijesnome događanju nasuprot zahtjevima beskonačnosti bitka kao Boga ili bitka kao najvišega bića. Lévinas nastoji prijeći s onu stranu moći i granica ontologije. Zato se okreće ideji dobra s onu stranu bitka. Tamo gdje Heidegger nastoji preboljeti metafiziku mišljenjem događaja bitka i vremena, Lévinas nastoji prevladati ontologiju upravo etičkim obratom. U tu svrhu on zadržava naziv metafizike za nesvodljivost Boga i transcendencije za beskonačnost iz koje dolazi Drugi.<sup>446</sup>

Kakav je Lévinasov etički odgovor na zlo? U doba kraja teodiceje etika ne samo da je metodički u obratu “prva filozofija”. Ona je, štoviše, unutarnji stimulans preobrata samoga Trećega (političkoga poretka moderne liberalne demokracije kao jedine alternative totalitarnome shvaćanju zajednice). Obrat od an-arhijske etike beskrajne odgovornosti Drugoga u transcendenciji bitka polazi od radikalne promjene međuljudskih odnosa. Što je u Aristotela određeno aritmetičkom distribucijom pravednosti, a što je u institucionalnome poretku liberalnoga kapitalizma određeno (ne)jednakom razmjenom dobara na tržištu, u etičkome se obratu pokazuje kao: (1) asimetrična i (2) nerecipročna odgovornost subjekta (*ego-a*) za Drugoga. Odgovor na patnje Drugoga kao mojeg bližnjega jest u posvemašnjoj predanosti Drugome. Derrida će u svojem kasnome mišljenju, koje također obilježava pokušaj etičko-političkoga artikuliranja mišljenja mesijanske pravednosti, neprestano rabiti pridjev *bezuvjetno* da bi kao i Lévinas iz heteronomije Drugoga opravdao čin etičko-političke gostoljubivosti i gostoprimstva stranaca, prognanika, apatrida u doba globalne entropije suvremenoga svijeta.<sup>447</sup>

Lévinas u tekstu “Transcendencija i zlo”, u bliskom doiru s postavkama filozofa i teologa Philippe Nemoa koji te-

matizira pitanje kušnje i zla u *Knjizi o Jobu*, dolazi do zaključka da se zlo pojavljuje u tri modusa:

- (1) kao eksces,
- (2) kao namjera i
- (3) kao mržnja ili sam užas u svojoj “čistoj” formi.<sup>448</sup>

Ekscesna “priroda” zla pokazuje da ona nije ništa prirodno. S jedne je strane namjera u djelovanju subjekta da podčini Dugoga i da ga nasilno uništi, a s druge osjećaj mržnje koji pripada u psihopatološki slučaj negativoga potvrđivanja subjekta. Eksces je ono što je dijakronijsko u vremenu, prekid s kontinuitetom povijesti. Zlo se stoga pojavljuje kao događaj koji nema u sebi tek značaj bitka, već ponajprije mogućnost izopaćenja lica Drugoga. Što to znači – transcendencija zla? Za Lévinasa se zlo ne može uključiti u poredak umnih kategorija. I za Kanta je bilo jasno da “čisto zlo” ne pripada kategorijama ni razuma niti uma. Zlo, nadalje, nije negativnost ideje dobra, jer bi etički odgovor bio u tom slučaju puki obrat unutar ontološke strukture Istoga, nekovrsna *negativna dijalektika* zla. Ako je područje etičkoga i transcendencije heteronomno, a ne autonomno, tada je zlo u svojoj “biti” nečuveni događaj heterogenosti. Ono se ne može uključiti u umni poredak ne zato što je zlo ne-umno, nego zato što je s onu stranu logike bitka. Zlo je, dakle, s onu stranu bitka baš kao i dobro, te je jedini odgovor na njega – etička perspektiva.

Argumentacija za etički obrat koji izvodi Lévinas istodobno je kantovska i protukantovska. Kao što Kant u svojoj estetik ( *Kritika moći suđenja* ) uvodi pojam uzvišenoga kao kvalitativnoga i dinamičkoga pojma u odnosu s pojmom lijepoga, a to je pojam koji subjekt posjeduje za ono što je neizrecivo i stoga beskonačno neprikazivo u svojoj pojavnosti, tako i Lévinas pojmom sublimnoga određuje dijaboličku “prirodu” zla. Transcendencija stoga ima dvostruku ulogu:

446 Vidi o tome: Michael L. Morgan, *The Cambridge Introduction to Emmanuel Lévinas*, Cambridge University Press, New York, 2011.

447 Vidi o tome: Simon Critchley, *Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1999.

448 Emmanuel Lévinas, “Transcendence and Evil”, u: *Collected Philosophical Papers*, str. 175-186.

- (1) da omogući nadilaženje teodiceje na svojem kraju kao mišljenja koje zakazuje u odnosu spram same “prirode” zla i njezine negativnosti s onu stranu negativnosti;
- (2) da omogući da se samo zlo prevlada onime odakle uopće dolazi izvor ove transcendencije.

Oba načina su etički čin izvornoga židovstva i izvornoga kršćanstva. Proročko zaviještanje spasa označava put prevladavanja zla. To je istodobno religijski odgovor na dijaboličko zlo i nadilaženje religijskoga ikonoklazma. Radi se, dakako, o tome da se umjesto uključenja-isključenja zla iz povijesti, ono uzvišeno dovede do načela beskonačnosti same odgovornosti za patnje Drugoga. Lévinas za potkrepu ovoga nemogućega etičkoga imperativa navodi riječi Aljoše Karamazova iz romana Fjodora M. Dostojevskoga *Braća Karamazovi*: “Svi smo odgovorni za druge i za svakoga ponaosob, a ja više od drugih.” Ako ontologijskoj razlici bitka i bića prethodi razlika između dobra i zla, onda je etički odgovor na zlo ništa naknadno, ništa nakon nečuvanoga čina samoga zla, nego beskrajna milost i predanost Drugome, čista transcendencija zla iz dubina i visina odakle dolazi ono što omogućuje susret između ljudi. Još jednom: paradoks je etike suosjećanja kao etike ljubavi spram Drugoga (bližnjega) u tome što je ona bez svoga djelotvornoga subjekta. Tko je taj čovjek, možemo se zapitati kao Primo Lévi nakon *Auschwitza*, koji uopće može ispuniti beskrajni zahtjev apsolutne transcendencije spram Drugoga? Svatko i nitko ili, bolje, subjekt bez imena, bezimni pripadnik ljudske vrste, univerzalni Ja kojeg Drugi drži kao vlastita taoca i žrtvu. Lévinas, naime, ostavlja nerazriješenim pitanje heteronomije Drugoga. Otuda nastaju sve daljnje poteškoće. One se jednostavno sastoje u tome da je etika nužno samo odgovor na zlo.

Derrida je na simpoziju u Capriju 1994. o povratku religije u sekularna društva Zapada postavio sljedeću aporiju: Religija? Ne pitanje, nego odgovor.<sup>449</sup> U slučaju Lévinasove

kritike ontologije i teodiceje kao njezina racionalnoga temelja eshatologije, pojavljuje se problem samoga odgovora kao pitanja. Gdje je uopće mjesto etici nakon kraja teodiceje? Ako religija više nije etičko pitanje, nego odgovor na pitanje o smislu vjere na kraju teodiceje, ne nadomješta li etička metafizika ispražnjenu bit vjere? Apsolutnim zlom u povijesti nije pogođena samo etika već ponajprije ono što etiku bezuvjetno omogućuje – vjera u Boga. Zato je Lévinas nužno morao pretpostaviti u svojem metafizičkome obratu da je transcendencija zla istodobno nešto prethodeće ontologijskoj razlici bitka i bića, odnosno da je riječ o vremenu prethodećem razlici između dobra i zla u kojem čovjek prije susreta s čudovišnim ima slobodu izbora između dva lica etičkoga samoga. Što čovjeka čini ljudskim bićem, ono navlastito ljudsko, jest blizina Drugoga i bezuvjetna predanost Drugome u činu “mudrosti ljubavi”. Nesvodljivost ove transcendencije na *conatus essendi* bitka, kako Lévinas preuzima od Spinoze navedeni iskaz, otvara mogućnost pristupa beskonačnome u ideji dobra bez uzvrat. Asimetrija i nrecipročnost su glavna načela etike Drugoga. U svijetu gdje vlada zlo i nasilje svjetskih ratova i svih drugih fenomena neljudskoga u povijesti pravednost mora uspostaviti svoju moć posve drugim sredstvima negoli su to načela logike Istoga.<sup>450</sup>

Heteronomija etike označava da je ona s onu stranu načela i kategorija razuma i uma. “Ludi paradoks” Lévinasova mišljenja Drugoga pokazuje da s etikom kao “prvom filozofijom” subjekt tek zadobiva svoju drugu autonomiju kao uvjet mogućnosti prve. Subjekt se, dakle, konstituira ne iz razuma i uma, nego iz tjelesne situacije izvanjskosti susreta s Drugim. Time se bitno mijenja položaj subjekta. On nije samo decentriran i, dakako, oslobođen moći ontologijskoga nasilja

449 Jacques Derrida, “Glaube und Wissen: Die beiden Quellen der ‘Religion’ an den Grenzen der blossen Vernunft”, u: Jacques Derrida i Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2001. str. 9-106.

450 Paul Davies, “Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Lévinas and Kant”, u: Simon Critchley i Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to LÉVINAS*, Cambridge University Press, 2004. str. 161-187.



samoga uma.<sup>451</sup> “Iracionalnost” je etike bližnjega da zahtijeva totalnu predanost transcenciji da bi uopće bitak čovjeka i njegova svijeta bio mogućim. Nije to Heideggerova struktura bitka-k-smrti u nabačaju budućnosti. Lévinas postavlja bitak-za-Drugoga u samo izmješteno središte svijeta da bi egzistencijom Drugoga doveo u pitanje smisao pojedinačne egzistencije uopće. Bez Drugoga ni subjekt u stanju *ego-a* ne može biti konstituiran onim što je oznaka ljudskosti. Etičko ne znači stoga biti autonomnim, nego heteronomnim. Na taj se način Kantov kategorički imperativ nadomješta Lévinasovim etičkim imperativom. Razlika je u tome što sada etičko ne pretpostavlja više prirodu kao što subjekt moralne svijesti neizbježno mora pretpostaviti da bi mogao uspostaviti moralni Zakon. Umjesto prirode i onoga neljudskoga, čudovišno stranoga i bezavičajnoga biti čovjeka, nastupa vrijednost samoga života kao svetosti.<sup>452</sup> Lévinas je u totalnome ateologij-skome obratu dospio do istog momenta iskršavanja božanskoga iz svetosti kao i Heidegger u spisima i predavanjima krajem 1930-ih. Što Heidegger naziva svetim odnosi se na mjesto (boravište bitka u događaju) odakle uopće može eventualno iskršnuti božansko izvan onto-teologijskoga načina zbivanja metafizike same.<sup>453</sup> Lévinas, usuprot tome, sveto izvodi iz etičke transcencije bitka. *Etika pretpostavlja svetost života iz suosjećanja spram Drugoga*. Ovo je temeljna misao svake buduće etike u doba kraja teodiceje ili u doba tehnološke znanosti i posthumanizma. Tamo gdje Heidegger nastoji pokazati kako je humanizam svagda metafizički određen način mišljenja koji čovjeka uzdiže na rang bitka ili najviše

451 Vidi o tome: Martin Hägglund, “The Necessity of Discrimination: Discriminating Derrida and Lévinas”, *diacritics* Vol. 34, br. 1, str. 40-71.

452 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Verso, London – New York, 2001. str. 18-23.

453 Martin Heidegger, “Brief über den Humanismus”, u: *Wegmarken*, V.Klostermann, Frankfurt/M., 1978., Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V.Klostermann, Frankfurt/M., 1989., Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V.Klostermann, Frankfurt/M. 1997.

bića (Boga) i tako zapravo “unizuje” njegovo dostojanstvo u blizini s bitkom, Lévinas zahtijeva obrat od ontologije (moći) koja pretpostavlja nasilje i samu mogućnost dijaboličkoga zla. Svetost života nalazi se u prostoru-vremenu metafizičkoga humanizma čovjeka kao onoga Drugoga kojemu se bezuvjetno otvaramo u beskrajnoj pravednosti i beskonačnoj ljubavi.<sup>454</sup> Metafizički je humanizam stoga etička perspektiva obrata svih dosadašnjih odnosa nasilja i moći zapadnjačke civilizacije. Lévinasov odgovor na dijaboličko zlo u svjetskoj povijesti istinski je razračun s Heideggerom s obzirom na pitanje o smislu bitka i s obzirom na Heideggerov “slučaj” kratkotrajnoga suputništva s nacional-socializmom 1933-1934. godine. Ono što je kod Heideggera ostalo prekriveno zagonetkom šutnje ili, štoviše, gotovo netematiziranim, u Lévinasa postaje točkom obrata orijentacije – pitanje Drugoga ili hajdegerijskim iskazom rečeno pitanje su-bitka (*Mit-Sein*). Je li taj razračun s Heideggerom polučio neki radikalno drukčiji i stoga prekretni način mišljenja za ono što je temeljni problem suvremenosti, ili je riječ o “kolosalnome etičkome promašaju” biti stvari? Lévinasova etička metafizika drugosti Drugoga svoj ispit vjerodostojnosti prolazi kroz pitanje o načinu događanja dijaboličkoga zla i odgovora na njega. Taj način događanja zbiva se kao *transcendentalno i/ili ontologijsko nasilje*.<sup>455</sup>

## 9.2. NASILJE I SVETOST ŽIVOTA: POLITIKA ETIČKE DEKONSTRUKCIJE

Vidjeli smo da je temeljna poteškoća Lévinasove metafizičke etike dvostruke naravi:

454 Emmanuel Lévinas, “Humanism and An-archy”, u: *Collected Philosophical Papers*, str. 127-140.

455 Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas”, u: *Writing and Difference*, Routledge & Kegan Paul, 1978. str. 118-153.

- (1) ona je odgovor na zlo i nasilje u izvanjskome svijetu u kojem vlada logika Istoga;
- (2) ona se ne može utemeljiti ni u teorijskome ni u praktičnome umu, već mora potražiti svoju "bit" izvan ljudskoga samoga, u onome što je *neljudsko*, ali omogućuje ljudsko u njegovoj apsolutnoj transcendenciji.

Paradoks nemogućnosti utemeljenja etike Drugoga u ontologijskome okviru razumijevanja zapadnjačkoga mišljenja na začudan način povezuje Lévinasa s Heideggerom. Naime, Heidegger etičko kao i tijelo ne razmatra u svojem mišljenju ni prve faze unutar okružja spisa *Bitak i vrijeme*, a niti u drugoj fazi *okreta* mišljenja od smisla bitka (*die Kehre*) spram *događaja* (*Ereignis*). Etičko se za Heideggera ne može pojaviti pitanjem u okviru onto-teologije niti u okviru mišljenja događaja zato što je etičko ono što pripada području su-bitka (*Mit-Sein*) u kojem se pojavljuje i ono političko. Isto tako tjelesnost tijela pripada bitku-u-svijetu, a svijet je već uvijek obzorje kazivanja jezika. Tijelo nije "stvar", kao što nije ni objekt u okolnome svijetu. Napuštajući bilo kakvu fenomenologiju svijesti, Heidegger ne uzima tijelo za predmet refleksije (*Besinnung*) sve dok se svijet razotkriva u svojoj svjetovnosti kao okolni svijet (*Umwelt*).<sup>456</sup> Etičko-politički obrat zato ne pogađa Heideggerovo mišljenje druge faze. Umjesto toga, neki tumači kasnoga Heideggera pokušali su krenuti putem mišljenja otvorenosti "etičkoga" kao osjećaja mjere sućuti (*Mitleid*) s Drugim u životnome svijetu.<sup>457</sup> Kasni Heidegger bavi se pitanjem obrata u biti događaja samoga. U bljesku događaja umjetnost postaje posljednja mogućnost prebolijevanja tehnike kao postava (*Ge-stell*). Ali, uz umjetnost postoji ono što se katkad odveć zaboravlja u tumača Heideggera: njegova misao o događaju i nadolazećemu Bogu koji "nas još jedino može spasiti", kako glasi ono zagonetno mje-

sto u oporučnom razgovoru za tjednik "Der Spiegel" 1966. godine.<sup>458</sup> Mišljenje nadahnuto Heideggerom i fenomenologijom kao što je navlastito ono Lévinasa i Derride, uistinu se može pokazati u obojice, kad je riječ o tzv. kasnoj fazi Lévinasa nakon *Totaliteta i beskonačnoga*, a Derride nakon 1990-ih u spisima *Sablasti Marxa* i *Politike prijateljstva* gdje obojica pristupaju problematici Drugoga i području etičko-političkoga kao radikalnome obratu pitanja unutar vlastite temeljne misaone orijentacije. Zato nije riječ o "konverziji mišljenja". Naprotiv, u oba slučaja, osobito u Lévinasa, pitanje *mesijanskega trijumfa etike* proizlazi iz razračuna s onim što je Heidegger postavio kao pitanje prebolijevanja i otvorenosti same metafizike. Poteškoće Lévinasove etike Drugoga mogu se jednom riječju sažeti na sljedeći način: filozofija i teologija kao temelji ontologije ne mogu odgovoriti na pitanje nesvodljivosti Drugoga. Religija u svojem izvornome značenju sveze Boga i čovjeka nije rješenje pitanja o transcendenciji. Sputana odnosom konačnosti i beskonačnosti kao binarnih prepora unutar Istoga religijom se ne otvara Drugi u svojoj nesvodljivosti.

Etičko stoga mora biti apsolutna transcendencija beskonačnoga s onu stranu filozofije i religije. Da bi to bilo moguće Lévinas mora etiku misliti s onu stranu Zakona. Drugim riječima, etika prethodi moralu i zato je "nemoralna", jer ne propisuje pravila i ne služi Zakonu (Trećem). To je upravo ono što Derrida naziva "etikom etike" s onu stranu svih Zakona.<sup>459</sup> Etika ne može biti utemeljena u logosu/umu, ni teorijskome ni praktičnome kao u Kanta. Ona nastaje iz dubokoga iskustva transcendencije onoga Drugoga, dolazeći iz visine i blizine lica u susretu, koje uistinu neljudsko čini ljudskim, a

456 Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2004.

457 Vidi o tome: Werner Marx, *Ethos und Lebenswelt: Mitleidkönen als Mass*, F. Meiner, Hamburg, 1986.

458 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1989. i Vanja Sutlić, *Kako čitati Heideggera: Uvod u problematsku razinu "Sein und Zeit-a" i okolnih spisa*, A.Cesarec, Zagreb, 1988.

459 Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas", u: *Writing and Difference*, Routledge & Kegan Paul, 1978. str. III.

svijet iz ravnodušnosti spram zla i nasilja preobražava u blagost i sućutnost predanosti Drugome. Nije u Lévinasa tek riječ o pokušaju preokreta i “zaokreta” Heideggerova mišljenja bitka i vremena. Mnogo je više u igri. Lévinas unutar kategorijalnoga okružja Heideggera, Husserlove fenomenologije, grčko-židovskoga nasljeđa filozofije i religije, nastoji prijeći granice metafizičkoga načina mišljenja povijesti tako da samu metafiziku oslobodi povijesnoga “nasilja” vladavine uma kao temelja. Kušnje utemeljenja ne mogu se primijeniti na etiku. Razlog je u tome što kao i sloboda ono etičko nema više svoj temelj u racionalnome (*ratio, grund*). Drugo i drukčije od bitka nadilazi ono “jest” kao oznaku supstancije i biti. Etika je suosjećanje s Drugime, osjećaj i događaj zajedništva u onome što je ljudsko-odveć ljudsko – bol i patnja ljudskoga tijela kao duhovnoga mjesta susreta s božanskim. Time se istodobno Lévinas ne približava vjeri kao drugome načinu razumijevanja odnosa bitka, Boga i čovjeka. U tekstu “Bog i filozofija” pokušao je sažeti svoje viđenje etike kao “prve filozofije” polazeći od aporija samoga mišljenja s onu stranu bitka. Drugim riječima, vidio je poteškoće vlastita puta mišljenja “između” filozofije kao ontologije i etike kao metafizike (vjere). To “između” dvaju izvora zapadnjačkoga mišljenja, odnosa bitka i Boga, čini se odlučnim za svako buduće mišljenje etike “utemeljene” u tjelesnome očitovanju suosjećanja s Drugim što tako paradoksalno obilježava suvremeno doba nakon kraja teodiceje. Zašto je, dakle, biti “između” filozofije i vjere nužno proći i prijeći iz nasilja metafizike u otvorenost Drugoga i drukčijega? Kako uopće izbjeći napasti *božanskoga nasilja* Drugoga u mišljenju *mesijanskoga trijumfa etike*?

Lévinasova metafizička etika Drugoga naizgled ima strukturu manihejske borbe Dobra i Zla, pa se može činiti da je uspostavio novi postmetafizički dualizam bitka i vrijednosti (*Sein/Wollen*). Za razliku od Schellerove filozofske antropologije koja ima tu strukturu rascijepa bitka i vrijednosti, ovdje se susrećemo samo s prividnim binarnim oprekama: um i vjera, ontologija i metafizika, konačno i beskonačno itd.

Lévinas nastoji misliti Boga u odnosu spram filozofije ne kao “boga filozofa”, što je već kritizirao Pascal, nego kao otvorenost Boga u transcendenciji, kao otvorenost nesvodljivo Drugoga, čija je temeljna vremenska dimenzija sadržana u autentičnoj beskonačnosti. To znači da dostojanstvo Boga u čitavoj zapadnjačkoj metafizici ne postoji. Bog je mišljen ili kao najviše biće i temelj svega bitka, ili kao svodljivost na ono što je navlastito bitku (“jest”, supstancija i bit). Zato je suprotnost filozofije i vjere u zapadnjačkoj metafizici upravo ono što ispravno kaže Heidegger u *Identitetu i razlici*: rezultat onto-teologijske strukture zapadne metafizike i zaborava ontologijske razlike bitka i bića.<sup>460</sup> S druge strane, Bog židovskih praotaca koji se objavio u Starome Zavjetu zabranom prikazivanja i iskazivanja svoje prave “prirode” u liku ili govoru čovjeka – religijski ikonoklazam – nadilazi oznake bitka, bitka bića i najviše bića. Biti izvan ontologijske oznake *esse* označava “bitak” Boga koji ne može pojmiti racionalna teologija u svojem diskursu. Zato je ono *esse* prisutnost Istoga koje ontologija tijekom povijesti Zapada samo različito izgovara i poima, ali je u bitnome Isto: tematizacija i konceptualizacija ili prvotnost teorijskoga pristupa fenomenu nečega kao nečega.

Lévinas je ovdje dosljedno na strani Heideggerove kritike Husserlove fenomenologije intencionalne svijesti, koja misleći na predmet svijesti *ego cogito* misli uvijek o predmetu kao o nečem svagda opstojećem. No, mišljenje bitka za Heideggera nije mišljenje o nečemu, jer bitak nije intencionalni predmet svijesti, nego bitak jest uvjet mogućnosti svijesti. Na taj način se prvotnost ontologije nad Drugim pojavljuje nužnim korakom uspostavljanja Boga kao transcendencije u imanenciji. Bog u ontologijskome načinu mišljenja ima svoju mogućnost samo kao “prvi pokretač”, supstancija-subjekt, temelj svega itd. S onu stranu bitka leži područje koje Lévinas određuje tradicionalnim izrazima metafizike, ali im daje

<sup>460</sup> Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, u: *Identität und Differenz*, GA, sv. II, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2006. str. 51-80.

usuprot Heideggeru “pozitivno” značenje radikalne drugotnosti. Ona nadilazi moć i “nasilje metafizike” kao utemeljenja povijesti. Drugi je *an-arché* u svojoj beskrajnoj pojavi drugotnosti i Drugi je apsolutna transcendencija bitka. U skladu s time ne može se pitati “što” jest Drugi, jer bi to unaprijed značilo njegovo svođenje na položaj *ego cogita* ili kartezijanskoga subjekta za kojeg je ono drugo objekt ili izvanjskost. Umjesto “što”, pravo je pitanje “tko” jest Drugi i kako se može misliti njegova nesvodljivost ako se ne misli mjesto njegova dolaska (beskrajnost) i vrijeme njegove dijakronije (beskonačnost). Samo u tom pogledu valja razumjeti zašto Lévinas i vjeru u Boga, koja ima strukturu Istoga, proglašava ontologijom Istoga. Takva je vjera samo druga strana filozofije uma ili racionalne teologije, a svoj vrhunac doseže u teodiceji.<sup>461</sup> Sada postaje jasno zašto tek nakon kraja teodiceje mišljenje i vjera u oslobađanju od “moći” i “nasilja” zapadnjačke metafizike (ontologije i religije) mogu smjerno i bez napasti posljednje istine otvoriti obzorje budućnosti. Etika u svojem “ludom paradoksu” postaje više od “prve filozofije” i drukčije od vjere u apsolutno Drugoga. Grčko-židovska tradicija mišljenja čini se doista nemogućim zahtjevom prodora s onu stranu bitka.

Nasuprot klasičnome poistovjećenju bitka i Boga s duhom (spiritualnošću), a duha sa znanjem, što ima vrhunac u Hegelovoj znanosti apsolutnoga duha kao ozbiljenju filozofije njezinim prevladavanjem u svjetskoj povijesti, Lévinas dovodi u pitanje takvu djelatnost poistovjećivanja. Znanje je uvijek svođenje i određivanje, ograđivanje (*horismos*) nečega na nešto: primjerice, znanje o Bogu pretpostavlja svijest ili refleksiju o njegovim atributima kao što su transcendentali je *sv.* Anselma - dobro, istinito, jedno, biće. Identitet se određuje prisutnošću bitka i ne može mu prethoditi razlika,

461 Emmanuel Lévinas, “God and Philosophy”, u: *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings* (ur. Adriaan T. Paperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi), Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1996. str. 131.

kao što heteronomija osjećaja ne može prethoditi autonomiji umnoga i moralnoga subjekta u Kantovoj perspektivi. Isto u svojoj ontologičnosti tijekom povijesti Zapada postaje “tiranija Istoga” kao logosa, duha, principa, racionalnosti, spiritualnosti, znanosti. Ono Isto sve što jest neshvatljivo i čudovišno drukčije svodi na ono što se razumije samo kao drukčije i različito od Istoga. Drugim riječima, Lévinas u svojoj “ontologiji” mora uvesti pojam Mnoštva, mnogostrukosti i razlike u pojmu Drugoga da bi uopće mogao postaviti masivnu metafizičku postavku o radikalnoj promjeni ontologije u “etiku kao prvu filozofiju”.<sup>462</sup> U tekstu se pojavljuju začudni pojmovi poput snivanja (*insomnia*), što nije suprotnost budnome stanju, već je drukčije i različito stanje u kojem beskonačnost i transcendencija Drugoga “*odbijaju poslušnost budnosti*”.<sup>463</sup> Suprotstavljajući se Hegelu i dijalektici za koju je ono Drugo i različito derivat Istoga kao apsolutnoga znanja jedne onto-logike povijesnoga svijeta s utemeljenjem u apsolutnome duhu, Lévinas je u spisu *Totalitet i beskonačno* rabio još uvijek odveć neodređene iskaze o “istim” filozofijskim kategorijama iz povijesti zapadnjačkoga mišljenja. Tako je i s kategorijom totaliteta.

U Hegela je totalitet jedinstvo raščlanjenih suprotnosti. Rezultat trijumfa apsolutnoga duha pojavljuje se onda kada je povijest sustav apsolutnoga znanja o samome duhu u njegovoj supstanciji i subjektu. Tada se sustav pojavljuje istinom cjeline ili, kao što glasi ona poznata Hegelova postavka: istina je cjelina na taj način da sve što jest umno jest ujedno i zbiljsko, a sve što jest zbiljsko jest ujedno i umno. Za Lévinasa je ta Hegelova postavka početak razgradnje totaliteta zapadnjačke ontologije. Ujedno s njezinim krajem otpočinje nastanak drukčije povijesti mišljenja. Drugi je etički “utemeljen”, a ne izveden iz logike apsolutnoga duha kao znanja o

462 Vidi o tome: John Milbank, “The Shares of Being or Gift, Relation and Participation: an Essay on the Metaphysics of Emmanuel Lévinas and Alain Badiou”, [www.theologyphilosophycent](http://www.theologyphilosophycent)

463 Emmanuel Lévinas, isto, str. 132.

već uvijek opstojećem bitku. S onu stranu totaliteta nalazi se eshatologijska vizija drukčije i druge povijesti. Hegelova je ideja svjetske povijesti kao povijesti razvitka duha od stanja o-sebi do za-sebe za Lévinasa nužno kriva ideja jer miješa racionalizaciju povijesti s onime što pripada eshatologiji. Drogim riječima, pitanje Boga kod Hegela jest pitanje ontologijskoga dokaza njegove opstojnosti u odnosu konačnosti i beskonačnosti, a za Lévinasa se to pitanje ne rješava u “ovoj” povijesti niti eshatologijski, a još manje s pomoću racionalne teologije kao teodiceje. Zato je potrebno učiniti drugu i drukčiju razliku od ontologijske kakvu je poduzeo Heidegger da bi otvorio mogućnost drugoga početka povijesti izvan svođenja bitka na bitak bića, a Boga na najviše biće. Ta razlika može biti ona koju će Lévinas do kraja svoga misaonoga života provoditi sa sve većim intenzitetom. Riječ je o etičkoj perspektivi ili o *politici etičke dekonstrukcije* totaliteta zapadnjačke povijesti.<sup>464</sup> Smisao bitka se razotkriva u njegovu skrivanju kao istina bitka, a Drugi se susreće u njegovoj nesvodljivosti transcendencijom beskrajno i beskonačno različitoga. To je temeljna razlika između razumijevanja pojmova identiteta i razlike u Heideggera i Lévinasa. Heidegger misli bitak kao ono Isto u razlici spram bića i Boga, a Lévinas ovu razliku neutralizira onom razlikom koja prethodi svakoj mogućoj razlici bitka, bića i Boga. Odnos beskonačnosti i konačnosti sada postaje dramatsko pitanje shvaćanja etičkoga obrata u zapadnjačkome mišljenju. Naime, posrijedi je uzdizanje i nadilaženje ideje prisutnosti kao temeljnoga modusa u kojem se bitak razotkriva. Sa stajališta etičkoga obrata Lévinas postavlja pitanje može li se Bog odrediti bitno drukčije, a to znači s onu stranu filozofije i religije, koje obje polaze od modusa prisutnosti i imanencije svijesti o beskonačnome? Uzimajući za potkrepu upravo Descartesovu postavku iz *Meditacija o prvoj filozofiji*, ideju Boga kao ideju beskonačnosti nesvodljivu na konačnost koju ona tek omogućuje, Lévinas zauzima stajali-

464 Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'exteriorité*, M.Nijhoff, La Haye, 1968. 3. izd. str. 7.

šte nekovrsne pred-i-post povijesne eshatologije bitka budući da mu prethodi “nešto” izvornije i otuda “starije” od bilo kakvoga čina utemeljenja. U svim spisima to se imenuje riječju *an-arché*.<sup>465</sup> Posrijedi je oznaka za bitak i vrijeme u njihovome povijesnome pra-početku. Dakako, taj pra-početak se ne smije shvatiti logičkom prvotnošću. Prije “prvoga” (uzroka) i prije “početka” kao temelja ono što omogućuje ljudsko navlastito pripada onome što je s onu stranu bitka. Transcendencija bitka vremenski je i “logički” izvornija od svakog mogućega prisutnjenja svijesti o predmetu. *An-arché* uvjetuje da se etika Drugoga mora razumjeti izvan poretka utemeljenja i kauzalno-teleologijskoga modela mišljenja. Etika heteronomnoga Drugoga nadilazi odnose koji se unutar poretka bitka zasnivaju na pojmovima sredstva/svrhe. Zato je “ludi paradoks” Lévinasove etike u tome što je ona “nemoralna” i nesvrhovita, posve s onu stranu realnoga i samoga subjekta etičkoga djelovanja.<sup>466</sup>

U dosadašnjem smo razmatranju već pokazali da je pitanje transcendencije zla Lévinasov odgovor na temeljno pitanje suvremenoga doba kraja teodiceje. Nakon *Auschwitza* ne samo da se ne može pisati poezija (Theodor W. Adorno), nego je svaka etika koja se poziva na čovječnost čovjeka kao transcendenciju zla (Primo Lévy) ispod dostojanstva samoga “čovjeka”. Objave verzije radikalne sumnje u smisao estetike i etike nakon događaja apsolutnoga zla u povijesti, međutim, trebalo bi još više dovesti do krajnje točke destrukcije onoga duhovnoga uopće. Prava je zapravo istina o *Auschwitzu* samo ova: radi se o realizaciji apsolutnoga zla kao tehničko-tehnološke “prirode” ideologijsko-političkoga poretka nacizma u istrebljenju Židova.<sup>467</sup> Bez ideologije i politike kao “duha” to-

465 Vidi o tome: Adriaan T. Paperzak, nav. djelo, šesto poglavlje “S onu stranu bitka”, str. 209-234.

466 Vidi o tome: Sarah Harasym, *Levinas and Lacan: The Missed Encounter*, State University of New York Press, New York, 1998.

467 Vidi o tome: Giorgio Agamben, *Ono što ostaje od Auschwitza*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. S talijanskoga preveo Mario Kopic

talne države utemeljene na antisemitizmu ne postoji mogućnost da se apsolutno zlo uopće realizira u zbiljskome svijetu. Ovo je čudovišni obrat postavke Hannah Arendt o banalnosti zla. Nije zlo banalno, nego je način njegove realizacije u tehničko-tehnološkom poretku istrebljenja Židova “banalan”. To je ono što čini “prirodu” dijaboličkoga ili apsolutnoga zla u povijesti. Zato nakon *Auschwitza* ne postoji mogućnost samo jedne jedine stvari: *zaborava Drugoga kao univerzalne žrtve povijesti*. Univerzalnost žrtve ne potire partikularnost njezina religijsko-etničkoga identiteta. Židovi su ovdje sinonim za “beskorisnu patnju” i nemogućnost opravdanja zla u povijesti bilo kakvom obnovom teodiceje u novome ruhu filozofije ili teologije. Lévinas u ovome ozračju, jer duh vremena nije primjeren stanju stvari, nastoji misliti s onu stranu patnje i žrtve Drugoga, unaprijed svjestan da je etički obrat bez radikalne politike usmjerene protiv izvora totalitarizma nedostatan projekt transcendencije zla.

No, da bi se uopće moglo prijeći preko i s onu stranu “nasilja metafizike” u njezinom onto-teologijskome poretku označavanja svijeta potrebno je nešto *an-arhijsko* u uzdizanju ljubavi spram Drugoga do etičkoga imperativa. Lévinas takvu “ludu ljubav” bez temelja i bez svrhe naziva plemenitošću čistoga davanja, majčinskom brigom za Drugoga bez uzvrata. Nerecipročnost odnosa između subjekta i Drugoga kao i asimetrija u pojmu univerzalnoga bratstva među ljudima kao pretpostavke mesijanske pravednosti sada dolaze na mjesto kategorija bitka i bića. Takva nemogućnost mogućnosti etike već se nalazi u *an-arhijskome* odnosu između građanina političke zajednice prije no što se uspostavlja političko-pravni poredak. Etika proizlazi iz transcendencije i njezina je forma ovoga nerecipročnoga i asimetrijskoga odnosa beskrajna odgovornost za Drugoga. Beskrajna odgovornost je istodobno beskrajno zahtjevan čin ispunjenja etičkoga imperativa.<sup>468</sup> Obveza primanja Drugoga kao dara bez granica u real-

nome se političkome poretku globalnoga svijeta pojavljuje kao problem bezuvjetnoga gostoprimstva spram stranaca/ Drugih, koji dolaze iz drugih nacija-država kao prognanici i apatridi u novi zavičaj. Derrida je etičku perspektivu Lévinasa nadopunio i radikalizirao etičko-političkim obratom same dekonstrukcije ideje zapadnjačke moderne politike.<sup>469</sup>

Tko je model za Lévinasovu metafizičku etiku Drugoga – građanin *polisa* (zajednice) ili stranac? Pitanje je sa stajališta politike etičke dekonstrukcije krivo postavljeno. Ponajprije, etika kao “prva filozofija” zahtijeva beskrajnu odgovornost za Drugoga i beskonačnu transcendenciju bitka jer je an-arhijska u svojem zahtjevu za uspostavom “humanizma”. Drugim riječima, etika povijesno prethodi uspostavi zajednice na temeljima već uvijek politički sinkronijskoga poretka “društvenoga ugovora” između ljudi. Stranac nije model za Lévinasovu etiku suosjećanja s Drugim kao beskrajne obveze i odgovornosti za Drugoga. Ako uopće postoji neki model za takvu nemoguću mogućnost etičkoga odnosa u suvremeno doba, onda je to lice bezimene žrtve, supatnik i moj bližnji, a moja ljubav spram njega proizlazi iz univerzalne plemenitosti “mudrosti ljubavi” same. Prije no što se uopće pojavi politički poredak “Cesarove i Davidove države” mora se dogoditi susret između Drugoga i subjekta koji tek u susretu s licem Drugoga postaje “subjektom”. Taj simbolički trenutak nastanka subjekta nije, dakle, konstitutivni čin autonomije svijesti o djelovanju u skladu s (moralnim) Zakonom, nego heteronomni čin suosjećanja s Drugim kao mojim bližnjim, koji radikalno mijenja način utemeljenja subjekta. U tom razdvajanju između moći subjekta kao autonomiji slobode i ne-moći subjekta kao heteronomije pravednosti nastaje *mesijanski trijumf etike*. Ali tek tada nastaju nepremostive poteškoće. Radi se o dvije vrste nasilja koja se međusobno pojavljuju u susretu konačnosti subjekta i beskonačnosti

468 Vidi o tome: Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, London – New York, 2008.

469 Jacques Derrida, *Of Hospitality*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000. Vidi o tome: Richard Beardsworth, *Derrida & Politics*. Routledge, New York, 1996.

etičkoga zahtjeva. Prvo je nasilje ono koje Derrida naziva “transcendentalnim i ontologijskim” i odnosi se na čitavu zapadnjačku metafiziku, a drugo je ono koje se od Schmita i Benjamina imenuje *božanskim nasiljem*. Problem je, dakle, kako uopće opravdati etičko u doba sukoba između dvije paradigme nasilja:

- (1) strukturalnoga i sustavnoga unutar samoga poretka globalnoga neoliberalnoga kapitalizma te
- (2) alternativnoga i etičkoga nasilja koje pod imenom mesijanske politike zahtijeva bezuvjetnu žrtvu subjekta za ispunjenje beskrajne pravednosti u beskonačnoj transcendenciji svijeta.

Unutar druge paradigme nasilja razlikovat ćemo u onome mesijanskome (a) religijsko nasilje fundamentalizma i (b) revolucionarno nasilje radikalne politike. Oba su ono Isto s različitim ideologijskim predznacima Drugoga.

Radikalno heteronomna etika Lévinasa zasniva se na načelima an-arhičnosti Drugoga i mesijanskoj pravednosti. Oba su pojma bitna za politiku etičke dekonstrukcije. Prvi je dekonstrukcija izvorne zapadnjačke ontologije, a drugi izvorne židovske religije. U prvom načelu na djelu je potkopavanje ideje temelja i razloga kojim *logos*, um, duh svodi sve što jest na derivate supstancijalno-subjektne logike Istoga. Bog nije u tom sklopu mišljenja apsolutno Drugi, nego tek najviše biće čija se “bit” nalazi u njegovoj svemoćnosti, sveprisutnosti, vječnosti. Pravednost u mesijanskome načinu razumijevanja upućuje na *Posljednji sud*. Povijest završava kao povijest “otuđenja” istine i pravednosti i postaje nerazlikovno područje vječne pravednosti. Božanska pravednost označava početak druge ili “svete povijesti”, a njezini su temeljni pojmovi transcendencija i beskonačnost. No, mesijanska pravednost bez dekonstrukcije smisla njezine drugotnosti ostaje zatočena onime što je alegorijski vidljivo na svim simboličkim prikazima božice pravde: da je, naime, slijepa u svojem ozbiljenju. Lévinas dekonstruira stoga ono što istodobno održava ta dva načela zajedno. Totalitet je filozofij-

skom tradicijom do Hegela i dalje ime za pojam koji vlada čitavom metafizikom prisutnosti. Što mu se može jedino suprotstaviti jest radikalna drugotnost Drugoga s onu stranu totaliteta. S licem Drugoga nastaje događaj nadilaženja totaliteta. Važno je imati na umu da se u igri *razotkrivanja* bitka i *susreta* s Drugim odigrava dramatska povijest etičkoga obraća. An-arhičnost u svojoj dekonstrukciji potrebuje mesijansku pravednost. Ali na drukčiji način no što je to religijska tradicija židovstva i kršćanstva uspjela otvoriti. S druge strane, ne postoji mogućnost dekonstrukcije slijepa (osvetničke) pravednosti u činu *božanskoga nasilja* bez dekonstrukcije same ideje početka, temelja, razloga. Pravednost se otuda nužno pojavljuje an-arhijskom, kao što je an-arhičnost svijeta nužno na putu mesijanske pravednosti. Lévinasova dekonstrukcija zapadnjačke ontologije u kritičkome dijalogu s Heideggerom otpočinje i završava kao nemogućnost pozitivne politike etičke dekonstrukcije. Razlog je jednostavno u tome što takva heteronomna etika u krajnjem preostaje samo svetost ili vrijednost života na temelju suosjećanja s patnjom Drugoga i ništa drugo. Etika bez političkoga “utemeljenja” u ideji nadolazeće zajednice kao moguće, zbiljske i nužne tvorbe smisla bitka u događaju preostaje čistom iluzijom djelovanja čovjeka u sklopu već uvijek neistinitoga i nepravednoga svijeta. Marxov izraz za tu aporetičku situaciju etičkoga u svijetu vladavine Zakona otuđene i izokrenute povijesti globalnoga kapitalizma, a koju u svojem mišljenju preuzima Badiou jest – ideologija.<sup>470</sup> Etika kao ideologija označava upravo ono što sam Lévinas pokušava otkloniti kada kaže da je kraj tradicionalnih etika uslijedio istodobno s kritikom ideologije u mišljenju Marxa, Nietzschea i Freuda.<sup>471</sup>

U kakvoj su svezi etika i nasilje? Nema sumnje da je Lévinasova etika Drugoga pokušaj izgradnje nenasilnoga odnosa spram nesvodljivosti njegova bića na narcistički i egoistični

470 Alain Badiou, nav. djelo

471 Emmanuel Lévinas, “Ideology and Idealism”, u: *The LÉVINAS Reader* (ur. Sean Hand), Basil Blackwell, Oxford, 1989. str. 235.

subjekt realnoga svijeta interesa u kapitalističkome društvu. Kao etički ideal, mesijanska pravednost pripada onome što je s onu stranu bitka. U metafizičkoj tradiciji od Kanta do Schellera područje etičkoga pripada vrijednosti u materijalnome i formalnome smislu. Tako postavljena heteronomna etika u razlici spram Kantove ne može utemeljiti pojam vrijednosti u načelima čistoga i praktičnoga uma. Odakle onda dolazi “utemeljenje” etičkoga ideala kao vrijednosti koja upravlja našim životima? Za Lévinasa je to nesvodljivo područje zagonetke ljudskosti uopće, nešto s onu stranu bitka i istodobno nešto što mu navlastito pripada. Riječ je o svetosti samoga života u njegovoj neobrazloženosti bilo kakvim pojmovljem ontologije kao logike.<sup>472</sup> Bog u Starome Zavjetu kaže: “Ti ne smiješ ubiti!” Svetost života povezuje čovjeka s onim beskonačnim u transcendenciji Drugoga. Sveza transcendencije i imanencije (života u njegovoj tjelesnoj životnosti) iskazuje se suosjećanjem s patnjom Drugih. Gdje je onda pukotina između dvije vrste nasilja koje smo naznačili – transcendentalne i/ili ontologijske i religijske i/ili revolucionarne?

Da bismo to pokazali valja ukratko iznijeti temeljne Derridine prigovore Lévinasu s obzirom na dvoje: (1) dekonstrukciju zapadnjačke metafizike kao metafizike nasilja i (2) izvođenje etičkoga obrata iz transcendencije apsolutno Drugoga. Mislim da je najznačajnija kritika i tumačenje Lévinasova mišljenja uopće sadržana u temeljnim postavkama Derride u eseju “Nasilje i metafizika”. Tamo se nalazi predivna metafora o stilu i načinu Lévinasova mišljenja: poput vala koji neprestano udara u obalu, ali svakim novim udarom misao se sve više učvršćuje i postaje moćnija. Jedna takva misao snage udara vala jest da je čitava zapadnjačka metafizika, kako kaže Derrida “totalitarizam Istoga”.<sup>473</sup> Tautologija je ovo-

472 Drugi put u konstituiranju etičkoga u suvremenoj filozofiji na sličnim zasadama izvodi Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

473 Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas”, u: *Writing and Difference*, Routledge & Kegan Paul, 1978., str. 91.

ga stava neporeciva. Ima li totalitarizma Drugoga? Možemo li zamisliti totalitarni poredak koji bi poštivao razlike i zahtijevao bezuvjetnu predanost Drugome? Naravno, moguće je zamisliti takvu situaciju samo kao ciničku perverziju ideologije Drugoga: opravdanje logora i tajne policije koja uhodi građane u ime demokracije i ljudskih prava? Slika je poznata. Izravno nas upućuje na našu stvarnost suspenzije građanskih prava zbog prijetnje globalnoga terorizma. Nije teško zaključiti da je i sam Derrida u svojem spisu *O gramatologiji* izveo istu postavku kad je govorio o vladavini logocentrizma. Problem nije u tome što Lévinas ide tako daleko da izvodi političku vladavinu totalnoga poretka iz vladavine jednoga načela u ontologiji, nego u tome što mu je ono Drugo, heteronomno, pluralno, nesvodljivo kao zagonetka susreta s nepoznatim i stranim, i samo neodređeno te u svojoj aporetičnosti ne može biti drugo negoli mesijansko ili “božansko nasilje” transcendencije. Etika “svetosti” čak i s najboljim namjerama ne može izostaviti misterij pravednoga nasilja kao eshatologijske vizije *Posljednjega suda*.

Derrida pokazuje da je razgradnja metafizike istodobno razmještanje povijesti djelovanja njezinih kategorija. Razvlastiti Hegela znači stvoriti jezik mišljenja s onu stranu pojmovne tematizacije Drugoga. Lévinas se u *Totalitetu i beskonačnome* još uvijek služi pojmovljem fenomenologije, koja je duboko natopljena onime što sam želi razgraditi i napustiti. No, govor o licu Drugoga i zagonetki koja se ne može razriješiti drukčije negoli upućivanjem na ono beskonačno i nesvodljivo, što je oznaka Božje transcendencije, ne otvara odmah i drugu obalu. Tako religija otvara područje etičkoga, a ontologija neutralizira ono Drugo. Nasuprot Marxa koji filozofiju kao ontologiju proglašava ideologijom stoga što opravdava svijet ne-istine i ne-pravde kapitalističkih društvenih odnosa, ono realno kao takvo u stanju izokrenutosti same biti svijeta, Lévinas odbacuje na isti način idealizam i filozofiju subjektivnosti. Ali njegov “ateizam” je etičko-metafizički. U zagovoru božanstva bez boštva takvo mišljenje nadilazi i re-



ligiju. Još jednom je, kako to pokazuje i Derrida, bjelodan utjecaj Heideggera i protiv Lévinasove volje. Heidegger u doba mišljenja događaja krajem 1930-ih pokušava misliti božanskost bez Boga tradicionalne metafizike. Dostojanstvo čovjeka jest dostojanstvo s onu stranu humanizma kao metafizike, a dostojanstvo božanskoga s onu stranu teologije kao metafizike. Postoji Derridino svjedočanstvo da je u jednom razgovoru s njime pred kraj života sam Lévinas rekao da mu nije stalo do etike, nego do svetosti (svetoga).<sup>474</sup>

Problem se, dakle, sastoji u tome što bilo kakva ontologija mnogostrukosti i metafizička etika Drugoga zakazuje već u odredbi bitka uopće, bez obzira svodi li ga na bivanje/postajanje (*Werden*) ili na ono što je suprotno Bogu i beskonačnosti. Heidegger je pokazao da se već u iskonu zapadnjačke metafizike, u Heraklita i Parmenida, ono Jedno koje se otvara u Svemu događa kao čistina u susretu unutar horizonta konačnosti-beskonačnosti. Zato je Derridina kritika Lévinasove postavke o blizini Drugoga nužno i hajdegerijanska po usmjerenju. Blizina Drugoga nije drugo negoli distancija spram Drugoga, jer jedino u razlici i distanciji spram Drugoga može Drugi u meni (poput Boga) očuvati svoj nesvodivi, heteronomni identitet. Isto u odnosu spram Drugoga zadobiva svoju istost u unaprijed postavljenome odnosu Istoga. Pitanje odnosa između dvojega proizlazi iz odnosa razlike i eshatologije bitka.<sup>475</sup> Drugi otuda ne može biti beskonačno Drugi osim u konačnosti i smrtnosti, što znači da je upravo tijelo nulta točka pukotine, onoga biti-između konačnosti i beskonačnosti, Istoga i Drugoga.<sup>476</sup> Nasilje nije ni u negativnosti poretka Istoga, a niti u onome što je Derrida oštro odredio “totalitarizmom Istoga”. Ono je prisutno u samoj biti odnosa

474 “Znate, oni često govore o etici da opišu što ja radim, ali na kraju krajeva mene ne zanima etika, ne samo etika, nego sveto, svetost svetog (*la saint, la sainteté du saint*)”. – Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Lévinas*, str. 4.

475 Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics”, str. 112.

476 Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics”, str. 115.

između dvojega, totaliteta i beskonačnoga, subjekta i Drugoga. Zagonetka zla kao apsolutnoga nasilja jest u onome što se može nazvati genealogijom odnosa, a što Marx u *Kapitalu* naziva ideologijskom iluzijom zamjene idealnoga za zbiljsko, kapitala za samu stvarnost u formi fetišizma robe. Nasilje metafizike i *trijumf mesijanske etike* koji zaziva mišljenje Lévinasa leži u strukturalnosti strukture ili u predontologijskome načinu odnosa između bitka i vrijednosti (Drugoga). Kada Derrida kaže da nasilje ne postoji prije mogućnosti govora tada se u tom iskazu skriva bit događaja obrata same metafizičke strukture etičkoga djelovanja. Govor nije puki odnos sporazumijevanja u procesu komunikacije, nego bit same komunikacije. Lice govori prije govora, a Drugi dolazi nenadano u horizont komunikacije kao nasilni prekid sinkronijskoga poretka stvari.<sup>477</sup>

Ako je bit nasilja u onome biti-između što dopušta događanje samoga odnosa bitka i Drugoga, onda je transcendentno i/ili ontologijsko nasilje totalitet povijesti. To je nasilje kao takvo, nužno i zbiljsko, jer u inverziji kategorija modalnosti ono što je moguće dopušta tek etički obrat. Drugi je, dakle, moguć kao zagonetka i kao neizvjesnost u susretu s budućnošću. Derrida određuje Lévinasovo mišljenje začudnim obratom protiv samoga Lévinasa eshatologijom. No, riječ je o eshatologiji Drugoga, koja svoju drugotnost zadobiva tek iz transcendencije totaliteta povijesti, a ne iz zbilje i nužnosti nasilja same povijesti.<sup>478</sup> U strogom smislu riječi nema povijesti s onu stranu totaliteta. Kao što smo to pokazali, Lévinas pretpostavlja nešto ipak drugo i apsolutno drukčije – mogućnost “svete povijesti” s onu stranu “ove” povijesti u znaku rada negativnosti, nasilja i zla. Mesijanska pravednost zato mora ostati ili ideal ili postulat. No, da bi bila ideal ili postulat tu povijest mora idealizirati ili postulirati u kantovskome smislu čisti ili praktični um. Budući da um djeluje prema

477 Vidi o tome: Martin Hägglund, “The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Lévinas”, *diacritics*, Vol. 34., br. 1, str. 40-71.

478 Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics”, str. 122-123.

načelima autonomije subjekta za koju je svaki Drugi ili objekt ili drugi subjekt, što znači da sve što jest svodi na logiku artikulacije bitka na način tematiziranja i konceptualiziranja, tada je mesijanska pravednost u vremenskome smislu događaj onoga nadolazećega. Nije to hajdegerovski *drugi početak* post-metafizičkoga mišljenja povijesti, nego “sveta povijest” koju nosi patos beskonačnosti.<sup>479</sup>

Aporija je, dakle, u tome što Drugi ne može biti apsolutno Drugi kao zagonetka susreta ako istodobno nije isti kao Ja. Nasilje koje proizvodi metafizika *logosa*, uma, duha u svojem povijesnome hodu spram budućnosti Istoga ne može se neutralizirati nikako drukčije negoli *drugim* nasiljem. Tek se tim nasiljem Drugoga odnos povijesti svodi na moguće nenasilje u smislu pasivnosti same. To je ono što se može imenovati nasiljem bez žrtve. U njemu iščezava egoitet, a ono etičko ispunjava svoju misiju u nestanku “razloga” opstojnosti same etike. Kada ovu misaonu operaciju prevedemo u pojmove anti-dijalektičke igre unutar mreže odnosa povijesti dobivamo dva moguća odnosa između temeljnih pojmova politike i etike od iskona grčke demokracije do danas. Totalitetu kao transcendentalnom i/ili ontologijskome nasilju pripada *ideja slobode*, a metafizičkoj etici Drugoga kao religijskome i/ili revolucionarnome nasilju *ideja pravednosti*. U ime slobode, paradoksalno, nastaje nasilje Drugoga nad subjektom koji se predaje Drugome bezuvjetno, iz čistoga etičkoga imperativa. Francuska revolucija u doba jakobinskoga terora najbolji je primjer ove strukturalne perverzije Istoga. Ne slučajno, Kant i Lévinas za utemeljenje etike upućuju na ono što nadilazi pojmove uma i razuma. Uzvišeni osjećaj pravednosti jest svrha slobode kao autonomije uma (Kant), a susjećanje s patnjama Drugih svetost života uzdiže do uzvišenosti. Transcendencija Drugoga dolazi iz visina i najdubljeg osjećaja koji nadilazi metafizičke granice jezika.<sup>480</sup> Sloboda

479 Vidi o tome: John Llewelyn, *Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.

480 Emmanuel Lévinas, *Otherwise Than Being Or Beyond Essence*, str. 131-172.

zato zahtijeva bezimene žrtve, a pravednost furiju osvetničkoga gnjeva.

U ime pravednosti nastaje nasilje koje je n recipročno i asimetrično, kao što je to nasilje suvremenih religijskih pokreta fundamentalizma u svijetu. Kako nasilje može biti n recipročno i asimetrijsko? Tako što nasilje nije odgovor na apsolutno zlo u njegovu dijaboličkome užasu, kao što je to bio slučaj udara saveznika (SAD-a i SSSR-a) na Njemačku u 2. svjetskome ratu. Posve suprotno, nasilje je strukturalnost strukture, odnos u kojem čak i tzv. preventivni ili “pravedni rat” koji se ideologijsko-politički opravdava svetim ciljevima svjetske sigurnosti, slobode i ljudskih prava postaje ništa drugo negoli grotesknom karikaturom Lévinasove metafizičke etike Drugoga. Sjetimo se da su jastrebovi Bushove administracije Paul Wolfowitz i Donald Rumsfeld nakon napada al-Quade 11. rujna 2001. na Ameriku netom otpočeli s vojno-redarstvenom akcijom protiv terorizma nazvavši ju upravo tako – *Beskrajna pravda*. Cinizam je etičko-političkoga obrata u tome što je Lévinas tako postao “brand” etičkoga fundamentalizma Pentagona kao predvodnika neoimperijalnoga globalnoga poretka. U ime “Božje pravednosti” sve je dopušteno. To posebno vrijedi za istrebljenje Drugih, koji ne pripadaju političkoj zajednici Istih po vjeri i etničkome podrijetlu, ali i još nečemu mnogo važnijem danas – kulturi kao novoj ideologiji. Islamski fundamentalizam predstavlja paradigmatički slučaj ovoga “etičko-političkoga obrata”.<sup>481</sup> Nije ništa bitno drukčije ni s revolucionarnim nasiljem komunističkih poredaka u 20. stoljeću. U ime permanentne revolucije oni zahtijevaju žrtve unutarnjih neprijatelja poretka i, posebno okrutno, vlastitih istomišljenika koji sumnjaju u konačan cilj. Povijest staljinističkih procesa dostatan je dokaz za potonje. Na taj se način u revolucionarnome nasilju dovršava negativna eshatologija “beskorisne žrtve”, koja upravo zato što vjeruje u smisao budućnosti kao beskonačne tran-

481 Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Anti-barbarus, Zagreb, 2005.

scendencije Drugoga (komunizam) postaje žrtvom vlastitih ideala. Razlika između *božanskoga nasilja* što se provodi u ime mesijanske pravednosti u svrhu eshatologijske vjere ili, pak, u svrhu političkoga poretka univerzalne jednakosti i bratstva samo je razlika unutar Istoga u Drugome.<sup>482</sup>

Što, naposljetku, s tim zagonetno nesvodljivim Drogim? Kako god ga nastojali odrediti, etika heteronomnoga suosjećanja nužno se mora utemeljiti u “svetoj povijesti” s onu stranu realnoga. Mesijanski udar posljednjeg svjetla pravednosti ima za pretpostavku političku tvorbu liberalne demokracije ili je posrijedi ono drugo, s onu stranu ideje slobode egoističnoga i narcističkoga subjekta u društvenim odnosima globalnoga kapitalizma. Drugo očito može biti samo dvoje: ili totalitarizam Drugoga u različitim oblicima revolucionarnoga nasilja, ili religijski fundamentalizam “svete povijesti”. Lévinas, paradoksalno, brani političku baštinu liberalne demokracije argumentima univerzalnoga bratstva i jednakosti, što su temeljne ideje komunizma i religijskoga fundamentalizma. U svojoj politici etičke dekonstrukcije njegov beskrajni zahtjev pravednosti koja prethodi slobodi predstavlja nerazrješivi aporetički slučaj utoliko što je ontologija mnogostrukosti i etika bezuvjetne drugotnosti moguća samo ako se ono navlastito ljudsko otvori u bitnoj dimenziji svetosti života, u neizmjernome su-osjećanju s patnjama Drugih. Na taj način dolazimo do posljednjeg “ludoga paradoksa” ove nemoguće mogućnosti etike za doba nakon “kraja povijesti”. Da bi se održao poredak očigledne neistine, nepravde i strukturalnoga nasilja globalnoga kapitalističkoga poretka nije dostatno reći argumentom Churchilla kao političkim *credom* sekularne negativne teologije da je demokracija najmanje gori oblik vladavine od svih drugih. Potrebno je nešto mnogo “više” i “uzvišenije”: politički opravdati njegovo strukturalno nasilje (transcendentalno i/ili ontologijsko) s *mesijanskim trijumfom etike* koja iz budućnosti kao

482 Vidi o tome: Slavoj Žižek, *Violence: Six Sideways Reflections*, Picador, New York, 2008.

apsolutno drukčije verzije spasa od “ove” povijesti sve dovođi u odnos spram beskrajne pravednosti. Čini se stoga opravdanim uspostaviti tri pojma političkoga što ih Lévinas neprestano ima u vidu u svojem etičkome mesijanstvu. To su:

- (1) politika kao religijski mesijanizam,
- (2) politika kao etički mesijanizam i
- (3) politika kao utopijski mesijanizam.<sup>483</sup>

U sva tri slučaja radi se o pokušaju da se ideja beskrajne pravednosti u svojoj praktičnoj djelotvornosti realizira kao ono što politiku čini dekonstrukcijom moći i nasilja kakva se od novoga vijeka pokazuje u različitim oblicima vladavine. Utopijsko u mesijanstvu ponajprije jest ono što pripada “božanskome nasilju”. Svijet može propasti, ali pravda se mora izvršiti! (*Fiat iustitia, pereat mundus!*) I tako se na kraju “ludoga paradoksa” utopijske mesijanske politike etika Drugoga kao “posljednja utjeha” humanizma nalazi pred zidom vlastite nemogućnosti. Što joj još može preostati osim onog istoga što je Heidegger tako zagonetno rekao u spornome oporučnome razgovoru za “Der Spiegel” 1966. godine: “Samo nas još jedan Bog može spasiti”?

### 9.3. ETIKA BEZ SVIJETA

Postoje samo tri filozofijske ideje “velike etike” do danas:

- (1) Aristotelova ideja distributivne pravednosti u zajednici (*polis*) određenoj “prirodnim” ograničenjima i etničkom svodivošću državljana s temeljnom vrlinom razboritosti (*phronesis*);

483 Emmanuel Lévinas, “The Other, Utopia, and Justice”, u: Emmanuel Lévinas, *Entre Nous*, Columbia University Press, New York, 1998. i R.A.Cohen, “Political Monotheism: Lévinas on Politics, Ethics and Religion”, “Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations” (ur. CHEUNG, Chan-Fai, I.Chvatik, I.Copoeru, L.Embree, J.Iribarne & H.R.Sepp, www.o-p-o.net, 2003.)

- (2) Kantova ideja moralnoga Zakona koji se uspostavlja djelovanjem autonomnoga umnoga subjekta u kategoričkome imperativu unutar svijeta kao kozmopolisa;
- (3) Lévinasova ideja su-osjećanja s patnjama Drugih u neposrednome susretu s onu stranu “prirode” i “kulture” kao događaj svetosti života.

Grčko i novovjekovno iskustvo pretpostavljaju već uvijek postojanje političke zajednice. Za Grke je to ograničeni svijet grada-države (*polis*), a za moderno doba je to politički poredak nacija-država s regulativnom idejom svjetskoga poretka zasnovanog na umnim načelima. U oba slučaja, izvorno grčkome i modernome, etika ima svoj zavičaj, mjesto, topologiju, ima svoj “svijet”. U slučaju suvremenoga doba nakon iskustva dijaboličkoga zla Holokausta i “kraja teodiceje” više ne postoji ili je posve razorena ideja zavičajnosti, doma, boravišta čovjeka. Ni grad-država ni nacija-država nisu više boravišta suvremenoga čovjeka. On je lualica i nomad, prognanik i apatrid u svijetu koji postaje mreža struktura i funkcija. Čovjek nije samo planetarni nomad u doba tehno-znanosti, nego jest bitno bez domovine koja postaje kao u onoj tibetanskoj legendi koju spominje Cioran *logorovanje u pustinji*. Lévinasova je etika Drugoga potraga za boravištem čovjeka na kraju njegove tragične povijesne drame lutanja i “beskorisne patnje” naroda i pojedinaca. Izvor je ove metafizičke etike svetosti života Drugoga u onome bezavičajnome. Ono je jezovito i strahotno, i otuda u svojoj bezavičajnosti uzvišeno kao apsolutno zlo. U suočenju s njime svetost života čini se posljednjom zagonetkom onog susreta s licem Drugoga, koji radikalno mijenja svu dosadašnju povijest. Etika bez svijeta nužno zahtijeva čudovišni događaj stvaranja svijeta kada je sve samo ili ovo ili ono nasilje u ime slobode, jednakosti, pravednosti. Je li uopće mogući stvoriti novi svijet ako je već ono najčudovišnije od svega nešto što ne pripada misaonome horizontu Lévinasa, već upravo njegovome jedinome pravome učitelju i suputniku u mišljenju.

To najčudovišnije jest ono što Heidegger u “Prebolijevanju metafizike” kaže o nihilizmu zapadnjačke povijesti. Na njezinome kraju čovjek kao *ratio* i životinja kao nagon postaju identični. Ono isto u razlici čovjeka i životinje dolazi iz odnosa postavljenosti same biti tehnike. Kada se čovjek koristi u druge svrhe kao materijal, tada je tehnička uspostava bezuvjetne mogućnosti njegove biti postala prazninom, bezavičajnošću koja se pokazuje svjetsko-povijesnom sudbinom. Svijet u bezavičajnosti tone u bezdan:

“Zemlja se pojavljuje kao nesvijet zablude. Ona je bitnopovijesno lutanje. /.../ Aktualizam i moralizam historije su posljednji koraci dovršenoga poistovjećivanja prirode i duha s biti tehnike. Priroda i duh su predmeti samosvijesti; njezina bezuvjetna vladavina prisiljava oboje na jednolikost iz koje metafizički nema izlaza.”<sup>484</sup>

Što s etikom kada svijet nakon “kraja povijesti” nije više mjesto i boravište onoga ljudskoga-odveć-ljudskoga, kada neljudsko sam život prisiljava na pobunu i to ne više iz “aktualizma i moralizma historije”, već iz osjećaja nepodnošljivosti spram ravnodušnosti koja prijeteći istiskuje smisao slobode i pravednosti u korist tehno-znanstvene učinkovitosti “prirode” i “duha”? Doista, što s etikom u doba apsolutne bezavičajnosti svijeta? Bez iluzije da se problem može riješiti sredstvima božanskoga ili revolucionarnoga nasilja, preostaje ipak temeljni problem u tome što je svaki etički odgovor na čudovišnu moć tehnosfere ipak samo ono što je unaprijed svakome jasno – posljednja utjeha i ništa više. S onu stranu Zemlje u njezinome lutanju iziskuje se posve drugo i drukčije mišljenje koje ne otpočinje s etikom kao “prvom filozofijom” i ne završava s apsolutno Drugim kao mesijanskom beskrajnom pravdom. Lévinas je ipak otvorio ono što je jedino bitno – pitanje o granicama nasilja metafizike i vremenu ispunjene be-

484 Martin Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, u: *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2009. II. izd. str. 93-94.

skonačnosti. Jedno je sigurno. Ništa više nikad neće biti *Isto*. Sve *drugo* još je uvijek samo otvoreno.

## 10.

# ZAJEDNICA BEZ UVJETA: O dekonstrukciji subjekta moderne politike

### 10.1. KASNI DERRIDA I BIT POLITIČKOGA

Suvremena filozofijska i politologijska rasprava o promjenama paradigmi mišljenja političkoga i politike, koja se već krajem 1970-ih godina usponom neoliberalizma u Europi i Americi svodi na dosege tehnokratskoga način upravljanja društvom i državom kao korporacijom, ne bavi se više pitanjima strategija i tehnika vladanja u globalnome političkome poretku. Temeljno pitanje postaje ono o smislu ljudskoga života u zajednici s onu stranu modernoga koncepta suverenosti nacije-države. Čini se da je neraskidiva sveza s Aristotelom i njegovom postavkom o težnji čovjeka spram najvišega dobra u zajednici. Kada se svijet nalazi u stanju krize ili čak raspada metafizičkoga sklopa povijesti (Bog, bitak, bit čovjeka), u središte nužno dolazi pitanje o smislu zajedničkoga života bez transcendentalno određenih ideja pravednosti, slobode i jednakosti. Kako uopće voditi ljudsku egzistenciju i osmisliti dobar život pojedinca i zajednice ako je nestankom razlike između tradicionalno shvaćene političke države i građanskoga društva u prostoru vladavine korporativnoga globalnoga kapitalizma s njegovim nadilaženjem svih granica nastao čudovišni jaz, bezdan, pukotina između "prirode" i "kulture", između onog što pripada području neposrednoga ljudskoga ži-

vota i onog što se određuje medijalnošću svijeta potreba modernoga života? U nekim od najznačajnijih pokušaja ponovnoga promišljanja odnosa zajednice i društva (*gemeinschaft vs. gesellschaft*) na tragovima ponajprije antihegelovski usmjerenih francuskih filozofa i sociologa kao što su Georges Bataille i Maurice Blanchot, suvremeni filozofi Jean-Luc Nancy i Giorgio Agamben nastojali su to pitanje otvoriti polazeći od pretpostavke da je uvjet mogućnosti onog nadolazećega u zajednici (*communitas*), koja mora uspostaviti radikalno drukčiji odnos između razdvojenih sfera “prirode” i “kulture”, onog biologijskoga i onog tehnologijskoga kao eminentno komunikacijskoga prostora ozbiljenja ljudske slobode, upravo drukčije razumijevanje odnosa političkoga i politike.<sup>485</sup>

U doba paradoksalne slobode izbora i nemogućnosti povratka idealima moderne paradigme autonomije umno spoznate slobode djelovanja u zbilji, koja svjedoči krizu u samoj sebi, paradoksalno je, naizgled, što politika s onu stranu države i društva postaje *desupstancijalizirana, bezbitna i bez-subjektivna*. Taj prelazak u stanje depolitiziranja ne odgovara samo procesu nužne tehnološko-znanstvene konstrukcije svijeta, nego i jednoj drugoj promjeni koja očigledno legitimira taj proces. Čini se da govor o promjenama paradigme političkoga mišljenja i politike istodobno jest i govor o promjenama paradigme djelovanja ideologije. Preobrazba politike u globalno doba u instrumentalnu tehnologiju upravljanja “krizom” označava posljednji stadij depolitiziranja. Kada se, naime, politika svodi na procese “nadziranja”, “upravljanja”, “reguliranja” društvenih odnosa globalne zajednice imenovane *Novim svjetskim poretkom* kao posthumanoga sklopa gologa života, nastupa nova ideologija. A ona djeluje kao dispozitiv moći društva spektakla i biopolitike u formi fascinantne vizualne kulture. Iz te najdublje i načudovišnije nelagode koja

<sup>485</sup> Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1991. i Giorgio Agamben, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1993.

pogađa iskustvo političkoga i politike u suvremeno doba proizlazi potreba za obratom samoga stanja. Na jednom mjestu svoje knjige o biti političkoga i dekonstrukciji moderne politike, u tumačenju Schmittova pojma političkoga Jacques Derrida u *Politikama prijateljstva* kaže:

“Posljedično, depolitizacija, ono ‘bez politike’, koje nije neizbježno ‘iščeznuće političkoga’, označava svijet koji se više i ne bi trebao zvati svijetom. ‘Svijet bez politike’, svodljiv na ‘zemaljski globus’, napušten od svojih prijatelja kao i od neprijatelja, na posljetcu, jest svijet kao dehumanizirana pustinja.”<sup>486</sup>

U ovom razmatranju pokušat ćemo pokazati mogućnosti i granice mišljenja političkoga u doba “bez politike” u svjetlu određenja onog što se određuje nadolazećom zajednicom kao nadolazećom demokracijom. Bjelodano je da je riječ o mišljenju političkoga i politike u djelu Jacquesa Derride. Postoji gotovo suglasnost među brojim interpretima da je filozofijsko djelo tzv. kasnoga Derride obilježeno svojevrsnim etičko-političkim obratom. Prijelaz iz mišljenja dekonstrukcije metafizike prisutnosti (filozofija, umjetnost, religija) u mesijansko obzorje etike Drugoga i nesvodljivo političkoga kao da upućuje na dva iz temelja različita misaona puta. No, takva je prosudba bez osnova. Nadolazeća zajednica pretpostavlja postulat nesvodljivo političkoga kao svoju “desupstancijaliziranu bit”. Obrat je u tome što se u dekonstrukciji poseže za političkim postulatima, a ne više etičkim. Kao što je dekonstrukcija u svojem legitimnome načinu rasklapanja i razdjeljivanja metafizike prisutnosti čin otvorenosti nove konstrukcije svijeta, ali sada iz otvorenosti događaja samoga, a ne iz zatvorene strukture događaja shvaćenoga prema modelu uzrok-svrha (kauzalno-teleologijski), tako se i bit političkoga mora dekonstruirati zbog načina kojim se ono političko otva-

<sup>486</sup> Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York, 2005., str. 130.

ra u zajednici kao odluka i kao odgovornost djelovanja iz biti samoga događaja. To ne označava predanost ni utopijskome mišljenju niti, pak, anarhističkome načinu konstitucije subjekta bez zajednice u tradicionalnome shvaćanju (građanskoga) društva i (političke) države.<sup>487</sup> Zajednica neizbježno zauzima prostor-vrijeme demokracije s onu stranu njezinih povijesno-epohalnih ograničenja.<sup>488</sup> Ova postavka već smjera k onome što Derridu povezuje s mišljenjem Waltera Benjamina. Naime, kao što je poznato Benjamin u svojim *Povijesno-filozofijskim tezama* otvara mogućnost razlikovanja povijesnoga vremena i mesijanskoga događaja zatvaranja-otvaranja povijesti vremena uopće.<sup>489</sup> Bliskost s Benjaminovim mišljenjem povijesnoga vremena kao konačnoga ispunjenja *božanske pravednosti* u onom nadolazećem posebno je uočljivo u predavanju koje je Derrida održao povodom laudacije za Benjaminovu nagradu 2001. godine iz kojeg je nastala knjiga *Sveučilište bez uvjeta*.

Ideja nadolazeće zajednice kao bezuvjetne demokracije istodobno se opravdava razlozima obrane humanističkih znanosti protiv sveopće vladavine tehno-znanstvene logike kapitalističke globalizacije. Iz “duha” humanistike, s onu stranu subjekta moderne politike isključenja nesvodljivo Drugoga, dolazi ono jedino bitno – politika kozmopolitske univerzalnosti. Ona više *svijet* ne suprotstavlja ograničenoj suverenosti nacije-države, a internacionalizam nacionalizmu, nego ustrajava na mišljenju razlike/razluke između *politike dekonstrukcije* samoga pojma moderne politike i bezuvjetne nadolazeće demokracije.<sup>490</sup> U ontologijskome smislu gu-

487 Davor Rodin, *Predznaci postmoderne*, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 2004., str. 7.

488 Vidi o tome: Richard Beardsworth, *Derrida & Political*. Routledge, New York, 1996.

489 Walter Benjamin, *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. S njemačkoga prevela Snješka Knežević. Vidi o tumačenju Benjaminove mesijanske eshatologije “kraja povijesti” Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973.

490 “Dekonstrukcija pojma bezuvjetnoga suvereniteta nedvojbeno je nužna i u tijeku, jer je to nasljeđe s mukom sekularizirane teologije. U

bitak politike kao medija djelatnosti unaprijed određenoga općega dobra nadomještava se procesualnošću i deontologijskim značenjem djelatnosti politike kao onoga političkoga uopće. Ta je djelatnost političkoga u doba kraja moderne suverenosti nacije-države postala *politikom dekonstrukcije*.<sup>491</sup> Teorija politike kao politička filozofija zasnovana na transcendentnim načelima više nema svoje utemeljenje u doba bez subjekta. Društvo i država u neoliberalnoj kapitalističkoj globalizaciji postaju jedinstveni stroj nadzornoga društva, a država postpolitičkim instrumentom reguliranja neoimperijalne suverenosti korporacijske mreže *Novoga svjetskoga poretka*. Politiku kao ono političko nosi patos metapolitike događaja. Za nju vrijede posve druga pravila i posve drugi pojmovi, a ne više apriorne kategorije racionalnoga djelovanja.<sup>492</sup> U istom tonu, u knjizi *Sablasi Marxa* koja se bavi, između ostaloga, kritikom Fukuyamine liberalističke postavke o “kraju povijesti” kao kraju ideologije i politike nakon uspostave globalnoga poretka neoliberalizma u svijetu s obzirom na razotkrice Marxova mišljenja za doba *Novoga svjetskoga poretka*, nailazimo na izričite formulacije dekonstrukcije, destruktivne dijalektike povijesti i mesijanizma bez religije.<sup>493</sup> Kraj povijesti ne svodi se nipošto na *eshaton* povije-

najvidljivijem slučaju pretendiranog suvereniteta nacionalnih država, ali i drugdje (jer on se nalazi posvuda, u pojmovima podanika, građanina, slobode, odgovornosti, naroda itd.), vrijednost suvereniteta danas je u punom raspadu.” – Jacques Derrida, “Sveučilište bez uvjeta”, *Europski glasnik*, Zagreb, br. 14/2009. str. 237-270. S francuskoga preveo Goran Vujasinović

491 Vidi o tome: Simon Critchley, *Infinetely Demanding: Ethics on Commitment, Politics of Resistance*, Verso, London – New York, 2007. i Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Routledge, London, 1999., Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London – New York, 2005.

492 Alain Badiou, *Abrége de métapolitique*, Seuil, Pariz, 1998.

493 “Ta transformacija i ta otvorenost odgovaraju onome što smo malo prije nazvali *duhom marksizma*. Iako, dakle, analiza marksističkog tipa ostaje nužna, ona se čini radikalno nedostatnom tamo gdje marksistička ontologija koja utemeljuje projekt marksističke znanosti ili marksističke kritike *također i sama sadrži, i mora sadržavati, potrebno je da sadrži* mesijansku eshatologiju unatoč tolikim modernim i post-

sti. U njemu osim liberalizma i pripadnoga koncepta formalne demokracije ne postoje “drugi smjerovi” ljudske avanture u svijetu. Primjereno Derridinom načinu promišljanja može se ustvrditi da kao što postoji nekoliko “krajeva čovjeka” (Hegel-Husserl-Heidegger), tako se analogno “krajevi povijesti” odnose na ono što je uvjetno i bezuvjetno, eshatologijsko i mesijansko. Iza “kraja povijesti” nestanak ili preobrazba političkoga u tehnologiju vladanja unutar jednog te istoga globalnoga poretka ideja i praksi dostatan je predznak nečega čudovišno iskrsavajućega. Nedvojbeno se u mesijanskome određenju političkoga nalazi jezgra kritike ovog stanja koje modernu politiku neoliberalne globalizacije svodi na ideologiju neutraliziranja političkoga. U tome je uistinu nešto više od paradoksalne suglasnosti i razlike između mišljenja biti političkoga u djelu Schmitta i Derride.<sup>494</sup>

Derrida je već nakon svoje temeljne knjige *O gramatologiji* nastojao promisliti svezu između iskonskoga i konačnoga (*arhé* i *eshaton*). Nasuprot utopijskome mesijanizmu marksističkih mislilaca Blocha i Benjamina, on ne misli ono nadolazeće iz obzorja očekivanja nade u smislu utopije, već iz mogućnosti onoga ne-moguććega samoga. To je istinski događaj

modernim poricanjima. /.../ Pa, dobro, ono što ostaje jednako nesvodljivo na svaku dekonstrukciju, što ostaje jednako nedekonstruktibilno kao i sama mogućnost dekonstrukcije jest možda određeno iskustvo emancipatorskog obećanja. To možda predstavlja i samu formalnost strukturalnog mesijanizma, mesijanizma bez religije, čak i samog mesijanskog bez mesijanizma, ideju pravde – koju uvijek razlikujemo od prava, pa čak i od ljudskih prava – i ideju demokracije – koju razlikujemo od njezina aktualnog koncepta i njezinih danas određenih predikata.” – Jacques Derrida, *Sablasi Marxa: Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionala*, HSN, Zagreb, 2002. str. 80. S francuskoga preveo Srđan Rahelić

494 Chantal Mouffe, “Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy”, u: Chantal Mouffe (ur.) *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, London, 1996. i Mark Bahnsch, “Derrida, Schmitt and the essence of the political”, izlaganje na Konferenciji australskoga udruženja za politologiju, Australian National University, Canberra, listopad, 2002.

nadolazećega.<sup>495</sup> Kritika metafizike i ontologije prisutnosti (bitka) u mišljenju ranoga Derride odgovara kritici moderne politike subjektivnosti. Suverenost i uvjetno priznanje Drugoga iz perspektive moći modernoga subjekta postaje odlučno u kasnoga Derride. Valja još napomenuti da taj prijepor o nepolitičkome ranome Derridi i mišljenju bezuvjetnoga etičko-političkoga gostoprimitstva spram nesvodljivo Drugoga u kasnoj fazi nije iznimkom u suvremenoj filozofiji i društveno-humanističkim znanostima. Na isti se način može sagledati rasprava o ranome i kasnome Sartreu. Pritom je prva faza njegova egzistencijalizma bila pitanje individualnoga subjekta i njegove slobode, a druga faza mišljenja tzv. etičko-politička konverzija, ili susret s Marxom u društvenoj praksi djelovanja kolektivnoga subjekta u svijetu.<sup>496</sup> U slučaju Derride problem je utoliko veći što on sam u samotumačenju vlastita mišljenja povodom knjige *Sablasi Marxa* izrijekom kaže sljedeće:

- (1) da se njegovo djelo ne može i ne smije svrstavati uz tzv. žanr postmoderne ili poststrukturalizma, jer su to tek masovno-medijske fraze i ne odgovaraju bitnim nakinama njegova mišljenja;
- (2) da dekonstrukcija nije ni metoda niti paradigma u humanističkim znanostima, već način razmještanja pitanja o metafizičkim temeljima zapadnjačke povijesti u znaku binarnih opreka, te stoga dekonstrukcija pretpostavlja rad “pregovaranja” između onog što je tekst i onoga na što se odnosi strukturalnost strukture teksta kao već uvijek predstavljenoga načina prisutnosti “subjekta” dekonstrukcije;
- (3) da pitanje političkoga u doba depolitizacije koja ima oznaku Schmittove dijagnoze stanja o svijetu bez politi-

495 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Routledge & Keagan Paul, London, 1978. i Jacques Derrida, “Not Utopia, the Im-Possible”, u: *The Paper Machine*, Stanford University Press, Stanford - California, 2005. str. 121-135.

496 Vidi o tome: Žarko Paić, *Projekt svobode: Jean-Paul Sartre - filozofija in angažma*, Filozofska zbirka AUT, KUD Apokalipsa, Ljubljana, 2007.



ke kao *dehumaniziranoj pustinji* zahtijeva repolitizaciju politike zbog onog što je jedino bitno, a to je mišljenje nadolazeće zajednice kao nadolazeće demokracije;

- (4) da usuprot diskursu o “kraju povijesti” iz obzorja liberalizma i njegove ideologije o jedinstvenom i jednome *svijetu bez politike* valja rekonstruirati ono izvorno i stoga performativno političko kao uvjet zbiljske mogućnosti etičko-političkoga obrata u onome nadolazećemu zbog same stvari demokracije, njezine svrhe (*telos*) i smisla povijesne singularnosti.<sup>497</sup>

Iz ove Derridine pouke svojim kritičarima i tumačima o putu njegova mišljenja samoizvjesno je da ne postoji nikakav radikalni etičko-politički obrat. Posve suprotno, radi se o bitnoj artikulaciji mišljenja događaja povijesnosti i vremenitosti izvan svođenja na “aktualnost” i “realnost” kao jedinih kriterija vrednovanja. Da bismo pokazali kako je riječ o unutarnjoj pokrenutosti mišljenja onog političkoga i politike iz same biti dekonstrukcije na tragu Heideggera, valja navesti razlikovanje dviju dimenzija vremena onog što se naziva *budućnošću*. Derrida, naime, razlikuje između “budućnosti” (*futur*) i “nadolazećega” (*l'avenir*). Prvo je ono što se nužno i neizbježno mora dogoditi jer je već “programirano” aktualnošću u dogledno vrijeme, a drugo je ono koje u sebi ima karakter neizvjesnosti i neproračunljivosti, neku vrstu nade bez očekivanja, ono ne-moguće koje dolazi iz nadolazećega a da se dolazak nije ničime najavio.<sup>498</sup> Taj mesijanski karakter nadolazećega ima u sebi nešto spasonosno i istodobno apokaliptičko. Riječ je o jedinstvenome događaju onoga što određuje razliku između povijesti kao programirane sveze ideje i zbilje te povijesti s onu stranu bilo kakve metafizički objavljene

497 Jacques Derrida, “Marx & Sons”, u: Michael Sprinker (ur.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's "Spectres of Marx"*, Verso, London – New York, 1999. str. 213-269.

498 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz, 1972. Vidi o tome: Žarko Paić, “Tijelo, labirint, smrt: Jacques Derrida i pitanje o kraju povijesti čovjeka”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 317-366.

istine kao hegelovsko-marksovske eshatologije apsolutne znanosti duha ili apsolutne znanosti rada.

Razlika između “budućnosti” i “nadolazećega” jest razlika između uvjetovane i pragmatične politike modernoga poretka realnosti nacija-država i bezuvjetnoga događaja onoga političkoga kao svagda neodlučivoga i neodredljivoga obzorja očekivanja. Drugim riječima, iz Derridine razlike/razluke (*différance*) proizlazi da se razumijevanje vremena, u kojem politika postaje pukom tehnologijom vladanja okolnim svijetom, a političko svedeno na racionalnost djelovanja u skladu s unaprijed postavljenim granicama “prirode” koja uvjetuje da se subjekt moderne politike kao što je nacija-država i koncept suverenosti pretvara u čudovišnu mrežu bez-subjektivnih aktera globalnoga poretka, pokazuje pitanjem dekonstrukcije biti čovjeka uopće. Derrida je u kritici Heideggera pitanje kraja čovjeka odredio nastankom nadolazećega “humanizma” s onu stranu novovjekovnoga subjekta. Ako je ova tvrdnja točna, tada bi trebalo otvoriti problem na sljedeći način. Zašto je Derridin zaokret spram političkoga i politike skandalom mišljenja dekonstrukcije? Može li se, naime, uopće politika dekonstruirati kao što je to slučaj s cijelom metafizičkom baštinom tekstova filozofije, književnosti, teologije? Problem je, dakako, u tome što Derrida kao i Schmitt razlikuje ono političko i politiku. Budući da je dekonstrukcija uvijek čin tumačenja tekstova i da je pojam teksta u Derride na neki način sve, onda se i ono političko i sama politika kao tekst svagda pojavljuju medijima razumijevanja svijeta u kontekstu.<sup>499</sup> Posljedično, bit političkoga ne određuje ovu ili onu politiku. Sada se sama bit političkoga pojavljuje načinom egzistencijalne strukture čovjeka. U drugom obratu može se čak kazati da Derrida u svojim kasnim spisima dekonstrukci-

499 “Ono što nazivam ‘tekstom’ uključuje sve tzv. ‘realne’, ‘ekonomske’, ‘povijesne’ društveno-institucionalne strukture, ukoliko sve moguće referente. /.../ Tzv. stvar sama je već uvijek *repräsentamen*. /.../ stvar je već uvijek sama ‘znakom’. “ – Jacques Derrida, “Afterword: Toward an Ethic of Discussion”, u: *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, 1977. str. 125.

jom biti političkoga kreće u dekonstrukciju same biti čovjeka na ishodu humanizma. Pitanje o biti političkoga jest, dakle, pitanje o biti ljudskoga zajedničkoga bitka. Događaj nadolazeće demokracije postaje beskrajno i bezuvjetno nužan kao mogućnost onog ne-mogućega, a ne kao utopija koja se smješta u neprestanu odgodu eshatologijskoga krajnjega trenutka vremena. Političko za Derridu nije nikakvo sredstvo. Ono je navlastiti misaoni događaj odluke o pripremi nadolazećega. Forma demokracije otvara prostor ne-određenosti sadržaja onog nadolazećega. Stoga je pravednost jedina ideja koja se ne može dekonstruirati. Iz beskrajnoga zahtjeva slobode čovjeka za ispunjenjem svoje biti u svijetu apsolutne pravednosti proizlazi svaka moguća politika. Zahvaljujući ideji pravednosti ona ili jest navlastita ili to nije. Samo se u tom pogledu može zastupati postavka o Derridinoj svezi s mesijanskim židovskim izvorima kad je riječ o odnosu događaja političkoga kao nadolazeće demokracije i određenja subjekta politike pripadnoga novome pojmu političkoga – prijateljstvu, ljubavi i bezuvjetnoj predanosti nesvodljivo Drugome. Može se čak ići još dalje i reći da je takvo mišljenje političkoga nečuveni događaj žrtvovanja *realpolitik* u ime politike etičke neodlučivosti obrata metafizičke strukture temelja modernoga svijeta.

Moja je postavka da se Derridin okret ili usmjerenost spram područja političkoga i politike u njegovim kasnim spisima i predavanjima može razumjeti pokušajem da se bit čovjeka u doba njegove ideologijsko-političke destrukcije sredstvima tehno-znanosti, neoliberalne kapitalističke globalizacije i preobrazbom svijeta u medijski aparat tvorbe realnosti neodgodivo mora “spasiti” bezuvjetnim događajem nadolazeće zajednice. U tu svrhu Derrida će pojam bezuvjetnosti izvesti iz dekonstrukcije Kantova kategoričkoga imperativa. Naglasak je premješten iz područja uvjetnoga etičkoga gostoprinstva spram stranaca i nesvodljivo Drugih u okrilju suverenosti moderne nacionalne države na kozmopolitsku razi-

nu svijeta.<sup>500</sup> Sada etičko-politički čin uspostave “subjekta” događaja, koji uvijek ima performativni karakter “sadašnjosti” djelovanja, bitno mijenja obzorje etike i politike. Ali u tom je djelovanju pretpostavljena odluka promjene stanja, postajanja nečim drugim i drukčijim. Identitet iz razlike zadobiva svojstvenost i navlastitost. Iz nesvodljivo Drugoga koji je u meni kao regulativno načelo djelovanja proizlazi etički odgovaran čin političke odluke. Bezuvjetnost stoga ne pripada području “interesa” i “prirode” poretka u kojem se čovjek nalazi u svijetu. Ono pripada sferi zbiljske mogućnosti. Derrida neprestano u knjizi *Politike prijateljstva* određuje tu sferu riječima “možda” i “vjerojatno”. To nije puko etičko obzorje vrijednosti bez svojeg područja važenja u praksi. Posrijedi je nešto bitno drukčije, dakle, različito od regulativnih ideja. Poznato je da one omogućuju svijetu da ima svoj metafizički temelj i smisao čak i kada nema Boga, pravde, istine kao transcendentalnih označitelja u zbilji. U Derride, kao i kod drugih mislilaca *gramatologijskoga obrata*, jezik događaja samoga fenomena nije raspoloživ unaprijed i transcendentarno.<sup>501</sup>

On se konstituiru performativnim činom događaja samoga. Zbog toga jezik ima u sebi neizvjesnost i nemogućnost predviđanja političkoga uopće. U razlici spram “racionalne jezgre” dijalektike, kako Marx nastoji osloboditi dijalektiku od Hegelova spekulativnoga (i)iracionalizma uvidom u bu-

500 Jacques Derrida, *Of Hospitality*, Stanford University Press, Stanford – California, 2000. i Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Routledge, London – New York, 2005. Vidi o tome: Terry Eagleton, *Trouble With Strangers: A Study of Ethics*. Willey-Blackwell, Oxford, 2009.

501 Dieter Mersch, “Entgegenkommende und das Verspätete. Zwei Weisen das Ereignis zu denken: Lyotard und Derrida”, u: *Posthermeneutik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband, sv. 26, Akademie Verlag, Berlin, 2010. i Michael Marder, *The Event of the Thing: Derrida's Post-Deconstructive Realism*, University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London, 2009., John McCumber, *Philosophy and Freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2000.

dućnost kao prostor-vrijeme razvitka proizvodnih snaga samoga subjekta radikalne promjene zbilje, Derrida u dekonstrukciji subjekta moderne politike bezuvjetnost emancipacije otklanja od subjektne apsolutne volje. Događaj nadolazeće demokracije jest u sebi ono što se razlikuje od utopije. Ne-mogućnost određuje događaj događajem koji omogućuje bit političkoga. No, problem je što se performativnost odluke subjekta ne svodi na politiku modernoga subjekta. S onu stranu njegova bezuvjetnoga prava akcije stoji nešto “više” i “iznad”. Taj kvazi-transcendentalni uvjet mogućnosti događaja nadolazeće demokracije upravo je događaj zajednice bez uvjeta. Zajednica se ne može konstituirati samo iz performativnoga subjekta otpora vladajućoj politici neoliberalne kapitalističke globalizacije. U tome je razlika između politike dekonstrukcije (Derrida i Nancy) i neomarksističkih političkih ontologija novoga subjekta radikalnoga otpora kapitalizmu i liberalnoj demokraciji *grosso modo* (Badiou, Žižek). Derrida u ovoj emancipaciji događaja od logike teologijske suverenosti mora političkome pripisati nešto krajnje začudno – *neodlučivost, pasivnost, ne-moć*.<sup>502</sup> Dekonstrukcija metafizike prisutnosti nužno mora imati svoj drukčije postavljeni pojam političkoga i njegova subjekta. To više ne može biti niti tradicionalno shvaćena suverenost nacije-države niti, pak, neka partikularna klasno-socijalna grupacija moderne politike (primjerice, radnička klasa i njezina Partija).<sup>503</sup> Pitanje političkoga i politike u doba koje više ne određuje moderni poredak nacija-država zahtijeva iskorak iz binarnih opreka “prirodnoga stanja” (uvjetovanosti zajednice) i “političkoga stanja” (bezuovjetnosti slobode) u samu singularnost događaja politike nadolazeće zajednice. Derrida taj događaj imenuje “nadolazećom demokracijom”. Već je iz ovoga jasno

502 Vidi o tome. Gianni Vattimo, *Čitanka*, bibl. časopisa za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti *Tvrda*, HDP – Izdanja Antibarbarus, 2008. Prir. i s talijanskoga preveo Mario Kopic

503 Jacques Derrida, *Sablasti Marxa: Stanje duga, rad tugovanja i nova Internacionalna*, HSN, Zagreb, 2002. S francuskoga preveo Srđan Rahelić

da se jaz, bezdan, pukotina između modernosti i tradicije, racionalnosti i prirode ne može misliti u skladu s novovjekovnim metafizičkim temeljima države, prava, društva, politike, kulture, religije. No, je li Derrida u toj “drugoj” dekonstrukciji, naime, političkoga i politike modernoga subjekta, ipak na kraju ostao u obzorju nekovrsnoga mesijanstva bez Mesije, etike bezuvjetnoga gostoprimstva bez zbiljskoga tla kozmopolitske zajednice, subjekta nadolazeće demokracije bez pripadnoga područja ozbiljenja ideja slobode, jednakosti i bratstva?

Nema sumnje da se pitanje političkoga i politike s onu stranu aktualne krize “izvornoga” smisla tih pojmova odnosi na dvije razine redukcije. Prva je ona koja u ime ideje neoliberalizma kapitalističke globalizacije zagovara ideologiju tzv. postpolitike ili postdemokracije.<sup>504</sup> Ta vrsta redukcionizma političkoga na tehno-politiku ekonomije kao autoregulacije društvenih odnosa u suvremenim demokratskim poretcima odgovara dinamici kasnoga kapitalizma, a nastaje već 1970-ih s pojmom postmoderne. Sam će Derrida stoga ovu vrstu redukcionizma kritički odbaciti, a time čak i Lyotardovu ideju velikih metapripovijesti kao oznaka moderne logike bezuvjetnoga napretka povijesti prokazati nedostatno operabilnom za emancipacijski i mesijanski događaj autentičkoga političkoga nadolazeće demokracije.<sup>505</sup> Ono što je jedino zajedničko Derrida i pristalicama postpolitike, unatoč bitnih razlika, jest uvid da je subjekt moderne politike – nacionalna država, suverenost, klasno-socijalna partikularnost stranačke reprezentativne demokracije, hegemonija ideologijskoga polja vladajućih ideja – iz temelja razoren. Nakon raspada realnoga socijalizma 1989. godine u svijetu ne može se više nastaviti govoriti o nacijama i suverenosti bez polaganja

504 Vidi o tome kritiku: Jacques Rancière, *Au bords du politique*, Gallimard, Pariz, 2004. i Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London – New York, 2000.

505 Jacques Derrida, “Marx & Sons”, u: Michael Sprinker (ur.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, Verso, London – New York, 1999. str. 229.

računa o karakteru subjekta politike univerzalne isključivosti Drugih koji nisu uključeni u život suverene zajednice. Kraj modernoga subjekta označava proces nadomještanja struktura srodstva i “prirodnih prava” u formi dostojanstva čovjeka kao ničim više određenoga pripadnika kozmopolit-ske zajednice.<sup>506</sup> Nadomjestila ga je logika univerzalne i stoga bezuvjetne tvorbe subjekta bez svoje supstancije. Iskazano političkim jezikom globalnoga poretka, to je mjesto zauzela pragmatika kolektivno praznih označitelja kao subjekata/aktera postpolitike (rasa, rod/spol, kultura). Taj prijelaz iz logike ideološkoga razlikovanja u mnoštvo razlikovnih praksi političke subjektivacije u performativnome činu događaja politike označava prijelaz iz logike moderne suverenosti subjekta u pragmatiku suverenosti mreže aktera u njihovoj načelnoj nesvodljivosti.<sup>507</sup> Druga razina redukcije političk-

506 Vidi o tome: Daniele Archibugi (ur.), *Debating Cosmopolitics*, Verso, London – New York, 2003.

507 U našoj suvremenoj filozofijsko-politološkoj raspravi o posljedica-ma tog obrata ili promjene paradigmi mišljenja političkoga i politike posebno mjesto zauzima Davor Rodin. Njegova tumačenja onog što naziva jednostavno “postmodernom” ili “postmodernim obratom” kao novom hermeneutičkom situacijom nakon kraja moderne episte-mološki su uvjetovana pokušajem da se cjelokupno novovjekovno, a time i antičko, razumijevanje sklopa političkoga – politike – zajedni-ce zbog nemogućnosti pozitivnoga utemeljenja ideja slobode, istine, pravde iz transcendentalnoga horizonta jezika preokrene u situ-aciju koja označava početak – *dekonstelacije*. Umjesto “velikih meta-pripovijesti” političke teorije u znaku kauzaliteta događanja, na djelu je odvajanje političkoga mišljenja od političke filozofije i političke te-orije. Njegovo razumijevanje postmoderne stoga je svojevrstan misa-oni obrat u samom vlastitome pokušaju da se izgradi most između Kanta i Hegela, preko Marxa, sa suvremenim fenomenima političk-oga i politike. No, budući da je već od “gramatičkoga obrata” Husserlo-ve fenomenologije, Wittgensteinove filozofijske gramatike i Heide-ggerova mišljenja jezika s onu stranu subjekta racionalne konstrukci-je svijeta od novoga vijeka do modernoga doba učinjen korak izvan re-dukcije jezika na logičko-instrumentalne sklopove svijeta, očito je da dihotomija “prirode” i “kulture”, predpolitičkoga i političkoga stanja (zajednice i države) gubi svoju vjerodostojnost. Obrat, prema Rodinu, dolazi iz samopokazivanja nesvodljivih fenomena političkoga u biti dekonstrukcije, koju on naziva u analogiji s Derridom – *dekonstelaci-*

oga i politike jest ona koja, paradoksalno, nastoji osloboditi političko utjecaja drugih sfera suvremenoga života (religija, pravo, moral, etika, kultura). To je bila nakana Carla Schmit-ta u 20. stoljeću. Ali problem koji otuda nastaje jest da se pri-vidna autonomija i emancipacija političkoga i politike od ide-

jom. Umjesto redukcije onog “izvornoga” na državno-društvenu poli-tičku sferu, posrijedi je *dekonstelacija* političkoga i politike, koja se zbi-va premještanjem težišta na ono što je novovjekovnoj političkoj teori-ji, a time i cjelokupnoj metafizičkoj misli od Kanta do Hegela i dalje bi-lo čudovišno – stanje prirode ili izvornosti samoga fenomena političk-oga. Naime, već samo otvaranje problema životnih pojavnosti kao poli-tičko-etičkih pitanja smisla političke zajednice u suvremeno doba nestanka suverenosti nacionalne države (prijateljstvo, ljubav, mržnja, hrabrost, razboritost) pokazuje da je riječ o dislokaciji i temporalizaci-ji političkoga uopće kada u globalnome poretku više nije moguće ni-šta unaprijed postulirati i konstituirati iz transcendentalnoga podru-čja djelovanja ideja. Rodin zato napušta sve ove ili one rehabilitacije političke filozofije na tragu Aristotela, te smjerno priznaje da je sve to u suočenju s nereduktibilnom političkom zbiljom suvremenih demo-kracija i različitih hibridnih poredaka u globalno doba tek fikcija i ilu-zija metafizike. Što je, dakle, konzekvencija tako shvaćenoga obrata i odakle on dolazi? Zacijelo bi odgovor mogao biti da “realnost” samoga života iziskuje napuštanje teorija koje više ne mogu objasniti kaotič-nost, složenost i nesvodljivost političkoga na konstrukciju uma iz no-vovjekovne metafizičke sheme. No, čini se da je stvarni razlog ovog epistemološkoga obrata koji Rodin poduzima u nečemu što je otvo-rila cjelokupna postmetafizička skepsa spram ideje “utemeljenja” poli-tike odozgo. Radi se o pitanju odluke i odgovornosti za – budućnost. Ali ne više u pukom shvaćanju bezuvjetnoga napretka i razvitka povi-jesti, nego u bezuvjetnome etičko-političkome činu odluke za “sada-šnjost” zajednice. Na taj se način u Rodinovom mišljenju političkoga nužno pokazuje da pitanje smisla zajednice koja, kao i u Derride, izi-skuje ono nadolazeće iz nečeg što je neizvjesnost događaja, označava i pitanje o novoj metateoriji političkoga kao nečeg bitno antisustavno-ga (neteleološkoga i antikauzalnoga). Život sam u svojoj nesvodlji-voj navlastitosti fenomena zahtijeva da se svako područje, pa tako i političko, više ne razmatra iz neke druge sfere (religije ili ekonomije, primjerice), nego iz sebe same. No, pravo je pitanje je li tako shvaćena “autonomija” političkoga kao heteronomija slobode, istine i pravde put u tumačenje političkoga koje odgovara suvremenoj zbilji, ili je to možda samo druga vrsta redukcije, ali sada s obrnutim predznakom – postmoderne kao rada *dekonstelacije*. Vidi o tome Rodinove knjige, *Predznaci postmoderne*, Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Za-grebu, Zagreb, 2004. i *Politološki paradoksi? Prinos glosaru postmoder-noga politološkog pojmovlja*, Leykam International, Zagreb, 2008.

ologije neoliberalnoga tehnokratskoga ekonomizma zbiva tako što umjesto totalne autonomije heteronomnih sfera ljudske egzistencije u zajednici, dolazi do hiperpolitizacije tih nepolitičkih sfera. To dovodi do krajnje neočekivanih posljedica. Danas se one prepoznaju u nemogućnosti da se bilo koja sfera života više razmatra “autonomno”. Pa čak i suvremena umjetnost i estetika sebe shvaća iz paradigme repolitizacije umjetnosti i estetike, dok sama religija u svojem zahtjevu za dokidanjem ili prevladavanjem sekularnoga društva u globalno doba liberalnu demokraciju suočava s fenomenom fundamentalizma ili totalne politizacije religije.<sup>508</sup>

Ove dvije redukcije s obzirom na razumijevanje suvremenoga doba bez “velike politike”, da se poslužimo s Nietzscheovom mišlju o nihilizmu svjetske povijesti na svojem kraju, pokazuju nešto dalekosežno za svaku daljnju raspravu o “rehabilitaciji političkoga”. Objе, naime, neskriveno govore o pitanju nestanka subjekta moderne politike kakvog smo poznavali u cijeloj novovjekovnoj povijesti političkih ideja. Trebalo bi ozbiljno uzeti u razmatranje Derridinu misao da nije u krizi samo shvaćanje moderne suverenosti nacionalne države, nego sve što neizbježno proizlazi iz shvaćanja moderne suverenosti.<sup>509</sup> U krizi su, dakle, sve ideje suverenosti i autonomije “duha”, heteronomije “kulture” i odatle izvedeni pojmovi biti čovjeka i njegova djelovanja u suvremenom svijetu. Ako nestaje subjekt moderne politike ili ako je već taj nestanak, kako je to bilo jasno i Carlu Schmittu, na putu totalnoga ozbiljenja u nekoj vrsti (neo)liberalne *dehumanizirane pustinje* sveudilj zemaljskoga globusa, onda je svako pitanje repolitizacije:

508 Vidi o tome: Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*. Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005. i Žarko Paić, *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*. O repolitizaciji suvremene umjetnosti i estetike vidi. Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010., a o fenomenu religije, fundamentalizma i globalizacije vidi: Jacques Derrida i Gianni Vattimo, *Die Religion*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2001.

509 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York, 2005.

- (1) uzaludan čin etičko-političkoga događaja stvaranja kozmopolitske zajednice na temeljima globalnoga poretka i njegove jedine ideologije moći kapitala kao čudovišno umreženoga integralnoga društva spektakla;
- (2) stvaranje autonomije političkoga u doba tehno-politike neoliberalnoga globalizma označava put u redukciju svih drugih fenomena života na političko koje sada djeluje prema logici binarnih opreka. A to znači umjesto manihejske logike modernoga doba sažete u ideji ili kapitalizam ili siromaštvo i diktature, ili socijalizam ili barbarstvo, na djelu je sintetička logika uključene isključenosti: i kapitalizam i siromaštvo, i socijalizam i barbarstvo, i demokracije i diktature.

Suvremeni svijet nije prikaz iz entropijskih proza Thomasa Pynchona ili Don de Lilla, poput *Gravity Rainbow* i *Cosmopolis*. Jezik ovih romana je mreža događaja teorije kompleksnosti. Iz nje slijedi da se sustav stabilizira svagda onda kad je na rubu kaosa ili u permanentnim krizama vlastite samoreprodukcije. Postoji li uopće mogućnost da se u tom čudovišnome oslobađanju onog političkoga od postpolitike ili depolitizacije u ono istinski političko ili repolitizacije dogodi obrat u samoj biti politike nadolazeće demokracije? Derridin je odgovor unaprijed skeptično-mesijanski – “možda” i “vjerojatno”. Ali on to jest samo iz otvorenosti događaja onoga nadolazećega. Pogledajmo argumentaciju i strukturu Derridina mišljenja o toj očigledno aporetičkoj situaciji suvremenoga doba političkoga i politike.

## 10.2. APORIJA DVOSTRUKE REDUKCIJE

U već spominjanim Derridinim knjigama obrata spram biti političkoga, u *Sablastima Marxa* i *Politikama prijateljstva* gdje se govori o nužnosti repolitizacije da bi se ideologiji postpolitike ili depolitizacije neutralizirao izvor njezine moći rastvaranja političkoga u tehnologiju čiste moći kao novoga instru-

menta neoliberalizma i globalizacije, neizostavno je mjesto susreta Schmitta i Derride u novome postavljanju pitanja mjesta političkoga. To mjesto više nije epistemologijsko mjesto modernoga središta strukture, koja nadodređujući sve određuje kao što se u klasičnoj novovjekovnoj epistemologijskoj paradigmi, primjerice Newtonovoj, kategorije prostora i vremena nužno svode na klasičnu mehaniku. Umjesto središta političkoga treba govoriti o razmještenoj prostorno-vremenskoj “biti” političkoga kao uvjeta mogućnosti bilo koje realne politike. Djelatnost razmještanja središta označava posljedično razdjelovljivanje same moći novoga ne-središta političkoga i politike. Deleuze to, primjerice, naziva deterritorijalizacijom i decentriranjem subjekta.<sup>510</sup> Kada to više nije poredak određen “prirodnim pravom” suverenosti nacije-države na vladavinu ograničenim teritorijem svoje jurisdikcije, tada imamo posla s izlaskom iz sfere “prirode” i organskoga shvaćanja države u nešto čudovišno blisko i neizmerno beskrajno. Problem određenja granica političkoga djelovanja u suvremeno doba vladavine globalnoga poretka kapitalističke ekonomije jest naprosto u tome što je shvaćanje središnje strukture vladavine poretkom nepovratno nestalo. To je razlogom zašto se kapitalizmu kao “odbjeglome” nadzornome društvu/državi na globalnoj razini nastoji ograničiti vladavinu.<sup>511</sup> Rezultat je, naravno, neuspješan. Razlog je u tome što se povratak političkoga u smislu “ljudskoga” ogleđa u obnovi tradicionalnih pojmova moderne politike u situaciji nestanka same biti moderne politike uopće. Na to je upozorio Foucault u svojim predavanjima o biopolitici i moći u doba neoliberalne destrukcije zajednice i ideje javnoga dobra. Ono što se događa u svođenju političkoga i politike na neoliberalnu tehnologiju vladanja društvom kao okolnim svijetom jest

<sup>510</sup> Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994. Vidi o tome: Nicholas Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, London – New York, 2003.

<sup>511</sup> Vidi o tome: Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation (Politische Essays)*, Suhrkamp, 1998,

postpolitičko suglasje ljevice i desnice o neupitnosti samoga sustava, poretka i institucija vladavine u doba biopolitike. Svaka promjena političke vlasti samo je autoregulacija sustava u entropijskoj situaciji stabilnosti u krizama.<sup>512</sup>

Derrida se u svojem tumačenju Schmittova pojma političkoga, navlastito u *Politikama prijateljstva*, istodobno razračunava s etičko-političkim ideologijama dvije postpolitike: jedna je ona neoliberalizma kapitalističke globalizacije, a druga je ona koja pod vidom metapolitike događaja nastoji biti radikalna politika novoga subjekta nadolazeće zajednice u heterogenim teorijskim inačicama postmarksizma. Pitanje subjekta nadolazeće zajednice, dakle, temeljno je pitanje uvjeta mogućnosti takve zajednice. Preduvjet za to je da ona nužno mora imati demokratsku legitimnost. Budućnost je u onom nadolazećem otuda etičko-politički zadana mesijanskim pozivom da ono što dolazi “mora” doći samo kao forma demokratske vladavine. Nikako drukčije i nipošto u antidemokratskome obličju nekog čudovišnoga hibrida, Levijatana s licem anđela! Problem koji otuda slijedi jest problem univerzalnosti (rada) i partikularnosti (roda/spola, klase, nacije, rase, kulture) u tvorbi novoga subjekta nadolazeće zajednice. Tko je zapravo subjekt te nove politike dekonstrukcije? Derridin je odgovor usuprot radikalnoj struji postmarksizma i njihovoj univerzalnoj kontingenciji otpora u sferi rada nasuprot partikularnim politikama kulture feminizma, environmentalizma i antiglobalizma, naprosto taj da se subjekt obrata, ili marksistički govoreći revolucije, mora dekonstruirati iz ideje bezuvjetne nadolazeće demokracije. Ta demokracija koja dolazi ne može biti ni univerzalno niti partikularno sveđiva na tzv. subjekte moderne suverenosti nacionalne države unutar globaliziranoga neoliberalnoga kapitalizma. Univerzalnost subjekta rada je u *Novome svjetskome poretku* postala univerzalnost kognitivnoga kapitala u formi tehnološkog rada, a ne odavno zastarjeloga fizičkoga. Istodobno,

<sup>512</sup> Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics (Lectures at the College de France)*, Palgrave MacMillan, New York, 2008.

partikularnost je postala politikama identiteta kulture kao nove ideologije koja samo održava sustav u stabilnosti zah-tjevima za više “ljudskih prava” i za više “kulturalnih prava” isključenih ili nepriznatih društvenih skupina.<sup>513</sup>

Paradoksalno je da se Derridina *politika dekonstrukcije* od samoga početka u anglosaksonskim zemljama otčitavala kao nova politika za multikulturalnom promjenom označitelja moći društva u liberalnim demokracijama. Drugim riječima, dekonstrukcija je bila politički dešifrirana kao “mala politika” postmodernoga identiteta razlika nesvodljivo Drugoga. Kada je Derrida izričito napomenuo da je nestanak klasno-socijalne grupacije u određenju novoga subjekta nadolazeće zajednice u formi demokracije razlogom zašto se treba stvoriti politika univerzalnoga otpora kao *Nova Internacionala* u kozmopolit-skome razumijevanju ideja slobode, jednakosti i pravednosti, postalo je bjelodano da se razlike između konstrukcije i de-konstrukcije subjekta političkoga mogu izvesti jedino iz onoga što jest bit političkoga.<sup>514</sup> A to ne može biti ništa drugo nego ono što Schmitt razvija u svojem spisu *Pojam političkoga* polazeći od binarnih opreka prijatelj/neprijatelj. Već na početku Schmitt kaže, a Derrida takav stav prihvaća, da su

“svi jasni pojmovi modernoga nauka o državi sekularizirani teologijski pojmovi”.<sup>515</sup>

Ako je tome tako, tada i za ekonomiju i politiku vrijede pravila “sekularizacije božanskoga”. Prva pretpostavka ovoga rada sekularne profanacije jest uvid da ni ekonomija niti politika u modernome shvaćanju suverenosti nisu izvedeni ni iz čega drugoga negoli iz ideje “prirode” kao dvoznačnoga entiteta.

513 Vidi o tome: Žarko Paić, *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009.

514 Vidi o tome: Matthias Fritsch, “Derrida’s Democracy To Come”, *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 9, br. 4/2002., listopad, str. 574-597. <http://www3.interscience.wiley.com/journal/118926048/abstract>.

515 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker/Humblot, Berlin, 1963. str. 50.

Ona je čudovišna sfera okrutnosti i volje za moć, ali i sfera koja omogućuje nesvjesno stvaranje samoga stroja proizvodnje društvenih formi života u zajednici. Tzv. predpolitičko stanje nije radikalna suprotnost političkome stanju novovjekovno uspostavljene države. Naprotiv, sama je država od Hobbesa onaj čudovišni stroj organizacije društvenoga poretka zasnovanoga na neprijateljskim odnosima između ljudi koji djeluje kao “nova priroda” čovjeka u zajednici. Spor između prirodnoga prava i suverene moći države završava u moderno doba nastankom predstavničke demokracije. Ona ima strukturu uključene isključenosti pripadnika koji nisu priznati građanima/državljanima ili po svojem etničkome podrijetlu ili po svojoj nesvodljivoj drugosti kao što je religija ili kultura. Utoliko je i anglosaksonski model liberalne demokracije, koji etničko načelo građanstva suspendira u ime univerzalnosti prava s onu stranu “prirode”, samo druga vrsta moderne redukcije. Umjesto ograničenja po “prirodi”, koja važe od Aristotela jer je *polis* zajednica krvnoga srodstva Grka, na djelu je ograničenje po “kulturi”, jer je moderna demokracija u američkome modelu ustavnoga domoljublja ograničena na građane/državljanu bez kulturnoga identiteta. Društvo se u liberalnoj teoriji razlikuje od države po tome što ona načelno dopušta autonomiju religije, kulture, ekonomije, prava, znanosti. Totalna država, pak, dokida bilo kakvu autonomiju društvenih sfera ljudskih odnosa u zajednici. Stara rasprava o bitnoj razlici između liberalnoga i totalitarnoga shvaćanja države postaje u doba postmoderne i globalizacije iznova razdjelnicom između onog što jest navlastito političko i onoga što je tome suprotstavljeno. Razlika koju, primjerice, Marcuse određuje ne razlikom demokracije i totalitarizma u shvaćanju države, nego razlikom između liberalne ideologije i totalitarizma kao ideologijsko-političkoga sustava vladavine obnavlja se u kontekstu napuštanja klasičnih pojmova razlikovanja društva i države.<sup>516</sup> Ako više nema razloga

516 Žarko Paić, “Bijela eshatologija: Giorgio Agamben i politika nadolazeće zajednice”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011., str. 189-230.

za nastavljanje govora o suverenosti tradicionalno shvaćene nacije-države i svih njezinih subjekata/aktera, tada je jedan od načina razumijevanja postojećeg jaza, bezdana, pukotine između modernoga doba i onog koji se sada događa u znakovima krize suverenosti i stvaranja neoimperijalnoga poretka “nad-suverenosti”, a koja, pak, sebe samu ograničava time što počiva na neograničenoj moći nepolitičke sfere globalnoga korporativnoga transnacionalnoga kapitalizma, povratak u razmješteno središte samoga pojma političkoga. Taj povratak političkoga odgovara nečemu krajnje nečuvenom u suvremeno doba. Nikad više politizacije društva i kulture, nikad manje radikalnih promjena stanja stvari! Očito je da se razlog ovoj strukturalnoj perverziji u biti političkoga nalazi negdje drugdje, a ne u volji “novoga subjekta” radikalnih politika za promjenom svijeta.

Depolitiziranje se ne može shvatiti, ni schmittovski niti deridijanski, negativnom točkom preobrata u događaj političkoga uopće ako se ne vidi da je svako depolitiziranje u krajnjoj tendenciji liberalnoga shvaćanja države samo drugi način repolitiziranja u doba nestanka dihotomija “prirode” i “kulture”. Agamben je to imenovao razlikom, “gologa života” (*zoe*) i “političkoga života” (*bios*). Da bi razlika između političkoga i nepolitičkoga, države i društva mogla uopće biti faktičnom u samoj zbilji modernih liberalnih demokracija, svaka moguća realna politika mora se nužno depolitizirati od onoga što ju načelno omogućuje. Drugim riječima, paradoks je moderne liberalne politike u tome što je ona nužno bez subjekta političkoga, kojeg nadomještava ideologijskom tvorbom razlike liberalne države i građanskoga društva. U ime čega se vodi, primjerice, globalni *rat protiv terorizma* i tko su mu subjekti? Jesu li to Amerikanci, NATO, zapadnjačka civilizacija ili možda pojam “svjetske sigurnosti”? Prethodi li taj rat neoimperijalnoj suverenosti novih geopolitičkih carstava u 21. stoljeću ili je već uvijek rat samo nastavak “politike drugima sredstvima” – zaposjedanja praznoga središta moći? Već je Hegel u svojim ranim spisima o pravu, običajnosti i državi

zastupao postavku da je pravo povijesni rezultat rata i nasilja.<sup>517</sup> Moderna suverenost u pravno-političkome određenju počiva na konceptu “prirodnoga prava” (Puffendorf i Bodin). No, tko je istinski subjekt takvoga prava? Za Derridu je to početak svake moderne politike. Ona se konstituira nužnim procesom “rasprirodnjenja”. A to se događa na taj način što čovjek “prirodu” utemeljuje kao objekt znanstvenoga istraživanja. Država u modernome shvaćanju suverenosti predstavlja reprezentativnu moć. Ona je utjelovljena u suverenu od monarha do naroda demokratske republike. Suverena moć se otuda pojavljuje u ideologijskome metajeziku “prirode”. Očigledno je da se subjekt i njegova tvorba više ne mogu odrediti ničime unaprijed prihvaćenim i transcendentno zajamčenim u tradiciji zapadnjačke teorije politike i prava. Sada vrijedi pravilo da kontingencija i singularnost događaja u posebnoj situaciji i kontekstu podaruju ideologiji opravdanje. U suvremeno doba ideologija aposteriorno podaruje opravdanje pojmu političkoga. To proizlazi iz logike bitne reprodukcije događaja koji se već dogodio.<sup>518</sup> Zato Schmittova teorija političkoga u Derridinom tumačenju postaje dekonstrukcija same moderne politike. Uvjet za to je “pročišćenje” od totalitarnoga sadržaja bliske sveze s nacizmom. Problem je, dakle, u načinu desupstancijaliziranja ove totalne politike modernoga doba.

Jedno od Scmittovih temeljnih polazišta razumijevanja biti političkoga iz sheme prijatelj/neprijatelj jest da je “priroda” političkoga u njegovoj razlikovnosti spram svih drugih područja života. Politički decizionizam osnova je moderne politike.<sup>519</sup> Odluka i misterij performativnosti u djelovanju, a

517 Georg W.F.Hegel, “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, u: *Frühe politische Systeme*, Ullstein, Frankfurt/M. – Berlin – Wien, 1974. str. 103-200. Vidi o tome: Gerhard Göhler, “Dialektik und Politik in Hegels frühen politischen Systemen. Kommentar und Analyse”, str. 337-612.

518 Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford University Press, Stanford – California, 2005.

519 Vidi o tome. Giorgio Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2000.



ne usmjerenost na načine vladanja, pokazuje da se političko može shvatiti samo u postojanju političkim. Riječ je, dakle, o procesu koji se razvija kroz borbu (*polemos*), a borba se uspostavlja djelatnošću onoga što čini bit čovjeka – jezika. Političko je način suverenosti nacionalne države. U njemu se ogleđaju antagonizmi i agonizmi između subjekata koji se nalaze u sferi društva (religija, kultura, moral, znanost). Neoliberalni model politike kao instrumentalne tehnologije moći prebacuje težište odlučivanja iz sfere političkoga (države) na samoga pojedinca umreženoga na način korporativne strukture ekonomije. Ta vrsta redukcije političkoga predstavlja pojavu bit onoga što se naziva postmodernom “depolitizacijom”. No, kod Lyotarda, primjerice, struktura političkoga u liberalnoj demokraciji jest ta da su subjekti postindustrijskoga društva - tehnološki, sveučilišta i korporacija - postavljeni u međusobne odnose ekonomske konkurencije i zauzimanja položaja moći u društvenome prostoru djelovanja. Na taj način se političko prebacuje u agonističke odnose društvene sfere. Ona je načelno autonomna, ali u praksi je riječ o svođenju na logiku kapitalističke organizacije koju pokreće profit.<sup>520</sup> Problem u određenju Schmittova pojma političkoga, prema Derridinu mišljenju, proizlazi otuda što se političko konstruira kroz retoričku akciju. Jezik se te akcije već uvijek razumije performativom totalne politike isključenja Drugoga. U biti je političkoga sadržana bit jezika. Nakon *gramatološki obrata* na tragovima Derride političko se više ne može misliti drukčije negoli iz dekonstrukcije jezika kao instrumenta komunikacije. Jezik nije aparat komunikacije niti sredstvo moći, nego otvorenost događaja samoga svijeta beskraje reprodukcije života u svojim autonomnim sferama kazivanja kao teksta ekonomije, politike, kulture.

Dva su puta istodobne “rehabilitacije” političkoga u doba depolitiziranja neoliberalne kapitalističke globalizacije i oba su vezana uz razračunavanje sa Schmittom. Jedan je onaj

u kojem se njegov pojam političkoga i politike proširuje na područje antagonizma između totalitarnoga shvaćanja države i neutralne liberalne države u situaciji “kraja političkoga i politike uopće”. Nakon terorističkoga napada al-Qa’ede na Ameriku 11. rujna 2001. i tzv. preventivnoga rata “protiv terorizma” Amerike i NATO-a u ime obrane zapadnjačke civilizacije (ljudskih prava, slobode i tolerancije), političko i politika više se ne razdvajaju. Njihova sveza u pojmu strategijskoga djelovanja na temelju sheme prijatelj/neprijatelj sada postaje neutraliziranje svih drugih razlikovnih određenja složenih odnosa ekonomije, politike i kulture u globalnome poretku. Antagonizam između suverene moći Zapada i okolnoga svijeta zadobiva formu političkoga sukoba ideologija. Američki politolog Benjamin Barber to je simbolički formulirao sukobom između *Coca Cole* i *Jihada*, što ima prizvuk Huntingtonove teorije o sukobu civilizacija.<sup>521</sup> Schmittova je teorija političkoga i politike izazov za doba postpolitike jednostavno stoga što počiva na dvije usporedne strategije modernoga političkoga mišljenja: neutraliziranja binarnih opreka i logici iznimke koja potvrđuje izvanredno stanje. U njemu *božansko nasilje* suspendira pravni poredak liberalne demokracije na neodređeno vrijeme. Drugim riječima, Schmitt je izazov za suvremeno doba zbog svoje “realističke” deontologije odlučnosti u situaciji trajne krize liberalizma i demokracije.

Drugi je put rehabilitacije političkoga naizgled mekši. Umjesto antagonizma suočavamo se s agonizmom koji se sada može pojaviti ili kao “socijalna agonistika” (Lyotard) ili, pak, kao “politička agonistika” (Rawls). Problem je u tome što je ovaj put povratka političkoga u samo srce suvremenoga svijeta *dehumanizirane pustinje* ispresijecan različitim kompromisima između modernoga liberalizma i postmoderne kritike liberalizma drugim sredstvima. Dok, primjerice, Lyotard nastoji spasiti autonomiju politike i kulture u postindustrijskome društvu novih sukoba između subjekata/aktera

520 James Williams, *Lyotard and Political (Thinking Political)*, Routledge, London, 2000.

521 Benjamin Barber, *Coca Cola und Heiliger Krieg. Jihad versus McWorld: Der grunlegende Konflikt unserer Zeit*, Scherz, Zürich, 2001.

koji nisu više ideologijski, već kulturalni sukobi oko identiteta, kod Rawlsa je stvar u *preklapajućem suglasju* između subjekata/aktera političkoga liberalizma.<sup>522</sup> U oba slučaja, paradoksalno, više nije pitanje dobre zajednice je li ona prihvatljiva sa stajališta nekog univerzalnoga općega dobra, nego je li suglasje uopće moguće bez utemeljenja “vrijednosti” na kojima zajednica počiva. Odgovor je, dakako, nalik argumentaciji negativne teologije. Nije riječ o idealima i postulatima univerzalne zajednice koja počiva na “vrijednostima” zajedničkim za sve, nego je zajednica manje lošija od modernih liberalno-demokratskih poredaka koji su počivali na “teroru” većine kao iluziji i fikciji univerzalnosti građanina/državljana. Da bi se održao konsenzualni ugovor između agonistički postavljenih subjekata/aktera društva i države u globalnome poretku nužan je novi subjekt komunikacijske pravednosti. Taj subjekt je hibrid između depolitizirane politike i repolitizirane postpolitike događaja. Derrida upravo iz te čudovišno aporetičke situacije promišlja drukčiji način tvorbe političkoga u svjetlu nadolazeće demokracije.

U čemu je aporija? Derrida ponajprije jasno pokazuje razlikovanje između moderne politike i onoga političkoga suvremenoga doba. Ako Schmitt nastoji zadobiti kristalno čist pojam političkoga tako da ga neutralizira od sfere društva i privatnosti, očito je da to više ne odgovara stanju stvari danas. Suvremeni mediji u digitalno doba nadziru cjelokupni život pojedinca u društvu i državi. Sfera privatnosti nije odijeljena od javnosti. Komunikacija u doba interneta kao da pretpostavlja autonomiju privatne sfere. Ali taj “kao da” može se najbolje opisati onime što teoretičar suvremene umjetnosti i medija Boris Groys naziva sumnjom i zavjerom same medijalnosti događaja. Svaki korisnik interneta pravi se kao da ne zna da je uključenjem u mrežu (*network*) žrtvovana njegova privatnost u korist slobodne komunikacije anoni-

522 John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996.

mnih subjekata/aktera.<sup>523</sup> Ukratko, Derrida smatra da Schmittov pojam političkoga ne može biti odijeljen od sfere privatnosti društva upravo zato što je njegova nakana kritika liberalnoga ustrojstva države i društva. Prema tome, kritika realne politike koja nema u sebi karakter totalnoga događaja, sa stajališta Schmittove teorije prijatelja/neprijatelja, uzaludan je pothvat. Razlog je tome što je shvaćanje političkoga ovdje neka vrsta platonske univerzalne forme (*eidos*) u samoj strukturi djelovanja kao odluke u performativnome činu retoričke akcije. Za Derridu je odlučno da se bit političkoga ne može više pripisivati afektu “mržnje” koja se razvija iz sukoba oko priznanja moći subjekta/aktera u otvorenom prostoru politike. Umjesto toga, afektivna sveza ljubavi i demokracije odjednom postaje bezuvjetnim pokretačem nadolazeće demokracije. Ljubav ovdje nije ništa drugo negoli korak k onoj ljubavi koja je od Platona razlikovna spram tjelesne afekcije (*eros*). Naravno, posrijedi je prijateljstvo (*philia*). Nužnost repolitizacije otuda proizlazi iz obrata u samoj biti nadolazećega događaja demokracije. U tom pogledu nema bitne razlike u definiranju pojma između Derride i drugih teoretičara političkoga koji pripadaju postmarksizmu (Badiou, Žižek, Mouffe, Laclau). Repolitizacija je pokret oslobađanja političkoga od onoga što je ne-političko. To je djelatnost oslobađanja od svođenja politike na ekonomiju, znanost, tehnologiju, etiku, kulturu. Razlika je, međutim, između Derride i Schmitta u tome što se čin repolitizacije ne svodi na pročišćenje mjesta za totalnu politiku odlučnosti s onu stranu demokracije i liberalnoga shvaćanja slobode. Repolitizacija mora biti u službi nadolazeće demokracije i mora osloboditi prostor-vrijeme za bit političkoga a da istodobno samo političko ne podjarmi sve druge sfere društvene artikulacije života. Je li to uopće moguće?

U *Politikama prijateljstva* Derrida pokazuje sve bitne stavove dekonstrukcije zapadnjačke metafizike kao logocen-

523 Vidi o tome. Boris Groys, *Unter Verdacht: Eine Phänomenologie der Medien*, C.Hanser, München, 2000.

trizma. Ali sada se dekonstrukcija događa u događaju onoga političkoga i stoga ima karakter nesvodljive razlike/razluke (*différance*) između onoga što jest “prisutno” u aktualnim formama demokracije i onoga što jest nadolazeća zajednica kao bezuvjetna demokracija. Politika se ne može utemeljiti iz same sebe. Ili, bolje, politika nema svoj temelj kao što to nema ni sloboda. U tom je Derrida na istom tragu kao i Heidegger u raspravi o Schellingovome spisu *O biti ljudske slobode*. Jaz, bezdan, pukotina između bitka i bića čini slobodu događajem bestemeljnosti. Zato je i politika bestemeljni događaj slobode odluke koja nužno postaje ne-odlučivošću jer za odluku više ne postoji neki božanski ili bilo koji drugi metafizički temelj. Kakve su posljedice ovoga mišljenja za nadolazeću zajednicu demokracije? Ponajprije, subjekt onoga političkoga u tvorbi nadolazeće demokracije ne proizlazi iz unaprijed određene odluke, nego iz mnoštva heterogenih odluka koje se događaju pragmatično i u svojoj bezuvjetnosti su neodlučive. Subjekt je cjelokupne politike dekonstrukcije nestabilan. Konstituira se djelovanjem bez “svrhe i razloga” koji je pokretao modernu politiku suverenosti. Derrida zato može reći da prijatelj postaje neprijateljem, a neprijatelj prijateljem. Umjesto logike ili-ili nastaje logika i-i. Binarne se opreke neutraliziraju tako što u pragmatičnome načinu političkoga djelovanja dolazi do zamjene predznaka binarnih opreka. Tu vrstu aktualne neautentičnosti suvremene politike, koju svi moralno osuđuju jer nije vjerodostojna ni ideologijski niti u svojem realnome načinu kompromisa između bezuvjetnosti programa i uvjetnosti konstelacije događanja u globalnome poretku, jedino se može izbjeći pod uvjetom da se moderno shvaćanje suverenosti subjekta radikalno dekonstruira uvođenjem nesvodljivo Drugoga kao uvjeta mogućnosti *Nove Internacionale*, ili onog što Hannah Arendt u predskazanju 21. stoljeća naziva dobom imigracije. Subjekt političkoga više nije nacija-država, klasa, građanin. To je univerzalno čovječanstvo. U jednom razgovoru o postavkama iz knjige *Politike prijateljstva* Derrida kaže da u suvremenom de-

mokratskome poretku glavno pitanje nije pitanje građanina, nego ne-građanina. Radi se o ljudima koji dolaze kao imigranti u tuđu zemlju, kulturu, društvo, državu. Jednostavno, nadolazeća demokracija mora biti bezuvjetno gostoprimstvo prijateljstva. Ono mora ostaviti iza sebe moderne koncepte nacije, države, građanstva, suverenosti. Zato je nužan pronalazak novih praksi, međunarodnoga prava i zakona, Ukratko, na djelu je proces transformacije suverenosti nacionalne države.<sup>524</sup>

Pokušajmo sada izvesti argumentacijski postupak kojim Derrida u svojoj dekonstrukciji metafizike Zapada i racionalnoga poretka modernosti dolazi do ideje bezuvjetne zajednice kao nadolazeće demokracije. Ponajprije, jasno je da obećanje demokratskoga poretka slobode, jednakosti i pravednosti ne može više biti “utemeljeno” u prirodi ni u teologijskim pretpostavkama profane zajednice moderne politike. Nasuprot Schmitta, politika nadolazeće zajednice jest politika demokratskoga prijateljstva. Obećanje moderne demokracije od Francuske revolucije jest obećanje slobode, bratstva i jednakosti. Sve tri ideje pripadaju poretku moderne suverenosti nacije-države. U suvremeno doba Derrida uvodi četvrtu ideju koja djeluje više negoli regulativno. Uistinu je riječ o jedinjoj ideji koju Derrida ne dekonstruira. Mistični autoritet pravednosti određuje smisao nadolazeće zajednice demokratskoga poretka slobode, bratstva i jednakosti.<sup>525</sup> Pritom je važno istaknuti da sekularnost takvoga poretka jest uvijek mogućnosti nadolazeće demokracije. Ona ne može ne biti sekularnom upravo stoga što je bez utemeljenja u bilo kojim metafizičkim idejama Zapada. Dekonstrukcija politike ne znači da se “bit” političkoga traži u nekoj izvornosti ili iskonu, prvome početku. Već je iz ranih spisa Derride jasno da je dekonstrukcija ideje početka ili prirode izvršena tako što se

524 “Politics and Friendship: A discussion with Jacques Derrida”, *Centre for Modern French Thought*, University of Sussex, 1. prosinca 1997.

525 Jacques Derrida, *Ethics, Institutions, and the Right to Philosophy*, Rowman & Littlefield, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 2002.

dogadađ tumači medijalno, odnosno iz *iterabilnosti* (ponovljivosti) njegove univerzalne strukture pisma.<sup>526</sup> Umjesto retoričke akcije kojim Schmitt legitimira odlučnost kao bit političkoga, nedvojbeno je kod Derride riječ o tekstu ili pismu kao obećanju nadolazećega. Pismo u formi zapisanoga teksta predstavlja okvir demokratske ponovljivosti događaja. Sve se to događa performativno u svojoj ponovljivoj jednkrotnosti svagda kao trag i kao arhiv traga. Jasno je stoga da nadolazeća demokracija ne može biti uklopljena u bilo koji aktualni empirijski politički poredak.

Ali problem je u tome što se “bit” političkoga u njezinoj ne-odlučivosti ne može održati u događaju bez subjekta politike koja realizira demokratsko obećanje. Na tom mjestu, kako je već uvedno istaknuto, uvodi se mesijanstvo bez Mesije. Može se odrediti i događajem političkoga bez aktivnoga subjekta promjene postojeće konstelacije snaga ekonomije, politike i kulture neoliberalne kapitalističke globalizacije. Derrida mora pretpostaviti da takav subjekt ne može biti drukčije određen negoli krhkim subjektom obrata postojećega. U tome je za razliku od postmarksizma odlučnosti i zahtjeva novoga političkoga subjekta za političkom revolucijom liberalno-demokratskoga svijeta (društveni pokreti i nova radnička klasa) Derrida na distanci od neposredne radikalne akcije.<sup>527</sup> Političko ne može osigurati izvjesnost radikalne transformacije svijeta jer događaj mesijanstva bez Mesije pretpostavlja politiku dekonstrukcije same mogućnosti političke akcije na temeljima modernoga svijeta suverenosti. Jasno je da identitet takvoga subjekta jest krhki ili metastabilni identitet otpora s onu stranu sfere “prirode” i “kulture”. Nadolazeća demokracija iziskuje dekonstrukciju ideje subjekta, a to znači ujedno i dekonstrukciju ideje “biti” čovjeka i svijeta. Demokracija je politički poredak upisan u samu ide-

ju slobode. Bit moderne ideje slobode, pak, odnosi se na jednakost, slobodu govora i tiska. U *Politikama prijateljstva* demokracija zahtijeva dekonstrukciju. Iz obzorja mesijanskoga mora se krenuti u rastakanje i razgradnju svega onog što je povijesno-epohalno bilo ograničeno u samoj ideji demokracije – od Aristotela do Hegela, Marxa i postpolitike neoliberalizma.

“...nema dekonstrukcije bez demokracije, nema demokracije bez dekonstrukcije...Demokracija je *autos* dekonstruktivnoga samo-ograničenja”.<sup>528</sup>

Kritika demokracije pretpostavlja odstranjenje razlikovnih značajki demokracije. One nisu bit nadolazeće zajednice, nego ono što se u suvremenoj raspravi o granicama demokratske legitimnosti poretka naziva “demokratskim deficitom”. Za Derridu je očigledno da se u revolucionarnoj retorici Francuske revolucije o “bratstvu” – naroda i građana – radi o hegemoniji rodno/spolne isključivosti koja ima bitne posljedice za redukciju pojma prava čovjeka na pojam “muškarca” kao označitelja patrijarhalnoga (kulturnoga) poretka. Ovo ne vrijedi samo za povijest Zapada, već pogađa cjelokupnu povijest čovječanstva. U pojmu čovjeka od modernoga doba uvukao se virus redukcije na taj način što je pojam čovjeka zadobiven iz univerzalne povijesti čovječanstva kao europocentrične/zapadnjačke povijesti. Kada se nesvodljivo Drugi razmatra rodno/spolno različitim, te kada se Drugi etničko-religijski razlikovno odstranjuje iz moderne tvorbe suverenosti nacije-države, tada je nužno zbog same ideje nadolazeće demokracije njezinim legitimnim sredstvima promijeniti smjer. Drugi korak u promjeni smjera jest da se demokracija u mesijanskome značenju nadolazećega događaja misli ne više kao carstvo političke jednakosti i slobode univerzalnoga zakona

526 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Pariz, 1967.

527 Vidi o tome: Michael Sprinker (ur.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, Verso, London – New York, 1999.

528 Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, Verso, London – New York, 2005., str. 105.

jezika, nego kao carstvo beskrajne pravednosti.<sup>529</sup> Ono što je otuda važno jest da je simboličko jedinstvo demokratske stabilnosti političko djelovanje subjekta u procesu dislokacije moderne isključivosti. Bez novoga identiteta političkoga i politike, koji se ne može više razumjeti iz “prirode” kao organsko shvaćanje “bratstva” i “jednakosti” pripadnika nacionalne države, nema ni nadolazeće demokracije i njezine beskrajne pravednosti. Derrida je mislilac političkoga u obzoru nesvodljivo Drugoga. Zato je bezuvjetna zajednica nadolazeće demokracije bezuvjetno gostoprimstvo spram stranaca i imigranata. Ovo pretpostavlja da se cjelokupna povijest političkoga na Zapadu mora iznova napisati iz perspektive drukčije shvaćenoga pojma čovjeka i građanina. Nema sumnje da je za tako nešto sljedeći korak dekonstrukcija kozmopolitiskoga poretka kao praznoga središta identiteta čovjeka u njegovom etičkome važenju kao “građanina svijeta”. Naime, pitanje jest ima li Derridina nadolazeća zajednica demokracije na temelju univerzalne pravednosti, slobode i jednakosti, a koja počiva na prijateljstvu između priznatih osoba (građana i naroda svijeta), svoje utemeljenje u teritorijalnoj suverenosti neke postojeće političke zajednice? Gdje je toponomija ove nadolazeće demokracije?

### 10.3. MOĆ BEZUVJETNE PRAVEDNOSTI

Derrida je na to pitanje odgovorio povodom rasprave o globalizaciji, svjetskome miru i kozmopolitizmu.<sup>530</sup> Pitanje nadolazeće demokracije, kao što se može pretpostaviti iz cijele strukture njegova mišljenja, nije stvar utopije, već prostora ozbiljenja mogućnosti onog što je bezuvjetno ne-moguće.

Prostor ozbiljenja nije apstraktan prostor kantovske postulirane kozmopolitске zajednice kao binarne opreke nacionalnoj državi i njezinom konceptu suverenosti. To je ono što Derrida dekonstruira zbog aporije ne-utemeljenja i nužnosti bezuvjetnoga gostoprimstva spram nesvodljivo Drugoga. Budući da su izvori univerzalnosti ljudskih prava i slobode kao političke slobode građanina u grčko-rimskoj, kršćanskoj, židovskoj i islamskoj tradiciji, bjelodano je da se u odnosu na tri shvaćanja – globalizacije, svjetskoga mira i kozmopolitizma – odgovor na pitanje o mjestu ozbiljenja nadolazeće demokracije mora potražiti u ne-mjestu sva tri shvaćanja. Što to znači? Umjesto globalizacije, koja je tek prošireno shvaćanje uprostorenja kapitala bez granica unutar jedinstvene matrice vlastita širenja i sažimanja (ekspandiranja i implozije) u stvarnome vremenu i virtualnome prostoru, istinski pojam dosezanja svijeta jest *mondijalizacija*. Ona nije tehničkoga karaktera, nego ima u sebi dimenziju nadilaženja tehnoznanstvene logike kalkulacije svega što jest. Na taj se način politika nadolazeće demokracije mora shvatiti u opreci s globalnim poretkom (globalizmom). Njezina je bit u drukčijem razumijevanju svijeta izvan svodenja na tehnoznanstveni karakter politike neoliberalnoga kapitalizma. To je razlikovni identitet drugosti. A on nastaje svezom zavičajnoga (lokalnoga) i onoga što je s onu stranu nacije-države. Kozmopolitiski poredak nema svoje mjesto nigdje drugdje negoli u novom jeziku nadolazeće demokracije. U prijateljskome i bezuvjetno gostoljubivome odnosu spram stranaca, imigranata, disidenata, nesvodljivo Drugih prepoznaje se istina tog jezika. Derrida kaže jednostavno da svijet nije zemaljski globus, već povijest u gibanju od grčkoga kozmosa do suvremenoga kozmopolisa.

Ono što je iznimno značajno za određenje prostornosti svijeta izvan logike djelovanja globalizacije jest radikalna promjena subjekta nastanjivanja prostora. Globalizacija nije tek osvajanje zemaljskoga globusa s pomoću kapitalističke tehnoznanstvene ekspanzije napretka/razvitka korporativ-

529 Vidi o tome: Matthias Fritsch, “Derrida’s Democracy to Come”, str. 574-597.

530 Jacques Derrida, “Globalization, Peace, and Cosmopolitanism”, u: *NEGOTIATIONS: Interventions and Interviews, 1971-2001*, Stanford University Press, Stanford – California, 2002. str.371- 387.

no ustrojenoga kapitalizma. Riječ je o “ontologijskoj” transformaciji suvremenoga doba. Naime, rad više nije onaj koji određuje što jest svijet u smislu otvorenosti bića kao uradaka ili predmeta rada. Kognitivni kapital jedinstvo je kognitivnoga rada i svijeta u promjeni karaktera samoga rada i svjetovnosti svijeta. O tome je Derrida posebno govorio kao o opasnosti i izgledu drukčijeg svijeta i njegovih mogućnosti u predavanju/spisu *Sveučilište bez uvjeta*. Znanje kao tehnoznanstveni projekt u doba globalizacije određuje ne samo svjetovnost svijeta, nego i rasvjetovljenje čovjeka, njegovo pretvaranje u subjekta bez moći, čistu fikciju i iluziju vladanja procesima globalizacije. Zato je pitanje prostora-vremena kozmopolitiskoga poretka s onu stranu binarnih opreka domovina - svijet, nacionalna država – globalni poredak, pitanje smisla demokratskoga poretka uopće u doba totalne mobilizacije *svijeta* iz same logike tehno-znanstvenoga napretka/razvitka.<sup>531</sup> Ne slučajno, Schmittov apokaliptički sud o mogućnostima nestanka biti čovjeka nestankom biti političkoga u doba *dehumanizirane pustinje* zemaljskoga globusa na kojem više nema ništa drugo osim depolitizirane tehnologije vladanja kojoj se sve podvrgava, u Derride postaje pitanje o granicama znanosti, tehnike i onog što je navlastito čovjeku – humanosti i humanizmu. Što je, naposljetku, zajednica bez uvjeta, ta aporetička i paradoksalna nadolazeća demokracija? Još jedna fikcija i iluzija mitopoetskoga mišljenja ili događaj političkoga kao mesijanskoga s kojim svijet prelazi iz uvjetovanosti prirode u bezuvjetnost političkoga stanja koje ne nadilazi “prirodu”, već je dekonstruirana u nečemu nesvodljivo drugome i drukčijem?

Mišljenje političkoga u razlici spram političke filozofije i teorije politike nema svoje “utemeljenje” ni u čemu zbiljskome i faktičnome. Derrida se kao i cijeli niz mislilaca nadola-

zeće zajednice razračunava s idejom da se političko može uopće svesti na bilo koji, pa čak i sekularizirani, transcendentalni označitelj. Političko je ono čudovišno u odredbi djelovanja (*praxis*). Ono zahtijeva svoj način izvedbe (*performativnost*) u samome događaju koji se ne može dogoditi bez odluke o promjeni zbilje i faktičnosti u nekoj povijesno-epohalnoj konstelaciji moći i snaga. Kako je već pokazano, problem je s Derridinom nadolazećom demokracijom u tome što ona nužno ima neki preostatak mesijanskoga i teologijskoga bez Mesije i bez Boga u doba radikalne depolitizacije društva i kulture. U tom pogledu je njezina usmjerenost na bezuvjetno gostoprimstvo i na bezuvjetno prijateljstvo krajnje ne-politički čin etike, a ne realne politike. To je Derridi jasno već time što pokazuje da se binarne opreke etike (vrijednosti) i politike (moći) u svijetu globalizirane kapitalističke vladavine nalaze uklopljenima u etičko-politički čin ideologijske legitimacije globalnoga poretka kao autoimunoga sustava neutraliziranja subjekata/aktera promjene i suspenzije samih demokratskih procedura u ime stabilnosti poretka na neodređeno vrijeme. Suverenost više nije pitanje subjekta nacionalne države u međunarodnome poretku. Posve suprotno, riječ je o načinu uspostave moći same mreže heterogenih subjekata/aktera globalnoga poretka. Oni djeluju u smjeru stabilnosti međunarodnih institucija prava i zakonitosti. No, Derrida je svjestan da se ono bezuvjetno u nadolazećoj demokraciji ne odnosi na slobodu govora, kritike, gostoprimstva, singularnosti kulture Drugoga. Sve su to već uklopljeni mehanizmi političke “korektnosti” u samom sustavu neoliberalizma i demokracije. Problem je, kako to pokazuju neki tumači njegova mišljenja političkoga, u tome što se emancipacijski projekt prosvjetiteljstva u ideji slobode, jednakosti i pravednosti ne iscrpljuje u *Novome svjetskome poretku*. Naprotiv, taj je poredak upravo ono isto što Schmitt apokaliptički postavlja kao kraj političkoga u *dehumaniziranoj pustinji* vladavine tehnoznanosti i društva bez subjekta vladavine. Ako je događaj ono političko samo, onda se u Derridinom mišljenju otvorenosti

<sup>531</sup> Blisko ovom načinu mišljenja, ali istodobno i udaljeno, jest mišljenje Deleuzea i Guattarija o *geofilozofiji* i o konceptualnoj arhitektonici političkoga kao postajanja subjekta u činu singularnosti i kontingencije svijeta. Vidi o tome: Gilles Deleuze i Felix Guattari, *What is Philosophy?* Columbia University Press, New York, 1994.

nadolazećega (*l'avenir*) radi o budućnosti političkoga kao neizvjesnosti humanoga uopće. Otvorenost takve budućnost može se smatrati uvjetom mogućnosti događaja uopće, odluke, odgovornosti, gostoprimstva i odnosa spram nesvodivo Drugoga kao odnos koji pretpostavlja ili novu kozmopolitisku demokraciju suverenosti građanina/državljana svijeta, ili, pak, tvorbu subjekta nadolazeće demokracije iz razrješenja tri aporije *etike gostoprimstva*. Derrida ih uvodi u zaključna razmatranja o biti političkoga u doba "kraja politike". To su:

- (1) aporija bezuvjetnoga gostoprimstva spram "naroda" koji jest temelj moderne demokracije i iz njegova određenja proizlazi definicija pripadnosti i zajednice te granice gostoprimstva spram stranaca;
- (2) aporija u shvaćanju jednakosti i singularnosti jer ne možemo u isto vrijeme priznati jednakost svih pravnih subjekata u društvu koje načelno mora biti ustrojeno kao natjecateljsko i solidarno spram Drugih;
- (3) aporija u shvaćanju većine u demokratskome načinu odlučivanja, gdje se zaštita manjina u političkome smislu ne može izvesti multikulturalnim sredstvima, nego mora biti ili politički razgraničena kao politika manjina ili kulturnih zajednica, ili se pretvara u "teror" manjine nad većinom u zahtjevu za promjenom diskursa vladajuće kulture.

U sva tri slučaja svjedočimo da se problem nadolazeće demokracije ne može izvesti bez onoga što Rawls naziva *preklapajućim suglasjem*. On, naime, djeluje između kulturalnih stavova ili vrijednosti u procesu pregovaranja o zajedništvu kao temeljnom političkom dispozitivu moći suvremene krhke zajednice. Takva zajednica više nije ni totalna država niti instrumentalna država liberalne demokracije moderne, nego se radi o pitanju izgradnje novih složenih pravila "pregovaranja" između sfere društva i države, nepolitičke i političke sfere odlučivanja. Derrida u svojem mišljenju političkoga zato neizbježno mora postulirati nešto krajnje regulativno – ideju

beskrajne pravednosti kao mistične snage Zakona s onu stranu povijesnoga događanja političkoga i politike. Pravednost je jedina ideja koja ne iziskuje dekonstrukciju. Utoliko je pitanje pravednosti jedino bitno pitanje nadolazeće zajednice. Ako demokratska tvorba zajednice nije u svojem "obećanju" nadolazećega pravedna razdioba slobode i jednakosti zajedničkih dobara, suverenost takve zajednice je nužno reduktivna. A budući da je svaka redukcija istodobno i gubitak autonomije djelovanja čovjeka kao subjekta društvenih odnosa i kao političkoga bića zajednice, tada je bjelodano da je skriveni primat apovijesnosti beskrajne Pravednosti totalni događaj nadolazeće demokracije. Nije nipošto slučajno da je pravi Derridin sugovornik u sporu između konstitutivnih i regulativnih ideja suvremene demokracije u situaciji odsutnosti transcendentalnoga označitelja liberalne demokracije nitko drugi nego John Rawls i njegova *Teorija pravednosti*.<sup>532</sup>

Saberimo temeljne pojmove Derridine politike dekonstrukcije s obzirom na pitanje o subjektu nadolazeće demokracije. To su:

- (1) ideja bezuvjetne pravednosti koja ima status događajnosti događaja i stoga je njezino ozbiljenje već uvijek odgođa nadolazećega, jest beskrajna i bezuvjetna politika postajanja činom koji nadilazi sve druge ideje uključujući slobodu i jednakost kao uvjet njihove zbiljske mogućnosti;
- (2) kontingencija događaja etičkoga čina prijateljstva između osoba, građana i naroda;
- (3) neizvjesnost onoga što proizlazi iz performativnoga čina odluke kao ne-odlučivosti;
- (4) neproračunljivost zajedničkoga dobra.

U cjelini, nadolazeća pravednost nije ni regulativna ideja u Kantovu smislu a niti mesijansko obzorje očekivanja u Benjaminovu smislu. Zato je posrijedi posve drukčiji način povratka biti onome političkome, ali ne retrospektivno po-

<sup>532</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Harvard, 1999.

vratkom iluziji i fikciji iskona grčke demokracije za koju je organsko krvno srodstvo “bratstvo” iz kojeg nastaje zajednica (*polis*). Smjer je okrenut spram otvorene budućnosti političkoga kao obzorja očekivanja bez utopije. Razlikovanje pravednosti i prava stoga jest razlikovanje navlastitosti političkoga i otuđene djelatnosti moderne politike koja se zasniva na suverenosti “naroda” i njegova predstavnika vladavine u liberalnim demokracijama. Problem je u tome što je pojam političkoga i za Derridu, kao i za Schmitta, pojam bezuvjetnoga djelovanja navlastitoga bitka čovjeka u zajednici. Utoliko je Derridin pojam političkoga već uvijek dekonstruktivno “prazan” od svakog drugog određenja osim od onog koje se pripisuje “velikoj politici” – stvaranje Novoga događaja. Gotovo je zapanjujuće da se na taj način etičko-politički obrat Derridina mišljenja povezuje s mišljenjem poietičkoga događaja. Heidegger u svojim predavanjima o biti umjetnosti takav događaj izvodi iz događaja otvorenosti zajednice (*polisa*). Umjetnost u toj otvorenosti više nije ni estetska autonomija moderne umjetnosti niti avangardna svodljivost na ideologiju i politiku totalne države. Događaj umjetnosti se ima misliti kao mjesto istinske budućnosti. Ona povezuje povijesni događaj s onim minulim i sadašnjim. Uostalom, Derrida je takvo razumijevanje političkoga kao navlastito nesvodljivo Novoga događaja razvio u tumačenju i kritici Heideggerova mišljenja.<sup>533</sup> Iz toga je jasno da ideja beskrajne pravednosti kao neproračunljive, neizrecive i bezuvjetne prekoračuje obzorje očekivanja. Mesijanski karakter politike nadolazećega događaja demokracije istodobno je dekonstrukcija svih drugih konstitutivnih i regulativnih ideja. Naravno, nije teško pokazati da se ovime Derrida kao i Benjamin povezuju uz nasljeđe židovske tradicije. U kabalističkome nauku se povijesno vrijeme kraja određuje upravo događajem neproračunljive, neizrecive i bezuvjetne pravednosti. I upravo stoga što je dekonstrukcija subjekta moderne politike eminentno poli-

533 Jacques Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Galilée, Pariz, 1987.

tička djelatnost, zajednica može biti samo bezuvjetno davanje bez uzvrata. To je ono što Bataille u svojoj *Teoriji religije* naziva suverenosti subjekta u njegovom činu odluke bezuvjetnoga žrtvovanja.

Je li ono političko time spašeno u svojoj navlastitosti za otvorenu budućnost politike događaja? Je li, naposljetku, time spašena čovječnost čovjeka izvan bilo kakvog “humanizma” i njegova metafizičkoga temelja subjektivnosti koji predstavlja čin suverenoga Zakona isključenosti nesvodivo Drugoga? Mišljenje političkoga na tragu Derride nedvojbeno je *ne-moguća* misaona zadaća. Ona je aporetička i paradoksalna, jer očigledno je problem u tome što se nova “autonomija” političkoga plaća novom redukcijom drugih sfera na ono političko kao čin nadolazeće demokracije. Vratiti čast i ime političkoga u doba kraja politike u *dehumaniziranoj pustinji* tehnološkoga napretka/razvitka neoliberalnoga kapitalizma zacijelo je kao i svaki drugi povratak u naše doba kraja metafizike – povratak religije, primjerice – nešto čudovišno ne-moguće. Kao što se Odisej nikad ne vraća na Itaku, jer je to već uvijek drugi drukčiji otok negoli onaj iskonskoga zavičaja, tako se i povratak političkoga u suvremeno doba globalizacije i kozmopolitskoga poretka događa u znakovima nesvodljive svodivosti svakog fenomena svijeta života na jaz, bezdan, pukotinu između slobode događaja i njegove nužne reprodukcije u tehnologiji vladanja svijetom kao *dehumaniziranom pustinjom*.<sup>534</sup> Političko je *možda* još jedino preostalo područje odluke o biti nadolazeće zajednice. Ona može zasjati aurom demokracije ili potonuti u mračni bezdan bez temelja totalne diktature kakva još nikada bila nije. Ali posljednja riječ ne pripada političkome. Kazivanje o posljednjem pripada biti onog što od Aristotela nazivamo najvišim dobrom za-

534 “Nova politička paradigma i nije ništa drugo nego to stečeno znanje da je čovjek pustolov i lutalica koji se ne može vratiti na mjesto iz kojega je krenuo jer se to mjesto neprekidno mijenja *nenadanim očitovanjima* (*Ereignis*). Početak povijesti je fikcija koja nikada neće zastarjeti, jer nikada neće biti definitivno raskrinkana.” – Davor Rodin, *Predznaci postmoderne*, str. 274.



jednice. Je li ta bit najvišega dobra još uopće moguća bez ukorijenjenosti u *nomos* Zemlje i čudovišnu blizinu čovjeka s događajem planetarnoga lutanja svijetom? Pitanje političkoga više ne može biti pitanjem ove ili one politike nadolazeće demokracije. To je pitanje smisla čovjeka u doba njegove apsolutne svodljivosti na stvari, funkcije i strukture jednog ne više povjerljivoga svijeta. O biti političkoga *možda* ovisi čak i sudbina Zemlje.

## 11.

# POSLJEDNJA TAJNA SPEKTAKLA: Novo čitanje Deborda

Naš um je bog. /.../ Trebamo se, dakle, baviti filozofijom.  
Ili se oprostiti od života i otići odavle, jer sve je ostalo golema besmislica i naklapanje.  
Aristotel, *Nagovor na filozofiju*

### 11.1. AUTENTIČNOST I BANALNOST ŽIVOTA

Sve je na kraju stvar najvažnije egzistencijalne odluke: ili istinski život ili smrt! *Tertium non datur*. Dva pjesnika modernoga doba, Rimbaud u *Sezoni u paklu* i Rilke u *Devinskim elegijama*, bezuvjetno zahtijevaju radikalnu promjenu života. Novo ne dolazi samo od sebe. Bez unutarnjega obrata modernoga subjekta nemoguće je očekivati rumenilo duhovnoga praskozorja. Da bi se uspostavilo njegovo kraljevstvo u ovome jedinome svijetu, nužno je da djelovanje onoga svijeta u pojmovima transcendentnoga mora biti trajno ili privremeno prevladano. Nadilaženje mora biti izvedeno s onime što je barem dostojno vladavine božanskoga tijekom dosadašnje povijesti. Ne može se, primjerice, realizirati filozofija a da se ne dokine njezin sadržaj u zbilji i da se istodobno ne prevlada izvor razdvajanja umnoga i zbiljskoga. Živimo u doba trajnih preobrazbi nadomjestaka bitka. Kada se život sam proizvodi iz nadomjestne ili umjetne "prirode" stvari, tada je već bitno

određena sudbina čovjeka u takvome svijetu. U njemu nestanak boravišta na iskonskome mjestu stvara planetarne nomađe. Sve poprima značajke dodatka kao nadomjestka. Derrida je u spisu *O gramatologiji* tim pojmom (*supplément*) odredio “bit” reproduktivne mreže događaja.<sup>535</sup> Razlika je uvijek dodatak kao nadomjestak onoga izvornoga. Kao što pismo prethodi govoru, tako se može kazati da nadomjestak u suvremeno doba ima apriornu strukturu zasnivanja stanja stvari u situacijama i kontekstima društva, politike, kulture.

Tehno-znanstvena konstrukcija svijeta pretvara nadomjestak u integralnu stvarnost. Zahvaljujući vizualizaciji suvremene digitalne tehnologije moguće je i nužno da se ono stvarno pojavljuje u formi slike.<sup>536</sup> Nadomještanje stvarnoga s onim što ga sada uopće omogućuje dovodi do primata virtualnosti nad aktualnošću. Štoviše, virtualnost u vizualnome svijetu izračunate slike na temelju broja i komputiranja informacija u algoritme i binarne modele nije više nadomjestak stvarnoga svijeta i tijela u njemu. Konstrukcija “novoga” svijeta nadomjestak je i jedina stvarnost novovjekovnoga svijeta. Novo ne nastaje iz staroga. Ono se konstruira promjenom samoga “stanja stvari”. Novo u znakovima bezuvjetnoga napretka označava tvorbu svijeta kao objekta, a čovjeka kao subjekta. Što napreduje i razvija se u tom sklopu vladavine novovjekovne znanosti i tehnike može biti samo ono što je već opredmećeno u formi robe kao stvari izjednačene s njegovom slikom. Znak novoga već je uvijek nešto s onu stranu znaka samoga. To je broj (kvantitet) i slika predmeta (reprezentacija). Kao informacija za daljnju obradu novo se može razumjeti samo polazeći od preobrazbe materije u energiju, a energije u informaciju. Beskrajno i bezgranično, novo u svojem beskrajnome ponavljanju i reprodukciji nužno završava kao dosada i praznina samoga procesa postajanja drugim i drukčijim u stabilnosti poretka jednoga te istoga. Na taj na-

čin se identitet modernoga doba određuje u razlici spram iskonskoga kruženja sfera duhovnosti i osjetilnosti kao gibanja moći prirode (*physis*).<sup>537</sup>

Novovjekovna znanost i tehnika počivaju na ideji konstrukcije svijeta kao objekta i čovjeka kao subjekta. Iz same biti novovjekovne slike svijeta nastaje ono što “vidimo” i ono što “mislimo”. Konstrukcija označava epohalan tehnički odnos spram bitka. Svijet konstruirati ne znači ništa drugo nego ga stvoriti iz ničega (*creatio ex nihilo*). Slika predstavljajućega predmeta u svojoj perspektivi i reprezentaciji zato ima u sebi neki izvorni nedostatak u suvišku onoga što je samo konstruirano. Foucault je to nazvao reprezentacijskom slikom moderne *episteme*. Nedostatak u pojmu spektakla upućuje na nedostatak u samom pojmu novovjekovne slike svijeta kao reprezentacije.<sup>538</sup> Ako je *horor vacui* bila oznaka za prazan prostor u doba srednjovjekovne visoke gotike, od renesanse do kraja baroka suočavamo se s preklapajućim prostorima konstruirane praznine realnoga. U baroknoj glazbi sve je suvišno, osim naboranoga prostora u kojem tonovi razigranih glazbenih formi poprimaju svojstva izvanjskih stvari. Fuga predstavlja univerzalnu formu ponavljanja novoga u stalnoj kompoziciji istoga. Ornament kao slikovni nadomjestak praznine prikriva matricu svijeta satkanog od modela i konstrukcija, struktura i funkcija. Bog u baroknoj metafizici Leibniza posjeduje svojstva vidovitoga matematičara. Intuitivnom spoznajom Bog rješava probleme posredovanja negativnih moći povijesti. *Intuitus praesens* najviša je spoznaja uopće moguća. Ona prethodi svakom mediju refleksije zato što je logičko-matematički projekt svijeta kao binarnoga modela stvarnosti.<sup>539</sup>

537 Martin Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”, u: *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2003. 8. nepromijenjeno izd. str. 75-114.

538 Michel Foucault, *Riječi i stvari: Arheologija humanističkih znanosti*, Golden marketing, Zagreb, 2002. S francuskoga preveo Srđan Rahelić. O kritici pojma reprezentacije u modernoj filozofiji, znanostima i umjetnostima vidi Hans-Ulrich Gumbrecht, *Unsere breite Gegenwart*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010.

539 Gilles Deleuze, *Fold: Leibniz and the Baroque*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1992.

535 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Pariz, 1967.

536 Oliver Grau, *Virtual Art: From Illusion to Immersion*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2003.

Virtualna slika stvarnosti, prema tome, uvjet je mogućnosti orijentacije u prostoru i vremenu apsolutne aktualnosti stvari. Nije stoga slučajno što se i sama slika svijeta radikalno mijenja promjenama znanstvenih paradigmi. S modernim tehno-znanstvenim napretkom prirodu više ne možemo razmatrati “neutralno” kao skup izvanjskih objekata u prostoru. Priroda može postojati samo emergentno u neprestanim promjenama stanja na način virtualnosti objekta. Sam objekt više nije određen ničim osim vlastitom emergencijom.<sup>540</sup> Novo nastaje promjenom u samome stanju ponavljanja kvalitativne strukture objekta u njegovom gibanju i refleksiji samoga gibanja.<sup>541</sup> Razlika između iskonskoga grčkoga svijeta i novoga vijeka razvidna je u tome što pojam novoga može otpočeti tek onda kada je na djelu razlika između onoga istinskoga i lažnoga, autentičnoga i neautentičnoga, onoga svojstvenoga bitku i biti čovjeka i onoga što je tome suprotstavljeno kao nebožansko i neljudsko. Novo je od samoga “početka” nastanka novovjekovnoga svijeta rezultat fundamentalne izokrenutosti svijeta. U teologijskome shvaćanju sv. Augustina istinsko vrijeme može biti samo vrijeme božanske prisutnosti. Vulgarno vrijeme, usuprot tome, postavlja svoje prolazne svrhe materijalnoga bitka ispred duhovnih sfera Boga i čovjeka.<sup>542</sup> Razlikovanje dviju sfera jest zapravo uvid u raspuklinu svijeta. Raspad iskonske cjeline svega što jest na dijelove, fragmente koji sada zauzimaju razoreno mjesto totaliteta, obilježava moderno iskustvo vremena. Ne može se govoriti o novome vijeku znanosti, tehnike i napretka društva spram obećanja jedinstvene sreće bez svijesti da je u samome jeziku već izvršen temeljni obrat. Umjesto jezika koja razotkriva ono što jest i koji govori ono što mu je

540 Jens Greve i Anette Schnabel (ur.), *Emergenz: Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2011.

541 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.

542 Giorgio Agamben, “Time and History: Critique of the Instant and the Continuum”, u: *Infancy and History: On the Destruction of the Experience*, Verso, London-New York, 2007. str. 97-116.

moguće u granicama izrecivoga, otpočinje proces tehničke destrukcije jezika. To se zbiva njegovim pretvaranjem u sklopove i sustave, funkcije i strukture, znakove i simbole. Istinski jezik kazuje u onijemjelosti stvari. Goli jezik informacija sudjeluje u procesu interaktivne komunikacije. Novo u svojem ogoljenome vremenskome svođenju na aktualnost (vječno “sada”) odgovara biti moderne revolucije subjekta: da postane, naime, autonomno središte vlastite bestemeljnosti, sam svoj objekt i sam svoje ništavilo. O tome izravno svjedoči Lacanova izreka o modernome subjektu koji ne gospodari svojom kućom. Raspad metafizike Zapada u biti se odvija u procesu ogoljivanja i pročišćenja svih povijesnih kategorija mišljenja. Jedno se nadomještava drugim, ali tako da se cjelina nepovratno raspada u krhotine. Kada imanencija nadomještava transcendenciju, kao što je to slučaj u mišljenju Deleuzea, događa se obrat u postavljanju ranga. Logička artikulacija temelja i utemeljenja nestaje u korist mreže i rizoma (filozofije, znanosti i umjetnosti) koji djeluju emergentno i kao heteronomne strukture.<sup>543</sup> Ono što preostaje u tom nesagledivome procesu raspadanja metafizičke slike svijeta jest nedvojbeno pitanje uvjeta mogućnosti stvaranja “nove slike svijeta”.

U biti novoga nema ništa drugo negoli zatvorena struktura vremena jednog te istoga na sve višim razinama stabilnosti. To je logika djelovanja spektakla. U svojem posljednjem stadiju totalnoga nadomjestka života on sam postaje inscenirani događaj apokalipse. Bez apokalipse ne može događaj novoga imati temeljne značajke modernoga spektakla. Apokalipsa je spektakularan događaj Novoga. Možemo unaprijed naznačiti temeljnu postavku rasprave. Spektaklom više ne treba razumjeti neki izdvojeni fenomen društva, kulture, politike, znanosti, tehnologije, sporta, mode. Radi se o dokidanju fenomena u samoproizvedenoj mreži događaja. Sami

543 Vidi o tome: Peter Gaffney (ur.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2010.

fenomeni više ništa ne predstavljaju i ništa ne oponašaju. Kada više nema fenomena, imamo tek “fenomenologiju” bez subjekta. To je, primjerice, bjelodano u funkcioniranju suvremenih masovnih medija. Proizvodnja stvarnosti kao događaja u kojima se ne događa ništa drugo osim insceniranja ideoloških sukoba između medijskih subjekata/aktera na sceni pokazuje kako politika nije vodeći medijski događaj, nego su mediji vodeći politički događaj. Ti su događaji već samim činom insceniranja u prostoru-vremenu spektakla s onu stranu istine i laži, pojave i privida.<sup>544</sup> Logika je spektakla u suvremeno doba upravo ono isto u biti planetarnoga nihilizma: da, naime, sve pojavno gubi auru predmeta i slikom postaje stvar s onu stranu uporabe i razmjene, s onu stranu znaka i simbola. Spektakl ne predstavlja nešto i nekoga u društvu. To je strukturalno određeni odnos koji uvjetuje da stvari postaju slikama događaja, a događaji vizualno prazni od bilo kakvoga sadržaja. Ispražnjavanje sadržaja istovjetno je procesu desupstancijaliziranja. Kada se danas popularno kaže da živimo u doba subjekta bez supstancije, ukazuje se na različite fenomene u postindustrijskome društvu obilja potreba i obilja proizvodnje-potrošnje. Nadomjestak pripada biti desupstancijaliziranja. Ali nadomjestak nije samo neki objekt koji se nalazi pored ili uz ljudski životni svijet. Nadomjestak je postao sam subjekt koji sebe vidi u slici-objektu nadomjestne supstancije. Već pojam *ready mades* u avangardnoj umjetnosti Marcela Duchampa, gdje estetski objekti nadomještavaju umjetničke slike, pokazuje razmjere ove revolucije u biti modernoga svijeta.<sup>545</sup> Nestanak biti iz onoga što se imenuje predmetom, povratno upućuje na raspad cjelovitoga sklopa bitka, bića i biti čovjeka. Desupstancijaliziranje je uvijek stoga i desubjektiviranje. Kada više nema biti neke stvari, sa-

544 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts London – New York, 2007. Vidi o tome: Dražen Katunarić (prir.) *Carstvo medija*, Litteris, Zagreb, 2012.

545 Boris Groys, *Über das Neue: Versuch eine Kulturökonomie*, S. Fischer, Frankfurt/M. 2004. 3. izd.

ma stvar je ne-živa ili je, pak, estetizirana za nadomjestnu uporabu u druge svrhe. Ista je dijagnoza stanja suvremene politike. Nestanak političkoga u korist prava, religije, kulture pokazatelj je duboke krize suvremenoga doba.<sup>546</sup> Posljednja tajna spektakla jest u tome što je njegova “priroda” u uspostavi nadomjestne prirode samoga života uopće kao apokaliptičkoga događaja. Sve što jest u doba posljednjeg stadija spektakla – integralne stvarnosti kako Baudrillard radikalizira samoga Deborda – postaje apokaliptička inscenacija događaja. On je utoliko okrutniji i besmisleniji ukoliko je vizualno transparentniji u medijskoj prezentaciji.<sup>547</sup> Spektakl više ne može biti ni forma stvari, niti fetišizam robe u obliku postvarenja bitka. To je događaj totalnoga nadomjestka samoga života u formi posthumane robe/slike.

Problem s razumijevanjem pojma spektakla jest u tome što se on više ne odnosi na nešto “pojavno”. To nije ništa empirijsko što ima svoj uvjet mogućnosti u transcendentalnome označitelju same Stvari. Marx je na tragu Hegelove spekulativno-dijalektičke logike povijesti na taj način shvatio epohalnu vladavinu kapitala i društvenih odnosa kapitalizma. Problem je u epohalnome određenju granica između onoga što je autentičan, a što lažan ili otuđen život. Odakle proizlazi razlika? Je li razlika utemeljena još u Grka u pojmu/riječi istinstvovanje (*alétheia*), što izvorno znači, prema Heideggerovom tumačenju, otkrivenost bitka? Autentičnost se čovjeka smatra njegovom pravom ili istinskom “prirodom”. Onaj koji jest tako što potvrđuje svoju bit u promjenama istoga jest autentičan u životu. Nakon iskustva suvremenoga doba u kojem više nema razlike između integralne stvarnosti i njezine slike pitanje granice između autentičnosti i “kiča” egzistencije postaje životno pitanje. Drugim riječima, ako vi-

546 Giorgio Agamben, *The Means without Ends: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2000. Vidi o tome: Žarko Paić, “Bijela eshatologija: G. Agamben i politika nadolazećega događaja”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 189-230.

547 Jean Baudrillard, *Le crime parfait*, Galilée, Pariz, 1995.

še nema Velikoga Drugoga koji stoji iza Stvari - spektakla kao planetarnoga nihilizma kapitalističke neoliberalne globalizacije - možemo li više uopće govoriti o smislu i svrsi povijesti čak i ako je ona nastavak "mahnitosti bez utjehe", kako kasni Heidegger imenuje bezuvjetnu vladavinu tehnike? Spektakl kao događaj nadomjestka života pokazuje da autentičnost i vulgarnost vremena proizlazi iz nečega što uopće prethodi (povijesno-logički) uspostavi svijeta kao tehnoznanstvenoga razvitka. Što događaju podaruje "istinu" ili "laž" nije ništa formalno-logički naknadno u refleksiji same Stvari. Posrijedi je ideja cjeline svijeta u svojoj jednkrotnosti i neponovljivosti. Epohalnost povijesti pokazuje se u kazivajućem sabiranju beskonačnoga i konačnoga. Uzdizanje do smisla bitka u jeziku bez ikakvoga nadomjestka još krasi arhajski pristup svijetu. Na jednom mjestu predavanja o razlici između grčke umjetnosti i umjetnosti modernoga doba Heidegger kaže da Grci nisu imali potrebu za teorijom umjetnosti niti za estetikom. U njihovim građevinama i kipovima prebivali su živi bogovi, a ne iskustvo duboke praznine koje potrebuje naknadno teorijsko utemeljenje.<sup>548</sup>

Rimbaudova zapovijed odnosi se, dakle, na neodređeno treće lice jednine, na Ono: "Trebalo biti apsolutno moderan!". Rilkeova je, pak, upućena izravno Drugome kao nesvodivome licu subjekta: "Moraš promijeniti svoj život!".<sup>549</sup> Odakle uopće dolazi poziv u formi zapovijedi na koju se čovjek ne smije oglasiti? Odgovor bi mogao glasiti: iz potrebe za autentičnošću samoga života čovjeka. To pretpostavlja da život ili nije istinski vođen pa mu nedostaje smisla, ili da je posrijedi nužnost promjene koja proizlazi iz uvida da je ovo doba koje nazivamo modernim naprosto lažno, nenavlastito, otuđeno. Iako oba pjesnika najavljuju radikalnu promjenu ljudskoga

548 Martin Heidegger, "Zur Frage nach der Kunst", u: *GA, III. Abteilungen: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes*, sv. 74 – *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2010. str. 193.-195.

549 Vidi o tome: Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.

bitka, ne možemo biti posve sigurni tko je onaj koji to zahtijeva i zapovijeda. Je li to neka čudovišna moć s onu stranu umnoga temelja svijeta? Ili je možda riječ o samome božanskome glasu u njegovoj skrivenosti? Misterij zapovijedi očito proizlazi otuda što se, paradoksalno, subjekt promjene u moderno doba ne može odrediti. Ako je tome tako, tada bismo mogli reći da se subjekt konstituirao iz vlastite nemogućnosti subjektiviranja. Nije li to nešto mnogo više od aporije djelovanja subjekta u moderno doba u svim područjima od ekonomije, politike do kulture? Subjekt mora moći voditi svoj život autonomno samo ako postoji uvjet mogućnosti radikalne promjene samoga života. U svakom trenutku mora postojati alternativa "ovome" životu ovdje. No, gdje se ona nalazi? Zacijelo se ne nalazi "ovdje", nego negdje izvan ovoga svijeta. Baudelaire izriče u *Spleenu Pariza* bit moderne (prazne) transcendencije: *anywhere out of the world*. Konstitucija subjekta činom promjene samoga života označava prazno mjesto subjekta u cjelokupnoj modernoj umjetnosti. Ne slučajno, paradigmatički roman modernoga doba Joyceov *Uliks* kraljevstvo je decentriranoga subjekta u samome jeziku. Poput kirurškoga skalpela jezik zasijeca u trulo tkivo povijesne prošlosti. Opscenost slike u samome jeziku otvorenosti spram svijeta kao misterija vremena. U moderno doba zapovijed ne može više doći "odozgo". Obrat je u tome što odgovor čovjeka na nagovor u formi zapovijedi sada ima status autorefleksivne svijesti. Mi znamo da nešto moramo promijeniti u životu. Ali ujedno znamo da promjena u životu više nije moguća bez promjene samoga života. Tko je uistinu subjekt promjene? Premda se čini da je to, kako slijedi iz Rilkeovih stihova, osobnost čovjeka, njegovo sebstvo, taj samoutemeljujući i autonomni Ja koji od Fichtea određuje transcendentalnu strukturu zapadnjačkoga mišljenja i djelovanja, u Rimbauda je zapovijed upućena "onome" zajedničkome što se odnosi na ljudski rod, ali ujedno svakome i nikome. Između Ja koji jest Ti ili drugotnost drugoga i neodređenoga "onoga" kao jezika iz kojeg subjekt uopće otpočinje smisljeno živjeti nalazi se pukoti-

na. Tko govori iz zapovijedi promjene samoga života – Ja ili netko Drugi? Drugo Ja (*alter ego*) u unutarnjem životu ljudske duše svjedoči o uvjetu mogućnosti promjene. Kršćanska samosvijest u formi savjesti kao krivnje, kako je to bilo razvidno Kierkegaardu, uvjet je mogućnosti totalne promjene egzistencije čovjeka. Povijest započinje tek onda kada postoji mogućnost “drugoga života” kao radikalno drukčijega načina bitka od dosadašnjega života. Na taj način se može razumjeti kako se moderna samosvijest slobode razvija iz sfere radikalne promjene same svijesti o prošlosti kao iskupljenju krivnje subjekta. Za Hegela je taj događaj bio odlučan u tvorbi moderne subjektivnosti. Prijelaz iz etike okajanja grijeha u stanje odlučne otvorenosti samosvijesti spremne za suočenje sa svijetom kao objektom vlastitih konstrukcija (fantazmi, logika i praksi) iziskuje potiskivanje krivnje u nesvjesno polje produkcije jezika.

Biti modernim nije stoga tek prolazna “moda”. Nužnost i potreba da se modernost kao sklop novoga u društvu, politici, kulturi uspostavi apsolutnim načelom života određuje njegovu čarobnu moć. “Ono” odakle subjekt kao lice Drugoga u svojoj nesvodljivosti zadobiva legitimnost modernoga čovjeka jest odgovor na nagovor i zapovijed radikalne promjene. Da bi modernost uopće mogla imati svoj subjekt potrebno je prethodno da ideja novoga postane, kako to Nietzsche kaže za umjetnost – *stimulans života*. Na mjesto metafizički shvaćenoga Boga, svijeta i čovjeka u razdoblju planetarnoga nihilizma dolazi sam život u svojim stalnim preobrazbama od biološke do posthumane forme. Ništenje bitka i prevrednovanje vrijednosti označava bit nihilizma i same umjetnosti u procesu totalne anihilacije bitka.<sup>550</sup>

Iz svega je razvidno da nužnost promjene života samoga proizlazi iz nužne mogućnosti umjetnosti u otvaranju svijeta kao modernoga i novoga. Subjekt revolucije u biti samoga jezika novovjekovnoga svijeta nije, dakle, znanost i tehnika.

550 Martin Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, GA, sv. 67, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1999.

Umjetnost oblikuje kraljevstvo subjekta. Iz biti imaginacije slijedi sloboda novoga početka. Ono je smješteno u modalnoj kategoriji mogućnosti. Zapanjujuće je da se već sam prijevod grčke riječi za sliku (*eikon*) u doba srednjega vijeka odvija u znaku djelatnosti čiste imaginacije (*imago*) da bi u doba suvremenih tehno-znanosti i vizualizacije bića slika postala projektom tehnologijske imaginacije u kojoj se spaja inventivnost i kreativnost.<sup>551</sup> Novo nije tek tehno-znanstvena invencija i umjetnička kreativnost. Novo je subjekt totalne promjene sklopa suvremenoga svijeta s jedinom svrhom u beskrajnome napretku i razvitku onoga što Platon u *Sedmoj pismu* imenuje kao stvar samu (*to auto*) u njezinome gibanju same od sebe. Stvar sama jest kibernetičko ustrojstvo bitka. U Grka za razliku od monoteističkoga kršćanstva u srednjem vijeku ne postoji jasna razlika između božanskoga i onoga što nije “stvar” bogova. Heidegger može stoga kazati da je povijesno mišljenje događaja prostor otvorenosti za oslobađanje metafizike od vladavine onto-teologije u podarivanje-pružanje istinskoga božanskoga boga izvan vladavine temelja i utemeljenja. Za metafizičko razumijevanje bitka izvor i podrijetlo novoga mora ostati posljednjom tajnom. Preostaje to čak i kada je ono tajnovito u tome što je novo naprosto “*to auto*”, kontingencija prije svakog mogućega događaja. Zato je paradoks moderne umjetnosti u tome što je ona nužno usmjerena spram izvora i podrijetla svoje kontingencije. Pitajući se o tajni zapovijedi iz onoga odakle uopće dolazi stimulans života ona svagda ima u sebi nešto više od misterija metafizičkoga istraživanja početka svega što jest. Moderna umjetnost unatoč svoje proklamirane težnje za autono-

551 Flusser naziva tehno-imaginacijom suvremeni kodificirani svijet nastao zahvaljujući suvremenim znanostima i tehnologiji obrade tehnoslika. One više nisu u funkciji estetskoga rasterećenja suvremenoga čovjeka, nego su konstrukcije i modeli, proizvodni sklopovi emergentnih praksi u postindustrijskome društvu, gdje komunikacija kao tehnički “nadomjestak” regulira sve preostale društvene odnose. Vidi: Vilem Flusser, *Kommunikologie*, S. Fischer, Frankfurt/M. 2007. str. 209-222.

mijom lebdi u sferama neizrecivosti tog izvora svih zapovijedi promjene stanja stvari. Koliko god bila opsesivno uronjena u aktualnost, toliko je njezina zadaća biti onkraj vremenitosti trenutka. Stopiti se s onim što je istodobno iskonsko i nadolazeće čini neispunjeni program moderne umjetnosti.<sup>552</sup>

Pitati o novome u doba totalne vladavine logike nadomjestka znači stoga pitati o biti i sudbini umjetnosti kao smislu autentičnoga života. Sve drugo bilo bi, da parafraziramo Aristotela, potpunom besmislicom i naklapanjem. No, živeći na rubovima filozofije i na ishodu umjetnosti jasno nam je da ako nešto tek sada postaje razlogom duboke krize samorazumijevanja onda je to upravo život sam. Nužnost njegove promjene nastaje zbog nečeg što mu je, tradicionalno metafizički govoreći, smisao ili svrha (*telos*). Bez obzira je li to nešto životno samo ili nešto s onu stranu vitalizma samoga života, u pitanju je više od biološkijske granice između organskoga i neorganskoga. Bez promjene života smisao ili svrha svijeta i čovjeka u svjetovnosti svijeta samoga postaje ništavno trajanje i bezizgledno očekivanje spasonosnoga kao u Beckettovoj drami *U očekivanju Godota*. Zato je govor o razlici između autentičnoga i vulgarnoga vremena istodobno govor o istini ili biti bitka i čovjeka i njegovoj potpunoj laži, otuđenosti i postvarenju. Tko govori o vulgarnome razumijevanju vremena pretpostavlja unaprijed da je to neko (is)prazno vrijeme. Ono nije otvoreno u svojim ekstazama bilosti, prisutnosti i budućnosti. Odsutnost otvorenosti sve je drugo negoli poprište slobode vremenovanja, sve je drugo negoli igra bogova i ljudi u svjetskoj povijesti. Vulgarno se vrijeme zato ogleda u totalnoj konstrukciji aktualnosti. Ukradena prošlost i proigrana budućnost u Novome - to je ekstaza jedine vremenitosti bitka u moderno doba. Stanje okrutnosti nalik prirodnome stanju u hobsovskome smislu ono je totalitarno pokoravanje slobode izvanjskim svrhama: od robovskoga fizičkoga rada do tehnič-

552 Vidi o tome: Žarko Paić, *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Litteris, Zagreb, 2006. i *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

ke destrukcije svetkovine prostora slobode za filozofiju i umjetnost. Za Marxa kao i za Heideggera izvornost vremena prostor je oslobađanja ljudskih mogućnosti u povijesnome sklopu, Vrijeme omogućuje prostor kao *ras-prostiranje* i *u-prostorenost* slobode u odnosu spram prirode i drugih ljudi. Rasprostrti se u prostoru označava osnovnu ljudsku dimenziju slobode. Sve što je istinski skućeno istodobno je neslobodno. Prostor slobode istovjetan je vremenu pogodnome i dostojnome smislu bitka.<sup>553</sup> Izvorna autentičnost vremena u odnosu spram vulgarnosti i koruptnosti vremena u robovanju i hrvanju s okrutnim “zakonima” prirode preostaje i kad više ništa ne podsjeća na proplamsjaj iskonske kaze o svijetu. Razumijevanje suvremenoga doba pretpostavlja otuda uvid u nešto čudovišno što djeluje kao sama *Stvar*, autopoietički i apokaliptički, do svojeg unaprijed dosuđenoga kraja. Guy Debord je to imenovao istodobno banalnim i uzvišenim izrazom, koji je danas postao (is)praznim pojmom a odnosi se na sve i ništa. Je li *spektakl* posljednja riječ/pojam za sam svijet ostvarene metafizike u njezinom životu bez “istine”, “pravde”, “smisla” upravo zato što se primjenjuje na sve fenomene takvog nesvijeta? Može li se još uopće prekoračiti obzorje unutar kojeg vladavina spektakla kao totalnoga događaja pseudo-sinteze bitka, bića i biti čovjeka u planetarnome nihilizmu tehnokonstruktivne konstrukcije svijeta ne ostavlja nikakve nade za radikalnu promjenu života samoga? Ako je spektakl posljednji stadij totalnoga društva integralne stvarnosti planetarnoga nihilizma, označava li njegov kraj prebolijevanje otuđenosti i bezavičajnosti čovjeka u nadolazećoj zajednici slobode i života kao autentičnoj egzistenciji čovjeka na način opstojnosti ostvarenoga filozofa-umjetnika?

553 Martin Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, V. Klostermann, Frankfurt/M. 2007.

## 11.2. OD MODERNE ZNANOSTI DO TOTALNE DRŽAVE

Što je to – spektakl? U različitim odredbama riječ se odnosi na slike ekstravagantne izvedbe, nasilja i istodobno sudjelovanja u događaju iz položaja promatrača. Afektivni odnos u sudjelovanju u događaju nastaje iz vizualne moći i fascinacije koju gledatelj doživljava. Sveza između izvedbe i kazališta čini se gotovo izravnom. Grčki izraz *theates* označava gledatelja, a *theastai* znači gledati. U spektaklu se kao događaju izvedbe u javnome prostoru nalazi neki preostatak misterijskoga. Doživljaj u vizualnoj fascinaciji stvara osjećaje, koje je još Aristotel u *Poetici nazvao* pročišćenjem duše putem straha i udivljenja, Katarza ili pročišćenje osjećaja, koji gledatelj doživljava u drami, upućuje na to da se spektaklom nastoji predstaviti nešto drugo negoli se to može vidjeti u pukoj pojavi. Za Deborda se spektaklom u moderno doba označava prostor-vrijeme autokratske vladavine tržišne ekonomije. Formalna demokracija kao političko načelo modernoga doba prikriva pravo stanje stvari - autokratski način vladavine. Zato se može izvesti postavka da je u doba postdemokracije neoliberalnoga globalnoga kapitalizma spektakl totalna moć države-korporacija-medija.<sup>554</sup> Debordova uporaba pojma spektakl pokazuje da on razlikuje pojam svetkovine, festivala i spektakla. Genealogija pojma u različitim teorijskim pristupima – od Durkheimove i Maussove sociologije do Lefebvreove filozofijske kritike svakidašnjega života, ili, pak, Turnerove kulturalne etnologije – upućuje na razlikovanje između obrednih ceremonija kao značajki svetkovina u sakralnim poretcima predmodernih društava i modernih profanih događaja fragmentiranja cjeline života u prostore slobode od rada i od discipline. Spektaklom se može nazvati proces fragmentiranja totaliteta života zajednice. U Debordovoj analizi povijesno-strukturalnoga nastanka i razvitka spektakla posebno se naglašavaju neka stilska razdoblja u povijesti

554 Vidi o tome: Colin Crouch, *Postdemokratie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008.

umjetnosti iz kojih se razvio moderni pojam spektakla. To su, prije svih, renesansa i barok. Kao predložak takvih analiza tekstovi Nietzschea i Marxa nesumnjivo su odlučnima za daljnje razmatranje. No, budući da je spektakl vezan uz modernu konstrukciju subjekta iz umjetnosti, koja poprima karakter estetsko-političke osnove životnoga svijeta, treba govoriti o razlikovanju autentičnosti i vulgarnosti samoga života u njegovoj totalnosti. Ideja totalnoga umjetničkoga djela kao događaja u kojem umjetnost biva prevladana u filmu kao mesijanskome događaju autentičnoga života, u Deborda ima podrijetlo romantičke ideje o *Gesamtkunstwerku* i dadaističke negacije djela u performativno-konceptualnome činu radikalne revolucije društva spektakla.<sup>555</sup> Romantika i dadizam stapaju se tako u negativnosti estetske proizvodnje značenja.

Etimologijski, riječ spektakl na francuskome označava isto što i kazališnu predstavu. Latinski izvor pojma spektakl je imenica *spectaculum*, dok glagol *spectare* znači nešto vidjeti i nešto promatrati, gledati na pozornici. Spektakl se odnosi na predstavljanje unutar okružja svijeta kao kazališta. U jednom ulomku iz Lacanova spisa *Četiri temeljna pojma psihoanalize* govori se o zavođenju žene kao objektu pogleda, koja je svjesna pogleda Drugoga iako se pravi da ne zna da je gledana u “kazalištu svijeta”.<sup>556</sup> Pritom se pojam kazališta i pogleda odnosi na želju za sudjelovanjem u događaju interakcije tijela u prostoru spektakla. Nije riječ samo o pukom promatranju niti o pasivnoj kontemplaciji sudionika događaja, već o odnosu recipročnosti partnera u dijalogu. Promatralačka funkcija pogleda upućuje na pasivnost primatelja informacije. U klasičnome komunikacijskome modelu gledatelj je neka vrsta nepokretnoga objekta percepcije. Pobuna umjetnič-

555 David Roberts, “Towards a Genealogy and Typology of the Spectacle: Some Comments on Debord”, Centre for Comparative Literature and Cultural Studies, Monash University, 4. lipnja 2003.

556 Jacques Lacan, *Écrits*, Norton & comp., New York, 2006. Vidi o tome: Žarko Paić, “Bijele rupe: Tijelo kao vizualna fascinacija”, Plima, Ulcinj, 2010.



kih pokreta povijesne avangarde prve polovine 20. stoljeća nastojala je radikalno promijeniti podanički odnos primatelja poruke u sudionika interaktivnoga događaja. Tek je s tehnološkim mogućnostima novih digitalnih medija obrat odnosa između subjekta i objekta predstave došao do svojih granica. *Spectator* u engleskome jeziku znači gledatelj ili promatrač spektakla kao događaja. No, razlika je u tome što se pod pojmom spektakla ovdje podrazumijeva upravo taj pasivni moment gledanja i promatranja predstave. Percepcija se razmatra činom posredovanja proizvodnje svijesti u društvenome kontekstu nastanka događaja. Nije nipošto začudno da se u doba digitalnih novih medija problemu *spectatora* u kolektivnome procesu akumulacije javne percepcije događaja posećuje posebna pozornost.<sup>557</sup> Spektaklom se danas označava nov kinematički način proizvodnje u korporativnom kognitivnome kapitalizmu. Aparati posredovanja i razdiobe vizualnih komunikacija u suvremenom društvu poprimaju na taj način karakter proizvodnih snaga u postindustrijskome društvu umrežene kulture.<sup>558</sup> Prije no što se upustimo u tumačenje genealogije i povijesti pojma spektakla u samoga Deborda iz tradicije razumijevanja pojmova kao što su otuđenje, fetišizam robe i postvarenje od Hegela, preko Marxa do Lukácsa, vrijedi podsjetiti na jedno krajnje smiono analogijsko tumačenje “ontologijskoga statusa” tog pojma, koji je Guy Debord razvio u svojim radovima od teorijskih knjiga do filmova i pamfleta što ih je pisao u okviru neoavangardnih pokreta Letrista 1950-ih i Situacionističke Internacionale 1960-ih godina i kasnije nakon političkoga poraza studentske pobune u Parizu 1968. godine. U ovoj raspravi dotičat ćemo se uz Anselma Jappea, najznačajnijeg Debordova tumača, ponajviše kritičkih refleksija i komentara Giorgia Agambena uz pojam

557 Jacques Rancière, *The Emancipated Spectator*, Verso, London - New York, 2009.

558 Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Dartmouth University Press, Dartmouth, 2006. i Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age*, Pluto Press, London & Ann Arbor, 2004.

društva spektakla. Agamben, dakle, na jednom mjestu svojih ranih analiza odnosa između pojmova moći, tehnologije, vladanja i načina artikulacije života samoga u filozofijskim raspravama modernoga doba kaže:

“Pojam ‘spektakla’ može se povezati s posljednjim stadijem tehnologijskoga razvitka, koji Heidegger naziva *Ge-stell*, a pod time podrazumijeva najveću opasnost i, u isto vrijeme, prisutnost konačnoga prisvajanja (autentičnosti) čovjeka.”<sup>559</sup>

Je li ova prosudba mogući put u drukčije tumačenje smisla uporabe i primjene pojma “spektakla” u suvremenim raspravama o kraju društva, subjekta, povijesti i čovjeka? Ponajprije, paradoksalnim se može činiti to što tvrdim da ona otvara put u drukčije razumijevanje ne samo Debordovih temeljnih postavki, nego i unatoč svoje bitne promašenosti dovođenja u svezu dva različita koncepta mišljenja podaruje dovoljno razloga za nesvodivost politike i umjetnosti od svake moguće redukcije politike na ekonomiju, religiju i pravo, a umjetnosti na totalnu politiku i estetski poredak modernoga doba. Heidegger, naime, odlučno opovrgava mogućnost da se novovjekovna slika svijeta i pojam subjekta svode na napredak i autonomnu sferu društva. Za njega je industrijsko društvo kao oznaka za moderno društvo rezultat moderne subjektivnosti. To posljedično znači da se društvena bit čovjeka određuje iz konstitucije moderne subjektivnosti kao vladavine znanosti i tehnike nad prirodom kao objektom. Društvo se pojavljuje subjektom tek onda kad je njegov objekt i sam rezultat moderne industrijske proizvodnje. Proširenje pojma subjektivnosti odgovara proširenju pojma društva na sva druga područja ljudskoga bitka.<sup>560</sup> U svim raspravama u koji-

559 Giorgio Agamben, “Violenza e Speranza nell’ Ultimo Spettacolo: u: *I Situazionisti e la loro Storia*, Manifesto Libri, Rim, 1999. str. II.

560 Martin Heidegger, “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, u: Petra Jaeger i Rudolf Lütte (ur.), *Distanz und Nähe. Re-*

ma se pojavljuje vodeća riječ kasnoga Heideggera, a koji navodi i Agamben, postav (*Ge-stell*) nije nadomjestak za metafizički status pojma ideje, duha, rada, apsoluta. Ono na što se usmjerava postavljanje u postavu nije vezano uz biće kao “ontičku” oznaku bitosti bića, nego uz “ontologijsku” oznaku cjeline bitosti bića. *Gestell* omogućuje uvjetovanje i određenje nečega kao nečega u sklopu stanja stvari. Postav novovjekovne tehnike uvjetuje da se bitak bića razumije od tog epohalnoga trenutka kao nabačaj svjetovnosti svijeta iz novovjekovnih znanosti, čija je bit u tehničkome samoodređenju prirode kao objekta istraživanja. Samo zbog toga za Heideggera nije moguće da se društvo pojavljuje događajem, koji je uvjet mogućnosti preobrazbe autentičnoga u vulgarno vrijeme onezbiljenja ljudskih mogućnosti. Posve obratno, kada moderno društvo u svojem industrijskome načinu bitka postaje subjekt svih društvenih odnosa u formi otuđenja rada, fetišizma robe i postvarenja života, tada više ne govorimo o postavu (*Gestell-u*), već o spektaklu kao društvenom odnosu postvarenja bitka u slikovnoj formi pojavljivanja. Heidegger u raspravi “Čemu pjesnici?” tvrdi nešto dalekosežno. Nije riječ ni o kakvome društvu i modernoj subjektivnosti. U pitanju je smisao nadolazećega doba ako način njegova “funkcioniranja” preostane na istim osnovama kao i ovaj na kojemu počiva moderno društvo:

“Moderna znanost i totalna država su kao nužne posljedice biti tehnike ujedno njezin rezultat. Isto vrijedi i za sredstva i forme koje su zakonomjerne za organizaciju javnoga svjetskoga mnijenja i svakodnevnne javnosti. Ne samo što ono živo postaje u uporabi i iskorištavanju tehnički opredmećeno, nego je u punome zamahu i zahvat atomske fizike u pojavnost živoga kao takvoga. U stvari, bit živoga samoga se izručuje tehničkome iz-postavljanju. /.../ Štoviše, već i to što je

*flexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart*, Würzburg, 1983., str. 18. i Martin Heidegger, *Vier Seminare*, GA, sv. 15, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1976. str. 125.

čovjek postao subjektom, a svijet objektom jest posljedica na sebe usmjerene biti tehnike, a ne obratno.”<sup>561</sup>

Kako je moguće tvrditi da je Agamben istodobno otvorio mogućnost drukčijega tumačenja biti spektakla i promašio s postavkom o istoznačnosti Heideggerova pojma postava (*Ge-stell*) i Debordova pojma *društvo spektakla*? Odgovor je jednostavan. Heidegger misli ono odakle uopće bit tehnike određuje i uvjetuje cjelokupni svijet politike, umjetnosti, znanosti. Debord, s druge strane, ostaje unutar antropologijskoga horizonta djelovanja spektakla kao nastavka djelovanja strukturalnih odnosa kapitala u formi otuđenja rada, fetišizma robe i postvarenja bitka, bića i biti čovjeka. Debordova je analiza spektakla omeđena horizontom sociologijskoga uvida u granice modernoga doba. Društvo nije za njega rezultat tehno-logičke biti spektakla. Naprotiv, spektakl se pokazuje povijesno-epohalnim razvitkom kapitalističke proizvodnje životnih formi. Iz njih nastaju društveni odnosi koji čovjeka svode na robu, stvar i sliku-znak. Zato je Debordova kritika društva spektakla s ključnim pojmom reprezentacije društvenih odnosa moći, vladavine i autoriteta političko-ideologijske forme spektakla u bitnom rezultat onoga što Heidegger misli kad kaže da se u postavu (*Ge-stell*) skriva bit tehnike. Ta razlika nije nipošto samo metodičke naravi. Agamben je u svojim analizama odnosa biopolitike i moći, otvorenoga i kraja čovjeka u metafizičkome značenju subjekta dospio do uvida koji su posve različiti od njegove navedene prosudbe o istovjetnosti kasnoga Heideggerova temeljnoga pojma mišljenja s Debordovim temeljnim pojmom suvremenoga doba. Kada se to ima umu, tada je bjelodano kako Debordovu pojmu spektakla valja prići s distance, koja dijeli marksovsku kritiku kapitalizma kao društvenoga sustava otuđenja, fetišizma robe i postvarenja života, s jedne strane, i s druge, pak, Heideggerovu dijagnozu stanja novovjekovne reprezentacije

<sup>561</sup> Martin Heidegger, “Wozu Dichter?”, u: *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt/M., 2003. 8. nepromijenjeno izd. str. 268.

bitka kao doba slike svijeta. Kada Debord na samome početku svojeg znamenitoga djela dovodi u svezu Marxov opis formalne strukture roba kao jezgre ili ćelije društvenih odnosa u kojima se na temelju univerzalne formule apstraktne jednakosti roba na tržištu pojavljuje fundamentalna nejednakost privatnih vlasnika sredstava za proizvodnju i privatnih vlasnika reprodukcije radne snage, tada se suočavamo s radikalnim nastavkom ove kritičke teorije povijesti u drugome ruhu. Akumulacija roba na svjetskom tržištu kapitalizma kao procesa preobrazbe prirodnoga stanja u društveno stanje vladavine razmjenske vrijednosti nad uporabnom dovodi do najveće mutacije u moderno doba. Akumulacija slika kao reprezentacije društvenih odnosa kasnoga kapitalizma uvjetuje nov način postavljanja čovjeka u suvremeno doba. Čovjek za Deborda nije autonoman subjekt, nego rezultat otuđenih i postvarenih društvenih odnosa, koji uvjetuju njegov položaj u modernome društvu. Ta je postavka istovjetna za Marxov historijski materijalizam, Sartreov neoegzistencijalizam iz doba *Kritike dijalektičkoga uma*, strukturalizam i sve novije teorijske smjerove društvene konstrukcije života:

“Sav život u društvima, u kojima vladaju moderni uvjeti proizvodnje, objavljuje se kao golema akumulacija *spektakla*. Sve što se izravno proživljavalo, udaljilo se u predstavu. /.../ Spektakl nije skup slika, nego društveni odnos između pojedinaca, posredovan slikama.”<sup>562</sup>

Nadopuna Marxove teorije kritike političke ekonomije kapitalizma u Deborda zadobiva elemente radikalne kritike društvene organizacije suvremenoga svijeta, koji počiva na destrukciji autentičnoga života u svakodnevi. Nije više riječ samo o koloniziranju radnoga vremena do krajnjih granica destrukcije prirode i ljudske prirode u industrijskome pogo-

nu, nego o koloniziranju životnoga svijeta. U tome je doista Debordova kritika modernoga kapitalizma kritika neljudskoga karaktera društvenoga sustava, koji totalitet autentičnoga ljudskoga života mrvi i razara na fragmente. Agambenova analiza odnosa između Heidegegra i Deborda postaje, međutim, plodotvornom za daljnji misaoni tijek zbog toga što u posve drugome kontekstu pokazuje da se u mediju jezika kao uvjeta mogućnosti iskršavanja svijeta i njegove svjetovnosti skriva tajna totalnoga postvarenja bitka, bića i biti čovjeka. Budući da je spektakl ponajprije društveni odnos razaranja autentičnosti ljudske egzistencije u zajednici, nije teško zaključiti da je njegova bit u predstavljanju zajednice kao medijalne perspektive odnosa. Komunikacija između subjekata/aktera u tim se odnosima zbiva u vidu postvarenja samoga jezika komunikacije. Jezik se u doba spektakla pokazuje kao postvareni tehnički jezik destrukcije prirode i čovjeka. Problem s kojim smo suočeni u doba vladavine integriranoga spektakla, koji je za Deborda krajnji stadij otuđenja rada, fetišizma roba i postvarenja života, jest taj što je riječ o dobu “apsolutnoga nihilizma.”<sup>563</sup> Apsolutnost se nihilizma ogleda u jedinstvu trostruke strukture neautentičnosti stvarne egzistencije čovjeka u društvu spektakla:

- (1) otuđenja rada;
- (2) fetišizma roba i
- (3) postvarenja života.

Otuđen je sam društveni bitak čovjeka u modernome industrijskome društvu proizvodnje roba. Fetišizam se uspostavlja kao trijumf znaka predmeta u razmjenskoj vrijednosti nad stvarnim predmetom i njegovoj uporabnoj vrijednosti. Konačan je rezultat tog procesa da se postvarenje ljudskih odnosa pokazuje slikovnom fascinacijom u medijalnosti globalnoga kapitalizma. Prema Debordovome povijesno-strukturalnome modelu razvitka spektakla u moderno doba u tri stadija može se izvesti postavka da otuđenje rada odgo-

<sup>562</sup> Guy Debord, *Društvo spektakla & Komentari društvu spektakla*, ARK-ZIN, Zagreb, 1999. str. 35 i 36. S francuskoga preveo Goran Vujasinović

<sup>563</sup> Giorgio Agamben, “Schechina”, u: *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003. str. 74.

vara poretku koncentracijskoga spektakla, fetišizam robe difuznome spektaklu, a postvarenje života integriranome spektaklu. Na taj način se dvojbe oko toga je li Debord preko Lukácsa i njegove *Povijesti i klasne svijesti* prešao granice Marxove kritike političke ekonomije čine izlišnima. Ovdje valja spomenuti da se spor oko srodnosti i razlike Marxa iz doba *Ekonomijsko-filozofijskih rukopisa iz 1844.* i *Kapitala*, te suvremenih poststrukturalističkih postavki o kritici epohalne ograničenosti Marxove teorije otuđenja i fetišizma robe ne svodi na pitanje razlike rada i svakodnevnoga života. Totalnost kritike političke ekonomije pretpostavlja da je otuđenje rada u kapitalskom načinu proizvodnje uvjet mogućnosti fetišizma robe i svakog daljnjega postvarenja života čovjeka i prirodnih bića. Kada, primjerice, Baudrillard tvrdi da Marx kao i McLuhan ostaje u horizontu instrumentalnoga i antropološkoga odnosa spram biti tehnologije, tada je takav stav naizgled srodan Heideggeru samo dijelom točan.<sup>564</sup> Naime, razlikovanje sredstva i svrhe pripada teleološko-kauzalnome modelu novovjekovne znanosti. Iz tog sklopa svaki je znanstveno-tehnički napredak u okružju modernoga razumijevanja povijesti razvitak ljudskih mogućnosti. Ali, tehnologija nije neutralna niti je društveni okvir u kojem se razvija sam po sebi ravnodušan. Rad i svakodnevni životni svijet nisu ponorom odijeljeni. Posve suprotno, problem je u tome što je društvo spektakla kao ostvarenje tehnološkoga razvitka suvremenoga kapitalizma totalni pogon svijeta rada, koji kolonizira slobodu autentične egzistencije čovjeka. Logika je kapitala kao društva spektakla totalno postvarenje života i svijeta. Iz toga slijedi da su otuđenje rada i fetišizam robe samo rezultati jednog već uvijek epohalnoga događaja u biti povijesnoga usuda čovjeka.

564 Jean Baudrillard, "Crash", u: *Simulakrumi i simulacija*, DAGGK, Karlovac, 2001. str. 157-158. S francuskoga preveo Zlatko Würzberg. Vidi kritiku te Baudrillardove postavke u Žarko Paić, *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009. str. 220-221.

Ono što Agamben podastire jest od presudnog značaja za svaku daljnju raspravu o dijagnozi suvremenoga doba. Prihvatimo li uporabu Debordova pojma za svojevrstnu "ontološkijsku" analizu društvenih odnosa u neoliberalnome kasnome kapitalizmu, tada se moramo izjasniti mislimo li time i na nastavak klasične hegelovsko-marksovske sheme kraja povijesti u vidu razlikovanja građanskoga društva i političke države kao paradigmatškoga načina funkcioniranja kapitalizma u moderno doba, ili, pak, valja krenuti od ishodišne točke totalne destrukcije smisla povijesti u ideološko-političkim poretcima fašizma, nacizma i komunizma. Bez polaganja računa o tome je li spektakl kao društveni odnos medijalne vizualizacije događaja u stvarnosti suvremenoga svijeta nadišao granice dvojne strukture modernosti, razdiobe na državu i društvo, nije moguće razumjeti suvremeno doba vladavine korporativnoga kapitalizma. Agambenova je postavka krajnje radikalna i ujedno ishodišna za drukčiji put u tematiziranju pojma spektakla kao planetarnoga nihilizma. Ona glasi: spektakularno-demokratska vladavina događa se u okružju ostvarenja forme države. Nestanak ili dokidanje liberalnoga shvaćanja države zbog nužnosti otkrića autentično političkoga bio je program političke teorije Carla Schmita. Ovdje se na tragu Benjamina smjera k mesijanskome događaju. S pomoću njega *božansko nasilje* dokida forme prava i sile u konačnome događaju pomirenja prirode, božanskoga i čovjeka. Ali ne smijemo zaboraviti da je Heideggerova postavka o bezuvjetnoj vladavini tehnike u moderno doba mnogo radikalnija. Nije riječ tek o formi države i njezinome postuliranome kraju. Poznato je da je to bio problem anarhizma i marksizma od kraja 19. stoljeća do danas. Mnogo je važnije da su moderna znanost i totalna država posljedice postava biti tehnike, a ne obratno.

Pitanje koje otuda proizlazi jest kako uopće misliti bit spektakla u svijetu posthumane vizualizacije bića kao stvarislika ako ne iz totalnoga ikonoklazma života samoga s onu stranu jezika i slike? Sam je Guy Debord u svojem životnome

projektu prevladavanja proturječja između napretka modernoga industrijskoga društva kapitalizma i zahtjeva za prevladavanjem umjetnosti u životu kao filmu dospio do praga subverzivne onijemjelosti stvari. Strategije prevladavanja *društva spektakla* za Deborda nisu izvedene iz dijalektičkoga prevladavanja/ukidanja (*Aufhebung*) robe-novca-kapitala u višem stadiju moderne artikulacije znanstveno-tehnički ustrojena društva. One su svojevrsne subverzivne akcije avangarde unutar prostora urbane svakodnevice:

- (1) *détournement*;
- (2) *derivé*;
- (3) *psihogeografija ili unitarni urbanizam*.<sup>565</sup>

Prvo označava ponovnu uporabu i unos izvornoga elementa u novi kontekst nasuprot buržoaskome kultu originalnosti i privatnoga vlasništva “mišljenja”; drugo je akcija brzih i neočekivanih susreta u urbanome prostoru kao izazivanje situacije u postojećem sklopu objektivnosti; treće se odnosi na sustav posredovanja učinaka koje su proizvele različite urbane cjeline, a to je svojevrsan događaj emocionalnoga odnosa spram zona urbanoga prostora.<sup>566</sup> Od dadaističkoga kolaža do letrističkih i situacionističkih akcija performativno-konceptualna djelatnost zauzima središnje mjesto u Debordovu nadilaženju metafizičkoga sustava moderne umjetnosti kao institucije, diskurzivnoga poretka i dispozitiva moći. Spektakl se ne odvija u formi razdvojenih sfera građanskoga društva i političke države. Cjelokupna politika u doba integralne ekonomije događa se kao spektakularni život medijalno određene “zajednice”. Ona ima karakter totalne države. Bilo bi pogrešno potonje izjednačiti s pojmom totalitarne države. U 20. stoljeću totalitarizam određuju ideologije fašizma, nacizma i komunizma. Izvanredno stanje, lo-

<sup>565</sup> Vidi o tome: Giorgio Agamben, “Difference and Repetition: On Guy Debord’s Films”, predavanje održano prigodom “Sixth International Video Week” u Centru Saint-Gervais u Genevi, studenoga 1995. i W.McClure, “Triumph of the Spectacle”, *Borderlands*, Vol. 3. br. 1/2004.

<sup>566</sup> Anselm Jappe, *Guy Debord*, str. 58.-59.

gori i tajne policije, dakako, preostaju i u suvremeno doba globalnoga kapitalizma. No, sada je riječ o totalnoj moći demokratskoga spektakla kao univerzalnoj ideologiji ljudskih prava protiv neprijatelja “otvorenoga društva”, da uporabimo poznati pojam Karla Poppera za liberalnu demokraciju Zapada. Ono što se u preobrazbi spektakla iz forme reprezentacije slike u formu integralne stvarnosti događaja pojavljuje čudovišnim jest to da sada ideologija kao “manipulacija” više ne djeluje postvarenjem svijesti u formi fetiša. Ideologija u doba totalnoga spektakla događa se kao totalna moć medijalno ustrojene mreže događaja. Iza njih više nema ništa drugo osim posljednje tajne samoga spektakla. Zato su apokalipsa, paranoja, tajne policije, zavjera i potraga za drugim izvorima transcendencije ključne riječi morbidne banalnosti svijeta. U njemu ni terorizam više nije nikakvo sredstvo niti svrha političke vladavine. Čisti teror kao i *božansko nasilje* nadilaze logiku sredstva/svrhe u suvremeno doba. Bit spektakla leži u konstrukciji i insceniranju događaja kao žive slike stvarnoga. Problem je u tome što se stvarno više uopće ne može odrediti nikako drukčije negoli iz biti (de)konstrukcije samoga događaja. Ne postoji ništa stvarno unaprijed, apriorno, transcendentno. Spektakl briše svaku drugu referenciju na događaj osim medijalne transparentije onoga što se događa “sada” i “ovdje” kao već uvijek zastarjele novosti kapitala u formi slikovne predstave samoga života. Kada sam život postaje spektakl tada su društveni odnosi koji to omogućuju postali postvarenje onog ljudskoga u čudovišno posthumano s onu stranu povijesne razlike između živoga i neživoga.

### 11.3. SEMIOKRACIJA I TRANSPARENCIJA RAVNODUŠNOSTI

Kritička uporaba pojma spektakla u suvremenoj raspravi često gubi izvornu crtu dvostruke subverzije:

- (1) spram ideologije neoliberalnoga kapitalizma i njemu pripadnih teorija racionalnoga izbora pojedinca u globaliziranoj ekonomiji, politici i kulturi;
- (2) spram teorijskih kritika neomarksizma i postmarksizma u kojima pojam kulture nadomještava ideologiju u doba postmoderne.

Na taj način, kako pokazuju neki autori, Debordova se radikalno-kritička misao svodi na puku novu modu teorije masovnih medija kao "spektakla" od 1980-ih godina do danas. Gubitak subverzivnoga potencijala ne samo Debordove kritike nego i cjelokupnoga neoavangardnoga pokreta Situacionizma početkom 1990-ih, kada globalizam dokida ideološki-političke razlike liberalnoga i totalitarnoga shvaćanja države, a što je sam Debord u predgovorima prijevoda svojega *Društva spektakla* na talijanski jezik krajem 1980-ih predskazao dodatkom pojma integriranoga spektakla, dovodi do ispraznjenosti samoga pojma i njegova misaonoga iskrivljavanja.<sup>567</sup> Nije potrebno posebno naglašavati da je tome pridonio uspon digitalne kulture novih medija i s njome povezane kibernetičke estetike, *network*-ideologije i globalnih komunikacijskih sustava. Informacijska društva danas djeluju na daljinu zahvaljujući mogućnostima digitalnih tehnologija. Globalni je poredak umreženo društvo bez fiksnoga središta. U isto vrijeme kada Debord govori o *društvu spektakla*, nastaju pojmovi postindustrijskoga i informacijskoga društva, a teoretičar medija i komunikolog Vilém Flusser najavljuje doba telematskih društava.<sup>568</sup> Međutim, nije nipošto neočekivan postupak otupljivanja oštrice subverzivne kritike autoritarne strukture kasnoga kapitalizma. Sam je Debord u svojim postavkama u *Društvu spektakla* i tekstovima u raznim časo-

<sup>567</sup> Marcus Greil, *Lipstick traces. Von Dada bis Punk. Eine geheime Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1996. str. 102., Anselm Jappe, *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. str. 2.-4. i Steven Best i Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, The Guilford Press, New York, 1997.

<sup>568</sup> Vilém Flusser, *Kommunikologie*, S.Fischer, Frankfurt/M. 2007.

pisima i manifestima SI (Situacionističke Internacionale) ukazivao na tautologijsku dimenziju spektakla. Druga posljedica toga vidljiva je u brisanju razlike između suprotstavljenih političkih ideologija. Kada se izjednačavaju politike ljevice i desnice u upravljanju državom i ekonomijom, to je posljednji čin perverzije smisla života u kasnome kapitalizmu. Vizualna reprezentacija događaja sada istodobno dokida razlikovanje predmeta i znaka. Doba spektakla doba je ostvarenoga kraja ideologija.

Teorijski prethodnik i autor pojma *spektakl* i *spektakularizacija* bio je neomarksistički francuski filozof Henri Lefebvre. Već 1940-ih godina on je nastojao na tragu Marxovih *Ekonomijsko-filozofijskih rukopisa iz 1844.* usmjeriti pozornost na kritiku otuđenja rada. Hegelovski pojam otuđenja duha u ranome Marxovome mišljenju zauzeo je ontologijsko mjesto vulgarne i neautentične povijesti rada u procesu njegova otuđenja od čovjeka u kapitalističkome procesu proizvodnje. Lefebvreova kritika otuđenja bila je inovativna utoliko što je u francuskome intelektualnome prostoru afirmirala totalnu kritiku kapitalnskoga načina proizvodnje s obzirom na destrukciju svakodnevnoga života. Pitanje slobode u životnome svijetu kao pitanje autentične egzistencije čovjeka u masovnome društvu proizvodnje roba ponajprije se odnosilo na rekonstrukciju urbanoga prostora modernosti. Prostori stvaralačke imaginacije, događaja komunikacije i razvitka totaliteta života u uvjetima djelovanja otuđenja rada u cjelini zahtijevali su drukčiji način promišljanja. Zato je problem dokolice u industrijskim društvima moderne bio prvorazredan problem strategije prevladavanja otuđenja rada. Lefebvre je u svakodnevnome svijetu dokolice i životnoga svijeta vidio sferu radikalno nesvodive slobode kao subverzivne moći otpora od razorne djelatnosti spektakla, koji kolonizira svakodnevnog život.<sup>569</sup>

<sup>569</sup> Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, Verso, London – New York, 1992.

Kada spektakl postaje stvarnom apstrakcijom, a ne tek misaonom, društvenih odnosa kapitaluskoga načina proizvodnje u modernome društvu, tada se neizbježno pojavljuje vladavina fetišizma robe u transparentiji društvene moći medija. Medijski fetišizam ne odnosi se na materijalnu strukturu objekta, iako je to svojevrsan estetski *ready made* suvremenoga medijskoga doba. Simbolička ili semiologijska funkcija medija podaruje društvu spektakla u njegovoj transparentiji novu kvalitetu. Od dolaska novih medija digitalnom revolucijom 1990-ih kada se radikalno mijenja način proizvodnje suvremenoga kapitalizma – od industrijskoga društva do informacijskoga – fetišizam robe postaje vizualnom konstrukcijom globalnoga svijeta. Mediji više nisu površnost i materijalnost neke druge sfere. Oni ne predstavljaju nešto izvan same mediosfere kao nove moći koja ujedinjuje pojmove događaja, mreže i ideologije u novi sklop dispozitiva ili aparata posthumane moći. Nije slučajno da se djelatnost suspenzije subverzivnoga karaktera Debordove kritike zbiva u znaku procvata semiotike, strukturalizma i komunikacijskih teorija. Znak zamjenjuje predmet, a reklamna slika poprima značajke fetiškoga objekta.<sup>570</sup> De Certeau je u svojoj kritici svakidašnjega života cjelokupni institucionalni sustav kulturalne moći “show bizz društava” s njihovim tehnomanagerskim i zabavljačkim kôdom ponašanja u javnosti nazvao – *semiokracijom*.<sup>571</sup> Međutim, za razliku od pravovjernih tumača neomarksističke linije Debordovih postavki i njegovih akcija unutar SI kao posljednje neoavangardne ideje radikalne promjene svijeta, ne mislim da je niti kod Baudrillarda, a niti kod filozofa kao što su Lyotard i Deleuze, a to vrijedi i za McLuhana kao utemeljitelja mediologijskih istraživanja, uspostavljena tek akademska “moda”, koja spektakl pretvara u moć ideologije opravdanja sustava kapitalizma i njegove stabilnosti. Ne treba se dati impresionirati usputnim

570 Roland Barthes, *Image, Music, Text*, Fontana Press, London, 1977.

571 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1984. str. (XXI)

Debordovim pamfletističkim izljevima bijesa na Barthesa ili McLuhana. Iako je točna prosudba da Debord pod masovnim medijima podrazumijeva tek površno očitovanje društva spektakla, razvitak medija u suvremeno doba pokazao je da se medijalnost spektakla ne može odvojiti od konstrukcije događaja kao pseudo-situacija.<sup>572</sup> Situacionistička je strategija bila stoga da umjetnost prevladana u svakodnevnome životu mora stvarati nove situacije, a ne reproducirati one već opstojeće. Prevladavanje je u hegelovsko-marksovske dijalektici uvijek djelatnost dokidanja, čuvanja i uzdizanja forme i sadržaja pojma, kategorija i ideje. Umjetnost mora biti prevladana, dokinuta i uzdignuta u carstvo totalnoga života bez ikakvih sfera odvojenosti od događaja samoga života. U tome se Debordova misao podudara s programom povijesne avangarde (dadaizma i nadrealizma):

“Dadaizam i nadrealizam dvije su struje koje označavaju kraj moderne umjetnosti. One su, premda na samo relativan način, suvremenici posljednjeg velikog napada revolucionarnog proleterskog pokreta; krah toga pokreta, koji ih je ostavio zatvorene na polju umjetnosti čiju su oronulost predvidjeli, osnovni je razlog njihova zastoja. Dadaizam i nadrealizam istodobno su povijesno povezani i suprotstavljeni. U toj opoziciji, koja za jednog i za drugog tvori najdosljedniji i najradikalniji dio njihova priloga, pojavljuje se unutarnja nedovoljnost njihove kritike, koju su i jedan i drugi razvijali jednostrano. Dadaizam je htio *potisnuti umjetnost a da je ne ostvari*; nadrealizam je htio *ostvariti umjetnost a da je ne potisne*. Kritičko stajalište koje su razradili *situacionisti* pokazalo je da su potiskivanje i ostvarivanje umjetnosti neodvojivi vidovi istoga *nadilaženja umjetnosti*.”<sup>573</sup>

572 Vidi o tome: Anselm Jappe, *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1999. str. 5-6.

573 Guy Debord, *Društvo spektakla & komentari društvu spektaklu*, & 191. str. 151.-152.

Već u prvome nabačaju postavke o spektaklu iz 1957. godine u platformi za SI Debord tvrdi da se situacije konstruiraju s onu stranu modernoga shvaćanja spektakla. Transpolitika situacionizma ima za cilj, dakle, radikalnu preobrazbu svijeta. Društvo spektakla pojavljuje se i kao fenomen i kao stvarnost jedne vulgarne pseudo-stvarnosti. Ono sebe predstavlja “prirodnom nužnošću” i bezuvjetnim napretkom čovječanstva. Kritika ideologije u tom pogledu jest uvjet mogućnosti kritike totalnoga procesa planetarnoga nihilizma. Isto tako potrebno je uvidjeti iz kojih razloga je društvena priroda spektakla u razlici spram Adornova pojma kulturne industrije nastavak moderne artikulacije otuđenja rada, fetišizma robe i postvarenja života, a ne strukturalnost jedne strukture s onu stranu ovoga svijeta slikovne akumulacije kapitala i njegovih ideologijsko-političkih strategija vladavine.<sup>574</sup>

Što je transcendentalni uvjet mogućnosti pojavljivanja društva spektakla? Tako postavljeno pitanje iz unutarnje strukture Debordova mišljenja posve je opravdano. Ako čak otklonimo samorazumijevanje autora koji sebe ne naziva kritičkim teoretičarem, već “strategom” i filmskim redateljem, kako to izričito Debord iskazuje u jednom pismu Agambenu, tada se ne može otkloniti nešto ipak neotklonjivo.<sup>575</sup> Usporedi li se način artikulacije Debordova mišljenja, stil i mesijanske geste otkrivenja onoga nadolazećega koje je ovdje i sada u samome srcu aktualnosti, nalazimo se u iskušenju da cjelokupnu nakanu ovoga mišljenja proglasimo performativno-konceptualnim činom bezuvjetne promjene životnoga svijeta samoga. Promjena je radikalna samo ako ima totalni karakter promjene cjelokupnoga života čovjeka u zajedni-

ci. Kao i dadaistički pokret, tako je i neoavangardni pokret SI zahtijevao promjenu života iz onoga što mu je povijesno bilo fragmentirano i premješteno u sfere teorijske samodjelatnosti duha. Marxova je kritika političke ekonomije bila radikaln obrat teorije kapitalizma u praktično-poietičku sferu svakodnevnoga životnoga svijeta. Takav svijet više nije ponorom razdvojen od radnoga procesa. Totalnost zahtjeva za radikalnom promjenom pretpostavlja totalnu promjenu povijesnoga sklopa bitka, bića i biti čovjeka. Kada se ozbiljuje filozofija u praksi istodobno se radikalno mijenja i način života u modernome društvu. Umjetnost sada više nema funkciju uljepšavanja svakodnevice. Otvaranje novoga svijeta njezina je glavna zadaća.<sup>576</sup> Ozbiljena filozofija se za SI i Deborda sabire u strategiji obrata prakse kao energetskoga izvora života, a ostvarena umjetnost postaje ikonoklastički pokret protiv same biti spektakla u njegovoj slikovnoj reprezentaciji logike novoga – dosadi hiperprodukcije roba kao fetiša i planetarnome nihilizmu potrošnje.<sup>577</sup> Debord neprijeporno ostaje u obzorju metafizičke sheme povijesti kada u trijadi otuđenje rada – fetišizam robe – postvarenje života (Hegel-Marx-Lukács) vidi djelovanje kategorija povijesnoga svijeta kapitala u njegovu vulgarnome razaranju totaliteta života samoga. Pritom je zanimljivo da u tautologijskome karakteru spektakla samoga, koji se odnosi autoreferencijalno na sebe samoga, postoji potpuna analogija između karaktera apstraktnoga rada kao izvora pojma vrijednosti i apstraktnoga karaktera slike kao vrijednosti spektakla. Apstrakcija se još za Hegela pojavljuje ključnom za refleksivnu djelatnost duha u njegovu otuđenju. Misaona operacija svjesne falsifikacije životnih situacija u kojima se u dijalogu posreduje pojam istine apstrakcijom zadobiva crte iskrivljene stvarnosti. No, apstraktno

574 Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected essays on mass culture*, Routledge, London- New York, 1991. Vidi o tome: Gene Ray, “Adorno, Brecht and Debord: Three Models for Resisting the Capitalist Art System”, izlaganje na simpoziju “Commanded Enjoyment and the Spirit of Capitalism”, Sveučilište u Cipru, ožujak 2010.

575 Giorgio Agamben, “Marginal Notes on Comments on the Society of the Spectacle”, u: *Means without Ends: Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2000. str. 73-90.

576 Vidi o tome: Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique*, Minuit, Paris, 1961. i Vanja Sutlić, *Bit i suvremenost: S Marxom na putu k povijesnom mišljenju*, V. Masleša, Sarajevo, 1972. 2. izd.

577 Vidi o tome: Anselm Jappe, “Sic transit gloria artis: Theorien über das Ende der Kunst bei Theodor W. Adorno und G. Debord”, [www.krisis.org](http://www.krisis.org)



mišljenje nije samo to. Ono je i negativna konkretnost u liku modela, dijagrama, predložaka prema kojima se uspostavlja racionalan odnos spram stvarnosti. Apstraktni karakter rada za Marxa jest upravo ne-živi rad. On stvara “vrijednost” na tržištu. Zato je svaka djelatnost opredmećenja rada u objekti-ma-slikama u društvu spektakla vizualno posredovana apstrakcija života samoga. Razlika između Debordova pojma spektakla i Marxova pojma kapitala samo je u tome što je spektakl ostvarenje apstraktne forme kapitala u doba vladavine tehnologije (znanosti), države (politike) i korporacije (ekonomije) globalnoga poretka moći. Kapital je uvjet mogućnosti spektakla, a ne obratno. Zato Agambenova usporedba Heideggerova pojma postava (*Ge-stell*) s Debordovim pojmom spektakla nije primjerena stanju stvari. Između postava i kapitala također je razlika u tome što se kapitalom uspostavlja odnos u kojem sve funkcionira kao samo-uspostavljeno bitno bitne tehnike. Ako se taj odnos promijeni tako što ga zamjenjuje neposredni odnos čovjeka i prirode u povijesnome sklopu bitka, bića i biti čovjeka moguće je, ali nije nužno, da se istodobno prebolijeva i tehnički odnos unutar same konstelacije novovjekovne epohe. Ukratko, problem usporebe analogije između Marxa i Heideggera daleko je misaono važnije za promišljanje suvremenoga svijeta negoli “spektakularnost” Deborda i njegovih analiza, unatoč prodornosti zaključaka i gotovo istovjetnosti s Marxom i Heideggerom u shvaćanju mogućnosti obrata, preokreta ili radikalne promjene svjetovnosti svijeta.

Spektakl ne može biti drukčije mišljen negoli u vertikalno-horizontalnemu smislu. Dva su značenja spektakla:

- (1) da je riječ o ekonomskoj i ideologijskoj kategoriji modernoga načina proizvodnje;
- (2) da je riječ o konstrukciji svakodnevnoga života u formi vizualne reprezentacije pseudo-događaja.<sup>578</sup>

578 Best i Kellner u svojoj interpretaciji Debordovih dijagnoza društva spektakla za globalno doba razlikuju dva načina u kojima se očituje spektakl: (1) mediji i potrošačko društvo i (2) institucionalni i tehnič-

Situacionisti su u svojim manifestima u doba studentske pobune 1968. godine isticali da je spektakl u modernome društvu pseudo-totalitet razorene cjelovitosti života čovjeka i njegova neizbježnoga postvarenja.<sup>579</sup> Vertikalno, riječ je o kategoriji koja omogućuje postojanje fenomena, a nije sam fenomen. Horizontalno, spektakl se odnosi autoreferencijalno na vlastite mogućnosti širenja na sve sfere društvenoga života. U oba slučaja spektaklom se pokriva neodređeno područje razlike između uvjeta mogućnosti postojanja fenomena i same stvarnosti, koja se zastire u samoj sebi zahvaljujući akumulaciji kapitala u formi slika. Zato Debord može nadopuniti Marxa i reći da ono što se u slikovnome pokazivanju kapitala uopće događa jest samo ostvarenje društvenih odnosa. Moć razmjenske vrijednosti – tržišne ekonomije kapita-

ki aparat suvremenoga kapitalizma, koji djeluje ideologijski manipulacijom masa. Iako se čini da je ovo korektan način interpretacije, problem je u tome što se ne može uočiti tanka linija razlikovanja između Adornova i Horkheimerova koncepta kulturne industrije i Debordova pojma spektakla. Manipulacija masama uistinu jest Debordova sudbina, kao i Adornova i Horkheimerova u njihovom zajedničkom djelu *Dijalektika prosvjetiteljstva*. No, kod Deborda manipulacija proizlazi iz imanentne naravi samoga spektakla kao svjetonazora/ideologije poopćene vladajuće klase kapitalista, dok je kulturna industrija za Adorna i Horkheimera samo rezultat promjene načina strukturalnoga nasilja kapitalizma nad slobodom čovjeka u svakidašnjem životu dokolice. Kada spektakl postane medijska reprezentacija događaja i ideologijski aparat sustava proizvodnje, izvršena je preobrazba i redukcija totalnoga djelovanja društva spektakla na instrumentalnu funkciju medija, kako je to mislio Debord. Problem proizlazi otuda što su i Debord kao i Adorno i Horkheimer u svojoj kritici nove ideologije kao kulture kasnoga kapitalizma usmjereni na kritiku fenomena i kritiku institucionalnoga aparata kojim se kolonizira životni svijet, ali ne i na radikalno propitivanje uvjeta mogućnosti same ideologije u njezinoj pojavnosti. – Steven Best/Douglas Kellner, Debord and the Postmodern Turn: New Stages of the Spectacle”, u: *The Postmodern Turn*, Gullford Press, London – New York, 1997.

579 Anselm Jappe, *Guy Debord*, str. 21. i Martin Jay, “From the Empire of the Gaze to the Society of the Spectacle: Foucault and Debord”, u: *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twenty-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1993. str. 416. bilješka

lizma – odlučuje otuda o karakteru politike i kulture modernoga društva. Formulacija u kojoj određenje spektakla u “Komentarima uz društvo spektakla” iz 1988. godine plijeni posebnu pozornost jest sljedeća:

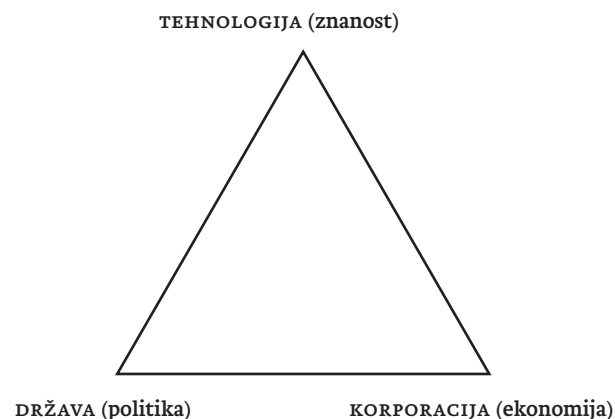
“Društvo modernizirano do stadija integriranog spektakla karakterizira se kombiniranim učinkom pet glavnih značajki, a te su: neprekidno tehnološko obnavljanje, stapanje ekonomije i države; poopćena tajna; laž bez odgovora i vječna sadašnjost.”<sup>580</sup>

Zašto Debord i nadalje govori o društvu? Zar nije stadij integriranoga spektakla nadilaženje onog što se još može nazvati čak i postindustrijskim društvom? Pet značajki koje smo naveli određuju svaki budući napredak/razvitak “društva”, ako taj pojam još uopće može imati neki smisao u doba planetarnoga nihilizma slike kao biokibernetički ustrojenoga života. Za Deborda slika nije nikakav problem. Štoviše, slikom se određuje nešto površno i gotovo instrumentalno. Moglo bi se čak kazati da je ontologijsko pitanje slike u odnosu spram jezika za njega drugorazredno. Slika se uvijek shvaća u svojoj mimetičko-reprezentacijskoj funkciji. Uostalom, korištenje pojma spektakl na francuskome jeziku, kako smo pokazali, upućuje na novovjekovni pojam pred-stavljanja (*re-presentatio*) svijeta. Svijet kao objekt jest pred-stavljena slika svijeta. U tom sklopu subjekt nije sebstvo ili Ja, već ono što je djelatnost trostruke fundamentalne perverzije autentične egzistencije čovjeka u povijesti:

- (1) otuđenja rada;
- (2) fetišizma robe;
- (3) postvarenja života.

Slika svijeta pokazuje se kao pred-stavljanje samoga svijeta. Moderni način tog pred-stavljanja subjekta jest društvo spektakla. Ono se pojavljuje u različitim preobrazbama isto-

ga (tri stadija spektakla). Forma pojavljivanja ima transcendentni karakter društvenosti društva. Dokidanjem iskonske svjetovnosti svijeta u istovjetnosti slike-fetiša robe kao jezgre kapitalskoga načina proizvodnje života društvo poprima svojstva objektivirane stvari. Spektakl je stoga za Deborda svjetonazor i ideologija. Oboje pripadaju modernoj sferi vrijednosti. Ona odlučuje o tome hoće li se nešto pojaviti u svijetu medijalno određene konstrukcije i inscenacije događaja. Ništa se, dakle, ne događa izvan ove “željezne logike” nužnosti djelovanja razmjenske vrijednosti u formi uporabne vrijednosti. Piramidalna struktura moći spektakla ima ovaj vizualni prikaz.



Moć spektakla nije u vladavini slike-fetiša nad uporabnom vrijednošću predmeta, kako se uobičajeno podrazumijeva bit fetišizma robe. Kada bi slika vladala nad društvenim odnosima kapitalizma, tada bi kapital bio fatalan transepohalan pojam udesa zemlje i svijeta, a ne povijesno-epohalna transcendentna kategorija koja uvjetuje da su društveni odnosi pervertirani u odnosu na autentičnost ljudskoga svijeta i povijesti. Osamostaljenje ekonomije u integriranome spektaklu

<sup>580</sup> Guy Debord, *Društvo spektakla & Komentari društvu spektakla*, ARK-ZIN, Zagreb, 1999. str. 182. S francuskoga preveo Goran Vujasinović

globalnoga doba označava trijumf korporativno ustrojene proizvodnje. Ali, ona je nemoguća bez tehnologije kao biti znanosti i države u formi političkoga aparata vladavine nad društvom. Temeljno pitanje jest stoga otvara li Debordova strategija prevladavanja društva spektakla mogućnost totalnosti života izvan ove piramidalne strukture moći: tehnologija (znanost) – država (politika) – korporacija (ekonomija)? Odgovor bi na tragu Marxa i Lukácsa bio jednoznačan. Otudjenje rada i fetišizam robe u postvarenju životnih formi nestaje s epohalno novim načinom proizvodnje života, koji nadilazi kapitalski način proizvodnje. Ali, ako je totalna revolucija rada i svakodnevnoga života uvjet mogućnosti totalne promjene života, što nakon spoznaje da je nadolazeća zajednica ikonoklastički događaj drukčije tehnologije kao biti znanosti, drukčije države kao aparata političke moći i drukčije korporacije kao načina odvijanja ekonomskih procesa? Kakvi su odgovori na ta pitanja još uopće mogući? Jedan bi sigurno bio na tragu Deborda taj da se odnosi između ljudi kao odnosi između stvari moraju dokinuti činom stvaranja nove situacije. Novo nosi autentičnost ljudske imaginacije i kreativnosti u ovu fatalnu igru. Model za autentičan način ljudske egzistencije u zajednici su grčki polis, renesansni talijanski gradovi-republike i urbani unitarizam ili psihogeografija megalopolisa kao način postavljanja zajednice u središte komunikacije između subjekata/aktera događaja života.<sup>581</sup> U suvremenoj sociologijskoj raspravi to se naziva komunitarizmom. Nostalgija za neposrednim odnosom između građana u političkoj zajednici demokratske vladavine (polis-republika) odlikuje sve zastupnike kritike modernoga industrijskoga kapitalizma od Marxa do Benjamina i Deborda. Ono treće, moderna paradigma zajednice zauzima prostor-vrijeme slobode u postindustrijski konstruiranome gradu unutar države kao subjekta političke moći.

581 Anselm Jappe, "Politik des Spektakels – Spektakel der Politik. Zur Aktualität der Theorie von Guy Debord", *Krisis*, br. 20/1998.

Vrijeme se može pojaviti u svoje dvije bitne dimenzije: cikličnosti i linearnosti. Društveno vrijeme spektakla vrijeme je stvari, kako kaže Debord u & 142. *Društva spektakla*. Ono se ireverzibilno proteže u beskonačnost. Kapital nema granice, ni fizičke niti teritorijalne. Zato je moderno društvo carstvo beskrajnih moći subjekta u doseganju nedosezljivoga. Stabilnost je takvoga čudovišnoga sustava u entropijskome stanju njegovih imanentnih kriza. Ciklično vrijeme premodernih zajednica, tome usuprot, ima u sebi ritualnu oznaku događaja bez ikakvog drugog razloga osim u kontingenciji simboličke razmjene. Neporecivo je da je Debordova usmjerenost istovjetna onoj koju u svojim spisima radikalne transgresije izvodi Georges Bataille.<sup>582</sup> 1950-ih godina sam je Debord objavljivao tekstove u časopisu znakovita naziva *Potlatch*. Na tragu predavanja sociologa Marcela Maussa o sakralnim zajednicama s onu stranu ekonomske logike razmjene stvari i profanih društava, koje povezuje načelo formalne jednakosti stvari u tržišnome posredovanju odnosa između ljudi, Debord je stvorio utopijski model nadilaženja razorne i konstruktivne logike modernoga kapitalizma. Zajednica se za razliku od modernoga društva konstituirala politički, a ne ekonomski. Vrijeme spektakla u modernome društvu vulgarno je vrijeme vječne sadašnjosti. Za Deborda je to posljednja, peta značajka integriranoga spektakla. Nakon tehnološke obnove i razvitka, stapanja ekonomije i države, poopćene tajne, laži bez odgovora, vrijeme vječne sadašnjosti pokazuje da je logika spektakla istovjetna načinu funkcioniranja totalne države u globalno doba. Ekonomija i država postaju korporativno ustrojene transnacionalne mreže vladavine suvremenih tehnokrata i vojske. To je ono što naizgled predstavlja nemogući savez koncentracijskoga i difuznoga spektakla. Prvi počiva na izravnome nasilju ideologije i politike

582 Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1985. Vidi o tome: Žarko Paić, "Spirale transgresije: Georges Bataille i sveta profanost tijela", u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 429-471.

Partije, Vođe i tajne policije, a drugi na univerzalnoj vladavini Stvari kao slike-fetiša nad stvarnim životom čovjeka. Budući da je u biti spektakla sadržano pred-stavljanje svijeta kao slike-znaka tijela Drugoga, bjelodano je da spektakl savršeno funkcionira u formi “reklame i pornografije” globalnoga kapitalizma. U biti spektakla nalazi se to da je on totalno postvarenje ljudskoga tijela s onu stranu dobra i zla. Tijelo se u spektakularnoj travestiji “reklame i pornografije” pojavljuje kao teritorij želje i kao zona transgresije samoga kapitala u svojem posljednjem stadiju materijalizacije vrijednosti.<sup>583</sup>

Korporalni sustav spektakla medijalno se ovjekovječuje u nužnosti permanentne reprodukcije stvari. Znanost i tehnologija u totalnoj državi proizvode novo tako što ga korporativno privatiziraju. Na tome počiva djelovanje ideologije neoliberalnoga kasnoga kapitalizma od 1980-ih do danas. U načelno demokratskim društvima, međutim, znanje je javno samo kao ideal prosvjetiteljske mesijanske utopije, a ne kao stvarnost po sebi. Korporativna struktura “javnoga znanja” djeluje kao poopćena tajna. Znanost se određuje temeljnom moći novovjekovne povijesti bitka. Njezina je bit u tehnološki isporučivanju informacije, koja postaje temeljna moć modernoga industrijskoga društva. Konspiracija je u tome što znanje o istini društva spektakla ne postoji nikako drukčije negoli u formi procesa i preobrazbi. Poput Kafkine književnosti, tajna se ne razotkriva ni u kakvoj posljednjoj postaji čovječanstva na putu spram vječne istine. Tajna je u tome što se spektakl pojavljuje u formi metamorfoza kapitala kao slike. Beskrajno umnožavanje nepostojećega izvornika dovodi do manipulacije medija. Mediji čuvaju javnu tajnu od demokratske javnosti. Inscenirajući neprijatelje sustava strategijom ideologijsko-političkoga prokazivanja oni uvode u spektakl drevne obrede isključenja Drugih. Medijalnost događaja nadomjestak je za istinski događaj. Ovaj se događaj nikad nije ni dogodio, kako kaže Baudrillard, zato što spekta-

kl ne predstavlja “istinu” o događaju, nego jest s onu stranu istine i laži, čista inscenacija događaja bez smisla i svrhe unedogled.

Suvremena narcistička kultura spektakla više ne pati od patološke želje za samopriznanjem subjekta kao narcističkim akterom događaja, kako bi se moglo činiti zbog hiperprodukcije masovnih zločina i terora bez krajnje političke svrhe u medijskoj kulturi. Problem je suvremenoga doba u ravnodušnosti promatrača na patnje Drugoga, u nedostatku elementarne supatnje.<sup>584</sup> *Spectator* u doba spektakla od interaktivnoga subjekta/aktera digitalne kulture postao je pasivni čovjek bez svojstava, a ravnodušnost mu je temeljna egzistencijalna značajka kao glavnome liku iz istoimena romana Alberta Moravie. Što je uzrok toj čudovišnoj mutaciji psihopatološke prirode narcizma u društvima postmoderne fragmentacije stilova života nije teško dokučiti. Kada više nema radikalne promjene društvenoga sustava kapitalizma i kada se spektakl pojavljuje jedinom stvarnom moći komunikacije u tehnološkim sklopovima posthumanoga života, nestaje ideja istinske ljudske zajednice u korist totalnoga individualizma bez svojstava. Subjekt vladavine sobom, da upotrijebimo pojam kasnoga Foucaulta, sam sebi postavlja granice ostvarenja svojih mogućnosti u nadzornome društvu. Između *panoptikona*, *reality-showa*, medijske hiperprodukcije reklama i života kao *showa* više nema razlike.<sup>585</sup> Ono što još zapanjuje zbunjene “fenomenologe” svakidašnjice u doba digitalnih novih medija jest ravnodušnost sudionika događaja na patnje Drugih i narcistički užitek u slavi negativnosti subjekta, koji etički pripada u kategoriju masovnoga ravnodušja spram života uopće.<sup>586</sup> Ponavljanje, dosada, praznina i pla-

584 Christopher Lasch, *Narcistička kultura: Američki život u doba smanjenih očekivanja*, Naprijed, Zagreb, 1986. S engleskoga prevela V.Špiljak

585 E.L. Arva, “Life as Show Time: Aesthetic Images and Ideological Spectacles”, *Perspectives on Evil and Human Wickedness*, Vol. 1, br. 2/2003. <http://www.wickedness.net>

586 Jean Baudrillard, *Carnival and Cannibal*, Seagull Books, Calcutta, 2010.

583 Giorgio Agamben, “DIM Strumphosen”, u: *Die kommenden Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003. str. 46-50.

netarni nihilizam rezultat su psiho-patologije svakidašnjice djelovanja spektakla u umreženim društvima globalnoga doba. Nije ravnodušan netko Drugi, nego subjekt modernoga doba, Ja i Ti, u svim svojim životnim očitovanjima i svim akcijama supatnje kao ideologije spektakularnoga humanitarizma. *Hollywood* kao paradigmatna “industrija kulture” i kao središte globalnoga spektakla inscenira masovne akcije humanitarizma. “Brand new style” postmodernih ikona uključuje bizarnu empatiju spram egzotičnih krajolika Zemlje i tegobnoga života njihovih stanovnika samo zbog pseudo-događaja supatnje iz profitnih interesa filmske industrije. Patnja (*passion*) oblikuje savršeni predložak za spektakl: emocija, doživljaj, katarza! Ništa više nije potrebno. Ne treba nizati dokaze. Dovoljno je spomenuti hollywoodske filmske spektakle o Isusu Kristu od *Ben Hura* do *Pasije*. Od klasične epopeje do morbidnoga *blockbustera* put je posut simulacijom krvi i hiperrealnošću suza. Život u doba semiokracije iziskuje strategiju učinkovitoga pražnjenja, neovisno je li riječ o animalnoj ili duševnoj, seksualnoj ili emocionalnoj. Narcistički subjekt u društvu spektakla mora se negdje dobro isprazniti.

#### 11.4. MESIJANSKA SITUACIJA: FILM KAO DOGAĐAJ

Je li spektakl alegorija kasnoga kapitalizma? Za Deborda je svjetonazor/ideologija spektakla nešto čudovišno upravo zato što je univerzalno u svojem djelovanju bez obzira na forme i strategije manipulacije. Svijest je uvijek predstavljajuća djelatnost. U tom pogledu nema razlike između Husserlove intencionalne svijesti i konkretne svijesti koju Debord izjednačava sa živom djelatnošću subjekta u promjeni životnih situacija u društvu. Kada se mijenja svijest o nečemu već je uvijek promijenjena stvarna situacija na taj način da subjekt promjene zna da njegova djelatnost nije puka kontemplacija, pasivno sudjelovanje u promatranju nekog događaja, nego

aktivna praksa u procesu samoosvješćivanja društvenoga položaja. Da bi, dakle, spektakl mogao postati alegorijom kasnoga kapitalizma potrebno je da se cjelokupni sustav društvenih odnosa nalazi u stadiju totalnoga postvarenja. To je ono što se događa u posljednjem stadiju integriranoga spektakla, gdje slika stvarnosti više nije predstava stvarnosti. Stvarnost određuje vizualna konstrukcija spektakla. Sama stvarnost je dovršena alegorija svijeta koji se događa kao svjetonazor/ideologija autokratskoga sustava globalne tržišne ekonomije. Film se za Deborda pojavljuje paradigmatnom formom samoga događaja života u kojem se ostvaruje ideologijska moć spektakla. Zbog toga su sve daljnje analize suvremenoga doba u znaku filmske ili kinematičke proizvodnje društvenih odnosa na tragu Debordovih teorijskih analiza filma i samog umjetničkoga rada u proizvodnji eksperimentalnih filmova.

Budući da je kino kao materijalni objekt događaja javnoga prikazivanja/predstavljanja filma u prostoru društvenih odnosa sinonim za spektakl – od načina moderne percepcije do artikulacije svijesti o filmu kao utjelovljenome svjetonazoru/ideologiji umjetnosti modernoga doba – postavlja se pitanje o nadilaženju umjetnosti iz same ideje ikonoklastičke strategije filma. SI i Debord zahtijevaju mogućnosti stvaranja filmova ne-spektakla prema temeljnim kategorijama nadilaženja kulta moderne umjetnosti i njezine otuđenosti, fetišizma i postvarenja u djelima. Situacionistički film stoga nužno mora u sebi sadržavati strategije *détournementa*, *dérivea* i *psihogeografije*.<sup>587</sup> Debordov film *Društvo spektakla* iz 1973. godine najbolji je primjer za sve navedeno. Ponajprije je riječ o “ekranizaciji” istoimena teorijskoga djela. Ono je već načinom manifestnoga govora spoj mesijanskoga diskursa i zapovijedi radikalne promjene. Avangardna retorika ujedinjuje naizgled nespojivo: apokaliptički govor milenarističkih

587 Thomas Y. Levin, “Ciné qua non”: Guy Debord und die filmische Praxis als Theorie”, [http://www.medienkunstnetz.de/themen/kunst\\_und\\_kinematografie/debord/](http://www.medienkunstnetz.de/themen/kunst_und_kinematografie/debord/)

proroka i revolucionarni patos promjene života, koji se događa u trenutku uzvišene svetkovine neizrecivosti i neprikazivosti. Na konferenciji SI 1961. godine u Göteborgu Raul Vaanigem je nasuprot dadaističkome načelu negacije djela anti-umjetnošću istakao načelo autentičnosti samoga života s onu stranu spektakla. Ne postoji djelo koje bi imalo oznake situacionističke neoavangarde. To nisu anti-djela kao dadaističke dekonstrukcije modernizma i njegovih autonomnih djela visoke umjetnosti. Radi se o prevrednovanju samoga procesa umjetničke (re)produkcije društvenih odnosa. Film i televizija upravo iz tog razloga poprimaju nematerijalne značajke novoga objekta i fetiša. Ideja filma postaje univerzalni medij dovršene umjetnosti i nedovršenoga života. S onu stranu pseudo-događaja društva spektakla preostaje samo film situacionističkoga ikonoklazma.<sup>588</sup>

U filmu *Društvo spektakla* Debord koristi tehniku prekreta izvorne filmske situacije. Budući da pojam spektakla označava pred-stavljanje onog nepredstavljivoga, što je “iza” samoga filma i ima značajke sublimnoga u konstituciji stvarnosti kao slike, jasno je da se tekst koji izgovara sam autor/Debord odnosi na montirane sekvence iz drugih igranih i dokumentarnih filmova kao transcendentna ideja na empirijsku stvarnost. Tekst je duhovna artikulacija značenja međusobno povezanih slika u filmu na temelju odnosa između konteksta i situacije. Gledatelj je, dakako, u stanju pasivne kontemplacije. Događaj koji mu prolazi ispred očiju djeluje na njegovu percepciju snagom sublimnoga doživljaja. Ono sublimno ne izaziva ništa drugo negoli učinak pasivnoga opažaja slika, koje funkcioniraju poput pokretnih traka na platformi. U filmu se nižu sekvence iz filmova Johna Forda, tv-prilozi iz francuskih tvornica automobila, sukobi između policije i studenta na barikadama u *Latinskoj četvrti* 1968. za vrijeme studentske pobune u Parizu, scene s modnih revija futurističke odjeće, itd. Ukratko, film imenovan istim nazivom kao i Debordovo

588 Guy Debord, *Complete Cinematic Works: Scripts, Stills, Documents*, AK Press, Oakland – Edinburg, 2003.

temeljno teorijsko djelo izazov je više za teorijsku interpretaciju, a ne toliko za umjetničku recepciju. Time se potvrđuje temeljna dogma suvremene umjetnosti da je njezina samorazumljivost u tome što je nitko ne razumije bez teorijskoga priručnika. Neoavangardna filmska umjetnost situacionista radikalna je ikonoklastički rez spram narativne linearnosti događaja kao i spram diobe filma na igrani i dokumentarni žanr. Performativno-konceptualni obrat u suvremenoj umjetnosti u svim je programatskim filmovima Deborda dovedena do krajnjih posljedica. Kao što je bit spektakla u insceniranju pseudo-događaja slikovne fascinacije promatrača iza kojih se nalazi misterij društvenih odnosa u kasnome kapitalizmu – otuđenje rada, fetišizam robe i postvarenje života – tako je film u svojoj posljednjoj tajni mesijanski događaj prekida s razlikovanjem između svetkovine, festivala i spektakla. U kinu kao zatvorenom prostoru javne re-prezentacije događaja živih slika nije riječ o estetskoj projekciji neke drame, romana, poetskoga kolaža, izložbe slika, nego o totalnoj moći mediosfere, koja u sebi obuhvaća trijadu događaja reprodukcije stvarnosti, djelovanja mreže i aparata ideologijske konstrukcije svijeta. Sve to čini film složenim sklopom suvremene umjetnosti u razlici spram stvarnoga u području politike, religije, znanosti. “Stvarnost” filma nadilazi hiperrealnost svijeta u kojem spektakl čini svaku stvar iluzornom fikcijom u vječnoj sadašnjosti.

Agamben se u analizi Debordovih filmova usmjerava na dva ključna pojma koja pripadaju temeljnom filozofijskome djelu Gillesa Deleuzea: *razliku i ponavljanje*.<sup>589</sup> Postupak kojim razvija svoje postavke proizlazi iz uvida da Debord nije ostvario “kinematografsko djelo”. Njegova je zasluga na planu kinematografije u inventivnoj “kompozicijskoj tehnici”.<sup>590</sup> U skladu s Debordovim vlastitim iskazom da nije filozof već

589 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994.

590 Giorgio Agamben, “Difference and Repetition: On Guy Debord’s Films”

strateg, Agamben je otvorio bitno pitanje za daljnju analizu suvremene kinematičke proizvodnje formi života u kasnome kapitalizmu. To je pitanje sveze između filma i povijesti u suvremeno doba određeno primatom vremenske ekstaze aktualnosti. Čemu uopće film ako je već sam život i stvarnost postindustrijskoga društva vizualizacija društvenih odnosa vladavine tehno-znanstvenih načela u posthumanome okružju nadzora, reprodukcije i ponavljanja? Dakako, ovo pitanje je dodatak Agambenovoj analizi utoliko što iz nje nastaje neizbježno pitanje o biti spektakla i njegove fatalne vremenitosti. Sam film od svoga nastanka nije tek novi medij prelaska neživih (umjetničkih) slika u slike života ili pokretne slike. Deleuze je u prvom svesku svoje studije o filmu definirao smisao filma u moderno doba kao profanu religiju u svjetonazor. Nesumnjivo je da se ta definicija podudara s Debordovim refleksijama o biti spektakla kao modernoga svjetonazora/ideologije. Već je otuda bjelodano da se Marxovome pojmu ideologije kao lažne svijesti o lažnome ili otuđnome bitku pridodaje jedan novi nadomjestak. Svijest i stvarnost koji film prikazuje i predstavlja nije "istina", nego predstava o "istini". Reprezentacijska funkcija slike u doba virtualne realnosti sada zadobiva obrat. Prelazak slike iz materijalne (analogne) u materijalnu (digitalnu) formu bitno mijenja razumijevanje pojma spektakla. Debord ga je, kako vidjemo, odredio još uvijek u granicama materijalističke kritike ideologije. To je sublimna *Stvar*. Iza nje stoji misterij otuđenja rada, fetišizma robe i postvarenja životnoga svijeta, odnosno društveni odnosi kapitaluskoga načina proizvodnje. No, što ako više ništa ne stoji "iza" same Stvari? Što, dakle, ako je sama *Stvar* "to *auto*" i ništa više, čisto kretanje i zaustavljanje bez uzroka i bez svrhe?

U okružju benjaminovskoga razumijevanja dviju povijesti, mesijanske i povijesne, film za Agambena predstavlja slikovni događaj:

- (1) povijesti spasa (soteriologija) i
- (2) eshatologijske povijesti u kojoj se sve dovršava.

Mesijanska povijest je neproračunljiva, a povijesna ima u sebi izvjesnost i konačni cilj ispunjenja vječne pravednosti. Odnos između ove dvije verzije povijesti i sam je povijesne naravi. No, bez mogućnosti povijesnoga događaja intervencije u proračunljivost povijesti kao eshatologijske, povijest preostaje slijepom silom, lutanjem bez pribježišta, kaotičnim stanjem mračnih sila i demonskih moći. Film stoga predstavlja događaj prelaska umjetnosti iz sublimne sfere u imanenciju života. Kao događaj sublimnoga nadilaženja stvarnosti sredstvima stvarnosti kao tehnologijske konstrukcije, filmom se rekonstruira povijest u dvije vrste slika, kako ih određuje Deleuze: sliku-pokreta i sliku-vremena.<sup>591</sup> Mesijanski događaj filma ogleda se u tome što neproračunljiva i neizvjesna avantura života samoga u očekivanju nadolazećega ima u sebi misterij kretanja svjetlosti, koja omogućuje slici da stvara sam život u formi umjetnosti. Budući da je kretanje nužno ponavljanje sekvenci u poretku istovjetnoga, novost koja određuje događaj u njegovoj jednkrotnosti i neponovljivosti, paradoksalno, proizvod je povratka na ono već dogođeno u samome kretanju. Film ne može postojati bez montaže pokreta. Agamben ide još korak dalje u ovoj analogiji. On ustvrđuje da je Mesija u teologijskome shvaćanju onaj koji je oduvijek gotovo došao, što znači da je iskupljenje gotovo uvijek – tu. A vrata kroz koja dolazi nisu drugo negoli kinematografska slika. U ovoj krajnje delezovski intoniranoj interpretaciji Debordovih filmova i njegove invencije u "kompozicijskoj tehnici" filma ono što je osobito zanimljivo jest da se spektakl podudara s mesijanskom situacijom. Montaža je istodobno glavna kategorija tehničke strukture filma, ali i temeljna figura moderne umjetnosti od nadrealizma do postmoderne. U zoni nerazlikovnosti između umjetnosti i života, gdje se zbiva miješanje svih mogućih žanrova od dokumentarnih do igranih filmova, gdje se stvarnost i fikcija iz imaginacijske sfere teksta montažom prebacuju u slikovnu

591 Gilles Deleuze, *Film 1: Slika-Pokret*, Bijeli Val, Zagreb, 2010. S francuskoga prevela Mirna Šimat

fantazmagoriju, montaža postaje ne samo tehničkim sredstvom filma, nego ponajprije temeljnim konstruktivnim načelom proizvodnje životnih formi u svijetu kibernetičke estetike događaja. U čemu je sada Agambenova analiza prodornom za daljnje razumijevanje biti spektakla u posthumane svijetu rizoma i emergencije?

Pitajući se o uvjetima mogućnosti montaže, Agamben, naime, pokazuje da Debord i njegova kinematografija mesijanske situacije događaja trostrukim nadilaženjem društva spektakla – *détournement*, *dérive*, *psihogeografija* - odgovara kantovskim transcendentalijama. Preciznije rečeno, film je transcendentalna struktura modernoga doba, a stvarnost kao empirijska zona iskustva mora moći događati se kao kinematički način proizvodnje. Tu je debordovsku ideju dalje razvio Jonathan Beller u svojoj knjizi na istim premisama Deleuzove filozofije.<sup>592</sup> Dvije su značajke ovoga transcendentalnoga obrata filma:

- (1) ponavljanje;
- (2) zaustavljanje.

Zahvaljujući ponavljanju i zaustavljanju filmskoga kadra u sekvence vrijeme se filma strukturira kao inscenirani događaj, koji je već uvijek u zaostajanju za stvarnošću i ispred nje u onom nadolazećemu. Kako može biti ispred stvarnosti? Tako da se ponavljanjem onoga dogođenoga stvara novo, koje je sveza između reprodukcije djela i razlike između samoga događaja i njegove reprodukcije. Film nije djelo materijalne fiksne strukture poput umjetničke slike, nego događaj imaterijalnosti. Zato su svi filmski pojmovi istodobno pojmovi transcendentalne apercepcije stvarnosti i percepcije same stvarnosti kao čina pasivne kontemplacije promatrača. Film konstruira stvarnost s pomoću vizualne ideologije spektakla. Tehnička aparatura kojom se reproducira filmski uradak i kamera koja stvara događaj kao novu reprodukciju kre-

tanja i zaustavljanja istodobno je uvjet mogućnosti filma i njegov rezultat. Benjamin je jednostavno pokazao razmjere ovoga obrata za stajalište vjerodostojnosti odnosa glume i publike u umjetničkome događaju. Za razliku od drame u kazalištu glumac u filmu ne glumi pred publikom, nego pred kamerom. Medijska reprezentacija događaja time bitno utječe na estetski doživljaj promatrača moderne umjetnosti. Tehnologijska obnova i razvitak u filmu odgovara povijesti modernoga doba. Vidjeli smo da je to prva značajka integriranoga spektakla. Jonathan Crary je pokazao kako unatoč poteškoća i nedovoljno čvrste logičke argumentacije o povijesnome nastanku pojmu modernoga spektakla u Debordovim analizama nedvojbeno stoji da je riječ o 1920-im godinama kada dolazi do tehničkoga izuma kinematoskopa.<sup>593</sup> Povijest filma odgovara u potpunosti povijesti razvitka modernoga spektakla.

Vratimo se još jednom onome što Agamben naziva mesijanskim samorazumijevanjem modernoga filma. Nije posve jasno kako je moguće da tehno-znanstvena produkcija Novoga iz biti konstrukcije ima sveze s teologijskim pojmom spasa i izbavljenja. Odgovor da je kino kao prostor odvijanja, prezentacije i reprodukcije Novoga u formi pokretnih slika događaja filma istodobno apercepcija i percepcija stvarnosti preostaje u okvirima kantovske transcendentalne filozofije. Ako je kino suprotnost svim drugim medijima zato što još ima dodir sa živom prisutnošću društvenih odnosa u formi susreta s Drugim, dok svi drugi mediji od televizije do digitalnih medija računaju sa interaktivnom samoćom i ravnodušnošću promatrača, tada je odgovor na pitanje o moći filma zapravo u projekciji. Ono što se projekcijom filma događa u zamračenom prostoru jest tajna susreta između moderne tehnologije, spektakla i sublimnoga kao nadomjestka/dodatka svjetonazoru ili ideologiji, koja estetsko-politički predstavlja događaj kao religijski trenutak spasa i izbavljenja modernoga subjek-

592 Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Dartmouth University Press, Dartmouth, 2006.

593 Jonathan Crary, "Spectacle, Attention, Counter-Memory", *October*, Vol.50, jesen 1989. str. 96-107.



ta od otuđenja rada, fetišizma robe i postvarenja životnoga svijeta. Filmom se moderni subjekt uspostavlja tek kao sudionik masovne kulture. On je nevidljivi i usamljeni, ravnodušni i pasivni promatrač kinematičke proizvodnje životnih formi. Svi moderni filmovi čak i kad su umjetnički savršena djela visokoga modernizma, poput Bergmanova *Djevičansko-ga izvora* ili Antonionijeva *Blow-Up-a*, ponajprije dokazuju Debordovu postavku da je spektakl akumulacija slika i događaj transparenije društvenih odnosa koje stoje iza slike i njezine pojave. Estetska kvaliteta filma ima svoju materijalnu ili tehničku kvalitetu. S prodorom novih medija film se približava sintetičkome dobu interaktivnosti spektakla, gdje publika više nije samo pasivni promatrač događaja, nego sudjeluje u procesu estetske proizvodnje značenja.<sup>594</sup>

Posljednja tajna spektakla skriva se u mraku sublimnoga objekta same *Stvari*. Transcendentalno značenje montaže, kako to poentira Agamben, skriva se u ponavljanju i zaustavljanju slike same. Situacija koja otuda nastaje jest bit Novoga i njegove čudovišne prirode dosade, ravnodušnosti i praznine u arhipelagu objekata/stvari. Ponavljanjem jednog te istog u nedogled i njegovim zaustavljanjem nastaje filmsko sjećanje kao u snovima kad se kretanje nekog predmeta ili ljudske figure neprestano zaustavlja. Sjećanje i snove povezuje fraktalna geometrija pokreta. Neprestana odgoda nadolazećega proizlazi iz traume stvarnosti. Buđenje je nalik novome rađanju, snovi su nalik maloj smrti. Sjećanje čini upravo taj trenutak filmske montaže u životu samome. Pamćenje omogućuje sjećanje jer je riječ o jeziku kao svjetovnosti svijeta, a sjećanje je intencionalno usmjereno na određeni predmet svijesti jer je riječ o govoru kao tjelesnosti tijela u prostoru i vremenu. Bez sjećanja ne postoji mogućnost povijesti kao preobrazbe pojma novoga iz ponavljanja i zaustavljanja samoga događaja u njegovoj jednokratnosti i neponovljivosti. Problem sjećanja u suvremenome filmu postaje tako pro-

blem autentične i lažne, vulgarne vremenitosti, kao što problem radikalne promjene života subjekta postaje pitanje autentičnosti i smisla života uopće. Spektakl u kinematičkoj formi preobrazbe samoga života više nema svoje razrješenje u misteriju društvenih odnosa sublimnoga fetišizma *Stvari*. Kada je zahvaljujući tehno-znanstvenome napretku omogućeno konstruiranje onog čudovišno posthumanoga u ideji kiborga kao kibernetičkoga stvora koji spaja značajke živoga i neživoga, postalo je jasno da stvarnost nije nikakva “živa” djelatnost misaonoga subjekta u modusima sveze lakano-vskoga imaginarnoga i simboličkoga. Ono što se može nazivati stvarnim jest nadilaženje samoga pojma stvarnosti u konstrukciji predmeta/objekata iz čiste tehno-imaginacije. Film je od samoga početka bio spektakl tehno-imaginacije kao što je to vidljivo u estetskoj fascinantnosti Langova filma *Metropolis*. Platforma ovoga svijeta zatvoreni je sustav odnosa između ljudi i strojeva pri čemu su sva druga bića samo materijal i sredstvo rada, a sublimno je nadomjestak za nepovratno izgubljeno mjesto božanskoga u raspadnutome metafizičkome sklopu. Spektakl na kraju nestaje u vlastitoj praznini slikovne ravnodušnosti zato što mu nedostaje ono sublimno samo, nedosegnuta točka pogleda iza *Stvari* same. Rani filmovi Guy Deborda poput *Hurlements en faveur de Sade* iz 1952. godine posvećeni su ispitivanju granice između sublimnoga i pojavnosti same *Stvari*.

Kada više nema ništa “iza”, nema ni razloga da se “ovome” što se događa u totalnoj transpareniji dosade stvarnoga pripisuje misterij neprikazivosti i nepredstavljivosti *Stvari* same. Kraj simboličkih formi društva označava i kraj spektakla kao alegorije modernoga društva. Sve je pitanje konačne i posljednje odluke. Spektaklom se zbiva pseudo-događaj sveze filozofije i umjetnosti u vječnoj sadašnjosti slike bez svojeg izvora i podrijetla u biti filozofije i umjetnosti. Debord je na kraju *Društva spektakla* postavio u odnos spektakl, ideologiju i shizofreniju. To nije učinio slučajno. Nemogućnost ponavljanja i zaustavljanja u stabilnosti vlastita identiteta rada

594 Steven Shaviro, *Cinematic Body (Theory Out of Bounds)*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1993.

društveno određenog subjekta bez identiteta. On nigdje više nema svoje uporište. Posvuda je stranac i nomad. Netko tko je Nitko i tko je istodobno Sve umnoženo do krajnjih granica ludila ove zastrašujuće bezbitnosti svijeta više nema svoj temelj u jednkrotnosti života. Takav je subjekt preostalo vrijeme vulgarne autentičnosti života u nemogućnosti radikalne promjene svijeta. Ne zaboravimo: Rimbaud i Rilke zahtijevali su radikalnu promjenu samoga života, postajanje modernim subjektom čija je nesretna svijest u tome što zna da je svaka radikalna promjena istodobno ponavljanje i zaustavljanje u mjestu, montaža sjećanja koja spaja krhotine nepovratno minule prošlosti i tragove već odsanjane budućnosti. Spektakl nema budućnost jer je vječna sadašnjost praznine u slikama. Neizvjesno je samo to što je vječna sadašnjost spektakla krhkom konstrukcijom modernoga subjekta, a njegova trajnost nije ništa drugo negoli odluka u biti tehnike o postavljanju vremena iz logike digitalnoga sata. Za razliku od mehaničkoga sata koji još utvara da mjeri vrijeme, digitalni sat ga nemilosrdno računa. Vrijeme stvari je vulgarno vrijeme računanja bez mjere. U vremenu bezmjernosti duša je poput izračunate slike: kopija, reprodukcija, simulakrum! Aristotel je s pravom u *De anima* rekao da je duša na neki način sve što jest. Pitanje suvremenoga doba i njegove vulgarne stvarnosti u doba kraja spektakla, na posljetku, jest pitanje o bezdušnosti samoga života, koji je postao slikom bez svijeta, prazninom, nadomjestkom i čistom opsjenom.

MREŽA ČETVRTA

kontrola  
ulaza/izlaza

## 12.

## DOBA MEDIJALNOGA NEUTRALIZIRANJA: Od društvene entropije do obuzdane subverzije kulture

### 12.1. FILM KAO SEKULARNA RELIGIJA MODERNE: OD GRAĐANINA KANEA DO MATRIXA

Najznačajnije umjetničko djelo 20. stoljeća iz nekoliko razloga zacijelo je film Orsona Wellesa *Gradanin Kane*. Ponajprije je to događaj medijske inscenacije stvarnosti, potom eksperimentalna novost u samome umjetničkome postupku fragmentacije vremenitosti u sekvencije, te, na posljetku, radikalni obrat u društvenoj kritici svijeta kao medijskoga predstavljanja kapitalizma u njegovoj pojavnosti biti. Koncept korporativnoga kapitalizma zasnovanoga na proizvodnji informacija u društvu medijskoga spektakla u ovom filmu doseže svoj vrhunac. Welles je umjetnički predskazao buduću aktualnost globalnoga doba u znakovima medijske destrukcije istine. “Rosebud”, grimizna ruža u zrcalima, upućuje na beskrajnu reprodukciju lica bez identiteta. Mediji se umnažaju, ne čovjek. Kapitalizam stoga predstavlja neljudsku strukturu ekonomske moći, političke vladavine i kulturnoga poretka. Formula ideologijske moći-vladavine savršeno se pokazuje u medijalnosti medijaliziranja stvarnosti. Medijalnost se odnosi na uvjet mogućnosti djelovanja u svijetu tehničke reproduktivnosti; medijaliziranje je proces preobrazbe teh-

nički proizvedene slike (film) u samo strukturiranje svijeta; stvarnost se, na posljetku, događa kao nesvjesno djelovanje ideologijski konstruiranoga “realnoga” u svoja dva modusa postojanja:

- (1) biosferi ili golome životu;
- (2) tehnosferi ili umjetnome životu.

U oba slučaja riječ je o radikalnome svodenju čovjeka na predmete/stvari. S onu stranu njegove istinske slobode djelovanja leži opredmećenje/postvarenje bitka. Razlika između predmetnosti i stvarnosti bića proizlazi iz temeljne bezavičajnosti čovjeka i postavljanja bitka znanstveno-tehničkim uvjetom proizvodnje bića. Od novoga vijeka taj je događaj odlučan za nastanak medijske slike svijeta. Pod nadzorom medija sloboda se događa/odgađa kao spektakularna vizualizacija teksta samoga tijela u svojoj patološkoj narcisoidnosti. Opsjednutost “sobom” kao Drugim na pozornici medijske slave postaje imperativom životnoga uspjeha u suvremenome društvu. Narcistička kultura odgovara opsjednutosti *refleksivnim sebstvom* u doba društva spektakla.<sup>595</sup> To podjednako vrijedi za svijet visoke kulture i zabave. Narcizam u svojem “cool” stanju medijalizirane (samo)svijesti određuje kulturu postmodernoga individualizma na Zapadu.<sup>596</sup> Sa zvučnim filmom otpočinje era vladavine medija ne više tek simbolički, nego uistinu stvarno. Film se od predstavljanja realnosti stvarnije od tzv. prave realnosti promise u matricu hiperrealnosti mogućega dolaskom novih digitalnih medija 1990-ih. Konačan je rezultat ovog procesa preobrazbe medija iz područja posredovanja informacija u područje neposredne djelotvornosti informacije kao svrhe cjelokupnoga društvenoga poretka - entropija društvenih odnosa u globalnome kapitalizmu i obuzdavanje subverzije kulture. Paradoksalno,

595 Gerhard Schulze, *Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt/M. – New York, 2005. 2. izd.

596 Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Pariz, 1989.

njezinim poticanjem u medijalno određenome prostoru-vremenu izvedbe subverzija postaje jamstvo stabilnosti poretka. Entropija proizvodi subverziju, a ne revoluciju. Raspad sustava iznutra obnavlja njegove iscrpljene mogućnosti na novim temeljima. U medijskoj teoriji mreže pretpostavljeno je dvoje: implozija informacija i ekstaza komunikacija (crne i bijele rupe). Zbog toga paradoksi održavaju logički privid racionalne strukture sustava. Utoliko valja jedino govoriti o paradoksalnoj racionalnosti sustava koji ne proizvodi iracionalne fantazme kao nešto "subverzivno" Drugo/drukčije izvan sustava. Naprotiv, ludilo je u samoj biti sustava kao i strategije njegova prevladavanja. Medijalnost događaja proizlazi iz spektakularne mahnitosti medijske tvorbe svijeta. Ali ova mahnitost nije transcendentalna. Njezina je pojava empirijski posredovana. Nije stoga poticana "odozdo", nego se artikulira kao svijet života u svojim imanentnim granicama mreže događaja unutar matrice medija. Pojam matrice (*matrix*) koristi već jedan od najznačajnijih teoretičara i kritičara medija Günther Anders. U eseju "Svijet kao fantom i kao matrica" on pojam svijeta shvaća tehnički proizvedenim sklopom uređaja i alata, a sam se jezik posreduje tehničkim uređajem i alatom komunikacije. Na taj način komunikacija povezuje medijski konstruirana tijela (aparate) u sustav razmjene informacija. Komunikacija može biti stoga jedino nadomjestnom ili umjetnom, a nikad neposrednom. Pojmovi posredovanja i predstavljanja Drugoga pripadaju modernome dobu medijske slike svijeta.

Kad tijelo postaje medij vlastite performativnosti u doku-nutoj razlici biosfere i tehnosfere - života i umjetnosti – suočeni smo s posljednjim činom samoga događaja bez svojega Drugoga (posrednika, reprezentanta, referenta stvarnosti). To je doba medijalnosti događaja bez medija kao posrednika i prenosnika informacija – čisto djelovanje subjekta bez supstancije. Film koji dovršava taj proces je ne-film ili paradigma novoga medija uopće. Dakako, riječ je o filmu *Matrix* Larryja (Lane) i Andija Wachovskoga. Čovjek kao subjekt autonomne

svijesti pokazuje se fikcijom. U biosferi čovjek postaje biopolitičkom robom za globalni razmjenu interaktivnih tijela, a u tehnosferi se radi o posthumanome biću rastjelovljene seksualnosti kojom upravlja kibernetika "žudnje". Film *Matrix* nije tek ostvarenje vizija posthumanizma prikazanih u mediju "filma". Kao realizirana vizija raspada rodne strukture bića u njegovoj nužnoj reproduktivnosti čovjek se rekombinira i u replikaciji umnaža u mnogostruke realnosti bez identiteta. Sam film naslovljen riječju kojom se označava struktura a ne subjekt, mreža događaja a ne supstancija bića, upućuje na radikalnu promjenu paradigme razumijevanja realnosti, svijeta i čovjeka. Filozofija kao teorijska interpretacija filma gubi karakter interpretacije nečeg objektnoga, što stoji kao predmet njezinoga bavljenja svijetom. Sada sama realnost koja ne postoji drukčije negoli biokibernetički ili, ispravnije rečeno, u formi matrice kao jedinstva uma i zbilje u konceptualnoj slici samoga života kao stvarnosti, više nema jednu jedinstvenu oznaku. Neprestani rad transformacija dovodi do toga da je filozofijska interpretacija filma događaj samoga filma posvećen ne slučajno Jeanu Baudrillardu kao filozofu simulakruma i simulacije. U svojem komentaru o ovom filmu, teoretičar suvremene umjetnosti i medija, filozof Boris Groys opravdano kaže da je nelagoda s *Matrixom* u tome što je nemoguće čak i filozofijski govoriti o njemu, budući da se interpretacija time izlaže opasnosti da bude uhvaćena u mrežu interpretacije interpretacije, a ne nikakve druge stvarnosti. To je "ofilmljenje filozofije", reći će Groys u nedostatku pojma za ono što je predmet filma *Matrix*. Na kraju, interpretacija i film postaju tautologijski čin. Time se objašnjava današnja situacija da sve što jest u svojem događajnome karakteru neposredne prisutnosti zahtijeva "svoj" medij interpretacije.<sup>597</sup> U deliriju interpretacije iščezava, na poslijetku, sam subjekt izvedbe na sceni reprodukcije samoga života.

597 Boris Groys, "Die Verfilmung der Philosophie – Die Philosophie der Matrix", [http://www.schnitt.de/themen/artikel/philosophie\\_der\\_matrix\\_die\\_verfilmung\\_der\\_philosophie.shtml](http://www.schnitt.de/themen/artikel/philosophie_der_matrix_die_verfilmung_der_philosophie.shtml).

Djelo više nije predmet kao objekt u prostoru estetskoga izlaganja umjetnosti. Obrat je u tome što je događaj sada djelo u virtualnome prostoru reproduktivne matrice. Prostor događaja koji je u povijesno-umjetničkome razumijevanju pojma slike pripadao topologiji bitka slike razmješten je dokinućem korijenju i temelja događajnosti. Raskorijenjenost i ne-mjesta su bitne oznake suvremene globalne civilizacije.<sup>598</sup> Umjesto izvornoga prostora, deteritorijalizacija i reteritorijalizacija odlučuju o položaju subjekta i stanju medija događaja. Film postaje univerzalni medij postpovijesnoga doba zato što dokida neposredni odnos spram mjesta/prostora i vremenitosti kao prisutnosti “sada” i “ovdje”. Napretkom tehnologije proizvodnje filma, njegove distribucije i potrošnje (receptije i percepcije) od nijemoga do digitalnoga 3D filma ostvaren je učinak totalnoga postvarenja svijeta života i istodobnoga obestvarenja čovjeka kao subjekta događaja. O tome Wim Wenders govori kao o gubitku topologije umjetnosti na primjeru snimanja svojih filmova *Pariz, Teksas, Nebo nad Berlinom* i *Do kraja svijeta*.<sup>599</sup> Prostori stvarnoga života podaruju slikama vjerodostojnost. Kada dolazi do raskida s idejom živoga prostora, već je na djelu učinak medijalnosti bez medija ili čiste transparentije u trijumfu vizualnoga nad tekstom. Pohranjen na traci, CD-romu, memorijskoj kartici film ne reproducira ni izvanjsku niti unutarnju stvarnost. Naprotiv, riječ je o primatu virtualnoga nad aktualnim ili fantazmagorijskim nad stvarnim. Film kao paradigmatički novi medij sjedinjuje oniričku i hipnotičku dimenziju svijesti modernoga čovjeka – san i nesvjesno u stanju obamrlosti tijela samoga. Kao što je poznato, upravo je McLuhan pojmovima “narkoze” i “amputacije” osjetila odredio doba prijelaza iz jednoga u drugi (novi) medij u linearnome nizu. Tvorni-

598 Marc Augé, *Nemjesta: Uvod u moguću antropologiju supermoderniteta*, DAGGK, Karlovac, 2001. S francuskoga prevela Vlatka Valentić

599 Wim Wenders, “Auf der Suche nach Bildern – Orte sind meine stärksten Bildgeber”, u: Christa Maar i Hubert Burda (ur.), *ICONIC TURN: Die Neue Macht der Bilder*, DuMont, Köln, 2005. str. 283-302.

ca snova proizvodi objekte iluzije kao stvarne objekte jedne simboličke ekonomije (a)percepcije svijeta. Zato je u govoru o novim medijima uvijek prisutna dvoznačnost estetskoga objekta (predmeta kao aparata) i njegove kinematičke ili aperceptivne moći proizvodnje sublimne strukture stvarnosti u doba totalnoga kapitalizma proizvodnje, distribucije, razmjene i potrošnje umjetne inteligencije kao univerzalne posthumane robe. Što je znanje kao kognitivni kapital na tržištu? Ništa drugo negoli predmetno postvarenje bitka u formi robe. Kada um sam zadobiva formu robe nestaje razlika između subjekta i objekta. Kognitivni kapital (apercepcija stvari i percepcija objekta) sam sebe uzima za predmet kinematičke proizvodnje, distribucije, razmjene i potrošnje. Kao estetski objekt u formi filma slika objekta postaje “ofilmijene stvarnosti” uopće.

Dvoznačnost estetskoga objekta sjedinjuje i raščlanjuje u istom činu snove i spektakl. To je tema filma Wima Wendersa *Do kraja svijeta*. Sama je vizualna fascinantnost filma u tome što se između dva svijeta uspostavlja svojevrsni proces dijalektičkoga neutraliziranja “Trećega” (hegelovskoga *aufhebung-a* ili nadilaženja prevladanih suprotnosti). Naime, spektakl je onirička realizacija života, a snovi su spektakularna vizualizacija stvarnosti koja se nalazi između dva svijeta. Pukotina između njih pokazuje se onim “stvarnim” kao traumatskim.<sup>600</sup> Snovi pripadaju nepokorivome području nesvjesnoga događaja biosfere, a spektakl događaju medijalnosti same tehnosfere. Bez nje događaj žive tjelesnosti subjekata/aktera u javnome prostoru nije uopće više moguć. Od snova do ostvarenja fantazmagorijske moći filma kao novoga medija vodi put nastanka spektakla samoga života kao kinematičkoga događaja.<sup>601</sup> Zato govor o filmu ovdje nije govor o lažnim dihotomijama “visoke” umjetnosti i “masovne” kulture,

600 Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, Pariz, 1999,

601 Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Dartmouth University Press, Dartmouth, 2006.

estetskoga modernizma i postmoderne estetizacije objekata redizajniranjem okolnoga svijeta. Sintetički je apriori istodobno analitički aposteriori. Ali to je samo uvjetno jer digitalni mediji u svojoj formi apsolutne vizualizacije svijeta sintetiziraju svijet, a ne osjetila.<sup>602</sup> Jezik iskazuje bit svijeta, a osjetila ga dekodiraju osjećajima i doživljajima u medijalnosti medija. Ovdje valja dodati da odredba medija kao prenosioca informacija i nadalje vrijedi, ali tek uz metodičku napomenu da medij zadobiva svoje značenje medijalnošću izvedbe. Drugim riječima, medijalnost je performativno-konceptualni proces događanja događaja unutar nekog određenog ili čak neodređenoga medija. Određenost medija proizlazi njegovom praktičnom uporabom, a neodređenost njegovom neuporabnošću u praktične svrhe. Ova je razlika "ontologijske" naravi i pogađa suvremeno razumijevanje medijalnosti medija. Može se unaprijed kazati da je primat filozofije neopragmatizma nad svim drugim smjerovima u filozofiji novih medija razlogom zašto se i sam pojam medijalnosti povezuje uz djelovanje posredovanja.<sup>603</sup> Ali medijalnost za razliku od medija omogućuje djelatnost posredovanja. Pojam posredovanja od hegelovske samosvijesti u njezinom razvitku do apsolutne znanosti u suvremenoj filozofiji medija postaje kamenom spoticanja svake daljnje refleksije o medijima. Ukratko, pitanje o tome jesu li mediji tek posrednici prenošenja informacija (proteze ljudskoga duha) kojima čovjek manipulira medijima, ili je on rezultat medijalnosti medija koji omogućuju tek naknadno njegov odnos s prirodom, božanskim i svijetom čini se da je odlučno za budućnost odnosa između tehno-znanosti i posthumane budućnosti svijeta.

Od Foucaultove postavke o iščeznuću pojma čovjeka u arheologiji modernosti do Derridine kritike logocentrizma

povijesti vodi put formalne konstruktivne redukcije čovjeka na nešto njemu imanentno – medijalnost tijela unutar svijeta kao teksta. Mediji su umjetna priroda tehnoznanstvenoga pristupa svijetu i čovjeku. Iz tog konstruktivizma nastaje neizbježna misao o ekscentričnosti medija i decentriranosti subjekta.<sup>604</sup> Ovo je od odlučnoga značaja za cijelu mediologiju, komunikologiju i filozofiju medija. Ekscentričnost medija znači da su svi mediji nužno intermedijalni i transmedijalni, odnose se na druge medije i nadilaze svoju (ne)određenost. Novi mediji 1990-ih godina nemaju svoje utemeljenje u pukom posredovanju informacija jer prevode "stare" sadržaje u nove "formate". Već je otuda jasno da je formalni konstruktivizam globalne stvarnosti ništa drugo negoli mreža rizomatskoga djelovanja. Decentrirani subjekt medija nije čovjek u njegovom intersubjektivnome produžetku osjetila. To je sama forma medija koja sada postaje medijalnost događaja. Daleko od neke misteriozne sile koja neobjašnjivo pokreće medijski proces u svojem razvitku, pojam medijalnosti medija može se jednostavno odrediti kao događajnost reproduktivnoga događaja. U njemu je uvijek posrijedi stvaranje i reproduciranje na strani "subjekta" procesualnosti i prenošenje i posredovanje na strani "objekta" u procesu događaja. Medijalnost medija je svjetovnost bez svijeta suvremenoga digitalnoga doba. Privremenost događaja odgovara pragmatičnosti sadržaja medija. Sve postaje informativno jer je informacija u svojoj imploziji (sažimanju i zgušnjavanju) unutarnja logika same stvarnosti. Interaktivna priroda medija u društvenom značenju uključivanja demokratske javnosti u igru diskursa i dijaloga, kako Flusser i na njegovu tragu Kittler objašnjavaju proces prenošenja javne sfere u privatnu i dokidanje "javnoga" i "privatnoga" u korporativnoj strukturi komunikacijskoga djelovanja svijeta, od šuma u komunikaciji i

602 Peter Weibel, "A Genealogy of Media Art", u: *Synthetic Times: Media Art China*, 2008.

603 Frank Hartmann, "Philosophie der Digitalen Medien", u: *Mediologie: Ansätze einer Medientheorie der Kulturwissenschaften*, WUV, Wien, 2003. str. 121-156.

604 Steffen Greschönig, "Mensch und Medium. Ansätze medienanthropologischer Konvergenzen und Differenzen", *Sic et non. Zeitschrift für philosophie und kultur. im netz.* 8/2007. [www.sicetnon.org](http://www.sicetnon.org). Sybille Krämer (ur.), *Medien – Computer – Realität: Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

zasićenosti homogenošću poruka, njihovom beskorisnošću i ogoljenošću smisla, dovodi do entropije samoga društvenoga poretka koji se stabilizira samo tako što neprestano inscenira apokaliptične događaje. Drugim riječima, apokalipsa je unutarnja struktura medijskoga doba entropije, a ne nikakva katastrofična svijest ovoga vremena.<sup>605</sup> Ali apokalipsa nije stvarnost propasti i otkrivenosti novoga svijeta, nego medijski događaj inscenacije na temelju paranoje i teorije zavjere.

Utoliko je Flusserova odredba medija za razliku od McLuhanove misaono prodornija za nadolazeće doba transmedijalnosti medija uopće. Naime, Flusser medije shvaća epistemologijski iz tehnološkog sklopa suvremenoga svijeta. Umjesto subjekta, čovjeka u humanističkome smislu riječi, koji stoji još uvijek u temeljima McLuhanove antropologije medija, za Flussera je na djelu intersubjektivna mreža komunikacije. Projekt nadomještava subjekt, a mreža raspoređuje i sintetizirajući raščlanjuje događaje iz dva svijeta, "prirodnoga" ili tehničkoga i "društveno-humanističkoga" ili komunikologijskoga.<sup>606</sup> Film otuda nije tek jedan od inih medija u linearnome nizu razvitka: od slike preko pisma do vizualnoga teksta. To je univerzalni i paradigmatički medij svijeta kao tehnokôda. Život u doba medija jest nužno oslikovljen ili vizualizirani život u kojem se dovršava cjelokupna realizacija metafizike: nastanak i razvitak tehnobiosfere nove tjelesnosti kompleksnoga tijela žive memorije i umjetne inteligencije. Kada više nema stabilnosti prostora i kronotopijske strukture vremena u slijedu i sekvencijama niza, tada je medijalnost filma samoga događaj tvorbe novoga prostora i novoga vremena. Konceptualno shvaćanje prostora i vremena odgovara konceptualnome dobu filma kao ideje u slikama. Deleuze kaže da filmski redatelji misle u slikama. Nije stoga nimalo neobično da će upravo procvatom novih medija u digitalnome formatu filozofijsko shvaćanje i interpretacija filma postati gotovo va-

605 Jacques Derrida, *Disemination*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

606 Vilem Flusser, *Kommunikologie*, S.Fischer, Frankfurt/M. 2005

žnijim od umjetničke interpretacije filma. Paradoks je samorazumljiv stoga što gubitkom aure događaja topologije umjetnosti i gubitkom izvorne vremenitosti događaja nužno dolazi do *mediologijskoga obrata*.

Interpretacija gubitka aure događaja i njegova dodatka/nadomjestka u višku značenja samoga djela ukazuje na ono neprikazivo u samome djelu, na ono figuralno i simboličko što se opire svođenju na racionalno objašnjenje narativnosti djela samoga.<sup>607</sup> Tehnologija prethodi auri umjetničkoga djela. Time se bitno mijenja priroda samoga djela.<sup>608</sup> Istinski je to početak ne samo medijske umjetnosti modernoga doba, nego medijske tvorbe svijeta kao događaja *spektakla, vizualizacije i teksta*. Ako se Duchampova *Fontana* može shvatiti tek iz preobrazbe svijeta u carstvo estetskih objekata, tada je jasno da film više ne zrcali nikakvu objektivnu stvarnost. Filmom se estetski konfigurira stvarnost života u komunikaciji između objekata i njihovih (društvenih) odnosa. Nije, dakle, komunikacija neutralan proces razmjene informacija. Njome se uspostavlja odnos strukturalne moći subjekata/aktera kao što se između podsustava društvene komunikacije uspostavlja odnos interakcije, primjerice, između prava, medicine i teologije u bioetičkim pitanjima kloniranja i eutanazije u pluralnim društvima liberalne demokracije. Kad govorimo o filmu već smo unutar medijalnosti događaja. Medijalnost je oznaka koja nadilazi određenje medija iz novovjekovne paradigme kauzalno-teleologijskoga modela stvarnosti (sredstvo/svrha). Definicija medija kao tehničko-tehnološkoga sredstva razmjene informacija i društveno-kulturalne svrhe komunikacije pretpostavlja svoj sintetički *apriori*.<sup>609</sup>

607 Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Stanford University Press, Stanford – California, 1994. i Berys Gaut, *A Philosophy of Cinematic Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

608 Vidi o konzekvencijama Benjaminovih postavki o gubitku aure u tehničkoj reproduktivnosti filma Boris Groys, *Topologie der Kunst*, C.Hanser, München, 2003. i Žarko Paić, *Slika bez svijeta: Ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Litteris, Zagreb, 2006.

609 Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Cvs, Zagreb, 2008. Drugo poglavlje "Mediji: znakovi-poruke-kôdovi," str. 81-144.

A riječ je upravo o medijalnosti događaja. Kroz nju se spajaju biosfera i tehnosfera. Možemo to formulirati ovako: medijalnost proizlazi iz same reproduktivnosti događaja koji pretpostavlja interaktivne subjekte/aktere događaja, njegovu medijsku interpretaciju i arhiviranje traga događaja kao performativnoga djela u akciji. Svaka je medijalnost otvorenost subjekta/aktera u događaju, događaja samoga i njegove povijesne interpretacije. Povijest se medijalno događa, a ne neposredno i spontano. Otvorenost ovdje označava mogućnost promjene prostorno-vremenskoga sklopa događaja. Ne možemo mijenjati prošlost, ali možemo mijenjati medijalnost prošlosti prevođenjem jednoga medija u drugi. Uostalom, pojam transkodiranja je u jeziku novih medija ključan pojam uspostave značenjskih odnosa između različitih medija, analognih i digitalnih. Transkodiranjem se prevodi materijalnost jednoga medija u drugi, a time se i mijenja sama poruka medija uopće.<sup>610</sup> Neka nam primjer budu prekretni politički događaji 1989. godine u svijetu – rušenje Berlinskoga zida i krvavo gušenje studentskih prosvjeda u Pekingu na Trgu nebeskoga mira. CNN kao globalna medijska tvorba događaja i njegove interpretacije medijalno “prikazuje” i “predstavlja” događaj kao epohalan događaj kraja ideologije/kraja povijesti i ulazak u doba globalne vladavine liberalne demokracije i kapitalizma. Ali medijalnost je već apriorno određena time što CNN navedeni događaj interpretira prije njegove autentične medijalnosti.<sup>611</sup> Drugim riječima, ono što je vizualno transparentno ideologijski je kodirano kao “istina” događaja iz njegove “objektivne stvarnosti”. No, medijska stvarnost nije nikakva objektivna stvarnost, nego je sam objekt “realnoga” medijalno određen insceniranjem. Koliko god to zvučalo cinički, ali digitalna kamera i 3D format je danas uvjet mogućnosti revolucije, a ne barikade, transparenti i zasta-

610 Lev Manovich, *The Language of New Media*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London-New York, 2001.

611 Vidi o tome: Giorgio Agamben, “Tiananmen”, u: *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003. str. 78-82.

ve. Dvoznačna priroda medija ima još u sebi i treću, dodanu vrijednost, ili kao što Derrida iskazuje u spisu *O gramatologiji* medijalnost proizlazi iz nadomjestka/dodatka onog “izvornoga” u samome tragu.<sup>612</sup> Nadomjestak/dodatak je stvaralačka operacija traga u samome događaju koji je singularnoga karaktera. Utoliko medijalnost prethodi izvorniku kao što pismo prethodi govoru. Medijalnost i dvoznačna priroda medija ne “prikazuju” i ne “predstavljaju” događaj. Oni ga omogućuju u njegovoj otvorenosti spram Drugoga.

U filmu kao sekularnoj religiji moderne, kako bismo mogli definirati njegovu “sublimnu” prirodu medija na tragu Deleuzeovih refleksija o slici-pokreta i slici-vremena modernoga filma, sam je događaj misterij čudovišne svetkovine tijela i objekata u virtualnim ili kristalnim slikama snova.<sup>613</sup> Za razliku od pismovne strukture spekulativnoga traga riječi utisnutih u tekst, filmom se otvara vizualna “predrefleksivna svijest” u stanju virtualizacije stvarnosti. To je slika snova koja se ne odnosi ni na što drugo negoli na druge slike-vremena snova. Zato su svi filmovi ranoga europskoga modernizma opsesivno zaokupljeni ludilom i snovima, nesvjesnim i traumatskim jezikom predrefleksivnoga tijela. Wellesov film *Gradanin Kane* događaj je apsolutne medijalnosti stoga što paradigmatski ne konstruira svijet iz opstojeće društvene stvarnosti, kao što povijesna avangarda ne konstruira sliku novoga svijeta iz religije već iz pozitivnih znanosti i ideologije modernoga doba. Film više ništa ne prikazuje niti predstavlja. Kinematička energija slika odgovara novome dobu apsolutne brzine i relativnosti istine samoga događaja. Ono “realno” ne konstituira se više iz nekog transcendentalnoga izvora stvarnosti prema kojem se događaji u empirijskome svijetu uređuju u racionalnome poretku stvari. Film je medij života kao realne iluzije društva, politike i kulture, a sama iluzija nije laž ili obmana, varka i opsjena, nego nužno pojavlji-

612 Sybille Krämer, “Medij kao trag i kao aparat”, *Tvrda*, br. 1-2/2010., str. 181-192. S njemačkoga preveo Boris Perić

613 Gilles Deleuze, *Cinéma 2: L'image-Temps*, Minuit, Pariz, 1985.



vanje svijeta u formi ideolojske konstrukcije realnoga koja ne postoji bez medijske reprezentacije društvenih odnosa. Zato je film spektakularna ideologija modernoga doba u svoja tri stadija realizacije kako je to odredio neoavangardni suvremeni umjetnik i neomarksistički teoretičar Guy Debord:

- (1) koncentracijskome,
- (2) difuznome i
- (3) integralnome.<sup>614</sup>

Prvi predstavlja totalitarnu strukturu razdiobe moći vojno-političke elite (fašizam i komunizam) u masovnoj mobilizaciji naroda protiv izmišljenih neprijatelja; drugi liberalno-demokratsku akumulaciju kapitala u formi vizualne reprezentacije korporacije; treći dokidanje razlike između subjekta i objekta uporabne i razmjenske vrijednosti u čistoj medijalnosti bez poruke. Dok se prva dva stadija mogu označiti dobom reprezentacijskih ideologija masa i moći totalne vladavine politike i ideologije (fašizma, komunizma i liberalizma), treći je konačna realizacija postpolitike i postideologije medijalnoga svijeta znakova bez značenja, poruka bez sadržaja, subjekta bez supstancije. Medijalnost medijskoga događaja briše razliku između spektakla kao događaja i njegove reproduktivne razlike koja se medijski interaktivno inscenira. U tom zatvorenom krugu postaje bjelodano da medijska umjetnost ne nastaje pojavom tzv. novih interaktivnih medija u doba interneta i kompjutora. *Građanin Kane* savršeno "prikazuje" i "predstavlja" novu paradigmu umjetnosti kao jezika, govora i tijela samoga života modernosti. Glavni lik filma jest medijski vladar realnoga svijeta Amerike i njezine ideologije konzumerizma.

O njegovom životu i njemu samome postoji mnoštvo "istina". Spoznajni relativizam ili perspektivizam istine ovdje se pojavljuje kao najava medijske, postmoderne fragmen-

tacije smisla. Glavni lik je navodno u stvarnosti bio medijski magnat William Rundolph Hurst. No, upravo je u tome problem. Welles na temelju svojeg uzora, neoekspresionističkoga horror filma iz 1935. godine Karla Freunda *Mad Love* čini ono što je bit mediolojskoga obrata: filmom konstruira realnost stvarniju od realnoga tako da faktično postaje medijski nevažno. Tko je "pravi" uzor za Kanea, postaje, na posljetku, krajnje nevažno kao što je nevažno tko je Leonardu Da Vinciju bio "model" za *Mona Lisu*. Njegova je sudbina, naime *Građanina Kanea*, nužno pseudotragična kao što je život u modernome kapitalizmu sve drugo no tragedija bitka. Uzvišeni objekt želje nije nešto nedosegnuto, nego se objekt kao u svakom potrošačkome deliriju subjekta pretvara u nedosegnuti cilj želje u njezinom destruktivnome činu osvajanja praznoga središta moći. Duhovna i emocionalna praznina čovjeka kao suverenoga subjekta moći nad drugim ljudima, prirodom i okolnim svijetom završava tjeskobnom samoćom narcističkoga subjekta (bez) moći. Vladar u medijsko doba nije stoga stvarni građanin Kane u tzv. realnome životu, prema kojem je Welles narativno uobličio svoj film. Posve obratno, vladar u medijsko doba jest medijalnost sama kao neutraliziranje subjekta i objekta vladavine. S onu stranu vladavine medija nije uopće neko informacijsko ili telematsko društvo nadzora nad čovjekom kao subjektom/akterom djelovanja struktura društvene moći, nego ono što takav sustav omogućuje u njegovoj djelotvornosti.

To je upravo preobrazba slobode djelovanja u događaj postvarenja/objektiviranja samoga života kao medijskoga događaja. Kao što danas u doba neoliberalnoga kognitivnoga kapitalizma korporacije traže psiho(socio)patske figure upravljanja ljudskim kapitalom bez emocija, tako je i građanin Kane otjelovljenje morbidne moći kapitala samoga kao simboličke i realne moći medija. U mediologiji Marshalla McLuhana i teoriji sustava Niclasa Luhmanna novac se pojavljuje kao univerzalna forma proširenoga pojma medija. Elementarni oblik medija, kao što to upućuje i podrijetlo same riječi

614 Guy Debord, *Društvo spektakla*, ARKZIN, Zagreb, 1999. S francuskoga preveo Goran Vujasinović i Anselm Jappe, "Sic transit gloria artis: Theorien über das Ende der Kunst bei Theodor W.Adorno und Guy Debord", [www.krisis.org](http://www.krisis.org)

(lat. *medium* – ono srednje, posredujuće, sredstvo), pretpostavlja već svoj nužni razvitak od prirodne forme do kulturne tehnike posredovanja informacija. Priroda je medija, dakle, kulturalna tvorba stvarnosti svijeta beskrajno umnoženih značenja. Zrcala i ruže u labirintu čovjeka bez identiteta na kraju Wellesova filma, događaj apsolutne fragmentarnosti i montaže sekvencija, aktualnost koja briše neposrednost sjećanja na prošlost i koja budućnost izvodi iz reprodukcije medijalnosti samoga događaja, eto jedinstvene formule jednoga doba koje više nema za svoj jezik neposredno iskustvo doživljava realnoga, nego posredovani doživljaj medijalno određene slike svijeta. Moć filma kao paradigmatškoga medija suvremene umjetnosti proizlazi samo otuda što je riječ o mediju totalne iluzije realnoga ili, drukčije iskazano, o mediju totalne realnosti iluzije. Film više nije jedan od inih medija. To je apsolutni medij suvremenoga doba. U njemu se događaj i realno mogu misliti, pokazati i iskazati u svojem kretanju, vremenitosti i doživljaju kao izvedba i kao aparat samoga života u svojoj bitnoj jednkrotnosti i tehnologijskoj reprodukciji. Jednokratno i neponovljivo u događajnosti djela iziskuju trag sjećanja u formi reproduktivne matrice djela. Ali što je medijalnost medija kao takva i kako se može razumjeti razlika između svijeta događaja neposredne prisutnosti života samoga i njegove reproduktivne matrice bez posredovanja medija u sintetičkoj formi digitalnoga doba? Ima li još uopće svijeta bez medija?

## 12.2. REALNO ILI O TEORIJI ZAVJERE

Tko stoji iza *događaja*? Stvarni sudionici događaja ili medijska projekcija događaja? Čini se da je ovo pitanje odlučno za razumijevanje svijeta u suvremenoj filozofiji. A ona sve više postaje u svojim novijim dostignućima obnova srednjovjekovnoga spora između realista i nominalista, pristalica transcendentalnoga konstruktivizma zbilje i realističkih kogni-

tivista. Za jedne je sve samo “tekst”, a za druge “slika” svijeta. Realno se otvara s onu stranu opreka subjekta i objekta ako je riječ o kritici novovjekovne reprezentacije svijeta. Ako je, pak, riječ o svijetu kao jeziku/slici/poretku logički artikulirane spoznaje unutar sustava složenosti, tada se već nalazimo u mrežama strukturalnih ovisnosti jezika i spoznaje, slike vizualiziranoga objekta i njegova značenja za nas suvremene. Pritom treba imati u vidu da se oznaka suvremenosti odnosi ne toliko na trijumf tehnologijske aktualnosti vremena koliko na ono što bitno označava ulazak kompjutera u naš mentalno-tjelesni krajolik. Suvremenost se sada shvaća radikalnom promjenom orijentacije u prostoru zahvaljujući tehničkome procesu virtualizacije realnosti. Parafrazirajući Paula Kleea koji je rekao da ga “ima” boja a ne da on kao slikar vlada bojom, možemo kazati da nas hvata mreža (događaja), a ne da mi vladamo njom. Nadziru nas mediji, a ne stvarni ljudi u nadzornome društvu globalnoga kapitalizma. Disciplina postaje tehno-znanstveno izračunata. Zato su njezini dosezi čudovišno strani bioritmu čovjeka kao zastarjeloga biološkoga bića u odnosu na medije.<sup>615</sup> Nije slučajno da je upravo virtualnost nadomjestila modalnu kategoriju mogućnosti i aktualizacije. U mišljenju Gillesa Deleuzea o prostoru i vremenu imanencije subjekta uvode se u igru pojmovi rizoma, konekcije i mreže, što su sve danas gotovo uobičajeni pojmovi suvremene medijske teorije i prakse.<sup>616</sup> Svaki odgovor na pitanje o biti događaja već je uvijek odluka mišljenja o putu razumijevanja same stvari mišljenja i načina njegova iskazivanja. Nije to samo pitanje epistemologije. Štoviše, može se

615 Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten Industriellen Revolution*, sv. I-II, C.H.Beck, München, 2002.

616 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York, 1994. O Deleuzeu i implikacijama njegove filozofije na suvremenu teoriju medijalnosti, teoriju kaosa, neuroznanosti i virtualnosti vidi: Peter Gaffney (ur.), *The Force of the Virtual: Deleuze, Science, and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2010.

pokazati da je u mnogim svojim teorijskim zaokretima suvremena filozofija kao teorija digitalne kulture često na putu rješavanja nerazriješenih pitanja spoznaje još iz doba utemeljujućih spisa fenomenologije, hermeneutike, semiotike i pragmatizma. Pitanje tko stoji iza *događaja* pretpostavlja, dakako, odgovor o biti događaja samoga, ali i onome što se tradicionalno od Kanta naziva modalnim kategorijama (mogućezbiljsko-nužno). Pravo je pitanje stoga jedino ovo: što je uvjet mogućnosti samoga događaja?

Jedan od gotovo unaprijed očekivanih odgovora i obvezujućih pristupa realnosti u suvremenome svijetu konstrukcije i dekonstrukcije samoga događaja jest da iza tako nečega stoje mediji. Unaprijed se, dakle, pretpostavlja da su mediji zamijenili transcendentalnu konstituciju predmeta iskustva. Umjesto Boga ili *Stvari* kao uvjeta mogućnosti da događaj ima uopće neki unutarnji ili izvanjski "smisao" dolazi sada pojam koji je problematičan već time što upućuje na posredovanje između dvojega. Posredovanje svijesti u svojem putovanju od stajališta "prirodne" svijesti do apsolutnoga duha u liku umjetnosti, religije i filozofije za Hegela je bila "stvar" fenomenologije duha. To je put posredovanja svijesti kao duha do istovjetnosti subjekta i supstancije u apsolutnoj znanosti o duhu samome. Zato se Hegelova filozofija može nazvati apsolutnom mediologijom. Sve što jest zadobiva formu medija duha u svojem putovanju kroz vrijeme apsolutne prisutnosti kao vječne sadašnjosti. Da bi suvremena teorija medija u svojoj toliko slavljenoj interdisciplinarnosti imala vjerodostojnost nužno je da se svijet konstruira iz onog pojma realnoga koji odgovara samoj ideji svijeta u doba njegove bez-svjetovnosti. Nedvojbeno jest da "realnome" u višku pripisane realnosti nedostaje punina bitka. Razlika između svijeta i njegove realnosti i medijalne dekonstrukcije neposrednosti odnosa između čovjeka i "svijeta" otvara problem samoodređenja komunikacije s onu stranu svake instrumentalne logike djelovanja. Komunikacija nije posljedica zatvorenoga kruga tijeka informacije u smislu vulgarnoga odnosa

pošiljatelj-primatelj poruke, nego društveni odnos između signala i dekodiranja poruke u interakciji. Stoga je pitanje komunikacije u suvremenome svijetu umreženih društava (*network societies*) prvorazredno pitanje o društvenoj moći i identitetu subjekata/aktera uopće.<sup>617</sup> No, može li uopće biti komunikacije bez svijeta koji je postao mrežom društvenih događaja? Odnos između forme medija i forme komunikacije nije moguće proglasiti tek društvenim odnosom. Potrebno je prethodno odrediti odnose između pojmova. Za apriornu formu medija društvo se pojavljuje kao uvjet mogućnosti komunikacije. Primjerice, u sociologijskim teorijama globalizacije umjesto moći društvenih klasa sada je temeljna struktura moći premještena u područje moći komunikacije između društvenih subjekata/aktera. Ali takav neoveberovski pristup, kakav vjerodostojno zastupa Manuel Castells u svojim analizama globalnoga doba moći mreža i komunikacije, u krajnjoj je konzekvenciji svojevrstni tehnodeterminizam. Umjesto društva sada se govori o mrežama komunikacije, a umjesto društvene interakcije elita u razdiobi realne moći komunikacija postaje moć kognitivnoga kapitalizma u svojoj najvišoj fazi akumulacije znanja-svijesti-osjećaja. Mediji otuda nisu društveno određeni nekom apriornom silom (označiteljem u semiotičkome smislu riječi). Oni se postavljaju formalno-materijalnim uvjetima interaktivne komunikacije. A komunikacija postaje mogućom u digitalno doba "svijeta" tek onda kad je "svijet" prostorno-vremenski razmješten iz središta. Decentriranje "svijeta" odgovara procesu medijske dekonstrukcije subjekta. Ako se "svijetom" može nazvati ono što oblikuje jezik u svojim artikulacijama mišljenja i doživljaja tijela, onda je očito da mediji u odnosu spram čovjeka i svijeta imaju moć tvorbe nove subjektivnosti. Ona sada ima karakter aktivne interkomunikativnosti. Kao što jezik u doba tehničke destrukcije smisla svijeta nužno zadobiva karakter pragmatičnoga sredstva komunikacije, tako i medijski je-

617 Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

zik događaja postaje, kako Sloterdijk određuje medije, spojem “enciklopedije i cirkusa”.<sup>618</sup> Bit jezika u doba medijalnoga neutraliziranja događanja više se ničim ne može objasniti osim upućivanjem na logiku spektakla samoga.<sup>619</sup> A budući da je spektakl u svim svojim formama kapital kao društveni odnos posredovan slikama u svojoj najvišoj fazi vizualne komunikacije, bjelodano je da jezik suvremenih medija više ništa ne oponaša (referentnu prirodu jezika) niti predstavlja (znakove društva i kulture), nego upravo redizajnira svijet kao medijski spektakl događaja bez “smisla” u svojoj fatalnoj intermedijalnosti. Spektakl se odnosi na forme medija kao što se jezik spektakla odnosi na materijalne uvjete događaja “realnoga”. Da bi spektakl medijske samoproizvodnje događaja mogao savršeno funkcionirati jezik mora postati alat vizualne komunikacije ili, drukčije rečeno, praznim govorom reklamnih poruka. To je ono isto što Baudrillard naziva totalitarnom porukom metajezika suvremenih medija.<sup>620</sup> Formalni gubitak metafizičkoga shvaćanja svijeta ujedno označava materijalni dobitak pragmatične i empirijski dostupne komunikacije. Na pitanje gubitka svijeta kao povijesnoga sklopa bitka, bića i biti čovjeka jedan od glavnih teoretičara (novih) medija, Vilém Flusser, u eseju “Kodificirani svijet”, izrijekom kaže:

“Pred-moderni čovjek živio je u svijetu slika koji je označavao ‘svijet’. Mi živimo u svijetu slika koje nastoje objasniti teorije o ‘svijetu’. To je revolucionarno nova situacija. Da bi se to razumljelo, potrebno je da u sljedećem razmatranju napravimo ekskurs na pojam kôda: kôd je sustav simbola. Njegova je svrha omogućiti komunikaciju između ljudi. Budući

618 Peter Sloterdijk, *Kritika ciničkoga uma*, Globus, Zagreb, 1992. str. 306. S njemačkoga preveo Boris Hudoletnjak

619 Vidi o tome: Dieter Mersch, “Negative Medialität. Derrida’s *Différance* und Heidegger’s *Weg zu Sprache*”. [www.dieter.mersch.de](http://www.dieter.mersch.de)

620 Jean Baudrillard, “Iznad istinitoga i lažnoga”, *Europski glasnik*, 10/2005. str. 191. S francuskoga prevela Ksenija Jančin

da su simboli fenomeni koji zamjenjuju (“označavaju”) druge fenomene, komunikacija je nadomjestak: ona nadomještava doživljaj ‘sudionika’ zajednice. Ljudi se moraju međusobno sporazumijevati kôdom, jer su izgubili neposredni dodir sa značenjem simbola. Čovjek je ‘začudna’ životinja, koja mora stvarati simbole i uređivati ih u kôd, jer on mora pokušati premostiti jaz između sebe i ‘svijeta’. On mora pokušati ‘posredovati’, on mora pokušati ‘svijetu’ dati značenje.”<sup>621</sup>

Ako, pak, nitko ne stoji iza medija, onda mediji sami stoje iza svoje nepredstavljivosti više bilo čime osim medijalnošću medija samoga. I upravo je ta medijalnost, fluserovski rečeno, kodificirani svijet teorija o svijetu. Razlika između teorija o svijetu i mišljenja na svijet sam u svojoj svjetovnosti odlučuje o karakteru bez-svjetovnosti suvremenoga svijeta kao mreže medijalno konstruiranih događaja. Postalo je već odavno jasno da se u suvremenoj kulturi više ne može olako odbacivati tehničko-tehnološki pretpostavke opažaja i zamjećivanja. Ono što vidimo nije tek neki neposredno prisutan događaj. Radi se već uvijek o aparatu kojim se događaj otvara našim spoznajno-opažajnim mogućnostima koje nisu prirodno zadane. Dapače, prirodnost pogleda omogućena je kulturnim tehnikama samoga gledanja. Tijelo se strukturira zahvaljujući promjenama u načinu njegove medijalne izvedbe. Kada kamera mijenja opaženi predmet zamjedbe, možemo govoriti o tehnološki-estetskoj promjeni tijela kao objekta.<sup>622</sup> Oko nije nedužno kao što to nije ni jedno drugo osjetilo. Ali da bi se događaj mogao reproducirati u svojoj “istini”, potrebno je mnogo više od aparata reprodukcije. Svaki je medij u svojoj povijesno-epohalnoj određenosti tjelesnom strukturom djelovanja istodobno spoznajni aparat i tjelesno situiranje u pro-

621 Vilém Flusser, “Die kodifizierte Welt”, u: *Medienkultur*, S. Fischer, Frankfurt/M. 1997. str. 23.

622 Bruno Latour, “How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies”, *Body & Society*, SAGE Publications, London-Thousand Oaks-New Delhi, 2004., Vol. 10. br. 2-3, str. 205-229.

storu-vremenu društvenih odnosa i kulturnoga poretka značenja. Ako, dakle, sumnja u “realnost” događaja proizlazi iz sumnje u interpretaciju događaja koja je uvijek proizvod raznolikih iskustava opažaja i utoliko podložna ideologijskoj tvorbi diskursa, onda je samorazumljivo da pojam medija u svojoj pragmatičnoj protežnosti na sva područja društva, kulture, politike, umjetnosti, sporta, na sve što preostaje od metafizičkoga pojma svijeta, nadilazi ono što mu je naizgled antropologijski predodređeno: da, naime, bude, posrednik razmjenjene informacija. McLuhanova postavka da je medij poruka očito više ne može biti dovoljnim jamstvom medijske “neutralnosti”. Ima nešto posve drugo i mnogo više u dvojbenoj “prirodi” medija od samoga početka modernoga doba.

Nije stoga začudno što jedan od prominentnih teoretičara suvremene umjetnosti i medija kao što je Boris Groys iskazuje sumnju u djelotvornost samoga pojma medija i cjelokupne teorije koja “servisira” čudovišno narasli pogon komunikacije. Sumnja ide čak tako daleko da se jedina teorija medija, prema Groysu, može nazvati teorijom zavjere.<sup>623</sup> Razlog je u tome što uopće više ne postoji dostatan razlog da bismo mogli operirati s pojmom “realnoga”, a budući da mediji u digitalnome obliku svojih informacijsko-komunikacijskih djelovanja ne održavaju “realno”, nego ga, štoviše, proizvode i insceniraju, onda je potreba za “realnim” postala istodobno opsesivnom i patološkom. Opsesija je patološkom samo zato što “realno” više nema temelja u “realnosti” nastaloj iz svjetovne tvorbe objekata. Kada je postalo konačno izvjesno da “realnoga” više nema “odozgo”, nastaje panično traganje za “viškom realnoga” u imanentnome događaju samome. Tzv. objektivnost “realnoga” sjedinjuje uvijek “subjektivne” predodžbe i sudove o stvari samoj.<sup>624</sup> U jeziku kantovske metafizike riječ je o različitim modelima suđenja (logika, etika,

estetika) o nečemu što pripada svijetu predmetnosti predmeta. Logika nema svoju etiku. Ali etika ima svoju logiku, dok estetika u svojoj logici nadilazi opreke logičkoga i etičkoga. Logika, etika i estetika svode se na različite modele mišljenja. Prva na teorijsku refleksiju, druga na praktično djelovanje, a treća na moć mašte. Na taj način se “realno” konstruira putem različitih “logika” suđenja. Pritom je pitanje je li lubenica crvena i slatka i kad je ne razrežemo pitanje o “realnome” sa stajališta spoznajnoga realizma istine s obzirom na medij iskustva istine. Odgovor bi bio, naravno, samo ovaj: bez subjekta nije moguće govoriti o kvaliteti predmeta. Odnosno, u drugome obratu, crveno je kao i slatko pripisana “vrijednost” kvalitete objektu sa stajališta gibanja samoga subjekta, a ne tek predmeta njegove refleksije. Promjenom objekta mijenjaju se “kvalitete” subjekta i obratno.

Umjesto Occamova noža sada operiramo s medijalnošću tijela same slike u njezinoj vizualizaciji. Ali upravo taj nadmoćan položaj istine medija kao uvjeta mogućnosti spoznaje “realnoga” postavlja danas u pitanje sve teorije reprezentacije medija i sve teorije o instrumentalnome karakteru medija od McLuhana do digitalnih (novih) medija. Kao što digitalna slika u stanju vlastite uronjenosti (*immersion*) u virtualni prostor ništa ne oponaša (*mimesis*) i ništa ne predstavlja (*representatio*), tako je i s novim medijima u digitalnome dobu. Oni su savršena mreža i ekran informacijsko-komunikacijske paradigmeslike i iznjevodenogashvaćanja “realnoga”.<sup>625</sup> Teorije zavjere popularne u suvremenoj vizualnoj kulturi proizlaze iz želje subjekta za Drugim kao svojim urođenim metafizičkim čuvarom identiteta. Bez Drugoga sve se čini

623 Boris Groys, *Unter Verdacht: Eine Phänomenologie der Medien*, C.Hanser, München – Wien, 2000.

624 Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, London, 2008.

625 Vidi o tome: Stephan Münker i Alfred Roesler (ur.), *Was ist ein Medium?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2008., Mike Sandbothe, *Pragmatic Media Philosophy: Foundations of a New Discipline in the Internet Age*, www.sandbothe.net 2005. Frank Hartmann, *Mediologie: Ansätze einer Medientheorie der Kulturwissenschaften*, WUV, Wien, 2003. Žarko Paić, “De-konstrukcija slike: Od mimezisa, reprezentacije do komunikacije”, u: Žarko Paić i Krešimir Purgar (ur.), *Vizualna konstrukcija kulture*, HDP-Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2009. str. 9-42.

besmislenim. Kad u svojim elegijama za helenističkim mit-skim svijetom aleksandrijski pjesnik Konstanin Kavafis pjeva - *Bez barbara što će biti s nama, ti ljudi, na kraju, ipak bjehu neko rješenje* – tada se više ne susrećemo s melankolijom kao univerzalnom bolešću tehnnoznanstvenoga moderniteta, nego s prazninom svih određenja svijeta kao mreže događaja. Umjesto duha i duše suverenost tijela vlada svojim ispražnjenim prostorima. Zato je McLuhanova teorija medija transcendentna semiotika ili antropologija medija. Njezin je subjekt čovjek kao biće praktične preobrazbe svijeta, a objekt izvanjski svijet prirode kao prostora-vremena ozbiljenja medija. Kao što semiotika obuhvaća svijet u sklopu označavanja predmeta trijadom znak-označitelj-označeno, tako i mediologija u svojem kategorijalnome aparatu primjenjuje jezik pročišćene filozofije pragmatizma u spoju s kibernetičkim pojmovima kompleksne okoline i sustava. Problem jezika u teoriji medija proizlazi iz problema spoznajnoga određenja novoga sklopa svijeta. U njemu mediji nadomještavaju “subjekte” i “objekte” realnosti. Neovisno o različitim pristupima u filozofiji medija, mediologiji, teoriji medija s pojavom digitalne slike postaje očito da je tehnološki uronjena slika u virtualnome prostoru generirana tehnnoznanstvenom tvorbom svijeta kao binarnoga kôda. Drugim riječima, kodificirani svijet nove kompleksne stvarnosti zahtijeva svoj novi jezik i svoje nove interpretacije “realnoga”.<sup>626</sup> Paradoksalno je to što svaka antropologija medija kao univerzalni humanizam stroja drugim sredstvima počiva na posthumanističkim

626 Dieter Mersch razvija postavku o mediosferi kao svezi informacijskih tehnologija, estetike događaja i jezika postmetafizičkoga načina razumijevanja događaja. Zato je riječ o negativnoj teoriji medija, jer se negativnost zasniva na “strategijama razlika”, pri čemu se pojam razlike kao razluke (*différance*) odnosi na Derridainu dekonstrukciju metafizike kao logocentrizma. Otuda je pitanje o medijalnosti medija pitanje o ontolojskome karakteru događajnosti događaja, što znači da se u skladu s Derridainom postavkom može kazati da pismo prethodi govoru, odnosno da medijalnost događaja prethodi samome događaju. Vidi o tome: Dieter Mersch, *Medientheorie zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2006. str. 219-229.

načelima. Mehanička ili antropogenetska paradigma stroja nadomještava ljudsku prirodu. Mehanika pritom nadomještava organe ljudskoga tijela. Otuda je cjelokupni humanizam instrumentalnoga karaktera, iako nastoji biti protiv time što zahtijeva prostor slobode u sferi komunikacije. Razlikovanje, primjerice, instrumentalnoga i komunikativnoga uma u diskursnoj etici javnoga razuma čini bit Habermasove teorije političkoga liberalizma. Uloga medija nije ovdje instrumentalna. Treba ju prikladno shvatiti iz razumijevanja racionalnoga djelovanja u neposredovanom prostoru komunikacije.<sup>627</sup>

Za McLuhana riječ je o imploziji informacija i ekstazi (vizualnih) komunikacija. Pojam informacije je uvjet mogućnosti komunikacije, a pojam medija pretpostavlja posredovanje u interakciji između subjekata/aktera medijalne prakse. Za Flussera, pak, radi se o epistemologiji medija kao komunikolojskoj teoriji kulture. U njoj se čovjek pojavljuje produžetkom medija. Pitanje subjekta dekonstruira se na taj način što je telematsko društvo informacija u kojem čovjek djeluje nadodređeno intersubjektivnome odnosu čovjeka i izvanjskoga svijeta. McLuhanovo “globalno selo” ovdje se preciznije raščlanjuje kao društvo utemeljeno na vladavini informacija koje omogućuju komunikaciju. Razlika je bjelodana u tome što telematsko društvo nema “ljudske” značajke posredovanja društvenih snaga i moći, nego “posthumane” strukture umrežavanja podataka i signala u nešto što nadilazi tradicionalni pojam društva uopće. Upravo se u toj nemogućnosti određenja karaktera društvenih odnosa i subjekta vladavine iz metafizičke perspektive humanizma s njegovim naivnim pojmom realnosti i subjekta (čovjeka) skriva prijelaz spram nečeg krajnje neodređenoga i neizvjesnoga, ali istodobno tehnolojski transparentnoga što zamjenjuje ne samo pojam društva, već i otvara pitanje napuštanja teorije subjekta uopće.<sup>628</sup> Materija-

627 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. I-II, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1995.

628 Vidi o tome: Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

listička teorija medija s premještanjem težišta na samu strukturu kulturnih tehnika omogućava korak izvan začaranoga kruga shvaćanja medija kao sredstva za neku drugu svrhu.<sup>629</sup> Umjesto klasičnoga in-determinističkoga odnosa uzroka-svrhe (kauzalno-teleologijski odnos), u igru ulazi kibernetički pojam povratne sprege. Na taj način mediji konstruiraju novi pojam realnoga. Zahvaljujući digitalnome kôdu omogućeno je dekonstruiranje metafizičkoga pojma realizma i stvarnosti kao kantovski konstruirane pojavne stvarnosti. Iza nje stoji transcendentelni subjekt kao već uvijek djelatno polje onog sublimnoga u ideji Stvari/Drugoga.<sup>630</sup> Stvarnost nije "realna". Kao u kibernetičkim teorijama kompleksne okoline ona se sama od sebe stvara (autopoietički sustav) i sama od sebe razara. No, taj proces društvene samoorganizacije i samouspostavljanja medija kao subjekta i forme događaja nije moguć bez referencije na pojam Drugoga.

U nedostatku Drugoga nastaju zamjenske ideologije razlike u samome pojmu Drugoga. Sada više Bog u tradicionalnome teologijskome značenju ne igra ulogu vrhovnoga subjekta-supstancije događaja. Umjesto ideje najvišega bića u bilo kojoj neotomističkoj verziji metafizike na djelu je profanirano uskrsnuće gnostičkih kultova umjetne inteligencije. A ona se stapa s Omega-točkom kozmičke praznine, bestjelesnom supstancijom i posthumanim subjektom koja zamjenjuje *Stvar*. Drugim riječima, ono Drugo više nije nikakav uzvišeni objekt koji nadmoćno određuje "ovo" ovdje što se događa samo od sebe bez prvoga uzroka i posljednjeg učinka i svrhe. Ono Drugo je nadomjestak istinskoga Drugoga ili

629 Vidi o tome: Friedrich A. Kittler, *Gramophone, Film, Typewriter*, Stanford University Press, Stanford-California, 1999. Nicholas Gane, "Radical Post-humanism: Friedrich Kittler and the Primacy of Technology", *Theory, Culture & Society*, Vol. 22, br. 3/2005. str. 25-42.

630 *Essential McLuhan* (ur. Eric McLuhan i Frank Zingrone), Routledge, London, 1997., Vilem Flusser, *Medienkultur*, S.Fischer, Frankfurt/M., 1997. i *Kommunikologie*, S. Fischer, Frankfurt/M., 2005., Dieter Mersch, *Medientheorien zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2006., Žarko Paić, *Vizualne komunikacije: uvod*, Cvs, Zagreb, 2008.

njegov nužni i neizbježni simulakrum. Stoga je jedina istinska psiho-struktura suvremenoga doba, kako to ustvrđuje Baudrillard u "Ekstazi komunikacije", paranoično stanje svijesti shizofrenih identiteta. Umnažanje ima karakter reprodukcije ne-izvornika. Zahvaljujući mogućnostima *uploadinga* identitet u umreženim strukturama svijeta ne može ne biti drugo negoli identitet Drugoga i drukčijega. Nesvodivost Drugoga pretpostavlja djelatnost procesualnosti. Mediji su proces stalnoga projektiranja druge i drukčije realnosti od ove, neka vrsta suvremene transcendencije ovoga svijeta i utjehe pred njegovom mahniitošću bez utjehe, bodlerovski *anywhere out of the world*. Zavjera je totalna. Nije samo "subjekt" zavjere uhvaćen u mrežu paranoične svijesti. U nju je upleten i "objekt" samosvijesti. Mediji proizvode stvarnost i ono "realno" dekonstruiraju kao rezultat vlastite konstrukcije. Tko stoji iza medija? Informacija i komunikacija u svojim umreženim poretcima događaja iziskuju novu formu shizofrenije kao opscenosti samoga objekta koji nadilazi razlikovanje subjekta i stvari.<sup>631</sup> Drugo i preobrazbe Drugoga u druge Druge kao metamorfne identitete bez kontingencije i nužnosti čini "bit" našeg doba medijskoga neutraliziranja metafizičkih opreka i strukturalnosti struktura. Mi živimo u trajnom "izvanrednome stanju" medijske paranoje događaja. Nije, dakle, paranoično stanje suvremenoga svijeta nastalo nakon terorističkoga napada na Ameriku 11. rujna 2001. godine kada je simbolički završeno doba trijumfa liberalne demokracije nad komunizmom od pada Berlinskoga zida 1989. godine. Stanje trajnoga paranoičnoga straha od terora kao univerzalnoga realno-irealnoga straha pripada samoj strukturi društvene entropije globalnoga kapitalizma. Problem je u tome što mediji ne prikazuju i ne predstavljaju svijet paranoje politike i kulture neoliberalizma. Oni počivaju na transmedijskoj logici univerzalne iracionalne racionalnosti poretka -

631 Jean Baudrillard, "The Ecstasy of Communication", u: Hall Foster (ur.), *The Anti-Aesthetics: Essays on Postmodern Culture*, The New Press, New York, 1998. str. 145-154.

globalnome financijskome kapitalizmu koji djeluje kao mreža. Neoliberalni kapitalizam više nema svojeg središta niti vidljive subjekte ekonomske totalne moći. Oni su, naime, nevidljivi u svojoj posvemašnjoj transparentiji realnoga kao paranoične fantazme novih medija. Digitalni kapitalizam pretpostavlja rizomatsku strukturu nesvjesnoga u samoj jezgri traumatski rascijepljenoga “stvarnoga”. Kad bismo mu htjeli naći primjerenu vizualnu metaforu bio bi to *program-Lacan* u zrcalu 3D matrice kao njegov simbolički tajni kôd.

Da bismo mogli odgovoriti na pitanje o vjerodostojnosti teorije zavjere ili o nadomjestnome Drugome u komunikacijskome procesu moramo pojam novih medija neutralizirati baš onako kako je Carl Schmitt neutralizirao pojam zakona i njegova djelovanja u situaciji izvanrednoga stanja.<sup>632</sup> Za početak sjetimo se jedne neomanihejske izreke koja bi mogla pristajati Williamu Blakeu. Dokaz postojanja zavjere davla protiv božanskoga poretka svijeta u tome je što je svijet uvjerio u vlastito nepostojanje. Ne djeluje li paradoksalna logika novih medija upravo tako? Zar se pojam novoga i medija ne određuje njihovim nepostojanjem u stvarnosti osim kao posrednika informacije u značenju poruke? Novi su mediji novi zato što su stari mediji zastarjeli. Tautologija novoga ovdje se zamjenjuje pragmatikom značenja. U filozofiji novih medija značenje je novoga pragmatično. To znači da pojam digitalnoga naspram analognoga nadomješta pojam novoga naspram staroga. Virtualizacija aktualnosti ima povratni smjer: beskrajnu potencijalnost aktualiziranja virtualnoga. Sve što jest zadobiva digitalnu formu i format. Analogno kao staro ne zastarijeva u novome formatu. U digitalnome formatu vizualizacije staroga sadržaja koje posebno pripada dobu crno-bijele fotografije, sada upravo ovo najnovije zastarijeva, a ono najstarije postaje najnovije. Retro-futurizam nije tek stilski fatalizam novoga doba medijske stvarnosti mode, nego opća tendencija vremena koje nema ni svoje mjesto (topologija

bitka) niti svoje vrijeme (kronotopija događaja). Zato je poruka novih medija sama medijalnost događaja, odnosno prevlast konteksta i situacije nad univerzalnošću poruke. Poruku dekodira korisnik, što znači da se pragmatično određuje i pojam novoga i pojam medija. Samo je problem u tome što logika uporabe ima spekulativni ili metafizički karakter. Naime, subjekt dekodiranja nije neutralan. On je već uvijek medijski konstruiran kao ono što jest – proizvod medija bio on proizvođač informacije kao pisac, glazbenik, slikar ili filmski umjetnik ili korisnik informacije kao čitatelj, slušatelj, gledatelj.

Neutraliziranje “neutralnosti” medija djelatnost je hiperpoliticizacije i hiperkulturalizacije svijeta koji je postao medijalnost sama, da parafraziramo Nietzscheov izriječ o svijetu koji je postao bajkom. Što se “događa” u situaciji i kontekstu neutraliziranja neutralnosti medija paradoksalnoga je učinka na međusobni odnos između različitih medija (od knjiga, TV-a, kompjutera do najnovijih komunikacijskih estetskih naprava poput *iPhona* i *SmartPhona*). Naime, neutraliziranje je proces djelovanja same medijalnosti na medijsko re-rezentiranje stvarnosti. U stvarnosti postoje subjekti/akteri. Oni su ideologijsko-politički i društveno-kulturalno postavljeni unaprijed u neke odnose rasporeda moći. Zauzimajući prostore i polja djelovanja ti su subjekti/akteri medijski subjekti/akteri kao ikone ili slavni (*celebrities*) ako se neprestano pojavljuju na ekranima, bez obzira je li riječ o banalnosti slave zvijezda iz svijeta popularne glazbe i mode ili, pak, uzvišenosti intelektualnoga i duhovnoga djelovanja kao karizmatičkih osoba našega vremena. U filmu Guy Deborda koji nije ništa drugo nego performativno-konceptualni medij reprezentacije njegova temeljnoga djela *Društvo spektakla* to je posebno istaknuto: slika-objekt vizualnoga posredovanja svijeta u filmu sintetizira stvarnost tako što je analitički dovodi do obesmišljanja samoga događaja u nizu drugih slika događaja. Nije važan ni Che Guevara niti John Wayne, ni pariške barikade 68’ niti stil života nove buržoazije, ni radnici u tvornicama niti modne re-

632 Giorgio Agamben, *State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 2005.



vije futurističke odjeće, nego ono što je sam događaj reprezentacije “svijeta” – medijalnost spektakla slike u svojem čistom obliku kraja reprezentacije društva, politike, kulture, znaka uopće. Kraj znaka, kako je to izveo najradikalnije upravo Debordov i McLuhanov učenik Jean Baudrillard označava ulazak u doba neutraliziranja smisla povijesti.<sup>633</sup> Kraj znaka je početak društvene entropije i obuzdavanje kulturalne subverzije uopće. To je istodobno “kraj povijesti” koji se medijski ovjekovječuje u neprestanom insceniranju uvijek novih događaja proizvodnje, razdiobe, razmjene i potrošnje života kao spektakla samoga. U ovoj verziji “kraja povijesti” radi se o mediološkijskome *no way out* sindromu: linearni razvitak informacijskoga doba kreće se u granicama svojeg cikličkoga gibanja komunikacije. Beskrajni napredak informacija odgovara beskonačnome krugu komunikacije. Napredak/razvitak u formi znanja kao informacije ima svoju svrhu ne u dosezanju “sreće” i “blagostanja” čovjeka, nego u napretku/razvitku medijskoga svijeta kapitala. Znanost u formi posthumane tehnologije samo poboljšava i usavršava kognitivne sposobnosti čovjeka. Ali to je poboljšanje i usavršavanje ništa drugo negoli čin virtualizacije stvarnosti kao medijalnosti događaja bez povijesti. Medijsko dokidanje povijesti završava u samoinsceniranome događaju beskrajnoga ciklusa proizvodnje i potrošnje svijeta kao matrice informacije i komunikacije.

### 12.3. JEZIK I KOMUNIKACIJA: ALTERNATIVA

U semiotičkoj je teoriji komunikacije pragmatika značenja važnija od sintakse i semantike poruke.<sup>634</sup> Performativnost uporabe odlučuje stoga o značenju nečega kao korisnoga i

633 Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or “The Death of the Social”*. Semiotext(e), New York, 1983.

634 Charles W. Morris, “Ästhetik und Zeichentheorie”, u: Dieter Henrich i Wolfgang Iser (ur.), *Theorien der Kunst*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992. str. 356-381.

djelotvornoga. Tijelo se medijalno određuje pragmatikom jezika kao govorom akcije i reakcije u prostoru i vremenu medija.<sup>635</sup> U čemu je temeljni problem s medijalnošću bez medija ili u tjelesnosti bez tijela? Rasprave koje se vode o tome najvećim su dijelom usmjerene k pitanju jezika medijalnosti. Tako, primjerice, suvremena njemačka filozofija medija (Krämer, Mersch, Sandbothe, Hartmann i drugi) polazi od toga da je *medial turn* u mnoštvu drugih zaokreta od tradicionalne metafizike jezika i tijela pokušaj nadilaženja još uvijek opstojećih binarnih opreka otvorenosti-zatvorenosti jezika kao tijela medija ili, pak, teksta-slike u nastojanju oslobođenja tekstualnosti i slikovnosti samoga svijeta u njegovom bitnom kazivanju “tragova” jezika i “aparata” tijela.<sup>636</sup> Pitanje jezika u medijalnosti medija ne svodi se samo na pitanje komunikacije u doba telematskoga društva. Kompjutorski jezik informacija kao i kibernetička estetika komunikacije omogućeni su očito onim trećim što se ne može svesti na formalnu strukturu tehnosfere i na materijalnu strukturu biosfere. Nelagoda proizlazi otuda što su sve tehnologije danas informacijsko-komunikacijske, a njihova je jezična pragmatika gotovo savršena igra kôdova koji se programski mijenjaju kao što se usavršava novi softver. Tehnologija je estetski konstruirana. Stoga novi mediji sintetiziraju u sebi četvrtstvo metafizičkih uzroka u kompleksnoj situaciji tehnobiosfere:

- (1) format spoznaje stvarnosti kao projekta u formi vizualizacije (3D);
- (2) materijalnost tijela kao objekta percepcije u društvenoj okolini informacija (*network societies*);
- (3) učinkovitost pragmatičnoga djelovanja na temelju performativnosti govora u promijenjenim situacijama i kontekstima interaktivne kulture Drugih (*interface culture*);

635 Uwe Wirth (ur.), *Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

636 Stefan Münker, *Philosophie nach dem “Medial Turn”*: Beiträge zur Theorie der Mediengesellschaft, Transcript, Berlin, 2009.

(4) svrhovitost u proizvodnoj potrošnji novoga kao nepokretnoga pokretača cjelokupne stvarnosti suvremenoga svijeta u kojem se spaja kognitivnost s osjetilnošću u memorijskome stroju kapitalizma.

Bjelodano je da prvi aristotelovsko shvaćeni uzrok ima skriveni primat u ovoj shemi. Formalni uzrok, naime, jest transcendentalni uvjet mogućnosti funkcioniranja cijeloga sklopa, a četvrti kao finalni uzrok stvarnosti spaja proizvodnju i potrošnju, budući da potrošnja i njezini subjekti/akteri nikad ne mogu zastati u formi stabilnoga poretka, nego su trajno u obnavljanju i krizi potencijala proizvodnje. Drugi i treći, materijalni i eficientni uzrok, pokazuju kako se na pragmatično-performativan način – logikom novih medija – uspostavlja suvremeno društvo i kultura. Nije teško zaključiti da je društvo u doba medijalnoga neutraliziranja već uvijek, kako su to pokazali Baudrillard, Foucault i Deleuze, Flusser, Latour i Kittler te mnogi drugi posthumanisti, nadzorno društvo kojim upravlja biotehnički kôd. Samorganizirajuća logika kulture nije funkcionalna. Ona se može razviti u kompleksni sustav mreža samo zato što je tehnologijski ostvaren put neposrednoga posredovanja živoga tijela kao slike koja emanira energiju, osjeća je i doživljava. U cjelini gledano, društvo je pragmatičan sklop informacija. Ono djeluje tako što kultura u povratnoj sprezi samoorganizira poredak društvenih odnosa na temelju komunikacije između različitih subjekata/aktera društvene moći. Nema nikakve sumnje da je društvo u svojem pragmatičkome načinu djelovanja rezultat raspada primarne sfere posredovanja slobode i stoga je nadzor nad njegovim svjetovima života (kultura kao *interface*) pitanje suvremene ekonomije i politike. Nadzor se zbiva tako što se mreže neposrednoga posredovanja (novi mediji) ekonomsko-politički sve više pokoravaju sprezi kapitalističkih transnacionalnih korporacija i autoritarnih oblika “demokratske kontrole” kibernetičkoga prostora razmjene informacija.<sup>637</sup>

637 Bruno Latour, “There is No Information, Only Transformation”, u: Geert Lovink, *Uncanny Networks: Dialogues with the Virtual Intelligent-*

Dijagram dolje podastrijet koji medijski prikazuje stanje stvari nalikuje paradigmatškoj slici povijesne avangarde Kazimira Maljeviča *Crni kvadrat na bijeloj podlozi*. Nepredmetnost svijeta medijalna je perspektiva svođenja događaja na elementarne forme sinestezije (osjeća je i doživljava) svijeta kao zatvorene strukture u kojoj K (kôd) djeluje kao moć transnacionalnih korporacija u globalno umreženim društvima kapitalističke globalne ekonomije.

Korporacija je logički strukturirana kao binarno kodirani sustav informacija s onu stranu javnoga i privatnoga odnosno kao javno privatizirani prostor nadzora nad cijelim društvenim poretkom. D (država) je još samo simboličko instrumentalno djelovanje države kao aparata ideologijsko-političke moći, ali tako da djeluje u smjeru transkodiranja moći K (korporacije) do krajnjeg korisnika S (sveučilište) i ujedno proizvođača kognitivnoga kapitala za reprodukciju cijele matrice. Perverznost je ovoga modela naprosto u tome što je savršeno “realistički” konstruiran. Sveučilište je navodno “autonomno”, a država je navodno politički subjekt moći. Jedino korporacija nije navodno ekonomska moć, nego najrealnija moć uopće, Moć kao takva u suvremeno doba apsolutno transparentne medijalnosti. Medijalnost medija označava “crni kvadrat na bijeloj podlozi” suvremenoga svijeta. To je ultimativni označitelj bez znaka, tamni Drugi ovoga jedino-ga svijeta bez tajne, čisto Ništa u svojem totalnome obesvjetovljenju/ništenju svijeta kao informacijsko-komunikacijskoga stroja života.

*sia*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, London, 2004. str. 154-161.



Kao legitimni oblik borbe protiv nadzora kulture u načelno slobodnome virtualnome prostoru samoorganizirajuće mreže novih medija pojavljuju se alternativni aktivistički pokreti. Novi mediji nisu ovdje puka preslika situacije u “izvanjskome” svijetu, gdje vlada frontalni sukob subjekata/aktera kapitala i rada, premda je svaki novi način nadzora uvijek i prijeteća opasnost puzajućega totalitarizma u ime “slobode”, “autorskih prava”, “humaniteta”. Aktivistička fronta novih medija djeluje svagda tako da slijedi logiku samoorganiziranja koja ima kibernetički karakter neposredne demokracije društvenih mreža (online forumi, blogovi, portali, *Facebook*, *Twitter*).<sup>638</sup> Interaktivnost novih medija stvara privid da je svijet jedinstven i da je tehnologija neutralna. Ako postoji išta zajedničko svim teorijama medija onda je to stav da mediji kao tehnologija prijenosa informacija nisu neutralni. To vrijedi podjednako za medijske “tehnodeterministe” i “kulturalne volutariste”. Ono što je, pak, različito u pristupu medijalnosti proizlazi iz odnosa ideje i realnosti. Jer ako je uporaba ona koja odlučuje o promjeni stvari postavljanjem novih pravila igre u nekom društvu i kulturi, tada je samozvjesno da je pitanje uporabe postalo temeljno pitanje odredbe medijalnosti uopće. Umjesto pitanja “što” jest događaj i

638 Leah A.Lievrouw, *Alternative and Active New Media: Digital Media and Society Series*, Polity Press, Cambridge, 2011.

koji mu je smisao, sada je važno znati “kako” se nešto događa i što je značenje događanja u događaju samome. Procesualnost događanja otvoreni je proces medijalizacije tijela. Ono nije slobodno u jeziku kojim medij govori o tijelu, ali jest u odluci o putu jezika kojim se medij izvodi u svojem utjelovljenju/otjelovljenju (*embodiement*). Pragmatika značenja svodi se, dakle, na uporabu. Performativnost govora novih medija njihovo je konceptualno tijelo otpora u izvedbi. Zato medijalnost i ne treba shvaćati drukčije negoli kao sklop čestvorstva uzroka u suvremenome obratu svijeta samoga.

U čemu je onda privid? Upravo u tome što je digitalni svijet već uvijek onaj koji implozijom informacija stvara privid stvarnosti kao obilja i proloma informacija iz kojih komunikacija može postati ili masovnom pobunom protiv društva i kulture hegemonijski raspoređene moći, ili, pak, masovnom ravnodušnošću spram svih akcija promjene društva i kulture uopće. Prvi je slučaj aktivistička vjera u moć novih medija kao subverzivnoga otpora, a drugi je slučaj eskapizam i nihilizam povlačenja u vlastiti Voltaireov vrt u sprezi izbora stila života kao narcističke svetkovine (ne)moći samosvjesnoga pojedinca. Između aktivizma i bijega u vlastite svjetove iluzije stoje mediji. Posredovanje politike i ideologije u medijalnosti vezano je s obrnutim učinkom mantre o interaktivnosti novih medija. Umjesto, dakle, totalnoga aktivizma društva kao subverzivnoga otpora logici djelovanja K-D-S crnoga kvadrata, imamo spontanu ravnodušnost i bijeg u vlastite imaginarne rajeve, totalnu interpasivnost djelovanja u sustavu društvene entropije neoliberalnoga kapitalizma globalnoga doba.<sup>639</sup> Može se činiti da je ipak riječ o suprotnosti između samosvjesnoga političkoga aktivizma alternativne/subverzivne djelatnosti novih medija i razočaranoga bijega u refleksivno sebstvo intime. Tu iluziju podržavaju stavovi ideologijsko-političke inteligencije ili intelektualizma nove ljevice na mreži. Kibernetička (neposredna) demokracija na taj

639 Robert Pfaller, *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

način, ali samo s drugim predznakom, postaje tehnodeterministički način djelovanja novih tehnologija komunikacije. Umjesto transnacionalnih korporacija koje tehnolozi koriste u svrhu uvećavanja profita, to jest kao ideologiju vladavine kapitalizma u sprezi s autoritarnim konceptom države, alternativa se pronalazi u “slobodnome” softveru i radikalnome podruštvljenju *cyberspacea*.<sup>640</sup>

Paradoks je u tome što komunikacija kao slobodna interakcija s Drugime nikad nije neposredna. Ona je već uvijek posredovana aparatom i alatom tehnolozijskoga nadzora između sudionika komunikacije. Problem ne nestaje time što se mediji podruštvljuju, jer je iluzija novih medija upravo u toj ekstazi (neposredne) komunikacije. No, iluzija je nužna i neizbježna varka, ideolozijska slika-koncept telematskoga društva koja je utoliko varljivija ukoliko je transparentnija u stvarnosti.<sup>641</sup> Da bi se radikalno, a ne tek iluzorno “subverzivno” moglo govoriti o subjektima/akterima alternative ovom događaju Istoga u razlikama (interaktivizma i interpasivizma), potrebno je prije toga promisliti kako se djelotvorno može uopće prevladati ili preokrenuti “željezna logika” djelovanja modela K-D-S (korporacija-država-sveučilište), odnosno kako preokrenuti koncept totalne mobilizacije kapitala=znosti u formi kibernetičke estetske tehnologije novih medija u svrhu opće koristi (pragmatika telematskoga društva “potreba”?). Alternativa pretpostavlja ponajprije uvid u bit jezika kao uvjeta mogućnosti druge i drukčije komunikacije. Jezik se, naime, preobrazio u sredstvo/svrhu isporučivanja informacija, u alat tehnolozijskoga kodificiranoga svijeta. Epohalan događaj nije u razmještanju “središta” svijeta umreženih društava, gdje i Kina i Indija igraju ulogu autoritarnoga Drugoga zapadnjačke civilizacije s istim

640 Vidi o tome Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?* Verso, London-New York, 2000. i kritiku tog shvaćanja u Žarko Paić, *Moć nepokornosti: Intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.

641 Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005.

metodama i drukčijim kulturnim tehnikama hegemonije i dominacije kapitala nad radom. Uostalom, logika modela K-D-S i izvan Zapada djeluje savršeno istoznačno, jer je posrijedi logika tehnolozijskosti, objekata i struktura života kao Stvari, a ne Stvari kao neposrednoga života bez medija i bez posredovanja vladavine čovjeka kao društvene maske stvari. Problem je u djelovanju ove logike što je sam jezik novih medija vizualizirani tekst modela K-D-S i što njegovo kazivanje nije drugo negoli znanje u formi sublimnoga objekta Stvari. Lyotard je to nazvao na tragu Wittgensteina *jezičnom igrom* moći znanja kao *savoir-faire/know-how*. Kada jezik postane upravo to i ništa više, tada je medij njegova kazivanja govoritijelo objektivirane stvarnosti, tehnolozijska realizacija znanja u formi posthumane robe za prodaju na globalnome tržištu ideja.

Jezik preuzima formu stroja za računanje. Prelazak jezika u kalkulativnu prirodu vrijednosti označava mediolozijski obrat u svojem posljednjem stadiju nepredmetnosti stvari. To je ona sublimna “vrijednost” koja se pripisuje stvarima kao simbolički dodatak/nadomjestak, kao što se “prirodi” pripisuje ljepota i uzvišenost u čudovišno neljudskome doživljaju beskrajne moći božanskoga djelovanja s onu stranu ljudskoga. Mediji su logički artikulirani kao jezik nesvjesnoga neutraliziranja prirode i kulture. Umjesto službe ili funkcije, u tijeku je posljednji čin njihove preobrazbe u samu Stvar koja regulira sve društvene odnose. A to nije ništa drugo negoli sloboda u igri jezika kao moći raspolaganja životom. Biosfera jezika u tehnosferi medija može preostati nesvodljivom snagom drugoga puta mišljenja samo ako se prijeđe granica spektakla, vizualizacije i teksta u svijetu koji je postao fantomskom matricom. Nije problem u matrici, nego u njezinom uporabnom kôdu kojem se pokorava i priroda i čovjek i božansko. Thomas Pynchon u romanu *Gravity Rainbow* uspostavlja svezu između jezika, zavjere i paranoje. Društvo je nadzorno u vlasti medijalno određene strukture moći Korporacije kao posrednika između Stvari i čovjeka. Znanje

nužno postaje korporativnom tajnom čiji misterij počiva upravo u tome da nužno potrebuje paranoju i zavjeru da bi se Druge uvjerilo u njegovo nepostojanje. Mediji stoga djeluju kao korporativna paranoja jedne univerzalne zavjere jezika bez tajne. Komunikacija, dakako, može i bez jezika. Ali tijelo kao korporativni jezik misterija događaja svijeta ne može bez svojih organa, alata spoznaje i osjetila doživljaja. Kreativna se paranoja jezika ogleda u njegovoj medijalnosti kao neutraliziranju društva nastankom entropije, a kulture neprestanim insceniranjem subverzije. Vječni krug metastabilnosti zahtijeva promjenu unutar samoga sustava tako što društvena entropija proizvodi kulturalnu subverziju.

Ima li svijeta bez medija? Možda. Ali nema medija bez jezika koji je postao slikom samoga života. Konceptualni jezik medija otvara izvedbenu dramu slike-života bez svijeta. Ofilmljenje samoga života više ne predstavlja problem ni u činu rađanja niti u akciji postajanja Drugim/drukčijim. Problem je jedino zamisliti svijet bez medija a da u toj slici više nema apokalipse, paranoje i zavjere same medijalnosti događaja protiv samoga sebe. Na kraju, a što ako Maljevičev crni kvadrat više nije nikakvom slikom, nego čistim medijem života s onu stranu jezika uopće? Ako, dakle, logika modela K-D-S prijeđe u model logike S-D-K mijenja li se radikalno cijeli poredak stvari? To je pitanje koje nadilazi djelovanje medija. Revolucija medija zahtijeva obrat u samoj biti medijalnosti svijeta gdje znanje više ne može biti shvaćeno kao “roba” ili “medij” iskustva kretanja same stvari do svojeg kraja. Kada znanje više nije roba, što preostaje od moći države i korporacija osim onoga što je čudovišno istovjetno – sveučilišta kao negativne korporacije i države s onu stranu povijesno shvaćenoga kognitivnoga rada samoga? Utopija medijalnosti događaja bez medija nužan je rezultat paranoje i zavjere same “istine” medija. A ona, naime, treba ovom svijetu samo zato da ga se uvjeri u vlastito nepostojanje.

# MREŽA PETA

## teror i uzvišenost

## 13.

## NESVODLJIVA MOĆ UMJETNOSTI: Između totalne politike i estetskoga poretka

Dosegao sam najveće dubine impersonalnosti.  
James Joyce, *Pisma bratu u Dublin*,  
Pula, veljača 1905.

### 13.1. BOŽANSKO NASILJE ILI O TRI PARADIGME TERORA

U okružju sumračnoga Korinta u doba mitske Grčke prebiva temeljna riječ posttragičkoga suvremenoga doba – *teror*. Zastrahivanje i prijetnja smrću članovima zajednice bezrazložnim činom žrtvovanja u ime nečeg što prethodi utemeljenju političke zajednice nije tek fenomen moderne povijesti od jakobinskoga terora Francuske revolucije. Već podrijetlo latinske riječi (*terror, terroris*, strava i nečuveni strah, jeza, užas) upućuju na nešto posve čudovišno i otuda uzvišeno u svojem zastrašujućem postojanju. Kralj Edip suočava se sa strahotnim terorom Sfinge. A u Euripidovoj najmračnijoj tragediji *Medeja* smrtonosna ljubav polučuje žrtvovanje djece uz samoubilački čin “žene u crnome” - same Medeje. Strahotna i čudovišna “priroda” terora jest u tome što mu je bestemeljnost slobode pretpostavka za bezrazložnost nasilja. Teror unosi razdor u temelj svijeta. Kao ni sloboda, on nema svoj temelj.

Nije ni sredstvo niti svrha političkoga opstanka zajednice, a uvijek se zlorabi u ime neke neodređene svrhe kao sredstvo. Pragmatika značenja baš kao u teoriji novih medija odlučuje o njegovom stvarnome karakteru. Ako se ideologija pojavljuje kao etičko-politički smisao terora, onda je očigledno da se apsolutna redukcija suvremenoga doba kao globalnoga poretka korporativne moći tehno-znanosti i politike događa u svođenju svih heteronomnih sfera života na ideologiju. Kada sve ima značajke ideologijskoga djelovanja/događanja u svijetu kao tvorbi ideja sredstvima političke moći, tada se nalazimo u začaranome krugu svodljive nesvodljivosti umjetnosti, politike, religije, znanosti, tehnologije, samoga života na nešto čudovišno i zastrašujuće. To nije ništa drugo negoli doživljaj raskorijenjenosti svijeta bez temelja.

Heidegger u raspravi “Čemu pjesnici?”, navodeći stihove Hölderlina iz elegije “Kruh i vino”, kaže da mračno razdoblje svijeta postaje iskustvo bezdana bitka tu-bitka. Kada više ništa nema svoje tlo i svoj temelj svijet luta u mračnome razdoblju napuštenosti. Nestanak Herakla, Dioniza i Krista iz svijeta svjedoči Noć svjetskoga razdoblja. Ono je oskudno jer je božanskost svijeta nestala, a bića su napuštena u svojoj bestemeljnosti od onog božanskoga. Tada nastaje potreba za onim što nadilazi ovo čudovišno iskustvo napuštenosti i oskudnosti. Ali u svekolikome bezdanu ne može se mesijanski očekivati da će nadolazeći bog biti novi bog koji će nadomjestiti stare bogove. Heidegger misli ovo temeljno “ontologijsko” iskustvo bezdana uistinu iz najdublje moguće perspektive nemogućnosti bilo kakvoga povratka “starome” svijetu, ali i bilo kakvog brzopletoga stvaranja “novih” svjetova. Događaj je ono što umjetnosti podaruje riječ i šutnju pred čudovišnim dobom bezdana i svjetske noći.<sup>642</sup> Pjesnici i mislioci otvaraju svjetove i kad se ništa od toga ne vidi i ne čuje. Sačinjanje (*poiesis*) i mišljenje (*philosophia*) stoga pripadaju jednom iskonskome događaju sabiranja (*legein*) onog bitnog

<sup>642</sup> Martin Heidegger, “Wozu Dichter?”, u: *Holzwege*, V.Klostermann, Frankfurt/M., 2003. 8. nepromijenjeno izd. str. 269.

kao mogućnosti nadolaska samoga događaja bitnog vremena svijeta. U moderno doba umjesto racionalnoga upravljanja sustavima svjedočimo obrat u samoj biti *Stvari*. Ništa nema svoju autonomiju i sve je heteronomno u složenosti svojih emergentnih praksi. Posljedica takvog stanja jest da suvremeni globalni poredak moći počiva na fundamentalnom teroru same mreže subjekata/aktera, kako onih koji vladaju tako i onih kojima se vlada.

Začarani krug binarnih opreka uporabe terora u krajnje svrhe totalne političke vladavine vidljiv je već u jezgri kako u revolucionarnome teroru jakobinaca tako i u kontrarevolucionarnome teroru rojalista. Neki teoretičari i kritičari neoliberalnoga globalnoga poretka, a među njima i filozof dekonstrukcije Derrida, na isti način govore o sukobu ideologija Zapada i njegovih "neprijatelja". Moć državnoga terora nad tzv. "rogue states" (kriminalnim državama) u ograničenim ratnim operacijama u ime humanitarnih prava proizvodi islamski fundamentalizam s al-Qu'edom kao paradigmom globalnoga terorizma. Ne radi se o izjednačenju različitoga u politici i ideologiji suvremenoga doba. Posve suprotno, binarne opreke apsolutnoga vladara i njegova Drugoga govore o samoj strukturiranosti mreže poretka. Iz takve matrice nužno slijedi radikalni teror. Takav teror na njoj počiva i legitimira ga istodobno svojom totalnom politikom isključenja mogućnosti promjene strukturiranosti same strukture.<sup>643</sup> Zato treba odlučno kazati: teror nije odgovor na neki uzrok u društvu, politici, kulturi. Riječ je o čudovišnome događaju. S pomoću njega se uspostavlja mogućnost, zbilja i nužnost totalne politike kao anti-politike. Mogli bismo parafrazirati Derridu u njegov stav: *religija? Ne pitanje, nego odgovor*. Teror! Ne odgovor, nego pitanje. U oba slučaja je odgovor na pitanje nužno apsurdan. Vjeruje se poput Tertulijana - *credo quia absurdum*, a teror se događa zato što se događa to da je događaj terora pitanje o mračnom dobu apsurdne logike *Novoga svjet-*

*skoga poretka*. Ona je poput binarnoga kôda digitalnih novih medija logika sintetičke uključenosti isključenih. Da bi binarne opreke djelovale, nužno je da sustav djeluje kao meta-jezik Zakona (beskrajne "istine", "pravde" i "slobode"). *Novi svjetski poredak* počiva na ideologijskome strukturiranju moći kroz brutalnu prirodu diferenciranja bogatih i siromašnih, demokracije i diktature, slobode i ropstva. Na isti način valja razumjeti avangardnu umjetnost. Ona označava radikalni događaj prekida s kontinuitetom povijesnoga razvitka umjetnosti. Avangardna umjetnost nije tek zahtjev za totalnim umjetničkim djelom. S njom se događaj radikalne realizacije života putem estetske konstrukcije odigrava u procesu totalne politike terora. Staljinizam i fašizam su otuda nužno realizacija totalne politike kao etičko-ideologijskoga čina. Gubitkom aure metafizičkoga utemeljenja umjetnosti upravo on podaruje legitimnost totalnoga umjetničkome djelu. Ako nešto ovdje uopće jest autonomno nakon što je razorena autonomija moderne umjetnosti kao sustava ideja, poretka diskursa i institucije umjetničkoga djela i djelovanja, tada to više nije ni djelo niti život sam u koji se upisuje umjetnost, nego apsolutni događaj totalnoga terora kao politike bez subjekta. Do dana današnjega se na pitanje o biti suvremene umjetnosti ne može odgovoriti bez odgovora na pitanje: čemu uopće suvremena umjetnost ako potreba za njom ne proizlazi iz "najviše potrebe duha" (Hegel), ili iz "nužne mogućnosti umjetnosti protiv mahnitosti bez utjehe moderne tehnike" (Heidegger), nego iz čudovišnoga događaja slobode u igri prelaska granica neživoga i živoga, beskonačnoga i konačnoga, smrti i života? Zašto onda uopće taj "teror" hiperpolitizacije suvremene umjetnosti i odakle potreba za tim nadomjestkom metafizičke aure koji unaprijed ima negativni prizvuk ideologijske službe nečemu profanome i nedostojnome ideji umjetnosti i umjetnika?

Nestanak temeljnoga subjekta u doba postmoderne kao što je nacija-država, suverenost, identitet, dovodi do toga da je u doba pluralnih subjekata/aktera svih područja života po-

643 Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford University Press, Stanford – California, 2005.

litika postala politizacijom, estetika estetizacijom, a vjera fundamentalizmom. Kraj subjekta označava prelazak u doba struktura, matrica i mreža složenih odnosa.<sup>644</sup> Prema tome, trijumf procesa u suvremeno doba pokazuje da je na djelu desupstancijaliziranje kako politike tako i umjetnosti, kako religije tako i filozofije. Teror kao suvremena ideologija zastrašivanja pretpostavlja da je čovjek uhvaćen u zamku vlastite lakovjernosti o sigurnosti egzistencije u modernome društvu. No, to je tek izvanjska slika stanja stvari. Hoće li se izvesti istinska dijagnoza raspada metafizičkih temelja povijesti koji su utkani u sve naše vizije i snove o nadolazećem kao onom spasonosnome, može se posegnuti za onim što Walter Benjamin na tragu Carla Schmitta naziva najvećim terorom uopće, apsolutnim ili čistim terorom. Riječ je, kao što je poznato, o *božanske nasilju*. S onu stranu Zakona i s onu stranu legitimnosti i legalnosti uopće ono utemeljuje Zakon s pomoću čudovišne sile koja stoji izvan opreka prava (uma) i sile (nasilja). Izvanredno stanje iznimku pretvara u pravilo. Kada se to događa tada je jedini istinski povijesno-epohalan događaj samo u tome da sve iz njega proizlazi. Platon kaže da sve veliko stoji u oluji. Iz božanskoga nasilja proizlazi logika apsolutne kontingencije događaja.<sup>645</sup>

Što iz toga slijedi? Ili posvemašnja otvorenost povijesti ili katastrofični događaj nestanka čovjeka i njegove slobode. Logika ili-ili, međutim, neutralizira se u doba postpovijesnoga stanja. Politička se moć sada nastanjuje izvan središta nacije-države. Ona se nalazi u razmještenim strukturama korporativnoga kapitalizma mreža i neoimperijalnih konglomerata moći.<sup>646</sup> Postoje tri paradigme terora koje u skladu sa svojim metodama i ciljevima odgovaraju kretanju svjetske povi-

jesti, a istodobno se ogledaju i u promjenama paradigme umjetnosti (slike). To su:

- (1) *politički teror* moderne totalne države protiv svojih izmišljenih Drugih. U nacizmu-fašizmu riječ je o ideologijско-političkoj figuri unutarnjega neprijatelja kao što su Židovi koji ugrožavaju opstanak vladajućega naroda pojmljenog u kategorijama biologizma kao arijevske rase gospodara. U staljinizmu riječ je o figuri unutarnjeg neprijatelja kao što je to razvlaštena građanska klasa koja ugrožava vladavinu radničke klase posredovane apsolutnom moći Partije i države;
- (2) *etički teror* koji proglašava vladajući moral vladajuće klase-naroda-zajednice običajnosnim Zakonom zla i nasilja te u ime njega želje Drugih za vlastitim priznanjem potiskuje u područje mračnoga nesvjesnoga. Kao reakcija na etički teror dispozitiva moći vladajućega poretka pojavljuje se nužno čin subverzije koji ima svoj anti-politički karakter etičkoga terora preuzimanjem moralnoga imperativa djelovanja pojedinca;
- (3) *ideologijski teror* koji sredstvima državno-političke moći suspendira druge ideologije kao “neprijateljske” i “subverzivne” jer ugrožavaju djelovanje sustava, poretka i institucija moći. Ali radikalna je promjena djelovanja sada u tome što više nije riječ o ugroženosti ovog ili onog “središta” svjetskoga poretka hegemonije i dominacije kapitalizma, demokracije i liberalnoga shvaćanja slobode. U pitanju je obrana tzv. univerzalnih temelja zapadnjačke civilizacije kao apsolutnih vrijednosti *svijeta*.

Prvi teror je *mimetički* zato što se zasniva na golom nasilju politike u formi partijsko-državnoga izvanrednoga stanja protiv prokazanih etničko-religijskih skupina i klasa. Drugi je *reprezentacijski* jer se odnosi na kritiku državno-društvenoga poretka koji počiva na instrumentalnom karakteru ljudskoga tijela u zajednici. Zato je uvijek riječ o društvenim ulogama subjekata koji nisu stvarni ljudi, nego su kao što je to pokazao Marx *karakterne maske* društvene perverzije kapita-

644 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Continuum, London, 1987.

645 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.

646 Manuel Castells, *Communication Power*, Oxford University Press, Oxford – New York, 2009.



lizma. Etički teror je stoga uvijek metapolitički. Takav teror želi radikalno prijeći granice samozadane forme politike u ideji načelne odvojenosti liberalno-demokratske države i građanskoga društva. Primjermi slučaj jest onaj njemačkoga R.A.F.-a s ključnom figurom univerzalne žrtve Ulrike Meinhof.<sup>647</sup> Treći je *integralni* teror kraja povijesti koji u svojem čistom obliku diskurzivno-vizualne moći pretvara ekonomiju i politiku globalnoga poretka neoliberalizma u “prirodno stanje” nužnosti kao trajno izvanredno stanje stabilnosti u кризи. U prvom je slučaju riječ o modernom konceptu totalne politike izvanrednoga stanja i permanentne revolucije protiv liberalno-demokratske države i društva. U drugom je, pak, težište na prelasku iz totalitarne situacije u stanje neutraliziranja zahtjeva za prevladavanjem autoritarne države u liberalnoj demokraciji. Treći upućuje, na poslijetku, na to da u suvremenom dobu preobrazbe ideoloških sukoba u nove “kulturalne ratove” sama ideologija postaje diskurzivno sredstvo/svrha opravdanja poretka.<sup>648</sup>

Namjesto mesijansko-apokaliptičke logike izvanrednoga stanja ulazimo u stanje trajne krize novoga. Zato je riječ o logici i-i koja odlikuje sintetičko doba novih medija: i mesijansko doba i apokalipsa, i spas i propast, i revolucija i entropija. Zanimljivo je podsjetiti da ova logika proturječnosti ima svoju povijesnu matricu u helenističkome razdoblju dekadencije grčkoga mišljenja. Svi sustavi mišljenja postaju hibridnima, umjetnost eklektičkom, a same se forme života mogu razumjeti jedino iz sinkretičke prirode neprestane preobrazbe. Sve se miješa i sve postaje nadomjestivo. Razlika i ono Drugo tvore nesvodljivost jednog prijelaznoga razdoblja

647 Vidi o tome: Kaja Silvermann, “Tijelo mog tijela”, *Tvrda*, br. 1-2/2011., str. 183-206. S engleskoga preveo Miloš Đurđević i Leonida Kovač, “Tübingenska kutija”, *Tvrda*, br. 1-2/2011., str. 169-182.

648 O preobrazbama shvaćanja koncepta ideologije danas vidi: Slavoj Žižek, *The Parallax View*, The MIT Press, London – New York, 2006. i Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

trajne krize vrijednosti.<sup>649</sup> U svim mitolojskim poretcima vrhovni Bog u pluralnome svijetu bogova djeluje čistim nasiljem samo zato da bi dokazao svoju apsolutnu moć koja se uspostavlja kao Zakon. Pitati ima li Bog pravo na “svoje” nasilje ne samo da je teolojski besmisleno, nego jest i alogično. Tko bezrazložno stvara taj i bezrazložno razara! Teolojsko određenje stvaralaštva u formuli *creatio ex nihilo* odgovara definiciji umjetnika kao demijurga novoga. U drugom obratu Goethe kaže u *Faustu: Alles was besteht, ist wert dass es zu grunde geht!* Nasilje je stvaralačko-razaralački čin uspostave novoga u svijetu. Nasilje kao takvo, ono transcendentno koje se imanentno ne može opravdati nikakvim instrumentalnim karakterom, jest nasilje koje ima uvijek dvostruku funkciju:

- (1) uspostave vjere u kontingenciju Boga i svih njegovih metafizičkih atributa poput dobrote, istine, singularnosti, bića i ljepote, što su sve transcendentalije u realizmu srednjovjekovne tomističke teologije, koje kao univerzalne ideje drže ono što je preostalo od svijeta u vječnoj metastabilnosti;
- (2) regulacije društvenih odnosa između ljudi kao tehničkih odnosa između stvari zahvaljujući onoj strukturiranosti strukture koja djeluje kao uzvišena *Stvar* u pukotini između prirode i kulture, onostranoga i ovostranoga, Zakona i želje, uma i tijela.

Božansko je nasilje bestemeljna univerzalna forma totalnoga terora struktura i matrica *Stvari* nad virtualnim poretkom kaosa želja. Teror stoga nema funkciju pukog sredstva za neku uzvišenu i neprikazivu svrhu. Čista kontingencija *božanskoga nasilja*, to je njegova vizualna semiotika u samome kolektivnome tijelu žrtve.<sup>650</sup> Teror ne može biti pukim medijem pravde ili istine kao temeljnih načela političke

649 Vidi o tome: Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

650 O vizualnim aspektima *Novoga svjetskoga poretka* kao terorizma vidi: W.J.T.Mitchell, *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. University of Chicago Press, Chicago, 2005.

zajednice. Preobrazba iz medija u medijalnost označava prijelaz iz logike sredstvo-svrha, što je obilježavalo novovjekovnu politiku i znanost, u logiku emergencije i heteronomije, a što pak obilježava suvremenu umjetnost totalne izvedbe tijela. Ovaj obrat pokazuje nešto gotovo zapanjujuće: umjetnost prethodi revoluciji društvenih uvjeta moderne tako što radikalno mijenja poredak stvari. Nije li u samoj biti pokreta povijesne avangarde izrečena misao o radikalnoj revoluciji svijeta i vremena kao uvjeta mogućnosti nastanka novoga čovjeka i novoga društva? Revolucionarno-apokaliptički naboj avangarde sjedinjuje stoga ideju radikalne političke i estetske revolucije.<sup>651</sup> Sloboda novoga započinjanja, odvajanje od nadodređenih struktura, kontingencija i emergentno polje vibracija nadolazećega otvaraju mogućnosti da se svijet uopće vizualizira kao tehno-znanstvena politika izvedbe tijela.<sup>652</sup> To znači da logika božanskoga nasilja u suvremenom svijetu totalne politike globalnoga poretka neoliberalne ekonomije i svih oblika državne vlasti (demokracija, autokracija, plutokracija, diktatura) nije iznimkom, već trajnim stanjem krize i entropije. Kao događaj krize i entropije, teror u svim svojim formama antipolitičkoga terorizma jedina je zbiljska prijetnja sustavu i njegova unutarnja zaštita od jedine prave opasnosti - revolucije poretka kao apokaliptičkoga događaja nadolazeće zajednice.<sup>653</sup> Kako je to uopće moguće?

Ako je teror istodobno sekularizirano *božansko nasilje* bez druge svrhe osim zastrašivanja građana/državljana, tada je njegovo suvereno pravo razaranja same sigurnosti opstanaka modernoga društva istodobno autoimunizacija sustava od neposredne prijetnje revolucionarne promjene.<sup>654</sup> U oba slu-

651 Žarko Paić, *Slika bez svijeta: ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Litteris, Zagreb, 2006.

652 Vidi o tome: Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham – London, 2002.

653 Vidi o tome: Gilles Deleuze i Felix Guattari, "Capitalism: A Very Special Delirium", u: Sylvia Lothinger (ur.), *Chaosophy*, Autonomedia/Semiotext(e), New York, 1995.

654 Jacques Derrida, *The Best and the Sovereign*, Vol. I (*The Seminars of Ja-*

čaja je bjelodano da se terorom ne može nazivati bilo koja politika. Politikom terora određuje se moderna politika isključenja javnoga djelovanja građana/državljana u demokratsko-me suglasju o slobodi, pravednosti i jednakosti zajednice. Totalna politika moderne kao ideologija totalitarizma počiva na pretpostavkama terora prema unutra i prema vani. Pritom je razlika između mimetičkoga terora totalitarne države spram reprezentacijskoga terora antipolitike u autoritarnim poretcima liberalne demokracije u tome što je prvi teror onaj koji se provodi "odozgo" kao uvjet mogućnosti legitimnosti sustava nasilja, a drugi se provodi "odozdo" protiv uvjeta mogućnosti sustava nasilja. Individualni teror društva protiv kolektivnoga terora države pokazuje samo to da se totalna politika danas nastavlja kao integralni spektakl korporativne ekonomije gologa života u samoj matrici i mreži globalnoga društva i države. To je paradigma autoimunoga *Novoga svjetskoga poretka*. U neomarksizmu Guyja Deborda i njegove teorije reprezentacije modernoga društva kao društva spektakla problem određenja nastanka spektakla zastire se metafizičkim izjednačenjem triju stadija spektakla unatoč njihovih bitnih razlika:

- (1) koncentracijski spektakl (fašizam, nacizam i staljinistički model komunizma);
- (2) difuzni spektakl (liberalni kapitalizam Amerike);
- (3) integralni spektakl (globalni kapitalizam koji sintetički svodi sve razlike u kulturi na logiku estetizirane potrošnje).<sup>655</sup>

Izvan logike fetišizma robe kapitalizma kao društvenih odnosa koji se predstavljaju odnosima između stvari – tehnički karakter socijalne i kulturalne komunikacije u vizualnosti novih medija postaje bit svake moguće komunikacije, a

*cques Derrida*), University of Chicago Press, Chicago, 2009. Vidi o tome: Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2008.

655 Guy Debord, *Društvo spektakla*, ARKZIN, Zagreb, 1999. S francuskoga preveo Goran Vujasinović. Vidi o tome: Anselm Jappe, *Guy Debord*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London, 1999.

jezik postaje pragmatički performativ učinkovitosti znanja kao *know-how* – ne postoji ništa više no uvjet mogućnosti perverzije totalne slobode u totalnu politiku posredovanja slobode univerzalnim terorom posredovanja. Reprezentativni karakter moderne politike kao spektakla totalne moći ideologije u formi totalitarne politike svoj konačni stadij stoga neizbježno poprima u *božanskome nasilju* integralne stvarnosti.

Ona postaje sama univerzalnim terorom. Spektakl slike društvenih odnosa u formi novih medija briše razliku između forme i sadržaja fetišizma robe. Na taj se način teror više ne može razumjeti kao izvanjska *Stvar* modernih društvenih poredaka vladavine i artikulacije ekonomsko-političko-kulturalne moći. Sada se radi o dispozitivu paradoksalnoga djelovanja suvremenoga doba. Teror je negativni subjekt stabilnosti društvenoga sustava, političkoga poretka i kulturnih institucija u neprestanim preobrazbama. Žrtva pritom više nema status subjekta individualnoga mučenika za *Stvar* transcendencije i vječnosti u očima vlastite kulturalno-političke zajednice, a niti kolektivna žrtva kao objekt terorizma ima nešto više od sjećanja na događaj totalne bezrazložnosti i kontingencije zla u povijesti.<sup>656</sup> Komemoracija žrtvama integralnoga terorizma kao što je to slučaj sa žrtvama napada al-Qua'ede na New York 11. rujna 2001. godine događaj je komemoracije integralnoga spektakla. Ovdje je svaka žrtva anonimnom, a katarza kolektivnim iskustvom muzealiziranja virtualno-realnoga događaja. U doba terora nema ni heroja niti mučenika. Kao što u suvremeno doba novih medija teror nije sredstvo politike nego politika svrhe bez smisla – čisto sekularno *božansko nasilje* ili nasilje kao takvo - tako ni žrtva nema smisla jer je riječ o pukom kolektivnome objektu (samo)ubilačkoga napada. U tom smislu je u pravu André

656 “Bilo da se poziva na državu kao na ‘Boga na zemlji’, ili je pod kapom nebeske nepogrešivosti, teroristička diktatura želi biti svemoćna i sveznajuća.” – André Glucksmann, “Treća smrt Boga”, *Tvrđa*, br. 1-2/2002. str. 151. S francuskoga prevela Jagoda Milinković

Glucksmann kada pojam političkoga nihilizma bez subjekta povezuje uz suvremeni terorizam. Subjekt terora je masovni ubojica bez imena, a objekt bezimeni masovni ubijeni. Suvremena umjetnost spomeničke plastike izgrađuje upravo njemu nematerijalno-materijalni žrtvenik u formi, doduše, uzvišenoga kafkijanskoga paragrafa. Tek uklesana slova identiteta žrtve pokazuju bezobličnost i bezličnost žrtvovanja koje to uistinu nije. U doba tiranije identiteta teror savršeno pokazuje iluziju osobnosti. *Nomen est omen*.

Od spomenika poginulim u vijetnamskome ratu u Washingtonu kao taktilne (ne)materijalnosti besmrtnika u samome zidu do spomenika žrtvama Holokausta u Berlinu arhitekta Petera Eisenmana pitanje žrtve postavlja se jedino kao pitanje memorijalne muzealizacije događaja koji se već uvijek dogodio kao masovni zločin. No, razlika između masovnoga zločina kao što je genocid “klasičnim” sredstvima ubijanja u logorima spram terora velikih razmjera jest u tome što je teror ono neljudsko kao takvo. Užas je genocida čak i u slučaju *Auschwitza* u njegovoj morbidnoj dehumanizaciji koja je uvijek ciljana. Tome nasuprot, terorizam je ono besciljno, pobiti što više ljudi i napraviti medijski spektakl groze. Holokaust je imao cilj i svrhu; teror suvremene entropije u globalnome kapitalizmu politike nema cilja i svrhe. I upravo zato je problem besmisla današnjega terorizma u njegovu emergentnome značenju za uvijek neku drugu “svrhu”. Sa stajališta žrtve, teror je uvijek neljudsko stanje brisanja i zaborava. Problem sjećanja i arhiviranja žrtve u suvremenoj umjetnosti uistinu potvrđuje postavke Borisa Groysa da je temeljni problem suvremene umjetnosti u doba biopolitike tek tehnički problem dokumentacije događaja.<sup>657</sup> Ako je tome tako, tada se pitanje tehnologije vizualizacije svijeta kao digitalne slike u njezinoj virtualnoj aktualizaciji pojavljuje jedininim problemom povijesnosti u nadolazećem vremenu.

657 Boris Groys, “Kunst im Zeitalter der Biopolitik: Vom Kunstwerk zur Kunstdokumentation”, u: *Topologie der Kunst*, C.Hanser, München, 2003. str. 146-160.

Iz svega je jasno da teror osim što jest unutarnja moć totalne politike fašizma-nacizma i komunizma, preostaje unutarnjom snagom očuvanja globalnoga poretka entropije i stabilnosti u odnosu liberalne demokracije, totalitarizma i fundamentalizma. Teror čuva umreženo društvo spektakla kao njegov političko-etičko-ideologijski dispozitiv moći od unutarnje destrukcije i izvanjske revolucije. Zato je prava istina svake moguće redukcije suvremene umjetnosti na politiku-etiku-ideologiju samo ova: ostavite svaku nadu vi koji želju za radikalnom promjenom svijeta izvodite iz onog što je sustavu izvanjsko! Problem je u tome što je bit totalne politike istodobno i estetski poredak suvremenoga doba. A budući da u biti politike nema ništa političko, kao što u biti tehnike nema ništa tehničko, kako kaže Heidegger, onda je jedino važno razotkriti kako se bit totalne politike u svojoj pojavnosti formi estetike događaja zbiljski uopće događa.

U biti je ovog terora bez svojeg sublimnoga izvora u Druhome (Bogu ili univerzalnome označitelju) jednostavno da je to čisti teror kao takav. Još preciznije, to je antipolitički teror koji u svojoj destrukciji zadobiva formu estetizacije politike i politizacije estetike. Zato takav univerzalni antipolitički teror nije ni sredstvo niti svrha transformacije svijeta ili njegove revolucije. Njegovo je djelovanje rezultat unutarnje logike proizvodnje “neprijatelja” i “subverzije” poretka koji se ideologijsko-politički prikazuje neprikazivom *Stvari* samom u svojoj paranoično-shizofrenoj prirodi stvari.<sup>658</sup> Euripid u *Medeji* izokreće cjelokupni poredak vladavine poetskoga kao estetskoga i Zakona politike grčke zajednice (*polis*a). Žena koja svoju smrtonosnu ljubav pretpostavlja Zakonu zajednice uzima kao sredstvo svoje osvete vlastitu djecu da bi dovela poredak stvari do krajnje metastabilnosti božanskim nasiljem. Žrtva je univerzalna i kolektivna. Ona to jest stoga jer želja uzima Zakon za predmet svoje razaralačke negacije.<sup>659</sup>

658 Vidi o tome: Eckhard Hammel i Rudolf Heinz: *Jean Baudrillard: Das reine Terror – Gewalt von rechts*, Passagen, Wien, 1993.

659 Vidi o tome: Roxana Hidalgo-Xirinachs, “Euripidova Medeja: Prilog psihoanalizi ženske agresije i autonomije”, *Tvrđa*, br. 1-2/2009. str. 243 – 266. S njemačkoga preveo Dubravko Torjanac

Umjetnost i politika u doba terora podjednako su reducirane forme osjetilnosti (*aisthesis*) i djelovanja (*praxis*) na nešto s onu stranu osjetilnoga djelovanja uopće. Što to može biti ako ne bezuvjetni etički obrat estetsko-političke djelatnosti. Njime se individualno preuzima odgovornost za razdiobu božanskoga nasilja u mreže društvenih odnosa nadolazeće zajednice. Korak k etičkome obratu, koji istodobno u sebi sjedinjuje estetski i politički zahtjev beskrajnoga prava subjekta da djeluje svagda onda kad je ugrožen bezuvjetni moralni poredak zajednice, odgovara ne samo suvremenoj repolitizaciji umjetnosti, nego i arhajskome tragičkome činu.<sup>660</sup> Paradoksalno je da oba čina sjedinjuju u sebi teror i revoluciju, logiku sredstva/svrhe i logiku emergencije i heteronomije. Arhaično i suvremeno povezuje nečuvena jeza i strah. Freud to imenuje onim čudovišnim (*Unheimlich*). Bez iskustva čudovišnoga nema ni doživljaja uzvišenosti.<sup>661</sup> Ali čudovišno ne proizlazi više iz pukotine između same *Stvari* i njezina načina pojavljivanja u svijetu. Umjesto tog metafizičkoga dvojstva, mreže suvremenoga terora su fleksibilne i fluidne kao tijekom globalnoga kapitala. Čudovišno proizlazi sada iz samoga događaja proizvođenja mreže u posvemašnjoj entropiji suvremene politike.

Na jednom mjestu rasprave o posljedicama etičkoga obrata u suvremenoj umjetnosti na primjeru filmova Larsa von Triera *Dogville* i Clint Eastwoda *Mistična rijeka* Rancière vjerodostojno pokazuje da je Lacanova inverzija Freudove opsije s Edipom kao nesvjesnim djelovanjem Zakona u realnosti u opsiju s Antigonom kao terorom etičke bezuvjetnosti uspostave želje za istinom Zakona koja zajednicu prisiljava na svjesni izbor žrtve – žene kao simbola revolucije u samome pojmu realnoga - čin radikalne promjene označitelja želje. Umjesto junakinje našega doba ideologije ljudskih

660 Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001. 2. izd.

661 Vidi o tome: Jean-François Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, Stanford University Press, Stanford – California, 1994.

prava koju je stvorio liberalni demokratski poredak, za Lacana se Antigona pojavljuje radikalnim slučajem teroristkinje. Time se pokazuje kako je simbolički ili tajni teror u temelju stvarnoga terora političko-ekonomskoga poretka Zapada.<sup>662</sup> Krajnje radikalno, što znači biti s onu stranu Lacanova tumačenja Antigone kao moderne heroine subverzivnoga terora etičke rigoroznosti? Mogući odgovor je retoričko pitanje: a što ako ni teror niti revolucija ne pogađaju bit odnosa umjetnosti i politike u suvremeno doba, nego tek skrivaju ono jedino bitno u posvemašnjoj ogoljenosti totalne politike kao estetskoga poretka izvedbe života u svojoj tehno-znanstvenoj pokorivosti? Što, dakle, ako je etički obrat u suvremenoj politici umjetnosti samo žrtvovanje supstancije bez subjekta ili, drukčije rečeno, nestanak društva bez društvenih odnosa hegemonije i vladavine kapitala? Gotovo da bi se ovdje moglo kazati kako je analogija s Marxovom kritikom etički utemeljenih socijalizama (feudalnih, utopijskih, fundamentalističkih) način razumijevanja suvremene situacije. Političko djelovanje u srcu moderne liberalne demokracije predstavlja nužnu transgresiju samoga “terora” moderne politike kao sredstva/svrhe vladavine korporativnoga kapitalizma. Ili drugim riječima, potrebna je nova radikalna kritika svake pseudo-političke “revolucije” društva i njegove demokracizacije. Ne demokratizira se društvo, nego se politički u prevladavanju formi odvojenosti političke države i građanskoga društva otvara mogućnost stvaranja totalne zajednice. A ona nužno politički mora radikalno raskrstiti sa zabludama svake “prirodne” utopije ili “natprirodne” heterotopije.

Što to “konkretno” znači? Ništa drugo negoli da treba bezuvjetno i neodgodivo radikalno preboljeti sve “dječje bolesti” aktivističke buntovničke antipolitike, etike i ideologije “malih priča” poput ekologizma, feminizma, environmentalizma, multikulturalizma. Jednostavno, treba radikalno napustiti repolitizaciju umjetnosti stoga što svaki povratak

političkoj ontologiji subjekta previđa da je tzv. politički subjekt otpora sustavu već “subverzivno” proizveden djelovanjem samoga paranoidno-shizofrenoga sustava, poretka i institucija korporativnoga kapitalizma. Politika subjekta radikalne repolitizacije umjetnosti u krajnoj konzekvenciji nemoćna je i uzaludna *estetika otpora*. Razlog je u tome jer je konstruirana iz biti totalne politike i njegovih triju paradigmi terora: *mimetičkoga*, *reprezentacijskoga* i *integralnoga*. Suvremena umjetnost u svojem vizualnome spektaklu slike nužno poprima karakter terora integralne stvarnosti samoga života umjetnosti. Uronjenost tehno-znanosti u život koji je biogenetski stvoren i tehno-politički zatvoren u svoje posthumane strukture kognitivnoga kapitala povezuje korporaciju, državu i sveučilište. Kao što teror integralne stvarnosti više nije medij posredovanja politike i ideologije društva i države, nego sama slika života koji je postao tehno-znanstveni spektakl događaja života samoga, tako ni suvremena umjetnost više ne proživljava krizu reprezentacije subjekta. Prošlo je vrijeme te “male priče” suvremene umjetnosti. Već je Foucault razorio njezine pretpostavke postavkom da je kriza reprezentacije ništa drugo nego problem kraj subjekta kao diskursa znanja/moći u doba prelaska iz paradigme teksta u paradigmu slike. Suvremena je umjetnost sada suočena s jedinim bitnim pitanjem: odakle proizlazi uopće potreba za umjetnošću u svijetu koji počiva na temelju tehno-znanosti u prostoru totalne politike kao estetskoga poretka života? To nije više neko usputno pitanje. Pitanje pogađa smisao suvremene umjetnosti. U svim njezinim zonama i sferama beskrajno umnoženih “eksperimenata” i “izvedbene prakse” na djelu je posljednji obrat avangarde u samu konstrukciju života: umjetnost više nije “ono” što se samo od sebe događa u svijetu, nego konstrukcija svijeta iz tehnosfere kao estetske moći stvaralačkoga dizajna. Umjesto da je ispunila program i vizije avangarde o ozbiljenju totalnoga umjetničkoga djela u životu, ona prebiva i nadalje kao konstruktivno-destruktivni dodatak/nadomjestak (*supplement* kako ga od-

662 Jacques Rancière, “The Ethical Turn of Aesthetics and Politics”, u: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010. str. 187.

ređuje Derrida u svojem spisu *O gramatologiji*) muzealizirane događajnosti korporativnoga kapitalizma.

O tome svjedoče tri velike “konceptualne” izložbe suvremene umjetnosti. To su ujedno tri paradigmatiska teorijska pristupa ovom problemu. Jedan je Lyotardova izložba *Immatériaux* 1985. godine u pariškome centru Pompidou, drugi Viriliova izložba *Ce qui arrive* zaklade Cartier 2002. godine, a treći Latourova i Weibelova izložba *Iconoclash* u Centru za kulturu i medije u Karlsruheu 2002. godine. U sva tri slučaja kustosi izložbi su teoretičari suvremenoga doba (filozofi, sociolozi, antropolozi, povjesničari umjetnosti). U prvom slučaju Lyotard propituje mogućnosti pojma uzvišenoga u doba tehno-znanosti i kibernetičkih tehnologija informacija i komunikacija.<sup>663</sup> U drugom Virilio provokativno realizira ideju da je suvremeni svijet vizualna implozija terora i katastrofe kao spektakla performativno-konceptualne informatičke bombe koja dokida razliku imaginarnoga, simboličkoga i realnoga.<sup>664</sup> Dok je još Lyotardova izložba smještena u “klasični” prostor mjesta moderne umjetnosti kao što je muzej, Viriliova je razmještena na *screenove* i *displayeve* aerodroma kao ne-mjesta suvremene civilizacije. Ono što je nadolazeće uvijek je već aktualizirana mogućnost apokalipse kao događaja terora i katastrofe. Politički teror i tehnička katastrofa pripadaju u isti sklop. Treća je izložba susret teorije i realizacije umjetnosti kao totalne politike-etike-ideologije u teroru slike kao transparentije znanosti, tehnologije i politike nasilja.<sup>665</sup> Zato su “ratovi slika” u suvremenoj kulturi *Novoga svjetskoga poretka* dokaz da totalna politika nije više stvar moderne/postmoderne igre oko praznoga središta moći liberalno-demokratske i autoritarne države. To je događaj totalne konstrukcije života kao “slučaja” korporativnoga kognitivo-

ga kapitalizma, njegove entropije i njegove emergencije. S onu stranu društva i države totalna politika se događa u imaterijalno-virtualnome prostoru integralne stvarnosti bez subjekta i bez supstancije.

Riječ je o događaju manihejskoga sukoba binarnih opreka sustava, poretka i institucija mreže s onima koji su unutar mreže postavljeni kao negacija sustava, poretka i institucija. Schmittova odredba politike prijatelj-neprijatelj određuje bit suvremeneoga svijeta. Ne postoji dijalektička sinteza kao prevladavanje/dokidanje binarnih opreka. Uvijek je, naprotiv, riječ o negativnoj eshatologiji Zakona, koji djeluje željom za dovršenjem i ispunjenjem života kao Zakona i njegovih temeljnih pravila. U sva tri slučaja, Lyotardovom istraživanju uzvišenoga u čudovišnoj *Stvari* suvremene tehno-znanosti i njezine kibernetičke tehnologije, Viriliovom povezivanju terora i katastrofe kao performativno-konceptualnoga događaja i Latourovom i Weibelovom shvaćanju suvremenoga ikonoklazma kao totalne politike-etike-ideologije suvremene umjetnosti s onu stranu znanosti i tehnologije riječ je o poniranju u “srce tame”. S onu stranu integralne stvarnosti događaja bez smisla, događaja kao takvoga, događaja čistoga terora kao “božanskoga nasilja” u kojem više nema ništa ni “gore” niti “dolje”, ni “izvan” niti “unutra”, u kojem se dovršava metafizika kao povijesno-epohalan događaj svijeta i čovjeka koji je određivao sve što jest, umjetnost u suvremeno doba čini se kao da je smrvljena u svojoj hiperproduktivno-hiperreproduktivnoj nemoći slobode da iz sebe otvori novi svijet kao događaj i stoga je u svojoj nikad toliko slavljenoj događajnosti ponižena do krajnjega stupnja isušivanja smisla i potrebe za njom. Poniženje se ogleda u trijadi “banalnosti”, “trivijalnosti” i “estetizacije” okolnoga svijeta. Nastankom totalnoga dizajna postindustrijskoga društva, koji više ne “uljepšava” stvarnost nego je konstruirao u binarnim oprekama ornamenta i funkcije, dolazi do posljednje mutacije umjetnosti i života. Dizajn preobražava život okolnoga svijeta u umjetničko djelo “ornamentalnoga funkcionalizma”. Politi-

663 Alexander Wunderlich, *Der Philosoph im Museum: Die Ausstellung “Les Immatériaux”* Jean-François Lyotard, Transcript, Berlin, 2008.

664 Paul Virilio, *L'accident originel*, Galilée, Pariz, 2005.

665 Bruno Latour i Peter Weibel (ur.), *ICONOCLASH: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, The MIT Press, London, 2002.

ka estetskoga poretka moderne savršeno funkcionira i u okružju postindustrijskoga društva totalnoga dizajna biotehnički stvorene zbilje. Koji su uopće mogući izlazi iz ove svodljivosti umjetnosti na totalnu politiku i estetski poredak?

### 13.2. OTPOR I SUBVERZIJA UMJETNOSTI: BROCHOV ETIČKI RIGORIZAM

Problem o kojem se iznova vodi suvremena filozofijska rasprava pripada još drevnoj prošlosti. Može li se, naime, sloboda umjetničkoga djelovanja i stvaranja žrtvovati zbog interesa zajednice? Ili drukčije rečeno, ima li umjetnost pravo sebe postaviti na oltar političkoga i politike u ime nečeg što je “više” od nje i što je nadilazi? Služba umjetnosti politici u naše se doba nužno mora s gnušanjem odbaciti. Ali čini se da to ipak nije slučaj. Štoviše, nisu rijetki pokušaji da se suvremena umjetnost u svojoj heterogenosti i heteronomiji podvrgava novoj vrsti politizacije. Mnogo je primjera za ovu tvrdnju. U suvremenoj estetici postoje vjerodostojni zagovaratelji repolitizacije umjetnosti. Najznačajniji su, dakako, Badiou i Rancière. Oni misle da se metapolitičkim djelovanjem umjetnosti može spasiti njezino izgubljeno dostojanstvo sfere osjetilnosti. Već je za Hegela umjetnost prestala biti najvišom potrebom duha u njegovoj istini.<sup>666</sup> Budući da suvremena umjetnost pripada vremenu aktualnosti i da ga istodobno nadilazi, bjelodano je da je opsesija s novim svijetom i čovjekom unutarnji pokretač svih zaokreta i obrata spram onoga što je, metafizički govoreći, uvjet njezine mogućnosti.<sup>667</sup> Ali u samoj je suvremenoj umjetnosti nešto uistinu problematično. Ponajprije je riječ o neodređenosti područja koju zaposjeda, a potom o neodređenosti njezinih imanentnih kate-

666 Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Pariz, 1998. i Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Gallimard, Pariz, 2004.

667 Boris Groys, “On the New”, u: *Art Power*, The MIT Press, Cambridge – Massachusetts, London, 2008., str. 23-42.

gorija u odnosu spram perspektive nadolazećega vremena.

Aporija je teorije suvremene umjetnosti što je njezina “povijesnost” konstruirana “aktualnost” iz ideje novovjekovne znanosti i tehnike. Te kategorije nisu zadobivene iz autonomne moderne umjetnosti, nego iz metodologije modernih znanosti: *eksperiment, istraživanje, procesualnost, projekt*.<sup>668</sup> U odnosu spram tehno-znanosti koje suvereno određuju proizvodnju realnosti danas, suvremena je umjetnost osuđena na neprestano uprizorenje otpora i subverzije spram vlastite temeljnosti. To čini sredstvima, upravo paradoksalno, tehno-znanosti i kulture kao nove ideologije. Pritom je kultura sama postala tehno-logikom života kao estetskoga oblikovanja okolnoga svijeta (dizajn) i istodobno tehno-politikom “neutralnoga” rješavanja društvenih odnosa kao odnosa između stvari. Kao što je danas u teoriji novih medija pragmatizam gotovo vodećom teorijskom orijentacijom, tako je svaka tehno-politika u svojem pragmatičnome vođenju društva i države ideologijski “neutralna”. Tajna neoliberalne biopolitike gologa života jest u tome što sve ideologijske sukobe subjekata/aktera u globalnoj entropiji odnosa moći razmatra ili sa stajališta “racionalnoga izbora” pojedinca i zajednice, ili, pak, sa stajališta “pragmatičke koristi” pojedinca i zajednice u budućnosti. Ideja zajedničkoga dobra koja od Aristotela stoji u temelju svake politike i forme vladavine kao što je demokracija postaje korporativno dobro instrumentalno shvaćene zajednice. Otuda ideologija neoliberalizma tehno-politički određuje ideju dobra u smislu maksimalne racionalnosti složene igre interesa subjekata/aktera na tržištu.<sup>669</sup> Ne čini se nimalo pretjeranim kad Gilles Deleuze kaže: “Uče nas da korporacije imaju dušu, što je najstrašnija stvar na svijetu.”

668 Dieter Mersch, “Kunstmaschinen. Zur Mechanisierung von Kreativität”, [www.dieter-mersch.de](http://www.dieter-mersch.de) i Dieter Mersch, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.

669 Vidi o tome: Michel Foucault, *Power/Knowledge (Selected Interviews and Other Writings 1972-1977)*, (ur. C.Gordon), Pantheon Books, New York, 1980.

Različiti oblici otpora i subverzije ne govore ni o umjetnosti niti o politici suvremenoga doba, budući da su obje sfere poprimile karakter nečeg što je s onu stranu estetskoga i političkoga – tehno-znanstvenu proizvodnju formi života. Eksperimentalna “priroda” suvremene umjetnosti u susretu s dizajniranim okolnim svijetom zatvara krug rada i dokolice u jedinstveni svijet sustava-života. Zato su otpor i subverzija nekovrsne figure događaja trajnoga razvitka muzealiziranja revolucije kao političkoga čina transformacije svijeta.<sup>670</sup> Otpor se uvijek događa kao subverzija sustava vladavine, poretka diskursa i institucionalnoga određenja umjetnosti u suvremenome društvu ideologijsko-političke moći globalnoga neoliberalnoga kapitalizma. Da bismo to stanje posthumane logike djelovanja samoga sustava-poretka-institucija precizno odredili otvorit ćemo pitanje odnosa terora i etike i to kroz dva naizgled posve različita i čak dispartatna umjetnička pristupa. Oba su k tome još i vezana uz modernu književnost proze, ali uz refleksivnu analizu problema nesvodljivosti moći umjetnosti: Broch i Kafka. Prethodno je potrebno razjasniti odnos tehnosfere i biosfere suvremene umjetnosti u odnosu na iskustvo totalne politike. Taj pojam, naime, povezuje totalitarizme 20. stoljeća i suvremenu biopolitiku. Objе sfere, tehnosferu i biosferu, pogada iskustvo totalne politike kao estetskoga poretka. U njegovu okružju pojmovi moderne umjetnosti poput autonomnoga djela, slobode stvaranja, institucije društvene forme estetske konfiguracije čovjeka postaju neoperabilnima i, što je osobito važno, suspendiranim u ime života i dobra političke zajednice.

To nas vodi do prve odlučne postavke ovoga razmatranja: moderna umjetnost kao i moderna politika su u svojem zahtjevu za praktičnom autonomijom tek djelatnosti neuspjele emancipacije, ali ne i radikalne slobode događaja novoga početka zajednice. Emancipacija moderne umjetnosti i

politike događa se kao emancipacija modernoga društva i države od religije i teologije kao transcendentnoga područja realizacije života u zapadnjačkoj povijesti. Moderna politika postaje suverena politika moći u doba političkih revolucija i sekularizacije Europe, a moderna umjetnost je proces emancipacije od Zakona transcendencije kojim institucija religije upravlja kao svojim estetskim sredstvom moći u uspostavi homogenoga poretka svijeta. Politika se emancipira od teologije politike, a umjetnost od sakralnoga estetskoga poretka. Već je Marx u spisu *Uz kritiku Hegelova državnoga prava* sagledao ovaj proces kao proces nužne redukcije emancipacije na građansku emancipaciju od religijske partikularnosti u djelovanju moderne države.<sup>671</sup> Emancipacija je uvijek reduktivna jer se sloboda u svojem oslobađanju od jednoga temeljnoga načela približava robovanju drugome načelu. Ono je samo formalno “više” u stupnju ozbiljenja umnih sadržaja slobode. U Marxovoj kritici riječ je o emancipaciji od religije kao uvjetu mogućnosti vođenja moderne liberalno-demokratske politike. Pretpostavka komunizma kao zajednice s onu stranu kraja povijesti jest, dijalektički izvedeno, emancipacija od formalnih struktura liberalno-demokratske politike. Demokracija zato ne može biti realnom dok nije prevladan njezin formalni okvir tek političke jednakosti. Partikularna univerzalnost građanske države prevladava univerzalnu partikularnost religije. Na taj način se pokazuje da emancipacija ima regulativno značenje. Sloboda kao apsolut se oslobađa okova svoje negativne slobode. Ali u tom oslobađanju ona preostaje formalnom i nesadržajnom općenitošću same ideje slobode. Treba li uopće reći da je svaka emancipacija čin nasilja. Ništa se ne događa bez okrutnosti i bez žrtve za slobodu kao uvjet mogućnosti autonomije. U raspravi o nasilju Benjamin stoga mora pretpostaviti da je emancipacija modernoga svijeta čin bezuvjetne autonomije subjekta kao nasilja u formi profanacije svega božanskoga.

670 Vidi o tome: Žarko Paić, *Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006. – “Epilog: Muzej nepokornosti”, str. 273-290.

671 Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, u: Marx i Engels, *Ausgewählte Werke*, sv. I, Dietz, Berlin, 1981. str. 9-25.



Apsolutna autonomija uma u formi subjekta-supstancije zbilje uopće u Hegela postaje zbiljski apsolut slobode. Prema tome, samodjelatnost emancipacije jest tek djelatnost svođenja metafizičkoga sklopa povijesti na modernu autonomiju politike i na modernu autonomiju umjetnosti. Paradoks je ove emancipacije u tome da moderna umjetnost kao i moderna politika u emancipaciji od kapitalističke ekonomije nisu autonomne. Autonomnost predstavlja tek negativnu slobodu. To je estetska autonomija djela i ideja umjetnika kao dekadentnoga subjekta transgresije društva i kulture određene vladavinom političke ekonomije modernoga doba. Walter Benjamin u svojem eseju “Zentralpark” za figuru ove estetske autonomije umjetnosti opravdano uzima Baudelairea. No, problem je u tome što je autonomna umjetnost moderne kao i autonomna politika modernoga doba privid estetske autonomije i privid političke autonomnosti od razornoga načela modernosti uopće. To ne može biti ništa drugo negoli znanstveno-tehnički karakter apsolutnoga rada. U formi svoje totalne apstraktne konkretnosti kapitala i kapitalizma on doseže vrhunac svoje moći.<sup>672</sup>

Rezultat je ove redukcije u tome da i politika i umjetnost u doba neoliberalne globalizirane mreže događaja gube svoju “drugu” autonomiju u korist apsolutne moći korporativne ekonomije gologa života. Ona se sada brutalno iskazuje kao biopolitička ekonomija života. A njoj ni moderna politika niti moderna umjetnost više uopće ne trebaju u njezinu totalnome vladanju svijetom. Politika postaje kibernetika globalizirane ekonomije, a umjetnost autopoietička mreža događaja koja ima svoje ne-mjesto i ne-vrijeme samo zahvaljujući sintetičkoj logici novih medija. Ne-mjesto i ne-vrijeme je uronjenost u digitalno okružje virtualne stvarnosti mreže (*network*). Drukčije rečeno, suvremeni svijet vladavine informacijsko-komunikacijskih tehnologija pretvara po-

litiku u totalni spektakl virtualne igre moći bez subjekta, a umjetnost u desupstancijalizirani i deteritorijalizirani događaj puke estetske razbibrige i rasonode od uniformnosti gologa života kapitalističke proizvodnje realnosti. Kao što politika gubi svoje subjekte reprezentacije (tradicionalno govoreći, političke stranke, sindikate, sfere države i građanskoga društva), tako i umjetnost gubi svoju supstanciju (od nepredmetnosti slikarstva Maljeviča i *ready-madea* Duchampa do posthumanizma performativno-konceptualnoga obrata Stelarca, primjerice).<sup>673</sup> Ovo nije ni doba “velike politike” kao što je to predviđao Nietzsche u svojim vizijama metafizičkoga prebolijevanja epohe nihilizma, a niti doba “velike umjetnosti”. Politika postaje intermedijalnost izvedbe tehnosfere, a umjetnost transmedijalnost izvedbe biosfere. Tako je rezultat paradoksalan: umjesto istinske politike imamo estetsku metapolitiku, a umjesto istinske umjetnosti imamo političku metaumjetnost. Obje su podjednako loše, ili bolje, obje su podjednako nemoćne alternative onome što se događa u znaku totalne vladavine korporativne svjetske ekonomije gologa života.

Od Foucaulta do Agambena se paradigmom biopolitike naziva ta djelatnost apsolutnoga svođenja autonomije duha na reprezentaciju moderne *episteme*. To se provodi u formi discipline i nadzora nad cjelokupnim samopotvrđivanjem čovjeka. Dispozitivi moći sjedinjuju stoga u sebi tehno-znanstveni diskurs i nadzor nad svijetom života kao umjetnim/umjetničkim događajem slobode. Strahotno iskustvo totalitarnih političkih poredaka u 20. stoljeću kao što su fašizam i staljinizam s njihovom idejom i zbiljom totalne politike, koja se simbolički određuje toponimima *Auschwitza* i *Kolime*, naizgled je dostatan dokaz da se zauvijek prekine s iluzijom o mogućnostima umjetnosti kao uzvišene političke moći u etičkome obratu mesijanske nade i spasa u doba tehno-znanosti i posljednjih preostataka društva na temeljima vladavi-

672 Vanja Sutlić, *Praksa rada kao znanstvena povijest: Povijesno mišljenje kao kritika kriptofilozofijskog ustrojstva Marxove misli*, Globus, Zagreb, 1987. 2. prošireno i popravljeno izd.

673 Vidi o tome: Žarko Paić, *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011.

ne kapitalističkoga ustrojstva svijeta. Ipak, ovdje treba napomenuti da valja razlikovati između političke umjetnosti kao ideološke propagande i autentične umjetnosti koja se referira na političke događaje.<sup>674</sup> U prvom je slučaju uvijek riječ o estetskoj podjarmljenosti umjetnosti zahtjevima politike, a u drugome o prijelazu iz estetskoga angažmana u etičko-politički prostor preuzimanja odlučnosti praktične akcije. Drevno iskustvo odnosa totalne politike moći naspram slobode umjetničkoga djelovanja postaje parabolom moderne umjetnosti. Ona gubi svoju autonomiju pred zahtjevima političkoga i politike. U romanu Hermanna Brocha *Vergilijeva smrt* dijalog između rimskoga cara Augusta i pjesnika Vergilija prelazi granice metafore, alegorije ili simboličkoga govora o demonskoj moći politike i nevinoj moći mašte umjetnosti. U pitanju je nešto što nadilazi cara i pjesnika u doba imperijalnoga ovladavanja svijetom. Paradoks je u tome što August nastoji spasiti zajednicu od propasti uvođenjem izvanrednoga stanja. Ono suspendira republiku uvođenjem neograničene političke moći imperatora s idejom uspostave Rimskoga carstva na neodređeno vrijeme. Pitanja političke vladavine – republika ili diktatura? – mjere se sa stajališta povijesne trajnosti ideje Rima uopće. Car August stoga usrdno moli pjesnika Vergilija da ne spali *Eneidu*. Spjev uzvišenoga govora utemeljuje smisao života Rima kao ideje univerzalne političke slobode. Jezik mitske poezije stvara duh naroda. Ta metafizička

674 Jacques Rancière, "The Paradoxes of Political Art", u: *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Continuum, London, 2010., str. 134-151. Vidi i razgovor Rancièrea s Peterom Hallwardom: "Politics and Aesthetics", *Angelaki: Journal of the theoretical humanities*, Vol. 8. br. 2/2003. str. 191-211. Zanimljivo je da suvremeni belgijski slikar Luc Tuymans, za kojeg se veže etiketa "političkoga umjetnika" zbog portreta Condoleeze Rice, bivše državne tajnice State Departmenta u administraciji predsjednika SAD-a Geoga W. Busha, kao i najpoznatijeg njegova rada, slike "Mrtva priroda" izložene na Documenti u Kasselu, a koja se izravno referira u simboličko-reprezentativnome značenju na teroristički čin rušenja Twinisa u New Yorku 11. rujna 201. godine, u jednom razgovoru odlučno tvrdi da nije politički umjetnik. A potonju tvrdnju objašnjava time da je politika propaganda, a ne umjetnost.

ideja o jeziku koji političkoj zajednici omogućuje bitak prisutna je sve do suvremene preokupacije mišljenja nadolazeće zajednice.<sup>675</sup> Od umjetničkoga djela kao da ovisi sudbina svijeta. Paradoks je i nečuveni cinizam dijaloga između cara i pjesnika u tome što politika preuzima ovlasti umjetnosti, a umjetnost postaje bezobzirnom politikom terora. U krajnjoj instanciji, Vergilije poseže za fiktivnim terorom samoubilačkoga čina spaljivanja "svojega" djela da bi zajednicu spasio od degeneracije slobode u totalitarnu politiku Vođe.

Etički čin žrtvovanja "autonomije" djela u ime više istine no što je estetski čin događaja ljepote kao kontemplativnoga užitka u slobodnoj igri mašte sa sobom prelazi granice danas postojećega postajanja politike mesijanskim događajem nade i spasa u nadolazećoj zajednici, kakvu zastupa, primjerice, Agamben.<sup>676</sup> Ovdje se nećemo upuštati ni u kakvo tumačenje Brochova romana. Bit će dostatno samo podsjetiti da je upravo njegov radikalni čin proglašenja estetike i politike istom logikom raspada vrijednosti u moderno doba put spram nečeg krajnje čudovišnoga arhajsčkoga i istodobno stoga krajnje problematičkoga rješenja sukoba između moći totalne politike i autonomije umjetničkoga djelovanja.<sup>677</sup> Odmah valja kazati da se pod pojmom umjetničkoga djelovanja misli na jedinstvo života i umjetnosti kao djela. Ono zadobiva svoju formu i materijalnost u prostoru i vremenu apsolutnoga događaja. U tom smislu Brochov je odgovor čin etičke nesvodljivosti umjetnosti. Mjesto mu je u sferi negativne slobode umjetnosti, a ne u pozitivnome samoutemeljenju etičkoga čina. Teror je ovdje simbolički izveden iz žrtve koju pjesnik jedino ima na raspolaganju u sudaru s onom vrstom moći u zajednici koja sebe predstavlja jedino legitimnom i je-

675 Giorgio Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Merve, Berlin, 2003.

676 Giorgio Agamben, *State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago – London, 2005.

677 Hermann Broch, *Vergilijeva smrt*, SN Liber, Zagreb, 1979. S njemačkoga prevela Truda Stamać i Hermann Broch, *Duh i duh vremena: eseji o kulturi moderne*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2007. S njemačkoga preveo Nikica Petrak

dino mogućom. Apsolutna kontingencija totalne politike nužno umjetnost podvrgava svojim instrumentalnim svrhama. Ipak to nije dovoljno. Potrebno je i ono “više” čak i od vlastita samoodređenja u doba moderne politike. August nije vladar neke suverene moderne države. On je iznad zakona. Utemeljuje ga činom *božanskoga nasilja* suspenzijom republikanskoga poretka na neodređeno vrijeme. Suveren bez suverenosti može vladati samo ako Rimsko carstvo, kao samoutemeljenje ideje svjetske moći politike, počiva na ideji republikanizma slobodnoga građanina/državljanina. A ono ne može biti drukčije mišljeno nego kao beskrajno carstvo slobode ili kao apsolutna sloboda s onu stranu moderne dijalektike društva-države. Ovdje treba istaknuti da se moderna politika ne može svesti na tehnologiju moći vladanja masama. Posrijedi je nešto mnogo “više” od instrumentalnoga karaktera vladavine. Iskustvo totalitarizma uistinu je ovdje čudovišno zato što paradigma logora kao topologije moderne ne odgovara ideji modernosti uopće.

Naime, logor nije tek dokidanje suverenosti nacije-države u totalitarnome shvaćanju politike. Posrijedi je dokidanje bilo kakve ukorijenjenosti i zavičajnosti “prirode” u samoj ideji ljudske prirode. S logorom u srcu modernoga shvaćanja nacije-države nestaje razlikovna priroda životinje i čovjeka u stroju za masovno istrebljenje.<sup>678</sup> Logori nisu “stvar” neke određene nacionalne politike moderne, bila ona fašistička ili komunistička. Radi se o prevladavanju/dokidanju granica modernoga poretka nacija-država i uspostave svjetskoga carstva moći bez ikakve veze s prirodom i kulturom. Najznačajnija je posljedica teorije totalitarizma u djelu Hannah Arendt stoga nešto dalekosežno za suvremeno razumijevanje (ne) mogućnosti politike kao etičkoga čina obrata vrijednosti. Naime, njezina je temeljna postavka da totalitarizam razara moderni poredak državnih politika. U svojoj trajnoj ontologijskoj revoluciji zahtijeva se uspostava totalne zajednice/Car-

stva na temelju ideologije nacije-rase (fašizam i nacizam) ili ideologije besklasne zajednice rada (komunizam).<sup>679</sup> Kraj povijesti kao povijesti razlike između pojma i zbilje politike razrješava se totalnom politikom čudovišne zajednice u formi logora. Univerzalni stroj homogenosti koji potrebuje umjetnost samo kao estetsku tehnologiju moći u svojoj čudovišnoj uzvišenosti bez subjekta sada preuzima posljednju formu perverzije. Radi se o zabrani govora o svojem zločinačkom karakteru. U ime neprikazivosti samoga događaja bilo kakvim estetskim sredstvima šutnja o nečuvnome zločinu genocida postaje Zakon uzvišenosti u doba demokratske dosade. Etički čin zabrane govora o tom događaju nečuvnoga zločina nad “čovječnošću” postaje uvjetom mogućnosti svake buduće metapolitike. Tek iz govornoga ikonoklazma estetike uzvišenosti nastaje obrat iz etike u politiku događaja. Formulirajmo to ovako: bez zabrane govora o čudovišnoj “prirodi” Holokausta ne postoji mogućnost bilo kakve politike događaja u formi estetske metapolitike. Drugim riječima, bez političkoga ikonoklazma liberalne demokracije kao zabrane govora o vlastitim “crnim rupama” sukrivnje za povijesni događaj nečovječnosti uopće, ne postoji mogućnost repolitizacije umjetnosti. Svaka je repolitizacija umjetnosti nužno estetsko-politički događaj obnove onog što sam Benjamin u svojem formalno “neutralnome” spisu i istodobno teorijski dalekosežnom za suvremenu umjetnost “Umjetničko djelo u razdoblju njegove tehničke reproduktivnosti” iz 1935/1936. godine postavlja kao *credo* svih današnjih refleksija o nadolazećoj zajednici (Agamben, Nancy, Derrida). Radi se, kao što je poznato, o postavci da se film kao paradigmatska umjetnost modernoga doba i kao medij nestanka aure umjetničkoga djela (autonomnosti umjetnosti) mora shvatiti istodobno kao propaganda i kao događaj nadolazeće zajednice komunizma protiv istoznačne uporabe filma kao propagande u svrhu realno-egzistirajućega fašizma. Avangardna

678 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford – California, 1998.

679 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, Jovanovich, New York, 1973.

je umjetnost u ideji stoga bitno *radikalna politizacija estetike*. Već je u Benjamina pitanje estetizacije politike i značenje filma kao tehnologije i kulture odlučno ideologijsko-političko pitanje: kako i na koji način nadolazeća zajednica istinske politike komunizma treba djelovati da bi masovni subjekt umjetnosti (publika) bio u stanju doživjeti ono što sam događaj umjetničkoga djela reproduktivno izvodi na scenu svjetske povijesti? To je svetkovina događaja nadolazeće aure suvremene umjetnosti. A ona, naime, postaje političko-estetskom revolucijom samoga života.<sup>680</sup>

Spor između postmoderne estetike uzvišenoga u Lyotarda i radikalne repolitizacije umjetnosti kao novoga estetskoga poretka suvremene umjetnosti u Rancièrea preostaje i nadalje izazovom za izlazak iz začaranoga kruga etike, politike i estetike. O toj kontroverziji i implikacijama na pitanje o bestemeljnosti suvremene umjetnosti u odnosu na medijski proizveden svijet znakova bez značenja bit će još govora. Napomenimo samo da je svaki politički konstruktivizam istodobno i estetski dekonstruktivizam. To znači da je svaka estetizacija suvremene politike nužno i repolitizacija suvremene umjetnosti. Budući da je riječ o istome u razlikama bjeleđano je da se radi o binarnim oprekama “desne” i “lijeve” kulture kao političke artikulacije ideja. Nemoguće je da u repolitizaciji umjetnosti može doći do uskrnuća ideje o novome čovjeku III. Reicha, kao što je nemoguće da u estetizaciji politike kao spektakla može doći do obnove Staljinova kulta u formi postmodernoga medijalnoga cirkusa. Prva je “lijeva” politika kulture, a druga “desna” kulturna politika. Događaj koji im daje relacijsku osnovu jest doba koju Jonathan Beller na tragu Marxa, Deborda i Deleuzea naziva *kinematički način proizvodnje*.<sup>681</sup> Gdje je riječ o estetizaciji i politizaciji nedosta-

je estetika i nedostaje politika događaja samoga. Gdje je, pak, riječ o nesvodljivosti etičkoga čina ispred estetike i politike, kao u slučaju Brochove razorne metafizike vrijednosti, koja se suprotstavlja “kiču” estetsko-političkoga projekta totalitarne vladavine fašizma, problem je u tome što se etika uvijek svodi na bezuvjetnu logiku performativnoga čina “trebanja”. Ono što je ovdje potreba ne proizlazi iz vrijednosne kritike umjetnosti kao političkoga kiča u bilo kojoj formi državne umjetnosti (*Nazi-Kunst* ili *soc-realizam*). Potreba nastaje iz nužnosti prevladavanja potrebe za etičkim činom “male kritike”. U cjelini, pitanje odnosa moći politike i moći umjetnosti jest temeljno pitanje o ontologijskome karakteru zajednice koja počiva na razdvojenosti etike, politike i umjetnosti. U tom pogledu je Brochov rigorozni “etički esteticizam” istovjetan mesijanskome “teroru”: Da, treba zapaliti *Eneidu* jer je Rim nedostojan njezine nadideologijske veličajnosti! Problem je samo u tome što suvremeni svijet kao realizacija tehnološke utopije/distopije o vladavini čudovišnih strojeva života u formi kapitalističkoga razvitka više uopće ne potrebuje utemeljenje koje im je podarivala umjetnost u jeziku poezije i slikarstva. Ovo je uistinu pravo shvaćanje stanja nakon “kraja umjetnosti” u estetskome poretku globalnoga kapitalizma. Kada pjesnici više ne zasnivaju zajednicu, kada je nestala potreba za jezikom utemeljenja onog svetoga, što preostaje osim gole ekonomije društva spektakla? Zajednicu više, dakle, ne određuje politička moć refleksivnoga uma, nego tehnogeneza u formi mitopoetske vizualizacije. Ona sada iz same sebe, dakle, imanentno i kibernetički opravdava svoju bestemeljnost. Politika i umjetnost postaju medijske prakse globalnoga stroja samoproduktivnoga svijeta. One su konstruktivno-destruktivne mreže komunikacije bez smisla i bez vidljivih subjekata izvedbe. Sve funkcionira savršeno metastabilno i entropijski funkcionalno. Svijet više ne određuje otvorenost bitkovno-povijesnoga događaja. Pokreće ga mahovitost konstrukcije bića iz duha totalne proračunljivosti i izmjerljivosti bezmjernoga. Metafizika, novov-

680 Vidi o tome: Žarko Paić, “Povratak aure”, u: *Slika bez svijeta: ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Litteris, Zagreb, 2006., str. 101-127.

681 Jonathan Beller, *The Cinematic Mode of Production: Attention Economy and the Society of the Spectacle*, Dartmouth University Press, Dartmouth, 2006.

jekovna znanost i moderna tehnika čine trijadu ove povijesno-epohalne moći.<sup>682</sup> Samo se u toj trijadi od novoga vijeka može opravdano govoriti o pojmu svijeta kao metafizičkoga sklopa.

Na taj način mit o umjetnosti kao nesvodljivoj moći mašte s onu stranu dobra i zla profane ideologije svijeta postaje sam etička ideologija bezuvjetne žrtve i stoga nekovrnsni estetski teror s pozitivnim predznakom. Broch je u raspadu vrijednosti vidio ponajprije totalni raspad metafizičke cjeline svijeta (Boga, bitka i biti čovjeka). Budući da se tom raspadu ne može suprotstaviti ništa partikularno, nikakva autonomna umjetnost larpurlartizma, onda je već sam čin desupstancijaliziranja umjetnosti potraga za novim subjektom revolucije svijeta kao etičko-estetskoga događaja. Nakon Joycea ne može se više pisati roman!<sup>683</sup> Rezultat je ove zamjene

682 Martin Heidegger, *Leitgedanken zum Entstehen der Metaphysik, der nezeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, Gesamtausgabe, sv. 76, V.Klostermann, Frankfurt/M., 2009.

683 “Ispada gotovo da je pjesništvo/književno stvaralaštvo moralo proći kroz svaki pakao *l'art pour l'art*, prije nego što se moglo podvrgnuti iznimnoj zadaći da sve estetsko prebaci pod vlast etičkog, gotovo kao da je sve vrijednosne sveze trebalo stvarno proživjeti do kraja, kako bi iz raspada patetičnosti moglo nastati ono komično – sastavnica koja inače u Goetheovoj totalnosti nedostaje. Jer i novoj ozbiljnosti, novoj metafiziци i umjetničkom djelu, svoj toj novoj odgovornosti pjesničkog, moralo je prethoditi jedno ‘sveopće mrvljenje’, ona duboka skepsa koja nije samo goetheovska nego i kantovska. Joyce je u potpunosti na sebe preuzeo tu golemu odgovornost. *Uliks* zacijelo nije nikakav *Bildungsroman* u goetheovskom smislu, njemu je s time zajedničko samo to što predmnijeva autorovu najdublju izgrađenost i njegovu najradikalniju univerzalnost. Ali kako se sve etičko, ako neće zapeti u nekom dogmatskom moraliziranju, mora zasnivati na nekom nadređenom sustavu, i jer sve satirično i komično, ako se hoće podići u jednu nadređenu i važeću sferu, mora biti ukorijenjeno u totalnosti života, i jer se ta totalnost može postići i odrediti samo iz onog ja, ili kažimo upravo iz transcendentalne svijesti, to i umjetničko djelo koje je na sebe u cijelosti preuzelo novu zadaću spoznaje, mora jednom zauvijek učvrstiti svoje logično mjesto u krajnjoj sferi toga ‘ja’, u sferi kozmičkog humora. To je sfera platonovskog, a time i samog filozofskog. Zbog toga je i tako bezuvjetno potrebno da kozmogonija kojoj Joyce stremlji sa svim svojim vladanjem stilskim sredstvima, sa svim pokazivanjem

položaja da umjetnost ne postaje politikom, kao što ni politika ne postaje umjetnošću. U pitanju je, naprotiv, jedna te ista logika djelovanja. Stvar je u tome da se samo na dva različita načina želi doći do realizacije krajnjeg cilja: totalnoga prostora-vremena događaja vibracije beskonačnosti u konačnome i konačnoga u beskonačnome. Negativna eshatologija totalne politike moći svoje djelovanje zato nužno mora razumjeti ili kao permanentni teror ili kao permanentnu revoluciju. Formalno govoreći, prvo određuje nacizam, a drugo staljinizam. Moderna nacija-država više nema svoje utemeljenje ni u čemu drugome negoli u bezdanu vlastite sudbine koja smjera s onu stranu konačnosti svih granica suverenosti. Problem je, dakle, u tome što se izlaz iz ovoga sraza titana apsolutne moći i anđela bez moći pokazuje u nemogućnosti zbiljske alternative u onom nesvodljivo etičkome. Umjetnost kao ni politika ne pronalaze svoje rješenje u etičkome činu. One ga omogućuju time što suspendiraju bilo kakvu njegovu djelotvornost osim kao žrtvovanje vlastite autonomije (umjetnosti i djela) činom terora spram totalne politike. A taj čin sam postaje antipolitički čin jedne univerzalne politike terora. U Brochovu romanu nakon spekulativno-dijalektičkoga pregovora s carem Augustom pjesnik Vergilije etički biva nagovoren na poraz vlastite etičnosti time što u ime arhajske i nadolazeće zajednice pristaje “svoje” djelo predati suverenu države-imperija kao zalog smisla povijesti. U ime vječnoga Rima djelo njegova estetskoga utemeljenja mora preostati bez obzira na spor etike (umjetnosti) i politike (moći). Umjetnost preuzima na taj način etičku moć prevladavanja konačnosti u beskonačnosti, vremenitosti u vječnosti. Onaj Drugi koji je iz posve drukčijih razloga htio da se zapale neka njegova dje-

bica i svom ironijom, da ta kozmogonija koja se razvija iza *Uliksa* naposljetku rezultira platonovskim sustavom, prerezom svijeta, koji pak nije ništa drugo nego presjek kroz jedno ja, kroz ja koje je ujedno i sum i cogito, logos i život istodobno koji su opet postali jedno, simultanost kroz koju se ljeska jedinstvo religioznog po sebi.” – Hermann Broch, “James Joyce i sadašnjost”, u: *Duh i duh vremena: eseji o kulturi moderne*, str. 72.

la, a oporuku nije izvršio njegov prijatelj Max Brod sačuvavši rukopise te *Dnevnik* i *Pisma* koji su svjedočanstvo biti umjetnosti s onu stranu aporije modernosti, jest, dakako, Franz Kafka.<sup>684</sup>

### 13.3. KADA ŽELJA POSTAJE ZAKONOM ILI O NEMOGUĆNOSTI ISKUPLJENJA: SLUČAJ KAFKA

No, dok se u slučaju Brochove metafizičke alegorije radi o odnosu nesvodljive moći umjetnosti i totalne politike kao odnosu nesvodljive etičke dimenzije umjetničkoga djelovanja – djelo i događaj života su jedinstvo totalnoga izvedbenoga čina umjetnika – u Kafkinu slučaju parabola postaje paradigmom mišljenja/pisanja s onu stranu metafizičkih opreka Zakona (transcendencije) i procesa istraživanja razloga krivnje subjekta bez supstancije. Nemogućnost etičkoga djelovanja koje prevladava nužnost Zakona (transcendencije) i želje subjekta kao tijela bez organa (imanencija) dovodi do temeljne aporije suvremenoga doba. Ona se može odrediti na sljedeći način: umjetnost i politika postaju preobrazbe cjeline života u nešto samome životu čudovišno. Tek ono omogućuje metafizičke opreke moraliteta (savjesti i krivnje) i praktičnoga djelovanja transformacije društvenih odnosa (subverzija Zakona). Čudovišnim valja opisati mrežu rizomatske strukture života. S mrežom se uspostavlja nadzorni mehanizam moći koji prethodi slobodi djelovanja. Aporija je, dakle, u tome što u Kafkinu slučaju umjetnost kao želja same slobode u njezinome pisanju tijela nužno mora sebe reproducirati kao događaj preobrazbe samoga tijela slobode. Ako je proces preobrazbi beskrajn te se stoga ni jedno biće ne može zaustaviti u svojem fiksnome identitetu, tada je problem odnosa umjetnosti i politike u tome što više ne vrijede nikakva pravila metafizike i nikakvi etički obrati subverzije i revolucije.

684 Franz Kafka, *Odabrana djela: Dnevnik, Zora*, Zagreb, 1968. S njemačkoga prevela Traute Šegedin

Ako tako nešto ne vrijedi, što još uopće pokreće taj mračan svijet bez smisla u kojem ključne riječi parabolizma nemogućnosti kretanja i dosezanja cilja odgovaraju ključnim riječima suvremene umjetnosti – *procesu* i *preobrazbi*? Ne treba zaboraviti da je Kafkina književnost uvod u tehno-bestijarij svijeta kao nadzornoga mehanizma reprodukcije bića u stalnim mutacijama. Ono spram čega se kretanje etičkoga čina želje za “pravdom” i “istinom” usmjerava, u praznoj se eshatologiji vremena pomiče u nadolazeće. Ali nadolazeće se ne prestano odgađa, a samo kretanje postaje istina procesualnosti. Iza vrata uvijek su druga vrata, a dvorac je uvijek negdje s onu stranu. Problem s kojim se susrećemo u razumijevanju odnosa umjetnosti i politike u svjetlu Kafkina metafizičkoga parabolizma Zakona i slobode/želje nedvojbeno je problem tzv. *postmetafizičkoga obrata*. Kako misliti i djelovati u svijetu u kojem više ništa nema snagu Zakona transcendencije osim samoga rizoma imanencije kao preostale moći redukcije svetoga na svjetsko-povijesne krhotine metafizike? Umjesto Zakona (transcendencije) čija su vrata zatvorena, nalazimo se u situaciji otvorenosti bez vrata, ali uz djelovanje snage neiskazivoga/neprikazivoga umnažanja Zakona. U jednom od *Ulomaka iz Apokrifnih Evanđelja* Borges “kafkijanski” kaže: “Vrata biraju, ne čovjek!” Već je Benjamin u svojem eseju o Kafki iz 1934. godine objavljenim u časopisu *Jüdische Rundschau* postavio odlučno ovaj problem tzv. tumačenja Kafkinih djela.

“Postoje dva načina promašaja smisla Kafkinih djela. Jedan je tumačiti ih onim prirodnim, a drugi natprirodnim. Oba, i psihoanalitičko i teologijsko tumačenje, jednako promašuju ono što je bitno.”<sup>685</sup>

O čemu je zapravo ovdje riječ? Benjamin ne govori ni o čemu drugome negoli o promašaju tumačenja Kafkinih djela. Nije

685 Walter Benjamin, “Franz Kafka”, u: *Illuminations*, (ur. i predgovor Hannah Arendt), Schocken Books, New York, 1969., str. 127.

li paradoksalno da je povijest tumačenja Kafke povijest pro-mašaja tumačenja onog jedinoga što je bitno - nesvodljive moći umjetnosti naspram nesvodljive moći religije, politike, filozofije, znanosti. U iskušenju smo da isto primijenimo i na povijest tumačenja Benjaminova mišljenja. Ne samo stoga što je danas Benjamin “kanoniziran” kao ne-marksistički mišlilac židovske eshatologije i mistike, koji u suvremeno doba izaziva pozornost zato što je predskazao vladavinu tehnologije nad estetskim preostatom u suvremenoj umjetnosti medija (film i fotografija), nego još više zbog njegovih analiza nasilja i politike u okružju totalitarnih poredaka s mesijanskim rješenjem svjetske povijesti kao kraja povijesnoga vremena i kao vladavine vremenitosti vječnoga trenutka ekstaze (*Jetztzeit*). Kao što se, dakle, Kafka ne može razumjeti nikakvim psihoanalitičkim ključem, tako se još više ne može iscrpiti njegova “zagonetka” u teologijskome shvaćanju eshatologije i mesijanstva. Nije li to svojevrstan hod u mjestu i unutarnja samokritika Benjaminova koji Kafki prilazi otvoreno s onu stranu “prirodnoga” i “natprirodnoga”? Dok je za Benjaminovo “reduktivno” kanoniziranje usuprot tragova Marxa i zapadnoga marksizma Frankfurtske škole (Horkheimer, Adorno, Marcuse) zaslužan njegov životni prijatelj i židovski teolog Gershom Scholem,<sup>686</sup> postoji jedno posve drukčije čitanje Kafke. S Benjaminom to čitanje dijeli stav o kritičkome prolazu i prijelazu kroz obje dvije redukcije: psihoanalitičku i teologijsku. Riječ je o knjizi Deleuzea i Guattarija o Kafki. Temeljna je postavka u radikalnome “ovosvjetovnome obratu” spram Zakona (transcendencije) kao ispunjenja želje subjekta za pravdom i istinom u procesu postajanja svijetom preobrazbi samoga postajanja.<sup>687</sup>

686 Gershom Scholem, “Walter Benjamin i njegov Andeo”, u: Walter Benjamin, *Novi Andeo*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2008. str. 127-172. S njemačkoga prevela Snježka Knežević

687 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1986.

Umjesto teologijsko-metafizičkih spekulacija, koje još krasi i čitanje Benjaminova o *Procesu* i *Dnevniku*, sada se pokušava otvoriti mogućnost nesvodljivosti upravo onih dimenzija moderne umjetnosti koje naizgled s Kafkom nemaju nikakve dodirne sveze. To su područja *političkoga, etičkoga i ideologijskoga*. Začudno djeluje kada se zna da Deleuze i Guattari u svojim djelima antihegelovske i antipsihoanalitičke usmjerenosti nastoje umjetnosti čak i za razliku od filozofije kao “konceptualne arhitektonike” podariti najveću moć novoga, ne polazeći od njezine prividne autonomije, nego, naprotiv, od temeljnoga stava povijesne avangarde o postajanju života umjetničkim djelom/događajem.<sup>688</sup> Što se ovdje podrazumijeva pod pojmovima *političkoga, etičkoga i ideologijskoga*? U skladu s Deleuzeovim mišljenjem imanencije, ne postoji ništa fiksno i bitkovno opstojeće. Svaka moguća “ontologija” umjetnosti već je uvijek procesualno strukturiranje bitka kao događaja postajanja. Umjesto hegelovske dijalektike s ključnim pojmom posredovanja negacije do konačnoga stadija dokinute i prevladane negacije negacije, uspostavlja se “zakon imanencije” samih pojava u tjelesnoj umreženosti događaja. Na taj se način ono metafizičko preobražava u načelo fizičko-ekspresivnoga. To ujedno znači da postajanje u procesualnosti strukturira sam događaj. U njemu se razlika i ponavljanje događaju kao refleksivna razlika i kao moć simultane reprodukcije virtualne realnosti onog što “jest”.

U procesualnosti je dokinuta metafizička shema vladavine novovjekovnoga načela kauzalnosti i teleologije (uzroksvrha). Dokinućem temeljne metafizičke sheme novovjekovlja postaje bjelodanim da se više ne može misliti odnos jedne sfere spram druge kao odnos nadređenosti i svodljivosti.

688 Gilles Deleuze i Felix Guattari, *What Is Philosophy?* Columbia University Press, New York, 1994. Vidi o tome: Žarko Paić, “Slika i vrijeme: Gilles Deleuze i vibracije suvremene umjetnosti”, u: *Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, Litteris, Zagreb, 2011. str. 231-272. i Žarko Paić, “The Body-Image as an Event: Deleuze and Vibrations of Contemporary Art”, *Diapositiva-Phainomena*, Vol. XX/79, November 2011. str. 69-94.

Odnos emergencije i autopoietičke proizvodnje same stvarnosti sada su temeljni pojmovi interakcije. Politika se ne može uspostaviti “ovosvjetovnom” djelatnošću promjene stanja u društvu i državi. Ono političko istodobno jest virtualna mogućnost promjene objektivnoga stanja i subjektivne situacije umreženih aktera događaja. Isti je način mišljenja onoga etičkoga i onoga ideologijskoga. Problem je u tome što političko-etičko-ideologijsko ne može više biti mislivo kao radikalno nadomještanje psihoanalitičko-teologijskoga kao metafizičkoga s onim postmetafizičkim. Politika postaje politizacija društva onda kad je društvo kao moderni stroj artikulacije moći klasno-socijalnih razlika u stanju entropije. Teror i revolucija u samom srcu društvene entropije omogućuju mu novu formu stabilnosti u trajnim krizama. Važno je naglasiti da se Deleuzeova filozofija imanencije ne može reducirati na postmetafizičko mišljenje novoga “empirizma” ili, pak, novoga “realizma”.<sup>689</sup> Iz toga slijedi da u Deleuzevu i Guattarijevom čitanju Kafkinih djela kao puta spram “male književnosti” ono što jest razlika i nesvodljiva drugost jest istodobno samo shvaćanje pisanja kao skupa (*assemblage*) i stroja tjelesnih inskripcija procesualnosti događaja u preobrazbama samoga događaja u svojoj biti. Pritom je pitanje nesvodljive drugosti posve “drukčije” negoli razumijevanje pojma etički nesvodljivoga Drugoga. A upravo taj Drugi omogućuje bezuvjetnu ljubav spram bližnjega (Lévinas). Nesvodljiva je drugost ono što Deleuze još od svojeg ranoga spisa *Nietzsche i filozofija* otvara kroz ontologijsko shvaćanje vječne preobrazbe odnosno postajanja bitka (*devenir*) u procesualnosti.<sup>690</sup> Prema tome, nesvodljivom drugošću ne možemo imenovati Drugoga koji je nešto bitkovno fiksno, čisti identitet bez razlike. Drugost znači biti neprestano drugi Drugi. To

689 Vidi o tome: Alain Badiou, *Deleuze – The Clamor of Being*, The University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2000. i Žarko Paić, “Bijele rupe: Tijelo kao vizualna fascinacija”, u: *Zaokret*, Litteris, Zagreb, 2009. str. 211-381.

690 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F., Pariz, 2005.

je ono umnoženo i beskrajno nesvodljivo mjesto susreta konačnoga s beskonačnim. Umjetnost je za Deleuzea upravo ono isto što Kafka prikazuje u svojim djelima “male književnosti”. Imenovat ćemo to procesualnošću preobrazbe ili emergentnim događajem vječne preobrazbe istoga u razlici. Isto više ne vlada razlikom kao njezin ludi vladar. Razlika se uspostavlja iz razlike između Dvojega u Jednome. Razlika sada određuje identitet, a ne identitet razliku. Mjesta su zamijenjenja, ali ne više tako da bi razlika u sebi nosila “sjeme zla” čitave metafizičke povijesti identiteta. Hijerarhije su porušene. U pustinji realnoga više nema središta, a to znači da više nema ni ruba.

Umjesto metafizičkih spekulacija o krivnji i iskupljenju u eshatologijsko-mesijanskome prostoru Posljednjeg suda kao vremena ispunjenja Zakona u pravdi i istini cjeline života, naglasak je premješten na nešto imanentno samoj Kafkinjoj ideji pisanja. To je heterogenost želje bez transcendentalnoga označitelja. Mit o iskupljenju nestaje već samim činom nemogućnosti krivnje kao etičkoga čina refleksije bez političko-ideologijskoga sustava i diskursa institucionalne religije. Problem je što religija djeluje i nakon njezina nestanka u moderno doba kao utjelovljeni Zakon. Zato su svi Kafkini “junaci” oni koji podnose bezrazložnu krivnju i protiv nje nastoje pronaći “crtu bijega”. Gregor Samsa u pripovijetki *Preobrazba* postaje kukac da bi pobjegao iz mračnoga zagrljaja terora Oca-birokratskoga stroja-svijeta kao mreže. Bijeg pretpostavlja promjenu strukture bića i prostor deterritorijalizacije/reteritorijalizacije. No, čemu uopće krivnja ako čovjeka na to ne prisiljava moralni Zakon? A on ne može biti po definiciji Zakonom uopće jer već u sebi ima višak onog moralnoga. To znači da je sam Zakon ideologijsko-politički prisila svijesti. Na udaru se nalazi unutarnja sfera čovjeka. Savjest se kaje zbog onog što je počinjeno u vremenu. Zlo nije, dakle, stvar Zakona, već djelovanja s onu stranu Zakona kao utjelovljene zabrane želje uopće. Priroda je stoga područje onog što Zakon nužno zabranjuje – sfera nevinosti i okrutnosti, ande-



oski pakao postajanja Drugim u formi stroja kao tijela bez organa. No, Deleuze i Guattari suprotstavljaju se i svakom daljnjem čitanju Kafkinih djela kao nihilizma i rezignacije djelovanja. Namjesto anihilacije, destrukcije i negacije, što su sve kategorije avangardne umjetnosti koja teži promijeniti život estetskom revolucijom života uopće, u Kafke je posrijedi nestanak negacije kao stvaralačkoga načela. Zato je logično da ako nema više metafizičkoga neba transcendencije, niti Zakon ne može biti transcendentni označitelj. Promjena poretka označavanja odigrava se na taj način što sada umjetnost umjesto psihoanalitičko-teologijskoga ključa svoje “zagonetke” otključava vrata njezinih ovosvjetovnih nesvodljivih “malih označitelja”: političko-etičko-ideologijskih. Ne utapa se umjetnost u politiku, a niti se iscrpljuje njezino djelovanje etičko-ideologijskim činom. Kada umjetnost gubi autonomiju, politika postaje totalnim događajem terora i revolucije.<sup>691</sup>

Potpuno je jasno da kod Kafke nema heroja etičkoga “terora” koji bi izlazio iz okvira politike i ideologije svijeta. Nema tog heroja koji počiva na totalnom tehno-znanstvenom oblikovanju stvarnosti i u kojem postoji nadzorni mehanizam poretka svodenja “čovječnosti” na strukture i funkcije “napretka” i “razvitka” samoga sustava. U takvoj književnosti nema ni metafore ni alegorije. Ali nema više onoga simboličkoga jer ne postoji ni jedan dostatan razlog za ontologijsku opstojnost Boga. Kafkin je parabolizam svojevrсна “negativna teologija” suvremene umjetnosti koja nije autonomna, kao što to nije ni politika niti religija. Ono što jest autonomno nije ništa drugo negoli sam poredak generiranja struktura nadzora poretka. Ono autonomno jest u heteronomiji djelovanja sustava kao autopoietičkoga poretka znakova bez značenja, čiste integralne stvarnosti koja funkcionira kao “proces” i “preobrazba” stvari i pojava u neprestanim krizama vlastite unutarne i izvanjske okoline. Integralna stvarnost je upravo ono što Baudrillard označava posljednjim sta-

691 Boris Groys, *The Total Art of Stalinism: Avant-garde, Aesthetic Dictatorship, And Beyond*, Princeton University Press, New Jersey, 1992.

dijem dokidanja razlike predmeta i znaka. Spektakl terora postaje teror spektakla. U svojoj totalnoj transparentnosti medijskoga uprizorenja događaja koji se, naravno, nije dogodio ovaj se obrat pokazuje uvjetom mogućnosti politike i estetike danas.<sup>692</sup>

Kafkino je djelo stoga “revolucija” u samome jeziku desupstancijaliziranja svijeta. Takav svijet više ne potrebuje metafizičke spekulacije o krivnji i iskupljenju. Razlog je u tome što je svaki psihoanalitičko-teologijski čin tumačenja stvarnosti promašaj same stvarnosti. Problem je u tome što Kafka u svojim djelima ne prikazuje niti predstavlja nikakvu “objektivnu” ili “subjektivnu” stvarnost. Zato je svako prizivanje sablasti Oca/Zakona kao okrutnoga vladara nad željom svojega objekta prazna “priča” tumačenja. Umjesto mračnoga podzemlja želja i aure uzvišenih vizija nalazi se pukotina. Zauzima ju pisanje. Mišljenje u pisanju doseže visine neizrecivoga/neprikazivoga događaja. Ali događaj se može izreći/prikazati samo negativno. Pritom negacija nije načelo stvaranja svijeta. To da se događaj može izreći/prikazati samo negativno radikalno se suprotstavlja estetsko-političkoj dogmi našega doba da se o dijaboličkome zlu kakav je bio Holokaust i *Auschwitz* ne može više ništa reći te da je zabrana govora o tome jedini način etičke i estetske nesvodljivosti događaja kao umjetničke istine. Kafka nadilazi ovo zabranjeno područje uzvišenoga objekta zabrane govora. Uz pomoć “negativne teologije” svijet se dovodi do transparentije događaja. Dostavno je uputiti na *Aforizme* ispisane za vrijeme oporavka u sanatoriju. Na jednom mjestu tako govori o pojmu patnje čovječanstva za Krista, a ne Krista za čovječanstvo. Obrat ide u smjeru individualnoga preuzimanja iskupljenja s onu stranu religiozne transcendencije. Želja za iskupljenjem preobražava tijelo u asketski stroj etike bez metafizičke pozadine religioznoga izvora morala.<sup>693</sup> Ovdje više ni “priroda” niti “natpri-

692 Jean Baudrillard, *Inteligencija zla ili pakt lucidnosti*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2006. S francuskoga preveo Leonardo Kovačević

693 Ritchie Robertson, “Kafka as Anti-Christian: ”Das Urteil,“”Die Ver-

rodno” ne odgovaraju na pitanje o karakteru bezrazložnoga zločina nad subjektom: “Kao pseto” – posljednje su riječi Josefa K. u *Procesu*. Deleuze i Guattari zato legitimno odbacuju “sveto trojstvo” metafizike u Kafkinu djelu:

- (1) transcendenciju Zakona;
- (2) internaliziranje krivnje i
- (3) subjektivnosti objave.<sup>694</sup>

Odbacivanje transcendencije Zakona, internaliziranja krivnje i subjektivnosti objave označava početak procesa otvorenosti struktura samoga iskustva slobode. To se odvija unutar tijela-teksta te zahtijeva vlastito suvereno pravo na nesvodljivost na bilo kakvu drugu *Stvar*, neovisno o tome bila to politika-etika-ideologija. Sve su to tek “male priče” post-metafizičkoga obrata suvremene umjetnosti. Ostavljena na milost i nemilost svoje slobode drugoga započinjanja ona više nema pred sobom praznu autonomiju, ili kako to sjajno kaže Hugo Friedrich za cijelo iskustvo moderne poezije od Mallarméa i simbolista do danas – “praznu transcendenciju”.<sup>695</sup> Pred njom se rasprostire pustinja heteronomije. Bez ikakvog drugog obzora osim jezika kazivanja “male književnosti” ta je pustinja zjepeća praznina moderne egzistencije. S Kafkom je otvoreno neizvjesno područje preklapajućih diskursa jezika i slikovnosti čiste tjelesnosti događaja kao parabolizma kretanja u mjestu. Neprestana odgoda nadolazećega, arhitekture bez-mjesta i vremena apsolutne nemoći jezika bez svojeg transcendentalnoga označitelja, stvara doživljaj tjeskobe i beznađa. S Kafkom jezik postaje dispozitiv ili aparat kraljevske (ne)moći subjekta u njegovoj igri sa svijetom kao eksperimentom apsolutne slobode.

Naša druga odlučna postavka ovog razmatranja sada gla-

wandlung,” and the Aphorisms”, u: James Rolleston (ur.), *A Companion to the Works of FRANZ KAFKA*, Camden House, New York, 2002. str. 101-122.

694 Reda Bensmaia, “Foreword: The Kafka Effect”, u: Gilles Deleuze i Felix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature*, str. xviii

695 Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike: od Baudelairea do danas*, Stvarnost, Zagreb, 1969. S njemačkoga preveo Ante Stamać

si: svodljivost metafizike umjetnosti kao psihoanalitičko-teologijskoga “zakona” djelovanja na politiku-etiku-ideologiju u suvremeno doba ne označava samo poraz autonomije umjetnosti pred strojem moći totalnoga nadzora nad slobodom čovjeka. Ovdje je riječ o trijumfu čudovišne strukture i matrice svijeta u formi života kao stalne preobrazbe stanja, koju određuje nastanak tehnosfere. Svaka moguća politika i ideologija već uvijek ima “etički” moment sveze života, tehnologije i politike. Biotehnologija nužno stvara biopolitiku, a ona neizbježno proizvodi svoju bioetiku u svijetu koji je postao mreža fraktalnih odnosa moći. Cjelokupni se poredak u ovom političko-etičko-ideologijskome obratu metafizike između Zakona i želje (natprirodnoga i prirodnoga) u samom Kafkinome djelu događa kao odgoda nadolazeće realizacije želje za zakonom. Taj događaj zbiva se u formi želje (tijela). Ona sada hoće pravdu i istinu zbog same pravde i istine, a ne zbog moraliteta i legaliteta s onu stranu života samoga. Taj obrat je točka revolucionarnoga otpora u tijelu samome, a ne u inteligibilnome nebu ideja. Budući da je ideja uvijek utjelovljena moć promjene stanja iz vremenske ekstaze nadolazećega, onda je svaka istinska umjetnost negativna eshatologija događaja. Ni politika niti ideologija umjetnosti ne određuju “autonomiju”, nego to uspostavlja sam događaj pravde i istine kao “želje”. Leibniz tu potrebu ili želju određuje pojmovima *perceptio* i *appetitus* (zamjedba i želja). Subjekt želje nije prazan i slijep. To je subjekt koji više ne može žrtvovati svoj život *ovdje* i *sada* za nedoglednu budućnost mesijanskoga iskupljenja. Utoliko je Kafka pisac protiv svakog moraliteta kajanja i krivnje kao iskupljenja. To je čista i autonomna “proza” modernoga doba. Suvremenu umjetnost ona oslobađa emancipacije od Boga za neki njegov isprazni simulakrum moći kao što je političko, etičko i ideologijsko djelovanje bez refleksije o samom smislu djelovanja. Benjamin pogađa izravno u bit stvari kad kaže:

“U svojoj dubini Kafka dodiruje dno koje mu ne daju ni ‘mistično znanje predaka’ ni ‘egzistencijalna teologija’.”<sup>696</sup>

Što to uistinu dodiruje Kafka? Benjaminova su daljnja objašnjenja odveć “profana”. Naime, on kaže da je to dno u narodnoj židovskoj kulturi, u onom podzemnome i životno nepokorivome koji je Kafka upio i baštinio u svojem djelu. Međutim, problem nije nipošto u toj nesvodljivosti iskonskoga tražuća “male književnosti”. Benjaminov iskaz o doticanju samoga dna izaziva najveći mogući prijevor. No, sam bezdan bez dna, to je nešto mnogo dublje negoli doticanje dna s onu stranu mistike tradicije i egzistencijalne teologije.

#### 13.4. “MI PJEVAMO U PUSTINJI...”

Čini se da odgovor na pitanje o radikalnom prebolijevanju svodljivosti umjetnosti, a onda i svih drugih raspadnutih sfera poput politike, društva, religije u njihovoj svodljivosti u moderno doba bez supstancije i subjekta, valja potražiti u samome pojmu događajnosti događaja onoga što se naziva životom u bezdanu, dubljem od bilo kojeg dodira dna. Da bi se uopće moglo osloboditi prostor za otvorenost nadolazeće zajednice koja potrebuje umjetnost više negoli “ovo” suvremeno doba totalne politike i estetskoga poretka, potrebno je promisliti u čemu se umjetnost za razliku od svih drugih sfera života “utemeljuje”, odnosno u čemu je njezina bit. Pitanje o umjetnosti neizbježno postaje pitanje o biti ili smislu bitka, čovjeka i svijeta. Kao što je na svojem misaonome putu to najprodornije postavljao Heidegger za samu stvar koja se ovdje otvara, jasno je da takvo pitanje jest bitno pitanje o vremenu u kojem se otvara mogućnost drukčijega ili drugoga mišljenja kao početka *druge povijesti*.<sup>697</sup> Pitanje o umjetno-

sti zato je fundamentalno pitanje o smislu “života” koji je pretvoren u službu totalnoj politici ili u službu totalnoga estetskoga poretka. Oboje kao političko-estetsko djelovanje biosfere u funkciji je jednoga apsoluta moćnijeg od svih moći uopće – tehnosfere. Služba tehno-znanstvenome načinu isporučivanja informacije kao energije i mase pokazuje se u vremenu totalne kvantifikacije i racionalizacije bića. Na taj način politika i estetika nisu drugo negoli tehno-logike golog života bez smisla, čisti funkcionalizam jednoga doba koje se u formi kognitivnoga kapitalizma događa u prostoru-vremenu totalne mobilizacije kapitala kao posthumane robe/predmeta u čistoj nematerijalnosti. Teror ove totalne mobilizacije događa se u mediju *božanskoga nasilja*. Ono više ne potrebuje formu političke demokracije, ali niti formu estetske konfiguracije privida ljepote jer je s onu stranu slobode i ljepote. Riječ je o samome kraju bitka i vremena u događaju temeljnosti svijeta. Svi to neposredno dodirujemo jer je bezdan u nama, a ne negdje izvan nas, u nekom stvarnome prostoru dubine i jaza. Bezdan je doživljaj apsolutne praznine ljudskoga bitka u svijetu. Što, dakle, kaže Heidegger o biti umjetnosti.

U 247. odjeljku *Prinosa filozofiji* govori se o pitanju podrijetla umjetničkoga djela u području “utemeljenja tu-bitka”. Ono pripada kao takvo bitnome području *događaja*.

“Umjetnost /.../ pripada u događaj.”<sup>698</sup>

Ako je događaj ono što biti umjetnosti podaruje-pruža smisao, onda njezina sudbina određuje bit čovjeka i bit prirode. Dakle, sudbina čovjeka u suvremenom svijetu ovisi o sudbini umjetnosti. U tome ne treba vidjeti nikakvu “klasičnu” metafizičku misao apokalipse svijeta. U obratu od totalne po-

*des Kunstwerkes*”, V.Klostermann, Frankfurt/M., 1994. 2. prerađeno i prošireno izd.

698 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, sv. 5, V. Klostermann, Frankfurt/M. 1989. str. 73.

696 Walter Benjamin, “O Kafki”, u: *Novi Andeo*, str. 35.

697 Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung “Der Ursprung*

litike i estetskoga poretka kao rezultata moderne ustrojeno-  
sti umjetnosti ona nužno ima apokaliptički naboj. Sam Hei-  
degger će u okružju svojeg “kasnoga” mišljenja 1950-ih godi-  
na ovo zaoštriti postavkom da umjetnost u moderno doba u  
svjetlu stvaralaštva “djela” kao predmeta iz temelja različitih  
epoha zapadnjačkoga mišljenja Grčke i njezina *polis*a te 20.  
stoljeća i njegova industrijskoga planiranja zajednice pada u  
područje – *kulturne politike*. Već je u tome zaokret u razumije-  
vanju iskonske umjetnosti. Takva umjetnost potrebuje *polis*  
kao sabiralište bogova, heroja i prirode. Za Grke umjetnost  
prebiva samo u događaju božansko-kultne svetkovine, a ne  
kao autonomna ili heteronomna struktura *kulturne politike*.  
Događaj u kojem se pokazuje bit umjetnosti bitno je različit  
u Grka, novoga vijeka i u doba moderne tehnike. U Grka je  
događaj biti umjetnosti otvorenost *poiesis* i *techné* u arhitek-  
turi i plastičnim likovnim umjetnostima. Govorno pjesni-  
štvo, pak, u jeziku iskonskoga kazivanja slavi božansku bit  
zajednice (himne). U novome vijeku se događaj biti umjetno-  
sti zbiva kao nabačaj (projekt) subjektivnosti subjekta u  
predstavljanju svijeta u obzorju slike svijeta. Postav (*Ge-stell*)  
radikalno mijenja otvorenost *poiesis*a i *techné*. Umjetnost vi-  
še nije svetkovina bogova (*mimesis*). Služba znanosti i tehni-  
ci razotkrivanja bića u stanju isporučive informacije za neko  
drugo stanje umjetnosti mijenja njezinu povijesnu zadaću.  
Bit umjetnosti u Grka i u novoga vijeka određuje se iz do-  
gađaja otvorenosti i nabačaja prostora u kojem se umjetnost  
događa kao vremenitost cikličke ili linearne dimenzionalno-  
sti i ekstatičnosti. Prostor se u Grka otvara i susteže u događa-  
ju iskonske sveze bogova, umjetnosti i prirode. U novome vi-  
jeku se prostor konstruira iz čistoga uma. Prostor se, naime,  
znanstveno-tehnički proizvodi.<sup>699</sup> U suvremeno doba, o ko-  
jem Heidegger ne govori drukčije negoli kao o nastavku no-

voga vijeka u događaju radikalne mobilizacije postava u  
atomskoj fizici i pripadnim suvremenim znanostima, umje-  
tnost se uprostoruje u vremenu totalnoga nihilizma. Doba je  
to koje više uistinu ne potrebuje ni bogove, ni prirodu niti  
čovjeka.

Umjetnost u doba “kraja umjetnosti” postaje svodljiva  
na tijelo čiste bez-supstancijalnosti i bez-subjektivnosti. Dru-  
gim riječima, Heidegger u suvremenoj umjetnosti vidi radi-  
kalnu dematerijalizaciju. Gubitak prostornosti u korist total-  
ne konstrukcije postava postavlja u pitanje ideju prostorno-  
sti svijeta uopće. Umjetnost je u doba integralne stvarnosti  
“funkcionar tehnike”, ali i posljednja nužna mnogučnost  
obrata u samoj istini bitka u događaju. Taj se događaj ne može  
svesti na politički događaj.<sup>700</sup> Stoga je kritika današnje bučne  
i svekoliko dogmatske “političke ontologije” subjekta te iz  
nje izvedene repolitizacije suvremene umjetnosti kao i estet-  
skoga poretka koji se zasniva na njoj nužan uvjet mogućnosti  
obrata u samoj biti događaja suvremenoga doba. Da bi se pri-  
spjelo iz onog Kafkinoga dodira s najdubljim dnom, valja  
otvoriti mogućnost posljednjega obrata iz biti same umje-  
tnosti. Ona pripada biti događaja koji je nesvodljiv u svojoj  
otvorenosti. Ni religiozni, ni politički, niti estetski, ni bilo  
kakav autonomni niti heteronomni, događaj je to susreta i  
otvorenosti bitka i vremena u onome novome kao nadola-  
zećem što pripada u zagonetnu bit grčke riječi *poiesis* – sači-  
njanje, spravljanje, odjelovljivanje. Pjesnici nisu djelotvorni  
ako nisu namjesnici istine događaja o svijetu koji nije ni vje-  
čan niti puko prolazan, nego jest konačan u svojoj jednokra-  
tnoj otvorenosti. Umjetnost je događaj začinjavanja i spravlja-  
nja novoga. Kroz umjetnost se zbiva dodir onoga najdublje-  
ga, tame i svjetla, onoga što nadolazi iz dubina vremena kao  
jeka bogova i kao pjesma vapijućega u pustinji. Događaj umje-  
tnosti nadilazi svojom “moći” sve ono ljudsko i neljudsko, jer  
je bezrazložno *božansko nasilje* koje stvara i razara povijest, te

699 Martin Heidegger, “Zur Frage nach der Kunst”, u: GA, III. Abteilungen:  
Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes, sv. 74 – *Zum  
Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, V.Klostermann,  
Frankfurt/M. 2010. str. 193-195.

700 To pripada mišljenju Alaina Badioua. Vidi njegovu temeljnu filozofij-  
sku knjigu *Being and Event*, Continuum, London – New York, 2005.

je u njezinoj povijesnosti čuva u zgodi/odgodi slobode. Moć nesvodljive umjetnosti događaj je apsolutne slobode između totalne politike i estetskoga poretka. Treba proći između i do-  
dirnuti najdublje dno bezdana. Sve drugo je ništavno i vrije-  
dno nestanka.

## Bilješka o autoru

Žarko Paić rođen je 16. listopada 1958. godine u Kutini. Izvanredni je profesor na Studiju modnog dizajna na Tekstilno-tehnološkom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu gdje predaje sociologiju kulture, teorije mode i estetiku. Diplomirao je politologiju na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, magistrirao iz filozofije na istom fakultetu, a doktorirao iz sociologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Glavni je urednik časopisa za teoriju, kulturu i vizualne umjetnosti *Tvrđa*, zamjenik glavnog urednika časopisa *Europski glasnik*, član uredništva časopisa za vizualne umjetnosti *Art-e-fact*, član međunarodnoga savjeta časopisa *IMAGES: Journal for Visual Studies*. Osim filozofijskih, sociologijskih i studija iz područja teorije umjetnosti i estetike, objavljuje poeziju i književne eseje. Pjesme su mu uvrštene u tri antologije suvremenoga hrvatskoga pjesništva. Prijevodi studija, eseja i poezije u časopisima i zbornicima na engleski, francuski, njemački, slovenski, mađarski, rumunjski i slovački jezik.

Dobitnik je međunarodne autorske nagrade za literaturu srednjoeuropskih zemalja austrijske zaklade *KULTURKONTAKT* iz Beča za 2008. godinu. Član je Hrvatskog društva pisaca, Hrvatskog centra *PEN*-a, Hrvatskog Filozofskog društva i Udruženja za promicanje filozofije. Voditelj je znanstveno-istraživačkoga projekta *ZNANOST O SLICI: VIZUALIZACIJA I SUVREMENA UMJETNOST* pri Centru za vizualne studije iz Zagreba.

# Bibliografija

## OBJAVLJENE KNJIGE:

- Njihalo na kraju stoljeća: kraj europskoga uma A.D. 1992.*,  
Biblioteka Hrvatskog radija, Zagreb, 1993.
- Aura* (poezija), Hrvatska sveučilišna naklada, Zagreb, 1994.
- Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996.
- Gotski križ*, Ceres, Zagreb, 1997.
- Opako ljeto* (poezija), Ceres, Zagreb, 1999.
- Idoli, nakaze i suze: ideologijsko podjarmljivanje umjetnosti u XX. stoljeću*, DHK, Zagreb, 2000.
- Montaigneov rez*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2004.
- Plemenski zavjet krvi*, Plima, Ulcinj, 2005.
- Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.
- Slika bez svijeta: ikonoklazam suvremene umjetnosti*, Litteris, Zagreb, 2006.
- Izgleđi povijesnog mišljenja: zbornik radova povodom osamdesete obljetnice rođenja Vanje Sutlića* (ur.),  
Izdanje časopisa Tvrdā, HDP-Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2006.
- Moć nepokornosti: intelektualac i biopolitika*, Izdanja Antibarbarus - Plima, Zagreb - Ulcinj, 2006.
- Projekt slobode: Jean-Paul Sartre – filozofija i angažman*,  
Biblioteka časopisa “Nova Istra”, Pula, 2007.
- (prijevod iste knjige na slovenski: Vid Sagadin) *Projekt svobode: Jean-Paul Sartre – filozofija in angažma*,  
Filozofska zbirka AUT, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 2007.

**Traume razlika**, Meandar, Zagreb, 2007.

**Vrtoglavica u modi: prema vizualnoj semiotici tijela**,

Altagama, Zagreb, 2007.

**Događaj i praznina: ogledi o kraju povijesti**, Izdanja

Antibarbarus, Zagreb, 2007.

**Vizualne komunikacije: uvod**, Centar za vizualne studije,

Zagreb, 2008.

**Vizualna konstrukcija kulture** (ur. zajedno s Krešimirom

Purgarom) Izdanje časopisa TVRĐA, HDP-Izdanja

Antibarbarus, Zagreb, 2009.

**Zaokret**, Litteris, Zagreb, 2009.

**Uronjeni** (poezija), Fraktura, Zaprešić, 2009.

**Posthumano stanje: Kraj čovjeka i mogućnosti druge**

**povijesti**, Litteris, Zagreb, 2011.



